

Open Publishing LMU

Hans Peter Balmer

**Conditio humana oder
Was Menschsein besage**

Moralistische Perspektiven praktischer Philosophie



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Hans Peter Balmer

Conditio humana oder Was Menschsein besage
Moralistische Perspektiven praktischer Philosophie

Open Publishing LMU

Mit Open Publishing LMU unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Conditio humana oder Was Menschsein besage

Moralistische Perspektiven praktischer
Philosophie

von
Hans Peter Balmer

Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Text © Hans Peter Balmer 2018

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Herstellung über:
readbox unipress
in der readbox publishing GmbH
Am Hawerkamp 31
48155 Münster
<http://unipress.readbox.net>
Münsterscher Verlag für Wissenschaft

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-41154-9>

978-3-95925-067-2 (Druckausgabe)
978-3-95925-068-9 (elektronische Version)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1 Einleitung: Was ist das?.....	3
2 Antike Grundlagen	13
2.1 Gnomische Apperzeption und praktische Philosophie	20
2.2 Altorientalische und biblische Weisheit	31
2.3 Römisch-hellenistische philosophia moralis.....	37
2.3.1 Humanität: Cicero	44
2.3.2 Zur menschlicheren Gesinnung: Seneca	51
2.3.3 Menschenfreundlichkeit: Plutarch	60
3 Humanistische Renaissance	65
3.1 Individuelle Selbsterfahrung: Petrarca	68
3.2 Liebesdinge: Boccaccio	72
3.3 Politik: Machiavelli, Guicciardini	74
3.4 Aus Schaden klug: Cardano.....	80
3.5 So geboren, so angelegt, so beschaffen: Erasmus von Rotterdam	87
4 Klassische Ausprägung	99
4.1 Integral Menschsein: Montaigne.....	99
4.2 Taktik öffentlichen Lebens: Francis Bacon	107
4.3 Menschsein zwischen Wollen und Vollbringen: Shakespeare	114
4.4 Umsichtige Selbstbewahrung: Baltasar Gracián.....	119
4.5 Im Spiel menschlichen Mit- und Gegeneinanderseins: La Rochefoucauld	132
4.6 Was werden wir sein? Pascals Apologetik.....	146
4.7 Sitten des Jahrhunderts: La Bruyère.....	158
4.8 Maßstab Menschlichkeit: Vauvenargues.....	172
4.9 Früchte der vollendeten Zivilisation: Chamfort.....	179

5	Von Kant zu Nietzsche	195
5.1	Humaniora, wahre Humanität: Kant	195
5.2	Philosophieren können sie alle, sehen keiner: Lichtenberg..	217
5.3	Maximen, Reflexionen, Aperçus: Goethe	235
5.4	Aphorismen zur Lebensweisheit: Schopenhauer	258
5.5	Damit besser gewusst, besser gelebt werde: Nietzsche	275
6	Zur Fortführung	301
6.1	Schönheit und Güte der Menschen – wovon sie kommen: Musil	301
6.2	Minima Moralia: Adorno.....	319
6.3	Paare, Passanten: Botho Strauß.....	344
7	Schluss: Was uns angeht, was bei uns steht.....	385
	Literaturverzeichnis	403

Vorwort

Wie wir versuchen uns zu verständigen was Menschsein besage, das soll in den folgenden Kapiteln nachgezeichnet werden. Der unumgängliche Versuch der Verständigung, die nie auszusetzende Aufforderung dazu, das ist es, was in erster Linie der Schlüsselbegriff *Conditio humana* anzeigt, weit bedeutsamer und vordringlicher als alle essenzielle Festlegung. Es geht um das Gespräch, das wir *sind*. Es zu erhellen, bewusst zu machen, stets und überall, ist eine komplexe, zentrale, dynamische Thematik. Der Verfasser greift sie erneut auf, da sie ihm naheging von Anfang an, so sehr, dass dafür manches zurückstehen musste, Schöneres, Tieferes vielleicht. Doch uns zu kennen, die wesentlichen Bedürfnisse, das gesamte Potenzial, das leidet keinerlei Schmälerung. Was wir an uns haben, wie wir darüber reden, das darf nicht aus dem Blickfeld geraten. Steigen die Selbstzweifel, schwindet das Zutrauen in die Möglichkeiten der Selbstbehauptung, versickert der Diskurs der Humanität, so wächst umso mehr die Herausforderung dessen, was im Menschen das Menschliche ausmacht.

Gestützt auf eine Reihe vorausgegangener Veröffentlichungen wurden Partien der folgenden Ausführungen wiederholt in Lehrveranstaltungen behandelt, zuletzt im Sommersemester 2017 im Seniorenstudium an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Dank der Unterstützung durch die Universitätsbibliothek kann nunmehr die Publikation erfolgen, in Printversion und zugleich digital im World Wide Web, den Interessierten überall zur Verfügung.

München, 29. September 2017

Hans Peter Balmer

1 Einleitung: Was ist das?

Die Frage des Menschen nach sich selbst ist eine, wenn nicht *die* Grundfrage der Philosophie. Und weil das weit weniger eine theoretisch-vergegenständlichende als vielmehr eine praktisch-kümmernde Frage ist, besteht nachhaltig ein Bedürfnis nach betont zugewandtem Philosophieren, einem unterstützenden, hilfreichen, im nie erlahmenden Bemühen zu erkunden, was es auf sich hat mit dem Menschsein, was es besagt, was es kann und soll und darf. Unerlässlich, überall und jederzeit, ist angemessene Selbstverständigung. Menschlichkeit ist niemals definitiv gesichert, sondern im Gegenteil vielfach gefährdet. Verwerfungen aller Art, Unmenschlichkeit drohen immerzu. Alles ist im Fluss. Nachgerade gerät in den Bereich des Möglichen, dass die Organisation der Großstrukturen (unterdessen Globalisierung genannt) in ein völlig dehumanisiertes, sich selbst steuerndes biotechnisches System umschlägt.

Was im Zuge der Evolution vorgeht, hat an der Schwelle zum zwanzigsten Jahrhundert Nietzsche vielfach angedeutet. Als die Grundkräfte, worauf alle ‚höhere Kultur‘ aufbaut, hat er Rohes, Unansehnliches, Grausames ausgemacht.¹

Die Menschheit verwendet schonungslos jeden Einzelnen als Material zum Heizen ihrer grossen Maschinen: aber wozu dann die Maschinen, wenn alle Einzelnen (das heisst die Menschheit) nur dazu nützen, sie zu unterhalten? Maschinen, die sich selbst Zweck sind — ist das die *umana commedia*?²

-
- 1 „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit* – dies ist mein Satz“ (J 229, KSA V 166; vgl. GM II; EH, GM). – Nietzsche wird abgekürzt zitiert: Sigel für das Werk, Buch, Kapitel, Paragraph; darauf, der Verweis auf Band und Seite der Kritischen Studienausgabe (KSA)).
 - 2 MA I 585, KSA I 337. Nietzsche erkannte auf „Ein ungeheures Räderwerk von immer kleineren, immer feiner ‚angepassten‘ Rädern“ (NF-1887,10[17], KSA XII 462), wovon er verschiedentlich sarkastische Darstellungen gab (ebd. 10[11], KSA XII 459 f.).

Was aber schließlich überhaupt auf dem Spiel steht, global, kosmisch, das hat Nietzsche zu Beginn einer programmatischen Skizze in der Weise eines Anti-Märchens vorgebracht, eines katastrophalen, buchstäblich nichtigen:

In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.³

Zu Beginn des einundzwanzigsten Jahrhunderts bestehen anti-, trans- wie posthumanistische Bestrebungen aller Art. Sie zielen auf Optimierung des (gesellschaftlichen) Funktionierens, unbekümmert, losgelöst, und ganz „ohne Berufung auf die Idee des Menschen“.⁴ Sie folgen der Überzeugung, die – angeblich episodär belanglose – humanistische Tradition habe ohnehin nichts aufzuweisen, was zur „Entdeckung des ‚Menschlichen‘, der Wahrheit des Menschen, seiner Natur seiner Entstehung, seiner Bestimmung“ zu führen vermocht hätte.⁵ Im Rahmen diskursanalytischen Denkens kam Michel Foucault zu dem Schluss, was unterdessen als Humanismus galt, sei weiter nichts als die letzte Rechtfertigung für die Kontrolle menschlichen Funktionierens. Sind wir tatsächlich im Begriff, den Anspruch der Menschlichkeit preiszugeben, aus der Phase der Humanität auszutreten, und überhaupt das gesamte sogenannte Anthropozän hinter uns zu bringen? Übernehmen nun die Rechner, die Roboter, algorithmisch gesteuerte Maschinen? Kommt es dahin, dass wir, die wir schließlich massenhaft Tiere und Pflanzen halten, am Ende uns selbst von künstlicher Superintelligenz in Massen halten lassen? Was wir bislang waren – ausgesetzte,

3 Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873, I, KSA I 873–890, hier 875; vgl. erweiterte Fassung 759 f.). – Wittgenstein, hielt fest, es sei „nicht unsinnig, zu glauben, dass das wissenschaftliche und technische Zeitalter der Anfang vom Ende der Menschheit ist“ (Vermischte Bemerkungen, in: Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 529)..

4 Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, München 1974, S. 28.

5 Ebd., S. 26.

verletzliche, ungesicherte, nicht festgestellte, fehlbare Menschen – das verlöre sich im Zuge bio- und neuro-informatischer Optimierung? Das Menschliche, Allzumenschliche wäre definitiv zu überwinden und endlich an perfekte künstliche Intelligenz anzuschließen? Bleibt überhaupt ein Weg außerhalb des *Contents* der *Cyborgs*, der perfekten Konfigurierung kybernetischer ‚Organismen‘, des Zusammenschlusses von Mensch und Computer in einem globalen Superorganismus? Oder ist er unabwendbar und unumkehrbar, der komplette Zivilisationsbruch, die definitive Ersetzung des Humanen durch das Epistemisch-Logistische, die Datenströme, die Algorithmen, und also der unwiderruffliche Ausschluss alles dessen, was nicht gemacht und beherrscht und kontrolliert ist?⁶ Die Preisgabe der menschlichen Welt wie der natürlichen Natur? Der Verlust aller Achtsamkeit und Verehrung? Das Ersticken aller Regungen des Herzens, aller Sehnsucht? Die Abtretung aller Kultur wie auch des Kultes? Die Niederlegung jeglicher Vorstellung eines von sich her, von Natur aus, durch Kunst oder durch Gnade gelingenden Lebens?

Noch *sind* Menschen – Wesen aus Fleisch und Blut, geborene, sterbliche, nachdenkliche –, die halten ein, blicken auf, stellen Fragen, erheben Widerspruch, kennen die eine Silbe, sprechen sie aus, sagen *nein* und widerstehen. Demnach sind es nicht die Gene, die angeblich egoistischen, sind es überhaupt nicht die biologischen Gegebenheiten allein, die Menschen zu Menschen machen, zu Individuen, Persönlichkeiten, ist es selbst die Geburt nicht allein, die die Person macht. Zu ganz erheblichen Teilen hatte Menschlichkeit stets Werk menschlicher Selbstsorge, einer revoltierenden Kunst des Lebens zu sein. Kunst war noch nie Technik, Rechnen, Datenaustausch, sondern Spontaneität, Kreativität, Freiheit. Solange dies, entgegen aller Bequemlichkeit und Resignation, bewusst bleiben und beherzt fortgeführt werden kann,

6 Kants Erwartung ging demgegenüber darauf hin, aufgeklärtes humanes Denken werde schließlich sicherstellen, den Menschen, „der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln“ (Was ist Aufklärung? in fine, AA VIII, 42). Vorderhand bleibt zu beklagen, wie die Maschine unbeschadet enormer Vorteile, „uns entstellt und schwächt“ (Rilke, Sonette an Orpheus, I 18, v. 11).

ist womöglich die unentrinnbare Konfiguration von Menschen und Dingen in dem einen allumfassenden Netz aufzuhalten.⁷

Dringend stellt sich die Frage, wie lange überhaupt die in den Makrodimensionen der Wissenschaft, der Technologie, der Ökonomie und der Politik globalisierte Welt Bestand haben, der Menschheit Wohnort sein kann. Haben wir Nutznießer der modernen Naturwissenschaft die letzte Stunde zu gewärtigen? Oder besteht für die menschliche Gattung, das Leben, den Planeten die Chance des Überlebens? Ist der Untergang der Arten in der Evolution die reinste Routine? Ist de facto Natur in sich so destruktiv wie konstruktiv, Fressen und Gefressenwerden, beherrscht von Tod, Egoismus, Grausamkeit und Zerstörung, von Indifferenz, Belanglosigkeit und Leere durch und durch.⁸ Nachgerade sieht sich die Menschheit vor der Frage, ob sie ihre Lebensgrundlage und sich selbst – nach dem Gesetz, worunter der *homo sapiens*, das Raubtier, „das Untier“ angetreten, als Vollstreckungsorgan einer unbändig destruktiven Welt – zerstören muss.⁹ Es bleibt das beunruhigende Problem, ob die Lage so zu bereinigen ist, dass das Menetekel der vereinigten Selbstbeseitigung zur Warnung in letzter Stunde dient und Rettendes mobilisiert – jenseits der Utopie virtueller Unsterblichkeit.

Ein nicht durchwegs in die Obhut positiver Wissenschaft und High-tech gestelltes, sondern selbstbewusst unsichtiges Denken weiß sich auf dem Weg der Menschlichkeit. Einer selbstläuferisch-kybernetischen Teleonomie sich *nicht* aufopfernd, unter Automachinalisierung

7 Vorausgeht eine Ausbeutung nie gekannten Ausmaßes (Wagner, Thomas: Robokratie; Google, das Silicon-Valley und der Mensch als Auslaufmodell, Köln 2015). Als Aufruf zum Widerstand vgl. Grassegger, Hannes: Das Kapital bin ich, Schluss mit der Digitalen Leibeigenschaft! Zürich 2014; Welzer, Harald: Die smarte Diktatur, Der Angriff auf unsere Freiheit, Frankfurt a. M. 2016.

8 „Ach, der Erde, wer kennt die Verluste?“ (Rilke, Sonette an Orpheus II 2, v. 12). „Eine Schöpfung, die auf Fraß gestellt ist, – wie soll sie glücken?“ (Canetti, Elias: Das Geheimherz der Uhr, Aufzeichnungen 1973–1985, München 1987, S. 66). – Als breitgefächerte Anthologie vgl. Fehige, Christoph/Meggle, Georg/Wessels, Ulla (Hgg.): Der Sinn des Lebens, München 2000.

9 Akerma, Karim: Verebben der Menschheit? Freiburg i. Br./München 2000; Gray, John: Von Menschen und anderen Tieren, Abschied vom Humanismus, Stuttgart³2010; Ders.: Raubtier Mensch, Die Illusion des Fortschritts, Stuttgart 2015.

nicht abdankend, sucht es Orientierung und Unterstützung bei erprobten Artikulationsformen, die berecht das Menschliche zur Sprache zu bringen und es gegenüber totaler Vereinnahmungen im Gespräch zu halten vermögen.

Gewiss, bereits in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts konnte man „eine Epoche wachsender Entmachtung der alten Kulturgesellschaften Europas heraufziehen“ sehen.¹⁰ Zusehends hatte sich eine Bevorzugung von Naturwissenschaft, Psychologie und Wirtschaftswissenschaft aufgrund ihrer militaristischen Dienlichkeit abgezeichnet. Im Gegensatz dazu schienen Figuren der Kultur wie Historiker, Sprach- und Literaturwissenschaftler weithin abgeschrieben, noch viel mehr Philosophen, da sie denn schon seit Sokrates als eine Art menschlicher Stechfliege galten, lästig zwar, doch immerhin in Bewegung versetzend, wie es ironisch-sarkastisch ursprünglich einmal heißen konnte.¹¹ Nachgerade hatte sich die Frage gestellt, ob nicht zunehmende Machtkonzentration die Staaten zwangsläufig in eine alles lenkende und kontrollierende totalitäre Stellung bringen müsse. In jedem Fall wäre dies, so ausdrücklich hatte Helmuth Plessner festgehalten, die Vernichtung.¹² Es geschah demgegenüber in Sorge um die Unantastbarkeit der individuellen Gewissensentscheidung, dass unbeirrt nach geisteswissenschaftlich unterstützter Kultur verlangt wurde. Ihrem Bildungswissen drohte indessen nicht nur von Seiten totalitär sich formierender Institutionen Gefahr, sondern auch von ihrer weithin mangelnden Selbstunsicherheit. Doch damals wie heute waren und sind es bedeutsame Qualitäten, die mit den *moral*

10 Plessner, Helmuth: Wissenschaft und moderne Gesellschaft, 1961, Gesammelte Schriften, Bd. X, Frankfurt a. M. 1985, S. 241–249, hier 245; vgl. Zur Lage der Geisteswissenschaften in der industriellen Gesellschaft, 1958, ebd. S. 167–178; zur Frage menschlicher Beziehungen in der modernen Kultur, 1959, ebd. S. 179–190; zum Situationsverständnis gegenwärtiger Philosophie, 1959, Bd. IX, S. 332–343. Schatz, O. (Hg.): Was wird aus dem Menschen? Analysen und Warnungen prominenter Denker, Graz/Wien 1974.

11 Μύωψ (*mjōps*, Bremse; Plato, Apologie 30e); Sokrates als spürbar wirksamer Philosoph wird außerdem als Zitterrochen bezeichnet (*νάρκη, nárkē*, Menon 80); Martens, Ekkehard: Stechfliege Sokrates, München 2015. Streitbar gegenüber der sokratischen Position Leo Strauss (*The city and man*, Chicago 1997).

12 Plessner: Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft, 1956, GS, Bd. X, S. 162 f.

sciences und ihrem geisteswissenschaftlichen Erkennen zum Zug kommen: Engagement, Intuition, Unterscheidungskraft, Ansprechbarkeit in den verschiedensten menschlichen Belangen, Eloquenz, Diskurs, Dialog. Keinesfalls handelt es sich dabei bloß um Tradition, Muße, Luxus, vielmehr um notwendige Ergänzung und Entgegensetzung, um kritisch-moralische Potenz. Die Überzeugung ist zu teilen, dass die Gesellschaft, will sie frei bleiben, die *humanities*, den geisteswissenschaftlichen Beitrag braucht, und zwar rundweg als „Schutz gegen sich selbst“. Es liegt in der Tat viel daran, dass schöpferische Kräfte wirksam bleiben, Kräfte, „deren Quellen im einzelnen Menschen liegen: in seinem Gewissen, seinem Widerspruchsgeist, seinem kritischen Vermögen, seiner unstillbaren Sehnsucht nach einer besseren Welt“.¹³

Also gilt es, ein scheinbar geringes, menschliches, allzu menschliches Philosophieren geltend zu machen, das beharrlich der differenzierten menschlichen Wirklichkeit die Freiheit der Erfahrung und der Selbstverständigung zuerkennen möchte. Es ist im Umfeld praktischen Philosophierens insbesondere das moralistische Moment, das es insofern aufzunehmen und fruchtbar zu machen gilt.

Der entsprechende Prozess menschlicher Selbstverständigung entsprang antiken Quellen, erneuerte sich insbesondere im Humanismus der Renaissance und entwickelte sich über die europäischen Kulturkreise von Italien bis Deutschland stetig weiter. Vorgebracht als Kunst, als philosophisch-literarische Breviloquenz, konzentrierte er sich in zahlreichen unsystematischen Kurzformen wie Spruch, Gnome, Epigramm, Aphorismus, Sentenz, Maxime, Essay, Απερçu. Den Kristallisationspunkt des Diskurses bildete der Mensch – seit jeher.

Berühmt, berüchtigt ist das uralte Rätsel „Was ist das: Es läuft morgens auf vier, mittags auf zwei und abends auf drei Beinen?“¹⁴ So wird

13 Plessner: *Wissenschaft und moderne Gesellschaft*, 1961, GS, Bd. X, Frankfurt a. M. 1985, S. 249.

14 Bei Apollodoros steht zu lesen: „Das Rätsel aber lautete: Was ist das, was eine Stimme hat, aber vierfüßig, zweifüßig und dreifüßig wird?“ (ἦν δὲ τὸ αἰνιγμα· τί ἐστίν, ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπους καὶ δίπους καὶ τρίπους γίνεται; Bibliothek, Thebanische Sagen, 3, 5, 8, 4).

bezeichnenderweise der Befragte nach sich selbst gefragt, nach seiner Situation. Damit er umsichtig sei und ihm deutlich werde, wie er – geboren von einer Mutter – als Kleinkind auf allen Vieren krabbelt, als Großjähriger auf beiden Beinen aufrecht geht und im Greisenalter, den gekrümmten Körper abzustützen, die verminderte Trittsicherheit zu korrigieren, einen Stock benötigt – bis schließlich im Tod das Dasein an seine äußerste Grenze stößt und endet. Der tragische Held Ödipus, der gewitzigte thebanische Prinz, vermochte mit des Rätsels Lösung wohl das menschenverschlingende Monster, die ungeheuerliche Sphinx, halb Mensch, halb Tier, die das ultimative Rätsel stellte, in die Selbstzerstörung zu treiben und Theben von dem Terror zu befreien. Der Frage selbst in ihrem ganzen existenziellen Gewicht, so wie sie namentlich ihn selbst betraf, war der mythische Held des Wissens schließlich nur über leidvolle Umwege gewachsen. Ödipus, blind für sich selbst, lebte schrecklich schuldbehaftet an seinen Eltern, als des Vaters Mörder und der Mutter Gatte, als der Erzeuger mit ihr von vier Kindern.¹⁵ Doch nicht bloß dieser eine blieb verstrickt, die Menschheit insgesamt war und ist die Frage nicht los. Über generelle Menschenkenntnis hinaus, stellt sie sich jedem Einzelnen stets von neuem.¹⁶

„Was kommt plötzlicher, als der Blitz? –“, so mag es angehen. „Die Rache.
– Was ist am vergänglichsten? – Unrechter Besitz. – Wer kennt die Welt?
– Wer sich selbst kennt. – Was ist das ewige Geheimnis? – Die Liebe.“¹⁷

-
- 15 Eteokles, Polyneikes, Ismene, Antigone. „Wohl *siehst* du, aber *nicht*, wohin es kam mit dir“, ermahnt der blinde Seher Teiresias Ödipus (Sophokles, König Ödipus, I, vv. 416–418). – Ödipus mache ‚das ontogenetische Drama der menschlichen Psyche schlechthin‘ aus, so Sigmund Freud (Von Matt, Peter: Literaturwissenschaft und Psychoanalyse, Stuttgart 2001).
- 16 Francis Bacon: Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990, S. 72–75, c. 28: Sphinx oder die Wissenschaft. Schiller, Ferdinand Canning Scott: Riddles of the sphinx, London/ New York 1891.
- 17 In synkretistischer Ausdehnung lässt Hardenberg-Novalis über zwei Stufen die Sphinx erweitert fragen (Heinrich von Ofterdingen, Klingsohrs Märchen, Kap. 9/9; Werke, hg. Gerhard Schulz, München 1981, S. 244–251, hier 251). Als denkwürdige Weiterführung des Fragens nach dem ‚ewigen Geheimnis Liebe‘ in der Dichtung des zwanzigsten Jahrhunderts vgl. die Lyrik Ingeborg Bachmanns („Nebelland“, „Erklär mir, Liebe“; nebst der Parabel „Das Lächeln der Sphinx“, 1949, W II 19–22). – Nietzsche hatte das dritte Buch der „Fröhlichen Wissenschaft“ mit einem Katalog von acht bohrenden Fragen nach dem Menschsein beschlossen (FW 268–275, KSA III 519).

Es ist ratsam, wo immer möglich den Sinn für Freiheit zu stärken. Es wird gut sein, einer noblen Zivilisation zuzuarbeiten. Was künstlerische Imagination leistet, das ist auf direktem Weg – ethisch-moralisch oder gar durch Politik – sicherlich gar nicht zu erreichen: Phantasie für Möglichkeiten. Jener kontrafaktische Sinn, der aus Engführungen herausführt und Behinderungen und Lasten abzuwerfen hilft.

Es mag eine möglicherweise im Verhältnis zum Absolutismus von Hard Science und High Tech befremdlich ‚schwache‘ Position sein, die demnach vorzuweisen bleibt. Desto deutlicher ist die Alternative bezeichnet, dass denn vor Wissenschaft und Logik doch etwas anderes stehe: nämlich Harmonie, eine ästhetische, die immerzu als ein lebendiges Ideal aufzuzeigen und als eine spirituelle Kraft wertzuschätzen ist. So besteht Hoffnung, die (einseitige, problematische) Fortentwicklung zu verfeinern.¹⁸ Wird auch als Modellfall der Exaktheit die vollständig abstrahierende Mathematik herangezogen, so scheint es um des wahrhaft fruchtbaren Fortschritts willen gleichwohl unumgänglich, die Abstraktionen, so bedeutend sie sind, immerfort mittels Konkretionen, wie sie insbesondere literarisch zum Ausdruck kommen, zu durchbrechen und zu ergänzen. Erst recht geht Philosophieren darauf hin, vollständigere Denkweisen herauszubilden. Günstigenfalls liegt es daran, die Wissenschaften im Hinblick auf Harmonie und eine gewisse Vollendung konkreter Erfahrung zu koordinieren. Aus der nicht reduktiven Darstellung der Dinge sind erst Elemente zu gewinnen, die sodann erklären mögen, warum sie sind. Jedenfalls ist bei keiner definitiven Trennung der Wissenschaft von den primären Ausdrucksformen konkreter Erfahrungen zu verharren. Ins Bild eines universellen schöpferischen Prozesses passt nicht zuletzt die religiöse Vision als das ausgezeichnete „eine Element in der menschlichen Erfahrung, das einen beständigen Aufwärtstrend zeigt“. Insofern kann sich Optimismus regen. Zu guter Letzt, so ein äußerstes Anzudeutendes, kommen Natur und Geist und Gesellschaft in Entsprechung, und im Zusammenspiel der Dinge entwickelt sich Konvergenz; so dass jen-

18 Alfred North Whitehead, Mathematiker, Physiker, Philosoph, hatte 1925 an der Harvard University Vorlesungen gehalten, *Lowell Lectures*, die unter dem Titel *Science and the Modern World* in Buchform erschienen sind: Wissenschaft und moderne Welt (Frankfurt a. M. 1984, hier S. 31).

seits von Zwang und Gewalt schöpferische Kräfte wirken, woran selbst beteiligt zu sein unser vordringliches Interesse bildet.

Das Dilemma lautet: Entweder ein Philosophieren, das sich bemüht, den Menschen und ihrem Leben freundlich gesinnt zu bleiben, oder aber der unversöhnliche Bruch zwischen einem Denken einerseits, das sich in realitätsfremden Operationen ergeht, und der menschlichen Realität andererseits, die, denkerisch nicht zu erreichen, beliebiger Verfügung überlassen bleibt. Nachgerade ist deutlich, dass starkes Denken mit dem Willen zum System auf einem festen Grund gleichwohl eine solche Philosophie der Abspaltung war, dass aber die Sorge um Wahrung und Entfaltung der Lebensmöglichkeiten dazu zwingt, am Fragen *Was bin ich? Was ist der Mensch?* festzuhalten. Die anthropologisch-ethischen Denkformen der Moralisten waren und sind ausdrücklich davon angetrieben. Die Beschäftigung damit kann möglicherweise mit beispielgebender Erhellung von Erfahrung wahrhaft menschlichem Philosophieren unter aktuellen Bedingungen den Weg zu ebnen.

Es ist eine behutsam anzugehende, verantwortungsvolle Obliegenheit. Wir können und dürfen uns selbst nicht restlos vergegenständlichen, weder für uns noch für andere. Nicht nur ist die Welt tiefer als der Tag gedacht, sondern auch jede/r für sich abgründiger, verborgener als je manifest werden kann. Das Erste, Unverkennbare seiner selbst legt dem Menschlichen Zurückhaltung gegenüber allem Machbaren, Feststellbaren, Definierbaren auf. Denn eines ist gewiss:

Wissen wir die Objektivierung unserer selbst nicht mit der Scheu vor dem Unverkennbaren unseres Wesens in Grenzen zu halten, so werden wir unsere Freiheit aufgeben, und die Verfügungsgewalt über uns selbst wird unser Tod sein.¹⁹

Wie denn also: gibt es die Chance, achtsam uns in Grenzen zu halten, das Unrige heil zu bestehen?

19 Plessner, Helmuth: Über Menschenverachtung, 1953, GS VIII 105–116, hier 116; vgl. Unmenschlichkeit, 1966; in: ders.: Mit anderen Augen, Stuttgart 1982, S. 198–208.

2 Antike Grundlagen

Die Beobachtung und Reflexion des menschlichen Lebens in der Welt ist im Mythos der griechischen Antike grundgelegt, sie steigert sich in der Dichtung und findet in der Philosophie den Horizont rational-begrifflicher Durchdringung.

Der Mythos als typisierter Ausdruck intuitiver Wahrnehmung stellt eine anschauliche Erhellung elementarer menschlicher Erfahrungen dar. In Mythen gefasst und zu Göttergestalten personifiziert werden ständig sich wiederholende Urerfahrungen. Was der Mythos unter göttlichen Namen benennt, ist überindividuell. Mit dem Prädikatsbegriff *theós* zeichnen die Griechen besondere Momente der menschlichen Erfahrung aus.²⁰ Der Mythos veranschaulicht, strukturiert und schützt die Wirklichkeit in ihren Spannungen von Einheit und Vielheit, Bewegung und Dauer, Brechung und Kontinuität. Er stellt in praktischer Hinsicht eine religiös fundierte plurale Ethik dar, die in einem hohen Maß befähigt, die Wirklichkeit, so wie sie ist, zu akzeptieren und gutzuheißen. Mit vielfachen Impulsen und Deutungsmodellen regt er zu fruchtbarer Entfaltung der Individualität an und lässt gleichzeitig eine unverlierbare umfassende Einheit erleben, so dass das Viele bestehen bleiben, in Spannung ausgetragen werden und sich wechselseitig befruchten kann.

Im Mythos ist ein ethisches Grundproblem gelöst: die differenzierte Wirklichkeit unverkürzt zu kultivieren und die Menschen in ihrer Entfaltung frei von beengenden Zielvorgaben zu fördern. Vor dem Hintergrund späterer Moralkonzepte, die sich vorwerfen lassen müssen, gleich einem Prokrustesbett verstümmelten sie Menschen anstatt sie zu unterstützen, weil sie kein Ausdruck des umfanglichen Lebens,

20 Daß *theós* für das ursprüngliche griechische Denken ein Prädikatsbegriff ist, der von etwas ausgesagt, von dem selber aber nichts ausgesagt wird, ist spätestens seit U. von Wilamowitz-Moellendorff (Der Glaube der Hellenen, Darmstadt 1976, Bd. 1, S. 17 ff.) bekannt. – Angehrn, Emil: Die Überwindung des Chaos, Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt a. M. 1996; Jamme, Christoph: Geschichten und Geschichte, Erlangen 1997; Reinhardt, Udo: Der antike Mythos, Freiburg i. Br./Berlin 2011.

sondern dessen Gegensatz geworden seien, lässt sich verstehen, wenn Plinius und später Montesquieu fordern: „Geht nach Athen. Verehrt die Götter.“²¹

Anstelle der Zuversicht „Es walten ja Götter auch unser“²² machen sich unter der Verkürzung des Lebens Leere und Entsetzen breit; mit Novalis zu reden: „Wo keine Götter sind, walten Gespenster.“²³ Nur die ganze ungeschmälerte Wirklichkeit lässt Leben in Fülle aufkommen. Insofern haben die Griechen nicht bloß, wie Goethe sich ausdrückt, „den Traum des Lebens am schönsten geträumt“²⁴, sondern ihre freie Lebensweise ist „die einzige Form, in der gelebt werden kann“.²⁵

Nietzsche, der diese exklusive Ansicht vorgebracht hat, ließ es sich, gleich Hölderlin, angelegen sein, die anthropologisch-ethische Relevanz der hellenischen polytheistischen Weltdeutung erneut darzutun. Von ihr bezog er das Modell, das ihm erlaubte, in bewusster Abkehr von der späteren metaphysischen Begründung der Anthropologie und Ethik durch Plato und Aristoteles, ursprünglicher und umfänglicher über menschliche Angelegenheiten zu sprechen. Im Rückblick auf die griechischen Ursprünge synthetischer Menschlichkeit erhob er die Forderung nach einer neuen Synthese des Humanen. Der Polytheismus erschien von Bedeutung, weil er im Unterschied zum späteren Monotheismus eine Mehrzahl von Normen anerkennt und also eine plurale Ethik mit einer differenzierten Vielfalt von Daseinsentwürfen begründet.²⁶ Im Hinblick auf die Fülle des Mythos war dem Einzelnen

21 Zit. Schalk, Fritz (Hg.): Die französischen Moralisten, Bd. 1, S. 215. Der antike Mythos ist integraler Bestandteil des Denkens insbesondere auch von Boccaccio, Bacon, Gracián.

22 So Voss. Schadewaldt formulierte: „Auch uns stehen Götter bei“ (*Para gar theoi eisi kai hēmin*, Homer, Il. III, 440). – Die antiken Autoren und ihre Werke werden nach den gebräuchlichen, in jedem Lexikon der Antike tabellarisch aufgeführten Siglen zitiert.

23 Novalis, Europa, hg. O. Heuschele, Stuttgart 1973, S. 42, vgl. ebd. S. 25/26 und 53.

24 Goethe, Maximen und Reflexionen, Nr. 298. Selbst nur als Roman betrachtet, wäre die Antike noch immer verehrungswürdig als „entzückende Schilderung der schönsten Sitten, deren die Menschen je fähig waren“ (Vauvenargues, 505). Die Griechen „verstanden es, Menschen zu sein“ (Gracián, El Discreto, 18).

25 Nietzsche, NF-1869,3[74]. Ähnlich bereits Schelling, Friedrich Schlegel, Feuerbach.

26 Die Tendenz zum Monotheistischen liegt im griechischen Denken wie im hebräisch-biblischen; zu Letzterem vgl. Assmann, Jan: Die mosaische Unterscheidung, Oder der

Selbstentfaltung ermöglicht. Sein Dasein, auch wenn es sich mit dem der Anderen nicht deckt, war in seinem Verlauf gesichert und sanktioniert. Pluralität, Individualität und Freiheit gingen auseinander hervor. Indem die Griechen „alles Vorhandene“ akzeptierten und „vergöttlichen“, lebten sie in einer „religiös zugestandenen Wirklichkeit“.²⁷ Die Freiheit, die ihr Ethos aus dem engen Zusammenhang mit Ästhetik und Religion gewann, stellte für Nietzsche einen wesentlichen Ansatz jener universalen Anthropologie dar, die er als vielfache moralistische Kultur anstelle einer allzu oberflächlichen Moral für eine endlich weise werdende Menschheit bereitzustellen bestrebt war.

Vom Sinn für Differenzen und Einheit des Lebens in der Welt, wie er im Mythos zutage tritt, ist auch die griechische Dichtung geprägt. In ihren verschiedenen Gattungen spitzen sich, wie in aller späteren großen Dichtung der europäischen Geistesgeschichte, die Beobachtungen und Reflexionen über menschliche Angelegenheiten in sogenannten Gnomen zu.²⁸ Die auffällige Häufung der gnomischen Reflexion sichert der griechischen Dichtung eine erhöhte anthropologisch-ethische Relevanz und eine charakteristische Nähe zur Philosophie.

Schon die Epen Homers, in der gesamten griechischen Antike und weit darüber hinaus Schul- und Bildungsgut ersten Ranges, sind durchsetzt von gnomischer Einsicht.²⁹ Seine Beobachtungen und Reflexionen zum Menschsein weisen mitunter pessimistische Aspekte auf, die Schattenseiten des Daseins betreffend: Wie Blätter der Bäume erschei-

Preis des Monotheismus, München 2003; Ders.: Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006

27 Nietzsche, GT 3, 7, KSA I 35, 55. „Grösster Nutzen des Polytheismus“ (FW III, 143: KSA III, 490 f.); GT, insbes. Ziff. 11; vgl. J. Salaquarda, Mythos bei Nietzsche, in: H. Poser (Hg.), Mythos und Philosophie, Berlin 1979, S. 174–198. – O. Marquard, Lob des Polytheismus, Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 91–116.

28 K. Bartels (Hg.), Was ist der Mensch? München 1975.

29 Dante (Inf. XXVI, 97–102, 112–120) lässt Odysseus, gewissermaßen als Moralist eingedenk der *Conditio humana*, zum Erwerb von Welt- und Menschenkenntnis aufrufen. Vgl. Assmann, Aleida: Odysseus und der Mythos der Moderne, Heroisches Selbstbehauptungs-Wissen und weisheitliches Selbstbegrenzungs-Wissen, in: Fuchs, G. (Hg.): Lange Irrfahrt, Große Heimkehr, Odysseus als Archetyp, Frankfurt a. M. 1994, S. 103–120.

nen ihm die Generationen des Menschengeschlechts, nicht beständiger.³⁰ Sodann, gravierender, heißt es: „Allen gemein ist Enyalios, (und auch den Tötenden tötet er)“.³¹ Zu Amphinomos, einem intelligenten jungen Mann, lässt er den klugen Odysseus nachdrücklich sagen:

Siehe, kein Wesen ist so eitel und unbeständig
 Als der Mensch, von allem, was lebt und webet auf Erden.
 Denn solange die Götter ihm Heil und blühende Jugend
 Schenken, trotz er und wähnt, ihn treffe nimmer ein Unglück.
 Aber züchtigen ihn die seligen Götter mit Trübsal,
 Dann erträgt er sein Leiden mit Ungeduld und Verzweiflung.
 Denn wie die Tage sich ändern, die Gott vom Himmel uns sendet,
 Ändert sich auch das Herz des erdebewohnenden Menschen.
 (Od. 18, 130–142, Voß)

Andererseits bietet sich eine Fülle von Einsichten in positive Lebensmöglichkeiten. Beispielsweise findet sich da der wegweisende Gedanke dialogisch-solidarischen Miteinanderseins:

Wo zwei zusammengehen, bemerkt auch der eine vor dem anderen,
 wo ein Vorteil sich bietet. Einer allein, mag er es auch bemerken,
 so ist ihm doch langsamer der Sinn und schwach die Einsicht.³²

30 Il. VI 146–149; zit. Marc Aurel, Selbstbetrachtungen, X 34.

31 *Xynós Ennyálios*, Il. 18, 309. So dann erst recht der Philosoph Heraklit: „Man sollte wissen, dass der Krieg das Allgemeine-Gemeinsame (ξυνόν) ist“ (*eidénai dè chrē tòn pólemon eónta xynón ...; pólemos xynós*, B 80). So denn neuzeitlich namentlich auch Thomas Hobbes, der die *condition of Man* eine *condition of Warre of every one against every one* nennt (*bellum omnium contra omnes*; Leviathan, hg. C. B. Macpherson Harmandsworth 1968, S. 189). Bei Pascal weiter verdüstert: „Alle Menschen hassen sich von Natur aus gegenseitig (...) im Grunde ist es nur Hass“ (*tous les hommes se haïssent naturellement l'un l'autre [...] au fond ce n'est que haine*; Pensées, La 210/Br 451; vgl. 597/455). – Zu den destruktiven Seiten des *homo sapiens* vgl. Gray, John: Von Menschen und anderen Tieren, Stuttgart 2010; Ders.: Raubtier Mensch, Stuttgart 2015.

32 Il. X, 224–226, Voss. Fast gleichlautende Sentenzen zur Bedeutung mitmenschlicher Solidarität finden sich bei Kohelet: „Zwei haben es besser als einer allein, denn sie haben einen guten Lohn für ihre Mühe. Wenn sie fallen, kann der eine seinem Gefährten aufhelfen. Doch wehe dem, der allein ist und fällt, und keiner ist da, der ihm aufhelfen kann“ (4, 9–12) sowie Nietzsche: „Einer kann sich nicht beweisen: aber Zweie kann man bereits nicht widerlegen“ (FW III 260: KSA III 517).

Das grundlegende Exempel ist freilich der Weltenfahrer Odysseus selbst. Indem er als Schiffbrüchiger bei der Meeresnymphe Kalypso auf der Insel Ogygia, ganz bewusst und wider Erwarten vielleicht, nicht die angebotene Unsterblichkeit und ewige Jugend wählt, sondern Ithaka, schlicht und einfach die Erde und damit die Unausweichlichkeit des Sterbens, stellt er nachhaltig einsichtsvolle Liebe zur menschlichen Grundverfassung unter Beweis. In dieser Entschiedenheit zum Menschlich-Irdischen liegt womöglich überhaupt der ganze Sinn der Odyssee.³³ Plato meinte freilich eben deswegen den Homer tadeln zu müssen, dass er Odysseus, den weisesten der Männer, so überaus menschlich darstellte und rundheraus sagen ließ, zu Tisch froh zu genießen, bei Brot und Fleisch und Wein den Sängern zu hören, das sei das Schönste, „das dünke ihn die seligste Wonne von allem“.³⁴

Voller Gnomen sind auch die beiden Epen Hesiods, die „Theogonie“ und die „Erga“, kurz und didaktisch das eine wie das andere. Trotz aller Grenzen und Auflagen, die dem Menschsein gesetzt sind, steht ein bezeichnendes Ethos offen, das des besonnenen Einzelnen: „Der vor allen ist gut, der selber alles erkannt hat / Wohlüberlegt, was später und bis zum Ende am besten“.³⁵

In den auf die epische Phase folgenden Werken der Lyriker, trat die reflexive Frage „Was bin ich?“ deutlich in den Vordergrund. Archilochos aus Paros kann geradezu als Entdecker des poetischen Ich gelten. Der archaische Lyriker aus dem siebten Jahrhundert vC kritisierte das kriegerisch-heroische Menschenbild der homerischen Epen mittels eines Realismus, der Menschen und Dinge nimmt, wie sie bezogen auf das Alltagsleben wirklich sind. Er pries die Arbeit als angemessene

33 Camus, Albert: Tagebücher 1935–1951, Hamburg 1972, 136; L'été, Essais, hg. R. Quil-
lot, Paris 1965, [II], S. 856. – Vgl. Cicero: De leg II 3. Francis Bacon: Weisheit der Äl-
ten, Frankfurt a. M. 1990, S. 72–75, c. 31, Die Sirenen. – Richard Wagner noch lässt
Tannhäuser gegenüber Venus samt dem übermenschlichen ‚Zuviel‘ ihrer Liebeslust die
Sterblichkeit, den Wechsel, das Leiden vorziehen (Tannhäuser und der Sängerkrieg auf
der Wartburg, 1845, I 2).

34 Plato: Politeia, III, 390 a/b, zit. Homer, Odyssee, IX 8 ff.; vgl. Phaidon 83 c–e.

35 Erga, 275–296, hier 292 f.; von Schirnding.

Lebensverwirklichung.³⁶ Die Relativierung der überkommenen Normen, typisch für alle moralistische Umsicht, setzte sich im Folgenden fort. Semonides nahm, wie schon Archilochos und später Mimnermos und Sappho, Zuflucht zu einem pragmatischen Eudämonismus, der in Ästhetik und Erotik Werte an sich erblickt. Lebensaufgaben in den Bereichen von Pädagogik und Politik beleuchten die Gnomen Solons, ähnlich wie die Gnomen, die unter dem Namen Theognis tradiert wurden. (Ihre aristokratische Menschenbeurteilung sollte noch den jungen Nietzsche beschäftigen.) Aus der eigenen Erfahrung gewonnene Ermutigungen in der Lebensweisheit gab Simonides, der erste bedeutende Epigrammatiker. Seinen Aufruf an die wenigen Verständigen in der Masse der Toren erneuerten später Gracián und Schopenhauer.

Eine persönlich ausgebildete Gnomik voll Klugheit und Weisheit findet sich insbesondere bei Pindar, dem wohl bedeutendsten griechischen Lyriker, Urheber umfangreicher Sieges- und Kultlieder. Die Frage nach der Verfasstheit der menschlichen Situation „Was ist, was ist einer nicht?“ erscheint bei Pindar im Zeichen des Ephemerem: Vorübergehend ist der Mensch, unsicher, labil, wandelbar, vom Tag abhängig, den Umständen ausgesetzt, preisgegeben.³⁷ Wie die späteren Moralisten sieht Pindar in delphischer Tradition die Verschränkung mit den Bedingtheiten der Existenz als die ethische Tat überhaupt: treu sich selbst – „der Erde treu“, wie es Nietzsches Zarathustra wiederholen wird –, keine heroische oder platonisch-metaphysische Angleichung an Gott, kurzum, Mensch sein, nicht Gott sein: „Suche nicht Zeus zu werden!“ „Komm zur Kenntnis, von welcher Art du bist!“ „Werde, der du bist!“ – Mensch, Individuum, Du selbst.³⁸

36 Archil. fr. 8, 14, 67a, 68 D. So schon Hesiod, sodann das mittelalterliche Mönchtum (*Homo nascitur ad laborem, avis ad volatum*, „Zur Arbeit ist der Mensch geboren, zum Flug der Vogel“; *labor assiduus carnales deprimit aestus*, „Ständige Arbeit unterdrückt das sexuelle Begehren“; *Labor improbus omnia vincit*, „Rastlose Arbeit überwindet alles“; *Beda Venerabilis, Proverbiorum liber*). Ähnlich in der Neuzeit La Bruyère, Vauvenargues, Voltaire, Kant.

37 *Epámeroi* (Pyth. 8, 95, Semonides, Frg. 1, 3) und so auch die attischen Tragiker (Sophokles, Ajax 397–400; Euripides, Orest 376 f.). – Theunissen, Michael: Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit, München 32008.

38 Ἔνοι οἷος ἐσσι μάθων, *génoi hoíous essi mathōn* (Pindar, Pyth. 2, 72); von Nietzsche öfters zitiert. – „Dass du ein Mensch bist, sei dir jeder Zeit bewusst!“ (Ἀνθρωπον ἔντα σαυτὸν

Eine enorme Vertiefung der menschlichen Selbstbesinnung zeigt sich in der Tragödie.³⁹ Der Zusammenhang von Tun und Erleiden war bei Aischylos noch aufgehoben in einer theologisch begründeten Synthese. Bei Sophokles fiel der Mensch in seinem Leid fast gänzlich auf sich zurück.⁴⁰ Damit wurde eine auffällige Steigerung der Individualität manifest, eine Größe insbesondere in der Solidarität in dem gemeinsamen leidvollen Schicksal.⁴¹ Bei Euripides zerfiel dies in lauter Menschliches, Allzumenschliches. Entsprechend veränderten sich das Wissen um die menschlichen Dinge und die Gnomik, worin es sich ausprägt, von Aischylos zu Euripides. Es nahm an Umfang und Realistik kontinuierlich zu. Euripides galt entsprechend in der Antike als Philosoph der Bühne.⁴² Das geistige Klima der Aufklärung, in dem er wirkte, zeichnete sich als ein eminent anthropologisches Geschehen schon bei dem vorsokratischen ‚lachenden‘ Philosophen Demokrit ab, um dann, angefangen mit Protagoras, in der Bewegung der Sophistik umfänglich Platz zu greifen.⁴³

ἀναμίμνησκέ' αἰεὶ, hominem esse temet perpetim dicta tibi! Men. fr. 16).

39 Flashar, Hellmut (Hg.): Tragödie, Stuttgart 1997.

40 Vgl. das einzigartige Chorlied über die gleichermaßen förderliche wie schrecklich schädigende Stellung der Menschen in Natur und Kultur (*pollá tà deiná*; „Ungeheuer ist viel“ (Sophokles: Antigone Stasimon 1, vv. 332–375). – „Zu fehlen (schuldig zu werden) ist das allen Menschen Gemeinsame“ (*anthrópōisi gar / tois pási koinon esti touxamartánein*, ebd., vv. 1023 f.). – „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da“ sagt in heroischem Widerstand gegen die Staatsgewalt Antigone (*Outoi synécbthein, alla symphileín ephyn*, ebd., v. 523). Faktisch aber ist Rache oftmals süßer ist als das Leben selbst (*at vindicta bonum vita iucundius ipsa*; Juvenal, sat. 13, 180, zit. Cardano, vita, c. 13). Umso prägnanter die Ermahnung von Anfang an: „Dein Hass sei nicht unsterblich, da du sterblich bist!“ (*Ἀθάνατον ἔχθραν μὴ φύλαττε θνητὸς ὢν, mortalís odia ne gere immortalia!* Men. fr. 4; zit. Aristoteles, Rhet. II 21,6).

41 Aias, Prologschluss; zit. in: K. Bartels (Hg.), a. a. O., S. 61.

42 *Skēnikos philósophos* (Sext. Emp. adv. gr. 288; Athen. XIII 561A).

43 Schmidt Jochen (Hg.): Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Darmstadt 1989. Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (Hgg.): Die Sophisten, Stuttgart 2003. – Der lachende Demokrit (*Democritus ridens*) laut Horaz (epist. 2, 1, 194).

2.1 Gnomische Apperzeption und praktische Philosophie

In der Frage nach dem Menschen war die Sophistik verbunden mit dem Antisophisten Sokrates. Der fand ein ungeprüftes, unreflektiertes Leben für einen Menschen nicht lebenswert.⁴⁴ Die Suche nach qualifiziertem menschlichem Wissen führte ihn paradoxerweise einerseits zur Destruktion alles vorfindlichen positiven Wissens, andererseits, was die Lebensführung und die Tugend betraf, aber zur Grundlegung eines letzten, höchsten und die Praxis unbedingt in Dienst nehmenden Wissens um ein Überzeitlich-Jenseitiges. Die anfängliche grundlegende „Sorgfalt auf sich selbst“ war herausgestellt als ein kreativer Prozess individueller Selbstgestaltung.⁴⁵ Der Blick zu den anderen, das Wissen um die Menschen in ihrer Verschiedenheit, der angemessene Umgang mit ihnen, das alles gehörte von Anfang an dazu. Es war geradezu eine Einweisung, die Plato dem Sokrates in den Mund legte:

Die Menschenfeindschaft (*he misanthrōptia*) entsteht, wenn man einem auf kunstlose Weise zu sehr vertraut und einen Menschen für durchaus wahr, gesund und zuverlässig gehalten hat, bald darauf aber ihn als schlecht und unzuverlässig erfindet und dann wieder einen, – und wenn einem das öfter begegnet und bei solchen, die man für die vertrautesten und besten Freunde hält, so *haßt* man denn endlich, wenn man immer wieder Unglück hat, *alle* und glaubt, daß an *keinem* überhaupt irgend etwas Gesundes ist.

Und an diese Beobachtung fügte Sokrates die rhetorische Frage: „Ist das nun nicht schändlich, und ist nicht offensichtlich, dass ein solcher sich ohne die Kunst, die sich auf Menschen versteht, unternimmt, an den *Umgang mit den Menschen* wagt?“ Und er schloss mit der Reflexion:

⁴⁴ *Ho de anexétatos bios u biōtós anthrōpō* (Plat. apol. 38 a).

⁴⁵ *Tò heautoú epimeleisthai, éavtoú épimeleisthai; epimeleisthai tēs psychēs, épimeleisthai τῆς ψυχῆς* (ebd., 29 d–30 e, 36 c; Alkibiades I, 127 d, e, 132 b).

Denn wenn er dieser *Kunst gemäß* mit ihnen umginge, so würde er, wie es sich in der Tat verhält, so auch glauben, daß es der sehr guten und sehr schlechten beider immer nur wenige gibt, der mittelmäßigen aber am meisten⁴⁶.

Indem – umsichtig-kundig – einer wird, was er ist, entspricht er der sokratischen Forderung, mit sich übereinzustimmen. Mehr noch, indem er es an sich selbst nicht fehlen lässt, erfüllt er die unerlässliche Bedingung, dass ihm auch das Sein nicht fehle. Die metaphysisch-teleologische Konstruktion des Weltwissens, die Plato auf den sokratischen Grundlagen errichtete, ist als eine radikale Ausdeutung der Situation des Menschen in der Welt zu verstehen: Das Anliegen der Tragödie, die Problematik des menschlichen Handelns und die Unvermeidlichkeit des Leidens mit der Möglichkeit des Lernens aus Erfahrung, verwandelte sich in seiner Philosophie zu einer Frage der Erkenntnis. Danach gibt es ein Wissen um das Gute, das über allen Wechselfällen des Lebens ein Unzerstörbares, den Menschen Umgreifendes und Tragendes sichtbar macht. Der Lebenszusammenhang, den die Tragödie in den drei Momenten Tun – Erleiden – Lernen veranschaulichte, wird in der philosophischen Reflexion analysiert und rationalisiert: Kann der Mensch sich Leiden ersparen? Wie soll er handeln, damit es ihm möglichst gut ergeht? Was kann ich zuletzt durch Wissen und Handeln erreichen? Welches ist das höchste Gut? Wo liegt das Ziel des Lebens?⁴⁷ Zur Konkretisierung dieses Vorgangs am Bei-

46 Phaidon c. 39 (89d–90a; Schleiermacher, 1809; Hervorhebungen hpb). Ausdrücklich erörterte Sokrates die Brachylogie, das Vorbringen kurz- und bündiger, denk- und diskussionswürdiger Aussprüche als eine Form des Philosophierens, eine seit alters erprobte lakedämonisch-spartanische (*ho trópos tēs philosophías brachylogía*, Protagoras, 342c–343c, hier 343b). Als Lakonik gerühmt durch Walter Pater (Plato und der Platonismus, Jena 1904, Kap. 8, Lakedämon, insbes. S. 230–232, 259). Noch Peter Handke verzeichnet: „Mein Selbstbewußtsein ist erfüllt, wenn es mir gelingt, lakonisch zu sein“ (Das Gewicht der Welt, Frankfurt a. M. 1979, S. 19).

47 „Der Mythos (...) der Tragödie schafft allgemeinmögliche Situationen. Damit spielt das Interesse zum Philosophischen hinüber; es ist nicht mehr fern, daß die Problematik des menschlichen Handelns, auf die die Tragödie zielt, zu einer Frage der Erkenntnis wird: Sokrates fordert, sie durch das Wissen um das Gute zu lösen. Damit faßt er das Wirkliche vollends abstrakt, als teleologischen Begriff; die sinngebende Schicht steht nun zu der sinnempfangenden im Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen“ (B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Göttingen 1975, S. 110). – Des Weiteren vgl. Balmer, Hans

spiel der Überformung der allgemein menschlichen Befähigung zur Besonnenheit in dem ethischen Grundbegriff der *sophrosynē* lässt sich folgendes bemerken:

Der Spruch des delphischen Orakels ‚Erkenne dich selbst‘ meinte ganz einfach ‚Erinnere dich dessen, daß du ein Sterblicher bist, kein Gott‘. Das war von frühester Zeit her das Grundgebot der Sophrosyne; daher bezeichnete das Wort ursprünglich die Fähigkeit, das Denken frei von Dünkel zu halten, und gründete sich fest auf die unleugbaren Tatsachen von Geburt und Tod des Menschen; innerhalb dieser Grenzen muß menschliches Denken und Hoffen seine Erfüllung finden. Für Sokrates aber war diese Warnung Apollons ein Wegweiser zu jener neuen inneren Welt, die er entdeckte: ‚Erkenne dich selbst‘ hieß ‚Suche in dir selbst‘ nach dem wahren Sinn des Lebens, dem Wesen des Guten, das nur in einem Zustand der Seele existiert und in der Aktivierung jenes Wissens, das Tugend bedeutet.⁴⁸

Die philosophische Finalisierung konnte allerdings die Frage des Menschen nach sich und den Bedingungen seines Daseins nicht gänzlich abfangen. Die Sophistik bestand weiter, und von Sokrates spalteten sich mit skeptischen, pessimistischen oder hedonistischen Einwänden die Kyrenaiker, die Kyniker und später die Stoiker, Epikureer und Skeptiker ab.⁴⁹ Alle diese Richtungen wandten sich aufgrund der Lebenserfahrung praktischen Fragen zu, sie sahen den Philosophen als Seelenarzt, verstanden die Philosophie als eine Therapeutik und prägten damit jenes popularphilosophische Klima, das für die Epoche des Hellenismus und die Übernahme der Philosophie durch die Römer bezeichnend ist. Vieles, was in dieser – nach der sophistisch-sookratischen – zweiten anthropologisch-ethischen Periode der antiken Philosophie zum Tragen kam, stellte sich im moralistischen Denken

Peter: Figuren der Finalität, Zum teleologischen Denken der Philosophie. Münster 2017 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-38464-2>).

48 C. H. Whitman, Das Rätsel Sophokles, in: H. Diller (Hg.), Sophokles, Darmstadt 1967, S. 15 f.

49 A. A. Long, Hellenistic Philosophy; Stoics, Epicureans, Sceptics, London 1974; H. Niehues-Pröbsting, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, München 1978.

der nachfolgenden Jahrhunderte erneut ein: Wendung zur Empirie, Kenntniserweiterung, Ansichhalten mit Urteilen, rhetorische Darbietung und Ermittlung der wesentlichen Bedürfnisse der Menschen, Fragen nach den Lebensgütern und ihrer Taxierung und so fort.

Das Verständnis der menschlichen Natur, die Kritik an überzogenen Anforderungen und die Sorge um eine zivilisierende Bildung, wovon die Sophistik erfüllt war, schlug ebenso bei Thukydides durch, dem Athener Feldherrn und Historiographen des dreißigjährigen Peloponnesischen Krieges (431–404) zwischen dem perikleischen Athen, der zur Demokratie neigenden Seemacht und Sparta, der oligarchisch autoritären Landmacht, die schließlich obsiegte.⁵⁰ Es war sein Bestreben, nicht nur hinsichtlich militärischer Auseinandersetzungen, sondern überhaupt in der Vielfalt des menschlichen Treibens und Befindens das Allgemeine und Typische aufzufinden und insbesondere in den Phänomenen der Macht Wesenszüge des Menschen zu erschließen. Dies tritt prägnant in den wiedergegebenen Reden und Gegenreden hervor und sammelte sich überdies in einer reichen Gnomik an. Es lag ihm daran, einen Schatz auf lange Zeit hin, ein ‚Besitztum für immer‘, bereitzustellen. Tatsächlich blieben seine Einsichten in das Wesen des Menschen lebendig von Tacitus bis Nietzsche und Foucault.⁵¹

Die Macht als philosophisches Problem ist eine *sophistische* Entdeckung. Als erster literarischer Beleg für die sophistische Lehre von der Macht kann der Melierdialog, der darstellerische Höhepunkt im fünften Buch des thukydideischen Geschichtswerkes, verstanden werden, in dem die Ratsherren von der Insel Melos die sie bedrohenden übermächtigen Athener von der inneren Macht des Rechtes und vom Nutzen des Gerechten zu überzeugen suchen. Die von den Athenern vertretene reine

50 Θουκυδίδης, zweite Hälfte fünftes Jahrhundert v.C. Hornblower: Simon: Thukydides aus Athen, in: Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike, hgg. Hubert Cancik/Helmuth Schneider, Bd. 12, 2002, Sp. 506–511; Rengakos, Antonios: Thukydides, in: Zimmermann, Bernhard (Hg.): Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Bd. 1, München 2011, S. 381–417.

51 Wesen des Menschen (*anthrōpeia physis, ἀνθρωπεία φύσις*, I, 76; III, 45; 82, 2; 84; V, 105). Stockhammer, Nicolas: Das Prinzip Macht, Die Rationalität politischer Macht bei Thukydides, Machiavelli und Michel Foucault, Baden-Baden 2009.

Macht-Position findet ihren abbildhaften Ausdruck schon in dem einleitenden Gespräch über die Bedingungen der Gesprächssituation. Wie Thukydides andeutet, ist die verbale Handlung der Athener aufgrund der ungleichen Situation selbst schon ein Akt der Macht. „Aber das kriegerische Wesen, womit ihr schon auftrtet, nicht erst droht, widerspricht dem. Sehen wir euch doch hergekommen, selber zu richten in dem zu führenden Gespräch, und also wird das Ende uns vermutlich, wenn wir mit unseren Rechtsgründen obsiegen und darum nicht nachgeben, Krieg bringen, hören wir aber auf euch, Knechtschaft“ (V 86). Die Athener weisen jedoch den Rechtsanspruch der Melier zurück mit dem Argument, das sophistischer Herkunft zu sein scheint: Unter Menschen gilt Recht nur bei Gleichheit der Kräfte, die Macht jedoch versucht „das Mögliche“ (τὰ δυνατόν) durchzusetzen. Das Verhältnis der Macht unter Menschen ist aber nicht als unmenschliche Ausnahmesituation zu denken, sondern ist selbst in des Menschen Natur fundiert. „Wir haben dies Gesetz weder gegeben noch ein vorgegebenes zuerst befolgt, als gültig überkamen wir es und zu ewiger Geltung werden wir es hinterlassen, und wenn wir uns daran halten, so wissen wir, daß auch ihr und jeder, der zur selben Macht gelangt wie wir, ebenso handeln würde“ (V 105; HWP V 585 f.).

Über das Inhaltliche hinaus stieß Thukydides zu grundlegenden Einsichten in die Bedeutung der gnomischen Apperzeption vor: Demnach umfasst Gnome in ursprünglicher Weise den Zusammenhang menschlichen Weltverhaltens, indem Absichten genannt und Handlungen auf Motive zurückgeführt werden. Die Reflexion bietet die Möglichkeit, die Praxis im Einzelnen einsichtig zu machen und insgesamt in Interdependenz mit den „Bedingungen menschlicher Existenz“ zu sehen sowie abzuschätzen, dass auch künftige Ereignisse ähnlich wie die vom Historiker aufgezeichneten verlaufen werden. Thukydides verwendete dafür (im Methodenkapitel seines Geschichtswerks) bereits einen festen Begriff.⁵² Dieser Terminus bezeichnet das, was seit Cicero als *condi-*

52 *To anthrōpinon* (I, 22, 4; vgl. VII 77,4). S. C. Schneider, Information und Absicht bei Thukydides, Göttingen 1974, S. 122. „Information, Reflexion und Intention der Handelnden sind in der Darstellung des Thukydides Mittel, um Handlungen für den Leser einsichtig zu machen. Sie bilden ein kontinuierliches Spektrum von Möglichkeiten der Erklärung, aus denen der Geschichtsschreiber je nach der Art Komplexität und Wich-

cio humana den Horizont des humanistischen und dann des spezifisch moralistischen Fragens nach dem Menschen und seinem Leben abgibt. In seinem Licht erhellt nach und nach der Umkreis der menschlichen Dinge.

Die Orientierung an der Lebenserfahrung und die Sorge um die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen machte sich in der praktischen Philosophie des Plato-Nachfolgers Aristoteles⁵³ aufs neue geltend, trat jedoch, ähnlich wie später bei Francis Bacon, Descartes, Kant und Schopenhauer, in letztlich nicht behobene Spannung zu der systematisch-teleologischen Seite seines Denkens. In dem Bestreben, der Realität gerecht zu werden, aus ihr selbst die erklärenden Prinzipien herzuleiten, ließ es sich Aristoteles angelegen sein, in seinen Schriften zur Ethik, Rhetorik und Politik die differenzierte Wirklichkeit des Menschen zu erfassen und ungeschmälert wiederzugeben.

Der moralistische Teil des *Corpus Aristotelicum* mit seiner Weltläufigkeit, Konzilianz und urbanen Erudition im Dienst des Lebens und der Welt ist sichtlich der teilweise populären gnomischen Tradition verpflichtet. Darüber gab sich Aristoteles in seiner „Rhetorik“ als erster Philosoph ausdrücklich Rechenschaft: Über die Gnome methodisch reflektierend, erkannte er in der überindividuellen, ja allgemeinen Gültigkeit und ihrer pragmatischen Absicht, geäußert in einer wirksamen prosaischen oder poetischen Kurzform, ihre eigenständige Bedeutung. Er schrieb in seiner ‚Gnomologie‘ der Sentenz ausdrücklich eine Wirkung zu, die mehr auf das Ethos als auf das Pathos gerichtet ist; durch sie werde über das Affektische hinaus eine Anteilnahme an der Gesinnung des Autors ermöglicht. Diese Tendenz auf ethisch-sympathetische Gemeinsamkeit unter Menschen ging – zusammen mit der Affektenlehre sowie den Typologien der Lebensalter und der sozialen Schichten – von der „Rhetorik“ als wirkkräftiger Anstoß in die europäische Moralistik über. Die aristotelische Redekunst war es auch, die

tigkeit des zu erklärenden verschiedene und verschieden viele Elemente auswählt und miteinander kombiniert“ (ebd. S. 45 f.).

53 (Αριστοτέλης). G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg 1973, insbes. S. 103–123: „Die Ausgrenzung der Sphäre des Menschlichen“.

am weitesten von normativer Doktrin weg- und grundsätzlich zum abwägend offenen Denken und Argumentieren hinführte, genauso wie damit der empirisch-praktischen Psychologie die Bahn eröffnet war, auf der sehr viel später die (von „Peri psychēs“ herstammende) rationale Psychologie gänzlich aus dem Feld geschlagen wird.

Aber nicht allein das zweite Buch der „Rhetorik“ – schon von Schopenhauer beachtet und von Heidegger als „erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ hervorgehoben – ist hier zu erwähnen.⁵⁴ Für die Herausbildung des moralistischen Überlieferungsstranges war die aristotelische Ethik von ebenso großer Bedeutung. Sieht man von der Teleologie in der Tugendlehre und Eudaimonologie sowie dem normativen Prinzip der Metriopathie und der *mesôtēs* ab (der Affektmäßigung und des Mittelweges), so bleiben von der „Nikomachischen Ethik“ Ansätze zu einer Philosophie über die menschlichen Dinge.⁵⁵ In vielen Punkten nahm sie Programm und Grundzüge der Moralistik vorweg.

Das eigentlich Große, Einmalige und Vorbildliche der aristotelischen Ethik liegt (...) in der psychologischen Einzelbeobachtung. Während er als Theoretiker und Systematiker ständig zu seinen Ungunsten den Vergleich mit Platon herausfordert, ja sogar den Systemen der Stoa und des Epikur in ihrer Konsequenz nicht gewachsen sein kann, ist, seine beobachtende und sammelnde Tätigkeit etwas völlig Zwingendes und Überwältigendes. Es möchte auch historisch als ein Erstmaliges erscheinen, wenn wir nur oberflächlich von unseren unvollkommenen Kenntnissen aus urteilen wollten. Als Geistesverwandte in der Ruhe und Sicherheit der Beobachtung kommen einem eigentlich nur die Mediziner des 5. Jahrhunderts in den Sinn, Hippokrates und seine Mitforscher. Natürlich darf man Aristoteles in dieser seiner wertvollsten Seite nicht direkt an jene anschließen, sondern man muß sich bewußt sein, daß es neben dieser

54 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 71953, S. 138; § 29 „Das Da-sein als Befindlichkeit“, worin diese Feststellung getroffen wird, ist insgesamt als Heideggers wichtigster Beitrag zur Erklärung einer Philosophie der menschlichen Dinge heranzuziehen.

55 *Hē peri ta anthrōpina philosophia* (1181 b 15, vgl. 1141 b 8 f. u. 1178 a 10–21). Die folgenden Zahlen verweisen auf Buch und Kapitel; deutsche Zitate in der Übersetzung Dirlmeier.

medizinischen Fachliteratur, die mehr oder weniger ein Zufall erhalten hat, eine große Fülle sonstiger Fachliteratur, Erbin der ionischen Naturphilosophie, gab, die uns verloren ist. Wie auf den Naturforscher Aristoteles viele Gelehrte gewirkt haben, von denen uns nur Demokrit greifbar ist, so ist der politische Schriftsteller Beobachtern und Sammlern verpflichtet, wie sie uns seit der Sophistenzeit dem Namen nach bekannt sind, die zu allen möglichen Zwecken historisches Material aufspeicherten und deren eigentlicher und direkter Erfüller Aristoteles selber mit seinem Politienwerk wurde. Diesen Einfluß auf sein systematisches Werk empfindet er (...) selber als wichtig. Was aber steht hinter der Ethik? Vorarbeiten unter den Werken des Aristoteles selber kennen wir nicht, wohl aber aus seiner Schule: Die Charaktere des Theophrast stehen zur Ethik wie die Politien zur Politik. An beiden Orten wird das der Empirie verdankte Material eingefügt in die theoretischen Grundrisse, die Platon hinterlassen. Für uns aber ist dieses Material die Hauptsache; mit Entzücken finden wir diese zarten psychologischen Beobachtungen in mehreren aristotelischen Schriften, vor allem aber in der Ethik. Es ist dies objektive wissenschaftliche Forschung, übertragen auf die Wissenschaft vom Menschen; vorsichtig und unvoreingenommen, nicht von vornherein wertend und kombinierend, sieht sie ihre eigentliche Aufgabe in der Erfassung der Einzeltatsache und in der Erweiterung des Beobachtungsmaterials.⁵⁶

Die Distanzierung von systematischer Metaphysik, charakteristisch für die gesamte moralistische Bewegung, leitete Aristoteles in der Weise einer Plato-Kritik selbst ein. Seine Erweiterung des viergliedrigen platonischen Tugendkanons wies deutlich in Richtung einer breiteren Zuwendung zu der phänomenalen Wirklichkeit des Menschen. Freundschaft wurde durch Aristoteles ein Hauptthema der praktischen Philosophie, von Epikur, Plutarch, Cicero, Seneca, Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort bis hin zu Nietzsche und Foucault in lebhafter Diskussion gehalten. *Philia* löste teilweise den platonischen *Eros* ab, worin der Enthusiasmus, die Bewegtheit der Seele, die Leidenschaft – ursprünglich ganz sinnlich – in steilem

⁵⁶ E. Howald, *Ethik des Altertums*, 1931, S. 48 f. – Vgl. die hippokratische Lehre von den vier Säften bzw. Temperamenten (Hippocrates: *De natura hominis*, hg. J. Jouana. *Corpus medicorum graecorum* I/1, 3, Berlin 1975, 164–221).

Höhenflug abgefangen und weit entrückt war: Plato hatte den Aufschwung, der mit der erotischen Erfahrung ins Leben kommt, als Tendenz gedeutet, über das Sinnliche, den einzelnen, das Paar hinaus zum Geistig-Göttlichen, Allgemeinen, zur Philosophie zu gelangen. Hier hat Aristoteles – ein nötig gewordener zweiter Sokrates – die Philosophie vom Himmel wieder auf die Erde herabgeholt: Er versuchte, eine Beziehung zu beschreiben und festzuhalten, in der Menschen miteinander in einer Weise umgehen, die den Freunden höchste Möglichkeiten der Selbstentfaltung und der gegenseitigen Unterstützung gewährt und darüber hinaus die empirisch-politische Wirklichkeit in Stadt und Staat grundlegt und sichert.

Die Abwendung vom platonischen Idealismus bleibt jedoch insgesamt zweideutig bei Aristoteles. Gemäß der von Plato übernommenen Lehre von den drei Seelenteilen und ihrer teleologischen Hinordnung auf die rational-spekulativen Möglichkeiten bei der Erfassung des Richtigen wurde der Bescheidung mit der gnomischen Apperzeption – „Sterbliches denken muss die sterbliche Natur“⁵⁷ – eine klare Abfuhr erteilt:

Wir sollen aber nicht den Dichtern folgen, die uns mahnen, als Menschen uns mit menschlichen und als Sterbliche mit sterblichen Gedanken zu bescheiden, sondern, soweit wir können, uns zur Unsterblichkeit erheben und alles tun, um unser Leben nach dem einzurichten, was in uns das Höchste ist (1177 b 31–34).

Schien so Aristoteles aufzurufen zu einem Leben des Geistes, das aus der Schau des Göttlichen die größte Stetigkeit, Reinheit und Dauer sowie Frieden, Ruhe und absolute Autarkie, kurz, das vollendete Menschenglück zu bringen versprach (1177 a 12–1178 a 8), so kam er doch nicht umhin, angesichts unserer Leiblichkeit und Sozialität den Bereich der rein menschlichen Belange mit ihren triebhaft-irrationalen

57 Soph. fr. 590, Pearson. „Wer ein Mensch ist, muss das Menschliche denken“ (ἀνθρωπον ὄντα δεῖ φρονεῖν τὰνθρώπινα; *hominem res sapere humanas, non ultra, decet* (Men., Sent. I); vgl. „Als Mensch gedenke des gemeinsamen Geschicks!“ (ἀνθρώπος ὄν μὲνησο τῆς κοινῆς τύχης; *homo es: ergo fortunae esto communis memor*; ders., fr. 8; fr. 945 Körte-Thierfelder; K. Bartels, Hg., a. a. O., S. 7, 63 [Sophokles], 64 [Menander], 103).

Komponenten, widerwillig genug, in einer zweitrangigen Weise gelten zu lassen (1178 a 9–b 32) und die Fähigkeit, durch Handeln ein gutes Leben zu suchen, gar ins Zentrum der ethischen Überlegungen zu rücken. Spekulative Philosophie konnte vor dieser Beschäftigung mit menschlich erreichbaren Werten ganz zurücktreten.⁵⁸

Eine Philosophie der menschlichen Dinge kann daher nur sehr bedingt am Spekulativ-Allgemeinen Halt nehmen. Praktisches Kennen und Können ist nicht lediglich auf Allgemeines gerichtet. Es muss vielmehr auch die Einzelfälle sehen und aus sich selbst verstehen (1141 b 14–22). Da es bei ethischen Diskussionen immer auch um konkrete Aussagen geht (1107 a 28–32), ist eine wissenschaftlich-exakte Methode hier nicht am Platz. Sowohl die Unabsehbarkeit der Sonderfälle als auch die Unmöglichkeit einer stringenten Verallgemeinerung legen grundsätzlich die Bescheidung mit einer umrisshaften Gedankenführung.⁵⁹

Unmittelbar im Anschluss an Aristoteles und aus einem ähnlichen anthropologischen Interesse verfasste sein Nachfolger in der Leitung des Peripatos, Theophrast aus Eresos „Charaktere“.⁶⁰ Das ist eine Sammlung von dreißig Charakterskizzen, beispielsweise des Schmeichlers (Kap. 2), des Schwätzers (7), des Nörglers (17), des Angebers (Prahlers, Aufschneiders, 23), des Geizigen (30). Das schmale Buch, das einzige vollständig überlieferte Werk Theophrasts, nahm auf die moralistisch-anthropologische Überlieferung Europas großen Einfluss. Die Stärke seiner Einwirkung und die Fülle der Nachahmungen sind unübersehbar.⁶¹

58 *Phronēsis, prudentia* (1140 a 24–b 30, vgl. 1172 a 34–1172 b 1). „Das größte Gut ist umsichtige Klugheit jederzeit“ (Ἀγαθὸν μέγιστον ἢ φρόνησις ἔστ' αἰεὶ; *Est maximum semper bonum prudentia*; Men. fr. 12). Schon für Heraklit (fr. B 2) ist allerdings aller menschlichen Klugheit ein allgemeiner (göttlicher) Logos unbedingt übergeordnet.

59 *Týpō kai uk akribōs* (1103 b 39–1104 a 10; vgl. 1094 b 19–25; 1101 a 24–28).

60 Theophrast (Θεόφραστος, 371–287), Ἠθικοὶ χαρακτῆρες, *Ēthikoi Charaktēres* (Charaktere, hg. Steinmetz, Peter, 2 Bde., München 1960/62). Für die neuzeitliche Rezeption bedeutsam der Kommentar des hugenottischen Humanisten Isaac(us) Casaubon(us) (Leiden 1592, 1611). – Zimmer, Robert: Das Erbe des Theophrast, *Moralistische Charakterzeichnung und ihre Bedeutung für eine Philosophie der Lebenskunst*, in: *Aufklärung und Kritik*, SH 14 (2008), S. 96–108.

61 Hervorzuheben sind insbesondere die englischen *character-writers* des siebzehnten Jahrhunderts, Rabener und Gellert unter den Deutschen, La Bruyère als berühmtester und Elias Canetti (Der Ohrenzeuge, *Fünzig Charaktere*, 1974) als bislang jüngster

Die Bedeutung der „Charaktere“ Theophrasts leitet sich aus ihrer Nähe zur Rhetorik sowie ihrer Distanz zur normativen Ethik ab: In den Einzelheiten zeichnen sie Charakterzüge bestimmter menschlicher Typen. Insgesamt sind sie eine Bestandsaufnahme jener alltäglichen Durchschnittlichkeit, die selbst der vergleichsweise realistischen Norm des mittleren Maßes der aristotelischen Ethik nicht zu entsprechen vermag – und schon gar nicht deren Größenideal. Theophrast erweist, und darin liegt der zukunftsweisende Zug seiner Menschenkunde, die individuellen Verhaltensweisen als Folge einer auch durch Erziehung nur bedingt veränderlichen inneren Beschaffenheit des Menschen, eben des Charakters. Diesen Rekurs auf mehr oder minder rohe, nur schwer zu verfeinernde menschliche Veranlagungen nehmen Moralisten aller Zeiten.⁶² Der Blick auf das bunte Treiben der menschlichen Gesellschaft, den die „Charaktere“ unter Beweis stellen, die Präzision der Beobachtung, die Treffsicherheit und Lebendigkeit der Darstellung, die Verblüffung in der Entlarvung und der sprühende Witz in der Pointierung ermöglichen dem Betrachter die befreiende Reaktion des Lachens statt Anstoß zu nehmen an dem allenthalben an den Tag gelegten ungehobelten, widerlichem, taktlosen Benehmen und fortwährend am Allzumenschlichen sich zu ärgern und gar an Lebensmut einzubüßen. Aus dieser Intention auf Erleichterung des Daseins, in deren Dienst bei Theophrast auch die zuweilen karikierende Tendenz in Annäherung an die zeitgenössische Komödie (seines Schülers Menander) steht, liegt ein Hauptmoment der unersetzlichen praktisch-ethischen Bedeutung aller Moralistik. Rabelais, La Bruyère, Chamfort und Nietzsche insbesondere werden für die Chance des Menschen im Lachen eintreten.⁶³

Gefolgsmann. In dem nicht leicht zugänglichen Charakteren-Buch bietet Canetti, in typischer Konzision, eine moderne Heuristik zu einer hellhörigen Befragung der *Conditio humana*, leib-, sozial- und sprachgebunden wie sie ist. – Barnouw, Dagmar; Elias Canetti, Stuttgart 1979, S. 105–108; Aspetsberger, Friedbert/Stieg, Gerald (Hgg.): Elias Canetti, *Blendung als Lebensform*, Königstein/Ts. 1985, S. 80–87; Knoll, Heike: *Das System Canetti*, Stuttgart 1993.

62 Vgl. insbes. La Bruyères bedeutsame Vorrede zum Übersetzungs-Teil seiner „Charaktere“: „Discours sur Théophraste“ ([*Les Caractères*, hg. Robert Garapon, Paris 1962, S. 3–17]). – Auch Vauvenargues im achtzehnten Jahrhundert verfasste „*Caractères*“.

63 F. Rabelais, Gargantua, I, Motto: *le rire est le propre de l'homme*. Jäkel, Siegfried (Hg.): *Laughter Down the Centuries*, Turku 1997.

2.2 Altorientalische und biblische Weisheit

Eine zweite Hauptquelle der europäischen Moralistik bildet die biblische Weisheit, die sich in vielem mit dem Synkretismus der hellenistischen Strömungen berührt. Die Endredaktion der Bücher, in denen die Moralistik der biblischen Humanisten schließlich in den Kanon der Schrift eingeht, fällt in das Zeitalter des Hellenismus. Die Redaktoren griffen dabei auf Überlieferungen zurück, die viel älter und zu einem großen Teil im gesamten Alten Orient verbreitet waren.⁶⁴ Der Bezug auf die vorfindliche Welt und das menschliche Leben sowie die Absicht der Spruchliteratur, Orientierung und Ratschläge für die Praxis zu geben, machte die Weisheit zu einem überall vorfindlichen, menschlich-universalen Phänomen. Orientalische Gnomem haben mit Sicherheit auf Hesiod und vermutlich auch auf die griechische Lyrik gewirkt. In die ägyptische Weisheit sind asiatische und in die hebräische Bibel nichtisraelitische (ägyptische, arabisch-ismaelitische) Überlieferungen eingegangen.⁶⁵ Im Zeitalter des Hellenismus, als der Grund für die Bildung der nachfolgenden Jahrhunderte gelegt wurde, verflochten sich die Traditionen der gesamten Ökumene. Der Reichtum an anthropologisch-ethischen Einsichten, schließlich in Bildung und Erziehung aufgenommen, erwies sich als wichtige Quelle für die periodisch wiederkehrenden Renaissancen der abendländisch-europäischen Geschichte.

Von überragender Bedeutung als weisheitliche Reflexion der menschlichen Daseinsbedingungen blieb aus dem Alten Orient insbesondere das Gilgamesch-Epos⁶⁶, die älteste und vor Homer bedeutendste epi-

64 H. Gressmann, *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur*, Berlin 1925; H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur*, Berlin 1966 (enthält S. 202–239 Quellentexte).

65 Hiob 1,1; Spr 22,17–23,11(–24,22): ‚Lehre des Amenemope‘ (um 1100 v C); Spr 30,1–33: ‚Worte Agurs‘; Spr 31,1–9: ‚Worte Lemuels‘.

66 Maul, Stefan: *Das Gilgamesch-Epos*, München 2014; Röllig, Wolfgang: *Das Gilgamesch-Epos*, Stuttgart 2009; Albert Schott/Wolfram von Soden (Hgg.): *Das Gilgamesch-Epos*, Stuttgart 1958; Maul, Stefan: *Gilgamesch, König von Uruk, ‚Der, der alles sah‘*, in: A. Hartmann/M. Neumann (Hgg.): *Mythen Europas*, Regensburg 2004, S. 28–42; Sallaberger, Walther: *Das Gilgamesch-Epos*, München 2008; Gerhards, Meik:

sche Schöpfung der Weltliteratur. Das Thema dieser eindrucksvollen Dichtung ist das Leben als Ganzes: sein schmerzliches Ende im Tod, die Auflehnung des Menschen dagegen, die Sehnsucht nach Ewigkeit, die Hinfalligkeit der Genüsse und die Begrenztheit der geistig-kulturellen Weltbewältigung. „Ein Antlitz, das in die Sonne sehen könnte, / Gibt es seit jeher nicht“ – so fasst die Gilgamesch-Dichtung die Erfahrung von den Grenzen des Menschlichen. „Der grimme Tod ist unerbittlich“ – diese Wahrheit prägt das Bewusstsein und stellt alles in Frage:

„Was soll ich nur tun? Wohin soll ich gehen?
 Schon haben die ‚Räuber‘ [d. h. die entschwindenden Lebensjahre] mein
 Fleisch gepackt,
 in meiner Schlafkammer lauert der Tod,
 wohin immer ich mich wende, da ist er schon, der Tod!“
 (XI, 244–246, George/Röllig).

Eine beträchtliche Möglichkeit in der Revolte des Lebens sieht das Gilgamesch-Epos – auch hierin teilt es eine humane Grundüberzeugung – in der Solidarität der Freundschaft: Dem zivilisierten Einzelnen ist in seinem Herzen deutlich, „dass er einen Freund sucht“. Damit prälu-dierte etwas von jener Freundschafts-Eschatologie, in deren Fortklang der Lyriker Hölderlin ausrufen wird: „Die Liebe gebar die Welt, die Freundschaft wird sie wieder gebären.“⁶⁷

Bedeutsam für die grundsätzliche Stellung der Moralistik im Gesamtgefüge menschlicher Weltinterpretationen ist sodann die ägyptische Weisheit.⁶⁸ Weisheit bedeutete in Ägypten ursprünglich die Einheit von Theorie und Praxis, der Halt des Menschen in der Weltordnung,

Conditio Humana, Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte, Neukirchen-Vluyn 2013. – U. a. Rilke und Canetti empfinden stärkste Eindrücke vom Gilgamesch-Epos.

67 F. Hölderlin, Hyperion I, ii (Werke und Briefe, Bd. I, S. 350). – Die archetypische Freundschaft von Gilgamesch und Enkidu strahlt wohl schon in die „Ilias“ (Achilles und Patroklos, XVI f., XXII) und die biblischen Samuelbücher (David und Jonathan, 1 Sam 18–20, 2 Sam 1,25–27).

68 Assmann, Jan: Ma’at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, ²1995.

seine Begründung in der Wahrheit, *Ma'at* genannt. Diese ägyptische ‚Teleologie‘, die auch die politisch-soziale Ordnung widerspiegelte, löste sich mit dem Zusammenbruch des Alten Reiches um die Mitte des zweiten Jahrtausends auf. Die Folgen waren ungeheuer: umfassende Krise, Entwertung aller Werte, Pessimismus, Nihilismus, Resignation, Gewalt und Revolution. In dieser Krisenzeit trat einerseits die sogenannte Auseinandersetzungsliteratur⁶⁹, deren Theodizee im Buch „Hiob“ auch in die Bibel einging, an die Stelle bisherigen Glaubens und Vertrauens. Auf der andern Seite – und das ist für das Aufkommen moralistischer Verständigung von prinzipieller Bedeutung – suchte der Mensch in seiner kosmisch-sozialen Verlorenheit bei sich selbst Anhalt für eine Neuorientierung. Die subjektiven Momente, das Leben des Einzelnen und sein persönliches Empfinden traten in den Vordergrund. Das zeigte sich, ähnlich wie bei den Griechen nach dem Zerfall der archaisch-heroischen Ideale der homerischen Welt, in eigenständiger Lyrik sowie in reicher gnomischer Lebensweisheit mit einem geschärften Blick für die Realitäten des lebendigen Lebens und die relativen Möglichkeiten einer Sinnerfüllung.

Noch wandelbarer als im alten Ägypten zeigte sich die Weisheitstradition in der Geschichte Israels. Der Anfang der Überlieferung fällt ins zehnte Jahrhundert mit den internationalen Verflechtungen und entsprechend aufklärerisch-relativierenden Tendenzen. Die Bibel bringt die Weisheit (*Chokma*)⁷⁰ mit Salomo, dem damaligen Herrscher, in Verbindung wie die Psalmen (*Tebillim*) mit David und die *Tora*, den Pentateuch mit Mose. Möglicherweise wurde tatsächlich schon am salomonischen Hof mit der kunstgemäßen Ausbildung und Sammlung von Spruchweisheit begonnen, das in der Folgezeit von einem Stand der Weisen (*Chokmim*) neben den Priestern (*Kobanim*) und Propheten (*Nebiim*) weitergebildet wurde. Die hebräische Bezeichnung für den einzelnen, meistens poetisch gestalteten und rhythmisch gegliederten gnomischen Spruch ist *Maschal*, Mehrzahl *Mischle* bzw. *Meschalim*.

69 E. Otto, Der Vorwurf an Gott, Zur Entstehung der altägyptischen Auseinandersetzungsliteratur, Hildesheim 1951; Seidl, Theodor: Das Buch Ijob, Frankfurt a. M. 2007.

70 Westermann, Claus: Wurzeln der Weisheit, Göttingen 1990.

Den Beobachtungen und Ratschlägen, wie sie sich schon in den 375 Sprüchen der ältesten Sammlung finden, lag die Überzeugung eines Kausalzusammenhangs von Tun und Ergehen zugrunde: „Sie werden die Frucht ihres Wandels kosten müssen und an ihren eigenen Plänen genug bekommen“.⁷¹ Dieses anthropologisch-ethische Grundmodell, namentlich in Verbindung mit seiner theologischen Subordination unter den göttlichen Willen machte die israelitische menschliche (Lebens-)Weisheit Uminterpretationen zugänglich: In der theologischen Reflexion der nachexilischen Zeit wurde die Weisheit als weibliche Gestalt personifiziert.⁷² Hypostasiert wurde sie einer elaborierten Schöpfungs- und Geschichtstheologie vorangestellt. Sie geriet in Nähe zum Geist- und Wortbegriff, wurde damit zu einer Manifestation Gottes und konnte als solche mit dem göttlichen Gesetz (*Tora*), identifiziert werden. In spätjüdischer und hellenistischer Zeit lief die Entwicklung schließlich in mannigfaltigen Allegoresen und Spekulationen aus, die als *Logos*- und *Sophia*-Konzeptionen (via Gnosis) in die europäische Geistesgeschichte eingingen.

Aus dieser Spätphase stammen die beiden jüngsten, deuterokanonischen Weisheitsbücher der Bibel, „Weisheit Salomos“ und der aus moralistischer Sicht bedeutendere „Jesus Sirach“.⁷³ Darin erfolgte durch Zusammenfassung von thematisch verwandten Einzelsentenzen zu Spruchgruppen bereits ein Schritt hin zum essayistischen Arrangement.⁷⁴ Am Sinn der Beschäftigung mit der gnomischen Weisheit ließ Sirach keinen Zweifel:

71 Spr 1,31. Älteste Sammlung Spr 10,1–22,16.

72 Wurde die altägyptische *Ma'at* wohl nicht personifiziert, so allerdings die biblische Weisheit (erstmalig wohl in Spr 8,4–36, vgl. JesSir 24,3–22), ebenso auch die Torheit (Spr 9,13–18). In der christlichen Spätantike trat die Philosophie als hohe Frau dem eingekerkerten Boethius tröstend entgegen. Travestiert als Torheit, agiert sie bei Erasmus. – Lang, Bernhard: Frau Weisheit, Düsseldorf 1975; Schroer, Silvia: Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, Mainz 1996.

73 hebr. Ben Sira, lat. Ecclesiasticus. Kaiser, Otto: Weisheit für das Leben, Stuttgart 2005.

74 Beispielsweise zum Thema Freundschaft (6,1–17; 22,19–26; 37,1–6) und Liebe (9,1–9; 25,13–27; 36,20–28).

Versäume nicht das Lehrgespräch der Weisen, und mit ihren Sinnsprüchen gib dich eifrig ab; denn dadurch wirst du Bildung empfangen, so dass du vor Fürsten treten kannst. Verschmähe die Überlieferung der Alten nicht, die sie von ihren Vätern übernommen haben; denn dadurch wirst du Einsicht gewinnen und kannst Rede stehen, wenn es nottut. (8,8 f.)

Es ist das gebildete, wortgewandte, selbstsichere Individuum, das Sirach mit geeigneten Sentenzen für das praktische Leben wappnen und fördern wollte – lange vor Castigliones „Cortegiano“ und ohne vergleichbare höfische Verhältnisse –, der selbständige, autonome Mensch, der niemandem Gewalt über sich gibt und, so weit wie möglich, Herr der Lage bleibt.

Von einer gekräftigten Individualität aus wurde im Buch „Hiob“ die Auseinandersetzung mit der Weisheit geführt: Angesichts des Leidens, das Hiob unverschuldet trifft, zerbricht die gängige Weisheit und entfällt die Kompetenz derer, die meinen, aus ihr Worte der Erklärung, des Trostes oder gar der Zurechtweisung beziehen zu dürfen. Es gibt Schicksale, Situationen in der Realität, angesichts derer jede Lehre an ein Ende kommt und alle Weisheit zu schweigen hat – dies ist eine Einsicht, die das Weisheitsbuch „Hiob“, nicht weniger eindringlich als die Tragödien des Sophokles, zu Bewusstsein zu bringen vermag.

Von der beschränkten Gültigkeit aller positiven Weisheit war die israelitische Überlieferung insgesamt durchdrungen. Das grundsätzliche Bewusstsein der Relativität des Wissens bei aller Klugheit im Einzelnen begründet ihre sachliche Nähe zu der Moralistik aller Zeiten. Die spezifischen Kurzformen, über die sie verfügt, sind bestrebt und geeignet, Erkenntnis der Wirklichkeit anzuleiten und zugleich die dauernde Korrigierbarkeit der Erkenntnis offenzuhalten. Dem Wahrheitsgeschehen ohne Ende versucht die moralistische Weisheit, die, über die ursprüngliche Naivität hinaus, gleichwohl dem Neuen in jeder Erfahrung zugänglich bleibt, möglichst gerecht zu werden.

Den deutlichsten Ausdruck persönlicher Distanzierung gegenüber aller Weisheit, unter einer für die hebräische Bibel ungewöhnlichen

Zurückhaltung gegenüber dem institutionalisierten Gottesglauben, stellt das Buch „Kohélet“ dar.⁷⁵ Der hellenistischen Zeit entstammend, in der die Weisheit einerseits mit rabbinischer Gesetzesfrömmigkeit identifiziert wurde und andererseits in mystische Spekulation überging, führte Kohélet als dritte Möglichkeit die Besinnung des Menschen auf sich selbst vor. Damit kam die Weisheit wieder auf ihre genuine Intention zurück, zu praktischer Lebensklugheit anzuregen und, so weit als möglich, zur realen Befriedigung des Daseins beizutragen.

In der Sentenzensammlung „Kohélet“ lag ein für die Geschichte der Moralistik überaus folgenreiches Buch vor: Skepsis, Resignation und Pessimismus durchziehen die Sprüche des Predigers; das *vanitas*-Thema intonierte: „Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel!“ – so der *basso ostinato* Kohélet's. Aber sein Nihilismus war nicht total; auch Kohélet fand im Unsinn des Lebens mit seinem radikalen Perspektivismus Momente der Freude und der Bejahung. Die relativen Güter des Lebens, keineswegs einfach verfügbar, setzten die Menschen der Notwendigkeit aus, Zeit und Stunde zu beachten:

Alles hat seine bestimmte Stunde,
jedes Ding unter dem Himmel hat seine Zeit.
Geboren werden hat seine Zeit,
 und Sterben hat seine Zeit.
Pflanzen hat seine Zeit,
 und Ausreißen hat seine Zeit.⁷⁶

Weinen und Lachen, Klagen und Tanzen, Umarmen und Sich-meiden, Behalten und Wegwerfen, Schweigen und Reden, Lieben und Hassen – alles hat seine Zeit, nichts lässt sich, weder für jetzt noch für dauernd, erzwingen. In unablässigem Kreislauf befindet sich alles: ewige Wiederkehr des Gleichen. Über den Dingen waltet das Fatum.

75 Schwiendorst-Schönberger, Ludger: Das Buch Kohélet, Berlin/New York 1997; Willmes, Bernd: Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Kohéletbuch, Neukirchen-Vluyn 2000; Zimmer, Tilmann: Zwischen Tod und Lebensglück, Berlin/New York 2000; Schellenberg, Annette: Erkenntnis als Problem, Freiburg i. Ue. 2002; Kaiser, Otto: Kohélet, Stuttgart; Marti, Kurt: Prediger Salomo, Stuttgart 2002.

76 3,1 f. Vgl. Gilgamesch-Epos XI 308–315.

Der Mensch leidet es, im Tod um den Ertrag aller seiner Bemühungen bracht zu werden; er hat vor dem Tier keinen Vorzug. Angesichts dieser aus der realen Beobachtung gezogenen, vielfältig belegten Feststellungen wies Kohelet auf die Chance der Freundschaft hin und empfahl ein gelassenes *carpe diem*: „Essen und Trinken und Genießen“. Kohelet vor allem, bei dem sich die biblische Weisheit und die gnomisch-empirische Überlieferung der Griechen mischten, trug im Weiteren zu einem anthropologischen Universalismus bei, an den sodann als dritte grundlegende Kraft die Römer ihr Verhandeln der *condicio humana* beitragen konnten.

2.3 Römisch-hellenistische philosophia moralis

Die unmittelbar stärkste Wirkung für die klassische Ausprägung der europäischen Moralistik im sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert übten kraft ihres pragmatisch-praktischen Philosophierens die Römer aus. Leben, lautete ihre Devise, wahrhaft leben. Die Reflexion wurde eingesetzt als Hilfsmittel, wo immer Nöte und Schwierigkeiten die unmittelbare Lebenspraxis hemmten. Dazu übernahmen die Römer die griechische Philosophie, als Moment der Bildung und Mittel der Lebensmeisterung.

Die griechische Gnome fand ihre direkte Fortsetzung in der lateinischen Sentenz.⁷⁷ Diese wie jene hatten über alle rhetorisch-technische Funktion hinaus die Aufmerksamkeit für das *humanum*, das Menschliche in sich, zu wecken und das Gesichtsfeld dafür zu erweitern.⁷⁸

⁷⁷ *Sententiae vocantur, quas graeci gnōmas appellant*, hielt der Jurist und Rhetoriklehrer Marcus Fabius Quintilianus fest (inst. VIII, 5, 3). Im Rahmen seiner umfassenden Bildungslehre (Institutio oratoria, zwölf Bücher) rangierte die gebildete Person vor bloß geschickter Beredsamkeit. Zu Quintilian als Moralist in Abgrenzung gegen Seneca und in seiner Einwirkung auf Martial, Tacitus, Johannes von Salisbury, Castiglione bis hin zu Knigge und Goethe vgl. O. Seel, Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schweigens, Stuttgart 1976. – Földes, C. (Hg.): Res humanae proverbiorum et sententiarum, 2004.

⁷⁸ „Im Mittelpunkt der griechischen Geisteskultur steht der Mensch, so daß die Entwicklung des griechischen Denkens als die fortschreitende Selbsterkenntnis und Selbstinne-

Damit vertieften die Römer einen bezeichnenden pädagogisch-politischen Zusammenhang, wie er sodann nachhaltig der europäischen Geschichte ihre humanistische Richtung wies.

Der erste philosophische Versuch in lateinischer Sprache, wenn man nicht schon die das Zwölftafelgesetz (*Lex duodecim tabularum*) dazu zählen will, stand in enger Verbindung mit griechischer Gnomik: Appius Claudius Caecus⁷⁹ sprach – vielleicht in Anlehnung an die „Goldenen Sprüche“ des Pythagoras – in einer Sammlung „*Sententiae*“ von Freundschaft und Selbstbeherrschung und von der Verantwortung des einzelnen, die jeden sein Schicksal selber schmieden lässt: *suae quisque fortunae faber est*. Zu breitester Wirkung kamen die Sentenzen, viele Hunderte, womit zur Zeit Caesars Publilius Syrus, freigelassener syrischer Sklave, seine komischen Theaterstücke (Mimen, Mimus, Mimos, Posse) versah.⁸⁰

Die Menschenkenntnis der griechischen Komödie, insbesondere die stark gnomisch durchsetzte Komödie Menanders wirkte über Plautus und vor allem Terenz auf die Konzeption der römischen *humanitas*. Als deren Zentralmaxime galt und gilt fortwährend: „Ein Mensch bin ich: nichts Menschliches erachte ich als mir fremd“.⁸¹ An der Kunst der Typisierung, wie das Theater sie zeigte, schärfte sich der Blick für das Zusammenleben von Menschen und für die charakterlichen Möglich-

werdung des Menschlichen gedeutet werden kann“ (R. Rieks, Art. *Humanitas*, HWP III 1231 f., hier 1231).

79 Büchner, Karl: Römische Literaturgeschichte, Stuttgart 1968, S. 33–35.

80 Publilius Syrus, Sprüche, hg. H. Beckby, München 1969.

81 *Homo sum, humani nil a me alienum puto* (Terenz: *Heautontimorumenos*, I 1, v. 77, in Fortführung Menanders); vgl. Cicero (*de off.* I 9, 30); Seneca (*ep.* 95, 53 [Zitat des Menander-Verses]; 88, 30). Die Maxime bildete die vielleicht wichtigste der siebenundfünfzig Inschriften auf den Deckenbalken in Montaignes Bibliothek. Als Wahlspruch fungiert sie später bei Herder („Ich bin ein Mensch, und nichts, was die Menschheit betrifft, ist mir fremde“, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, I 1; II 6, Motto) sowie bei Feuerbach (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 55); kritisch Nietzsche (*M* 49). Kant zitierte frei: „Ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“ (*Die Metaphysik der Sitten*, I, § 36). Novalis appellierte: „*Tadle* nichts Menschliches. Alles ist gut[,] nur nicht überall, nur nicht immer, nur nicht für alle“ (*Fragmente und Studien bis 1797*, Werke, hg. G. Schulz, München 2001, S. 304).

keiten und Grenzen der Einzelnen. Als eine Art Wächterschaft über sich selbst interpretierte Menander den Charakter, eine Grunderfahrung pragmatisch fassend: „Des Mannes Art erkennt an seiner Rede man“.⁸² Sehr viel ernster – grundlegend existenziell – hatte vordem der Ephesier Heraklit die Gnome geprägt: „Der Charakter ist für einen Menschen sein Schicksal“ (*ēthos anthrōpō datmōn*; fr. B 119).

Der anthropologische Verismus ließ die Römer über Komödie und Mimus hinaus zu einer Formgattung finden, die sie als einzige für ausschließlich römisch hielten: die Satire.⁸³ Lucilius, der als ihr Erfinder bezeichnet wird, führte vor, wie frei von Normen ein einzelner sich äußern und die Dinge zur Sprache bringen kann, wie sie sind. Juvenal, der letzte der bedeutenden römischen Satiriker konnte im Blick auf seine „Satiren“ feststellen: „Mit allem, was Menschen treiben, was sie wünschen, fürchten, hassen, begehren, / was sie ergötzt, wonach immer sie herumrennen, dieses ganze Durcheinander gibt mein kleines Buch wieder“.⁸⁴

Die Lust, die buntschillernde Wirklichkeit so zu schildern, wie sie ein scharfer Beobachter sieht und versteht, erfüllte gleichermaßen das Epigramm.⁸⁵ Martial (Marcus Valerius Martialis), der größte Meister der lateinischen epigrammatischen Moralistik (einwirkend namentlich auf seinen späteren Aragoneseer Landsmann Baltasar Gracián und noch auf Lessing, Herder und Goethe), erreichte sein Ziel, zu desillusionieren und Heiterkeit auszulösen, durch die scharf pointierte Gegenüberstellung von dem, was billigerweise sein könnte, anständigerweise sein sollte, und dem, was tatsächlich ist. Als wissenswert galt nicht so sehr Weithergeholtes, Phantastisches, Übermäßiges als vor allem das, „wovon das Leben sagen kann: ‚Das gehört zu mir‘; lesenswert seien

82 Ἄνδρὸς χαρακτήρ ἐκ λόγου γνωρίζεται; *Cuius notae sit quisque, indicium oratio est*; Mon. 25. *Menandri Sententiae*, hg. Siegfried Jäkel, Leipzig 1964.

83 *Satura tota nostra est* (Quintilian, inst. X, 1, 93). Vgl. immerhin griechische Satiriker wie Menippos und Lukian.

84 *Quicquid agunt homines, votum, timor, ira, voluptas, / gaudia, discursus, nostri farrago libelli est* (sat I 85 f.).

85 Holzberg, Niklas: Martial und das antike Epigramm, 2002.

Seiten, die „nach Mensch schmecken“.⁸⁶ Martials mitunter spöttischer Witz und Humor – die Alternative zu Entrüstung, Besserwisseri und Verbitterung – entstammen urbaner Lebenserfahrung, allerdings in spürbarer Distanziertheit. Inmitten aller karikiert Niedertracht und Obszönität bestand die Option eines schlichten einfachen Daseins. Das glückliche Leben hänge wesentlich daran, gern zu sein, was man ist und nichts anderes lieber.⁸⁷

Realistik des Empfindens, bei merklicher persönlicher Betroffenheit im Ausdruck, schlug sich in der teilweise epigrammatisch und gnomisch ausgeprägten Lyrik des *poeta doctus* Catull denkwürdig nieder.⁸⁸ In den *Catulli carmina* geht es um abenteuerndes Erproben und Sichbehaupten der Individualität im bunten Gewoge der Welt, um Lust und Schmerz, um Leidenschaften, um Treue und Verrat, Liebe und Hass. Ähnlich wie in der griechischen, ägyptischen und hebräischen Liebeslyrik vollzog sich auch bei Catull die Steigerung der Subjektivität vor dem Hintergrund des Zerfalls der alten Wertordnung: den *mos antiquus* der *res publica*, die althergebrachten öffentlichen Gebräuche sah er voller Abscheu schwinden. Der Reflex stärkster seelischer Bewegungen war bedingt durch den Niedergang überkommener Verbindlichkeiten, der durch das Gezeter der harten Alten allerdings nicht aufzuhalten, geschweige denn produktiv zu bewältigen war. Zu leben und zu lieben galt es zur kurzen Lebenszeit, umgeben von Nacht.⁸⁹ Und das führte in Erfahrungen, in Vorgänge, Geschehnisse, für die Verstand und Vernunft nicht ausreichen. Er hasse, er liebe, sagte der Dichter. Weshalb er es so halte, frage man vielleicht. Er wisse es nicht. Er fühle es geschehen, ganz gequält. So, in seinem wohl bekanntesten Distichon, Catulls Kennzeichnung der menschlichen Existenz.⁹⁰ Das

86 *Hoc lege, quod possit dicere vita meum est* [...] *hominem pagina nostra sapit* (Epigramme, 11, 4, 8 und 10).

87 *Quod sis esse velis nihilque malis* (Epigramme, *Vitam quae faciunt beatiorum*, 10, 47, 12; vertont von Jacobus Gallus, *Harmoniae morales*, 1589/90, II, 30). Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Das Lob der Torheit*, cap. 22.

88 Holzberg, Niklas: Catull, München 2002; Hartz, Cornelius: Catulls Epigramme im Kontext hellenistischer Dichtung, Berlin/New York 2007; Gaisser, Julia Haig: Catull, Darmstadt 2012.

89 *Vivamus atque amemus* (c. 5, 1–6).

90 *Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris. / nescio, sed fieri sentio et excrucior* (c. 85).

Spektrum subtilster Empfindungen, die typologisch vielgestaltige Entfaltung der Liebesdinge und die antinomische Spannung von Ethos und Pathos, die er vielfach nachwies und – deutlicher als der phantastisch-poetische, mitunter moralisierende Ovid – durchhielt, machen Gaius Valerius Catullus, geboren in Verona, jung gestorben, mit seinen gut einhundert überlieferten Gedichten zu einem der unvergesslichen menschenkundigen Lyriker der gesamten Antike.

Den sublimsten Ausdruck fand der Versuch, „lachend die Wahrheit zu sagen“ in der (satirischen) Poesie von Horaz, dem Dichter des augusteischen Roms.⁹¹ Darin ist das, wofür später Nietzsche eintritt, ausgeführt: die Vernunft tanzt.⁹² Die Dinge werden aus der Beherrschung durch die Vernunft freigelassen und samt ihr in den Tanz des Lebens einbezogen. Die Bewegung bejahten Lebens spielt sich in der Mitte ab. Um sie bemühte sich Horaz. Bei den Extremen, insbesondere dem stoischen Rigorismus und den vulgär-epikureischen Übertreibungen, suchte er das lebenswerte Leben nicht, wohl aber in jener Verbindung des Gegensätzlichen, die seit Heraklit als Grundstruktur lebendigen Lebens erkannt und erstrebt wird.⁹³ In erster Linie sei den natürlichen Gegebenheiten Rechnung zu tragen.⁹⁴ Die wesentlichen Bedürfnisse seien einfach und schlicht; den Hunger stille Brot eher als Kuchen. Letztlich versah Horaz freilich einen höheren Dienst, ein Werk nicht bloß vulgären Gebrauchs und Verzehens, sondern der Verfeinerung. Als ‚Musenpriester‘ sah er sich in der Gefolgschaft des ‚heiligen Orpheus‘ als des Interpreten der Götter, dessen Werk es sei, die (ursprünglich wilden) Menschen zu kultivieren.⁹⁵ Die horazische Lebendigkeit der Mitte – voll Heiterkeit und Anmut – war an bestimmte Maximen geknüpft: *Nil admirari* (ep. 1, 6, 1), sich über

91 Horaz, Sermones/Satiren, I 1, 24. Kytzler, Bernhard: Horaz, Stuttgart 2000; Holzberg, Niklas: Horaz, München 2009.

92 K. Büchner, Nachwort zu Horaz, Satiren, Stuttgart 1972, S. 223.

93 *Concordia discors* (epist. 1, 12, v. 19; *diapherómenon symphéretai: palintonos harmoniē*, Heraklit fr. B 51).

94 *Naturam expellas furca, tamen usque recurret*, „Auch wenn du die Natur mit Gewalt austreibst, kehrt sie doch zurück“ (Horaz, ep. 1, 10, 24).

95 *Silvestris homines sacer interpresque deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus* (a. p. 391 f.).

nichts zu verwundern, nichts fassungslos zu bestaunen, nicht bis zur Selbstaufgabe sich hinreißen zu lassen. *Sapere aude* (ep. 1, 2, 40), das Wagnis der Weisheit einzugehen, die Kunst des Lebens auszuüben. *Carpe diem* (c. 1, 11, 8), den Tag zu leben, zu nutzen, auszukosten. Insgesamt also möglichst sich von nichts bannen zu lassen, sich selber zu verantworten und so wirklich Gegenwart zu erleben. Es gebe in allem ein rechtes Maß und bestimmte Grenzen, innerhalb derer das Richtige sich halte. Ziel aller Bemühungen müsse sein, im „Rhythmus und Takt des wirklichen Lebens“ zu schwingen und es zu genießen – stets vor dem Resonanzraum der Vergänglichkeit allen Daseins. Nicht bloß um Kunst und Poesie könne es gehen, sondern um die tatsächliche Praxis, das Sorgen und Fragen um das, was wahr und geziemend, was am Platz sei.⁹⁶ Was philosophisches Fragen zum gelingenden Leben beitragen kann, erörterte Horaz zuletzt noch in den „Epistulae“, Vorformen des Essai; auch sie, allen Schemen, Dogmen, Systemen und Vorschriften abgeneigt, Moralien, ganz am Puls des Lebens: *Exempla classica* lateinischer Moralistik.⁹⁷

Realistische Menschendarstellung, in Abkehr von allen hochgestochenen Ansprüchen der Religion, der Moral, der Kunst und des bürgerlichen Normenkodex, bot (Titus) Petronius, *elegantiae arbiter*, seinerzeit eine Art Impresario für die Vergnügungen und Lustbarkeiten an Neros Hof. In seinen „Satyrice“, dem nur zu einem Bruchteil erhalten Schelmenroman, schilderte er ein Leben ohne allgemein verbindliche Normen, in alltäglicher Durchschnittlichkeit bis in die Sprache hinein.⁹⁸ Liebe, Sexualität, wie er sie sah, bedeuten zweifelhafte Abenteuer voller Gefahren und Aufregungen.⁹⁹ Sichtbar wurden Menschen in unlösbaren Verstrickungen, darauf angewiesen, im Leben selbst Sinn und Ziel auszumachen. Hervortraten die *comédie humaine* und das Ergötzen an dem Theater, das alle Welt andauernd spielt.

96 *Quid verum atque decens, curo et rogo et omnis in hoc sum* (ep. 1, 1, v. 11).

97 Schon, P. M.: Vorformen des Essays, Wiesbaden 1954, S. 27–44.

98 Boyce, B.: The Language of the Freedmen in Petronius ‚Cena Trimalchionis‘, Leiden 1991; Auerbach, Erich: Mimesis, Bern ³1964, S. 28–52.

99 Quignard, Pascal: Sexualität und Schrecken, Zürich 2016.

In vorwiegend geschichtlich-politischem Zusammenhang deckte Publius (bzw. Gaius) Cornelius Tacitus Abgründe der Seele und Bedingungen menschlichen Zusammenlebens auf.¹⁰⁰ In unvergleichlicher Prägnanz präsentierte sich eine moralistische Kunst, die von Geistesverwandten über Jahrhunderte immer wieder als Anregung und Herausforderung zu eigener Stellungnahme empfunden wurde.¹⁰¹ Der Rhetor, Inhaber hoher Staatsämter und Historiker Tacitus stellte den Menschen ins Zentrum seiner Betrachtungen, fragte insbesondere nach den Bedingungen und Möglichkeiten wirkkräftiger Größe und entsprechender geschichtsmächtiger Taten.¹⁰² Sein unbestechlicher Wirklichkeitssinn akzeptierte die Widersprüche und Gegensätze, auf die er stieß, ohne sie einzuebnen oder zu harmonisieren, vielmehr als lebendige Vielfalt zu würdigen.¹⁰³ Eine eindrucksvolle psychologische Entlarvungskunst trat besonders deutlich in dem historiographischen Diptychon der „Annales“ und „Historiae“ zutage. Dem Berichterstatter lag ausgesprochen daran, unabhängig und freiheitlich, nüchtern und beherrscht sein Werk erbringen zu können: *sine ira et studio* („ohne Zorn und Eifer“). Hinter den alltäglichen Masken, Vorwänden und angeblichen Tugenden wurden vielfach *vitia* erkennbar, niederträchtige Angewohnheiten. Insbesondere Verstellung und Schmeichelei erwiesen sich weithin als die faktisch bestimmenden Kräfte. Die Einsicht in das Abgründige des menschlichen Wesens, in das Tückische hinter mitunter tugendartiger Fassade führte ihn zu Skepsis und Pessimismus.¹⁰⁴ Fragen von großer Tragweite zeichneten sich ab: Ist

100 Schmal, Stephan: Tacitus, Hildesheim 2005; Heldmann, Konrad: *Sine ira et studio*, München 2011; Pagan, Victoria Emma (Hg.): A Companion to Tacitus, Malden, MA 2012.

101 Von einem früheren, bereits von Tacitus bewunderten römischen Historiker erhielt Nietzsche entscheidenden Anstoß: „Mein Sinn für Stil, für das Epigramm als Stil erwachte fast augenblicklich bei der Berührung mit Sallust“ (GD X 1: KSA VI 154).

102 Schon der biographische Essay „Agricola“ machte im Kontrast zu dem tyrannischen und korrupten Machtinhaber Kaiser Domitian diesen – für die italienische Renaissance (Machiavelli) und noch Nietzsche wichtigen – Konnex von *virtus* und *virtutes* sichtbar. Der umfangliche Blick auf menschliche Möglichkeiten, die *conscientia generis humani* (Agr. 2, 2) ist insbesondere in der „Germania“ leitend, die als das frühe Beispiel einer komparatistisch-ethnographischen Anthropologie anzuführen ist. Lund, A. A.: Zum Germanenbild der Römer, Heidelberg 1990.

103 Vgl. insbesondere den „Dialogus de oratoribus“ (Gespräch über die Redner).

104 „Heimtücke unter der Maske des Tugendhaften“ (*occultum ac subdolum fingendis virtutibus*; ann. VI, 51).

geschichtsmächtiges Handeln tatkräftiger Individuen mit Freiheit, auf die es um aller willen ankommt, überhaupt vereinbar? Gibt es menschliche Integrität, derart, dass sie die Macht, die wahrgenommen werden muss, nicht als Gewalt und Unterdrückung missbraucht?

Mit der unbestechlich realistischen Erörterung dieser Fragen brach Tacitus einem politisch-psychologischen Zweig innerhalb der Moralistik für Jahrhunderte die Bahn; und zwar derart, dass das Risiko, das im Prozess der Geschichte hervortritt, durch keine feste Größe, weder eine menschliche Natur noch eine moralische, religiöse oder metaphysische Teleologie, aufgefangen, noch gar ausgeschaltet wird.¹⁰⁵ In dieser Redlichkeit liegt letztlich die moralistische Relevanz des Tacitus. Statt Dogmen und Doktrinen zu propagieren werden durchwegs auf Beobachtungen beruhende Reflexionen der freien Begutachtung und Anwendung überlassen. Dem eigentlich Menschlichen in ganzer Breite und Widersprüchlichkeit blieb insoweit der Raum eröffnet, namentlich vor dem unumschränkten Zugriff so machterhaltender wie menschenverachtender Staatsraison.

2.3.1 Humanität: Cicero

Vor den denkerischen Impulsen Ciceros und Senecas für die Ausprägung der späteren Moralistik rücken andere in den Hintergrund. Die Anthropologie, die Lukrez in der Lehrdichtung „*De rerum natura*“ entwarf, eingebettet in eine epikureisch-materialistische Metaphysik, sollte systematisch den Sinn des menschlichen Daseins als Funktion eines übergeordneten Ganzen begreifen und moralisch-spekulativ Normen für dessen Bewertung und Gestaltung vorbringen.¹⁰⁶ Moralisch geprägt sind die Aphorismen der Stoiker Epiktet und Mark Aurel.

¹⁰⁵ Zur Vieldeutigkeit des europäischen Tacitismus (zupal seit der Tacitus-Edition des Justus Lipsius, Antwerpen 1574) vgl. Poel, M. van der/Waszink, J.: Art. Tacitismus, Hist. Wb. d. Rhetorik, IX 409–419.

¹⁰⁶ Lukrez: Über die Natur der Dinge, III–V, hgg. Klaus Binder/Stephen Greenblatt, Berlin 2014. Der Eifer, der Lukrez von der „Hoheit der Dinge“ (*rerum maiestas*, V, 2) künden und die „wahre Moral des Lebens“ (*vera vitae ratio*, V, 9, 23) predigen ließ, zeigen einen puristischen Zug, der ein gutes Leben von einem gereinigten Herzen und dem Verzicht auf Leidenschaften abhängig macht: *at bene non poterat sine puro pectore vivi* (V, 18; vgl. 43–48; IV, 1063–1072).

Wohl bieten sie, wie Lukrez, ebenfalls eine Fülle anthropologischer Beobachtungen, aber meist als Belege einer vorgefassten Theorie. Das „Handbüchlein“ (Enchiridion) des Epiktet, eines freigelassenen phrygischen Sklaven, sollte die wenigen Weisheitsbeflissenen in der Menge der Toren dazu aufrufen, mit vollem Vorsatz, gelassen und frei von Leidenschaft, ein gesichertes verinnerlichtes Leben zu führen und alles Äußerliche möglichst geringzuachten.¹⁰⁷ Ebenso in den „Selbstbetrachtungen“ des Kaisers Mark Aurel zeigte sich eine Wende zu Introspektion und ins Spirituelle, die schließlich mit Augustin die europäische Geistesgeschichte für eine lange Zeit in Bann schlagen sollte.¹⁰⁸

Frei von Moral, die durchaus stellenweise penetrant und peinlich werden kann, sind auch Cicero und Seneca nicht. Aber beim einen wie beim andern erbringen die Fragen der Lebensführung, über konkrete Anweisungen und Systematisierungsversuche hinaus, Reflexionen und Einsichten, die für die moralistisch-menschenkundlichen Intentionen und Möglichkeiten wegleitend bleiben. Kaum einer ist je daran vorbeigekommen, zu fragen, was es sei um das menschliche Dasein und mit dessen Ambivalenz seinen Frieden zu machen. Dazu bedurfte allemal einer des anderen und des Philosophierens, des gemeinsamen Fragens und Antwortens. Damit man also, so die römische Überzeugung, die menschliche Natur möglichst in ihrer Gestalt erkenne (und darin sein Gemüt beruhige), sei Verständigung über die gemeinsame menschliche Situation und das Gesetz des Lebens unerlässlich.

Marcus Tullius Cicero, der Anwalt, Redner, Staatsmann, Philosoph und Prosaist, ist eine der am besten bekannten Persönlichkeiten der gesamten Antike, in den Einzelheiten seiner Biographie und durch sein immenses Werk.¹⁰⁹ Ihm gebührt das Verdienst, die griechische Philosophie in die seines Erachtens sonst fast durchwegs an der Spitze stehende römische Zivilisation eingebracht zu haben. Die von ihm

107 Hadot, Pierre: Die innere Burg, Frankfurt a. M. 1996, S. 113–149. – Pascal, Blaise: Gespräch mit Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne, in: Kleine Schriften zur Religion und Philosophie, hgg. Ulrich Kunzmann/Albert Raffelt, Hamburg 2006.

108 Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991; Schall, U.: Marc Aurel, Berlin 1995; Horn, Christoph: Antike Lebenskunst, München 1998.

109 Thierfelder, A.: Cicero, München 2010.

erst geschaffene lateinische philosophische Begrifflichkeit und Sprache blieb für Generationen und Jahrhunderte maßgebend.

Cicero, geboren 106 vC zu Arpinum in Latium, lebte, hauptsächlich während der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vC, ein Leben von dreiundsechzig Jahren. Er absolvierte juristische, rhetorische und philosophische Studien in Rom, Athen und Rhodos. Latein war ihm so geläufig wie griechisch. In Rom durchlief er – als weder geborener Römer noch Mitglied der Nobilität – den *cursus honorum*, die republikanische Ämterlaufbahn. Zum jeweils legal frühestmöglichen Lebensalter wurde er zunächst Quästor (75, in Sizilien), dann, als Senator, curulischer Ädil, darauf Prätor. Schließlich, und höher ging es nicht, erreichte er, dreiundvierzigjährig mittlerweile, zum Konsul gewählt zu werden. In dieser stets einjährigen, glanzvollen höchsten staatlichen Funktion verteilte er einen geplanten Staatstreich, die Catilinarische Verschwörung. Zunächst wurde er als ‚Vater des Vaterlandes‘ gefeiert. Dann allerdings wendete sich das Blatt: Wegen der überstürzten standrechtlichen Hinrichtung Catilinas und seiner Anhänger von dem Volkstribun Clodius angeklagt, wurde der ehemalige *consul optimus* nach Thessalonike in die Verbannung geschickt. Nach eineinhalb Jahren durfte er zurückkehren. (Ab 53 war er außerdem auf Lebenszeit gewähltes Mitglied des Priesterkollegiums der Auguren.) Anno 51 hatte er die Tätigkeit eines Prokonsuls der Provinz Kilikien auszuüben. Wieder in Rom hielt er im Bürgerkrieg zu Pompejus und der Senatspartei. Nach deren Niederlage und einer weiteren Exilzeit (in Brundisium) wurde er von dem siegreichen Alleinherrscher Gaius Julius Caesar begnadigt. Nach der Ermordung des Diktators an den Iden des März 44 trat er auf die Seite der Republikaner und verfasste gegen den caesianer Konsuln Marcus Antonius eine Reihe von Reden („Philippiken“, vierzehn an Zahl). Nach der Bildung des zweiten Triumvirats (Antonius, Octavianus, Lepidus) wurde er geächtet (proskribiert, der vormals konskribierte Senator) und noch im selben Jahr auf der Flucht ermordet. Zwei Jahre zuvor war Ciceros geliebte einzige Tochter Tullia zu ihres Vaters großem Schmerz gestorben. Sein einziger Sohn Marcus sollte später von Octavian zum Konsul, dann zum Statthalter von Syrien ernannt werden. Cicero war mehrfach verheiratet und geschieden. Er hatte einen jüngeren Bruder Quintus,

der ebenfalls politische Karriere machte. (Er firmiert in verschiedenen Werken Ciceros als Adressat oder Dialogpartner.)

Den Begriff der Humanität (*humanitas*) hatte Cicero emphatisch an den Schluss seiner Verteidigungsrede gestellt, als er mit sechsundzwanzig Jahren erstmals als Anwalt vor Gericht plädierte. Er platzierte ihn als Gegenbegriff zu Grausamkeit (*crudelitas*) und sagte: Das römische Volk, das früher in dem Ruf stand, besonders milde gegen seine Feinde zu sein, das kranke jetzt an Grausamkeit gegen die eigenen Bürger. Grausamkeit zerstöre alles, sie beseitige Menschen und nehme selbst den mildesten das Mitgefühl (*misericordia*), da man sich an das brutale Verhalten gewöhne und abstumpfe. Schließlich entswinde jedes Gefühl für Menschlichkeit.¹¹⁰

Zur Bezeichnung der allen gemeinsamen menschlichen Lage übernahm Cicero aus römischer Jurisprudenz und forensischer Rhetorik den Begriff *communis condicio*. In enger Verbindung mit Gesetz und Schicksal stehend, sollte der Topos, entsprechend der Aufgabe eines römischen Anwalts, zu strikter Rechtlichkeit (*ius strictum*) den Gesichtspunkt der Billigkeit (*aequitas*) hinzubringen. Kraft einleuchtender Rede sei stets die gemeinsame Lage aller und das Gesetz des Lebens darzulegen.¹¹¹ Zur Desillusionierung und Seelenberuhigung tue ein Bedenken der menschlichen Lage (*humana condicio*) not.¹¹² Es sei immer ratsam, mit dem – nichtgöttlichen – Menschsein sich zu bescheiden.¹¹³ Menschsein heiße sterblich sein.¹¹⁴ Im Gegenzug zu solcher Orientierung am Menschlichen blieb freilich auch für die ciceronische *humanitas* die pythagoreisch-platonische Erhebung zum Heil der Seele und zu den göttlichen Dingen leitend.¹¹⁵ In einem sei-

110 Pro Roscio Amerino, 154, hg. Gerhard Krüger, Stuttgart 1976, S. 132 f.

111 *Explicanda est oratione communis condicio lexque vitae* (Tusculanae disputationes, IV 62, vgl. III 59).

112 *Levat enim dolorem communis quasi legis et humanae condicionis recordatio* (Epistolae ad familiares 6,6,12; *meditatio condicionis humanae*: Tusc. III 34; vgl. ebd. I 15).

113 *Necessitas ferendae condicionis humanae quasi cum deo pugnare prohibet admonetque esse hominem* (ebd. III 60).

114 *Mortalis condicio*, Ciceros Übersetzung des platonischen θνητῆ (Timaios 41c).

115 *Res humanae* (tusc. III 58 u. ö.), *res divinae* (ebd. I 52.95, III 6, IV 37.51.57 f.).

ner bekanntesten Texte, dem sogenannten Traum des Scipio, ließ auch Cicero eine Wende *ab extra, ad intra, ad supra* (von außen, nach innen, nach oben) einschlagen und die wohl aus der Orphik herstammende, sokratisch beglaubigte Auskunft ergehen: Wer den Fesseln des Körpers entfliegen sei, der lebe; wohingegen das sogenannte Leben Tod sei.¹¹⁶

Eine der einflussreichen Werbeschriften für die Philosophie war lange Zeit Ciceros protreptischer Dialog „Hortensius“. (Er hatte noch am Übergang der Antike ins Mittelalter unter anderem Aurelius Augustinus zur Philosophie gebracht.) Inhaltlich-denkerisch suchte Cicero insbesondere die teleologisch-deontologisch bestimmte Morallehre in Rom heimisch zu machen.¹¹⁷

Geradezu als „Grundbuch römisch-urbaner Humanität“ ist Ciceros „De oratore“ anzuführen.¹¹⁸ Rhetorische Qualitäten sind demzufolge konstitutiv für Menschlichkeit überhaupt. An der Fähigkeit, in guten, klaren und überzeugenden Worten die Aufmerksamkeit der Mitmenschen zu gewinnen, ihnen Verhältnisse einsichtig zu machen und gemeinsame Entscheidungen herbeizuführen, hängt das öffentliche Leben in Politik, Rechtspflege und Bildungswesen. Der geglückte sprachliche Ausdruck gilt – über alle funktionale Bedeutung hinaus – als Realisation von Freiheit, Zeichen ethisch-ästhetischen Weltverhaltens, das entscheidend Humane.¹¹⁹ Ein Hauptproblem des Dialogs, den Cicero in „De oratore“ wiedergibt, stellt sich in der Frage, ob die rhetorischen Qualitäten eigenen Ursprungs sind oder aber auf ein anderes zurückgeführt werden müssen. Cicero ging im Grunde der Frage nach, ob das sprachliche Kennen und Können des Menschen aus dem empirischen Umgang mit der Welt oder aus einer der

116 *Vestra vero, quae dicitur, vita mors est* (rep. 6, 13).

117 Vgl. „De finibus bonorum et malorum“ (Über das höchste Gut und das größte Übel, Über die Lebensziele). Vom pflichtgemäßen Handeln wusste er eine systematische Darstellung zu geben („De officiis“, Über Pflichten, Über Obliegenheiten). Danach bildete Ende des vierten Jahrhunderts der katholische Bischof Ambrosius von Mailand seine praktische Kirchenlehre („De officiis ministrorum“, Die Pflichten der kirchlichen Amtsträger).

118 Friedrich, Hugo: Montaigne, Tübingen³1993, S. 370, Anm. 253.

119 *Proprium humanitatis* (I 32).

Empirie vorausliegenden Logik oder Metaphysik herzuleiten sei. Die Lösung, die er in dieser Problematik anvisierte, war, weil sie den Bruch vermeidet und die Synthese sucht, von großer Tragweite: Die Humanisten von Petrarca bis Erasmus (und Montaigne) fanden darin den entscheidenden Rückhalt für ihre Erneuerungsbestrebungen. Cicero wies eine Philosophie zurück, die als bloß artistisch-elenktische Kunst des Widerlegens auftritt und zu jedem Thema das Für und Wider wortreich darzustellen pflegt. Pure Eristik oder bloß formale Dialektik reicht zur Erkenntnis der Dinge und zum guten Leben nicht aus. Das Ganze, worum es geht, ist demzufolge ein Prozess von Bemühungen, der nur, wenn seine Einheit gesehen und gewahrt wird, fruchtbar sein kann. Wort und Sache sind aufeinander bezogen, nicht absolut, sondern innerhalb eines gewissen Spielraums. Der Ort dieser Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit ist der Mensch. In ihm findet sich die wunderbare Verbindung von Reden und Verstehen. Um seinetwillen ist an der unaufhebbaren Einheit von Weisheit und Beredtheit festzuhalten.¹²⁰ Damit polemisierte Cicero gegen den platonischen Sokrates, indem er ihn (als Gegner der Sophisten, Rhetoren) dafür verantwortlich machte, die Philosophie als theoretische Disziplin, als Wissenschaft richtigen Denkens aus allem sonstigen Kennen und Können in den entscheidendsten Belangen herausgenommen und eine absurde, nutzlose und tadelnswerte Trennung des Menschlichen begründet zu haben.¹²¹ Bei der Verschiedenheit der philosophischen Richtungen schien es widersinnig, von einer einzigen Philosophie her das ganze Leben einzugrenzen.

Wo die Gegebenheiten des alltäglichen Lebens im Blick bleiben, verlieren Spekulation und System an Gewicht. An der Möglichkeit gründlicher, vollständiger und teleologisch ausgerichteter Erkenntnis einer Materie – worauf ein System sich gründet – sei ohnehin zu zweifeln. Deshalb traten Physik und Logik, die beiden theoretischen Disziplinen der seit Xenokrates dreigeteilten Philosophie zurück. Die praktische Philosophie jedoch gewann an Bedeutung: das Nachdenken

120 *Sapientia und eloquentia* (II 363).

121 *Discidium quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum* (III 61).

über Leben und Sitten, das Bemühen um die menschlichen Dinge, die Sorge um ein gutes Leben. Die Philosophie der menschlichen Dinge (und damit einhergehend sogar die Philosophie der göttlichen Dinge) würden nicht von einer Theorie vermittelt, sondern im Umgang mit der Wirklichkeit für die Praxis im Hinblick auf die Gesellschaft der Menschheit entwickelt. Dazu bedürfe es außer einiger Hinweise nur der Beobachtung und der Reflexion:

Denn einerseits ist die natürliche Begabung der Menschen nicht von solcher Schärfe, dass jemand so wichtige Beobachtungen ohne Hinweise machen könnte; doch andererseits sind die Dinge nicht so undurchsichtig, dass sie ein Mann mit Scharfsinn nicht durchschauen könnte, wenn er sie nur anschaut (III 124; Merklin, S. 523).

Das Forum, die Gesetze, die öffentlichen Institutionen, die herkömmliche Lebensführung blieben Ansatzpunkte für die *studia vitae*, Lebensstudien, die schließlich das ganze Feld der praktischen Philosophie umschlossen: Neben den öffentlichen Angelegenheiten die Natur der Menschen und ihren Charakter, ihre Emotionen und Affekte, Liebe, Hass, Zorn, Neid, Mitleid, Hoffnung, Freude, Angst, Ärger, Tugenden, Laster, Begierden, Schmerz, Tod. Kurzum, alles, was es im Menschenleben gibt, wurde erkundet, gehört, gelesen, erörtert, behandelt und betrieben. Das Ziel dieser praktischen Philosophie aller Dinge, die zu den Sitten der Menschen, ihrem Leben, der Tugend und dem Staat in Beziehung stehen, war eine Weisheit des Handelns und Redens. Sie sollte sowohl den öffentlichen Wortführern und den Politikern die realistische Grundlage für ihre Aufgaben liefern wie auch dem Einzelnen für sich und im privaten Kreis ein angemessenes und gutes Leben ermöglichen. Insofern hieß Philosophie „Pflege der Seele“.¹²²

Ciceros praktische Philosophie wurde in den „Tusculaner Gesprächen“ weiter ausgeführt und außerdem in einem umfangreichen Briefcorpus vom eigenen Ich her beleuchtet. Nachdrücklich hatte er allerhand Ini-

¹²² *Cultura autem animi philosophia est* (Tusc. II 13; *la culture de l'âme*: Montaigne, Ess. II 17).

tiativen lanciert. Ein Plädoyer für einen zu Unrecht angeklagten Dichter, Aulus Licinius Archias, seinen verehrten Lehrer aus Studienzeiten, war dem versierten Advokaten Cicero die passende Gelegenheit, um öffentlich den unschätzbaren Wert von Literatur und Bildung herauszustellen, für eine jede Gesellschaft und einen jeden einzelnen bildsamen Menschen. Es handle sich hierbei um die denkbar menschlichste, menschenwürdigste und freieste Beschäftigung – für überall und immer.¹²³ Insbesondere für die Herausbildung und Bestimmung der philosophisch-literarischen Humanitätsstudien im Zeitalter der Renaissance seit dem vierzehnten Jahrhundert wurde Ciceros Humanitätsdenken von neuem überaus wirksam.

2.3.2 Zur menschlicheren Gesinnung: Seneca

Den Primat der Praxis, stärker noch als Cicero, vertrat ein Jahrhundert später auch Lucius Annaeus Seneca.¹²⁴ Philosoph, Staatsmann und Dichter der nachklassischen sogenannten Silbernen Latinität, lebt er im kulturellen Gedächtnis als einer der bedeutendsten römischen Stoiker. Sein umfangreiches Werk, soweit erhalten, umfasst philosophische Abhandlungen (darunter eine Sammlung von zwölf ‚Dialogen‘ und als Hauptwerk in zwanzig Büchern 124 ‚Briefe an Lucilius‘), eine naturphilosophische Studie („Naturales quaestiones“), neun Tragödien, Epigramme, eine Satire („Apocolocyntosis“).

Geboren wurde Seneca wenige Jahre vor der Zeitenwende im iberischen Teil des römischen Imperiums, in der Stadt, die heute Córdoba heißt. Er entstammte einer wohlhabenden ritterlichen Familie. Sein Vater war bekennender Rhetoriker, antiphilosophisch, gelehrt, konservativ: Lucius Annaeus Seneca der Ältere. (Über ihn verfasste der Sohn eine Biographie *De vita patris*, sie ist nicht erhalten.) Auch die Mutter (viel jünger als ihr Ehemann) war eine gebildete Frau. Seneca wuchs

123 *Studia humanitatis ac litterarum* (Pro Archia, 3; *animadversio humanissima ac liberissima*, ebd. 16). – Barwick, K.: Das rednerische Bildungsideal Ciceros, Berlin 1963; Bittner, Stefan: Ciceros Rhetorik, Frechen 1999.

124 Veyne, Paul: Weisheit und Altruismus, Frankfurt a. M. 1993; E. Hachmann, Die Führung des Lesers in Senecas *Epistulae morales*, 1995; M. Fuhrmann, Seneca und Kaiser Nero, 1997; B. Schönegg, Senecas *epistulae morales* als philosophisches Kunstwerk, 1998; Wildberger, Julia: Seneca und die Stoa, Berlin 2006.

als Mittlerer von drei Brüdern auf. In Rom absolvierte er ein Studium in Rhetorik und Philosophie. Von Früh auf war seine Gesundheit bedroht. Krankheiten brachten ihn bis zu Suizidgedanken. Zeitweise (um 25–30) war er bei einer Tante mütterlicherseits, Ehefrau des Präfekten der Provinz Ägypten, in Pflege. Dieser zurückhaltenden, scheuen, mütterlichen Frau wusste er sich zutiefst dankbar. Mit ihrer Unterstützung begann er Mitte Dreißig seine römische Karriere, als Quästor. Er führte als Advokat Prozesse, war Senator unter dem despotischen Caligula. Nach dessen Ermordung fiel Seneca einer Hofintrige um Messalina zum Opfer. Knapp nur entging er der Kapitalstrafe, wurde verbannt, auf die Insel Korsika. Im Schmerz der Abgeschiedenheit verfasste er mehrere Trostschriften, unter anderem an seine Mutter Helvia und an den kaiserlichen Hofbeamten Polybios. Nach acht Jahren zurückgerufen, wurde er zum obersten Lehrer und Erzieher des noch unmündigen Thronprätendenten Nero ernannt. Zugleich bekleidete er das Amt des Prätors. Seit dem (von langer Hand eingefädelten) Regierungsantritt des gerade eben sechzehnjährigen Nero als Kaiser war Seneca einer seiner engsten Berater und führte als Konsul Regierungsgeschäfte (und brachte es zu immensem Reichtum, so dass seither die Diskussion besteht, inwieweit Seneca möglicherweise unaufrichtig und korrumpiert war). Neros gemäßigte Politik während der ‚glücklichen‘ ersten fünf Jahre seiner Herrschaft war vor allem sein Verdienst und das des Prätorianerpräfekten Sextus Afranius Burrus: Gemeinsam hatten sie bis 59 maßgeblichen Einfluss auf die Reichspolitik. Doch Burrus starb, Agrippina, die intrigante Kaiserwitwe und Kaisermutter, wurde ermordet. Andere gewannen Neros Gunst, nicht zuletzt Poppea Sabina. Neros bisherige Ehefrau Octavia wurde verstoßen und starb. Seneca bot dem Princeps seinen Rücktritt an. Für wenige Jahre lebte er zurückgezogen als produktiver Denker und Literat. Nach dem Brand Roms (64) wurde er der Beteiligung an der Pisonischen Verschwörung gegen Nero bezichtigt und noch im selben Jahr zum Suizid gezwungen.

Laut Seneca ist die Philosophie „sowohl eine theoretische als auch eine praktische Disziplin: Sie erkennt und handelt gleichzeitig“, vor-

dringlich sei vorderhand gleichwohl die Praxis.¹²⁵ Unverzichtbar und besonders hilfreich schienen hierfür Beispiele, und nicht so sehr Vorschriften.¹²⁶ An erster Stelle innerhalb der zwei- beziehungsweise dreigeteilten Philosophie kam die praktische Philosophie als *philosophia moralis* zu stehen, vor spekulativer Metaphysik sowie Logik und Dialektik. Vor dem Hintergrund der stoischen Philosophie konzentrierten sich Senecas Bemühungen um die Frage nach dem richtigen, dem tugendhaft-vernünftigen, dem glückseligen Leben. Mit der Stoa teilte er die antiperipatetische Adiphoralehre; die Verurteilung der Affekte, einschließlich der aristotelischen Metriopathie, das tragisch-heroische Lebensgefühl, die Übung des Vorausbedenkens künftiger übler Widerfahrnisse, das Gebot der Todesverachtung.¹²⁷ Kynische, skeptische und epikureische Elemente milderten indes den stoischen Rigorismus. Bisweilen plattes Moralisieren, phrasenhafte Einwüfe, ausufernde Kasuistik und instrumentell verflachende Lebenstechnik begleiten das senecanische Denken. Wohl rief Seneca auf zur Ganzhingabe an die Philosophie, und nur die Philosophie, und nichts als die Philosophie – bei ihr, sagt er, müsse man sich Rat holen, sie müsse unser Schutz sein.¹²⁸ Dennoch legte er nicht ein einziges umfassendes, geschlossenes Moralsystem doktrinär fest. Man könne, gestand er freimütig zu, „mit Sokrates diskutieren, mit Karneades zweifeln, mit Epikur zurückgezogen leben“, man könne „mit den Stoikern das Wesen des Menschen überwinden“, oder es „mit den Kynikern hinter sich lassen“.¹²⁹ Das Recht, selbst zu denken blieb den Angesprochen unbenommen. Für seine Person versicherte Seneca ausdrücklich, in eigenem Namen zu reden und,

125 *Philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque* (ep. 95, 10). „Handeln lehrt die Philosophie!“ (*facere docet philosophia*, ep. 20, 2).

126 *Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* (ep. 6, 5).

127 *Vivere militare est* (ep. 96, 5). *Praemeditatio malorum* (dial. 6, 9; ep. 78, 29; 98, 5; 107, 3 f.). *Contemne mortem* (ep. 69, 6; 78, 5, 25; nat.qu. II, 59, 3). *Meditare mortem* war (un-gemein) erhabenes philosophisches Programm: *egregia res est mortem condiscere* (ep. 26,8).

128 *Sola philosophia* (ep. 53, 8); *consilium ab hac petendum est (...) philosophia nos tueri debet* (ep. 16, 3–5).

129 *Disputare com Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere* (dial. 10, brev. vitae, 14, 2; *adire tamquam multorum hereditatem iuvat*, ep. 64, 7).

so vertrauensvoll er kompetente Autoritäten anhöre, nicht den Namen von irgendwem zu tragen.¹³⁰

Senecas Philosophieren blieb nahe am Leben, dessen Rätselhaftigkeit und insgesamt nicht auf einen Nenner zu bringenden Vielfalt. „Was ist der Mensch?“ lautete die Frage, die das Denken vorantrieb und offenhielt.¹³¹ Grundlegend war der Bezug auf die eigene Erfahrung, das Bedürfnis nach Selbstvergewisserung.¹³² Daher die Aufmerksamkeit auf alles Menschliche. Seneca zählte dazu (in einem engeren, streng ‚moralischen‘ Sinn) „alles, was den Menschen besser macht“, sodann aber (in einem weiteren, freien ‚moralistischen‘ Sinn) überhaupt „alles, was den Menschen angeht“ (Ernährung beispielsweise, körperliche Ertüchtigung, Bekleidung, Unterweisung, Unterhaltung); kurzum, alles, „was mit dem Menschen zusammenhängt, von dem Dasein des Menschen in der Welt bis zu der Gestaltung der Polisgemeinschaft“.¹³³

Mitteilung und Unterredung schlugen sich nieder in Diatribe, Sermo, Dialog und Brief. Die „*Epistulae morales ad Lucilium*“, entstanden in den Jahren 62 bis 65, zeigen eine Argumentationsweise, die mittels Zitaten, Anekdoten, Exempeln und Sentenzen¹³⁴ paränetisch-appellativ einen Denkprozess anregt, der perspektivisch verläuft, der Verständigung mit anderen bedarf und sich gegenüber der Praxis des Lebens nie verselbständigt oder in Dogmatik verhärtet. „*De clementia*“,

130 *Est et mihi censendi ius* (dial. 7, vita beata 3, 2; *nullius nomen fero*, ep. 45, 4)

131 *Quid est homo?* (dial. 6, ad Marc. cons., XI, 3).

132 *Me prius scrutor* (ep. 65, 15). Heraklit schon berief sich auf die Dignität solchen philosophischen Bemühens: „Ich habe mir selbst nachgeforscht“ (*edizēsámēn hemeōytón*, DK B 101). Augustin rief aus: „An mir selbst arbeite ich: bin mir zum Acker der Strapazen geworden und ungeheueren Schweißes“ (*laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*; Conf. X 16, 25). Montaigne versicherte: „Ich forsche mich so genau als möglich aus“ (*moy qui m'espie de plus près*, II 12, TR 548, a; Tie II 301). Noch im zwanzigsten Jahrhundert bekräftigte Wittgenstein: „Die Arbeit an der Philosophie ist (...) eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst“ (Vermischte Bemerkungen, WA, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 472).

133 Grimal, Pierre: Seneca, Darmstadt 1978, S. 227. – Vgl. ep. 121, 2; insbes. ep. 14. „Für den anderen sollst du leben, wenn du für dich leben willst“ (*alteri vivas oportet, si vis tibi vivere*; ep. 48, 2; vgl. 95, 33, 51–53; 121; dial. 3, ira, I 5, 2 f.; vgl. Cicero, fin. III 16–22, 62–71).

134 Ep. 94. Zu Funktion und Bedeutung der gnomischen Tradition in Senecas Schriften vgl. M. Rozelaar: Seneca, Amsterdam 1976, S. 385–493, 559 f.

gedacht als ein ‚Fürstenspiegel‘ für den Princeps, den ersten Mann im Staat Nero Caesar, appelliert an den Herrscher, Güte statt Grausamkeit zu üben und überhaupt „sich zur Seite menschlicherer Gesinnung zu neigen“. ¹³⁵ Gleichzeitig ist die Schrift von der Erfahrung geleitet, dass, ungeachtet aller luziden Rationalität und emphatischen Eindringlichkeit, in der Realität der Macht und ihrer Korruptibilität der Verwirklichung der Humanität Grenzen gezogen bleiben. ¹³⁶

„Befreie Dich für Dich selbst, nimm Dich in Anspruch für Dich, stell dich selbst sicher“ (*vindica te tibi*), so lautete der eindringliche Ratsschlag der lebensmeisterlichen Philosophie. Seneca erteilte ihn in der ersten Zeile des ersten seiner Briefe an Lucilius.

Viele Menschen sind (...) niemals sich treu, nicht einmal sich ähnlich (...) Viele, habe ich gesagt? Es fehlt nicht viel, und es sind alle (...) So überführt sich am meisten ein törichter Mensch: bald tritt er so auf, bald so, und – nichts halte ich für schimpflicher – ist sich nicht selbst gleich (*impar sibi est*). Halte es für eine wichtige Sache, ein Mensch zu sein. (*Magnam rem puta unum hominem agere*). Außer dem Weisen (*sapiens*) aber ist niemand ein einziger Mensch, die übrigen sind wir vielgestaltig. Bald scheinen wir dir anspruchslos und ernsthaft, bald verschwenderisch und oberflächlich: wir wechseln immer wieder die Maske (*persona*) und setzen uns das Gegenteil von der auf, die wir abgelegt haben. ¹³⁷

¹³⁵ *In partem humaniorem praeponderare* (clem., prooem., II 2; I, 2, 2). *Crudelitas minime humanum malum* (clem. I 25,1; vgl. De ira). – Berühmt wurde später die auf Sueton zurückgehende angebliche *clementia* des Kaisers Titus Flavius Vespasian, vor allem auf der Opernbühne (u. a. Hasse, Gluck, Jomelli, Mozart ‚La Clemenza di Tito‘, 1791).

¹³⁶ Bäumer, Ä.: Die Bestie Mensch, Frankfurt a. M./Bern 1982. Fuhrmann, Manfred: Seneca und Kaiser Nero, Berlin 1997.

¹³⁷ Ép. 120, 21 f. Der nüchterne Montaigne am Ausgang des Renaissance-Humanismus blieb gegenüber der heroischen Elite-Moral der Stoa zurückhaltend („Man sollte es für etwas wahrhaft Großes ansehen, wenn einer stets als ein und derselbe auftritt“; Essais, II 1, TR 321; St 168). – Mit Entlehnungen aus Seneca ender das „Essais“-Kapitel „Über die Einsamkeit“ (De la solitude, I 39, St 128 f.). II 35 schließt mit einer wegen ihrer einfühlsamen Menschlichkeit bewunderten Passage gleichfalls aus Seneca, worin der schildert, wie er aus Rücksicht auf seine liebevoll besorgte (zweite) Ehefrau Paulina von der Selbsttötung Abstand genommen habe (ep. 104, 1–5; St 370–373).

Seneca zufolge ist es aller Anstrengungen wert, nach Autarkie zu streben, nach Seelenruhe, so weit als möglich „sein eigenes Eigentum zu werden“ und also sich selbst glücklich zu machen.¹³⁸

Das ganze Menschenunglück, sollte fünfzehn Jahrhunderte später in Frankreich noch Blaise Pascal vorbringen, rühre daher, dass man darin fehl gehe: nämlich statt gesammelt „bei sich zu verweilen“ ganz unbesonnen vor sich selbst fliehe, ja – wie er zuspitzend formulierte – noch nicht einmal ruhig in einem Zimmer bleiben könne.¹³⁹ Das Alleinsein in den eigenen vier Wänden nicht zu ertragen, das zog Tadel nach sich.¹⁴⁰ Es galt als Indiz für eine falsche, unphilosophische Haltung, nämlich eine nicht autarke, allzu bedürftige, von allerhand Äußerlichem und Unwesentlichem abhängige Lebenseinstellung. Davon war der stoische Weise abgesetzt, als der vernunftgeleitete, mit der All-Vernunft übereinstimmende, im Ganzen aufgehobene, überlegene Mensch. Er hatte Distanz einzuhalten zu allem Materiellen, wenn es darauf ankam auch zum allzu Menschlichen. Den Tod fürchtete er nicht, er begrüßte ihn als ersehnten Befreier. Das Sterben, schlechthin individuell und unvertretbar wie die Geburt, verstand sich demzufolge als der letzte Akt der Selbstaneignung: „Jeder stirbt seinen eigenen Tod“.¹⁴¹

Konsequenzen solcher Art lagen in der stoischen Zentralmaxime „Liebe die Vernunft!“¹⁴² Leben hieße demzufolge mehr als das Dasein zu fristen. Bloß sensitiv-vegetativ dahinzuleben wäre keine große Sache, hätte wenig Bedeutung. Hingegen wer Muße hat, nachzudenken, zu

138 *Suum fieri* (ep. 70; 71, 36; 75, 18; 12, 9; 20, 1). *Quid votis opus est? fac te ipse felicem* (ep. 31, 5).

139 *Que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre* (La 136/Br 139; Quelle ist möglicherweise Innozenz III., *De contemptu mundi*). – Demonstrativ rückte René Descartes an den Anfang seines Denkweges die Situation, da er angeblich „ohne alle beunruhigenden Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag in einem warmen Zimmer eingeschlossen blieb“ und hier alle Muße hatte, mit seinen Gedanken zu verkehren (Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs, hg. Kuno Fischer, Stuttgart 1961, S. 12)

140 *Domum, solitudinem, parietes non fert* (dial. 9, tranqu. animi 2, 9; ähnlich Horaz, Sat. II 8, 111–113).

141 *Nemo moritur nisi sua morte* (ep. 69, 6).

142 *Ama rationem!* (ep. 74, 21)

philosophieren, der *lebte* wirklich; so Senecas Überzeugung. Indessen verboten Lebenserfahrung und Menschenkenntnis, bei Seneca in reichem Maß ausgebreitet, einen flachen rationalistischen Optimismus und ließen die Bedürftigkeit allzu abstrakten Philosophierens nach Erweiterung und Korrektur spürbar werden, nämlich durch die freien Künste, die schönen Wissenschaften, die Literatur, Lesen und Schreiben: „Wie viele Dichter sprechen aus, was Philosophen gesagt haben oder sagen müssten!“¹⁴³ Die Erkenntnis, dass Menschen Masken tragen, dass mitunter Abträgliches sich als Vorzügliches hervorzutun versucht; dass also nicht selten Menschen und Dingen erst einmal gegen den Anschein ihr eignes Gesicht zurückgegeben werden muss; diese Erkenntnis macht die menschliche Philosophie weithin zu einer aufklärerischen Kunst, wie sie Seneca geflissentlich übte:

Von dem, was uns verletzt, wird das eine uns hinterbracht, anderes hören wir selber oder sehen es. Dem was uns erzählt worden ist, dürfen wir nicht voreilig glauben: viele lügen, um zu betrügen, viele, weil sie betrogen worden sind; einer hascht mit Hilfe einer Beschuldigung nach Gunst und erfindet Unrecht, damit es so aussähe, als empfinde er Schmerz, daß es geschehen; es ist einer heimtückisch und will feste Freundschaften auseinanderbringen; es ist einer verleumderisch und ein Mensch, der ein Schauspiel zu sehen wünscht und aus sicherer Entfernung beobachten möchte, die er gegeneinander aufgebracht hat (dial. 3, 2, De ira 2, 29, 2; Rosenbach, Bd. I, S. 201/3).

In der Entlarvung des Zorns ging Seneca, geleitet vom stoischen Antiaffekt-Affekt, womöglich allzu weit.¹⁴⁴ Die Bedeutung des Zorns als Phänomen der Abgrenzung und Individuation, wie es in Homers „Ilias“ an dem heroischen Protagonisten Achilleus vorgeführt wurde, verschwand hinter vorschneller Therapie, Pädagogisierung und Diffamierung. Wie Seneca im Zorn nichts Gutes zu erkennen vermochte, nur Schlimmes, Hässliches und Schädliches, so widersprach er kategorisch dem Aristoteles, der den Leidenschaften eine unentbehrliche

¹⁴³ *Quam multi poetae dicunt quae philosophis aut dicta sunt aut dicenda!* (ep. 8, 8)

¹⁴⁴ Dial. 3–5, De ira.

Hilfsfunktion zugestanden hatte.¹⁴⁵ Dies ist ein Negativbeispiel eines Bemühens um angemessene Lebensführung, das insgesamt von dem Bewusstsein geleitet war, dass Leben lernen die schwierigste, ein Leben lang andauernde Wissenschaft und untrennbar ans Sterben lernen geknüpft sei.¹⁴⁶ Was die Menschen in ihrem Leben immerfort bewegt, griff Seneca auf: Emotionen, Affekte, Begierden, Gedanken, Wünsche, Ängste, Hoffnungen, Krankheit, Gesundheit, Armut, Reichtum, Ehre, Ruhm, Verachtung, Freundschaft, Liebe, Familie, Staat, Kult, Muße und Geschäft, Freude und Leid, Glück, Freiheit, Bildung, Zeitlichkeit, Tod – alles im Leben bedürfe der Zuwendung und Pflege.

Lasst uns, solange wir noch leben, Menschlichkeit üben (*colamus humanitatem*), keinem Furcht oder Gefahr bringen, Beeinträchtigungen, Beleidigungen, Beschimpfungen und Anzüglichkeiten gering schätzen und frohen Mutes die kurzen Unannehmlichkeiten ertragen.¹⁴⁷

Gleichgültigkeit gegenüber Menschlichem sei keinesfalls angebracht, vielmehr Achtung, Wertschätzung, Humanität umschreibt dementsprechend eine Reihe bezeichnender Obliegenheiten:

Die Menschlichkeit verbietet es, überheblich zu sein gegenüber seinen Mitmenschen, sie verbietet es, harsch [schroff, barsch, grob, verletzend] zu sein. In Worten, Taten und Gefühlen erweist sie sich allen gegenüber als freundlich und entgegenkommend, sie nimmt am fremden Unglück Anteil, schätzt aber das eigene Gute deshalb vor allem, weil es irgendjemandem von Nutzen sein wird.¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Quod falsum (...) affectus quidem tam mali ministri quam duces sunt* (dial. 3, 1, ira, I, 9, 2–4).

¹⁴⁶ *Vivere: nullius rei difficilius scientia est (...) vivere tota vita descendendum est et (...) tota vita descendendum est mori* (dial. 10, brev. 7, 3 f.). – „Drei Daseinsformen sind es, unter denen man nach der besten zu suchen pflegt: Die eine weicht sich der Lust, die zweite der Betrachtung, die dritte der Tätigkeit“ (*Tria genera sunt vitae, inter quae, quod sit optimum, quaeri solet: unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni*, dial. 8, otio 7, 1).

¹⁴⁷ *Dum inter homines sumus, colamus humanitatem; non timori cuiquam, non periculo simus; detrimenta, iniurias, convicia, vellicationes contemnamus et magno animo brevia feramus incommoda* (dial. 3, 3, ira 3, 43, 5).

¹⁴⁸ *Humanitas vetat superbum esse adversus socios, vetat amarum. Verbis, rebus, adfectibus comem se facilemque omnibus praestat, nullum alienum malum putat, bonum autem*

Aus dieser Einstellung heraus musste der Philosoph zum Menschheitspädagogen werden und, da kein Lebewesen anfälliger sei und kunstvoller behandelt werden müsse, überdies zum guten Arzt, der niemals verzweifle, um immer noch Chancen offenzulassen.¹⁴⁹ Um angesichts der Realität nicht etwa von Hass und Ekel erfüllt zu werden, erinnerte Seneca an den alten typologischen Gegensatz eines weinenden Heraklit und eines lachenden Demokrit: menschlicher sei es über das Leben zu lachen als zu jammern.¹⁵⁰ Die praktische Hilfestellung, die Seneca von seinem Verständnis des Menschen und seiner Philosophie aus glaubte geben zu können, erblickte nicht zuletzt im Spenden von Trost eine Möglichkeit. Mit seinen verschiedenen aus Krisen erwachsenen Schriften „De consolatione“ trug er, gemeinsam mit Cicero, zu einer Konsolationsliteratur bei, die über Boethius hinaus bis in die Neuzeit in einer Tradition entfaltet wird, die das Leben und seine Güter in Erwägung zieht, darüber hinaus aber bei religiösen und metaphysischen Ideen Zuflucht und Erbauung sucht. Obschon es sich nicht von selbst versteht, hielt Seneca doch fest:

Vielen scheinen wir Größeres zu versprechen (*maiora promittere*) als die Bestimmung des Menschen (*condicio humana*) gestattet, nicht zu Unrecht; sie berücksichtigen nämlich nur den Körper. Sie sollen auf den Geist zurückkommen: schon werden sie den Menschen an Gott messen.¹⁵¹

Dessen unbeschadet schien es recht und billig, stets in Rechnung zu stellen, was einem jeden unabänderlich zustößt und alles an der allgemeinen menschlichen Ausgangslage zu messen.¹⁵²

suum ideo maxime, quod alicui bono futurum est, amat (ep. 88, 30; Fritz Fajen).

149 *Mali medici est desperare, ne curet* (clem. I, 17, 2). – I. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969.

150 *Humanius est deridere vitam quam deplorare* (dial. 9, tranqu. an., 15).

151 *Hominem deo metientur* (ep. 71,6; vgl. ep. 4, 11; 73, 13; 53, 11; 58, 27; 65, 20–22; 92, 30–35; dial. 2, const. sap. 4, 1 f.; dial. 9, tranqu. an. 2, 3). Für ein geradezu „verächtliches Wesen“ konnte Seneca den Menschen halten, „wenn er sich nicht über Menschliches erhoben hat“ (*O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit!* nat. qu. I, pr. 5). Nichtsdestoweniger sei jeder Mensch für den anderen unantastbar, unverletzlich, heilig (*homo res sacra homini*, ep. 95, 33).

152 *Si sapiis, omnia humana condicione metire* (ep. 110,4); *quae condicione quadam humanae sortis eveniunt* (dial. 3, ira II, 2, 2); *ad condicionem rerum humanarum respicien-*

2.3.3 Menschenfreundlichkeit: Plutarch

Ein panoramatisches moralistisches Bestreben trat am hellenistischen Ausgang der griechisch-römischen Antike in dem allumfassend-encyklopädischen Werk von Plutarch hervor.¹⁵³

Plutarch, geboren nicht lange vor 50, gestorben nach 120, einer angesehenen Familie in Chaironeia in Boiotien entstammend, studierte in Athen bei dem Platoniker Ammonios und war seit Ende des Jahrhunderts einer der [beiden ständigen] Priester des Apollonheiligtums in Delphi. Er bereiste Ägypten und Kleinasien und war mehrmals in Italien und Rom, [dessen Bürgerrecht er innehatte], lebte aber meist in seiner kleinen Heimatstadt, wo er sich kommunalpolitisch betätigte und als bewundertes Schulhaupt einer Art privater Akademie vorstand.

Durch seine umfassende und vielseitige Schriftstellerei ist er bis zum Ausgang des Altertums und dann wieder seit der Renaissance einer der bedeutendsten und meistgelesenen Autoren der Weltliteratur geworden. Durch einen spätantiken Katalog seiner Schriften wissen wir, daß die gewaltige Masse der erhaltenen Werke nur etwa die Hälfte seines Gesamtopus darstellt.

Getrennt überliefert sind seine Biographien einerseits und andererseits ein um 1300 von Maximus Planudes zusammengebrachtes Korpus von 78 Schriften, a potiori [nach den überwiegenden] „Moralia“ (*Éthika*) benannt, in Wahrheit rhetorische, wissenschaftlich-philosophische, popularphilosophisch-ethische, pädagogische, politische, religionsphilosophische, naturwissenschaftliche, antiquarische, literarhistorisch-exegetische und Schriften vermischten Inhalts, zum Teil in dialogischer Form, enthaltend; auch einiges Unechte ist darunter.

Vor allem aber ruht sein Ruhm auf seinen parallelen Biographien, in denen er je einen Griechen und einen Römer – von Theseus-Romulus bis hinunter zu Philopoimen-Flamininus – zusammenstellt und vergleicht mit der politischen Absicht, zu zeigen, daß beide Völker gleichen Ranges seien und berufen, den Bau des römischen Weltreiches zu tragen, und zugleich mit dem

dum est (ebd. III 26, 3; ep. 71, 4); *providentia, maximum bonum conditionis humanae* (ep. 5, 8).

153 Πλούταρχος, römisch Mestrius Plutarchus. – Pelling, Christopher B. R.: Plutarchos, in: Der Neue Pauly, Bd. 9, Stuttgart 2000, Sp. 1159–1175; Sirinelli, Jean: Plutarque de Chéronée, Paris 2000.

ethischen Ziel, Vorbilder für ein sittlich-glückliches Leben aufzustellen. Plutarch ist kein wissenschaftlicher Historiker, doch enthalten seine Biographien eine Fülle sonst nicht überlieferten historischen Stoffes. Auch ein originaler Denker ist Plutarch nicht, aber ein zuverlässiger Übermittler philosophischen Gedankengutes von hohen schriftstellerischen Gaben. Unbedingter Bewunderer des ‚göttlichen‘ Platon, fühlt er sich als Anhänger der alten, hat aber auch viel von der Skepsis der mittleren Akademie und Gedanken der Stoa übernommen, deren Dogmatismus er in mehreren Schriften bekämpft.

Von Kenntnis des Christentums findet sich keine Spur, doch scheint die lebenswürdige, tiefreligiöse, durch und durch humane Natur dem Christentum verwandt und hat auch manchen Kirchenvätern Bewunderung abgenötigt.¹⁵⁴

In erster Linie die ethischen Charaktere, die Menschen- und Lebensbilder, die Plutarch in Kaiserbiographien und insbesondere in „Parallelbiographien“ zeichnete, wurden zum Bildungsgut für die Jahrhunderte.¹⁵⁵ Übereinstimmungen und Differenzen des Ethos, ermittelte er oftmals in einer *Synkrisis*, einem Vergleich zwischen zwei Persönlichkeiten in ähnlichen Situationen, stets einem Griechen und einem Römer, den Feldherren Alexander dem Großen und Caesar zum Beispiel oder den Rednern Demosthenes und Cicero. Sie insbesondere sind von Anfang an dazu angetan, jene Beobachtungsgabe und Toleranz zu fördern, die für differenzierende Menschenkenntnis bezeichnend bleibt.¹⁵⁶ Die Viten stellen, formal gesehen, eine Vorform des Essays dar und weisen in sich eine Fülle literarischer Kurzformen auf. An ihnen hat nachmals nicht allein Montaigne wesentlichen Anhalt für seine Neuschöpfung der „Essais“ gefunden.¹⁵⁷ Plutarchs Programm,

154 K. Ziegler: Art. Plutarch, RGG³ V 422 (Hinzufügungen hpb).

155 Βίοι παράλληλοι, *Bioi paralleloï, Vitae paralelae*. – Machiavelli, Montaigne, Bacon, Shakespeare, Erasmus, Montesquieu, Vauvenargues, Lichtenberg, Emerson, Nietzsche und viele andere haben sich von Plutarch über die Menschen und ihr Leben in der Welt Aufschluss geben lassen.

156 Zu Plutarchs Relativierung des Normativen durch individualisierende Elemente vgl. B. Bucher-Isler, Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs, Bern/Stuttgart 1972, bes. S. 79–83, 91 f.

157 Schon, Peter M.: Vorformen des Essays, Wiesbaden 1954, S. 38–41, 59–61 (zur „moralistischen Methode Plutarchs“). – In Montaigne vor allem werden „die späteren an-

das zu einer spezifischen Korrelation von Form und Inhalt führte, konnte zum Beispiel auch für die Intention der anekdotischen Moralistik eines Chamfort stehen:

Ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder, und hervorragende Tüchtigkeit und Verworfenheit offenbart sich nicht durchaus in den aufsehenerregendsten Taten, sondern oft wirft ein geringfügiger Vorgang, ein Wort oder ein Scherz ein bezeichnenderes Licht auf einen Charakter als Schlachten mit Tausenden von Toten und die größten Heeresaufgebote und Belagerungen von Städten. Wie nun die Maler die Ähnlichkeiten dem Gesicht und den Zügen um die Augen entnehmen, in denen der Charakter zum Ausdruck kommt, und sich um die übrigen Körperteile sehr wenig kümmern, so muß man es mir gestatten, mich mehr auf die Merkmale des Seelischen einzulassen und nach ihnen das Lebensbild eines jeden zu entwerfen, die großen Dinge und Kämpfe aber anderen zu überlassen.¹⁵⁸

Mit diesem, aller bloßen Historiographie fernen Interesse am Charakter, der Nachzeichnung der Merkmale des Seelischen und dem Verfolg von Lebensläufen stand Plutarch auf jener realistischen Linie, die seit den peripatetischen Ansätzen bei Aristoteles am wirklichen Leben Orientierung zu gewinnen suchte.

Eine Fülle psychologischer, psychotherapeutischer, pädagogischer, politischer, religionsphilosophischer und überhaupt menschlicher Themen aller Art behandeln Plutarchs sogenannte „Moralia“. ¹⁵⁹ Unter den fast achtzig Einzelschriften finden sich Kapitel wie: Über die Kindererziehung, Über das Zuhören, Wie man einen Schmeichler von

tiken Moralsysteme, mit ihrer unvergänglichen Menschlichkeit, wirklich lebendig und fruchtbar“ (Weigand, Wilhelm: Michel de Montaigne, Zürich 1985, S. 199). Plutarch und Seneca widmete Montaigne ein eigenes Kapitel (Essais, II 32; vgl. auch III 12).

158 Plutarch, Große Griechen und Römer, hg. K. Ziegler, Zürich 1954, S. 23 (Alexander/Caesar, 1, 1 f.; vgl. Nikias; Solon, 7).

159 Ἠθικά, *Ēthika*, Ethische Schriften, darin: Sprüche der Spartaner, Sprüche von Spartanerinnen, Über die Liebe zu den Kindern, Über die Geschwätzigkeit, Über falsche Scham, Regeln der Staatskunst, Über das Essen von Fleisch, Ist ‚Lebe im Verborgenen‘ eine kluge Regel? Über die Musik u. a. m.

einem Freund unterscheidet, Wie man von seinen Feinden Nutzen zieht. Die mitunter prägende Form der kynisch-stämmigen Diatribe sowie Sequenzen von Exempeln, Anekdoten und Einschübseln aller Art sind typisch für das lebenszugewandte popularphilosophische Klima des Hellenismus.¹⁶⁰ Die europäische Moralistik konnte im Lauf ihrer Entwicklung daraus stets von neuem Anregung schöpfen. Plutarch, der sogar monographisch zu einer Art Vorgeschichte der gnomischen Apperzeption im Zeitalter der sieben Weisen ansetzte,¹⁶¹ gab nach Aristoteles das bedeutendste Beispiel eines praktischen Philosophierens unter Integration einer mehr künstlerischen als akribischen Menschen- und Lebenskunde. Es diente dem, was Plutarch – dem liebenden Ehemann und Vater von fünf Kindern – nicht allein literarisch, sondern auch existenziell ein hervorragendes Anliegen gewesen zu sein scheint: Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*, *philanthrōpía*, *humanitas*) an den Tag legen zu können.¹⁶² Nicht selbstgerecht-hart und ungebührlich auf Perfektion zu bestehen, sondern gegenüber menschlichen Schwächen und Fehlern Nachsicht zu üben. Nicht in Hass und Neid zu versauern, sondern ändern mit Wohlwollen zu begegnen und mit Freude. In der Tat hängt davon Entscheidendes ab: „Wie liebenswert ist ein Mensch, wenn er ein Mensch ist“.¹⁶³ Dass der Mensch als Mensch sich erweise, darauf kommt es an. Wie aber und unter welchen Umständen, das ist die Frage. Fraglos besteht Menschsein jedenfalls nicht. Entsprechend ist es begleitet von Wahrnehmen und Reflektieren, von Philosophieren, von einem Diskurs der Humanität.

160 E. G. Schmidt, Art. Diatribai, in: Der kleine Pauly, Bd. II, Sp. 1577.

161 „Symposiaka tōn heptā sophōn“, dt. Leben und Meinungen der Sieben Weisen, hg. B. Snell, München 1971; auch in: Plutarch: Die Kunst zu leben, hg. Marion Giebel, Frankfurt a. M. 2000.

162 „Das Werk Plutarchs markiert den Höhepunkt und in einem gewissen Sinne auch das Ende des antiken Philanthropie-Begriffs. Im lateinischen Westen hat längst die römische *humanitas* das Erbe der griechischen *philanthropia* angetreten und in Cicero ihren Plutarch gefunden“ (A. Hügli/D. Kipfer: Art. Philanthropie, HWP VII 543–552, hier 546).

163 Menander, fr. 707; 761 K.

3 Humanistische Renaissance

In der humanistischen Literatur der europäischen Renaissance schlug sich unter Berücksichtigung der antiken Quellen eine neue Selbstvergewisserung des Menschen in seiner Wirklichkeit und Vielfalt nieder. Von der Erfahrung ausgehend, artikulierten selbstbewusste Individuen Erkenntnisse auf eine ausgesprochen literarisch-ästhetische Art, die vorwiegend an Cicero orientiert war und kaum noch an scholastischer Methode und Begrifflichkeit.

Gleichwohl gab es für die humanistische Neuorientierung patristische und mittelalterliche Vorläufer. Bereits Boethius, ‚letzter Römer und erster Scholastiker‘, hatte sich betont auch den menschlichen Dingen zugewandt. Die Menschennatur erschien demnach von eigentümlich labilem, geradezu prekärem Zustand. Sie rage „über alle Dinge empor“, sofern sie sich erkenne, doch sie sinke tief „unter die Tiere“, sobald sie aufhöre, sich zu erkennen.¹⁶⁴

Im dreizehnten Jahrhundert brachte ein Autor, der sich Freidank nannte, eine Spruchsammlung „Bescheidenheit“ in Umlauf. Dem Titel zufolge bekundete sie ein Bescheidwissen, ein praktisches Urteilsvermögen das, in kritischer Distanz gegenüber theologisch-kirchlicher Bevormundung, politisch-sozialen Vorurteilen und Illusionen aller Art, realistisch mit den Gegebenheiten des Daseins zurechtzukommen sucht. Freidanks Wirkung reichte über Oswald von Wolkenstein und Sebastian Brant vier Jahrhunderte lang bis in die Zeit des Dreißigjährigen Krieges hinein.¹⁶⁵

¹⁶⁴ *Humanae quippe natura ista condicio est, ut tum tantum ceteris rebus, cum se cognoscit, excellat, eadem tamen infra bestias redigatur, si de se nosse desierit* (cons. II p. 5,87–89). Wer nicht riskieren wollte, aus dem menschlichen Stand herauszufallen, der hatte nach Höherem zu streben, nämlich darum, zum Götterstand überzugehen (*ab humana conditione deicere [...] in divinam condicionem transire*, cons. IV p. 3,12–15; ähnlich schon Arist. EN VII 1, 1145a 8–33, sowie Cicero, *De officiis* III 20,82). – Albrecht, Michael von: *Geschichte der Römischen Literatur*, Darmstadt ²1994, 1353–1377.

¹⁶⁵ Heiser, Ines: *Autorität Freidank*, Tübingen 2006. – Die „Ältere Edda“ schon enthielt eine Sammlung „Hávamál“ (Sprüche des Hohen) voll praktischer Lebensweisheit (See,

Das wirkmächtige Genus der Fürstenspiegel, auf dem Plan seit der Karolingerzeit, suchte, anknüpfend an Tacitus, reelle Einsichten zu entwickeln, die als ethische Grundlage für die realitätsgerechte politische Praxis und zur Kritik an Herrscher und Hof herangezogen wurden.¹⁶⁶ Hervorragende Ausprägung fand die Gattung der Fürstenspiegel im Humanismus des zwölften Jahrhunderts bei Johannes von Salisbury. Sein Hauptwerk „Policraticus oder von den Eitelkeiten der Höflinge und den Spuren der Philosophen“, gewidmet Thomas Becket, dem später ermordeten Lordkanzler von England und Erzbischof von Canterbury, suchte der empirischen Wirklichkeit des Menschlichen in seiner (weithin ständischen) Variabilität gerecht zu werden.¹⁶⁷ Mit seiner praktischen Philosophie wollte er der Orientierungsbedürftigkeit der Menschen entsprechen und Ratschläge für die soziale und individuelle Lebensgestaltung geben. Die psychologischen Einsichten seiner Analysen wiesen deutlich einen Zug ins Empirische auf. Seine Hofkritik operierte mit antiker Literatur und persönlicher Beobachtung, um auf topisch-exemplarische Weise ungesetzlichen, tyrannischen Herrschaftsformen entgegenzuwirken, überhaupt falschen Schein zu entlarven und Selbsterkenntnis zu fördern. Die humane Sorge um einen organischen Staatskörper sah äußerstenfalls Tyrannenmord vor, als legitim (*aequum et iustum*, „billig und recht“). Die Bedeutung seines Unterfangens lag jenseits der auch bei ihm bisweilen rigiden christlich-stoischen Moral: Seine Klarsicht entwickelte beispielsweise in Anlehnung an Terenz eine umfassende Phänomenologie und Typologie der bei Hofe korrumpierenden Schmeichelei und begründete damit eine eigenständige, noch bei La Bruyère mächtige Tradition der Hofkritik.¹⁶⁸

Klaus von: *Disticha Catonis* und *Hávamál*, in: *Edda*, Saga, Skaldendichtung; Heidelberg 1981, S. 27–44).

166 Maier, H. u. a. (Hgg.): *Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1996. Haug, Walter: *Brechungen auf dem Weg zur Individualität*, Tübingen 1997.

167 Originaltitel: „*Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*“.

168 Schmeichelei (Kriecherei, Liebedienerei, Speichelleckerei; *adulatio*, *Policr.* III, 4–7, 10, 13–15). C. Uhlig, *Hofkritik im England des Mittelalters und der Renaissance*, Studien zu einem Gemeinplatz der europäischen Moralistik, Berlin/New York 1973.

Wie man Johannes von Salisbury als fernen Wegbereiter der englischen Aufklärung sehen kann, so konnte sein Pariser Lehrer Peter Abaelard mitunter als früher Vorbote der französischen Aufklärung bezeichnet werden.¹⁶⁹ Seine „Ethik“, die das delphische ‚Erkenne dich selbst‘ (*scito te ipsum*) im Titel trug, war von dem Bemühen geprägt, dem Individuum als sittlicher Instanz gegenüber absoluten Normen Bedeutung zu verschaffen und das moralische Urteil von einer Differenzierung zwischen Handlung und Intention abhängig zu machen. Seine Vita mit der tragischen Beziehung zu Héloïse wirkte über den autobiographischen Bericht („*Historia calamitatum Abaelardi*“) sowie den dokumentierenden Briefwechsel („*Epistulae*“) auf die Geschichte der Respektierung menschlicher Leidenschaft. Der Vorrang des Individuellen vor dem Allgemeinen, des Willens vor dem Verstand behauptete sich weiterhin.¹⁷⁰ Strömungen, die der Erfahrungswirklichkeit Eigenbedeutung einräumten, zeigten sich besonders in der franziskanischen Opposition. Roger Bacon rief drei Jahrhunderte vor Francis Bacon zum Kennenlernen der erfahrbaren Gegebenheiten auf, zu literarischem Quellenstudium und zum Experiment, um Vorurteile und Unbildung abzubauen. Nicht minder deutlich befürwortete Wilhelm von Ockham die induktive Wahrnehmung, Beobachtung und Erforschung der Wirklichkeit, gemäß der antiplatonischen These des Nominalismus, dass das Individuelle das Wirkliche, das Allgemeine hingegen Abstraktion des vergleichenden Denkens sei. Das Gewicht, das damit auf die individuelle Einzelpersonlichkeit, ihre Selbsterfahrung, Selbstgewissheit und Selbstdarstellung fiel, geht letztlich auf Augustin zurück. Die spekulative Dimension, die ihr dort ebenso eigen war wie eine durchgängige moralische Überschattung wichen jedoch zusehends einer stärkeren Verflechtung in die konkreten Gegebenheiten. Denker wie Petrus Johannes Olivi sahen im Willen die eigentliche Lebendigkeit des Menschen voller elementarer Kraft, frei von direkter Teleologie.¹⁷¹

169 Clanchy, M.: Abaelard, Darmstadt 2000; Fumagalli, M.: Heloise und Abaelard, Düsseldorf 2001.

170 Mittels genauer Beobachtung und scharfsinniger Analysen untermauerte insbesondere Johannes Duns Scotus seine Psychologie (Möhle, H.: Ethik als scientia practica, Münster 1995; Söder, J.: Kontingenz und Wissen, Münster 1998).

171 *Vigor, summa vivacitas, vita pura*. Petrus Johannes Olivi: Quaestiones in secundum librum Sententiarum, II, q. 51, hg. Jansen, Bernhard, 3 Bde., Quaracchi 1922–26, Bd.

3.1 Individuelle Selbsterfahrung: Petrarca

Die Bemühungen um das Menschsein im Zwiegespräch mit den paganen Autoren der Antike, die *studia humanitatis*, ciceronianisch der Herkunft und weithin auch der Form nach, setzten sich von den scholastisch-theologisch an der Heiligen Schrift orientierten *studia divinitatis* ab, deren Methode und Begrifflichkeit noch Dante bis in sein philosophisches Spätwerk „Il convivio“ folgte.¹⁷² Während ihn, wie schon Boccaccio sah, ‚die Wahrheit der Dinge, die im Himmel sind‘ bewegte, griffen die Vorliebe für die praktische Philosophie und der Vorrang der antiken Lebensweisheit mit dem *philosophus moralis* Francesco Petrarca wieder Platz. In der Nachahmung der antiken Autoren, allen voran Cicero und Seneca, brach der Wille zur Erkundung und Deutung der menschlich-weltlichen Sphäre durch. Den Humanisten lag daran, durch das ästhetisch geformte Wort den ganzen Menschen anzusprechen und zu individueller wie zugleich kommunikativer Selbstentfaltung anzuregen.

Mit Petrarca wird üblicherweise die bis zu Erasmus von Rotterdam führende Linie des Renaissance-Humanismus eröffnet.¹⁷³ Als Spross einer

2, S. 109; Ders.: Über die menschliche Freiheit, hg. Peter Nickl, Freiburg 2006.

172 Menschliche Dinge (*tà anthrōpina prāgmata*, τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, Plato, Gorg. 451 d, Symp. 186 b, Nomoi 886 e, 888 c); Sterbliches (*θνητά*: Protog. 320 c, Phaidr. 256 e, Tim. 41 b, c, 42 d, 69 c, 90 b, 92 c, Soph. 265 c, Nom. 902 b); Übles (*κακά*: Pol. 517 d); *res humanae*, *les cose umane*, *les choses humaines*, *las cosas humanas*, *things amongst man*. – Größte Dinge (*tà mégista* [*agathá*], τὰ μέγιστα [ἀγαθὰ], Plato, Apol. 22 c f.); *res divinae* (Cicero, Tusc. I 52.95, III 6, IV 37.51.57 f.). – Zum metaphysisch vorgesetzten Übergang in den göttlichen Zustand, die Angleichung an Gott, die pythagoreisch-platonisch-stoische *homoiōsis theō* vgl. Plato (Theait. 176 b,c), Cicero (nat.deor. 2,153; rep. 6,26), Seneca (ep.4,11; 73, 13; 53,11; const.sap. 4, 1 f.; tranqu.an. 2,3); Boethius (*in divinam condicionem transire*, cons. IV, 3.p., 68 f.), Dante (Paradiso XXX 142).

173 „Im 14. Jahrhundert begannen die Humanisten [...] ihr Studiengebiet als *studia humanitatis* oder *studia humaniora* zu bezeichnen [...] einen Zyklus von Fächern [...], der Grammatik, Rhetorik, Poesie, Geschichte und Moralphilosophie einschloß [...]. Diese sehr präzise Bedeutung des Begriffes *studia humanitatis* drückte sich dann aus in dem neuen Wort *umanista*, das vermutlich gegen Ende des 15. Jahrhunderts geprägt wurde und sich im 16. Jahrhundert verbreitete. Es stammt wohl aus der Studentensprache und wurde dann allmählich in den offiziellen Sprachgebrauch, übernommen. Ganz offensichtlich hat man es nach dem Vorbild der mittelalterlichen Ausdrücke *legista*, *jurista*, *canonista* und *artista* gebildet und wollte damit den Lehrer der *studia humanitatis* bezeichnen“ (P. O. Kristeller, in: A. Buck, Hg.: Petrarca, Darmstadt 1976, S. 273 f.).

Florentiner Familie wurde er zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts (1304) in Arezzo geboren. Er wuchs mit einem wenige Jahre jüngeren Bruder auf, Gherardo, der später bei den Kartäusern eintrat. Francesco oblag juristischen Studien in Montpellier und Bologna, schloss sie aber nicht ab. In der Papststadt Avignon empfing er die niederen Weihen. Dort soll der Kleriker am Karfreitag des Jahres 1327 einer schönen jungen Frau ansichtig geworden sein, die er fortan als Laura in kunstvoller Liebeslyrik besang. 1341 wurde ihm auf dem Kapitol in Rom der Dichterlorbeer aufgesetzt. Er war somit *poeta laureatus* und als solcher *civis Romanus*, Bürger der Ewigen Stadt, getragen von einem Geist philosophisch-literarischer Humanität. Er schrieb, teils in Latein, teils in der Volkssprache, er reiste durch Europa und machte in Bibliotheken bedeutende Entdeckungen antiker Texte. Zu Hause lebte er in dem Museum seiner Sammlung geliebter Bücher. Rufe der Universität Florenz und der päpstlichen Kurie lehnte er ab. In den Dienst der römischen Colonna hingegen und später der Visconti in Mailand konnte er ohne Bedenken treten. Die freundschaftliche Beziehung zu Cola di Rienzi allerdings stellte er ein, da dieser als ‚Tribun‘ zu radikaler Politik überging. Er wurde Vater eines Sohnes, einer Tochter, und durch sie Großvater. Jahrelang pflegte er freundschaftlichen Umgang mit Giovanni Boccaccio. Mit zahlreichen Gelehrten und Kirchenfürsten stand er in regem Austausch. Er ordnete seine Werke, unter anderem über dreißig Bücher Briefe; mit Hilfe von Kopisten erstellte er Reinschriften. Den Lebensabend verbrachte er, zusammen mit der Familie seiner Tochter, auf einem kleinen Gut in Arquà (Petrarca) in den Euganeischen Hügeln unweit Paduas. Dort starb er am 18. Juli 1374.

Bis heute berühmt ist Petrarca vor allem aufgrund seines in jungen Jahren volkssprachlich-italienisch verfassten „Canzoniere“, eines Zyklus von 366 Liebesgedichten, Sonetten zumeist. Dieses Riesenwerk, den vielleicht bedeutendsten Liebeslyrik-Zyklus der europäischen Literatur, spielte der gelehrte Literat gleichwohl herunter als Kleinigkeiten, unnützes Zeug, Flausen, Bruchstücke alltäglicher Dinge („Rerum vul-

Stierle, Karlheinz: Francesco Petrarca, München 2003; Karl A. E. Enenkel: Die Erfindung des Menschen, Berlin/New York 2008; Paul Geyer/Kerstin Thorwarth (Hgg.): Petrarca und die Herausbildung des modernen Subjekts, Göttingen 2009.

garium fragmenta“). Der Poet gab Rechenschaft über die ‚verstreuten Fragmente der Seele‘ und begann im Zeichen von Scham und Reue. Ein Gewissen machte er sich auch, da er als erster neuzeitlicher Mensch – aus Neugier, Abenteuerlust, zum Vergnügen, aus Hunger nach sinnlicher Welterfahrung – einen Berg bestieg, den Mont Ventoux (*mons ventosus*, den Berg, vom Wind umtost, den wetterwendischen, 1912 Meter über dem Meer) in der Provence. Ausdrücklich ermahnte er sich, darüber nicht sich selbst aus den Augen zu verlieren, den inneren Augen (*interiores oculi*), über den irdischen Genüssen nicht Gott und die Seele zu vergessen.¹⁷⁴ Ohnehin ist der Brief über die Bergbesteigung wohl als nachträgliche allegorische Konstruktion, und nicht als Berichterstattung zu lesen. Als fingiert dialogischer Selbstverständigungsversuch eines Denkend-Empfindenden, eines *delicatus animus*, der das Begehren nicht zu stillen, den Widerstreit an Gefühlen nicht beizulegen, zudem aus moralisch-religiösen Bedenken nicht zu voller Selbstbestimmung durchzudringen vermochte und insofern immerhin sein eigenes unglückliches Bewusstsein und sein solitäres Dasein zu artikulieren hatte. „Ich weiß nicht, was ich will, ich will nicht, was ich weiß, / Im Sommer ist mir kalt, im Winter ist mir heiß.“¹⁷⁵ Francesco Petrarca, ein Mensch denn doch, ein einzelner endlich, unverwechselbar: allein, gedankenvoll; einhergehend gemessenen Schrittes; menschenflüchtig; bestrebt, sein Inneres zu verbergen vor der zudringlichen Mitwelt, seine glühendes Innenleben für sich zu behalten, unentwegt im Disput allerdings mit der Liebe selbst.¹⁷⁶ Der Liebesstreit, den er aufgrund seiner leidenschaftlichen Lebenserfahrung andauernd im Inneren auszufechten hatte, der ließ ihn zu guter Letzt zur Madonna Zuflucht nehmen und das Wort an die hohe Frau richten.¹⁷⁷

174 Petrarca: Die Besteigung des Mont Ventoux, *Familiarium rerum libri IV 1*, hg. Kurt Steinmann, Stuttgart 1995.

175 *Canzoniere*, I, Sonett 88 bzw. Nr. 132, *S'Amor non è*; dt. Martin Opitz.

176 *Com'io dentro avvampi (...) di che tempre / Sia la mia vita* (*Canzoniere XXXV* bzw. I 22; vgl. 132).

177 „(...) von dir zu reden drängt mich Liebeswonne, (...) du hast am Leben Freude mir entzündet, (...) Sieh, wie, von Stürmen furchtbar überfallen / Allein dahin und steuerlos ich fahre, (...) Verleihe / dem Schmerz ein Ziel, o Ehre (...)“ (*Canzoniere*, Schlusssong, 366, vv. 4, 59, 69 f., 102 f.).

Der Versuch, zu autonomem Menschsein hinzugelangen, führte Petrarca noch in tiefe Auseinandersetzung mit der traditionellen, stoisch-augustinischen Konzeption. Die Zwangsläufigkeit der menschlichen Befindlichkeit wirkte erschütternd, deren Verachtung so sehr bedrückend, dass Petrarcas dialogisch–autobiographisches „Secretum“ („Mein Geheimnis, Der verborgene Konflikt meiner Sorgen“) ohne weiteres unter dem sattsam geläufigen Titel „De contemptu mundi“ („Weltverachtung“) zirkulieren konnte.¹⁷⁸ In die moralphilosophische Hauptschrift „De remediis utriusque fortunae“ („Heilmittel gegen Glück und Unglück“ i. S. von zu- und abträglichen Widerfahrnissen) wurde ein Dialog „De tristitia et miseria“ („Von Trauer und Elend“) aufgenommen, der wohl als Ergänzung zu dem bloß zur Hälfte ausgeführten Weltverachtungs-Traktat des Papstes Innozenz III., Lothar Graf Segni gedacht war.¹⁷⁹ Nunmehr war es an der Vernunft, dem Schmerz ein Ziel aufzuzeigen, die menschliche Situation als nobilitiert und vom Elend gereinigt erscheinen zu lassen.

Den Prozess der Individuation durch antik-literarische Bildung und die Konflikte, die der auf sich selbst gestellte Mensch mit der christlichen Tradition auszufechten hatte, zeichnete Petrarca unentwegt nach. Hieronymus im vierten, fünften Jahrhundert, der literarisch hochgebildete Kirchenvater, Verfasser der Vulgata, hatte den Vorwurf, eher ästimmender Ciceronianer denn asketischer Christ zu sein, gefürchtet. Nun, nach tausend Jahren, trat die antike Lebensart als gleichrangig neben die christliche („De vita solitaria“, „Das einsame Leben“). Eloquentes Philosophieren aus dem Geist Ciceros beanspruchte seine Stelle neben der autoritativen Schulwissenschaft.¹⁸⁰ Petrarcas intensives Selbsterle-

178 De secreto conflictu curarum mearum, Gespräche über die Weltverachtung. Secretum meum, hgg. Gerhard Regn/Bernhard Huss, Mainz 2004.

179 De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae, 1195; Lotharii Cardinalis de miseria humane conditionis, hg. M. Maccarrone, Lugano 1955. Petrarca, F.: De remediis utriusque fortunae/Das Doppelspiel des Glücks, hgg. R. Schottlaender/E. Keßler, München 1975, II 93, 218–237: *nobilitata conditio humana (...) expurgata miseria*: ebd. 224; *ecce iam Deus est*, 226.

180 Vgl. „De studiorum suorum successibus ad posteritatem epistola“ sowie insbes. die sokratisch vorsichtige Spätschrift „De sui ipsius et multorum ignorantia“ (Über die eigene und vieler Leute Unwissenheit, 1371, hgg. Klaus Kubusch/August Buck, Hamburg 1995). – Dass im Humanismus zwar mit der aristotelischen Scholastik, nicht jedoch

ben, seine individuelle Lebensführung und subjektive Weltperspektive dokumentierte sich in einer breitgestreuten Briefsammlung („*Epistolarum*“), die, zusammen mit den durch ihn wiederentdeckten Episteln Ciceros, auf die Herausbildung eines perspektivischen Konversationsstils großen Einfluss nahm. Von der humanistischen Epistolographie gingen Beziehungsreichtum, Systemfreiheit und Offenheit als Konstituenten in neue freimütige Formen des Denkens und Sprechens über.

3.2 Liebesdinge: Boccaccio

Die humanistische Zuwendung zum Diesseits, zum Leben in der Welt erreichte bei Petrarca ‚Schüler‘ und Freund Giovanni Boccaccio einen ersten Höhepunkt. In dem hundertfältigen Novellenzyklus seines „Decameron“¹⁸¹ erstand den hundert Gesängen von Dante „*Divina Commedia*“ ein prosaisches Gegenstück. Es erörterte die Gegebenheiten einer *Umana commedia*, einer irdisch menschlichen Komödie, nicht einer jenseitsorientierten. Petrarca ‚Melancholie‘ wich der Freude am Leben, so wie es in der Textur seiner unabsehbaren Relationen allemal ist. Narrativ-experimentell wurde vor dem Hintergrund tödlicher Bedrohung durch die Pestplage in einem Kreis von zehn jungen Menschen, sieben Erzählerinnen und drei Erzählern, verhandelt, was es auf sich habe mit dem Menschsein. Es wurde Absprache darüber gesucht, was an Potential, Limitierung und Dignität im Menschlichen liege. Dies geschah weder einfach konventionell noch rein rationell, sondern in sorgfältiger Abstimmung mit den affektiv-emotionalen Voraussetzungen der freimütig erzählenden und disputierenden Personen. Und der Diskurs um die Humanität

mit dem Christentum überhaupt gebrochen, vor aller Institution (epistemischer wie klerikaler) aber die Urteilsfreiheit vertreten und die individuelle ethische Zuständigkeit eingeräumt war, machte Petrarca in „*De sui ipsius et multorum ignorantia*“ geradezu programmatisch geltend.

¹⁸¹ dt. Dekameron, Zehntage(-werk), in Abhebung vom bibeltheologischen Sechstagerwerk, dem Hexameron (Bonaventura, Ambrosius, Basilius d. Gr. u. a. m.). – Arend, Elisabeth: Lachen und Komik in Giovanni Boccaccios Decameron, Frankfurt a. M. 2004; P. Geyer: Boccaccios Gesellschaft: ‚Decameron‘; in: Ders.: Literarische Geschichte des modernen Menschen in Italien und Frankreich, Bd. I, Hildesheim 2013, S. 91–130.

sollte weitergetragen werden, nach Abklingen der Epidemie, aus der rettenden Absonderung in bukolischer Zurückgezogenheit zurück in die große Stadt Florenz.¹⁸²

Mit seiner Tendenz, aus genauer Beobachtung Einsicht in die wahren Verhältnisse des Lebens zu vermitteln und darin selbst Orientierungshilfen aufzuweisen, förderte Boccaccio die moderierende Bewegung menschlicher Selbstverständigung ganz erheblich. In der Auseinandersetzung mit dem antiken Mythos ging er hinsichtlich menschlichen Selbstzutrauens über die Engführungen von Juristen und Theologen und merklich auch über die Dichter Dante und Petrarca hinaus.¹⁸³ Das gilt im Besonderen für seine Schilderung und Bewertung der erotischen Lebensmöglichkeiten: Mit seiner moralkritischen Realistik gab er aus der Antike bezogene humanisierende Impulse an die Neuzeit weiter, die einerseits allzu Brutales verfeinern und andererseits einer Tradition entgegenwirken, die, seit Pythagoras, Plato und Augustin, allzu abgehoben die erotischen Phänomene spiritualisierte.

Von spiritualistischen Tendenzen waren die Minnedichtung und die Liebeskasuistik des Mittelalters getragen.¹⁸⁴ Lieben beschrieb sich als Erfahrung der Abgeschlossenheit, der Entsagung, des verwehrt

182 „Boccaccio verlangt neues moralisches Denken: es genügt nicht, die eingespielten Abmachungen nur zu beherrschen; ihre Angemessenheit muß stets neu mit dem Ursprung, dem Empfinden ausgesöhnt werden. Diese Reflexion auf die Voraussetzungen des Verhaltens aber ist selbst Teil des richtigen Verhaltens; Sittlichkeit mithin nicht nur eine Sache der Verordnung, sondern der fortgesetzten Verständigung derer, die miteinander zu tun haben – ein kultureller Prozeß“ (Wehle, Winfried: Der Tod, das Leben und die Kunst, Boccaccios Decameron oder der Triumph der Sprache, in: Borst, Arno [Hg.]: Tod im Mittelalter, Konstanz 1993, S. 221–260; vgl. ders.: Im Purgatorium des Lebens, in: Aurnhammer, Achim/Stillers, Rainer [Hgg.]: Giovanni Boccaccio in Europa, Wiesbaden 2014, S. 19–45).

183 *Genealogia deorum gentilium*, 1350–1367. Einfluss auf Francis Bacon: *De sapientia veterum*, lat. 1609, engl. 1619, dt. Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990. Hege, Brigitte: Boccaccios Apologie der heidnischen Dichtung in der *Genealogia deorum gentilium*, Tübingen 1997.

184 Vorgetragen beispielsweise in dem Traktat „De amore“ von Andreas Capellanus (hg. Florian Neumann, Mainz 2003; Ders.: Über die Liebe/De amore, hg. Fidel Rädle, Stuttgart 2006); ferner im „Roman de la Rose“ von Guillaume de Lorris und Jean de Meun sowie in der allegorischen Liebeswissenschaft „L'arbre de filosofia d'amor“ von Ramón Lull.

Genießens und ungestillten Begehrens.¹⁸⁵ In der europäischen Bewegung des Petrarkismus, der beispielsweise auch Michelangelos „Rime“ zuzuzählen sind, wurde der Schmerz über die Unerfüllbarkeit der Liebe und als Folge davon das Leiden am Leben für Jahrhunderte zum Tenor gesteigerter Individualität. Die philosophische Grundlage dieser Theorie vereinte zur Deutung der Liebe neuplatonische Mystik, aristotelischen Naturalismus und einseitig gedeutete christliche Glaubensinhalte.¹⁸⁶ Die spiritualistische Liebestradition gewann, vor allem über Castigliones „Cortegiano“, normative Bedeutung für die höfische Gesellschaft der folgenden Jahrhunderte.¹⁸⁷ Italien, Spanien, Frankreich und England folgten mehr oder weniger dem gesellschaftlichen Leitbild einer ästhetisch-sublimen Persönlichkeitskultur. Demgegenüber ging von Boccaccio der Anstoß zu einer lebensnahen Sicht und Bewertung der Liebesdinge aus.¹⁸⁸ Zur Konfrontation von realistischer und spiritualistischer Liebesauffassung kam es im „Heptaméron“ der Marguerite d'Angoulême de Navarre wie auch im Universalzyklus der 154 „Sonette“ William Shakespeares, in sich einer unerhört dramatischen Entgegensetzung zweier Lieben.

3.3 Politik: Machiavelli, Guicciardini

Die sozialen und politischen Seiten des menschlichen Daseins, bei Machiavelli und Guicciardini im Zentrum der Beobachtung und Reflexion, traten bereits mit Leonardo Bruni, dem Kanzler der Republik Florenz, in den Vordergrund der humanistischen Moralistik. Die Geschichtsmächtigkeit des Individuums, seine öffentlichen Wirkmög-

185 Charakteristisch für die mittelalterliche Minnelehre insgesamt, konstitutiv auch für die „Vita nova“ Dantes, die „Trionfi“ und selbst noch den „Canzoniere“ Petrarca.

186 Einflussreich war insbesondere Marsilio Ficino mit seinem Kommentar zu Platons „Symposion“. Die spiritualistische Tendenz setzte sich in den Dialogen „Gli Asolani“ von Pietro Bembo, „D'amore“ von Leone Ebreo und in Torquato Tassos „Dialoghi“ fort.

187 Burke, Peter: Die Geschicke des ‚Hofmanns‘, Berlin 1996.

188 Entsprechende Realistik zeigte sich im „Libro de buen amor“ des Arcipreste de Hita Juan Ruiz, in Chaucers „Canterbury Tales“, im „Hermaphroditus“ von Antonio Beccadelli, in den „Lettere“ und „Ragionamenti“ von Pietro Aretino, den „Facetiae“ von Poggio Bracciolini und bei den Fazetisten in seinem Gefolge. (Glaser, Horst A., Hg.: Annäherungsversuche, Zur Geschichte und Ästhetik des Erotischen in der Literatur, Bern 1993).

lichkeiten wurden mitunter überschwänglich gefeiert.¹⁸⁹ Der Mensch, aufgrund seiner Stellung im Universum ein bewundernswertes Lebewesen, erschien in optimistischer Sicht als freier Bildner seiner selbst, als Schöpfer und Vollender der Welt. Er könne sich nach eigenem Belieben und aus eigener Macht Form geben. Er könne ins Brutale ‚degenerieren‘, er könne zum Göttlichen ‚regenerieren‘. In seiner Produktivität stelle er seine göttliche Herkunft unter Beweis und erreiche gewissermaßen die Angleichung an Gott. Dank seiner Freiheit, so betonte Pico (und noch Erasmus), könne der Mensch die Einung und Aussöhnung der Welt zustande bringen und auf einen allgemeinen Frieden hinarbeiten.

Unter der starken Betonung der menschlichen Eigenaktivität fiel die überkommene Lehre von der Zweckbestimmtheit und universalen Ordnung dahin.¹⁹⁰ In der Diskussion über die Lebensformen (*genera vivendi*) des Menschen trat das verhalten beschauliche Leben, die *vita contemplativa*, die noch Petrarca als zurückgezogen auf sich gestellte *vita solitaria* gepriesen hatte, stark zurück. Die Lebenserfüllung wurde nicht mehr in Askese, Einsamkeit und reiner Theorie gesucht. Der Genuss kam zu seinem Recht, der angenehmen, vergnüglichen Lebensweise der *vita voluptuosa* war Platz geschaffen. Das Hauptgewicht fiel indessen auf die betriebsame *vita activa*. Im öffentlich tätigen Leben entschied sich demnach das Schicksal; hier konnte der Einzelne gelegentlich das blinde Geschick durchbrechen und seine Tüchtigkeit unter Beweis stellen. Die für die politische Theorie folgenreichste denkerische Durchdringung dieses Verhältnisses von *fortuna* und *virtù* unternahm zweifellos Niccolò Machiavelli.¹⁹¹ Der florentinische Staatsmann, Chronist, Dichter und Philosoph

189 Namentlich in Schriften über die Vortrefflichkeit und Würde des Menschen (B. Facio: De excellentia et praestantia hominis, 1447, G. Manetti: De dignitate et excellentia hominis, 1452, G. Pico della Mirandola: De hominis dignitate, 1496).

190 Lorenzo Valla rehabilitierte in diesem Zusammenhang die ateleologische Weisheit Epikurs und die menschliche Bedeutung einer angemessen genießenden Lebensweise. Vgl. Brown, Alison: The Return of Lucretius to Renaissance Florence, Cambridge MA 2010; Greenblatt, Stephen: Die Wende, Wie die Renaissance begann, München 2012.

191 Stockhammer, Nicolas: Das Prinzip Macht, Baden-Baden 2009; Höffe, Otfried (Hg.): Niccolò Machiavelli: Der Fürst, Berlin 2012; Reinhardt, Volker: Machiavelli oder Die Kunst der Macht, München 2012. – Zu den antiken Quellen vgl. G. Busch, *Fortunae*

löste sich aus mittelalterlichem Ordo-Denken und christlicher wie humanistischer Vollendungskonzeption zugunsten unverblümt realistischer Wahrnehmung.

Machiavellis Leben verlief sehr wechselhaft. Als junger Mann Mitte zwanzig erlebte er den Sturz der Herrschaft der Medici in Florenz und das Auftreten des Dominikanermönchs Girolamo Savonarola, der ein streng moralisches Regime einführen wollte, die Menge mit Bußpredigten und Bücherverbrennungen (darunter Werke der Humanisten Petrarca und Boccaccio) in Aufruhr versetzte, bevor er, angeklagt, eingekerkert, schwer gefoltert, gehängt und, den Leichnam verbrannt, höchst grausam endete.¹⁹² In der Funktion eines republikanisch-florentinischen Staatssekretärs hatte Machiavelli eine Reihe bedeutender außen- und verteidigungspolitischer Missionen zu erfüllen. Sie führten ihn an viele Höfe Europas, zu Papst und Kaiser, zum König von Frankreich, zu Cesare Borgia. Es gelang ihm, mit einer eigenen Volksmiliz Pisa, die benachbarte Rivalin, zu erobern. Nachdem die Medici mit Unterstützung einer ‚Heiligen Liga‘ (von Kaiser, Papst, der Seemacht Venedig) wieder an die Macht gekommen waren, geriet Machiavelli unter Verdacht, an einer Verschwörung beteiligt zu sein. Er wurde grausam gefoltert und schließlich, samt Ehefrau Marietta, geborene Corsini, und sechs Kindern, aus der Stadt verbannt. Die folgenden Jahre widmete er vor allem dem Verfassen seiner Schriften, darunter seiner berühmtesten, „Il Principe“, gewidmet Lorenzo di Piero de’ Medici, sowie, unter abermals veränderten Umständen, einer „Abhandlung über die florentinischen Angelegenheiten nach dem Tod Lorenzo de’ Medicis“, worin er die Medici offen zu einem Machtverzicht zu Gunsten einer republikanischen

resistere in der Moral des Philosophen Seneca, in: G. Maurach (Hg.), Seneca als Philosoph, Darmstadt 1975, S. 53–94.

192 Savonarola, geboren 1452 in Ferrara, exkommuniziert am 13. Mai 1497, hingerichtet in Florenz am 23. Mai 1498, betrieb als kirchlicher Reformprediger den politischen Umsturz in Florenz (Vertreibung der Medici, 1494) zugunsten eines theokratischen Staates. Vgl. Weinhardt, Joachim: Savonarola als Apologet, Berlin 2003; sodann die literarischen Bearbeitungen von Nikolaus Lenau (Savonarola, 1837), George Eliot (1863), Thomas Mann (Fiorenza, Drama, 1905). – Ein Vorgänger mit einem ähnlich tragischen Schicksal war im zwölften Jahrhundert Arnold von Brescia.

Herrschaftsordnung aufforderte. Eine historische Übersicht präsentierte er in einer „Geschichte von Florenz“. Nach der Eroberung und Plünderung Roms (durch Truppen Kaiser Karls V. im sogenannten Sacco di Roma von 1527) wurde Florenz wiederum Republik. Machiavelli, der unter anderem mit der Flucht des Papstes Clemens VII. (Giulio de' Medici) befasst war, kam in kein Amt mehr, sondern starb wenig später.

In Machiavellis Denken erschien die Welt als eine unablässig tätige Vielheit von Kräften, die weder einen Stufenkosmos noch eine absolute Wahrheit zuließ. Machiavelli orientierte sich an der römischen Antike, politisch vornehmlich an deren republikanischer Tradition, allerdings im Rahmen eines zyklischen Geschichtsverlaufs, so dass mit Alternativen und Rückschlägen periodisch zu rechnen war. Geschichte erfasste er als einen im Kreise drehenden Kampf zwischen den menschlichen Bestrebungen und der Macht eines umfassenden Geschicks. Die anstelle linearer Zielstrebigkeit abrollende Zyklik des Geschehens dachte er in einer letzten Notwendigkeit begründet, worin sich die kosmische Abhängigkeit jeder einzelnen Bestrebung wie auch der Geschichte im Ganzen ausdrückte. Mit einer illusionslos-realistischen Daseinsdeutung wollte Machiavelli dem aus dem Ganzen wirkenden menschlichen Lebens- und Machtwillen unbeschränkte Gestaltungsmöglichkeiten eröffnen. Hatte zu Zeiten der antiken Perserkriege Herodot, laut Cicero ‚der Vater der Geschichtsschreibung‘, einen Kreislauf der menschlichen Dinge konzipiert, erwog Machiavelli, was Fortuna über die menschlichen Belange vermöge und wie allenfalls ihr beizukommen sei. Als höchste menschliche Bestimmung galt ihm *virtù*: die Energie und die Kraft, aus Einsicht in die realen Verhältnisse in eigener Aktivität Ziele des Handelns zu stiften und sie in Übereinstimmung mit dem umfassenden Geschick und der jeweiligen Situation tatkräftig zu verwirklichen.

„Prüft man“, so Machiavelli, „die Taten und das Leben“ geschichtsgestaltender Individuen, „so erkennt man, daß sie dem Glück (*fortuna*) nichts weiter verdanken als die Gelegenheit (*occasione*), die ihnen gleichsam den Stoff (*materia*) bot, damit sie ihm die Form (*forma*) aufprägten, die ihnen

gut dünkte. Ohne eine solche Gelegenheit wäre ihre Größe (*virtù dello animo*) nicht zur Geltung gekommen, und ohne ihre Größe hätte sich die Gelegenheit umsonst geboten“ (Princ. VI, Merian-Genast, S. 54).

Die anthropologischen Reflexionen, die Machiavelli in seinem Doppelwerk – dem autokratischen „Il principe“ (Der Fürst) und den freiheitlich-republikanischen „Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio“ (Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius) – ausbreitete und typologisch anordnete, entstammten scharfsichtiger Beobachtung und verknüpften deren Reflexionen mit dem Studium antiker Autoren. Es war Anthropologie durchaus in pragmatischer Hinsicht, im Dienst der Praxis, unentwegt an Fakten orientiert. Insofern waren Menschenkenntnis und Lebenserfahrung Voraussetzung für das flexible Mitgehen mit den Umständen der Zeit und die kluge Unterscheidung des Möglichen vom Utopischen und Idealistischen:

Da es (...) meine Absicht ist, etwas Nützliches zu schreiben für den, der es versteht, schien es mir angemessener, der Wirklichkeit der Dinge nachzugehen als den bloßen Vorstellungen über sie. (...) denn es liegt eine so große Entfernung zwischen dem Leben, wie es ist (*come si vive*), und dem Leben, wie es sein sollte (*come si dovrebbe vivere*), daß derjenige, welcher das, was geschieht (*quello che si fa*), unbeachtet läßt zugunsten dessen, was geschehen sollte (*quello che si dovrebbe fare*); dadurch aber eher seinen Untergang als seine Erhaltung betreibt (...) ¹⁹³

Machiavellis Menschenbild ist gewiss nicht sehr erfreulich, dunkel, mitunter eher brutal als human, reichlich zynisch, zumindest in Beziehung auf den Fürsten, sofern er machtvoll die politische Ordnung aufrechterhalten und im Volk nicht Mord und Raub einreißen lassen wolle. Zur Begründung führte er an, man könne „von den Menschen im allgemeinen sagen, daß sie undankbar, wankelmütig, unaufrichtig, heuchlerisch, furchtsam und habgierig sind“. Als beständig konn-

193 Machiavelli, Niccolò: Il Principe/Der Fürst, XV, hg. Philipp Rippel, Stuttgart 1986, S. 118 f.; (Galle, Roland: Machiavelli und die Moralistik, in: Poetica 20, [1988], S. 47–78; Pfeiffer, Helmut: Machiavellis Anthropologie der Selbsterhaltung und ihre Schreibart, in: Haug, Walter [Hg.]: Innovation und Originalität, Tübingen 1993, S. 133–161).

ten weniger positive Haltungen wie Liebe und Dankbarkeit, Ehrenhaftigkeit und Milde gelten als schlechterdings Ehrgeiz, Eigennutz, Geiz, Gier und Furcht. Von der Furcht behauptete Machiavelli, sie erhalte sich „durch die Angst, die niemals aufhört“. Entsprechend müsse ein Fürst imstande sein, grundsätzlich „die Bestie zu spielen“, und zwar nicht etwa bloß den Fuchs, „um die Schlingen zu kennen“, sondern auch den Löwen, „um die Wölfe zu schrecken“. ¹⁹⁴ Die Wölfe, das wären demnach alle Menschen, einer dem anderen: *homo homini lupus*. Philanthropie wäre nicht angebracht, humane Praxis hätte kaum noch Raum, alles wäre auf Produktion und Effizienz, Selbsterhaltung und -steigerung gestellt, Leben wäre eher auf kriegerische Art zu führen denn als Kunst auszubilden. ¹⁹⁵

Der politische Realismus steigerte sich noch bei Francesco Guicciardini, dem Juristen, Diplomaten, Politiker und Geschichtsschreiber, Verfasser der bedeutenden „Storia d’Italia“ (Geschichte Italiens ab 1492). ¹⁹⁶ Die typologische Denkweise Machiavellis trat bei seinem Florentiner Mitbürger, Freund und Kritiker (mit ebenfalls sehr wechselhaftem Lebenslauf) zugunsten einer noch weitergehenden Verselbständigung der differierenden Wirklichkeiten zurück. Theorie und Praxis wurden zwei völlig verschiedene Bereiche. Der Vorrang galt dem Handeln und der Erfahrung. Ohne sie richteten auch die besten natürlichen Voraussetzungen nichts aus:

Niemand verlasse sich völlig auf die angeborene Klugheit (*la prudenza naturale*) und meine etwa, diese genüge und bedürfe nicht der Ergänzung durch die Erfahrung (*la esperianza*). Denn auch der Klügste, der irgendwelche Geschäfte erledigt hat, erfuhr, daß man durch Erfahrung manche Dinge in den Griff bekommt, die man unmöglich je mit dem bloßen Einsehungsvermögen bewältigt hätte (C 10; Partsch, S. 34).

¹⁹⁴ Ebd. XVII f.

¹⁹⁵ So insbesondere bei Thomas Hobbes, während etwa Herder die machiavellistische Sicht für eine zeitbedingte Perspektive hielt (Briefe zur Beförderung der Humanität, 5. Sammlung, Riga 1793-97, SW, Suphan, XVII, Berlin 1881, S. 323).

¹⁹⁶ Ricordi politici e civili, dt. Maximen und Reflexionen. – Reinhardt, Volker: Francesco Guicciardini, Göttingen/Bern 2004; Huber, Jürgen: Guicciardinis Kritik an Machiavelli, Wiesbaden 2004.

Es kam Guicciardini vor allem auf Urteilskraft, Unterscheidungsvermögen an, darauf, der unablässigen Veränderlichkeit aller Verhältnisse Rechnung zu tragen, alles im Einzelnen und aus der Nähe Tag für Tag neu einzuschätzen und die Dinge zu nehmen, wie immer sie waren – illusionslos – mit aller Unordnung, die ihnen anhaftete.¹⁹⁷

Am Ende der Epoche des italienischen Humanismus traten Naturforschung empirischer wie esoterisch-hermetischer Art und humanistisch-moralistische Interessen in eine spannungsreiche Verbindung. Della Portas Traktat über die menschliche Physiognomie beispielsweise zeitigte zwar in Gestalt humoraler Theoreme und anthropologisch-siderischer Analogien auch spekulative Alleinheits-Überlegungen, aber davon abgesehen kam durch realistische Deskription eine neue Sammlung von Charaktertypen zustande, die peripatetisch-empirischen Traditionen folgte und weit in die Zukunft vorauswies.¹⁹⁸

3.4 Aus Schaden klug: Cardano

Girolamo Cardano (Hieronymus Cardanus), der am Ende der italienischen Renaissance Naturforschung, genauer Mathematik und Medizin, mit universalen lebens- und menschenkundlichen Studien verband, kam wie kaum einer sonst der neuzeitlichen Moralistik nah.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *La natura delle cose del mondo è in modo che è quasi impossibile trovarne alcuna che in ogni parte non vi sia qualche disordine inconveniente. Bisogna risolversi a tòrle come sono (...)* (C 126).

¹⁹⁸ *De humana physiognomia*, Menschliche Physiognomie, Frankfurt a. M. 1601. Vgl. *Physiognomica*, 1583; *Physiognomia coelestis*, 1601. Das Hauptwerk „*Magia naturalis*“ (1558, erw. 1589; dt. *Natürliche Magia*, Das ist Ein außfürllicher und gründtlicher Bericht / von den Wunderwercken natürlicher Dinge, Magdeburg 1612) vertrat eine magisch-sympathetische Sicht der natürlichen Dinge, die unter anderem Dämonologie und Hexenglauben zurückwies. Della Porta war außerdem Komödienschreiber. – Vgl. Goethe: *Zur Farbenlehre*, Tübingen 1810, Bd. II, S. 220–225.

¹⁹⁹ Misch, G.: *Geschichte der Autobiographie*, Bd. IV/2, Frankfurt a. M. 1969, S. 696–732 umschreibt genau Cardanos moralistische Position, wenn er als dessen „höchste philosophische Ergebnisse“ resümiert: „die Verwerfung einer anthropozentrischen Teleologie, die Erkenntnis der Selbstwertigkeit alles Seienden, der Eigenart und Mannigfaltigkeit der Dinge“. Zum allmählichen Prozess der Annäherung zwischen *studia humanitatis* und mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien in der Renaissance vgl. A. Buck, *Einleitung zum Faksimile-Nachdruck der Opera omnia* (Bd. I, S. 5–16). Kleber, Hermann: *Italienische Moralistik im europäischen Kontext*, in: Kramer, Jo-

In der Verständigung über die realen menschlichen Angelegenheiten erreichte er nach Umfang, Scharfsicht und Prägnanz des Ausdrucks nahezu die Höhe der Klassiker des Genus (Montaigne, Bacon, Gracián) – obschon ohne deren literarischen Rang.

Der Norditaliener Cardano studierte Mathematik und Medizin in Pavia, Mailand und Padua. Mit vierundzwanzig, noch bevor er zum Doktor der Medizin promoviert war, amtierte er ein Jahr als Rektor der Universität Padua. Er lebte als Arzt, Forscher, Lehrer und Autor. Er heiratete und wurde Vater dreier Kinder – alles zu seinem Unglück, wie er immerzu betonte. In Mailand hielt er Vorlesungen, einen ersten Ruf nach Pavia lehnte er ab, einen zweiten acht Jahre später nahm er an. Um die wirtschaftlichen Verhältnisse war es gleichwohl nicht immer zum Besten bestellt. Fortwährend geriet er in Auseinandersetzungen, Streit, Gerichtsverfahren. Anfeindungen und Verleumdungen verfolgten ihn. Einem Arzt, zumal der Prominenz, der (Hoch-)aristokratie, konnten damals leicht Missgunst der Ärzteschaft und, bei Fehlschlägen seiner Tätigkeit, Lebensgefahr erwachsen. Doch sein Ruhm verbreitete sich. Der Papst sowie andere hohe und höchste Fürsten versuchten ihn zu gewinnen. Auf Reisen durch weite Teile Europas trat er mit zahlreichen Zelebritäten aus Wissenschaft, Politik und Kirche in Kontakt. Seit Mitte seiner vierziger Jahre Witwer, musste er mit fast sechzig ertragen, dass sein ältester Sohn Giambattista unter der Beschuldigung des Mordes an seiner Ehefrau verhaftet, verurteilt und enthauptet wurde, durch das Schwert des Scharfrichters, um Mitternacht. Er selbst verfiel zu Hause in Acht und Bann. Verzweifelt suchte er dem toten Sohn mit einem Trauergesang einen ruhmvollen Namen zu stiften. Zwei Jahre später, in Bologna, wurde er Medizinprofessor und schließlich Ehrenbürger. Als fast siebzigjähriger geriet er in die Fänge der kirchlichen Inquisition. Der Grund ist bis heute nicht wirklich bekannt; möglicherweise wurde ihm unter anderem seine rehabi-

hannes (Hg.): Italienische Sprache und Literatur an der Jahrtausendwende, Hamburg 2002, S. 145–160. Kessler, Eckhard (Hg.): Girolamo Cardano, Wiesbaden 1994; Grafton, Anthony: Cardanos Kosmos, Berlin 1999; Schütze, Ingo: Die Naturphilosophie in Girolamo Cardanos ‚De subtilitate‘, München 2000; Hoffmann, Thomas Sören: Philosophie in Italien, Wiesbaden 2007. – Canetti, Elias: Die Provinz des Menschen, Frankfurt a. M. 1976, S. 264.

litierende Studie über Kaiser Nero zur Last gelegt.²⁰⁰ Er wurde eingekerkert, gegen Kaution freigelassen und schließlich auf Intervention einiger seiner hochrangigen ehemaligen Patienten teilweise entlastet, allerdings unter den Auflagen, auf Publizieren fortan zu verzichten und seinen Wohnsitz in Rom zu nehmen. Dort verfasste er seine Lebensbeschreibung. Wenig später, 1576, starb er.

Der posthume Ruhm des Universalgelehrten, basierend noch dazu auf einer Reihe medizinischer Entdeckungen, mathematischer und technischer Erfindungen, alles in allem immerzu in der Spur einer umfassenden „Ars magna“, reichte bis zu Geistesverwandten wie Gottfried Wilhelm Leibniz. Lessing war von der Aufrichtigkeit, die in der Lebensbeschreibung des ‚wunderlichen‘ Cardano auf bestürzende Weise zum Ausdruck kommt, so sehr angetan, von seiner tiefen Kenntnis des menschlichen Herzens so nachhaltig berührt, und vollends von dem Religionsvergleich, den der italienische Gelehrte freimütig vorbrachte, dermaßen begeistert, dass er gegenüber den Vorwürfen seiner Zeit eigens eine „Rettung des Cardanus“ verfasste.²⁰¹ Insbesondere die Aufklärung hatte mehr oder minder massive Vorbehalte gegen den Gelehrten Cardano, der seinerzeit nicht nur bestechend exakt und unfassbar erfinderisch war, der rechnen konnte, als erster mit imaginären Zahlen und Gleichungen dritten Grades, der mit allerhand Konstruktionen zum technischen Fortschritt beigetragen, in medizinischer Diagnostik und Therapie bahnbrechende Distinktionen eingeführt hatte –, und gleichzeitig fromm war, konventionell gläubig, altkirchlich, römisch-katholisch, der obendrein auf einen persönlichen Schutzgeist hörte, dem Mantik bedeutsam war, Träume, Zeichen, Stimmen, Okkultes sogar und Aberglaube, der Horoskope legte, in dem unbezähmbar ein Spieler steckte. Aus rationalistischer Eng-

200 *Encomium Neronis*, Basel 1562, hg. Eberl, Nikolaus, Frankfurt a. M./Berlin 1994. – Ein Lob des römischen Kaisers Julian (Flavius Claudius Iulianus, 360–363) folgte wenige Jahre später in Montaignes „Essais“ (II 19, Über die Gewissensfreiheit).

201 Lessing, Gotthold Ephraim: *Rettung des Hier. Cardanus*, 1754, in: *Werke*, Bd. VII, hg. G. Göpfert, München 1976, S. 9–32; vgl. 641–643, 725–727; VIII, ‚Kollektaneen‘. Die Schrift steht in der Tradition Pierre Bayles und Lessings Lehrers Friedrich Christ. – Cardanos Religionsvergleich findet sich in dessen Schrift „*De subtilitate*“ (Über den Feinsinn, Scharfsinn, die Gründlichkeit; cap. 11).

führung ist ein derartig lebendiger ‚Mensch in seinem Widerspruch‘ kaum zu verstehen. Doch was liegt daran? Was wäre die Menschheit ohne diese kaum Fassbaren, Absonderlichen, Übersäumenden, ohne Paracelsus und Leonardo, ohne Shakespeare und Mozart?

Das literarische Werk Cardanos, durchgehend in nicht perfektem, wenig elegantem Latein niedergeschrieben, umfasst mehr als zweihundert Titel aus fast allen Wissensgebieten. Einen Teil davon hat er selbst zum Druck gegeben, teils in mehreren Auflagen, nicht alle als abgeschlossene Darstellungen, sondern als vorläufige Studien zur Erprobung seines Denkens und Handelns. Im Übrigen scheint er vieles verbrannt und vernichtet zu haben. Einige der Abhandlungen, in denen er moralistische Themen aufnahm, tragen Überschriften wie die folgenden: „De moribus“ (Über Sitten, Lebensweisen), „De optimo vitae genere“ (Über die beste Lebensform), „De vita nostra“ (Über unser Leben), „De recta vivendi ratione“ (Über die richtige Lebensart).²⁰² Eine seiner durchgängigsten Überlegungen ging darauf hin, wie aus jedem Unglück Nutzen zu ziehen ist.²⁰³ Eigens legt dies der Traktat „De utilitate ex adversis capienda“ dar. Die dreiundsechzig Kapitel dieser Schrift erstellen einen Katalog der *res adversae*, der Schäden, Behinderungen, Widrigkeiten des Lebens. Sie zeigen, wie man mit Krankheiten und Gebrechen, mit Armut, Mangel an Freunden, mit Verleumdung, Undankbarkeit, Treulosigkeit, Neid, Hass, Feindschaft, äußerstenfalls mit Verbannung, Knechtung, Gefangenschaft, mit Alter und Tod, mit den Kalamitäten des öffentlichen und familiä-

202 Weitere sind „Praeceptorum ad filios libellus“ (Ratgeberbüchlein an die Kinder), „Exhortatio ad bonas artes“ (Ermunterung zur Bildung), „De sapientia“ (Von der Weisheit), „De Socratis studio“, (Über das Studium des Sokrates), „De consolatione“ (Vom Trost), „De morte“ (Über den Tod), „De summo bono“ (Vom höchsten Gut), „Dialogus Tetim seu de humana conditione/de humanis consiliis“ (Dialog Tetim über das menschliche Dasein), „De varietate rerum“ (Von der Vielfalt der Dinge). „De tuenda sanitate“ (Vom Gesundbleiben) bringt einen diätetischen, „De metoposcopia“ (*tò métōpon*, τὸ μέτωπον, die Stirn, Über Gesichtserkennen) einen physiognomischen Beitrag.

203 Vgl. Plutarch: De capienda ex inimicis utilitate, *Pōs an tis ap' echthrōn ōpheiloito*, Wie man von seinen Feinden Nutzen zieht, *Moralia*, 7; 86 b–92 f. Baltasar Gracián: „Von den Feinden Nutzen ziehen. (...) Dem Klugen nützen seine Feinde mehr als dem Dummen seine Freunde“ (*Saber usar de los enemigos. (...) Al varón sabio más le aprovechan sus enemigos que al necio sus amigos*, *Oráculo manual*, 84).

ren Lebens fertig werden und einem derart lädierten Dasein die besten Seiten abgewinnen kann.²⁰⁴

Eine Erweiterung und Vertiefung seiner Beobachtungen und Ratschläge zur praktischen Lebensklugheit gab er in den „Proxenetā seu De prudentia civili“ (Über Zivilprudenz, Lebensklugheit), einem Buch, das seiner Bedeutung nach den pragmatisch-taktischen Lebenslehren eines Bacon und Gracián zur Seite gestellt werden muss. In den „Proxenetā“ kommen die menschlichen Dinge in breitester Fächerung zur Verhandlung. Es geht darum, die Lebensweisen der Menschen zu kennen und Bescheid zu wissen, wie das Leben läuft. Die Bestrebungen der Menschen seien zu unterscheiden. Dann zeige sich, dass viele Ziele anstreben, die sie nicht erreichen können oder nicht erreichen wollen, die schädlich oder schändlich, für den und jenen fremd oder nicht zu bewältigen sind. Vonnöten sei stets die Kunst, sich Rechenschaft zu geben, was in jedem Fall man erreichen will und die jeweiligen Unternehmungen mit den verfügbaren Kräften abzustimmen. Auch dann noch gebe es Irrtümer, die zu bereinigen sind. Die Macht des Wortes wachse vor dem Hintergrund des Schweigens. Gewöhnlich reichten wenige Worte aus, jedenfalls gelte es den Zeitpunkt zu kennen, wo mehr Worte am Platz sind. Wie das Verhältnis zur Sprache, das hier als Beispiel herausgegriffen wurde, differenziert sich das Leben, das Menschen leben, in allen seinen Dimensionen. Cardano ging ihnen ungewöhnlich offen, mit bezeichnender Lust am Tatsächlichen jeder Art nach.

Als den Nabel aller seiner Schriften bezeichnete Cardano sein Buch „De vita propria“ (Von meinem Leben).²⁰⁵ Sich an Mark Aurel, den kaiserlichen Verfasser stoischer „Selbstermahnungen“, anlehnend und

204 Noch Schopenhauer mit den „Aphorismen zur Lebensweisheit“ setzt sich dazu in Parallele. Und unter enorm verschärften Umständen legt Adorno „Minima Moralia“, eine Folge von „Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ vor, insgesamt eher trauernd und protestierend als irgend noch auf Nutzbarkeit bedacht.

205 *Umbilicus scriptorum* (cap. 45; I, 43A). Des Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensbeschreibung, dt. v. Hermann Hefele, München 1969. – Zitate werden außer nach Kapitel auch nach Band (römische Ziffer), Seite (arabische Ziffer) und Spalte (Buchstabe) der „Opera omnia“ nachgewiesen.

darüber hinausgehend, wollte der fünfundsiebzig-jährige Humanist im Rückblick realistisch sich selbst als die lebendige Mitte seines Denkens und Schreibens ansichtig machen, um damit von der üblichen Unkenntnis des allgemeinen menschlichen Zustandes einen Schritt abzugehen.²⁰⁶ Die Durchklärung der Individualität auf Überindividuelles, die Durchsetzung der Selbstdarstellung mit Reflexionen, die weit über den Einzelfall hinausweisen, und der essayistisch-rhapsodische Perspektivismus heben Cardanos „Vita“ fast auf eine Ebene mit Montaigne. Wie wenig später der Protoessayist ging Cardano von der Unbeständigkeit und Wandelbarkeit der menschlichen Dinge aus, blieb indessen mitunter in traditionell pessimistischen Klagen über deren Vergänglichkeit befangen.²⁰⁷ Gemeinsam war beiden die Aufmerksamkeit gegenüber dem delphischen Ethos der Selbsterkenntnis, das Bemühen um Lebensklugheit, die Beschäftigung mit Dingen der Lebensweisheit, die Begünstigung des menschlichen Bereichs und die Substitution normativer Moral durch genaue Beschreibung des Beobachteten und Erfahrenen: Es ging darum, die verschiedenen Lebensweisen der Menschen, ihre gesellschaftlichen Einrichtungen und letzten Bestrebungen kennenzulernen. Deswegen war es erforderlich, deren natürlichen Anlagen, Gesetzen und Gewohnheiten nachzugehen.²⁰⁸

Cardanos Ansicht von den Dingen der Welt war stark von der *miseria hominis* beeinflusst und bisweilen von pechschwarzem Pessimismus erfüllt: Kein Tier, fand er, sei heimtückischer, niederträchtiger, verlogener als der Mensch.²⁰⁹ Eigentlich müsse jeder unentwegt auf der Hut sein: „Sobald du“, konnte der Autor den Leser und sich anreden, „ein Unrecht geduldig trägst, wird man dich verachten, von neuem angrei-

206 Die gleichzeitige „Vita“ (Lebensbeschreibung) des Florentiner Künstler Benvenuto Cellini, 1500–1571) teilt mit Cardano die schonungslose Aufrichtigkeit, den Verzicht auf die chronologische Ordnung und – später Goethes Anerkennung als Veröffentlichung von universal-menschlicher Bedeutung (Zur Farbenlehre 1, 4; Goethe erstellte 1796 eine freie Fassung „Leben des Benvenuto Cellini“; als neuere vollständige Übersetzung vgl. Cellini, Benvenuto: Mein Leben, hg. Jacques Laager, Zürich 2000).

207 *Humanarum rerum inconstantia fluxus atque inanitas* (cap. 11; I, 9A).

208 *Ut vero hominum mores dignoscas, disciplinarum cultum et perfectionem ex natura, lege et consuetudine percipies* (cap. 49; I, 48A).

209 *Animal insidiosus improbius fallacius est homine* (cap. 53; I, 53A).

fen und erniedrigen“. Aber dabei blieb es nicht. Obwohl Cardano (gleich Machiavelli und Guicciardini) nicht in die überschwängliche Begeisterung der Renaissance über die *dignitas hominis* und die aktivistische Konzeption einer Vollendung durch menschliche Produktivität einstimmt, so analysierte er doch die *Conditio humana* und anerkannte das menschliche Verlangen nach Erfüllung: Immer fehle Menschen etwas, das mache ihr übergroßes Unglück aus.

Aus der nüchtern pragmatischen Einstellung, die keineswegs – wie später im neunzehnten Jahrhundert Schopenhauer – den Pessimismus metaphysisch begründet, konnte Cardano über bloßen Trost hinaus praktische Hilfe geben, sich um eine Ausgewogenheit aller Lebensverhältnisse bemühen und die Güter des Lebens, einschließlich eines gemäßigten Begehrens und Lustempfindens, als solche gelten lassen. So vertrat Cardano, nach außen jedenfalls und kategorisch, kein epikureisch-apolitisches Glück im Winkel, keine petrarkisch-weltschmerzliche *vita solitaria* und keine stoische Apathie. Das Zusammenleben mit Menschen, wie schwierig auch immer – voller Eitelkeiten, gefährdet zwischen Schmeichelei und Aufrichtigkeit –, ist seines Erachtens dem Leben wesentlich. Es berge, insbesondere in Ehe, Familie und Freundschaft, einmalige Chancen und verschaffe zudem Nutzen und Vorteil. Sogar die Kunst nähre sich davon.²¹⁰ Cardano sah, auch wenn er es nicht in jedem Fall mit der Menge hielt, keinen Grund, sich der Wahrheit solcher Gemeinplätze zu verschließen.

Wie weit er auf seinem souverän vom eigenen Ich ausgehenden Weg vorankam, lässt sich an dem Kapitel über das Glück ersehen.²¹¹ In der Zusammenführung von biographischen, anekdotischen und reflektierenden Elementen ist es typisch für seine Argumentationsweise und stellt einen Höhepunkt des Buches „*De vita propria*“ dar. Paradoxien sind es, die seine Beobachtungen und Reflexionen zum Thema Glück zutage förderten. Er weiß nicht zu sagen, ob er überhaupt je einmal glücklich gewesen ist. Aufgrund der Betrachtung einer Reihe histo-

210 *Honos alit artes* (cap. 32; I, 23B; Cicero, Tusc. I 4).

211 *Fortuna* (cap. 31; I, 22AB).

risch überragender Persönlichkeiten kommt er zu dem Schluss, dass wir ein welches Dasein leben, öde, leer und ohne Glück. Aber er kennt denn doch Unterschiede im Leben: Anstatt sein zu wollen, was man nicht sein kann, komme mehr dabei heraus, wenn man sich auf das beschränkt, was man sein kann. Entscheidender als überhaupt etwas zu besitzen, wichtiger auch, als die besten Güter zu besitzen, sei es, was immer einer besitze auf die beste Weise zu besitzen. Und aus dieser Perspektive ergab sich zu der These von der Abwesenheit des Glücks im menschlichen Leben die Gegenthese: Wir lebten durchaus nicht unglücklich. Erfahrungsgemäß finde sich vieles, womit die Bühne des Lebens geschmückt, der Garten des Menschlichen belebt werden könne: Erholung, Ruhe, Besonnenheit, Heiterkeit, Geselligkeit, Schlaf, Essen und Trinken, Reiten, Rudern, Spaziergehen, Neuigkeiten, die man erfährt, Bildung, Zuversicht, ein gutes, wohlgeordnetes Gedächtnis, Wasser, Feuer, Musik, Angenehmes für die Augen, Erzählungen und Geschichten, Freiheit, Halt an sich selbst, kleine Vögel, junge Hunde, Katzen, der tröstliche Gedanke an den Tod, an den fortlaufenden – Glückliche und Unglückliche gleichermaßen treffenden – Wechsel der Zeit, die Hoffnung auf unerwartete Glücksfälle, die Ausübung irgendeiner Kunst, die man versteht, viel Abwechslung, die ganze weite Welt.

3.5 So geboren, so angelegt, so beschaffen: Erasmus von Rotterdam

Bemerkenswert bleiben verschiedene germanische und iberische Nachläufer des italienischen Humanismus. Als wahrhaft kontinentale Gestalten hatten allen voran Erasmus von Rotterdam und Juan Luis Vives die größte Wirkung bei der Verbreitung der humanistischen Lebens- und Menschenkunde in ganz Europa, insbesondere auch in England.

Innovativ wirkte der aus dem iberischen Judentum stammende humanistische Philosoph Juan Luis Vives.²¹² Sein Hauptwerk über die

212 Opera omnia, 8 Bde., Valencia 1782–90, Bd. I, S. 272.

Seele und das Leben gab, lange vor Kant, die herkömmliche metaphysisch-rationale Schulpsychologie zugunsten einer die Erfahrung beschreibenden, sie analysierenden Seelenlehre auf.²¹³ Der Verzicht auf die Wesensergründung schaffte Raum für eine differenzierte Wahrnehmung, Beobachtung und Erforschung seelischer Phänomene. Gefühle und Leidenschaften fanden eine grundsätzlich positive Bewertung. Aus den Urkräften Liebe und Hass hervorgehend, seien sie Äußerungen der menschlichen Sehnsucht nach Glück; ein Ausdruck der ganzheitlichen Orientierung der Menschen auf ein von Gütern erfülltes und von Übeln freies Leben. In dem Bestreben, zur Befriedung des Daseins beizutragen, unterstellte Vives insbesondere Schule und Wissenschaft dem Nutzen des Menschen. Das Programm sprachbewussten ingenieösen Philosophierens, das er zu diesem Zweck entwickelte, stützte sich ausdrücklich auf das überlieferte Wissen von den menschlichen Dingen.²¹⁴

Die philosophische Rechtfertigung der Individualität und ihrer Freiheit, die mit den neuzeitlichen Ansätzen fällig wurde, sicherte in Spanien Francisco Sánchez weiter ab.²¹⁵ Unter dem nominalistischen Primat des Singulären vor dem Allgemeinen und des Willens vor dem Intellekt entwickelten sich Ansätze zu einer probabilistisch-kasuistischen Haltung, die mittels einer empirisch-deskriptiven Ethik dem wirklichen Leben in seiner ganzen Variabilität gerecht zu werden suchte.

Die Erfahrung der Unsicherheit und Ungewissheit alles Menschlichen führte am Ausgang der humanistischen Epoche Agrippa von Nettes-

213 „De anima et vita libri tres“ (Brügge/Basel 1538; Drei Bücher über die Seele und das Leben). Auf empirischem Weg gelangte Vives zu einer realistischen Anthropologie, als deren Kernstück er eine Affektenlehre entfaltete, die auf Spinoza und – beispielsweise mit den Reflexionen über Lachen und Weinen – gar auf Bergson und Plessner vorausweist.

214 So im Hauptwerk „De disciplinis libri XX“ (Brügge/Antwerpen 1531; Über den wissenschaftlichen Unterricht, zwanzig Bücher). – Noch Comenius (Jan Amos Komenský, 1592–1670) folgte mit seinem pansophisch-chiliastischen Nachlass-Werk „De rerum humanarum emendatione consultatio catholica“ (Katholischer Ratgeber zur Verbesserung der menschlichen Dinge) Vives Anweisungen.

215 Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur, Lyon 1581 (hgg. Kaspar Howald/Damian Caluori, Hamburg 2007).

heim (Heinrich Cornelius) zu einer radikalen Skepsis. Sokratisch-cusanisch zweifelte sie an allzu gewissem Wissen.²¹⁶ Die *philosophia moralis* war ihm teilweise bereits zur Menschenkunde geworden, die sich in Abhebung von allgemeinen Deduktionen der Vernunft den wechselnden individuellen Gegebenheiten zuwandte und beispielsweise gegen Hexenprozesse Einspruch einlegte. Aber er führte dieses Programm nicht aus. Wie später Pascal nahm er den Zweifel in fideistischer Absicht: Die Ungewissheit und Eitelkeit des Menschlichen in Theorie und Praxis diente dazu, umso stärker die Vortrefflichkeit der Offenbarung zu demonstrieren und die Menschen in den göttlichen Dingen beziehungsweise in Hermetik und Magie ihr Heil suchen zu lassen.²¹⁷

Ein kulturell bestimmendes Element im sechzehnten Jahrhundert war gleichwohl die Satire, die Kritik unter der Kappe des Narren. Weit- hin ausstrahlendes Beispiel waren damals die „Dunkelmännerbriefe“.²¹⁸ Die Invektive hatte zum ernsthaften aktuellen Anlass Auseinandersetzungen um gleichberechtigte Berücksichtigung jüdischer Quellen, wie sie namentlich der Pforzheimer Humanist Johannes Reuchlin verlangt hatte. Sie war an einen Dominikaner-Magister in Köln, Ortwin Gratius, gerichtet, der freilich keinen Spaß verstand. Die epochale Briefsatire ging aber weit über die unmittelbaren Zeitbezüge hinaus. In der Form eines derb-karikierenden Briefwechsels unter Mönchen und Scholastik-Magistern wurden deren mangelhafte Sprache und Bildung in ihrer Borniertheit bloßgestellt. Kirche und Schule wurde der

216 Unter der sprichwörtlichen Devise *nihil scire felicissima vita* stimmte sie gar das „Lob des Esels“ (Encomium asini) an (De incertudine et vanitate scientiarum [et artium et de excellentia verbi Dei], 1526; Über die Unsicherheit und Eitelkeit der Wissenschaften [und Künste und die Vortrefflichkeit von Gottes Wort], Motto).

217 „De occulta philosophia“, 1510. Anders als in nüchterner Moralistik verband sich der Humanismus bei Agrippa wie auch bei Giordano Bruno und Comenius mit Esoterik und tendierte jenseits aller Skepsis auf eine Pansophie, wie sie später in Deutschland von Jakob Böhme und Franz von Baader entwickelt wurde.

218 „Epistolae obscurorum virorum“ (1515–17, Dunkelmännerbriefe, hg. K. Riha, Frankfurt a. M. 1991). Anonym publiziert, wurden die Briefe großenteils von dem thüringischen Kleriker Crotus Rubeanus und dem fränkischen Dichter Ulrich Hutten verfasst. Vgl. Könneker, B.: Satire im 16. Jahrhundert, München 1991, S. 102–118, 133 f. – Von entsprechend satirischem Flair ist noch die Schülerszene in Goethes „Faust“ (vv. 1868–2015).

Spiegel vorgehalten. Die institutionelle Erstarrung in Sprache (Latein), Riten und Disziplinen (Logik, Metaphysik) war hinter den gestiegenen Ansprüchen der Individuen sträflich weit zurückgeblieben.

Es kam nunmehr darauf an, zu äußern und mitzuteilen was wirkliche Menschen denken, wollen und empfinden. Humane Verständigung sollte von da ihren Ausgang nehmen: vital, schöpferisch, beherzt, selbstbewusst. So wie es, hell leuchtend, fern von allem Parteiengezänk und ganz auf sich gestellt, insbesondere einer vormachte: Erasmus von Rotterdam.²¹⁹ Der Europäer, der als Erasmus von Rotterdam berühmt wurde, hat als Gelehrter, als Intellektueller, als biblisch-patristischer Theologe und irenisch-pazifistischer Publizist nachhaltig zivilisierend, bildend, humanisierend auf die Gesellschaft eingewirkt.

Bis heute steht nicht unumstritten fest, wann und wo und als Kind welcher Eltern er genau geboren wurde. Es war jedenfalls in Holland (zu Rotterdam oder Gouda), in den späteren sechziger Jahren des fünfzehnten Jahrhunderts als Sohn wohl eines Geistlichen und einer mit ihm nicht verheirateten Frau, seiner Hausfrau vielleicht, die eine Arzttochter gewesen sein könnte. Auf den Namen Desiderius getauft, einen der vierzehn Nothelfer, hatte er, bald auch Vollwaise, bis fast als fünfzig-jähriger mit den Nachteilen und teils erheblichen Einschränkungen einer illegitimen Geburt zu leben.²²⁰ Bereits in der Schule, geführt durch die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Geist einer individuell verinnerlichten Frömmigkeit, der *Devotio moderna*, fiel die Begabung des Jungen auf. Wie so viele andere empfing er durch den niederländischen Humanisten Rudolf Agricola reiche Anregungen von bleibender Kraft.²²¹ Seine Vormünder, so fand er später, drängten ihn zur geistlichen Lebensform. Er wurde Regularkanoniker und Priester im Augustinerchorherrenstift zu Steyn bei Gouda. Zum Theologiestudium ging er nach Paris. Seinem (allzu dürftigen) Namen

219 Huizinga, Johan: Erasmus, Hamburg 1993; Schultz, Uwe: Erasmus von Rotterdam, München 1998; Ribhegge, Wilhelm: Erasmus von Rotterdam, Darmstadt 2009.

220 1517 erreichte er kanonische Dispens durch Papst Leo X.

221 Agricola (1444–1485) hatte in Erfurt, Löwen und Pavia studiert sowie in Ferrara gelebt und dort in einer Lobrede auf Petrarca das Leitbild der neuen humanistischen Kultur ins Bewusstsein gerufen.

Desiderius setzte er fortan Erasmus voran (in der gleichen Bedeutung des Ersehnten, Begehrten). Den Lebensunterhalt bestritt er zum Teil aus dem Unterrichten von Privatschülern. Auf breiter Basis hatte bereits im Kloster seine Schriftstellerei eingesetzt, die er ein Leben lang in immer neuen Ausgaben und Auflagen weitertrieb. Es folgten erste Aufenthalte in England, wo er zu höchsten Kreisen in Kirche, Politik und Universität Zugang fand. In Cambridge erlernte er Altgriechisch. Stationen in Italien schlossen sich an. In Turin wurde er zum Doktor der Theologie promoviert (und gleichzeitig nobilitiert). In Venedig lernte Desiderius Erasmus Roterodamus eingehend die neue Kunst des Buchdrucks kennen, in der Offizin des Aldus Manutius, seinem bald wichtigsten Drucker und Verleger. Er gelangte nach Rom, der Hauptstadt der alten und neuen Welt, Residenzstadt des kriegerischen Renaissancepapstes Julius II. Giuliano della Rovere. Nicht bloß zu diesem Herrscher, seines Zeichens eher Iupiter maximus als Pontifex maximus oder gar Servus servorum Dei, ging er (wie zu allen Machthabern überhaupt) auf Distanz. Auch an dem in Rom akademisch eingeforderten klassisch-literarischen Sprachgebrauch strikt nach Cicero übte er Kritik. Wieder in England, im Haus von Thomas Morus, seinem engsten Freund, vollendete er – nach gemeinsamer Übersetzungssarbeit an dem griechischen Satiriker Lukian – das „Lob der Torheit“, die „Moria“ als scherzhaftes Gegenstück zu Thomas Mores idealistischer „Utopia“. In Löwen wirkte er am burgundischen Hof als Erzieher des Kronprinzen (des späteren Kaisers Karl V.). Und es beschäftigte ihn ebenda das Projekt eines zeitgemäßen Dreisprachenkollegs.²²²

Erasmus war mittlerweile eine Figur der Zeitgeschichte. Er korrespondierte mit den Großen der Zeit, mit Kaisern, Königen und Päpsten. Die zerstrittenen Theologen suchte er ‚zur Kenntnis des Neuen Testaments‘ zurückzuführen, indem er auf philologischer Basis eine Textausgabe der neutestamentlichen Bibel erstellte, in Latein sowie

222 Collegium trilingue, welches allen voran in Paris 1530 auf Initiative des führenden französischen Humanisten Guillaume Budé von Franz I. – in Entgegensetzung zur scholastisch-lateinischen Sorbonne – realisiert wird und als Collège de France bis heute brilliert.

erstmals hinzugegebenem griechischem Urtext.²²³ Die Edition, gewidmet dem Papst (Leo X.), diente nicht zuletzt auch Luther, dem ehemaligen Augustiner-Eremiten, als Grundlage seiner Eindeutschung der Heiligen Schrift. Auch die Kirchenväter edierte und kommentierte Erasmus unentwegt, allen voran Hieronymus, den Urheber der Vulgata und bedeutenden Briefsteller, Origenes, den Methodiker des *pie philosophari* (fromm philosophieren im Gespräch mit der Heiligen Schrift), Augustin („De doctrina christiana“, Hermeneutik). Erasmus ließ sich, zuweilen in fürstlicher Pose, von den großen Künstlern der Zeit porträtieren.²²⁴ Angesichts der in Europa sich ausbreitenden Reformation wich er nach Basel aus, kurze Zeit, als auch der eidgenössische Stadtstaat reformiert wurde, ins vorderösterreichisch-breisgauische Freiburg. Die ihm von Papst Paul III. angebotene Kardinalswürde lehnte er ab. Er kehrte nach Basel am Rhein zurück, in die Obhut des Buchdruckers Johann(es) Froben(ius). In dessen Haus starb Erasmus 1536. Seine Begräbnisstätte hat er im Basler Münster.

Die Kommunikation der menschlichen Dinge, die vollends mit Montaigne im späteren sechzehnten Jahrhundert zu inhaltlicher und formaler Selbständigkeit findet, wuchs in der Epoche des Renaissance-Humanismus heran, indem die anthropologisch-pragmatischen Erfahrungen und Einsichten der Antike (*bonae litterae*) gegenüber einseitig platonischen und (reformatorisch-)fideistischen Ansprüchen neu zur Geltung gebracht wurden. Erasmus rettete eine relative Autonomie des Menschlichen (*humana*) vor der gänzlichen Depravation unter theologischer Verabsolutierungen der göttlichen Belange (*divina*), insbesondere unter eine intransigente Erbsündendoktrin augustinisch-lutherischer Prägung.²²⁵ An die Stelle scholastischer Traktate setzte er die dialogisch-offenen Formen eines hohen spontan-künstle-

223 *Novum instrumentum omne*, Basel 1516; *Novum Testamentum*, ²1519; ³1522. Heide, Martin: Der einzig wahre Bibeltext? Erasmus von Rotterdam und die Frage nach dem Urtext, Nürnberg ³2006.

224 Albrecht Dürer, Hans Holbein d. J., Quentin Massys.

225 *De libero arbitrio diatribe* (1524; Vom freien Willen; Luthers Entgegnung; *De servo arbitrio* 1525; Vom verknechteten Willen). – Hundert Jahre zuvor hatte bereits Lorenzo Valla mit einer Schrift „De libero arbitrio“ (entst. ca. 1431) Aufsehen erregt (*Über den freien Willen/De libero arbitrio*. hg. Eckhard Kefßler, München 1987).

rischen Sprach- und Gestaltniveaus. Noch Jean de La Bruyère im klassischen siebzehnten Jahrhundert Frankreichs umgrenzte sein Vorhaben, Charaktere seines Zeitalters vorzulegen, mit einem Motto aus einem Brief von Erasmus: „Aufmerksam machen, das ist es, was wir vorhaben, nicht angreifen; nützlich sein, nicht verletzen; über die menschlichen Gepflogenheiten beraten, nicht sie beeinträchtigen“.²²⁶

Das Ziel, das Erasmus beharrlich verfolgte, war eine Weisheit, die das Gegensätzliche verbindet und nichts apodiktisch ausschließt. Unabweislich war deshalb, für die Wirklichkeit offen zu sein und sie in Fülle (*cōpia rerum*) kennenzulernen. Dazu wurden die humanistischen Studien herangezogen. Sie brachten die Fülle der Benennungen (*copia verborum*) hinzu.²²⁷ Es ist offenkundig das Wort, das in seiner Macht und Reichhaltigkeit den Reichtum des Wirklichen spürbar macht und entscheidend mehrt. Erasmus bediente sich dabei der *loci communes*-Methode. Wie schon die hellenistischen, die römischen und die mittelalterlichen Forscher Gnomologien und Florilegien anlegten, so wollte auch er das überlieferte menschen- und lebenskundliche Wissen zugänglich machen. Seine „Adagia“, das wirkungsstärkste Werk dieser Gattung, erweiterten sich aufgrund der interpretierenden Zusätze in vielen ihrer Abschnitte zu individualisierten, essayistischen Formen, die bloße Parömiographie oder rein rhetorisch-didaktische Mnemotechnik weit hinter sich lassen.²²⁸ *Adagium*, das ist (als Nebenform zu *adagio*, *-onis*, f.) die lateinische Bezeichnung für Sprichwort, Redensart, Sentenz. Die „Adagia“ sind das Hauptwerk des Erasmus. Sein ganzes Leben hindurch arbeitete er daran und brachte es immerzu in erweiterten Neuauflagen heraus. Mit diesem gleichzeitig persönlichsten Werk konnte er in die Breite wirken. Schon immer

226 *Admonere volumus, non mordere; prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere* ([La Bruyère] *Les Caractères*, hg. Robert Garapon, Paris 1962, S. 59; *Epistolae Erasmii libri XXXI*, London 1642, XXXI, Brief 42).

227 So die programmatische Schrift „*De duplici copia verborum ac rerum*“ (1512, Über die doppelte Fülle der Worte und der Dinge). Die Vorstellung einer auf antiker Literatur basierenden und in christlicher Lebenspraxis sich überhöhenden Bildung gab Erasmus in „*Antibarbarorum liber unus*“ (Basel 1520).

228 *Adagiorum Collectanea* (Paris 1500, 818 Adagien); *Adagia chiliades tres* (Venedig 1508, angewachsen auf 3260 Adagien); Ausgabe letzter Hand (Zürich 1536, 4151 Adagien).

wurden in der Einteilung derartiger Kollektaneen Bezüge erkennbar, in denen kommunikative Begegnung mit Wirklichkeit verläuft. In der Regel wurden drei Grundbereiche unterschieden: menschliche Angelegenheiten gegenüber göttlichen Dingen einerseits und den Realitäten der Natur andererseits.²²⁹ Die übliche schematische Anordnung in Antithesen wie Leben–Tod, Lust–Schmerz, Freundschaft–Feindschaft wich bei Erasmus einer persönlichen Ergreifung und Durchdringung der Gegenstände, wie sie wenig später von Montaigne in seinen „Essais“ meisterlich geübt wurde.²³⁰ Die Verbindung mit der Persönlichkeit des Autors sicherte den „Adagia“ wie auch den „Apophtegmata“ eine Lebendigkeit, die über lexikalische Information hinaus in ethischer Weise bis heute Anstöße zu geben vermag. Aus der Exegese eines Sprichwortes und dem Rückgriff auf die Erfahrung kann Erasmus beispielsweise die Bedeutung des Selbstvertrauens bewusst machen:

UMBRAM SUAM METUERE. Sich vor seinem eigenen Schatten fürchten heißt: in kindische Angst geraten, wo es gar nichts zu fürchten gibt. Der Ausdruck geht entweder darauf zurück, daß manche Menschen erschreckt zusammenfahren, wenn sie zufällig den Schatten ihrer eigenen Gestalt sehen, oder darauf, daß Leute, die an einer bestimmten Art von Melancholie leiden, wegen der Schwäche ihrer Augen unmittelbar vor sich so etwas wie ihre eigene Gestalt wahrnehmen und meinen, sie sähen ihren eigenen Geist; das steht bei Aristoteles (...) Quintus schreibt an Cicero <Über die Bewerbung um das Konsulat. (...) Deshalb, weil er sich vor seinem eigenen Schatten fürchtet, kannst du ihn außer acht lassen.²³¹

229 Entsprechend forderte beispielsweise der französische humanistische Staatdenker Jean Bodin (1530–1596), alles Wissen auf drei Bücher aufzuteilen: eines für die *res humanae*, ein anderes für die *res naturales* und schließlich eines für die *res divinae*.

230 „Das Exzerpieren und Gruppieren alter Sprüche mag uns als ein etwas äußerliches, mechanisches Mittel für die epochale Bildungsreform anmuten – es ist dennoch der Hebel gewesen, mit dem die Renaissance das Mittelalter aus den Angeln gehoben hat“ (J. v. Stackelberg, Michel de Montaigne, in: Die Großen der Weltgeschichte, Band V, S. 172 f.). – Zur Topik vgl. selbst noch Erasmus späte Predigtlehre „Ecclesiastes sive de ratione concionandi“ (Basel 1532).

231 Adagia I, 5, 65: Ausgewählte Schriften, hg. Werner Welzig, 8 Bde., Darmstadt 1967, Bd. VII, S. 411–413. – Apophthegmata, hg. Heribert Philips, Würzburg 2001. – „Adagiorum Chiliades“ standen in Goethes Bibliothek; und er empfahl sie ausdrücklich Schiller. Vgl. Goethes Sammlungen „Gott, Gemüt und Welt“ sowie „Sprichwörter, Sprichwörtlich“ (1815; WA I. Abt., Bd. 2, 213–220; 223–251; u. a. m.).

Besonders bekannt geworden sind Stücke wie „Herculei labores“ (Herkulesarbeiten), worin nicht zuletzt Erasmus sich selbst darstellte, indem er das mühevoll Vorgehen beim Erstellen der „Adagia“ im Dienst der Erneuerung des literarischen Lebens zum Wohl der Allgemeinheit ausführlich reflektierte. „Festina lente“ (Eile mit Weile) behandelte er als ‚königliche Sentenz‘, die, erst recht im Symbol eines von einem Delphin umschlungenen Ankers, die humane Haltung eines weisheitlich verankerten Wissens beförderte. „Sileni Alcibiadis“ (nach den Silen-Plastiken, die im Inneren Götterbilder enthalten) war seit Plato insbesondere auf Sokrates, den äußerlich wenig einnehmenden Archetypus menschlich-existenziellen Philosophierens, bezogen worden.²³² „Dulce bellum inexperto“ (Süß ist Krieg nur für den, der ihn nicht erfahren hat) ist eine Kritik am Krieg und Mahnung zum Frieden. Die Parallele dazu bildet die berühmte Friedensschrift „Querela pacis“ (Klage des Friedens), worin eine Dame, die personifizierte *pax* (Frau Friede), Klage erhebt, sie werde zum Nachteil der Menschen stets und überall vertrieben statt zu ihrem Wohl in Ehren gehalten.²³³

Moralistisches Wissen wird außerdem in der Schrift „Die Erziehung des christlichen Fürsten“ mitgeteilt, mit der Erasmus in die Tradition der Fürstenspiegel eintrat.²³⁴ An der Spitze des Bildungsprogramms für den Prinzen führt Erasmus darin die biblischen Weisheitsbücher an und belegt seine politische Lebenslehre, stärker als mit Plato, mit

232 Plato, Symposium, 215 a; „alles wird plötzlich in sein Gegenteil verkehrt, wenn man den Silen öffnet“ (Erasmus, Moria, c. 29, Schultz, S. 36). – Christ-von Wedel, Christine: Das Nichtwissen bei Erasmus von Rotterdam, Basel/Frankfurt a. M. 1981.

233 Querela pacis (Die Klage des Friedens, 1517, hg. Kurt Steinmann, Frankfurt a. M. 2001). Vgl. im „Lob der Torheit“ cap. 59 sowie die sarkastische Soldatenbeichte (Militaria) und den Dialog zwischen dem Soldaten und dem Kartäuser in den „Colloquia familiaria“ (AS VI 10–19, 182–197), ferner die Option eines großherzigen Friedens zwischen den „zwei mächtigsten Herrschern der Erde“ (dem Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Karl V. und dem französischen König Franz I.) eingedenk der einen *humana conditio* (IXΘYOPHAGIA, IXΘYΟΦΑΓΙΑ Das Fischessen, ebd. 314–455, hier 352).

234 Institutio principis christiani (Basel 1516, dt. Augsburg 1521). Vgl. Lob der Torheit, cap. 55. Die Tradition der Fürstenspiegel wurde, auf der Grundlage der xenophontischen „Kyropädie“, von Seneca, Johannes von Salisbury, Giraldus Cambrensis, Pontano, Machiavelli, Guevara entfaltet; einen späten Nachläufer hatte sie noch zur Zeit Richelieus in Guez de Balzac.

Gedankengängen von Plutarch, Cicero und Seneca. Fragen des zivilen Verhaltens, der Freundlichkeit und Höflichkeit in Sprache und Benehmen widmete Erasmus überall große Beachtung. Schon den Kindern sei dies in geeigneter Weise vor Augen zu führen.²³⁵ Aus der Wertschätzung des Ehrenhaften, Menschlich-Verlässlichen, des Charakterlich-Rechtschaffenen (der ciceronianischen *honestas*) sollte sich in der Folge das gesellschaftliche Leitbild der französischen Klassik ergeben: jenes der *honnêteté*, des *honnête homme*, der *honnêtes gens*, einer Zivilisation, in der Menschen aufrecht handeln, aus Achtung und Respekt, nicht nur zum Eigennutz oder im Rahmen einer bloßen Zweck-Mittel-Relation.²³⁶ In einem größeren pädagogischen Zusammenhang erörterte Erasmus Fragen der Lebensführung in den „Colloquia familiaria“ (Gespräche in vertrautem Kreis). Aus der Tradition der Schülergespräche hervorgegangen, sollten sie ganz unverblümt zur ethischen Reflexion der unterschiedlichsten Lebensverhältnisse anregen. Als hilfreich hierbei erschien nicht zuletzt Epikur, in dessen Zeichen sie, ironisch ausklingend, nach dem guten, angenehmen, erfüllten Leben fragen.²³⁷ Sie bereits schlugen, in Anlehnung an den hellenistischen Satiriker Lukian von Samosata, jenen mitunter parodistischen Ton an, der des Erasmus bis heute wirkungsvollstes Werk bestimmt: das „Lob der Torheit“.

Ähnlich wie Sebastian Brant mit dem „Narrenschiff“ und Agrippa von Nettesheim/Sebastian Franck mit dem „Lob des Esels“ lieferte Erasmus mit der „Moria“ seinen Beitrag zu jener satirischen Enkomias-

235 *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529, dt. Über die Notwendigkeit einer frühzeitigen allgemeinen Erziehung der Kinder); breiter in *De civilitate morum puerilium* (1530, Straßburg 1542; dt. Vom guten Betragen der Kinder).

236 „Unter etwas sitzlich Gutem (*honestum*) verstehen wir also etwas, das so beschaffen ist, daß es auch ohne jeden Nutzen (*detracta omni utilitate*), ohne irgendwelche Vorteile und Belohnungen um seiner selbst willen zu Recht gepriesen werden kann“ (Cicero: *De finibus* II 14, 45; vgl. *De officiis* III, §§ 19–33). – Montaigne hielt fest: „Das Nützliche ist viel weniger liebenswert als das Edle“ (*l'utile est de beaucoup moins aimable que l'honnest*; *Essais*, II 8, TR 366).

237 Wollte Erasmus auch nicht ohne weiteres zustimmen, das Fleisch sei „zu nichts nütze“ (Joh 6,63), so baute er gleichwohl in platonischer Weise auf Erhebung „vom Fleisch hin zum Geist“ (Handbüchlein des christlichen Streiters). – François Rabelais und im fünfzehnten Jahrhundert bereits François Villon haben als Epikuräer deutlich radikaler gewirkt. Vorangegangen war namentlich Lorenzo Valla.

tik, die – noch in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ lebendig – im Narrenspiegel Wirklichkeit kenntlich machen und unter ironischem Lob Besinnung ermöglichen will.²³⁸ Aus der Intention des erasmischen Enkomions, die unentwirrbare Vieldeutigkeit des menschlichen Daseinsbezugs geltend zu machen, folgt die Vieldeutigkeit der *Sapientia-stultitia*-Konzeption. Die Aussagen sind mitunter derart paradox, als ob ein Kreter Zustimmung erwarten dürfte, wenn er behaupten wollte, alle Kreter lügten. Was überhaupt könnte unter derartig subversiven Bedingungen als unzweifelhaft wahre Aussage gelten? Das ist am Ende die Frage, die sich an den Leser richtet, damit er seinerseits Konsequenzen ziehe, in der Praxis seines Daseins, nicht hektisch, nicht fanatisch, nicht verletzend, sondern klug, in steter Bereitschaft, dazuzulernen, auf menschliche Weise zu bestehen.

Der Wörtermischmasch, den die Torheit von sich gibt, ist durchaus die Entsprechung zu dem unberechenbaren Getriebe der Menschen. Was unter Menschen sich abspielt, sei absolut nicht auf einen Nenner zu bringen: „Sie zanken sich, bekämpfen einander, stellen sich gegenseitig Fallen, berauben sich, spielen und scherzen miteinander, werden geboren, leben dahin und sterben“.²³⁹ Die menschlichen Dinge seien selbst vieldeutig, in ihnen herrsche so große Dunkelheit und Verworrenheit, dass nichts mit eindeutiger Klarheit gewusst werden könne.²⁴⁰ Dem Eingreifen der Vernunft, ihrer Rationalität und Produktivität, sind Grenzen gesetzt. Über die dem Menschen gesetzten Grenzen hinaus weise zu sein gehe nicht an.²⁴¹ Meist gelte es, ein Auge zuzudrücken, die Kirche im Dorf zu lassen. Ohne Sinnlichkeit und Leidenschaft bleibe

238 *Μωρίας Εγκώμιον* (Mōrias enkomion) sive Laus stultitiae, Paris 1511; dt. Das Lob der Torheit. (Deutsche Erstübersetzung: Das theür und künstlich Büchlein Morie Encomion das ist ein Lob der Thorheyt, dt. Sebastian Franck, Ulm 1534). – Zum Aufbau: Nach Teil I (c. 1–48: Formen landläufiger Torheiten) und Teil II (49–62: Die Sorte der Weisen) erfolgt im Vorspann (63) zum dritten, letzten, als einzigem biblisch belegten Teil (63–67) die ironische Charakterisierung der *Conditio humana* mit Worten Kohelets, „des vortrefflichen Predigers“.

239 (...) *videre turbam inter se rixantium, ludentium, lasciventium, nascentium, cadentium, morientium* (cap. 48, Schultz, S. 64 f.).

240 *Rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, at nihil dilucide sciri possit* (cap. 45).

241 *Cum sis mortalis, nihil ultra sortem sapere velle* (cap. 29).

vom Menschen nur ein Phantom, kalt wie Marmor. In der Sicht der „*Laus stultitiae*“ zeigen sich schließlich Züge einer dionysischen Weisheit (von Heraklit über Horaz, Rabelais, Montaigne bis zu Schelling und Nietzsche): entsprechend gibt es Leben nur in der Verbindung des Gegensätzlichen. Vernunft und Affekt, Weisheit und Torheit, Sein und Schein, Leben und Sterben machen zusammen die Befindlichkeit des Menschen aus: „So seid ihr geboren, so angelegt, so beschaffen“.²⁴²

In derartigem Bewusstsein von Lebendigkeit und Bedingtheit lebte Erasmus selbst. Er führte persönlich eine Petschaft, die eine Büste des Terminus zeigt, des Gottes der Grenze, umgeben von der Umschrift *cedo nulli* („ich weiche keinem“). Die Devise bezog er nicht auf sich als Sprechersubjekt, so als ob er sich brüsten wollte, er habe keinem nachzugeben. Sie verwies vielmehr auf den göttlichen Terminus, von dem es mythologisch hieß, da er einst nicht einmal für Jupiter höchst selbst den Platz geräumt habe, so halte er erst recht das menschliche Dasein in Grenzen, in unverrückbaren. *Concedo nulli* (so die verstärkte Formulierung auf der Bronze-Medaille, die Quentin Massys 1519 für Erasmus anfertigte), das sollte auf immer als der göttliche Aufruf an die Menschen vor Augen stehen, das Leben besonnen zu führen, in der Kenntnis ihrer selbst und einer letzten Line der Dinge, eingedenk der *Conditio humana*.

²⁴² *Sic nati estis, sic instituti, sic conditi* (cap. 32).

4 Klassische Ausprägung

4.1 Integral Menschsein: Montaigne

In Montaignes „Essais“ kam das Wissen von den menschlichen Dingen zu höchster Geltung. Montaigne lebte und schrieb im sechzehnten Jahrhundert in Frankreich, das damals Schauplatz fanatischer Religionskriege war. Inmitten endemischer Verblendung und mörderischem Hass machte er die Ausnahme des Philosophen, und dies auf seine eigene Art: unbekümmert um System und Methode, sozusagen aufs Geratewohl. Was er ins Spiel zu bringen und, schonungslos offen, in Worte zu fassen hatte, das war er selbst in seiner ganzen Ungewissheit und Fraglichkeit. Er wollte versuchen, sich auf die Spur zu kommen und Ansätze zur Selbstporträtierung zu gewinnen. Und bei eben diesem Versuch sich zu zeichnen gelangte er mehr und mehr zur Beschreibung der menschlichen Situation, der *condition humaine*, überhaupt. Es entstanden ihm unter den Händen „Essais“, ein Buch, das er machte und das ihn machte: zum Autor, zum Denker, zum kundigen Vermittler in den menschlichen Angelegenheiten. So wurde er zum Ahnherrn der französischen Moralisten, zum Begründer eines Typs aphoristisch-essayistischen Philosophierens, das bis hin zu Nietzsche und weiter wirkt.

Die Achtsamkeit gegenüber dem Menschlichen stand im Mittelpunkt auf Grund des Erlebnisses einer Freundschaft. Der junge Michel de Montaigne, geboren 1533 auf Montaigne, graduerter Jurist, Politiker, Bürgermeistersohn, war sie eingegangen mit Étienne de la Boétie, einem um drei Jahre älteren Parlamentskollegen. Er hatte ihn bereits aus dessen Schriften als gebildeten und mutig um Freiheit kämpfenden Autor schätzen gelernt. Diese Freundschaft sah er als *die* leidenschaftliche Erfahrung seines Lebens an. Sie galt ihm als einzigartig, unvergleichlich, unbegründbar. Überlegte er, wie es dazu kam, wie sie bestehen konnte, so erkannte er: „Weil er er war, weil ich ich war“. Diese Formel trug er in die „Essais“ ein, in das achtundzwanzigste Kapitel

des ersten Buches. „Über die Freundschaft“ ist ein denkwürdiger Text, der sich an die antike Freundschaftsethik anschloss und in diesem Rahmen einzuordnen und zu verstehen suchte, was aber doch ganz außerordentlich und eigentlich ein in Ehren zu haltendes Geheimnis war, ein tiefes spirituelles Ereignis. Es war dies umso mehr, als Étienne, der Freund, nach wenigen Jahren starb. Das bestürzende Erlebnis dieses Sterbens und die abrupt beendete, unersetzliche Freundschaft brachten Montaigne zum Denken. Zunächst berichtete und reflektierte er in einem ausführlichen Brief an seinen verehrten und geliebten Vater. Und dann in den „Essais“. Sie sind überhaupt als Gedenken an den verstorbenen Freund zu verstehen, als dankbare Fortführung und Erneuerung des freundschaftlichen Dialogs, einschließlich der unabweislichen Todesthematik. Sie sind ein einziges Zeugnis jenes ‚Pathos der Vermissung‘, dem alle bleibende Philosophie, Religion und Kunst entspringt. Das Leben ging dennoch weiter. Ehe, Vaterschaft, Guts-herrschaft, Publikation, Politik, all das nahm Montaigne in der Folge bereitwillig auf sich. Er war der älteste Sohn, und inzwischen war auch der Vater gestorben. Dann allerdings kam es zu einer Lebenswende. Der Achtunddreißigjährige zog sich in einen Turm seines Anwesens zurück, wo er fortan mehr mit Büchern als mit Freunden und Frauen Umgang hatte. Er wollte nachdenken, studieren, schreiben. Was er trainierte, begann als ein Tasten und entfaltete sich als ein umsichtiges Erproben der Urteilskraft in den menschlichen Dingen. Schreiben und Reflektieren individualisierten sich immer mehr. Selbstbewusstsein bildete sich. Man hat von Entdeckung des Ich gesprochen, auch wenn es wenig von einem auftrumpfenden ‚Ich denke, ich bin‘ an sich hatte. Montaigne übte Zurückhaltung. Skepsis schien ihm angebracht, die Unabgeschlossenheit des Fragens. „Was weiß ich?“ Das einzig konnte Maxime sein. Ihr entsprach sein Erwägen, seine Kunst des Mutmaßens. Als er die „Essais“ 1580 in zwei Bänden veröffentlichte, hatte er sogleich Erfolg. Nun konnte er den Turm verlassen und aufbrechen zu einer großen Reise. Sie führte während eineinhalb Jahren durch Süddeutschland, die Schweiz, Tirol und Italien. Ausgiebigster Aufenthalt wurde Rom, wo dem königlichen Ordensritter aus der Gascogne nach einer Privataudienz beim Papst das ersehnte Bürgerrecht der Ewigen Stadt verliehen wurde. Unterwegs führte er Tagebuch. Es

sollte erst spät wiederentdeckt und adäquat publiziert werden.²⁴³ Seither dient es den „Essais“ zur Ergänzung. Noch auf der Reise ließ der menschen- und weltkundige Autor sich erneut in die Pflicht nehmen, als Politiker, als Regent, als Bürgermeister von Bordeaux. Gleichzeitig arbeitete er weiter an den „Essais“. Ein dritter, letzter, bedeutendster Band entstand. Mit den Überarbeitungen der beiden ersten Bände zusammen erschien er 1588, und zwar jetzt in der Hauptstadt Paris. Der fünfundfünfzigjährige renommierte Autor erlebte nochmals eine bedeutende Begegnung: mit Marie de Gournay, Sie seiner geliebten Wahltochter schließlich.²⁴⁴ Im Jahr 1592, seinem sechzigsten Lebensjahr, starb Montaigne. Sein Leichnam wurde in der Klosterkirche der Feuillantiner in Bordeaux, sein Herz in der Schlosskapelle Saint-Michel-de-Montaigne beigesetzt.

Längst zählt Montaigne zur Weltliteratur und, zumal seit der postmodernen Dezentrierung, auch zur Philosophie. Doch „Essais“, das war seiner Zeit ein nicht geläufiger, neuartiger Titel. Niemand konnte wissen, was damit gemeint sein, welchen Inhalt ein so bezeichnetes Werk haben sollte. „Ich selber bin der Inhalt meines Buches“, erklärte Montaigne im Vorwort. Gleichwohl war es nicht ein Buch der Identität. Der Text folgte ganz dem offenen Verlauf fragender Identifizierung. Woraus eigentlich bestimmt sich das Dasein? Findet sich eine Person durch Gedanken repräsentiert? Und ist ein Ich überhaupt konstant und kohärent? Der in solchen Bahnen schrieb, verfuhr so, um seiner Verwunderung nachzugehen und die eigene Belehrbarkeit zu aktivieren. Die direktive Unterweisung anderer konnte hingegen seine Sache nicht sein. Überall traten Unbeständigkeit und Verschiedenheit hervor. Nicht nur zwischen den einzelnen Menschen war dem so, sondern, konträr zum eignen Bedürfnis nach Muße und Vertiefung, auch im Ich selbst. Das Bemühen um Orientierung, um Erkenntnis und Normen blieb „ein sprunghaftes und unablässiges Streben ohne

243 Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 bis 1581, hg. Hans Stilett, Berlin 2014.

244 Später sollte sie sich als engagierte Nachlassbetreuerin und kompetente Herausgeberin bewähren. Darüber hinaus wurde sie freilich selber Autorin (*Égalité des hommes et des femmes*, 1622, Genf 1993; dt. Zur Gleichheit von Frauen und Männern, hg. Florence Hervé/Ingeborg Nödinger, Aachen 1997).

vorgezeichnete Bahn und Absicht“. Es erwuchs ein grundsätzlicher Vorbehalt bezüglich des Eingespielten, Festgelegten, Normativen. Am Anders- und Fremdartigen Anstoß zu nehmen, schien kaum angebracht, wo es vielmehr darum ging, einen Blick zu gewinnen für die Ungereimtheiten des Eigenen und scheinbar allzu Vertrauten. Die Subjektivität erschien als schillernd und fluktuierend wie Wasser, Wind und Feuer.

Montaigne nahm sich die Freiheit, das ganze Spektrum seines Fühlens, Wollens und Denkens mit all seinen Widersprüchen, Konflikten und Unvereinbarkeiten vor sich selbst einzugestehen und auszusprechen. Bis heute teilt sich dem Leser eine ungesäuberte Lebendigkeit mit, ein Swing gewissermaßen, der nicht wenige seither zu beschwingen vermochte – auch wenn Leben das unlösbare Ineinander von Lust und Leid, Freude und Schmerz bleibt, das es ist. Montaigne lernte, in dieser Hinsicht dialektisch und wahrhaft weise zu denken. Er war weit entfernt von der Behauptung, alle Lust, anders als Weh und Leid, wolle Ewigkeit. Ganz im Gegenteil schien ihm, vor der Last einer reinen, umfassenden und fortwährenden Lust würde jeder schleunigst die Flucht ergreifen. Und da war noch etwas anderes nicht zu übersehen: wo der Blick hinging Grausamkeit, allenthalben eine kaum fassliche Lust am Schädigen, Gier zu töten, destruktive Aggressivität. Und an der Stelle konnte er sogar pflichtethisch plädieren und nachdrücklich für Mitgefühl und Entfaltung des Lebens eintreten. Darin einbezogen waren die Verfolgten und Verachteten und Geschädigten aller Schattierungen und, in einem geradezu ökologischen Horizont, ausdrücklich auch Tiere und Pflanzen.

Der junge Montaigne hatte früh, noch auf Wunsch seines Vaters, ein theologisches Buch aus dem Lateinischen ins Französische übersetzt und veröffentlicht.²⁴⁵ Montaigne begnügte sich allerdings nicht mit dem Übertragen der lateinischen Vorlage. Er ging weiter und setzte zu einer Verteidigungsschrift an, einer „Apologie für Raymond

²⁴⁵ Raimundus Sabundus (Ramón Sibiuda): *Theologia naturalis sive liber creaturarum seu liber de homine*, Lyon 1484 (dt. Das Buch der Geschöpfe oder das Buch über den Menschen).

Sebond“.²⁴⁶ Anfänglich war Montaigne bestrebt, dem Verfasser beizuspringen. Er hatte vor, die Einwände, die gegen den kühnen Versuch einer ‚Natürlichen Theologie‘ vorgebracht wurden, zu entkräften und zu widerlegen. Doch in der genaueren Prüfung, ob denn überhaupt durch logisch-rationales Denken irgend Gewissheit zu erlangen sei, wurde er immer vorsichtiger. Schließlich fand er in der Auseinandersetzung mit dem katalanischen Theologen geradezu zur Neubegründung der Skepsis. Die Möglichkeiten des sicheren Erkennens wurden zurückgenommen. Sie schienen sich darauf zu beschränken, „durch Mutmaßungen dem Wahrscheinlichen sich anzunähern“.²⁴⁷

Im Vorbeigehen gewissermaßen entwickelte Montaigne gleichwohl Grundzüge einer Lehre vom Menschen. Es war womöglich der Ansatz einer ersten philosophischen Anthropologie überhaupt. Der Mensch wurde aus der herkömmlichen Anthropozentrik weggerückt und als gleichrangig in die große Gemeinschaft aller Lebewesen eingegliedert. Seine Vernunft und die Sprache, Wissenschaft, Religion und Politik wurden in neuer kritischer Weise auf ein menschliches Maß zurückgeführt. Im Zeichen vorsichtiger Fraglichkeit und mit Hilfe einer ihr gemäßen neuen Sprache sollte ganz praktisch ermöglicht sein, Gegensätze, Widersprüche, Differenzen, da sie doch nicht zu überwinden waren, gelassen auszuhalten. *Que sais-je?* Die Frage stellte sich ganz konkret: Ich, was weiß ich? Was kann für gewiss gelten, für unumstößlich fest? In bestürzender Weise erschien das Dasein für sich so verschwindend gering wie ein „Blitzstrahl im endlosen Lauf einer ewigen Nacht“. Gleichwohl deutete Montaigne die Chance einer Umgestaltung an. Metamorphose, so lautete das letzte Wort seines überbordenden Apologie-Kapitels.

Persönlich hatte Montaigne, zumal am Ende einer vierjährigen Tätigkeit als Bürgermeister, allerhand unheilvolle Erfahrungen durchzu-

²⁴⁶ Essais II 12. Zitiert wird durch Nennung von Buch, Kapitel und Seitenzahl nach der Ausgabe von A. Thibaudet/M. Rat in der Bibliothèque de la Pléiade (Paris 1962, TR) sowie der deutschen Übersetzungen, vorwiegend Stilet (Frankfurt a.M. 1998, St).

²⁴⁷ *Probabilia conjectura sequens* (Cic. Tusc. I 9; Ess. II 12, TR 487, St 252. Zur innovativen Bedeutung der Wiederbelebung des Pyrrhonismus, der antiken Skepsis im philosophischen Denken der Neuzeit vgl. Cassirer, Horkheimer, Blumenberg, Toulmin u. a. m.

machen: Bürgerkrieg, Hungersnot, Pest. Unter all diesem Erlebten festigte sich seine weisheitliche Konzeption: Nicht hochgetriebene Vernunft und Kunst konnte als Maßstab dienen, sondern in schlichter Natürlichkeit einfach gelebte Menschlichkeit. Der Natur folgen, das taugte zur Regel. Es galt durchaus dem Genuss des Gegenwärtigen sich zu überlassen, mehr oder minder kunstvoll, kultiviert, als Freuden, die geistig sinnlich und sinnlich geistig gelten konnten. In aller Orientierung an den eigenen Bedürfnissen und Bedingtheiten blieb ohnehin das allzu Gewisse des Endes: „Du stirbst nicht, weil du krank bist; du stirbst, weil du lebst.“ So eben erwies sie sich, die menschliche Kondition. Im Vordergrund hatte alltäglich gleichwohl das Persönliche und Private zu stehen. Und überall blieb die Orientierung zuletzt dem Gewissen verpflichtet. Doch niemals war es übertrieben, noch gar fanatisch damit zu halten. Montaigne, ungeachtet aller ganz unheroischer Realistik, bemerkte, er wolle „der richtigen Partei bis ans Feuer treu bleiben“, aber wenn irgend möglich „nicht bis hinein“. Lob gebührte dem Sokrates als dem Inbild einer menschlichen Weisheit. Der Philosoph aus Athen, jedenfalls laut Xenophons Darstellung, stand mit beiden Beinen fest auf der Erde, getreu in den Schranken des Menschlichen. Seine Erfahrungssätze und Gleichnisse entstammten dem alltäglichen Treiben der Menschen, jedem zugänglich. Unscheinbares ging allen Tendenzen ins Große und Übermenschliche vor. Mit dem Zurückklenken auf das gewöhnlich Menschliche war beispielhaft deutlich geworden, was Menschsein in sich vermag. Montaigne hielt dafür, in einem jeden, wie beschaffen auch immer, liege Potential genug, ein Reichtum, allemal größer als er denkt. Stets sei wenig Unterweisung vonnöten, kaum Doktrin, um gut und gedeihlich zu leben. Die Aufgabe sei in jedem Fall, sich selbst zu ordnen, zu führen und vor allen Dingen sich vorbehaltlos anzunehmen, sich ohne Ausflüchte zu ertragen, in begründetem Selbstbewusstsein: Die Menschen seien „ungleich an Neigung und Stärke“; zu ihrem Besten könnten sie jeweils nur „auf ihre Weise und auf verschiedenen Wegen“ gelangen.

Als sozusagen selbstevidentes Axiom des Gemeinsinns und Fixstern der montaigneschen Essayistik verstand die Forschung seit jeher *einen* Satz. Er steht da, steht nicht in Frage, wird nicht eingeschränkt. Er

besagt, ein jeder Einzelne trage die gesamte Form des Menschseins in sich.²⁴⁸ Das hieß, dass jeder Mensch ganz war und grundsätzlich gleich und aus sich zu höchster Entfaltung befähigt. Dem einen, ungeteilten Menschsein war vor jeder Differenzierung und Spezialisierung der bedingungslose Vorrang eingeräumt. Alle ohne Ausnahme konnten für definitiv durch die gemeinsame Lage und die Gesetze des Lebens bestimmt gelten. Allen gebührte Würde und Autonomie. Alle kamen in der einen *Conditio humana* überein. Dank der universal kommunizierbaren Form des Menschseins konnte Kultur und Bildung erwachsen. Es gab Spielraum. Der Einzelne konnte sich zum Spiegel werden, aber auch den anderen, sowie sie ihrerseits ihm. In überhaupt allem Wahrnehmbaren boten sich Aspekte und Facetten des Einen und Ganzen, das gleichwohl uneinholbar blieb. Insofern bot Montaignes antiplatonische Essayistik gewissermaßen doch die Einlösung des platonisch-neuplatonischen Programms der Philosophie: Selbstsein aus dem Ganzen des Seins heraus. Die anfängliche grundlegende ‚Sorgfalt auf sich selbst‘ weitete sich in einen umfassenden, offenen, kreativen Gestaltungsprozess.

Für sein Teil hatte Montaigne mit seiner nichtfiktionale Prosa ein Stück ‚Arbeit an sich selbst‘ erbracht. Was dieser in der Sprache des Volkes, nicht im Latein der Gelehrten schreibende Autor am Ende des sechzehnten Jahrhunderts verfasste und publizierte, war ein Versuch, dem Auftrag zur Selbsterkenntnis so gut es ging, also in freier, unabgeschlossener Form nachzukommen. In Delphi am Tempel des Apollo war mit der Letter ‚E‘ die Maxime vorgegeben: *Gnōthi sautón*. Erkenne dich selbst. Verwechsle dich nicht. Schöpfe das Mögliche aus. Sei besonnen. Lebe ein menschliches Leben. Von der Ethik aus, die von Anfang an das philosophische Denken der alten Griechen wesentlich bestimmt hat, entfaltete sich Montaignes Unterfangen als fachgerecht philosophisches. Unterdessen war aus dem delphischen Auftrag eine so schwierige Angelegenheit geworden, dass sie kaum anders als in der verwickelten und über sich hinausweisenden Textur der „Essais“ anzugehen war. Prozessual. Unvorhersehbar. Von ungefähr. „Dies widerfährt

²⁴⁸ *Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition* (III 2, TR 782).

mir“, notierte der Essayist, „dass ich mich da nicht finde, wo ich mich suche, und mich viel eher von ungefähr antreffe, als durch alle Bemühungen meines Verstandes.“ Daher die Nähe zum sokratischen Philosophieren. Sokrates hatte als erster der delphischen Maxime gemäß Philosophie betrieben. Als eine Tätigkeit voller Bewegung und Leben, nicht fixiert und von oben herab, nicht in der Form von Geschriebenem. Nein, das Verfahren des athenischen Hebammensohnes war stets suchend und forschend, die eigene Existenz geburtshelferisch einsetzend. Es war Dienst an den Denk- und Lebensmöglichkeiten des jeweiligen Gesprächspartners. Es war Dienst an der gemeinsamen Sache vernünftiger Verständigung. Ganz so war auch Montaignes Schaffen existentiell und praktisch. Sein Suchen und Fragen war auf die Menschen und die menschliche Lebenslage bezogen – mütterlich, zetetisch, elenktisch, philosophische Geburts- und Sterbehilfe –, gleichermaßen sich einlassend wie andererseits ohne sich zu verlieren.

Es war schließlich an Friedrich Nietzsche, den Essayisten Montaigne als Vollender des Sokrates zu würdigen: beide überraschend einfache Mittler, beim einen wie beim anderen die nämliche „fröhliche Art des Ernstes“. Während noch im späten fünfzehnten Jahrhundert italienische Humanisten an den ethischen Konzepten der Spätantike den säkularen Eudämonismus zu beanstanden hatten, fanden in den „Essais de Michel de Montaigne“ die vormaligen mehr oder minder sokratischen Philosophenschulen des Hellenismus günstige Aufnahme. Vor allem der skeptische und der epikureische Ansatz gewannen Bedeutung. Der Heroismus der Weisen der Stoa hingegen, ihr Ertragen und Entsagen war für Montaigne, anders als vordem für den Freund La Boétie, nie eine ernsthafte Versuchung. Empfindungslosigkeit konnte für sein Empfinden kein Ideal darstellen. Indolenz, gänzliche Apathie erschienen ihm als Minderung, als Einbuße, tendenziell gar als Vernichtung. Skeptisches Denken indessen war aufzugreifen als ein Mittel der Stärkung von Gelassenheit und Toleranz. Der Vernunft war jedenfalls nicht die Rolle einer ‚Oberaufseherin über alles‘ zuzuerkennen. Es galt, aufmerksam und mit scharfem Verstand allem nachzuforschen, gleichwohl aber in der Aussage vorsichtig zu bleiben und sogar noch vor dem forschenden und fragenden Subjekt selbst auf der Hut zu sein.

Die Vernunft war buchstäblich zu allem fähig. Gründe ließen sich für alles finden, und auf die angenommenen Gründe konnte man sehr leicht alles bauen, was immer man wollte. Montaigne wollte akzeptieren, dass eine beständige Wirklichkeit gar nicht verfügbar, eine Gemeinschaft mit dem wirklichen Sein kaum zu unterhalten war.²⁴⁹ Nichtsdestoweniger sollte das Dasein gutgeheißen, das Leben geliebt, die Liebe geliebt, das Sterben angenommen werden.

4.2 Taktik öffentlichen Lebens: Francis Bacon

„Essays“ schrieb, auf Montaigne eingehend, der Brite Francis Bacon. Gemäß dem Titel „The Essayes or Counsels, Civill and Morall“ war es des Verfassers Bestreben, Ratschläge zu erteilen.²⁵⁰ Sie sollten in erster Linie der geradezu taktischen Selbstbehauptung im gesellschaftlichen Umfeld sowie insbesondere den Staatsgeschäften und erst danach persönlichen, privaten (Bacon zufolge eher nutzlosen) Angelegenheiten gelten.²⁵¹ Der beglaubigende Titel „*Sermones fideles, sive interiora rerum*“ („Getreue Reden, oder das Innere der Dinge“) der lateinischen Fassung sollte wohl als ein prunkendes Aushängeschild beeindrucken. In der Universalsprache Latein richteten sich die „Sermones“ an die Nachwelt, als ein ‚Besitz für alle Zeit‘, solange es überhaupt Bücher geben wird, wie Bacon selbst hervorhob.²⁵² Das war denkbar weit entfernt von den schlichten „Essais“, als die zwanzig Jahre zuvor Montaigne sein innovatives Unterfangen lediglich als ein dahingesudeltes *privates*, häusliches, nicht in großem Stil auf Ruhm und Nutzen

249 Zur Weiterführung vgl. außer Camus neuere Autoren wie Toulmin, Barthes, Foucault, Derrida. Namentlich Jacques Lacan hat Montaigne als zeitlose ‚Leitfigur‘ hervorgehoben.

250 Die „Essays“ erscheinen in mehrfach überarbeiteten und erweiterten Ausgaben (1597, zehn Essays; 1612, vierzig Essays; 1625, achtundfünfzig Essays). Die folgenden Zitate nennen mit den römischen Zahlen die Originalnummerierung sowie anschließend die Seitenzahl in der Ausgabe von M. L. Hawkins, London 1975.

251 Ein abgesondertes, *privates* und abgeschirmtes Leben (*vita solitaria et privata et umbratilis*) hielt Bacon für „in jeder Beziehung nutzlos“ (Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990, S. 18 f., Narziss, c. 4).

252 (...) *the Latin Volume ... (being in the Universall Language) may last, as long as Books last* (Widmung an den Herzog von Buckingham; Essays, Hawkins, p. 1; Schücking, Stuttgart 1970, S. 233).

bedachtes vorgebracht hatte. Nachgerade erschienen die menschlichen Dinge vorwiegend unter dem Gesichtspunkt eines möglichst großen Nutzens, der ihnen abzugewinnen sei. Selbst über den Tod konnte hinweg getröstet werden mit Blick auf den Nachruhm, den er, endlich frei von allem Neid, einbringe.

Francis Bacon, der englische Politiker, Schriftsteller und Philosoph, wurde 1561 in London geboren und starb 1626 in Highgate. Er war Zeitzeuge der Hinrichtung Maria Stuarts, des Sieges des elisabethanischen Englands über die katholische spanische Armada und der fehlgeschlagenen Pulverschwörung (*Gunpowder Plot*). Dem Ehrgeiz des studierten Juristen widerfuhr unter Elisabeth I. nach nur mäßigem Avancement jäh der Absturz in Ungnade. Nach ihrem Tod, unter James I. ging es umso höher, zur Nobilitierung und zum ersten Kronanwalt, Geheimen Staatsrat, *Lord Keeper* (Großsiegelbewahrer), bis schließlich zum höchsten Staatsamt, dem *Lord High Chancellor* (Lordkanzler). Sechzigjährig wurde er wegen Bestechlichkeit angeklagt, verurteilt, bestraft und trotz wiederholter Bittgesuche nicht wieder rehabilitiert. Fünf Jahre blieben ihm als Denker und Schriftsteller. Bei seinem Tod hinterließ er ein beträchtliches Werk, allerdings auch einen Berg Schulden.²⁵³ Dass das Urteil über Francis Bacon schwankend blieb bis heute, liegt nicht nur an seiner politischen Laufbahn und an seinem berechnenden und eher schroffen Charakter, sondern auch an seinen wissenschaftlichen und schriftstellerischen Leistungen. Ein Zug von allzu großer Selbstsicherheit und sogar Überheblichkeit stachelt seither kritische Fragen nach seiner wirklichen Bedeutung an.

In den elementaren Fragen des menschlichen Lebens bleibt Bacon mitunter bei recht konventionellem Argumentieren und wirkt nicht selten opportunistisch. Im folgenden Zitat aus dem Essay über den Atheismus bildet das Konventionelle das anthropologische Schema von Tier, Mensch und Gott sowie die Polarität von renaissance-humanistischer Würde und mittelalterlich-christlichem Elend (*miseria–dignitas*). Als

253 Zur Biographie vgl. Mr. John Aubrey's, Esq. Lebens-Entwürfe, hg. Wolfgang Schlüter, Frankfurt a. M. 1994.

das Opportunistische erweist sich in diesem Zusammenhang der rationalistische, selbst hier einseitig utilitaristische Gesichtspunkt in der Argumentation. Glauben erscheint als das Vertrauen in ein höheres Wesen zwecks Verbesserung der Existenz, analog der Haltung eines Hundes:

Wer das Dasein Gottes leugnet, zerstört den Adel der Menschheit. Denn wahrlich, der Mensch ist dem Leibe nach dem Tiere verwandt; ist er aber nicht dem Geiste nach Gott verwandt, so bleibt er ein gemeines und unedles Geschöpf. Ebenfalls wird die Seelengröße und der Glaube an die Veredlung des menschlichen Wesens zerstört. Das Beispiel des Hundes zeigt, welcher Edelsinn und Mut ihn beseelt, wenn er vom Menschen erzogen wird, der für ihn die Stelle eines Gottes oder *melior natura* [höheren Natur] vertritt.²⁵⁴

Seine starken Seiten zeigt der Utilitarismus Bacons im Umgang mit den Problemen des öffentlichen Lebens.²⁵⁵ Deren Erörterung führt zu oftmals verblüffend treffenden Bemerkungen und Empfehlungen. So in der Frage beispielsweise, was von den Ehrgeizigen im Staat zu halten und wie mit ihnen richtig umzugehen sei: nämlich als Mittel zum Zweck – so wie einem General Soldaten zu gegeben sind, und zwar ambitiös gespornte, von Ehrgeiz angestachelte Soldaten (*Of Ambition*, XXXVI). Bacons „Essays“ präsentieren sich über weite Strecken in der Weise eines Fürstenspiegels, eines klugen, überlegenen, mit allen Wassern gewaschenen. Noch im Kapitel über das Glück, in dessen Kopfeintrag, wird das berühmt-berühmte Sprichwort angeführt, dass keine Schlange sich zum mächtigen Drachen entwickle, wenn sie nicht andere Schlangen fresse.²⁵⁶

254 *Of Atheism*, XVI, p. 50 f., Schücking, S. 56. – Noch Hegel spottet über Philosophen, die sich mit Religion als einer nur gefühlsmäßigen Beziehung zum Absoluten begnügen – wie insbesondere Schleiermacher, dem Religion „das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ heißt –, dann wäre „der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses [sc. das Gefühl seiner Abhängigkeit] am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle“ (Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie [1822], in: Hegel: Werke, Frankfurt a. M. 1970, XI 58).

255 Beraten (*Of Counsel*, XX), Verhandeln (*Of Negotiating*, XLVII), Herrschen (*Of Empire*, XIX); Aufschieben (*Of Delay*, XXI) und Beschleunigen von Geschäften (*Of Dispatch*, XXV) u. a. m.

256 *Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* (*Of Fortune*, XL, Schücking, S. 138). Der biblisch-mythische Urdrache, ein Riesennalligator namens Leviathan wurde zum

Der denkbar beste und zu Zeiten geradezu lebensrettende Rat kommt Bacon zufolge allerdings aus freundschaftlichen Beziehungen. Ohne treue Freunde wäre die Welt seines Erachtens eine bloße Wildnis. Freunde seien Menschen des Vertrauens, des offenen Gesprächs, Teilhaber der Sorgen. Sie erhielten die Gesundheit, förderten alle Talente. Weit mehr als ein zweites Ich und gar das eigene Ich, bewahrten sie davor, das eigene Herz aufzuzehren. So sehr bedeutend seien sie, dass man „sich lieber vor einer Bildsäule aussprechen“ sollte, als ohne Freunde zu leben und „seine Gedanken in sich ersticken zu lassen“.²⁵⁷

Programmatisch legte Bacon größten Nachdruck auf die Erfahrung. Er bevorzugte das induktiv-aphoristische Verfahren vor deduktiver Systematik. Mit der Idolen-Lehre²⁵⁸ entwickelte er eine Anleitung zu möglichst vorurteilsfreier Wahrnehmung. Gleichzeitig setzte er, nach der bekanntesten unter seinem Namen kursierenden Maxime *knowledge is power*, wissenschaftliches Forschen als einzige beständige Macht des Menschen an und stiftete das Ziel der Natur-Domination mittels der systematisch-organisierten Macht des Wissens.²⁵⁹ Und Wissen hieß aus Gründen wissen.²⁶⁰ Die Maxime, der Natur sei flexibel nachzugeben, tat noch Wirkung, wenngleich als Mittel im Dienst einer Selbstdisziplinierung, die zusehends die Natürlichkeit des Menschen zugunsten stetig steigender Produktivität und eines selbstläuferischen ‚Fortschritts‘ preisgegeben wird.²⁶¹ Die systematische Neuordnung des gesamten

Inbild des modernen Staates erkoren, durch Thomas Hobbes, einen zeitweiligen Mitarbeiter Bacons.

257 Of Friendship, XXVII (Über Freundschaft, Schücking, 88–97, hier 94). Als beherzigenswert führt Bacon die Maxime „*Cor ne edito*“ an („Iss nicht dein Herz“, ebd. 92). Pythagoras zugeschrieben (Diogenes Laertius VIII 17 f.), fand sie Verwendung u. a. bei Plutarch (Über Kindererziehung) und in den „Adagia“ des Erasmus (Μὴ ἐσθίειν τὴν καρδίαν, *Cor ne edito*, dass man sich nicht in Sorgen abquälen solle).

258 Inst. Magn. I, 39 ff.; Works I, 163 ff.

259 *Natura non nisi parendo vincitur* (Novum Organum Scientiarum, 1620, I, Aph. 3, 129). *Knowledge is Power* (ebd. I 1, 5; Works VII, 241, 253), *Scientia potestas est* (Meditationes sacrae, 11).

260 *Vere scire, esse per causas scire* (Nov. org., II 2).

261 Ein weiterer konsequenter Schritt erfolgte, indem Bacon mit der „Nova Atlantis“ (Neu-Atlantis, hg. Jürgen Klein. Ditzingen 2003) die Sache der Utopisten führte und anstelle realistischer Topik die Utopie eines wissenschaftlich gelenkten, vollkommen zweckmäßigen gesellschaftlichen Lebens zu konstruieren sich anschickte. Vgl. Morus

Wissens, die Bacon vornahm, ging von der a priori schen, in sich zielstrebig strukturierten Dreiteilung der menschlichen Vorstellungsvermögen in Erinnerung/Gedächtnis, Phantasie und Vernunft aus. Die Anthropologie, dem philosophischen Bereich der *ratio* zugeordnet, behandelte ihrerseits den Menschen in einer *philosophia humana* als Wesen für sich und in einer *philosophia civilis* als Glied der Gesellschaft. Der Schwerpunkt lag, wie auch in den „Essays“, ganz überwiegend auf dem gesellschaftlich-öffentlichen Bereich, der, genauso wie der Bereich der Natur, schließlich als ein Wett- und Kampfplatz erscheint, worauf bei aller Sportlichkeit und Fairness der Stärkere den Ausschlag gibt und der Gewinner alles einheimst.

Bacons rationale Kälte – seine Option der Beherrschung alles Natürlichen und seine machiavellistisch-zynische Erfolgsorientierung – wurde freilich abgefangen durch eine gewissermaßen zeitlose ‚menschliche Weisheit‘, die bildlich archetypische ‚Weisheit der Alten‘ wie sie als ein ‚Schleier von Mythen‘ erhalten geblieben war.²⁶² In den herangezogenen einunddreißig mythischen Erzählungen nahmen ebenfalls die harten, herausfordernden Gegebenheiten des sozialen Lebens breiten Raum ein.²⁶³ Umso beachtlicher, was Bacon grundsätzlich zu bemerken wusste, nämlich dass Ratschläge zu erteilen nicht sie aufzudrängen heißen könne und überhaupt eine zweischneidige, ganz und gar heikle Sache sei. Dessen war er sich völlig bewusst. Zur Cassandra-Fabel führte er aus:

Diese Sage scheint die Freiheit zu tadeln, nutzlose und unzeitige Ratschläge zu erteilen. Denn diejenigen, welche von der Schärfe ihres eigenen Verstandes und ihren Fähigkeiten allzu überzeugt sind, wollen sich

„Utopia“ und Campanellas „Sonnenstaat“ (Civitas Solis, 1602). Das Urmodell lieferte Plato (Politeia, Kritias).

262 De sapientia veterum, lat. 1609, engl. 1619, dt. Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990. Als dessen Quellen vgl. Giovanni Boccaccio (Genealogia deorum gentilium, 1350–1367) und Natalis Conti/Comes (Mythologiae, sive explicationis fabularum libri decem, Venedig 1567, 1581). Rippel, Philipp: Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens, in: Francis Bacon: Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990, S. 93–127.

263 Perseus (cap. 7), Typhon (cap. 2).

Apollo, dem Gott der Harmonie, nicht unterordnen, um zu lernen, wie man Zeit und Maß der Dinge erkennt, wie man spitze und ernste Töne der Rede unterscheidet, daß man zwischen feineren und gemeineren Ohren einen Unterschied machen muß, wann die rechte Zeit zu sprechen und wann die rechte Zeit zu schweigen ist. Daher werden sie, so weise und freimütig, so profund und nützlich ihre Ratschläge auch sein mögen, doch trotz all ihrer Bemühungen, zu überzeugen oder zu drängen, nichts erreichen, noch sind sie von irgendwelchem Nutzen für die Bewältigung der behandelten Dinge, sondern beschleunigen im Gegenteil eher den Untergang derjenigen, denen sie ihren Rat aufdrängen.²⁶⁴

Bacons erstaunlich umfassendes, teils empirisch-exaktes, teils bildhaft-plastisches Denken hielt sich im Rahmen klassischer Anthropozentrik: Würde der Mensch als Mittelpunkt aus der Welt genommen, erschiene der Rest völlig verstreut, ohne Ziel und Zweck. Das gesamte Universum diene dem Menschen. Aus allem ziehe er Nutzen. So dass sich alle Dinge um den Menschen und nicht um sich selbst zu drehen scheinen.²⁶⁵ Wissen um die Dinge verleihe dem Wissenden Macht.²⁶⁶ Eine geradezu imperialistische Naturbeherrschung mittels der systematisch organisierten Macht des Wissens schien greifbar nah. Aus einem System – wohl verstanden: lebenserleichternder, philanthropisch ergiebiger, moralisch finalisierter, methodisch operierender – Wissenschaft wurde demnach die aristotelisch-scholastische Untersuchung im Hinblick auf Finalursachen als steril-unfruchtbar ausgeschlossen.²⁶⁷ Moderne Philosophie habe darauf zu sehen, bekräftigte kurz danach René Descartes, die Menschen zu Herren und Eigentümern der Natur zu machen.²⁶⁸ War also die Beherrschung der Natur zwingend und zentral, so doch keineswegs deren Vergewaltigung und Versklavung. Nach-

264 Weisheit der Alten, S. 13 f., hier 14, c. 1, Kassandra.

265 Ebd. S. 60–70, hier 63, c. 26, Prometheus oder die Situation des Menschen.

266 Zum *imperium in res naturales* als dem höchsten Ziel der Naturphilosophie (sic!) vgl. Weisheit der Alten, c. 28, Sphinx, S. 72–75, hier 74.

267 *Novum Organum Scientiarum*, Bd. I, De dignitate et augmentis scientiarum, 1605, 1620, (Neues Organon, Über die Würde und Erweiterung der Wissenschaften), III 5.

268 *Maîtres et possesseurs de la nature* (Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, Leiden 1637; dt. Abhandlung über die Methode, seine Vernunft richtig zu leiten und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen, 6. Teil; *CŒuvres et lettres*, hg. André Bridoux, Paris 1953, S. 168).

drücklich wurde vor dem Fehler gewarnt, herkulisch mit der Natur zu kämpfen anstatt den sanften Weg zu gehen, um „mit der gebührenden Hingabe und Verehrung“ die sehnlich erwünschte „Umarmung“ von der Natur ungezwungen, freiwillig zu erhalten.²⁶⁹ Allerdings war der natürliche Bereich nicht alles, sowenig wie der menschliche Bereich für sich, sondern der eine wie der andere hatten letzte Bedeutung nur in Verbindung mit der Sphäre des Göttlichen, die Francis Bacon allenthalben sowohl pagan-mythisch als auch auffallend bibelfest zu belegen wusste. Zum Prometheus-Mythos hielt er fest:

Die Menschen (...), wenn sie von Künsten und Wissenschaften aufgeblasen sind, (...) versuchen, der Herrschaft der Sinne und des Verstandes selbst die göttliche Weisheit zu unterwerfen, was unvermeidlich die Zerfleischung des Geistes und seine rast- und endlose Verwirrung zur Folge hat. Daher muß der Mensch genau und bescheiden zwischen göttlichen und menschlichen Dingen unterscheiden, wenn er nicht eine ketzerische Religion und eine falsche Philosophie haben will.²⁷⁰

Alles präsentierte sich im Bild einer pyramidenförmig in Metaphysik und natürlicher Theologie auslaufenden Natur.²⁷¹ Namentlich figurierte die Gestalt des Orpheus, und also nicht die des Hercules oder des Prometheus, in zentraler Weise als Inbild einer tendenziell allumfassenden Philosophie. Orpheus, ein, mit Bacon zu sprechen, göttlich-menschlicher „Meister der Harmonie“ verkörperte geradewegs „die Werke der Weisheit“²⁷². Er trat so an die Stelle des Herakles und seiner ‚Werke der Stärke‘. Damit war über das Verhältnis zur Natur, zum All der Dinge überhaupt gesagt, es möchte schließlich statt aggressiv-destruktiv bedroht vielmehr von Harmonie und Versöhnung getragen sein, so wie Orpheus mit der Lyra sie zu stiften vermochte. Mit der Figur Orpheus aber war in Bacons Augen zugleich Weiteres verbunden: zum einen der alttestamentliche Typus des Harfe spielenden David und zum anderen der seines Sohnes Salomo. Von dem hieß

²⁶⁹ Weisheit der Alten, Erichthonius (c. 20, S. 51); vgl. Pan (c. 6).

²⁷⁰ Ebd. Prometheus (c. 26, S. 69).

²⁷¹ Ebd. Pan, S. 20–28, hier 23.

²⁷² Ebd., S. 34, Orpheus (c. 11).

es, er habe an Gott keine andere Bitte gehabt als die um „ein verständiges Herz“. Und, weil er nicht um langes Leben, Reichtum, den Tod der Feinde gebeten habe, sei er wie kein Zweiter mit einem „weisen und verständigen Herz“ begabt worden.²⁷³ Im Rahmen der davidisch-salomonischen Konfiguration fand das orphische Werk der Weisheit seine dichteste Veranschaulichung in Salomos Tempelbau. Damit war das Sinnbild schlechthinniger Versöhnung kreiert, alle Weisheit und alles Wissen enthaltend, als eine wahre *imago mundi* das erhabene Inbild der allseitig kultivierten Welt, das Gegenbild zu einer unausstehlichen Welt der Absurdität, einer Welt, mythologisch gesprochen, der Gefangenschaft in einem schrecklichen undurchschaubaren und verschlingenden Labyrinth. So Bacons Weltkonzept in der Gefolgschaft des ‚heiligen Orpheus‘, dessen Werk es war, die (zunächst wilden, mörderischen, ehrlösen) Menschen zu verfeinern und zu bilden.²⁷⁴

4.3 Menschsein zwischen Wollen und Vollbringen: Shakespeare

Das Interesse an *morals and manners*, an Menschenkenntnis und Fragen der Lebensgestaltung im angelsächsischen Raum artikulierte sich im siebzehnten, achtzehnten Jahrhundert mit einer gewissen Vorliebe in speziellen *conduct books* (Benimmbücher), ferner in der vielfältigen Produktion der *character-writers* sowie in Wochenschriften wie der „Tatler“ und „The Spectator“.²⁷⁵ Unvergleichlich angereichert wurde

273 Als der idealtypische Autor alttestamentlicher Weisheitsschriften war Salomo für Bacon der mit Vorliebe zitierte „göttliche Philosoph“ (*sanctus philosophus*).

274 So schon Horaz: „Die Menschen, noch Wilde, brachte der heilige Orpheus, das Sprachrohr der Götter, vom Morden und unwürdigen Lebensunterhalt ab“ (*silvestris homines sacer interpretesq; deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus*, *De arte poetica*, 391 f.). Und so hielt noch Rilke dem gemeinhin für fortschrittlich geltenden modernen Humanitätskonzept als einem „gewollten Krampf der Milde“ die (orphische) Option „wirklicher Milde“ vor (Sonette an Orpheus II 9). Unter ihrer Ägide könne gelten: „Und die Musik, immer neu, aus den bebendsten Steinen, / baut im unbrauchbaren Raum ihr vergöttlichtes Haus“ (ebd. II 10, vv. 13 f.).

275 Beispielsweise Bunyan, John: *Christian Behaviour, Conduct Manual*, 1663. – Overbury, Thomas: *Sir Thomas Overbury his Wife*, London 1614, Earle, John: *Microcosmographie*, London 1628; Brathwait, Richard: *The English gentleman, Containing sundry excellent rules*, London 1630. – Als typisch moralistische Erzeugnisse vgl. vor

die Moralistik durch William Shakespeare, den Dichter, der, gemessen an allen Literaturen Europas, in seine poetischen Werke ein Optimum an welthaltigen Maximen und Sentenzen einfügte.²⁷⁶ Aus den Dramen, Epen und Sonetten, die er hinterließ, war schon immer ein *studium humanitatis* vor jedem andern *studium litterarum* zu machen. Shakespeare war nicht nur, wie schon Nietzsche erkannte, der treueste Leser Montaignes und der vollendete Sentenzenschleifer. Shakespeare kannte die Welt und das Leben in allen seinen Erscheinungsformen. Die menschliche Situation konnte kaum besser zur Darstellung gekommen. Das – mag es auch von den rationalistischen Prinzipien der klassischen aristotelischen Ästhetik her schwerlich zu begreifen sein²⁷⁷ – haben Moralisten von Samuel Johnson bis Karl Kraus immer wieder betont. Was Menschen überhaupt aufzubieten haben, um auszudrücken, was sie bewegt: Worte, Töne, Rhythmen, Farben, vereinigte sich in diesen, zwischen Anschauung und Reflexion, Realität und Imagination gespannten, wie das Leben, das sie widerspiegeln, niemals sich erschöpfenden Werken der Kunst und der Weisheit.

Die Frage des Menschen nach sich selbst, bricht sich bei Shakespeare in die tausendfachen Konkretionen des ziellos in sich verschlungenen, nie zur Ruhe kommenden Lebens, so wie Menschen es erleben.²⁷⁸ Das beginnt, wie bei Montaigne, mit Essen und Trinken, mit Wachen, Schlafen und Träumen. Es führt in Gemeinschaft und Isolation, in Krise, Bewährung und Versagen. Menschen haben teil an Freude und Schmerz, leiden, sind überschwänglich und versinken. Manche verfallen dem Bösen, werden gemein, arglistig, verräterisch,

allein die Briefe des Philip Dormer Stanhope, Earl of Chesterfield: *Letters to His Son* (1774), *Letters to His Godson* (Briefe an seinen Sohn Philip Stanhope über die anstrengende Kunst, ein Gentleman zu werden, hg. Friedemann Berger, München, 1984; Ders.: *Die Kunst zu gefallen*, hg. Gerhard Vowinkel, Mainz 1992).

276 Vgl. S. v. Radecki (Hg.): *Die Lebensalter, Shakespeares Natur- und Menschenbild*, Freiburg/Basel 1964; W. Shakespeare, *Lieder und Sprüche*, hg. M. Schefold, Düsseldorf 1975; W. R. Elton, *Shakespeare und das Gedankengut seiner Zeit*, in: K. Muir/S. Schoenbaum (Hg.), *Shakespeare*, Stuttgart 1972, S. 184–201.

277 Zur Auseinandersetzung um Shakespeare (*la querelle de Shakespeare*) im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert in Frankreich vgl. G. Baretti, *Discours sur Shakespeare et sur Monsieur de Voltaire*, London 1777.

278 *What is a man?* (Haml. IV.4,33; vgl. Troil. I.2,273 ff.; Lear III.4 u. ö.).

hinterhältig, feige, neidisch, geizig, rachsüchtig und hasserfüllt. Torheiten und Narreteien fechten unsereins an. Verblendung und Wahnsinn drohen. Menschen pendeln zwischen Ordnung und Chaos, Glanz und Elend, Hoffnung und Verzweiflung. Das Empfinden, keineswegs jederzeit seiner sicher, kämpft zwischen Unterdrückung, Affektiertheit und Exaltation um Echtheit, Ausdruck und Resonanz. In Schuld geraten, bedarf eine/r der Gnade und Vergebung, sucht Güte, Treue und Trost, braucht Mut, Mitleid und Barmherzigkeit; strebt nach Gerechtigkeit und Frieden. Philosophen benannten die Antinomien, denen Menschensein unterworfen ist, als Leidenschaft und Vernunft, Natur und Geschichte, Macht und Gewissen, Weisheit und Torheit, Sein und Schein. Narren auf der Bühne waren es, die genug Witz bezeugen, um Verkürzungen und Einebnungen nicht zu erliegen: „Besser ein weiser Tor als ein törichter Weiser“.²⁷⁹ Shakespeare zeigte, wie in den Spannungen Schicksale sich bilden. Selbst die *Happy Comedy*, vordergründig gearbeitet, so wie es gefällt („As You Like It“) – am Ende aller Wirren beherrschen Hochzeit, Musik und Tanz die Szene – warf eben damit nichts weniger als rundheraus das Leben selbst zur *Frage* auf. Die Tragödien „Othello“ und „Macbeth“ schritten Wege der Selbstentfremdung und -zerstörung ab, „Hamlet“ bangt zwischen Sein und Nichtsein, „Lear“ ist auf der Suche nach Wesen und Würde des Menschen schlechthin.

Who am I? Was bin ich, angesichts der Gefährdungen, denen ich ausgesetzt bin? Welche Möglichkeiten bestehen? Diese Fragen, vor allen Antworten, und in dieser Form sind es, die Shakespeares Kunst schließlich hervortrieb. Das Menschliche, das sie umkreisten, fand seinen Schwerpunkt in der Liebe; für den fühlenden, nicht (wie Jago) zynisch-unterkühlten oder (wie Goneril und Regan) leidenschaftslos-erkalteten Menschen ist sie das wahre Zentrum aller Bewegung.²⁸⁰ Wer immer, wie Lear, als ob sie Ware wäre, über sie verfügen, sich ihrer versichern wollte, die/der rollte aus dem Gravitationsfeld heraus, verlöre den Boden unter den Füßen, würde verrückt, müsste an

279 *Better a witty fool than a foolish wit* (Twelfth Night, I.5,34).

280 *The very centre of the earth* (Troil. IV.3,110).

ihrer statt den Tod erleiden. Ganz im Gegensatz zu Bacons zielstrebig aktivistischer *power of knowledge* (Macht des Wissens), aber ähnlich wie Michelangelo sich zur Anziehungskraft eines schönen Gesichts²⁸¹ bekannte, räumte Shakespeare der *power of beauty* (Macht der Schönheit) unter den menschlichen Dingen den Platz ein, den sie dort häufig einnimmt: Ein Wunder der Natur, die Nahrung der Augen, Initialerfahrung der Liebe, ist Schönheit der Aspekt einer Wirklichkeit, die das absolute Wollen im Menschen mit seinem beschränkten Vollbringen konfrontiert:

Das ist das Ungeheure in der Liebe (*the monstrosity in love*), (...) daß der Wille unendlich ist, und die Ausführung beschränkt (*the will is infinite, and the execution confined*); daß das Verlangen grenzenlos ist, und die Tat ein Sklav der Beschränkung (*the desire is boundless, and the act a slave to limit*).²⁸²

Leidenschaft, von Shakespeare ganz unstoisch als Primärkraft menschlicher Welterschließung angesetzt, konstituiert erst individuelles Schicksal und setzt das einzige Unbedingte und das letzte Risiko des menschlichen Lebens entschieden in die personale Dimension. In der Liebe – hier jedoch, wie die „Sonette“²⁸³, wirklichkeitsnäher als bloß konventionell artistischer Petrarkismus, dartun, in einem breiten Spektrum von Erscheinungsformen – können Menschen mitunter Momente geglückter Identität erfahren.²⁸⁴ Entsprangen das *I am I* des Mörders Richard einer gestörten und das *I am not what I am* Jagos einer zynisch-pervertierten oder im Fall Violas einer unreif experimentierenden Identität, so vermochte erst die Erfahrung der Liebe, gleichzeitig mit der Anerkennung eines Du (*you are you*), die geprüfte, verteidigte, beglaubigte wirkliche Identität des *I am that I am* zu geben und darüber hinaus die Sicherheit der Gemeinschaft: *My friend and I*

281 *Forza d'un bei viso* (Michelangelo, Rime, hg. E. N. Girardi, Bari 1960; Son. 279, v. 1, S. 133; E. Redslob, Son. CXXI, S. 198).

282 Troil. III.2,86–90, Schlegel/Tieck.

283 Shakespeare: Die Sonette, The Sonnets, dt. Klaus Reichert, Frankfurt a. M. 2016. – B. Puschmann-Nalenz, *Loves of comfort and despair*, Frankfurt 1974.

284 *Happy I, that love and am belov'd* („so bin ich glücklich, dass ich liebe und geliebt bin“, Son. 25, 13).

are one.²⁸⁵ Beider Herzen seien alsdann getauscht, des einen Herz lebe in des andern Brust.²⁸⁶ Die Steigerung in die personale Vollendung der Existenz lasse den Liebenden zugleich mit der Kluft zwischen Wollen und Vollbringen die Unstillbarkeit seines Verlangens und unent rinnbar Vergänglichkeit erleben.²⁸⁷ Alles hat seine Zeit. Alles verfällt der Auflösung, der Globus selbst samt allen Bewohnern.²⁸⁸ Die Zeit, überall in Shakespeares Werk reflektiert, erweist sich als gebieterische Macht, sie setzt allem Menschlichen sein Maß und verfügt seine Hin-fälligkeit, nährt jedoch auch ein Verlangen nach Wachstum, Reife und Erneuerung, und deutet, wie Traum und Poesie und Musik bezeugen, in Richtung einer unerhellten Rätselhaftigkeit und einer Sehnsucht nach Ewigkeit.²⁸⁹

Shakespeare zweifelte in durchaus moderner Weise an den Möglich-keiten menschlicher Selbstbehauptung. Nirgendwo gab er die Mensch-lichkeit des Menschen als etwas Festes und Gesichertes aus. Er sah die Aufgabe im Gegenteil als anhaltende, durch keine Anstrengung end-gültig zu beseitigende Herausforderung dessen, was im Menschen das Menschlichste ausmacht. Darin, neben vielem anderen Erstaunlichem, liegt die Bedeutung seines Werkes – über die Jahrhunderte hin.

285 *I am that I am* (Son. 121, 9; mit Assonanz an den göttlichen Eigennamen von Ex 3,14).

286 Son. 22; prekär Son. 109 f., 125, 9–12.

287 *Time will come and take my love away* („Die Zeit wird kommen und mir mein Liebstes wegnehmen“, Son. 64, 12).

288 (...) *the great globe iitself, / Yea, all which it inherit, shall dissolve* (temp. IV,1,153 f.; vgl. *Dies irae, dies illa / solvet saeculum in favilla*, vermutl. Thomas von Celano, 13. Jh.). „Wir sind aus solchem Stoff, / wie Träume sind; und unser kleines Leben / ist von ein- nem Schlaf umringt“ (*We are such stuff / As dreams are made on; and our little life / Is rounded with a sleep*; ebd. vv. 156–157) – dies die Sentenz aus dem Munde Prosperos in der Romanze „The Tempest“, „Der Sturm“, Shakespeares letztem und insbesondere in poetologisch-philosophischer Hinsicht vielleicht größtem Bühnenstück.

289 Vgl. Son. 15 u. 6.

4.4 Umsichtige Selbstbewahrung: Baltasar Gracián

Ein gewichtiges Kapitel europäischer Moralistik entstand im spanischen Goldenen Zeitalter, dem *siglo de oro* des sechzehnten, siebzehnten Jahrhunderts. Der Verständigungsprozess fokussierte im Begriff des *desengaño*.²⁹⁰ Aufdeckung von Schein und Trug, Verzicht auf Illusion und Ideologie, Befreiung aus dem Verblendungszusammenhang, was damit beabsichtigt war, nährten sich aus antiken Quellen.²⁹¹ Der Rapport zur mittelalterlich-christlichen Sicht der Dinge, wie er vielfach weiter gehalten wurde, blieb dabei bewusst außer Betracht.²⁹² Die realistische spanische Bewegung fand ihre Krönung schließlich bei Gracián.

Baltasar Gracián, klassischer philosophischer Prosaist der spanischen Literatur, wurde 1601 in Nordspanien (Belmonte bei Calatayud bzw. Zaragoza in Aragón) als Sohn eines Arztes geboren.²⁹³ Mit achtzehn trat er ins Noviziat der Jesuiten ein, der achtzig Jahre zuvor entstandenen Gesellschaft Jesu, gegründet von dem baskischen Adeligen Iñigo López de Loyola (Ignatius von Loyola). (Ebenfalls Baltasars Brüder, drei oder vier, traten alle in einen geistlichen Orden ein.) Es folgten ausführliche Studien: je zwei Jahre Artes und Philosophie sowie vier Jahre Theologie.²⁹⁴ Danach wirkte er als Professor an verschiedenen Jesuitenkollegien. 1627 empfing er die Priesterweihe, fünf Jahre danach folgte die ewige Profess, das Ordensgelübde auf immer. Er befreundete sich

290 Bei Lope de Vega, Vélez de Guevara, Gracián und Quevedo insbesondere. Vgl. des Letzteren „Sueños“ (Saragossa 1627), wo (in der Satire ‚El mundo por el dentro‘) Desengaño in der Figur des weisen alten Dichters allegorisch personifiziert ist. Vgl. ferner Torres Villarroel, Diego de: Sueños morales (1751); selbst noch Canetti: Die Blendung, 1935.

291 Tacitus und Seneca hauptsächlich. Der weit verzweigte europäische Tacitismus (Hurtado de Mendoza, Antonio Pérez u. v. a.) bildete (seit der Tacitus-Edition des Justus Lipsius, Antwerpen 1574) den Rahmen auch für die Seneca-Rezeption im moralistischen Schrifttum.

292 Vgl. den eher konventionellen Disput über die Würde des Menschen „Diálogo de la dignidad del hombre“ von Pérez de Oliva und Partien beim späten Quevedo.

293 Familienname Gracián möglicherweise ursprünglich hebräisch Chen, חן, spanisch *gracia*, lateinisch *gratia*; Abstammung demnach aus dem zwangsbekehrten iberisch-sephardischen Judentum, wie Juan Luis Vives, Michel de Montaigne und Teresa von Ávila.

294 Zur differenzierten Darstellung vgl. El Discreto, 25: ‚Bildungsweg eines klugen Weltmannes‘.

mit Juan de Lastanosa, einem gebildeten, mäzenatischen hohen Aristokraten, der ihn in die erlauchten Kreise an seinem Palast in Huesca aufnahm und sich angelegentlich an seinen Publikationen beteiligte. Als eindrucksvoller beredeter Prediger brachte er es bis an den Madrider Hof König Philipps IV. (sowie aufs Schlachtfeld). Seine Bücher ließ der Jesuit unter Pseudonym erscheinen, mehrfach unter dem Namen eines vorgeblichen Bruders Lorenzo Gracián oder auch eines García de Morlanes. Wegen allerhand Unstimmigkeiten, insbesondere aber aufgrund der hartnäckig fortgesetzten ungenehmigten Publikationstätigkeit entthob ihn der Orden schließlich seiner Ämter und belegte ihn mit strengem Fasten und Versetzung. Zu einer strikteren Lösung brauchte es nicht mehr zu kommen: 1658 starb Baltasar Gracián in Tarazona.

Das Werk, weitgehend essayistisch-aphoristisch, umfasst die drei weltgewandten Traktate.²⁹⁵ Dazu kam eine innovative Ästhetik und ganz spät und einmalig eine geistliche Schrift.²⁹⁶ Weltliterarischen Rang gewann Gracián mit dem dreiteiligen allegorischen Roman „El Criticón“ (Das Kritikon) und dem alles auf den Punkt bringenden „Oráculo manual y arte de prudencia“ (Handorakel und Kunst der Weltklugheit).²⁹⁷

Im deutschen Sprachraum wurde Gracián zur Zeit der frühen Aufklärung erstmals in einer Vorlesung bekanntgemacht, die der Jurist und Philosoph Christian Thomasius in Leipzig im Wintersemester

295 „El Héroe“ (Der Held, 1637), „El Político Don Fernando el Católico“ (Der Politiker Don Fernando der Katholische, 1640), „El Discreto“ (Der kluge Weltmann, 1646).

296 „El Comulgatorio“ (Die Kommunionbank, 1655); ein ignatianisches Betrachtungsbuch, als einzige Veröffentlichung publiziert unter dem Klarnamen ‚P. Baltasar Gracián de la Compañía de Jesús‘.

297 Obras completas, hg. A. del Hoyo, Madrid 1960. Zitiert werden „El Criticón“ (C) durch Angabe von Buch, Kapitel und Seitenzahl, dessen deutsche Übersetzungen von H. Studniczka (Hamburg 1957) oder von H. Köhler (Frankfurt a. M. 2004) durch Zusatz des abgekürzten Namens vor der Seitenzahl; das „Oráculo manual“ (OM) durch Nennung der Aphorismenziffer, die für das spanische Original und den Text der Übersetzung durch Schopenhauer übereinstimmt. – Méchoulan, Henry: Baltasar Gracián y Morales, in: Schobinger, Jean-Pierre (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg), Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 1, Basel 1998, § 17, S. 464–472.

1687/88 veranstaltete. Es war die erste nicht länger in Gelehrtenlatein, sondern in der Volkssprache gehaltene Vorlesung an einer deutschen Universität überhaupt, unternommen in der aufklärerischen Absicht, die distanzierte akademische Sphäre für die Lebenswelt zu öffnen, und zwar in einem „Collegium über des Gratians Grund-Reguln“.²⁹⁸ Größten Respekt sollte sodann Schopenhauer Gracián erweisen. Ihn wollte er, wie zuvor Professor Thomasius in Leipzig, „den Deutschen ganz besonders“ empfehlen. Mit ihm glaubte er sich verbunden in der alternativen skeptisch-pessimistischen Grundtendenz. Dessen sinnbildlich-didaktischen Roman „Das Kritikon“, eine Art moralistischer Odyssee, rühmte er als die vielleicht „größte und schönste Allegorie, die je geschrieben worden“ sei.²⁹⁹ Und gar dessen „Oráculo manual y arte de prudencia“ übersetzte er unter dem Titel „Handorakel und Kunst der Weltklugheit“ vom ersten bis zum letzten Wort kongenial ins Deutsche. Auf seinen Gedanken von der *gran sindéresis*, der „instinktiven großen Obhut seiner selbst“ berief er sich ausdrücklich. Seinem Prinzip des *desengaño*, des nüchternen, illusionslosen Gewitzseins, folgte er durchgängig.

Das Sentenziöse und Konzise, was Gracián als ausschlaggebend für das Orakelhafte seines Handbuchs der Lebensklugheit anführte, durchzieht alle seine ethischen Schriften. Gracián schreibt fast immer äußerst knapp, dunkel, schroff, provozierend, die Adressaten dazu antreibend, sich jeweils selbst einen Begriff zu machen, und zwar möglichst auf höchstem Niveau: konzeptistisch nennt sich dieser eigentümliche Stil in der Fachsprache.

²⁹⁸ Zuvor bereits hatte Daniel Casper von Lohenstein eine Übersetzung von Graciáns „El Político Don Fernando el Católico“ angefertigt („Staats-Kluger Catholischer Ferdinand“, o. O. u. J. [Breslau 1672]). – Zu Thomasius eigenen Schritten in Richtung eines pragmatisch-topischen Philosophierens vgl. *Introductio ad Philosophiam aulicam*, 1688 (Einleitung in die Hofphilosophie) u. a. Werke; hierzu Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt a. M. 1988.

²⁹⁹ Hieraus führte er das längste zusammenhängende Zitat als eine „spanische Rhapsodie“ in eigener Übersetzung an (SW III 353; die spanische Rhapsodie, das ist die sog. Scharlatan-Episode, Crit. III 4, Köhler, S. 697–704, vgl. 972–977; Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, Vorrede, in fine; 1840; III, 507–513). – Zur philosophischen Weiterführung vgl. Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981, IX, S. 108–120: Verschlüsselung und Entzifferung der Menschenwelt.

Den Horizont seines Denkens gibt, aufgeworfen in der ersten Krisis des philosophisch-allegorischen „*Criticón*“, die anthropologische Grundfrage „Wer bin ich?“. Sie wies auf ein grundlegendes, alles positive Wissen in Frage stellendes Nichtwissen: „Ich weiß weder, wer ich bin, noch auch, wer mir das Dasein gegeben hat, noch wozu“. ³⁰⁰ Was an gängigen Antworten auf die anthropologische Grundfrage einfluss und das Rahmenwerk einer sprengenden Moralistik bildete, waren mitunter die konventionellen Versatzstücke der Tradition: *miseria hominis* mit den entsprechenden Lasterkatalogen vorwiegend biblischer und rational-optimistische Tugendlehre platonisch-aristotelischer Observanz. Auch die stellenweise unverkennbar stoisch gefärbte Affektenlehre war weniger von prinzipieller als vielmehr von taktischer Bedeutung: Die Leidenschaften als Pforten der Seele geben unter Umständen mehr preis, als uns reinem förderlich ist; deshalb konnte es empfehlenswert sein, sie im Zaume zu halten und das Wollen zu chiffrieren. Leidenschaftslos sein, war als ein Mittel eingesetzt, um sich Misshelligkeiten zu ersparen und auf dem kürzesten Weg zu Ansehen zu gelangen.

Auf die Reputation – ein Ansehen haben, etwas gelten, des Wohlwollens, der Gunst der anderen sich erfreuen – legte Gracián großen Nachdruck, weil er, weit entfernt von Rückzug und Selbstgenügsamkeit, der Überzeugung war, dass das Meiste und Beste, was einer je hat, von andern abhängt. ³⁰¹ Die Abhängigkeit von den andern zu durchschauen und sich selbst auf optimale Weise in ihr zu behaupten und zu entfalten, setzte Gracián als ein Hauptziel der Praxis, die seine moralistischen Devisen als eigentliche Lebenstaktik konzipieren. Auf einen absoluten Wert in den Dingen, der noch dazu, wie es die platonisch-neuplatonische Metaphysik lehrte, von sich selber her offenbar würde, war dabei kein Verlass mehr: die Überlegung müsse auf Präsentation, Sichtbarmachen, Wirkung gehen. Kunst sei erforderlich, die Dinge ins rechte Licht zu rücken. Selbst die Schönheit büßte ihren transzendenten Rang ein und wurde zur „anmutigen Schaustellung

³⁰⁰ „Sich erkennen und entsprechend sich einsetzen“, dazu ist seit jeher aufgefordert, und namentlich seit Chilon, einem der für Gracián maßgeblichen legendären Sieben Weisen des alten Griechenland (El Discreto, 1).

³⁰¹ *Depende lo más y lo mejor que tenemos de los otros* (OM 111, vgl. 67).

des Beginns“. Das Problem des Gefallens und die Kunst des Ausdrucks rückten in den Vordergrund: denn jeder angenehme Ausdruck – dies zeigte Gracián in einer eigenen Poetik³⁰² –, jeder angenehme Ausdruck helfe wundervoll von der Stelle.

Die Grundregel für die kluge Betreibung der menschlichen Dinge verlangte deren Loslösung von der transzendenten Sphäre, ähnlich wie Ignatius von Loyola es seine jesuitische Miliz gelehrt haben soll: „Man wende die menschlichen Mittel an, als ob es keine göttlichen, und die göttlichen, als ob es keine menschlichen gäbe“. ³⁰³ So problematisch und vielleicht schockierend dies – aus dem Mund eines Geistlichen – klingen mochte, es kann zunächst einfach die sprichwörtliche Trivialität bedeuten: Hilf dir selbst, so hilft dir Gott. Und nicht unbedingt resignativ, sondern eher hochgemut und gut begründet. Der Mensch, so zeigte sich Gracián überzeugt, könne sich rühmen, „in der in Form gefassten Unendlichkeit seiner Seele sogar die göttliche Essenz zu verkörpern“. ³⁰⁴ Dessen unbeschadet, erlaubte und erforderte die – zunächst rein fiktionale – Freisetzung der menschlichen Wege und Verläufe den Entwurf einer realitätsgerechten Strategie: Ein Konzert

302 *Arte de Ingenio. Tratado de la Agudeza*, Madrid 1642, ern. *Agudeza y arte de ingenio*, 1648; dt. *Kunst der Erfindung, Abhandlung über den Scharfsinn*. – In den beiden Traktaten betonte Gracián den Zusammenhang von Stil und Leben. Bedeutsam waren das Erfassen und Ausdrücken des jeweils Konkreten, nicht so sehr des Allgemeinen, Universalen, Überzeitlichen. Dazu bedurfte es einer schöpferischen Findigkeit, des Ingeniums. Dessen Grundlage bildete das gewissermaßen autonome Vermögen des Geschmacks. Auf den Plan traten zugleich Scharfsinn und sowie eine deutlich metaphorische Verständigungsweise. – Vgl. Croce, Benedetto: *I trattati italiani del Concettismo e Baltasar Gracián*, in: *Problemi di estetica*, Bari 1910, S. 309–345; Hidalgo-Serna, Emilio: *Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracián*, München 1985.

303 *Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos: regla di gran maestro, no hay que añadir comentario* (OM 251, vgl. 144). Im Rahmen der zeitgenössischen reformatorischen wie tridentinisch-gegenreformatorischen Debatte um die (Werk-)Gerechtigkeit wäre Graciáns chiastische Devise möglicherweise folgendermaßen zu verstehen: „Wende die menschlichen Werke an, als ob sie vor Gott nicht verdienstlich wären, und wende dich umgekehrt im Glauben an Gott, als ob die Werke keine Rolle spielten“ (Hinz, Manfred: *Die menschlichen und die göttlichen Mittel*, Bonn 2002, S. 112). Vgl. Weitz, Michael: *Allegorien des Lebens*, Paderborn/München 2008, S. 34–43; Küpper, Joachim: *Jesuitismus und Manierismus in Graciáns ‚Oráculo manual‘*, *Romanistisches Jahrbuch* 58 (2007), 412–442.

304 *En su primera formalísima* (El Discreto, 1). Zur ‚Kultur und Formvollendung‘ von den Griechen bis hin zum neuzeitlichen Frankreich vgl. ebd., 18.

voller Widersprüche, wirklich nicht bloß in Natur und Gesellschaft, sondern ebenso in jedem Individuum, firmierte das alltägliche Leben der Menschen als Kriegsdienst unter der Devise: „Alles ist Waffe und alles ist Kampf“. Was an der Oberfläche erschien, was im Besonderen die Menschen an Worten anführten, zielte, im Dienst des allgemeinen Kampfes, auf Täuschung, musste also mit scharfem Blick genau beobachtet und auf seine wahre Bedeutung hin dechiffriert und in aller Deutlichkeit beschrieben werden:

Ein Krieg ist das Leben des Menschen gegen die Bosheit des Menschen (*Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre*). Die Klugheit (*la sagacidad*) führt ihn, indem sie sich der Kriegslisten hinsichtlich ihres Vorhabens bedient. Nie tut sie das, was sie vorgibt, sondern zielt nur, um zu täuschen. Mit Geschicklichkeit macht sie Luftstreiche; dann aber führt sie in der Wirklichkeit etwas Unerwartetes aus, stets darauf bedacht, ihr Spiel zu verbergen. Eine Absicht läßt sie erblicken, um die Aufmerksamkeit des Gegners dahin zu ziehen, kehrt ihr aber gleich wieder den Rücken und siegt durch das, woran keiner gedacht. Jedoch kommt ihr andererseits ein durchdringender Scharfsinn durch seine Aufmerksamkeit zuvor und belauert sie mit schlauer Überlegung: Stets versteht er das Gegenteil von dem, was man ihm zu verstehn gibt, und erkennt sogleich jedes Falsche-Miene-Machen. Die erste Absicht läßt er immer vorübergehn, wartet auf die zweite, ja auf die dritte. Indem jetzt die Verstellung (*la simulación*) ihre Künste erkannt sieht, steigert sie sich noch höher und versucht nunmehr durch die Wahrheit selbst zu täuschen (*pretende engañar con la misma verdad*): sie ändert ihr Spiel, um ihre List zu ändern, und läßt das nicht Erkünstelte als erkünstelt erscheinen, indem sie so ihren Betrug auf die vollkommene Aufrichtigkeit gründet. Aber die beobachtende Schlaue ist auf ihrem Posten, strengt ihren Scharfblick an und entdeckt die in Licht gehüllte Finsternis: sie entziffert jenes Vorhaben (*descifra la intención*), welches je aufrichtiger, desto trügerischer war.³⁰⁵

305 OM 13; vgl. 114, 215; C I iii, III ix. *vivere militare*: Seneca, Epiktet, Ovid (*militat omnis amans*; Amores I, 9), Hiob, Eph 6,11–17, Erasmus, Enchiridion militis christiani; Justus Lipsius. – Sommer, Andreas Urs: *Vivere militare est*, in: Archiv für Begriffsgeschichte 43 (2001), S. 59–82; Ders.: Zur militärischen Metaphorik im Stoizismus, Bern 2002.

In der Differentialdiagnostik der wissentlichen und unwissentlichen Verstellung der Menschen antizipierte Gracián noch vor La Rochefoucauld ein Niveau, das mit der Tiefenpsychologie im zwanzigsten Jahrhundert zum weithin selbstverständlichen Fundament der Anthropologie wurde:

Wer allen gebietet, ist aller Welt Sklave; (...) wer lacht, der zeigt die Zähne; wer lästert, verurteilt sich selbst; wer die Ware schlecht macht, der will sie; wer sich einfültig gebärdet, weiß am meisten; (...) je mehr Gründe einer anführt, desto weniger hat er; (...) was ganz recht ist, das ist krumm; (...) und endlich: was einer vorgibt und scheinen möchte, das ist er am wenigsten (C I, vii, 575, Stn 51, Köh 115).

Doch das Auseinandertreten von Schein und Sein erschien als ein nicht nur psycho-soziales, sondern sehr viel weiter gehendes Problem:

Nicht einmal dem klaren Wasser darf man trauen, denn so rein es auch hervorquillt, es verfälscht und verzerrt doch die Dinge und lässt sie größer oder höher erscheinen, als sie in Wahrheit sind. Andere wieder verbirgt es in seinen Tiefen. Einmal lacht es perlend, ein andermal murmelt es lästerlich: Kein Höfling könnte es ärger treiben. (C I 7, Köh 119)

Der graciánischen Moralistik lag daran, Aufschluss eher aus Taten (*obras*) denn aus Worten (*palabras*) zu ziehen.³⁰⁶ Die Konzentration auf die Taten – Gracián erblickte in ihnen „die Substanz des Lebens“ – stand in Zusammenhang mit dem heroischen Leitbild wie es, in Abwandlung des castiglionischen „Buch vom Hofmann“, seine Frühschrift „El Héroe“ entwarf.³⁰⁷ Entschlossenheit, Tatkraft, Wirksamkeit, aber auch Werte wie Arbeit und Fleiß, Tugend und Umsicht, Höflichkeit und immer wieder Sicherheit, vereint mit Verzicht auf unnötige Worte („Man begnüge sich mit dem Tun und überlasse andern das

306 Es finden sich u. a. Typologien der Lebensalter (OM 229; C II, i, 666; III, x, 963 f.), der europäischen Völker (C III, iii und ix, El Héroe, 18), Gütertafeln (C, 100, 116), enzyklopädische Panoramen (C II, iv, 708 ff.; xii, 804 ff.; III, viii, 948 f.).

307 El Héroe, 1639, dt.: Der Held, hgg. Elena Carvajal/Hannes Böhringer, Berlin 1996. Werle, Peter: „El Héroe“, Zur Ethik des Baltasar Gracián, Tübingen 1992.

Reden darüber“) – sollten die Kriterien bilden, an denen abzulesen war, ob einer dieser Norm, heldenhaft vortrefflich zu leben, entsprach oder nicht. Da das heroische Ideal – wie alle Ideale – in der Wirklichkeit kaum realisiert war, musste Gracián in diesem Punkt merklich an Überlegenheit einbüßen. Er verfiel mitunter ins Lamentieren und wurde zum *laudator temporis acti*.³⁰⁸ Die Inkompatibilität des heroischen Idealismus mit der moralistischer Realistik war nicht zu übersehen: Die Verewigung auf der „Insel der Unsterblichkeit“ am Ende der Weltfahrt des „Criticón“ musste als ebenso illusionär erscheinen wie die Devise: „Sei heroisch, und du wirst ewig!“³⁰⁹

Die moralistische Anatomie (*moral anatomía del hombre*) ergab ein anderes Bild. Für die Prüfung der Taten, der sie sich vornehmlich unterzog, forderte die Moralistik spezielle Qualifikationen. Tiefe Beobachtung und feine Auffassung sollten sich treffen mit Vorsicht und trefflichem Urteil. Sinnlich-geistige Fähigkeiten solcher Art sollten „eine der scharfsinnigsten Beschäftigungen im Leben“ ermöglichen und die Erfüllung des vordringlichen Desiderats einer realistischen Menschenkenntnis: Es sei „wichtiger, die Gemütsarten und Eigenschaften der Personen als die der Kräuter und Steine zu kennen“.³¹⁰ Gracián, da er die überragende Bedeutung der Information erkannte, lenkte die Aufmerksamkeit auf den Umgang mit dieser Hauptquelle der Alltagsorientierung: es komme in erster Linie darauf an, die Absicht herauszufinden. An ihre Aufdeckung führe meistens, was man sieht, näher heran, als was man hört.³¹¹ Das Unterfangen, Absichten zu ergünden, traf mit der Überzeugung, die ihm zugrunde

308 „Es gibt auf der Welt keine Heroen mehr, nicht einmal die Erinnerung an sie!“ (C I vi, Stn 41). „Jetzt ist „das Menschengeschlecht in pulvrigen Staub verwandelt!“ (*convierte en polvo el género humano*, (C II, viii, 766, ebd. 121).

309 *Sé heroico y serás eterno* (C III, xii, 998, ebd. 200). Die klassische humoristisch-ironische Darstellung des idealistisch-heroischen Strebens nach Selbstübersteigerung und Wunscherfüllung gab Miguel de Cervantes Saavedra in dem epochalen Roman „Don Quijote“ (Madrid 1605, 1615, 1674).

310 *Más importa conocer los genios y las propiedades de las personas que de las yerbas y piedras* (OM 291).

311 „Man lerne ein Gesicht entziffern und aus den Zügen die Seele herausbuchstabieren“ (*Sepa descifrar un semblante y deletrear el alma en los señales, conocida bien la causa, se conoce el efecto*, OM 273).

lag, aus der Erkenntnis der Ursache folge die der Wirkung, ohne Frage in die Nähe des rationalistischen Optimismus der Philosophie. Aber diese Nähe besagte doch nicht Identität. Der metaphysischen Tendenz zu Begriff und System schienen Grenzen gezogen: „Ein unerträglicher Narr ist, wer alles nach seinen Begriffen ordnen will“; „die eine Hälfte der Welt lacht über die andere“, und Hälften sind oftmals ausschlaggebend, denn – Gracián wiederholte ein uraltes Paradoxon – „mehr ist die Hälfte als das Ganze“.³¹² Die Aufdeckung des wirksamen Anstoßes, der Rückgang erst recht auf das *primum mobile* führe, anstatt auf das Höchste, womöglich Göttliche, viel eher auf das Niedrige, gar auf das Niedrigste der menschlichen Natur. Durch diese Umkehrung vergrößerte sich der Abstand zur überlieferten Philosophie weiter. Die Bindung an sie wurde jedoch, infolge der Wertung nach hoch und niedrig, großgeworden auf dem Boden der Metaphysik, nicht wirklich aufgegeben. Dies sollte erst Nietzsche konsequent zu denken versuchen. Aber die Möglichkeiten, „den Willen anderer in Bewegung zu setzen“ und den tatsächlichen Bedürfnissen der unterschiedlichen Naturelle gerecht zu werden, waren über einen Idealismus, der, was er nicht kennt, auch nicht zufriedenstellen kann, bereits in beachtlicher Weise hinausgewachsen.

Die Einsicht ins wahrhaft Wirkliche konnte eine Berichtigung der Begriffe nach der Realität erreichen. Solche Reform des Denkens, da vor der Erfahrung die Erwartung meistens sehr ausschweifend sei, stelle allemal eine Befreiung dar. Es schien Freiraum für eine Menge aus der Erfahrung gezogener kluger Empfehlungen und Regeln für ein realitätsgerechtes Leben gewonnen. Das Spektrum reichte von Ratschlägen, up to date zu sein, sich in die Zeiten zu schicken, nicht allein gescheit sein zu wollen, trotzdem sich abzugrenzen und Selbstachtung aufrechtzuerhalten bis zur hohen Warte überblickender Weisheit, die alles in ihren Dienst stellt. Wissen, kein Wert an sich, nicht das höchste

312 *Más es la mitad que el todo* (OM 170, Agudezza, 23); *pléon hêmisy pantós*, Hesiod (erg. 40) bzw. Pittakos, einer der sieben Weisen, laut Diogenes Laertios (I, 75); „(...) wird keiner dem harten Paradox des Weisen von Mytilene den Beifall verweigern: Mehr ist die Hälfte als das Ganze. Eine Hälfte von Schau und die andere von Beharrlichkeit ist mehr als ein offengelegtes Ganzes“ (El Héroe, primor 1, dt. S. 13).

Ziel, durchaus mit Nachteilen verbunden, erst durch menschliche Qualitäten fruchtbar, mochte seine Bewährung in der Praxis finden, deren Notwendigstes im täglichen Tun und Treiben bestehe. „Zu leben verstehn“ galt als „das wahre Wissen“.³¹³ Zu leben verstehen bedeutete für Gracián kämpfen und gewappnet sein. Zu leben verstehen hieß freilich auch, verträglich und tolerant sein.

Friedfertig leben, lange leben. Um zu leben, leben lassen. Die Friedfertigen leben nicht nur; sie herrschen. Man höre, sehe und schweige. Der Tag ohne Streit bringt ruhigen Schlaf in der Nacht. Lange leben und angenehm leben heißt für zwei leben und ist die Frucht des Friedens. Alles hat der, welcher sich aus dem nichts macht, woran ihm nichts liegt. Keine größere Verkehrtheit als sich alles zu Herzen nehmen. Gleich große Torheit, dass uns das Herz durchbohre, was uns nicht angeht, und dass wir uns nicht kümmern wollen um das, was wichtig für uns ist. (OM 192)

Zu leben verstehen hieß sodann, oftmals von der Anwendung der Mittel absehen, die Dinge ruhen lassen, warten und vergessen können. Zu leben verstehen hieß schließlich, in allem das Zuträgliche finden, verweilen, genießen, angenehm seine Tage zubringen, froh werden:

Nicht hastig leben. Die Sachen zu verteilen wissen, heißt sie zu genießen verstehn. Viele sind mit ihrem Glück früher als mit ihrem Leben zu Ende: sie verderben sich die Genüsse, ohne ihrer froh zu werden; und nachher möchten sie umkehren, wenn sie ihres weiten Vorsprungs innewerden. Sie sind Postillione des Lebens (*postillones del vivir*), die zu dem allgemeinen raschen Lauf der Zeit noch das ihnen eigene Stürzen hinzufügen. Sie möchten in einem Tage verschlingen, was sie kaum im ganzen Leben verdauen könnten. Vor den Freuden des Lebens sind sie immer voraus, verzehren schon die kommenden Jahre, und da sie so eilig sind, werden sie schnell mit allem fertig. Man soll sogar im Durst nach Wissen

313 In der Tradition der Moralisten steht Wissen vor allem im Dienst der Lebenskunst (*el saber vivir*): *¿De que sirve el saber si no es plático? Y el saber vivir es hoy el verdadero saber* (OM 232, vgl. C I, v, Köh 550; III, i, 836 u. ö.; OM 259).

ein Maß beachten, damit man nicht die Dinge lerne, welche es besser wäre nicht zu wissen. Wir haben mehr Tage als Freuden zu erleben. Man sei langsam im Genießen, schnell im Wirken: denn die Geschäfte sieht man gern, die Genüsse ungern beendigt (OM 174).

Wie fast durchgängig in der moralistischen Selbstverständigung wertete auch Gracián Freundschaft als wesentlich für ein gutes Leben.

Mit den Verworfenen gibt es keinen sicheren Umgang, weil sie keine Verpflichtung zur Rechtlichkeit fühlen: daher gibt es unter solchen auch keine wahre Freundschaft, und ihre Freundschaftsbezeugungen sind nicht echt, wenn sie es gleich scheinen, weil kein Ehrgefühl sie bekräftigt, und Leute, denen dieses fehlt, halte man immer von sich ab.³¹⁴

Freundschaftsbezeugungen, das Erweisen von Wohltaten stünden in direktem Verhältnis zu der Echtheit einer Freundschaft. Schenken setze Feingefühl voraus, denn „wer sehr vieles gibt, gibt nicht, sondern verkauft“ und beweiße damit, außer der Beschämung und Verlegenheit, die er hervorrufe, dass er die Freundschaft in ihrem Sonderstatus jenseits von Haben und Verfügen verkenne. Ein Freund, der wirklich einer ist – Gracián nannte ihn traditionell *alter ego*³¹⁵ – bringe, da ihm die „Freiheit, ohne Zurückhaltung zu raten, ja zu tadeln“ eingeräumt werde, die unschätzbare Chance der Berichtigung der Lebenshaltung – „Zurechtweisung und Zurückführung von Irrtümern“ – bei durchgehaltener Treue und in wachsendem Verständnis füreinander und für die Welt, in der man gemeinsam lebt.

³¹⁴ OM 116, vgl. 572. „Freunde haben ist ein zweites Dasein“ (OM 111). „Die Freundschaft“, erläuterte er, „vermehrt das Gute und verteilt das Schlimme; sie ist das einzige Mittel gegen das Unglück und ein Freiatmen der Seele“ (OM 158). Es mit seinen Freunden gut zu treffen, sie sorgfältig auszuwählen und richtig mit ihnen umzugehen, ist Gracián zufolge „das Wichtigste im Leben“ (OM 16). Die Kunst der Klugheit habe hierin ein Hauptfeld ihrer Bewährung (OM 158). Die Gesetze (OM 260) der Freundschaft verlangten, außer der strikten Enthaltung von jedem Missbrauch (vgl. OM 6), beispielsweise Wechselseitigkeit der Verpflichtungen: „Freunde sind die, welche Freundschaft erweisen“ (OM 32).

³¹⁵ *Allos egō, ἄλλος ἐγώ* (C I, viii, 595 u. ö.; über Diogenes Laertius [VII, i, 23] zurückgeführt auf den Protostoiker Zeno von Kiton).

Die Kunst, gut zu leben, setze Bildung voraus, insbesondere literarisch-moralische wie sie vornehmlich in Sentenzen, Satiren und Fabeln von den Sieben Weisen bis Seneca, Äsop und Plutarch aufzunehmen sei. Geschriebenes könne hilfreich sein. Nötiger aber sei es, „die Gemüter zu ergründen und die Charaktere zu unterscheiden“, um wirklich die Menschen zu kennen. Schon dieses Geschäft nannte Gracián „eine tiefe Philosophie“. Es war „die Nahrung des denkenden Geistes“. Philosophie als „Wissenschaft der Denker“, als „höchste Beschäftigung der Weisen“ umfasste indessen noch mehr. Anders als einst in der Antike vor allem der Jugend zgedacht, nachgerade jedoch dem dritten Lebensalter zugeordnet, sei Philosophieren der „Gipfel der Klugheit“, das „letzte Glück“, umfassende Befreiung von Trug und Täuschung (*desengaño*), Entzifferung der Welt und, paradoxerweise, der eigentliche Aufgang des Menschen: seine Geburt als Person.

Im Streben nach Perfektion und in der Ausgrenzung eines Bereichs der Kontemplation, der Vollendung ermögliche, blieb Gracián zweifellos in vielem an metaphysischen Normen orientiert. Um auf die Höhe des Könnens zu gelangen, Vollkommenheit zu erreichen, wo Geschmack, Denken, Urteil, Wille wie überhaupt alle Fähigkeiten vollständig entfaltet sein würden und das Ziel echter Universalität realisiert wäre, sollten Menschen mittels Kunst und Bildung sich über die Natur erheben, das Intensive, die Qualität vor Quantität und Extension bevorzugen und mit denen Umgang pflegen, von denen zu lernen ist. Die Idee der Perfektibilität, der Appell, anstatt zum Schatten zu verblassen, zur Person zu werden, überantwortete Gracián den wirklichen Menschen. An diesem Humanismus fand das übernommene Objektiv-Normative seine Grenze. Person zu sein konnte nicht länger Ausrichtung nach einem höfischen oder sonst wie normierten Leitbild vorgeben. Gracián überbot diese Konventionen, indem er in der festen Überzeugung, dass Freiheit ein unveräußerliches persönliches Gut ist, den Menschen letztlich in nichts anderes als in die „Obhut seiner selbst“ geben wollte.³¹⁶ Von ihr, von der eigenen Wohlfahrt und Selbsterhaltung kämen

³¹⁶ *Sindéresis* (OM 168); *la sindéresis conatural* (OM 60); *la gran sindéresis* (OM 96); *la prudentissima sindéresis* (OM 24).

Schranken, stets einzuhalten; von ihrem Einfluss hingen sämtliche Handlungen des Lebens ab. Hierzu fänden sich Listen vom Menschsein, Statuten des Personseins, gemäß derer die StraÙe „des Schweigens und Schauens, auf dass man lebe“ einzuschlagen sei.³¹⁷ Die Vernunft, an der sich, um Wahn und Willkür auszuschließen, die „groÙe Obhut“ orientiert halten sollte, war eine pragmatische Vernunft: fern von einer absoluten Wahrheit, ausgesetzt einer durchgängigen Zweideutigkeit der Wirklichkeit, zerrieben in einem unaufhebbaren Perspektivismus der Wahrnehmungen, irritiert durch das Oszillieren von Wirklichkeit und Schein, unterworfen der Tyrannei der Zeit und der Sterblichkeit, verflochten ins Spiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen, ohnmächtig, das Glück des Menschen aufzufinden oder zu begründen – derart lädiert, hatte sich Vernunft auf die vorliegenden Fälle zu beschränken und zu versuchen, das jeweils Bestmögliche zu ermitteln.

Die Kluft zwischen den wenigen Einsichtigen und der Masse der Unwissenden und Getäuschten, die, um leben zu können, Illusionen und Ideologien brauchten, konnte nur sehr vorsichtig überbrückt werden. Wie zwei Jahrhunderte später wiederum Nietzsche betonen sollte, rief Gracián aus: „Wird die Wahrheit gesagt, dann kann keiner leben“, und weiter: „An einer Wahrheit, die man einem Manne sagt, hat er genug fürs ganze Leben“.³¹⁸ Die Wahrheit müsse, um Eingang zu finden und die allgemeine Flucht vor ihr zum Stoppen zu bringen, „in der Menschen Busen zurückkehren und in den Herzen Wurzel schlagen“.³¹⁹ Die Wahrheit korreliert demnach mit der Verfassung des Menschen. Deswegen – und darin liegt der eigentliche Sinn seiner Moralistik – begann Gracián als „ein Lehrling im Menschsein“, begab er sich, wie einst der Kyniker Diogenes lachhafterweise mit der Laterne in der Hand am hellen Mittag, auf die Suche nach Menschen, die wirklich Menschen wären. Bei dieser Suche war, mit Rücksicht auf die konkrete Befindlichkeit der Menschen, auf Mäßigung, worin die Weisheit besteht, und auf Geduld, woraus als unschätzbares Gut

317 C I vii, Stn 56, Köh 125.

318 *Con una verdad que le digan a un hombre, tiene pora toda la vida* (C III, iii, 869, vgl. OM 181, 210).

319 *De volver a los humanos pechos y a arraigarse en los corazones* (ebd. 874).

allenfalls der Friede entspringt, keinesfalls zu verzichten. Mehr als an reiner Vernunft und absoluten Ideen, das ist die Quintessenz der graciánschen Moralistik, hängt das Glück der Welt an der umfassenden Menschlichkeit des Menschen.

4.5 Im Spiel menschlichen Mit- und Gegeneinanderseins: La Rochefoucauld

Graciáns Kunst der Weltklugheit, in der Folgezeit überall in Europa wirksam, fand kongenialen Widerhall bei La Rochefoucauld, dem ersten namhaften französischen Moralisten nach Montaignes sokratischer Essayistik.³²⁰ Was es mit dem Menschen auf sich habe, wer er sei, wie eigentlich er werde, was er ist, das sind Fragen, die seit je dem praxisbezogenen Philosophieren zugrunde lagen. Die Tradition sah den Menschen als ein plastisches, perfektibles, zielbezogenes Wesen. Sofern er Vernunft walten lasse, sei er prinzipiell einer qualifizierten Praxis, eines guten Lebens fähig. Als Bestverfassung – nicht bloß gelingenden Alltag und honorige Lebensbewältigung, sondern höchste Glückseligkeit verbürgend – war darüber hinaus die strahlende Tugendhaftigkeit eines gottähnlichen Lebens aus reiner Vernunft vorangestellt und den Vortrefflichen nachdrücklich empfohlen. Dieses traditionelle idealistische Konzept wurde durch den moralistischen Diskurs infrage gestellt.³²¹ Besonders deutlich wurde die ‚kopernikanische Revolution der Moral‘ im siebzehnten Jahrhundert in Frankreich – bezeichnenderweise in einer Epoche, als die Vernunft sozusagen als Sonne im Zentrum der theoretisch-wissenschaftlichen Weltbewältigung heller denn je zu leuchten begann (*je pense, donc je suis; cogito ergo sum*). La Rochefoucauld insbesondere suchte nachzuweisen, dass

320 Die französischen Moralisten, hg. F. Schalk, München 1973; Bd. I: La Rochefoucauld, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort, Bd. II: Galiani, Rivarol, Joubert, Jouffroy (fortlaufend durchnummeriert stimmen die Aphorismen-Nummern mit den angeführten französischen Originaltexten größtenteils überein). Lafond, Jean: *Moralistes du xvii^e siècle*, Paris 1992; Parmentier, Bérengère: *Le siècle des moralistes*, Paris 2000; M. Kruse, *Die französischen Moralisten*, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. K. v. See, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1972, S. 280–300.

321 Semerari, F.: *La fine della virtù*, Bari 1993.

Glück eine Illusion sei und auch Tugend und Vernunft keineswegs das seien, wofür sie ausgegeben wurden. Der Philosophie, auf die lebensweltlichen Verhältnisse einzuwirken, schienen kaum Möglichkeiten geblieben.³²² Die jeweils akuten Übel zu erkennen und den Verstand einzusetzen, um die auftretenden Widrigkeiten erträglich zu machen, war schon fast das ganze Ziel, das sich praktisches Philosophieren, so es sich denn nicht überschätzte, legitimerweise vornehmen konnte. Der Brennpunkt der Betrachtung, bei Montaigne im einzelnen Individuum lokalisiert, verlagerte sich auf das Wir. Ins Blickfeld rückte das Spiel des menschlichen Mit- und Gegeneinanderseins inmitten der wechselnden Umstände und Verhältnisse.

La Rochefoucauld war nach Montaigne, der den *Essai* erfand, der zweite moralistische Autor, der für die Reflexion seiner genuinen Erfahrung mit sich und seinesgleichen eine eigene Ausdrucksform schuf. Er kreierte als Grundeinheit des Denkens und Schreibens die *Maxime*: eine Höchstform der Verknappung und Profilierung des Gedankens. Ab und zu war sie zu anderen aphoristischen Formen erweitert, Reflexionen insbesondere, des Öfteren allerdings nach thematischen Gesichtspunkten zu Sequenzen gruppiert. Die *Maxime* vermochte höchst kunstvoll die Dynamik des Menschlichen, die sich anderen Betrachtungsweisen entzog, vor das Bewusstsein zu bringen und – zweiteilig, bipolar, wie sie sehr oft geformt war – die menschliche Selbstverständigung anzuregen, möglicherweise zu bestätigen, stutzig zu machen, zu neuen Überlegungen herauszufordern. Drei Beispiele können das veranschaulichen: „Leidenschaft macht oft den Geschicktesten zum Narren und die Dümmden zum Geschicktesten“.³²³ „Die Gewalt, die man sich antut, um sich gegen die Liebe zu wehren, ist oft schmerzlicher als die Zurückweisung derer, die man liebt“. Oder aber, nicht

322 „Die Philosophie wird leicht fertig mit vergangenen und künftigen Schwierigkeiten, vor den gegenwärtigen ist sie ohnmächtig“ (*La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir, mais les maux présents triomphent d'elle*; *Maxime 22*, vgl. 589; dt. Julius Schmidt, Heidelberg⁴1979, S. 55). Bereits Montaigne versicherte: „Meine Philosophie besteht im Tun, in der natürlichen Praxis des Hier und Heute“ (*ma philosophie est en action, en usage naturel et present, peu en fantaisie*; *Essais*, III 5, TR 820; St 419; vgl. II 37, TR 764; St 389).

323 *La passion fait souvent un fou du plus habile homme, et rend souvent les plus sots habiles* (6).

weniger subtil: „Was uns gewöhnlich davon abhält, unseren Freunden unser Herz ganz zu eröffnen, ist weniger das Misstrauen vor ihnen als dasjenige vor uns selber“.³²⁴

La Rochefoucaulds „Réflexions ou Sentences et Maximes Morales“ (Betrachtungen oder moralische Sentenzen und Maximen) werden angeführt nicht allein als eines der berühmtesten Werke der französischen Klassik, sondern auch als ein Referenzwerk politischer Anthropologie.³²⁵ Die Sammlung vereinigt eine Abfolge von (schließlich 504) perspektivischen Einsichten in die *condition humaine*, um sie mittels dieses sukzessiven Perspektivismus in ihren Brechungen zur Debatte zu stellen. Anspruch, Intention, Wirkweise und Leitideen dieses Maximengeflechts, eines inhaltlich-formal korrespondierenden Kunstwerk sui generis, suchte die philosophische Interpretation aufzuweisen. Voltaire zählte es zu den Werken, die am meisten zur Geschmacksbildung der französischen Nation beigetragen, in ihr insbesondere den Sinn für Maß und Genauigkeit geweckt haben. Wegen der kühnen Art, kurz und unverbunden große Gedanken zu äußern, erkannte Vauvenargues dem innovativen Verfasser der Maximen den ersten Rang jener Philosophen zu, die schreiben konnten. Und das war er wohl in der Tat, La Rochefoucauld, ein scharfsinniger analytischer Denker, der noch dazu schreiben konnte, einer jener seltenen, die zu Recht Künstlerphilosophen zu heißen sind.³²⁶

324 La Rochefoucauld: Maximen und Reflexionen, hg. J. v. Stackelberg, München 1987, Ziff. 315, S. 125, 111. „Selbstvertrauen ist die Quelle des Vertrauens zu andern“ (Max. suppr. 524). Ähnlich bei Goethe, allerdings einigermaßen maliziös gegenüber dem zögernden Faust aus dem Munde Mephistos: „Sobald du dir vertraust, sobald weißt du zu leben“ (Faust, I, Studierzimmer, v. 2064).

325 Nach der Erstauflage (1665) erschienen vier weitere Auflagen (1666, 1671, 1675, 1678) mit neuen, teils aber auch gestrichenen Maximen. Die Anzahl der Texte war von 318 auf schließlich 504 angewachsen. – Im Folgenden zitiert nach der Bibliothèque de la Pléiade (Paris 1964) unter Nennung der fortlaufenden Nummern der Ausgabe letzter Hand von 1678 (1–504) mit den nachgelassenen (505–562) und unterdrückten (563–641) Maximen. Diese Reihenfolge weisen oftmals auch die Übersetzungen ins Deutsche auf. – Weiser, Jutta: Vertextungsstrategien im Zeichen des *désordre*, Heidelberg 2004; Coenen, Hans Georg: Die vierte Kränkung, Baden-Baden 2008.

326 Noch dazu von einer subversiven Radikalität, die anhielt bis in die Neopsychoanalyse Jacques Lacans.

Dabei musste La Rochefoucauld erst zum Schreiben und Denken hinfinden.³²⁷ Jemand wie er, der zum ältesten und höchsten Adel zählte, Herzog sich nennen konnte, Pair von Frankreich und Prinz von Marillac, der hatte zunächst seine Rolle zu spielen im Staat, bei Hofe und als Offizier im Militär. So jemand Hochherrschaftlicher hatte auch nicht studiert, jedenfalls nicht regulär, auf einer Universität. Geboren 1613 in Paris als ältestes von zwölf Kindern des Fürsten von Marillac (und sodann François V duc de La Rochefoucauld) wurde François vor allem zum Reiten und Kämpfen ausgebildet – und mit fünfzehn Jahren verheiratet, mit Andrée de Vivonne, vermögende Erbin einer Baronie, in eine einigermaßen standesgemäße Ehe, aus der sieben Kinder hervorgingen. Vielfach wurde er in die politischen und militärischen Wirren der Zeit verwickelt. Unter Richelieu fiel er zeitweise in Ungnade. Mit dem nachfolgenden Regenten, Mazarin, verdarb er es noch gründlicher, mit Paul de Gondi bis zur Todfeindschaft.³²⁸ In immer neue Intrigen und Komplotte verstrickt, wurde er einmal verbannt, einmal in die Bastille gesteckt. Auch erlitt er mehrere schwere Kriegsverwundungen, im Gesicht, am Auge. Er verlor große Teile seines Besitzes, einschließlich eines seiner Schlösser, das als Vergeltungsmaßnahme höchster Ebene dem Erdboden gleichgemacht wurde. Er beteiligte sich am Aufstand des Hochadels gegen die Krone. Nach der endgültigen Zerschlagung dieser antiabsolutistischen, antizentralistischen Adelserhebung, der sogenannten *Fronde des Princes*, erfolgte der Rückzug auf eine politisch inaktive, nur mehr schriftstellerische Existenz eines *homme de lettres*.³²⁹ Sie spielte sich zu erheblichen Teilen in den geselligen Salons hochherrschaftlicher Damen ab, litera-

327 Costadura, Edoardo: Der Edelmann am Schreibpult, Tübingen 2006; Mazère, Alain: La Rochefoucauld, le duc rebelle, Paris 2007; Minois, Georges: La Rochefoucauld, Paris 2007.

328 Vgl. die Kurzportraits des einen über den anderen (La Rochefoucauld: *CŒuvres complètes*, hg. L. Martin-Chauffier/J. Marchand, Paris 1964, S. 7–9). La Rochefoucauld schrieb ein Kurzportrait seiner selbst (1658; ebd. S. 3–6) und zuvor schon eine ausdrückliche Selbstverteidigungsschrift (Apologie, 1649; ebd. S. 9–37). In enger sachlicher und freundschaftlicher Verbundenheit widmete Jean de La Fontaine La Rochefoucauld zwei Fabeln (L'Homme et son image, 1668, I 11; Les lapins, Discours à Monsieur le duc de La Rochefoucauld, 1679, X 14).

329 Über die Fronde (1648–1653) berichtete La Rochefoucauld in seinen „*Mémoires*“ (anonym, als Raubdruck, Brüssel, 1662; *CŒuvres complètes*, a. a. O., S. 39–252).

risch und in Form von Lieb- und Freundschaften.³³⁰ Zu La Rochefoucaulds Damen zählte schließlich auch Kristina von Schweden, seine kritische Bewundererin, die er, nach ihrer Abdankung als Königin, auf ihrer Frankreichreise begleitete. Seine Ehefrau, Madame de Vivonne, starb 1670. Zehn Jahre später, im Alter von sechsundsechzig Jahren – zwei seiner vier Söhne waren bereits im Krieg gefallen, er selbst litt seit Jahren an Gicht – starb François VI duc de La Rochefoucauld.

In derartigen Verhältnissen, indirekt vielleicht und womöglich aus ‚resignativem Verhalten‘, initiierte der depotenzierte Weltmann und ranghöchste Adelige der französischen Literatur eine literarisch-philosophische Wirksamkeit, die in ihrer subversiven Radikalität unterschiedliche Formen von Moderne beeinflusste. Was bereits Montaigne aufgegangen war, die Fragwürdigkeit und Unbeständigkeit der Subjektivität, wurde der Reflexion vollends unabweislich: In sich selbst, so verdeutlichte sich zusehends, ist jeder Einzelne beinahe ebenso unterschieden wie einer vom anderen verschieden ist.³³¹ Anstelle der traditionell hochgehaltenen und damals durch Descartes aufs höchste entfalteten homogenen Rationalität machte sich allenthalben „ein konkurrierendes Nebeneinander unterschiedlicher Strukturen“ geltend. Das denkende Subjekt seinerseits war davon nicht ausgenommen, dessen Einheit und zentrierende Kraft war „nachhaltig in Frage

330 Darunter Madame de Chevreuse, M^{me} de Sévigné, M^{me} de Longueville, die Schwester des *Grand Condé*, M^{me} de Sablé, die fromme Witwe im Umfeld von Port-Royal, M^{me} de Lafayette, die von ihrem Mann getrennt lebende, junge Autorin des Romans „La princesse de Clèves“ (1678, dt. Die Prinzessin von Clèves), an dessen Zustandekommen er direkt beteiligt war. Dieser vielleicht bedeutendste Roman der französischen Klassik ist die psychologisch klarsichtige Geschichte einer Entsaugung; die Titelfigur nimmt davon Abstand, mit dem Geliebten die Ehe einzugehen, und zieht sich aus der Gesellschaft zurück.

331 *On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres*; (Réflexions ou Sentences et Maximes morales, Paris 1665, Nr. 135, Œuvres complètes, a. a. O., S. 420). Hundert Jahre zuvor konstatierte bereits Montaigne „ebensoviele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den andern“ (*autant de différence de nous à nous mesmes, que de nous à autrui* (II 1, TR 321; St 168). Erst recht fand La Bruyère, der Mensch, von unstemem, eigentlich überhaupt ohne Charakter, sei nicht eine einzige Person, sondern setze sich aus mehreren Menschen zusammen (Caractères, Kap. 11, De l'homme, 6 (vi), Garapon, S. 298; 147 (v), S. 345). – Nietzsche im neunzehnten Jahrhundert misstraute vollends der Einheit der Person als einem künstlichen Konstrukt der Moral. – Kristeva, Julia: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt a. M., 1990.

gestellt“.³³² Entsprechend sind La Rochefoucaulds Reflexionen einzuschätzen. Sie hatten keine unbedingten Wahrheiten oder Verhaltensmaßregeln zu verkünden. Sie stellten „im Gegenteil deren Möglichkeit grundsätzlich in Frage“ und machten bewusst, dass es „keine verbindlichen Maßstäbe geben kann, weil alle Verhaltensweisen sich durch ihre komplexe Motivation diesen Maßstäben entziehen“.³³³ Im sukzessiven Perspektivismus von La Rochefoucaulds glasklarem Gedankenkunstwerk wurde anstelle fixierter Subjektivität erst recht die Dynamik und Heterogenität des Menschlichen sichtbar. Eine einheitliche Antwort auf die Frage nach der menschlichen Kondition schien kaum mehr zugelassen.

Voici un portrait du cœur de l'homme, „da ist nun ein Portrait des menschlichen Herzens“, so begann La Rochefoucauld das Vorwort an den Leser der Erstausgabe seiner „Reflexionen und Maximen“. Die Selbsterkenntnis, die er anfachte, sollte von vornherein hinter die Fassade gelangen, die rationale Schale durchbrechen, um weiter zu sehen und tiefer, bis in die vitalen Abgründe. Deren Inbild war ihm das Herz. Dort fand sich unablässige Bewegung, fanden sich Leidenschaften, sozusagen unterschiedliche Temperierungen des Blutes. Hinsichtlich Dauer, Stärke und Richtung hingen Emotionen, Affekte, Passionen nicht vom bewussten Wollen ab, hielten vielmehr dieses und die Rationalität insgesamt in Abhängigkeit. Die Vernunft, vermeintlicher Quell von moralischer Vortrefflichkeit und unerschütterlicher Autarkie, erschien ihrerseits als Funktion des Leibes. Ein zulängliches Selbstverständnis sei einseitig rational niemals zu gewinnen: „Wer seinen Verstand kennt, kennt noch nicht sein Herz“.³³⁴ Mehr noch: Stets werde der Verstand getäuscht, übertölpelt, zum Besten gehalten.³³⁵ Wer vermeintlich vernünftig zielstrebig handelt, glaube vielleicht, sich selbst zu führen, müsse aber damit rechnen, unmerklich doch geführt

332 Wanning, Frank: Diskursivität und Aphoristik, Tübingen 1989, S. 139.

333 Wentzlauff-Eggebert, Harald: *Réflexion* als Schlüsselwort in La Rochefoucaulds ‚Réflexions ou Sentences et Maximes morales‘, in: Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur 82, 1972, S. 235.

334 *Tous ceux qui connaissent leur esprit ne connaissent pas leur cœur* (Maxime 103).

335 *L'esprit est toujours la dupe du cœur* (102).

zu werden; von seinen Vitalkräften – woandershin.³³⁶ Die Aufgabe der Lebensführung stellte sich innerhalb unauflöslicher Gegensätze, eines Spannungsgefüges von Aktivität und Passivität, Wahrheit und Schein, affektiv-voluntativen und rationalen Faktoren. Aus dem Unbewussten blieben Menschen in ständiger Bewegung. Maxime 295 gibt zu bedenken: „Was wir alles wollen, ist uns bei weitem nicht bekannt.“ Bestimmte Leidenschaften hingen bezüglich ihrer Dauer ebenso wenig vom Wollen ab als die Dauer ganzer Lebensläufe. Der Aufklärung darüber und also der Selbsterkenntnis seien Grenzen gesetzt. Wie weit Leidenschaften einen führen können, das wisse keiner im Voraus. Sie hätten Gewalt, und es sei gefährlich, ihnen zu folgen. Gleichwohl sollten sie als eine „Kunst der Natur, deren Regeln unfehlbar sind“ gelten.³³⁷ Ohne sie kämen keine großen Taten zustande. Sie hätten das Vorrecht, verborgene Talente und Anlagen ans Licht zu bringen und wahrhaft bedeutenden Aufschluss zu vermitteln.

Verwunderlich fand La Rochefoucauld, dass Menschen die Antriebe ihres Handelns durch Idealisierungen überdecken möchten, lasse sich dies doch trotz aller Bemühungen niemals ganz erreichen. La Rochefoucaulds Maximen zielten zu einem großen Teil darauf, die beschönigenden Mittel aufzuzeigen, so schwierig sich das auch gestaltete, angesichts der unabsehbaren Vielschichtigkeit der Maskeraden. Der Anschein der Tugend, seit Montaigne Thema der französischen Moralistik,³³⁸ wurde bei La Rochefoucauld durchbrochen, indem in knappsten Sentenzen auf die Affekte als die eigentlich lebendigen Kräfte auf dem Grund der Seele aufmerksam gemacht wurde.

Es finde sich beispielsweise in Menschen, da sie mit andern zusammen und in vielfältiger Weise von ihnen abhängig sind, ein beträchtliches Potential Angst. Vieles an bewusster Haltung erwies sich bei

336 *L'homme croit souvent se conduire lorsqu'il est conduit, et pendant que par son esprit il tend à un but, son cœur l'entraîne insensiblement un autre* (43).

337 *Un art de la nature dont les règles sont infailibles* (8).

338 Jacques Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 2 Bde., Paris 1677/78. – Montaigne bereits notierte: „Man lege mir die vortrefflichste und lauterste Tat vor, und es wird mir nicht schwerfallen, auf glaubhafte Weise dahinter fünfzig unlautere Absichten ausfindig zu machen“ (Essais I 37, TR 226, St 121/122).

genauem Hinsehen lediglich als Vorkehrung gegen die Bedrohungen, die der Affekt Angst dem Individuum meldet: Die Angst, Neid und Verachtung auf sich zu ziehen führt zur Mäßigung. Die Angst, Ungerechtigkeit erleiden zu müssen treibt Gerechtigkeitsliebe hervor. Die Angst vor bösen Tatfolgen kommt als Reue zum Vorschein. Unter fast allen, angeblich freien Willens eingeübten Vortrefflichkeiten fänden sich affektive Kräfte und Interessen: Todesverachtung entspringe der Furcht, dem Tod ins Gesicht zu sehen. Höflichkeit dem Verlangen, höflich behandelt zu werden. Mitleid dem Gefühl eigener Leiden in den Leiden anderer.

La Rochefoucaulds Abwertung des affektiven Grundgeschehens unter der bekannten Devise, Tugenden seien meist „nur verkappte Laster“, konnte wohl schon immer von nur eingeschränkter Bedeutung sein.³³⁹ Die Eigenliebe, die Liebe zu sich selbst und zu allen Dingen um des eigenen Selbst willen nahm in – deutlich jansenistisch geprägter – Zeichnung dämonische Züge an: Wirksam in den Abgründen der Person, in undurchdringlichen Finsternissen den schärfsten Augen verborgen, oft sich selber unsichtbar, bilde sie zahllose ungeheuerliche, auch das Gegensätzliche vereinende Metamorphosen. Eine einzige große Unruhe, erschien das Meer als ihr Gleichnis. Die ungestüme Aufeinanderfolge ihrer Bewegungen finde einen getreuen Ausdruck in Ebbe und Flut der ewigen Wogen.³⁴⁰

Die hergebrachte Vorstellung von den Verkehrtheiten im menschlichen Herzen stand jedoch ebenso wie die Rede von den christlichen Tugenden und das Insistieren auf Demut und Gesinnungsethik am Rand eines Denkens, das in erster Linie nicht Laster mit Tugend, son-

339 Die Redeweise ist als ein Relikt platonisch-augustinischer *miseria-hominis*-Tradition anzusehen. (Vgl. als Beispiel für die zahlreichen *contemptus-mundi*-Traktate des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts: Lotharius Cardinalis (Innozenz III.), *De miseria humanae conditionis*, 1195). Jedoch sprach vor dem Christentum bereits Plato von *anthrôpeia kaká* (rep. 517d).

340 *La mer en est une image sensible, et l'amour-propre trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées et de ses éternels mouvements* (563). Zur Meer-Metapher vgl. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1979. – Vgl. J. P. Camus, *La Défense du pur amour contre les attaques de l'amour-propre*, Paris 1640.

dern Trägheit und Willensschwäche mit Kraft und Festigkeit überbieten und in herrischer Glorifizierung der Stärke, ähnlich wie später Nietzsche, ein Jenseits von Gut und Böse andeuten wollte.³⁴¹ Gleichmaßen konnte La Rochefoucauld die Eigenliebe, ungeachtet aller Wertung im Einzelnen, zur schlechterdings konstituierenden Größe erklären. An ihr bemesse sich, was im einzelnen Menschen überhaupt an Empfindungen lebendig werde: Sein Freud und Leid empfinde jeder je nach dem Maß seiner Eigenliebe. Außer der subjektiven Empfindlichkeit kannte La Rochefoucauld keinen objektiven Maßstab für den Grad der Betroffenheit durch Widerfahrnisse und deren Wertung als gut oder übel. Nichts als nur die Bekräftigung oder Verletzung der Eigenliebe sei ausschlaggebend für das Selbstgefühl und das Verhältnis zu den Mitmenschen, wie es erlitten und ausgetragen wird. Die Eigenliebe prägte sich allenthalben unmittelbar in individuellen Neigungen aus. An ihnen, die sich im Unterschied zum Geschmack kaum änderten, halte der Einzelne mehr als an seinem Vorteil fest. Empfindlicher als auf die Ablehnung seiner rationalen Überzeugungen reagiere er auf die Verurteilung seiner Vorlieben. Entsprechend der Liebe zu seinem Selbst werde ein jeder in individueller Weise von Neigungen und Leidenschaften bewegt. Selbst ein Gespräch, von La Rochefoucauld als „Kunst, gut zuzuhören und treffend zu antworten“ unter den menschlichen Dingen hervorgehoben, scheint nur insoweit möglich zu sein, wie es gelingt, das Eigeninteresse aller Beteiligten einzubeziehen. Als ein noch mächtigeres Motiv als der Eigennutz, worin schließlich jede ‚Tugend‘ münde, erwies sich der Neid. Das missgünstige, habgierige Übergreifen auf andere im Affekt des Neides, das sich auch da findet, wo kaum etwas Eigenes verfolgt wird, erweist sich als derart tief verwurzelt, dass es selbst dann noch anhält, wenn das Glück der beneideten Menschen längst zerfallen ist. Doch vor der Aufdeckung dieser Verhältnisse, möglicherweise durch moralistische Maximen angeleitet, vor dem schmerzlichen Bewusstwerden ihrer Unvollkommenheit pflegten Menschen in ihrem Stolz³⁴² sich abzuriegeln, so dass sie, von Eitelkeit³⁴³

341 „Die Schwäche ist der Tugend mehr entgegengesetzt als das Laster“ (445).

342 *Lorgueil* (36). H. J. Fuchs/W. Weier, Art. Hochmut, Hist. Wb. Philos., Bd. III, Sp. 1150–1156.

343 *La vanité*. H. Reiner, Art. Eitelkeit, ebd. Bd. II, Sp. 431 f.

in rastloser Unruhe gehalten, meistens im Schein befangen blieben. Die vermeintlich Entsagungsvollen, selbstlos Vergeistigten, wie sie namentlich in der hellenistischen Antike als Weise hervortraten, blieben nicht ausgenommen:

Die Verachtung des Reichtums war bei den Philosophen ein geheimer Wunsch, sich und ihr Selbstbewußtsein an dem ungerechten Schicksal zu rächen durch die Verachtung eben jener Güter, die es ihnen versagte. Das war ihr Gegenmittel, um sich vor den Demütigungen der Armut zu schützen. Es war ein Umweg, um zu dem Ansehen zu gelangen, das sie durch Reichtum nicht erwerben konnten.³⁴⁴

In einem Fort wies La Rochefoucauld darauf hin: Was an Wahrheit im Allgemeinen zugelassen ist, stiftet nicht so viel Nutzen, wie der im Individuellen aufrechterhaltene Schein das Menschliche schädigt. Wie für alle Moralisten lag auch für den Autor der „Maximen“ der Akzent in nominalistischer Weise auf dem Besonderen, dem Vielfältigen, Individuellen, nicht auf dem Allgemeinen, Einheitlichen: „Es ist leichter“, so beurteilte er die Position realistischer Menschenkenntnis, „den Menschen im allgemeinen als einen Menschen im Besonderen zu kennen“.³⁴⁵ Doch das änderte nichts: die Menschen zu studieren – das hielt La Rochefoucauld so gut wie Montaigne, Gracián und viele andere – für „notwendiger als die Bücher zu studieren“. Doch das geschehe nicht so obenhin, es sei der zweite und dritte Blick gefordert, die Deutung und das Überlegen: Vor den Worten, selbst den gesprochenen, stünden Empfindungen, Gefühle, deren Ausdruck in Tonfall, Blick und Gebärde von eigener Bedeutung ist. Im wirklichen Leben der Menschen sei fast alles ungewiss und zweifelhaft: im Guten wie im Bösen, Glück und Unglück, Schicksal, Zufall und, wunderlicher noch,

³⁴⁴ Max. 54. Ähnlich kritisch wie überhaupt gegenüber dem falschen Schein der Tugenden auch noch gegenüber der vermeintlichen philosophischen Todesverachtung die deutlich rahmende Schlussreflexion 504: „Die Unabwendbarkeit des Sterbens machte die ganze Festigkeit der Philosophen aus, (...) da sie ihr Leben nicht ewig machen konnten, taten sie alles, um wenigstens ihren Ruf zu verewigen und aus dem Schiffbruch zu retten, was zu retten war (...)“.

³⁴⁵ *Il est plus aisé de connaître l'homme en général, que de connaître un homme en particulier* (436; Œuvres complètes, a. a. O., S. 460).

Launen und Stimmungen. Von dem labilen Befund her reduzierte La Rochefoucauld den rationalistischen Optimismus der überlieferten, insbesondere stoisch-neustoischen Metaphysik und jeglichen Heroismus im Praktischen: Taten sah er abhängig von der Verfassung, den Vorlieben, und die vielgerühmte Klugheit hielt er für machtlos gegenüber dem Zufall. Wo vordem die Metaphysik auf zielstrebige Verläufe, auf Teleologie erkannte, hieß es nun: „Zufall und Laune regieren die Welt“.

In alle Weisheit, das war für La Rochefoucauld so evident wie für Horaz und Erasmus, sei Torheit verwoben. Diese wie jene seien die Begleiter der Menschen durch sämtliche Phasen des Lebens. Im Alter nähmen beide zu. Weise zu sein sei statt für sich selbst allenfalls für andere möglich. Der Versuch elitärer Selbstgenügsamkeit aufgrund überschätzter Weisheit galt als Gipfel der Torheit und, da man wohl *einem* andern, niemals aber *allen* andern überlegen sein könne, als der beste Weg betrogen zu werden. Menschen seien aufeinander angewiesen, wer etwa glauben wollte, auf alle Welt verzichten zu können, täusche sich sehr. Gegenüber der herkömmlichen idealistischen Überschätzung von Vernunft und Wissen war Skepsis angebracht: Der Scharfsinn, worin sein größter Fehler bestehe, könne übers Ziel hinausschießen. Meist aber blieben die Kenntnisse infolge der Trägheit des Geistes begrenzt. Aus der Vernunft allein komme nur schwacher Trost, nicht genügend Antrieb und keinesfalls die Perfektion. Die Fähigkeit, Gelegenheiten, Vorzüge, das Glück zu nutzen, sei eine Kunst, ein Charisma. Die Klugheit der praktischen Lebensführung – vor allem die kleinen Dinge des Alltags zu meistern und insgesamt den Preis der Dinge zu kennen – konnte nicht als ein Ratschlag gegeben werden. La Rochefoucauld sah sie als eine angeborene und durch Bildung kultivierte Anlage großer Menschen. Wie die ganze französische Klassik malte auch er auf seine Weise an dem Persönlichkeitsleitbild, das der europäischen Gesellschaft der Neuzeit vorschwebte.³⁴⁶ Die Erhöhung, die La Roche-

³⁴⁶ Es fand, namentlich seit Castigliones „Cortegiano“, in Frankreich, nächst Guez de Balzac, vor allem im Gefolge von Nicolas Faretts „L'honnête homme ou l'art de plaire à la cour“ (1630), seine differenzierte, bei dem Epikureer Antoine Gombaud Chevalier de Méré geradezu systematische Ausprägung, bevor es zum merkantil-sportiven *fair*

foucauld als Kennzeichnung der *honnêteté*, eines gediegenen, ehrenhaften Ethos, hervorhob, sollte aus Seelenstärke folgen. Sie mochte sich in Unerschrockenheit äußern, in Aufrichtigkeit und Zurückhaltung, in Urteilsfähigkeit, Geschmack, Höflichkeit, Takt und vor allem in einer feinsinnigen, im Unterschied zu Castiglione jedoch deutlich individualisierten Gesprächskultur. Gleichwohl kam das Bild, das La Rochefoucauld von der *honnêteté* zeichnete, als Versuch einer deskriptiven Inventarisierung angeborener und durch Bildung entfalteter menschlicher Qualitäten zustande. Ein einseitig-normatives Missverständnis verbot sich von der Affektenlehre her, die in fundamentaler Weise die idealistische Autonomie der Vernunft einschränkte. Erhöhte Chancen des Menschlichen sah der Herzog von La Rochefoucauld in einer offenen Verschränkung mit der affektiven Grundstruktur. Dazu sollten mehr als gesellschaftliche Konventionalität Liebe und Freundschaft verhelfen. Man kann darin sowie in der Erwägung klug kalkulierender Genussfähigkeit einen epikureischen Zug erblicken. Der Sinn dieses vorausweisenden Epikureismus lag in einer gesteigerten Authentizität, *sincérité* (lat. *sinceritas*) genannt: Offenheit, Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Integrität. Liebe und Freundschaft standen in größter Nähe dazu.

Die Liebe ist demnach die intensivste, den ganzen Menschen mit Leib und Seele und Geist betreffende Erfahrung zwischenmenschlicher Verbundenheit. Dabei scheint ein Komplex unterschiedlichster Kräfte im Spiel, dadurch werde am deutlichsten das tradierte platonisch-christliche Ideal einer reinen rationalen oder spirituellen Moralität Lügen gestraft. Wenn auch eine gewisse Festigkeit, der Liebe zu widerstehen, als Voraussetzung anzunehmen sei, sie tief und dauernd zu machen, so blieben doch die Möglichkeiten willentlicher Einwirkung gering. Die Liebe als Leidenschaft (*amour passion*) könne nicht moralisch aufgewertet werden, sie lasse im Gegenteil weitere Leidenschaften, selbst die Eifersucht gewissermaßen als berechtigt erscheinen. Liebe gab den klarsten Begriff von der Notwendigkeit, die Rationalität und

play des gentleman und zum *laisser-faire des dandy* mutierte. – Zum Gentleman-Ideal erschienen Lehrbücher (Peacham, H.: *The Complete Gentleman*, 1622; Brathwait, Richard: *The English gentleman: containing sundry excellent rules*, London 1630; Osborne, F.: *Advice to a Son*, 1658).

Produktivität reiner Vernunft einzugrenzen zugunsten eines flexiblen Mitgehens mit der inneren leidenschaftlichen Bewegung. Andererseits war es die Liebe, wodurch ein letzter Vorbehalt offengehalten wurde, eine Negativität der Anthropologie eingeräumt blieb. Liebe, „schwer zu definieren“, legte die Mutmaßung nahe, sie könnte letzten Endes (*je-ne-sais-quoi, nescio quid, non sapio*) eines bedeuten, ein Unverfügbares, Unnennbares, Unbewusstes, was jedem näher ist als sein Innerstes selbst: „Wenn es eine reine Liebe, frei von jeder Beimischung anderer Leidenschaften gibt, so ist sie verborgen im Grund unseres Herzens, und wir selbst kennen sie nicht.“³⁴⁷

Freundschaft, mag sie auch vielleicht nach dem Erlebnis der Liebe fad wirken, führt, wo es ihr in seltenen Höchstformen gelingt, Berechnung, Gewinnsucht und Neid zu überwinden, womöglich noch dichter – aber genau wie die Liebe nicht solipsistisch, sondern interpersonal-dialogisch – an Redlichkeit und Aufrichtigkeit heran.³⁴⁸ Vorausgesetzt, die Chance, mit einem wahren Freund das größte aller Güter zu erwerben, wird ausnahmsweise realisiert – zwei Menschen mit Selbstvertrauen, der Quelle des Vertrauens zu ändern, wissen sich einander in Freundschaft verbunden –, so können sie sich wechselseitig das Herz öffnen, einschließlich der Schwächen und Fehler, und ein Einvernehmen entwickeln, woraus ihr Gespräch, statt allenfalls geistreich zu sein, reich und lebendig würde. Den hohen Stellenwert gewann Freundschaft für La Rochefoucauld wegen des außerordentlichen Grades an Aufrichtigkeit, an Öffnung des Herzens, der darin erreicht werde. Mit der Preisgabe des üblichen Rollen- und Versteckspiels, beschwerlich, unverzeihlich, lächerlich, sollte der Weg frei sein, zu sich selbst und zu den andern, um in echter Erfahrung wirklich klug zu werden. Darauf dachte La Rochefoucauld schließlich hinaus,

³⁴⁷ (...) *un amour pur (...) caché au fond du cœur (...) que nous ignorons nous-mêmes* (Max. 69). Es war die suchende Seele Augustins, die hinsichtlich ihres Gottes ihm so anerkennend wie beschämt zu bekennen hatte: „Du warst innerer als mein Innerstes und höher als mein Höchstes“ (*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*, Conf. III 6, 11). Vgl. Pascal: „Ein Wesen lieben, das in uns ist, und das nicht wir sind“ (La 564/Br 485).

³⁴⁸ Geisenhanslücke, Achim: Masken des Selbst, Darmstadt 2006; Zeeb, Tanja: Die Dynamik der Freundschaft, Göttingen 2011.

wenn auch durchaus nicht naiv, nur in potential-optativer Erwägung. „Wir würden“, formulierte er, „mehr dabei gewinnen, wenn wir uns zeigten, wie wir sind, als wenn wir zu scheinen suchen, was wir nicht sind.“³⁴⁹ „Aufrichtig sein“, fraglos die tiefste Intention, das Ethos von La Rochefoucaulds Maximen, bringe das unersetzliche Glück, „natürlich zu sein“.³⁵⁰ Das mitmenschliche Aufeinander-angewiesen-sein stabilisierte sich erstaunlicherweise für Franz den sechsten Herzog von La Rochefoucauld nicht mehr in einer konventionellen Moralität. Einzig bei den Einzelnen in ihrer Besonderheit und Natürlichkeit sah er Chancen einer gesteigerten Identität aufgrund aufrichtiger Verschränkung mit der affektiven Tiefenstruktur.

Es ist eine pragmatisch-skeptische, sodann vielleicht ein wenig epikureische, jedenfalls dezidiert antistoische Lebensweisheit und -kunst, welche La Rochefoucauld die denkbar innigste Verbindung von Ethik und Ästhetik wahren ließ. Geübt werden sollten in erster Linie Geschmack und Urteilskraft, offen, unabschließbar. Im Rahmen einer „aphoristischen Hermeneutik“³⁵¹ wurde deutlich, dass über die jeweiligen Belange hinaus schlechterdings Zweifel an der Praxis ethischer Zurechnung geäußert und an den zur Reflexion aufgeforderten Leser weitergegeben werden. La Rochefoucauld drehte die Figur vom Kopf auf die Füße. Er widersprach „dem gesellschaftlichen Optimismus, demzufolge potentiell alle Subjekte treffende moralische Urteile fällen können“, und hielt den idealistischen Illusionen „die realen hermeneutischen Defizite des Menschen entgegen.“³⁵² In den Vordergrund rückte die Verbindung von „Moralität und Sprachbewußtsein“.³⁵³ Deutlich erwies sich somit, dass die Stabilisierung in Aufrichtigkeit, Authentizität und gesicherter Identität, wonach ethisch verlangt wurde, auf ausschließlich rationalem Weg überhaupt nicht zu erreichen war. Es bedurfte der Aufmerksamkeit gegenüber den Menschen in ihrer gesamten virtuellen Lebendigkeit sowie einer entsprechend kunstge-

349 Maxime 457.

350 „Aufrichtig sein“ (*être sincère*, 316), „natürlich sein“ (*être naturel*, 431; vgl. Montaigne Ess. II 17, TR 630).

351 Wanning, a. a. O. S. 115 ff.

352 Ebd. 147.

353 Vgl. Ansmann, Liane: Die ‚Maximen‘ von La Rochefoucauld, München 1972, S. 118 ff.

recht geübten Mitteilungsform. Dass La Rochefoucaulds Reflexionen diesem Befund auf meisterliche Weise entsprechen, daraus leitet sich ihre fortwährende Bedeutung ab.³⁵⁴

4.6 Was werden wir sein? Pascals Apologetik

Für die „Pensées“ (Gedanken), eine Sammlung von über tausend Aphorismen, dialogischen, reflektierenden und meditativen Notizen, die Blaise Pascal hinterließ, als er mit neununddreißig Jahren starb, waren Themen, Formen und Methode der Moralistik von erheblicher Bedeutung.³⁵⁵ Die paradoxe Maxime „Über die Philosophie spotten, das ist wahrhaft philosophieren“ ist dafür nicht weniger bezeichnend als der moralistische Leitgedanke „Wahre Moral verlacht die Moral“.³⁵⁶ Das sollte bedeuten: Echtes, lebendiges Philosophieren, authentisches Ethos, die sind, dieses wie jenes, aufschlussreich und anspruchsvoll wie systematisch-fixierte Philosophie und Moral kaum je sein können. Der wissenschaftlich hochbegabte Pascal war gleichwohl (wie Kohelet und Erasmus) von der Torheit alles Wissensstrebens durchdrungen. Eine seiner wenigen autobiographischen Notizen hielt fest, er habe lange Zeit mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften verbracht. Aber dabei könne man nur ganz geringe Kommunikation haben. Und das habe ihm schließlich die Sache verleidet. Und so sei er konsequenterweise zum Studium des Menschen übergegangen. Doch habe er zu seinem Leidwesen feststellen müssen, dass es noch weniger Men-

354 Man würde dieser Bedeutung schwerlich gerecht, wenn man darin ausschließlich die ‚Ersatzmoral‘ eines melancholisch-depressiven, elitär-soziefugalen Ästhetizismus sehen wollte. Es gilt in jedem Fall anzuerkennen, dass im Bereich der Praxis, inmitten der Dialektik von Miteinander- und Selbstsein zentral ein Problem der Vermittlung sich stellt, welches prinzipiell nicht anders als ästhetisch-indirekt einigermaßen lösbar wird.

355 Durch Montaigne, Charron, Senault, Descartes, Méré, M^{me} de Sablé war Pascal moralistisch beeinflusst.

356 *Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher (...) la vraie morale se moque de la morale* (La 513/Br 4; vgl. Nietzsche, J 164). – Zitate der „Pensées“ aus der Ausgabe C. M. des Granges (Paris 1964), deutsche Übersetzung meistens aus der Übertragung E. Wasmuth (Heidelberg³ 1963); Zählung Lafuma (La)/Brunschvicg (Br); Ausgaben mit anderen Zählungen sind häufig Konkordanzan beigegeben.

schen gebe, die sich diesem Studium widmen als dem der Geometrie. Man könnte also wohl denken, Pascal sei auf der Suche gewesen nach umfassender Verständigung in menschlichen und göttlichen Angelegenheiten. Tatsächlich war dem so, allerdings in einer Weise des kompromisslos starren Alles oder Nichts. Insofern stellten die „Pensées“ (weit jenseits des religiösen Enthusiasmus eines Jacques Bénigne Bossuet und Pierre Nicole) zugleich die Antithese zur moralistisch-skeptischen Zurückhaltung dar – oder aber deren radikale Überbietung, so wie dies vielleicht für Pascal wie wenige andere ureigene Realität war. Wie sonst hätte er wissen können, man zeige seine Größe nicht darin, „dass man sich an einem Extrem aufhält, sondern dadurch, dass man beide zugleich berührt und alles zwischen ihnen erfüllt“.³⁵⁷

Pascal, geboren 1623 in Clermont, der Hauptstadt der Auvergne, war als Halbwaise beim Vater, zusammen mit zwei Schwestern, in Paris aufgewachsen. Die Mutter war nach der Geburt des jüngeren Mädchens gestorben. Der Vater Étienne Pascal, herangewachsen in einer bereits nobilitierten Familie, hatte Jura studiert und amtierte als Steuererrichter. Die jüngere Schwester, Jacqueline, nach frühen literarischen und schauspielerischen Betätigungen, wurde, nach dem Tod des Vaters, Nonne in Port-Royal, einem jansenistisch-strengen Zisterzienserinnen-Kloster. Die ältere, Gilberte, verheiratete Périer, schrieb später eine erste Kurzbiographie ihres Bruders.³⁵⁸ Blaise seinerseits war ein frühreifes Universalgenie. Er wirkte innovativ als Mathematiker, experimenteller Naturwissenschaftler, Ingenieur, Philosoph, Literat und vieles mehr. Er hatte eine sogenannte mondäne Phase, frequentierte die Pariser Salons und den Hof. Er entwickelte, nach zwei drei Schüben der ‚Bekehrung‘, eine schließlich radikale, rigoros religiöse, asketische Lebensführung. Von klein auf kränklich, beängstigend krank mitunter, starb er, unter großen Qualen, wohl an Gehirnhautblutungen, mit nur neununddreißig Jahren. Ein Jahr zuvor, war bereits, erst sechsunddreißig, seine Schwester Jacqueline gestorben. Blaise Pascal wurde in der Pfarrkirche Saint-Étienne-du-Mont beigesetzt. Ein lateinisches Epi-

357 681/353, dt. Goldmann, Lucien: Der verborgene Gott, Frankfurt a. M. 1985, S. 277.

358 Périer, Gilberte: La vie de M. Pascal, Amsterdam 1648.

taph erinnert an ‚Blasius Paschalis‘ als einen in jeder Hinsicht vortrefflichen Menschen.

Das Denken Pascals verlief von vornherein in einem weitgespannten Horizont.³⁵⁹ Bestens versiert im Bereich deduktiv-diskursiver Wissenschaft *more geometrico*, grenzte er davon den Bereich der außer- und überpositivistischen, intuitiv zu erfassenden, menschlich zu erwägenden und zu verhandelnden Angelegenheiten in aller Entschiedenheit ab. Hierzu bemerkte er:

Derart feine und zahlreiche Angelegenheiten sind es, dass ein sehr subtiler und scharfer Sinn nötig ist, um sie wahrzunehmen und um richtig dem Gefühl entsprechend zu urteilen. In den meisten Fällen kann man sie nicht wie in der Geometrie Schritt für Schritt ableiten, weil man hier über die Prinzipien nicht verfügt und weil das zu unternehmen eine Aufgabe ohne Ende wäre. Man muss sofort mit einem Blick die Sache übersehen (*tout d'un coup voir la chose d'un seul regard*) und nicht so sehr im Fortschritt der Überlegung.³⁶⁰

Als größtes Rätsel im Bereich der ganzheitlich-intuitiven Anschauung stellte sich noch einmal ein ganz Besonderes: die Person, die Menschen überhaupt. „Der Mensch ist sich selbst das rätselhafteste Ding der Natur“. Hineingeworfen – ähnlich hatte schon Giordano Bruno gelehrt – zwischen die makrokosmische und die mikrokosmische Unendlichkeit, zwischen die beiden Abgründe des Unendlichen und des Nichts, erschien zuletzt der Mensch als ein kaum Bestimmbares,

359 Behrens, Rudolf: Toposforschung, Moralistik und Blaise Pascal, Zur ‚ideologiekritischen‘ Auseinandersetzung mit topischer Aktualisierung des Meinungswissens, in: Dieter Breuer/Helmut Schanze (Hgg.), *Topik*, München 1981, 147–170; Leuenberger, Robert: *Die Vernunft des Herzens*, Studien zu Blaise Pascal, Zürich 1999; Waldenfels, Bernhard: Der Mensch als Doppelwesen, in: Behrens, R. u. a. (Hgg.): *Croisements d'anthropologies, Pascals ‚Pensées‘ im Geflecht der Anthropologien*, Heidelberg 2005, S. 311–328; Attali, Jacques: *Blaise Pascal, Biographie eines Genies*, Stuttgart 2006; Ziegler, Robert Hugo: *Buchstabe und Geist, Pascal und die Grenzen der Philosophie*, Göttingen 2010; Raffelt, Albert/Reifenberg, Peter: *Universalgenie Blaise Pascal, Eine Einführung in sein Denken*, Würzburg 2011.

360 La 512/Br 1. *Les choses de finesse* (ebd.) K. A. Ott, Art. *Esprit de finesse/esprit de géométrie*, *Hist. Wb. Philos.*, Bd. II, Sp. 745 f.

zerrieben zwischen zwei Extremen, zwischen Nichts und All. Sichtlich existiert er in der Verlorenheit der kosmischen Unendlichkeiten. Das Endliche zu fixieren schien unmöglich geworden. Es konnte weder Sicherheit noch Halt geben. Keinerlei feste Terminologien standen dem definitiv entgegen. Die Vernunft, das betonte Pascal so gut wie Montaigne, finde sich genarrt, wenn sie im unablässigen Wandel aller Erscheinungen das Beständige sucht. Es bleibe nichts als das Eingeständnis: „In jeder Hinsicht sind wir beschränkt“. Es ist ein typisch moralistisches Verfahren, das Pascal zur Veranschaulichung dieser Lage, ein Tacitus-Zitat eingeschlossen, anwendete:

Kein Übermaß ist sinnlich wahrnehmbar, zu viel Lärm macht taub, zu viel Licht blendet, was zu weit ist und was zu nah ist, hindert das Sehen. Übertriebene Länge und zu große Knappheit der Rede verdunkeln den Sinn, zu viel Wahrheit betäubt uns. Ich kenne einige, die nicht begreifen können, daß Null weniger vier Null ist. Die ersten Grundsätze sind für uns zu selbstverständlich; zu viel Freude wird unbequem, zu viel Konsonanzen mißfallen in der Musik, zu viele Wohltaten verärgern. Wir wollen die Möglichkeit haben, die Schuld zu überzahlen; *Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur et solvi posse; ubi multum antevenere pro gratia odium redditur* (ann. IV, 18: ‚Wohltaten sind so weit willkommen, als man noch glaubt, sie ausgleichen zu können; werden sie zuviel, erntet man statt Dank Haß‘). Weder empfinden wir die höchsten Grade der Hitze noch die der Kälte. Das Übermäßige ist uns feindlich und sinnlich unerkennbar, wir empfinden es nicht mehr, wir erleiden es. Zu große Jugend und zu hohes Alter hemmen den Geist, ebenso zu viele und zu wenig Kenntnisse. Kurz und gut, alle Extreme sind, als wären sie für uns nicht vorhanden und wir nicht für sie; sie entschlüpfen uns oder wir ihnen. Das ist unsere wirkliche Lage (*notre état véritable*). Sie ist es, die uns unfähig macht, etwas gewiß zu wissen und restlos ohne Wissen zu sein. Auf einer unermesslichen Mitte treiben wir dahin, immer im Ungewissen und treibend und von einem Ende gegen das andere gestoßen. An welchen Grenzpfahl wir uns binden und halten möchten, jeder schwankt und entschwindet, und wenn wir ihm folgen, entschlüpft er unserm Griff und entgleitet uns und flieht in einer Flucht ohne Ende. Nichts hält uns zuliebe an. Das ist die Lage, die uns natürlich ist (*l'état qui nous est naturel*) und

in jedem Fall die gegensätzlichste zu unsern Wünschen. Wir brennen vor Verlangen, einen festen Grund zu finden und eine letzte beständige Basis, um darauf einen Turm zu erbauen, der bis ins Unendliche ragt; aber unser ganzes Fundamente bricht ein, und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen (La 199/Br 72).

Pascal, das zeigt die letzte Passage des Zitats, war weit davon entfernt, sich mit einer Menschenkenntnis und Selbsterkundung im Dienst der Lebensgestaltung zu begnügen. Gegen eine rein menschliche Ethik wandte er sich ausdrücklich, ganz gleich, ob sie nun von einem antiken Stoiker wie Epiktet stammte oder einem neuzeitlichen Skeptiker wie Montaigne.³⁶¹ Gleichermäßen zog er gegen die pragmatische Seelsorge der Jesuiten, mittels Kasuistik und Probabilismus der differenzierten Wirklichkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen („die Kirche im Dorf zu lassen“), mit seiner berühmten, stilistisch brillanten, ironisch-pamphletistischen Sammlung „Briefe in die Provinz“ zu Felde.³⁶² Unter neuzeitlichen, frühaufklärerischen Bedingungen betrieb Pascal Apologie radikaler Religiosität: intellektuelle Glaubensverteidigung. Unter Berufung auf die Bibel und die jansenistisch-neoaugustinische Doktrin von Port-Royal war er eifrig bemüht, nachzuweisen, dass auf das Menschliche, Allzumenschliche kein Verlass ist.³⁶³ Angestoßen dazu wurde er durch ein denkwürdiges Erlebnis, eine kairotisch-intuitive Erfahrung voller Gewissheit, Freude, Frieden, als Gedenkblatt („Mémorial“) niedergeschrieben und, eingenäht im Rock, stets mitgetragen.³⁶⁴

361 Vgl. den Dialog „Entretien avec M. de Sacy“ (Pascal: *Cœuvres complètes*, hg. Jacques Chevalier, Paris 1954, S. 560–574; dt. J. D. Tietz, *Montaigne, Essais*, Zürich 1992, Bd. III, S. 539–554; Pascal: Gespräch mit Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne, in: Ders.: *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*, hgg. Ulrich Kunzmann/Albert Raffelt, Hamburg 2006).

362 *Lettres Provinciales*, geschrieben 1656/57, zunächst einzeln anonym veröffentlicht. *Briefe in die Provinz*, hg. Karl August Ott, Heidelberg 1990.

363 Pascal zog „Hiob“ und „Kohélet“ zur Darstellung des menschlichen Elends heran: *Misère. Job et Salomon* (La 69/Br 174). Hiergegen Voltaire sowie Nietzsche: „Das Christentum hat die Übel der menschlichen Lage übertrieben d. h. sie erst geschaffen. Pascal thut noch das Äußerste“ (Nachlass-Fragment, 1880, 7[185], KSA IX 355).

364 La 913; Wasmuth, S. 248 f. – Vgl. Zaiser, Rainer: *Die Epiphanie in der französischen Literatur, Zur Entmystifizierung eines religiösen Erlebnismusters*, Tübingen 1995, Lütich, Stephan: *Nacht-Erfahrung*, Würzburg 2004, S. 71–81.

Das ganze Menschenunglück, konnte Pascal an einer vielzitierten Stelle beteuern, rühre daher, dass man – statt zurückgezogen und gesammelt „bei sich zu verweilen“ – vor sich fliehe, ja noch nicht einmal ruhig in einem Zimmer bleiben könne.³⁶⁵ Diese zugespitzte Behauptung lässt offenkundig den Umkehrschluss nicht zu. Sie rechtfertigt kaum selbstzufriedene quietistische Ambitionen irgendwelcher Art. Pascals Überlegung entsprang kontrafaktischer Selbstwahrnehmung, dialektisch durchdacht, paradox artikuliert, so typisch wie denkwürdig. Was auf diese Weise an menschlichen Befindlichkeiten zum Vorschein kam, nämlich Unrast, Unbeständigkeit und Langeweile (*l'ennui*), das bezeichnete die Grundzüge eines Wesens, das schlechterdings nicht mit sich ins Reine, nicht wirklich zur Ruhe kommen könne.³⁶⁶ Gegen die unglückliche menschliche Verfassung sei nicht die geringste natürliche Abhilfe möglich: Weder könne einem Menschen geraten werden, er solle „eine völlig glückliche Seinslage haben“, noch auch sei anzunehmen, dass er darüber auch nur „nach Gefallen nachdenken“ könnte. In den Fokus rückten enorme Spannungen, Gegensätze, Antinomien und also Fragen über Fragen: Der Mensch, welches Paradox, welche Chimäre, welches Monstrum, welches Chaos. Der Mensch, fähig zu wenigem und zu vielem, zu allem und zu nichts. Der Mensch, immer zerrissen und mit sich selbst im Widerspruch; ein entthronter König; ein Schilfrohr, wenngleich ein denkendes.³⁶⁷ Zur Kontingenz des einzelnen Individuums, dem wunderlichen Behaftetsein mit nicht Notwendigem, potentiell Austauschbarem, auch anders Vorstellbarem, Unwahrscheinlichem, Läppischem, Nichtigem, Grundlosem, dieser ganze verstörende ‚Geworfenheit‘ einer ephemeren, verschwindenden Existenz bemerkte Pascal:

365 *Que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre* (136/139; unmittelbare Quelle ist möglicherweise Innozenz III., *De contemptu mundi*; zur weiteren Diskussion vgl. 407/465). – Bei sich verweilen, *secum morari*, ist grundlegende stoische Devise (Seneca, ep. 2,1, vgl. 94,72; vgl. de tranqu. animi 2, 9; ähnlich Horaz, Sat. II 8, 111–113).

366 *Condition de l'homme: inconstance, ennui, inquiétude* (24/127). – Konersmann, Ralf: *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015.

367 113/348, 200/347. – „Was habt ihr sehen wollen“, so die dekvrierend-ironische Frage des Evangeliums, „als ihr [zu dem Täufer] in die Wüste hinausgegangen seid? Ein Schilfrohr, das im Wind schwankt?“ (Mt 11,7, Lk 7,24).

Wenn ich die kurze Dauer meines Lebens betrachte, das von der vorhergehenden und der darauffolgenden Ewigkeit aufgesogen wird (...) und den kleinen Raum, den ich ausfülle und den ich noch dazu von der unendlichen Unermesslichkeit der Räume verschlungen sehe, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen, so gerate ich in Schrecken und erstaune, mich eher hier als dort zu sehen, denn es gibt keinen Grund, warum es eher hier als dort ist, warum jetzt und nicht vielmehr früher.³⁶⁸

Von der sozialen Lage zeichnete Pascal ein Bild, wonach die einen, voller Schmerz und ohne Hoffnung, auf die andern schauen, wie sie, in Ketten gelegt und zum Tode verurteilt, vor aller Augen erdrosselt werden. Angesichts eines derartig düsteren, grausamen Szenariums entschied sich Pascal im Disput der Philosophen über den Menschen für den metaphysisch-teleologischen Weg: Nur im Hinblick auf seinen Endzweck erschien der Mensch beträchtlich, bedeutend, groß. In nüchterner Beschreibung der faktischen Durchschnittlichkeit tat sich, proportional zu den geistigen Fähigkeiten des Beobachters, die bunte Vielfalt des Menschlichen auf. Aber in Pascals Augen war dies lediglich die Vielfalt der niedrigen Handlungen und Beweis einzig der Verworfenheit der Menschen, ihrer Nichtswürdigkeit, Selbstvergessenheit, andauernder Zerstreuung. Wie aus der anthropologischen Warte die reine Wissenschaft unbefriedigend wirkte, so schien, um das Glück zu finden, der Weg über den Menschen hinauszuführen. Der Mensch ist Pascal zufolge zum Denken gemacht. Seine ganze Würde sei im Denken begründet.³⁶⁹ Nichtsdestoweniger erkenne er, dass er unfähig ist, über sich hinauszugelangen. Trotzdem, und darin liegt zweifellos eine nicht aufgelöste Aporie, forderte Pascal das eine richtige Denken, das Denken *comme il faut*; das verlange „die Ordnung der Gedanken, daß

368 *Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante — memoria hospitis unius diei praetereuntis (eingedenk eines Menschen, der nur einen Tag zu Gast war; Wsh 5,15) — le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraye et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a(-t-)il été destiné à moi?*“(68/205; vgl. 194/208).

369 *Fait pour penser* (620/146); *toute la dignité de l'homme consiste en la pensée* (756/365, vgl. 759/346). So auch schon Descartes: *Nous sommes par cela seul que nous pensons* (Les principes de la philosophie, I 8).

man mit sich selbst, seinem Schöpfer und seinem Endzweck beginnt“.³⁷⁰ Dieses – sichtlich bibeltheologisch fundierte – Denken erklärte er zum Prinzip der Moral schlechthin. In einem seiner bekanntesten Texte hielt er fest:

Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur, aber er ist ein denkendes Schilfrohr.

Das ganze Weltall braucht sich nicht zu bewaffnen, um ihn zu zermalmen; ein Dampf, ein Wassertropfen genügen, um ihn zu töten. Doch wenn das Weltall ihn zermalmte, so wäre der Mensch nur noch viel edler als das, was ihn tötet, denn er weiß ja, daß er stirbt und welche Überlegenheit ihm gegenüber das Weltall hat. Das Weltall weiß davon nichts.

Unsere ganze Würde besteht also im Denken. Daran müssen wir uns wieder aufrichten und nicht an Raum und Zeit, die wir nicht ausfüllen können. Bemühen wir uns also, gut zu denken: Das ist die Grundlage der Moral (200/347).

Das Denken, das er als allgemein verbindlich forderte, war allerdings nicht bloß biblizistisch noch rein fideistisch. Es war vielmehr, darin der klassischen Metaphysik verpflichtet, sichtlich an ein vorgeordnetes Ziel gebunden: Pascal unterstellte eine universale Ordnung, deren zielbestimmte Bewegung im Denken erfasst und im Handeln befördert werde. Pascals Pathos und Eloquenz als Kunst, auf Geist und Willen der Leser einzuwirken, hatten den Sinn, mit allen Mitteln zu überzeugen, dass das Ziel, der Grund und der Sinn aller Wirklichkeit Gott ist, und die Menschen dazu zu bringen, ihn zu suchen.³⁷¹ Und das, obgleich er es für unbegreiflich hielt, dass es Gott gibt oder aber nicht gibt, die Seele gibt oder nicht, die Welt geschaffen ist oder nicht. Nichtsdestoweniger versicherte er, er wolle „nicht unterrichten, sondern entzünden“, „nicht belehren, sondern demütigen“.³⁷² Nach-

³⁷⁰ *L'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et par sa fin* (620/146).

³⁷¹ 833/487, 988/488, 205/489. Eigens reflektiert in dem Fragment „De l'art de persuader“ (entstanden um 1655, in: *Ceuvres complètes*, hg. Chevalier, S. 592–602; Schobinger, Jean Pierre: *Blaise Pascals Reflexionen über die Geometrie im allgemeinen*, *De l'esprit géométrique* und *De l'art de persuader*, Basel/Stuttgart 1974).

³⁷² *Échauffer, non instruire* (Br 283), *rabaisser, non instruire* (La 298), in den Fußstapfen Jesu Christi, des Apostels Paulus, des Kirchenvaters Augustin, des Zisterzienser-Abtes

drücklich suchte er die höchste „Ordnung der Liebe“ zu befördern. Sie stamme aus dem Herzen. Sie bestehe nicht wie die tiefere Ordnung der Vernunft in Grundsätzen und Beweisen. Man beweise „nicht, daß man geliebt werden muß, indem man die Ursachen der Liebe geordnet darlegt“. Das Herz habe seine Gründe über aller Vernunft.³⁷³ Trotzdem bestehe die Hauptaufgabe darin, bei jeder Stelle ausführlich zu werden, die in Bezug zum Endzweck steht und dementsprechend immer auf das Ziel zu weisen. Demnach lag das Ziel (wie bei Plato und in der ganzen metaphysischen Tradition über Plotin und Augustin bis hin zu Hegel) nicht im Individuellen, sondern im Allgemeinen. Dahin müsse man der zielbewussten Moral zufolge jederzeit streben.³⁷⁴ „Was ist schon das Ich?“ fragte Pascal gegen Descartes und Montaigne. Des Letzteren fragendes Bemühen um Selbsterkenntnis meinte er als törichtes Unterfangen und, dem essayistischen Ergebnis nach, als Durcheinander maßregeln zu müssen.³⁷⁵ Die Richtung auf uns selbst, die selbstsüchtige Neigung, das sei der Beginn aller Unordnung. Es sei falsch, von Menschen geliebt werden zu wollen. Diese Neigung, sich der Liebe der anderen für wert zu erachten, sei zwar angeboren, das beweise aber nur, dass wir ungerecht geboren werden. Daher, hart und kompromisslos, das Verdikt: „Das Ich ist hassenswert“. Das Ich habe zwei Eigenschaften, erklärt Pascal. Es sei an sich darin ungerecht, dass es sich zum Mittelpunkt von allem mache. Und es sei den anderen dadurch lästig, dass es sie unterjochen wolle, denn, so wörtlich: „jedes Ich ist ein Feind und möchte der Tyrann aller übrigen sein“.³⁷⁶ Der

Bernhard von Clairvaux und des Kanzlers Jean Gerson.

373 *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (423/277).

374 *Il faut tendre au général* (421/477).

375 Ähnlich abwertend urteilte Claudel über Pascals „Pensées“: „(...) manchmal blendend klare, manchmal ungewisse, immer bruchstückhafte Einsichten, die nur für die Nacht taugen. (...)“ (an André Gide, 4. 8. 1908, in: Claudel, Paul/Gide, André: Zweifel und Glaube, München 1965, S. 92 f.).

376 *Le moi est haïssable (...) Le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres* (597/455; vgl. 220/468, 373/476, 564/485; vgl. Lk 14,26, Joh 12,25). Selbsthass als Ausdruck der Nichtigkeit des Ich (so auch Campanella, Fichte, Kierkegaard); wahre Selbstliebe demgegenüber als Liebe zu Gott als dem höchsten und zugleich innerlichsten Gut des inneren Menschen; Liebe im höchsten Sinne überhaupt als reine, selbst hinsichtlich Lohn oder Strafe vollkommen uninteressierte Liebe (*amour pur et désintéressé*, so namentlich Fénelon). –

Selbsthass ist folglich die wahre und einzige Tugend genannt.³⁷⁷ Lieben solle man Gott allein, sich nur hassen, so entstehe Anlass und Raum für die kompensatorische Erhöhung der vorausgegangenen Erniedrigung zur Angleichung an Gott.

Von seinem, wie er zugestand, befremdlichen Bild des Christentums her – keine andere Religion fordere den Selbsthass – kam der Apologet zu Folgerungen, die der moralistischen Behutsamkeit diametral entgegenstehen: Anerkannt werden keineswegs alle, sondern, wie bei Augustin, ausschließlich Menschen, die suchen – unter Stöhnen. Die Erde wird bei dieser Suche, die überdies nicht etwa den Dingen, sondern dem Suchen an sich gilt, zum Jammertal, aus dem Imagination, Vergnügen, insbesondere das Theater, und jegliche Zerstreung in puritanischer Weise verbannt sind. Montaigne, der lebenszugewandte, menschenfreundliche Essayist, musste sich folglich Laszivität und andere Gravamina vorwerfen lassen. Nicht nur alle Lebensformen, die durchschnittlichen wie die philosophischen, erschienen als eitel und nichtig. Die finalistische Betrachtungsweise vermochte in der Vielfalt menschlicher Lebenshaltungen, konträr zum moralistisch-toleranten Verstehen, lediglich eine beklagenswerte Auswirkung der Verderbtheit der Vernunft zu erblicken. Unter (dem bereits neutestamentlich, Kol 3,2) empfohlenen Blickwinkel der übernatürlichen Dinge – „die wahre Natur des Menschen, sein wahres Heil, die wahre Tugend und die wahre Religion“ – verblassten die natürlichen Belange des Menschen, verkamen, wie Nietzsche später darlegte, zu den „bestverfluchten Dingen“.³⁷⁸ Gestützt auf eine zweifellos gnostische Bibelstelle (1 Joh 2,16), machte Pascal drei Ordnungen der Dinge namhaft.

Voltaire widersprach düsterem Selbsthass, die Abstraktsetzung der menschlichen Lage unter Ausblendung der natürlichen Belange komme gänzlicher Dementierung gleich (*Il est faux qu'on puisse divertir un homme de penser à la condition humaine; [...] penser à soi avec abstraction des choses naturelles, c'est ne penser à rien*; Lettre philosophiques, 25. Brief, Nr. 37).

377 Im Gegensatz zu dem ehemals Pascal zugeschriebenen, nachgerade für unecht geltenden mondänen Traktat „Discours sur les passions de l'amour“ (Über die Leidenschaften der Liebe).

378 545/458. Notorisch sind ‚die drei Bösen‘, die biblisch-patristische *cupiditas triplex von concupiscentia, superbia, amor sui* (1 Joh 2,16; Augustinus, Confessiones X, 41, 66, ebd. cap. 28–39). – Nachgerade wurde erinnert, maßlosem Begehren nach Erkennt-

Sie wurden für ihn als Arten des Begehrens insgesamt zu verderblichen Dingen. Sie erschienen ihm, in einer bestürzenden dantesken Imagination, als Feuerströme, die alles gefährden, einschließlich der Menschen selbst, und ihnen nichts lassen, keine Gegenwart und keinen aufrechten Gang:

Alles in der Welt ist Verlangen des Fleisches oder Verlangen der Augen oder Hochmut des Lebens: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Unglückliches Land der Verfluchung, das diese drei Feuerströme eher in Brand stecken als bewässern. Glücklich die, die sich auf diesen Flüssen halten, die nicht hineinfluten und nicht fortgerissen werden, sondern ohne Wank gefestigt verharren –, nicht aufrecht stehend, sondern in ein flaches sicheres Boot gesetzt, wo sie nicht aufstehen, bis der helle Tag kommt.

Nachdem sie dort in Frieden ausruhten, strecken sie die Hand dem entgegen, der sie aufrichten soll: um sie aufrecht und stark in den Toren des heiligen Jerusalem zu machen, wo sie der Stolz nicht mehr anfallen und nicht mehr niedermachen kann.

Bis dahin weinen sie, nicht weil sie sehen, wie alle vergänglichen Dinge dahinschwinden, von den Feuerströmen fortgerissen, sondern in Erinnerung an ihr geliebtes Vaterland, an das himmlische Jerusalem, woran sie immerzu denken während der langen Zeit ihrer Verbannung (La 545/Br 458).

Welch eine Selbstverkleinerung, Welch eine Entselbstung! Wer hätte sich je eine derartige Radikalität zu eigen machen können?

In dem berühmten Fragment „Das Mysterium Jesu“, einem innigen Zwiegespräch mit Jesus in seiner Passion erklärte Pascal bedrückt, er erkenne in sich „einen Abgrund des Stolzes, der Neugier und der Begehrens“.³⁷⁹ Einen Nietzsche in seiner ganzen angeblichen Antichristlichkeit scheint diese unerhörte Zerknirschung angesichts des

nis, Macht und Lust möglichst Einhalt zu gebieten (so namentlich Savater, Fernando: Die zehn Gebote im 21. Jahrhundert, Berlin 2006).

³⁷⁹ LE MYSTÈRE DE JÉSUS (La 919/Br 553). Vom ‚Mysterium Christi‘ (*to mystērion tou Christou, τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, mysterium Christi*) ist seit den beiden pseudepigraphischen (Paulus-)Briefen an die Epheser (3,4.9) und die Kolosser (1,26 f., 2,2) die Rede. Vgl. Angelus Silesius (Cherubinischer Wandersmann, Das Leiden Christi, V 159). Pascals

Abgrunds der ‚drei Bösen‘ nicht sonderlich irritiert zu haben; ebenso wenig wie der Ort des Reue einflößenden Geschehens – Gethsemane, der Garten der Qualen (nicht Eden, der Garten der Lüste) – ihn daran gehindert hat, diesen Dialog in schrecklicher Nacht hochzuschätzen, für schöner zu erklären „als irgend etwas im neuen Testament“, dieses auf beschämende Vorhaltungen hin bußfertige Beten zu preisen „als die schwermüthigste Holdseligkeit, die je zu Worte gekommen ist“.³⁸⁰

Platonismus und Christentum, die Nietzsche allenthalben so nah aneinanderrückte, trafen sich in Pascals Denken in der Tat. Es ist eine gnostisch-dualistisch eingefärbte, apokalyptische Sicht, die gleicherweise die menschlichen Dinge in Erwartung der letzten Dinge, des höchsten Guts, der unbedingten Wahrheit rücksichtslos abwertet.

Dahin möchte ich den Menschen schließlich bringen, daß er die Wahrheit zu finden wünscht und bereit ist und frei von Leidenschaften, um ihr zu folgen, wo er sie finden wird, und dabei wisse, wie sehr seine Erkenntnis durch Leidenschaften getrübt ist. Ich möchte gern, daß er in sich das Begehren hasse, das ihn eigenmächtig bestimmt, damit es ihn nicht blind macht, so dass er seine Wahl treffe, und ihn, wenn er gewält hat, nicht blockiert (La 119/Br 423).

Wiederholt sprach Pascal davon, dass unsereinem, vorausgesetzt, es sei einer vorderhand demütig genug, die Aufrichtung erst noch bevorstehe. Er ging in der Akzentuierung der Zukünftigkeit so weit, dass sich ihm die Frage nach dem Menschen (ähnlich wie später Ernst Bloch) einzig im Futur stellte: „Was wird der Mensch werden? Was werden wir sein?“³⁸¹ Moralistischem Fragen nach dem

Gedanke ist von welthistorischen Dimensionen wie sie erneut in Hegels „speculativem Charfreytag“ (Phänomenologie des Geistes, 1807, in fine) zur Geltung kommen.

380 NF 1880, 7[29], KSA IX 324. Pascal erschien Nietzsche als eklatante Ausnahme, als Christ schlechthin, als eine das Evangelium aufgreifende und ihrerseits fort dichtende große Seele (NF 1880, 7[26, 34, 208], KSA IX 323, 325, 360). – Weiß, Otto: ‚Der erste aller Christen‘, Regensburg 2012. – Vgl. Schmid, Wilhelm: Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste, Frankfurt a. M. 1990, insbes. S. 106.

381 *Que deviendra donc l'homme? Que serons-nous donc?* (La 430/Br 431). Ernst Bloch: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst“ (GA, 1969 f., Bd. I, Motto; Bd. XIII 13).

wirklichen Leben war der Boden entzogen sowie es hieß, wir lebten überhaupt nie, wir hofften vielmehr zu leben, die Zukunft allein sei unser Ziel. Was demnach bleibt, ist die reine Transzendenz: „der Mensch übersteigt unendlich den Menschen“, und, da gleichwohl Teleologie und Transzendenz auf die menschliche Wirklichkeit bezogen bleiben, die Option, deren Paradoxien im Mysterium Jesu als dem Einen und Allen aufzuheben. Damit schien die menschliche Selbstverständigung auf eine äußerste mystische Vertiefung ausgerichtet.³⁸²

4.7 Sitten des Jahrhunderts: La Bruyère

Das erste Jahrhundert klassischer Moralistik klang aus in einem Werk, das die unterschiedlichsten Fäden der Tradition aufnimmt und in einem eigenständigen Werk gedanklich und künstlerisch vollendet verknüpfte. Es sind die „*Caractères*“ von Jean de La Bruyère, denen diese besondere Stellung zukommt.³⁸³ Der Geist der Synthese, der in dem klassischen Buch weht, nährte sich aus der gesamten humanistischen Bildung, des Näheren aus Castiglione, Erasmus und Montaigne. Die Methode typologisch-satirischer Porträtierkunst hat ihr Vorbild bei Theophrast und den englischen *character-writers*.³⁸⁴ Der Zug zum Systematischen berührt sich mit Charron, Descartes, Leibniz, der zum Apologetischen mit Augustin, Pascal, Bossuet und Malbranche. Angesichts der langen Tradition, in der er sich bewegte, stellte La Bruyère typischerweise fest, es sei entweder noch gar nichts oder aber längst alles gesagt, was es zu

382 *L'homme passe infiniment l'homme* (131/434. Vgl. den *humanisme dévot* des François de Sales. – Genet, Claude: *Blaise Pascal, Des mathématiques à la mystique*, Paris 2010.

383 Escola, Marc: *Jean de la Bruyère*, Paris 1996; Roukhomovsky, Bernard: *L'esthétique de La Bruyère*, Paris 1997; Parmentier, Bérengère: *Le siècle des moralistes*, Paris 2000. – Vgl. Amelot de la Houssaye, der sich darauf beschränkte, Tacitus, Machiavelli, Gracián und La Rochefoucauld zu übersetzen, zu kommentieren und herauszugeben.

384 Die ‚*Microcosmographie*‘ der englischen *character-writers* des siebzehnten Jahrhunderts hob sich ab von der platonisch überhöhenden Leitbildvorgabe der *Courtesy Books* nach dem Muster von Castigliones „*Il Cortegiano*“ einerseits wie auch von der Didaktik der späteren moralischen Wochenschriften, der *Periodical Essays* des achtzehnten Jahrhunderts.

sagen gebe.³⁸⁵ Nichtsdestoweniger führte auch er das Wort, um die Dinge so einfach und so anschaulich, wie es erforderlich schien, auf seine Weise zu verhandeln.

Zur Biographie sind nicht allzu viele Angaben zu machen. Es ist der Bericht von der Existenz eines Randständigen ohne spektakuläre Vorkommnisse. Jean de La Bruyère wurde vermutlich 1645 in Paris geboren, lebte ungefähr einundfünfzig Jahre und starb 1696 in Versailles. Dass von ihm bis heute die Rede ist, liegt einzig an diesem einen Buch der „Charaktere“, denn damit zählt er zur Weltliteratur. Von bürgerlicher Abstammung, hatte er in Orléans Jura studiert und die Zulassung als Anwalt am höchsten Pariser Gericht erworben. Da er jedoch alsbald mit seinen drei Geschwistern einen reichen Onkel beerben konnte, kaufte er ein Staatsamt, das ihm den niedrigen Adelsrang eines *écuyer* (Schildträger, Knappe, Junker) einbrachte, aber kaum dienstliche Präsenz verlangte. Angehöriger der *petite robe*, des niedrigen Amtsadels, lebte er als Privatgelehrter und Schriftsteller in Paris. Für ein paar Jahre war er, gemeinsam mit zwei Jesuiten und einem Mathematiker, Hauslehrer des jungen Herzog Louis de Bourbon, einem wohl eher unbegabten und kränklichen Enkel des Grand Condé. Im Hôtel de Condé in Versailles blieb La Bruyère auch nach der Verheiratung des jungen Prinzen und dem Tod seines Vaters, des großen Feldherren in dienender Funktion, ausgestattet mit einer Pension, bis zu seinem Lebensende. Umso geschärfter wurde sein Blick für die aristokratische Gesellschaft des klassischen Jahrhunderts Frankreichs. Was er hörte und sah, wie er darüber dachte, was für Fragen sich stellten, all das kommuniziert er in einer stilistisch hochstehenden, literarisch-philosophischen Weise, seither ein Paradigma menschlicher Selbstverständigung. Seine schriftstellerische Popularität und die Anerkennung als *homme de lettres* wurden gekrönt, als er nach längerem Hin und Her 1693 einen der abgezählten vierzig Sitze in der Académie française erhielt, den Fauteuil 36. Mit seiner Antrittsrede leistete er es sich allerdings, das erlauchte Gremium der ‚Unsterblichen‘ herauszufordern,

385 *Tout est dit, et l'on vient trop tard* (I, 1). Goethe gleichwohl: „Alles Gescheite ist schon gedacht worden, man muß nur versuchen, es noch einmal zu denken“ (MR 441, vgl. 791).

indem er aus der Minderheitsposition der traditionalistischen ‚Antiken‘ heraus die Mehrheit der progressistischen ‚Modernen‘ angriff und die strenge klassische Tragödie Jean Baptiste Racines über die moderne Pierre Corneilles stellte. Drei Jahre später starb Jean de La Bruyère, in Versailles, ‚plötzlich und unerwartet‘, an einem Hirnschlag, wie es überall hieß, möglicherweise aber auch, so die seither bestehende Vermutung, als Opfer eines Giftanschlags.

Dem Ziel, mit seinem Werk, das er selbst als ernsthaft und nützlich verteidigte, jenseits des Atheismus die Menschen weise zu machen, näherte sich La Bruyère auf einfachen und gewöhnlichen Wegen. Seine, wie er betont, „simple Instruktion über die Sitten der Menschen“ erstellte er stufenweise: Er verfasste eine (eher ungenaue) Übersetzung von Theophrasts „Ethischen Charaktere“, dreißig Charakterskizzen aus dem alten Athen, eine Sammlung alltäglicher Beispiele menschlicher Verhaltensweisen vor aller ethischen Modellierung.³⁸⁶ In der Vorrede erklärte er, in bewusstem Abstand zu weitergehender Spekulation beschränke er sich darauf, die Sitten zu beschreiben, die Menschen zu beobachten und ihre Charaktere darzustellen. Dies führte er eigenständig aus in einem zweiten, von vornherein wohl wichtigeren und von der ersten bis zur neunten Auflage immer umfangreicheren essayistisch-aphoristischen Werkteil. „*Les caractères ou les mœurs de ce siècle*“ ist das gesamte Buch überschrieben (Die Charaktere oder Die Sitten des Jahrhunderts).³⁸⁷ Nur ganz vorläufig also gab es sich vergangenheitsbezogen. In erster Linie wollte es selbstverständlich der eigenen Zeit den Spiegel vorhalten. Zu den Maximen, Sentenzen, Reflexionen und Bemerkungen kamen (ab der vierten Auflage) eigene Portraits hinzu, immer neue, die La Bruyère mit antiken griechischen Eigenna-

386 Laut La Bruyère waren es achtundzwanzig „Ethische Charaktere.“

387 *Les Caractères*, hg. Robert Garapon, Paris 1962; die Zitate geben den Text dieser Ausgabe unter Angabe von Kapitel (römische Zahl) und Abschnitt (arabische Zahl), mitunter auch Auflage (kleine römische Zahl in Klammern) bzw. der Seitenzahl bei Vorwort und weiteren Texten. Für die Nummerierung der Kapitel vgl. die Tabelle bei A. Stegmann, *Les Caractères de La Bruyère*, Paris 1972, S. 18. La Bruyère fehlt in der Anthologie von Fritz Schalk; die deutsche Übersetzung folgt weitgehend der Ausgabe von Gerhard Hess (Leipzig 1978). – Ricord, Maxime: *Les Caractères de La Bruyère ou les exercices de l'esprit*, Paris 2000; Bertrand, Dominique: ‚*Les Caractères*‘ de La Bruyère, Paris 2002.

men kaschierte (zu deren Aufdeckung seinerzeit prompt Schlüssel kursierten). Alles in allem entstand ein brillantes Gedankenkunstwerk, das nicht anders als klassisch genannt werden kann. Schon zu Lebzeiten des Autors populär, erschien das Buch in immer neuen Auflagen, sämtliche freilich ohne Nennung des Autorennamens.³⁸⁸

Dem Übersetzungs-Teil ist eine bedeutsame Vorrede („Discours sur Théophraste“) vorangestellt. Unter anderem pries da La Bruyère, den absolutistischen Verhältnissen seiner Zeit unterworfen, das antike Athen als ein freies republikanisches Gemeinwesen, in dem das Volk zusammentrat, um über die öffentlichen Angelegenheiten zu beraten, wo es Philosophen gab, im freimütigen Gespräch mit ihren Schülern. Von dem athenischen Philosophen, Theophrast aus Eresos, dem berühmten, jahrzehntlangen peripatetischen Schulleiter und Lehrer des Komödienschreibers Menander, bezog La Bruyère wesentliche Impulse zum eigenen reichhaltigen Schaffen. In einem „Buch der Sprichwörter“ habe seinerzeit Theophrast aphoristische Reflexionen und Bemerkungen herausgegeben, unter demselben Titel also, den auch „das erste und größte Buch über Moral“ trage: Das biblische „Buch der Sprichwörter“.³⁸⁹ Salomo habe es auf eine unvergleichliche Weise verfasst. Nicht Göttliches habe er zur Sprache bringen wollen, sondern nur Menschliches. Daher übernahm La Bruyère das Verfahren, die Sitten zu beschreiben, die Menschen zu beobachten und sie typologisch zu charakterisieren.³⁹⁰ Die Portraits, die er realistisch nach der Natur fertigte, die Bemerkungen und Maximen, die er formulierte, sollten insgesamt dazu dienen, die Menschen in typischen

388 Anno 1688 erschienen drei Auflagen unverändert, die vierte Auflage (iv, 1689) brachte erstmals 350 Charaktere, die fortwährend erweitert wurden: in der fünften Auflage (v, 1690) um mehr als 150, in der sechsten (vi, 1691) und siebten (vii, 1692) jeweils um etwa 80, in der achten (viii, 1693), um über 40 und die Akademierede. Die neunte Auflage (1696), einige Tage nach La Bruyères Tod erschienen, war von ihm noch durchgesehen und korrigiert worden, enthielt jedoch keine neuen Erweiterungen. Die Anzahl der Charaktere hat sich also von der vierten bis zur achten Auflage verdoppelt, auf schließlich etwas über 700, während die Anzahl sämtlicher literarischen Einheiten von etwa 390 auf über 1100 angestiegen ist.

389 „Sprüche Salomos“ (Spr), „Proverbia“; als pars pro toto wohl der biblischen Weisheitsliteratur.

390 *Cette science qui décrit les mœurs, qui examine les hommes, et qui développe leurs caractères* (S. 3).

Zügen zu zeichnen und so unter Umständen Korrekturmöglichkeiten anzuregen.

Die disparaten Texte wurden systematisch angeordnet: Die sechzehn Kapitel der „*Caractères*“ sind zwar nicht, wie der französische Moralist die hohe Philosophie persiflierte, ‚Vom Schönen, Vom Guten, Vom Wahren, Von den Ideen, Vom Urgrund der Dinge‘ betitelt. Sondern sie gaben sich mit Überschriften wie ‚Vom Menschen‘, ‚Von Urteilen‘ zufrieden. Sie kulminierten jedoch klar erkenntlich in dem religiösen Schlusskapitel ‚Von den Freigeistern‘. Darin, wie auch schon im vorletzten Kapitel ‚Von der Kanzel‘, prangerte La Bruyère Missstände in Kirche und Volksfrömmigkeit an. Er demonstrierte darüber hinaus religiöse Wahrheiten wie die Existenz Gottes, die Zwei-Welten-Lehre, die Unsterblichkeit der Seele und stimmte ein ernstliches *memento mori* an. Die Beschäftigung mit den metaphysischen Themen sollte in erster Linie der Sicherung einer *communis opinio* über die letzten Fragen des Daseins dienen. In Abwehr der Betrugstheorie der *pia fraus* und einer alles zersetzenden Freigeisterei rekurrierte er auf ein Grundvertrauen, eine letzte, rational nicht restlos begründbare Evidenz: „Ich fühle, daß es einen Gott gibt, und ich fühle nicht, daß es keinen gebe, das genügt mir, alles Vernünfteln ist dabei wertlos: ich folgere also, daß Gott existiert“. Mit dieser Zuversicht schien La Bruyère nicht nur Gewissheit gegeben über Grund und Ziel des Seins, des Lebens, der Sinne und des Erkennens, sondern auch ein letzter Ausgleich für die soziale Ungleichheit, die er gleichwohl kritisierte.

Unüberhörbar wurden kritische Ansätze virulent. Er fügte nicht nur, nach der römischen Maxime, dass den Hof verlassen müsse, wer integer sein wolle, ein spätes Glied an die lange und starke Kette der Hofkritik.³⁹¹ Er übte Kritik an Medizin und Theologie. Vor allem aber erweiterte und verschärfte er die Kritik an Recht und Macht (wie

391 *De la cour*, VIII. Den locus classicus gab Marcus Annaeus Lucanus vor: *Exeat aula / qui vult esse pius. Virtus et summa potestas / non coeunt; semper metuet, quem saeva pudebunt* („Wer tugendhaft sein will, muss den Hof verlassen. Tugend und oberste Macht passen nicht zusammen; immer wird in Furcht sein, wer sich vor Grausamkeit schämt“ (Bellum civile/Pharsalia VIII, 493–495 bzw. VII, 493 f.).

sie Montaigne und Pascal angebracht hatten) zu einer umfassenden Sozialkritik. Diese Sozialkritik, so neuartig und ergreifend sie auch sein mochte, hatte jedoch zusammen mit anderen kritischen Ansätzen hinter den systematischen und den apologetischen Bestrebungen zurückzutreten. Was der Autor über die Intention seines Werks in seiner Antrittsrede vor den *Académiciens* ausführte, war über opportunistische Schutzbehauptung hinaus zweifellos ernst gemeint: Er versuche, in seinem moralistischen Buch „sämtliche Schwachpunkte in Herzen und Köpfen so weit wie möglich in Verruf zu bringen, um Menschen zur Vernunft zu rufen und ans Christwerden anzunähern“.³⁹²

In der Beurteilung der materiellen Glücksgüter und der Großen, die sie besitzen, bezog er eine schwankende, nicht durchweg glaubwürdige Stellung. Er zeigte zwar warmes Mitgefühl für die miserablen Lebensverhältnisse vieler Menschen.³⁹³ Von der Erbärmlichkeit der sozialen Verhältnisse unter dem Absolutismus Ludwigs XIV. wusste er in deutlichen Worten zu sprechen: „Es gibt eine Art scheue Tiere“, so schildert er in einer berühmt gewordenen Passage das damals überaus harte Los der Bauern,

von männlichem und weiblichem Geschlecht (...), über die Erde gebeugt, die sie mit zäher Beharrlichkeit durchwühlen und umgraben; (...) wenn sie sich aufrichten, zeigen sie ein Menschenantlitz, und es sind in der Tat Menschen (...) Sie ersparen den andern Menschen die Mühe, zu pflügen, zu säen und zu ernten, damit sie leben können (...).³⁹⁴

Angesichts der extremen sozialen Gegensätze erklärte der *bourgeois-gentilhomme*, der in den niedrigen Adel aufgestiegene Bürger

392 *J'essaye, dans mon livre des Mœurs, de décrier, s'il est possible, tous les vices du cœur et de l'esprit de rendre l'homme raisonnable et plus proche de devenir chrétien* (Garapon, S. 496). – Die letzte Schrift, an der La Bruyère vor seinem Tod arbeitete, waren „Dialoge über den Quietismus“, worin er mit Bossuet, seinem Förderer, gegen Fénelon und M^{me} de Guyon argumentierte (*Dialogues posthumes sur le quietisme*, 1699, hg. Richard Parish, Grenoble 2005).

393 *La misère des autres* (VI, 33 f., 26, 47–49; XI, 128); vgl. Erasmus, *Adagium A mortuo tributum exigere*, Von einem Toten Steuern verlangen (AS VII 440–453).

394 De l'homme, 128 (iv), a. a. O., S. 339.

sogar ausdrücklich, sich dem Volk zur Seite stellen zu wollen.³⁹⁵ Die populistische Einstellung bewährte sich in einer neuartigen verhältnismäßig ‚soziologischen‘ Schilderung der divergierenden Umstände, worin die Menschen damals zu leben hatten. Die moralistische Grundfrage nach der alle bestimmenden *condition humaine* fächerte sich in der Folge in eine Erörterung der unterschiedlichen sozialen Bedingungen auf.³⁹⁶ Exemplarisch wurde dies in einem antithetisch angelegten Doppelportrait:

Giton hat (...) einen festen, zuversichtlichen Blick (...), einen sicheren entschlossenen Schritt. Er spricht mit Selbstvertrauen (...) Ist er mit seinesgleichen, so nimmt er die Mitte ein; (...) ihm fällt keiner ins Wort, man hört ihm so lange zu, als es ihm zu reden beliebt; man stimmt seiner Meinung bei, man glaubt ihm die Neuigkeiten, die er zum besten gibt (...)
Er ist reich (*il est riche*).

Phädon (...) benimmt sich trotz seines Geistes ungeschickt und dumm: er vergißt zu sagen, was er weiß; (...) er glaubt, seinen Zuhörern beschwerlich zu fallen (...) Er zollt Beifall und lächelt bei dem, was andere ihm sagen, er ist ihrer Ansicht; (...) er öffnet den Mund nur, um zu antworten (...)
Er ist arm (*il est pauvre*).³⁹⁷

Derart stellte La Bruyère die Portraits zweier Charaktertypen gegeneinander, die nun allerdings „in ihrer Gegensätzlichkeit nicht mehr ungefragt hingenommen, sondern auf außerordentlich pointierte Weise durch ihre konträre wirtschaftliche Lage erklärt“ wurden.³⁹⁸ Es war dies sicherlich nicht wenig, die Realisierung genau dessen wohl, was La Bruyère innerhalb des *genre moraliste* zunächst möglich war. Gewissenhaft registrierte er Risse „bei ungebrochener Kontinuität eines traditionellen Kontextes“.³⁹⁹

395 *Je ne balance pas: je veux être peuple* (Des grands, 25 [v], a. a. O., S. 262).

396 *Les différentes conditions des hommes* (ebd. 5 [iv], a. a. O., S. 255 u. ö.).

397 Des biens de fortune (83 [vi], a. a. O., S. 203–205).

398 U. Schulz-Buschhaus: Die historische Position des Giton-Phädon-Porträts von La Bruyère, in: Romanistisches Jahrbuch 21, 1970, S. 147.

399 H. Sanders: Moralistik und höfische Institution Literatur, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 1981, S. 193–214, hier 208.

Andererseits machte er das soziale Gefälle zu einer Quelle der Zufriedenheit für alle, ja zu einer Offenbarung Gottes. Seine Invektiven gegen das Geld und die Habgier jener, die „nur der einen Wollust fähig sind, an sich zu raffen und nichts zu verlieren“, waren wohl von Resentiment nicht ganz frei: Nicht allein, dass er sich mit den Zukurzgekommenen auf die Zukunft vertröstete. Er verstieg sich in der Ironie gegen die Arrivierten und Vermögenden bis ins Sarkastisch-Zynische. Nachgerade wurden seine politischen Forderungen von einer Verachtung überschattet, der kaum mehr Handlungsmöglichkeiten offenblieben, weil sie, angewidert, die ganze Gesellschaft sich selbst überlassen mochte.

Trotzdem richtete La Bruyère Forderungen an den Einzelnen. Zwar sollte der Beweggrund allein, und zwar der möglichst uneigennützig, die Leistung bestimmen. Auch hielt er eine Universalität der Talente in besonderer Weise für schätzenswert.⁴⁰⁰ Nichtsdestoweniger waren es ganz bestimmte Grundhaltungen, die er erwartete und in deren Begriffen er sein Ethos des individuellen Verdienstes umriss: Pflicht, Arbeit, Ausdauer, Mäßigung, Berufstätigkeit und namentlich Tugend.⁴⁰¹ Liebe zur Tugend bedeutete für La Bruyère, wo sie ihn nicht auf Abwege des Puritanismus, ja der Bigotterie führte, so gut wie für die idealistische Tradition, Halt an der Vernunft als dem Bleibenden inmitten der Wogen der Leidenschaften und der Zeitlichkeit mit ihren oftmals irritierenden Moden. In alldem regte sich (abweichend von der Moralistik Montaignes, Graciáns und stärker auch als bei La Rochefoucauld) ein moralisierender Zug. La Bruyère wollte nicht nur wie Pascal richtig denken und reden, er hatte darüber hinaus die Absicht, die Menschen zu bessern.⁴⁰² Deutlich fällt also, inhaltlich gesehen, eine durchgehende, nicht leicht zu erklärende Widersprüchlichkeit auf. Überall folgte das Buch der „Charaktere“ einem idiographischen, beinahe nominalistischen Sinn für das Individuelle und Konkrete.⁴⁰³ Gleich-

400 Vgl. La Bruyère et Castiglione, in: L. van Delft: La Bruyère, *Moraliste*, Genf 1971, S. 81–110.

401 *La vertu* (II, 11, 19 f., 32, 44; XI, 2, 84; XII, 27; XIV, 15 u. ö.).

402 *Les rendre meilleurs* (I, 34; V, 17, 64; XI, 158).

403 *Esprit de singularité* (Des jugements, 10 [i], Les Caractères, hg. R. Garapon, Paris 1962, S. 350).

zeitig vertrat es eine Tugendlehre und eine Vernunftteleologie durchaus traditionellen Zuschnitts. Gegenüber Religion, Gesellschaft und Politik stellte es sich kritisch, zugleich aber apologetisch hinsichtlich der angeblich sakrosankten Göttlichkeit des französischen Königs und „der gesamten mit dem monarchischen System verbundenen gesellschaftlichen Zustände“.⁴⁰⁴

Gewichtiger, zukunftsweisender als die manifeste Aussage, der propositionale Gehalt war, wie stets in der moralistischen Kurzprosa, auch bei La Bruyère die an die Urteilskraft des Lesers sich richtende innere Reflexivität des aufmerksam beobachtenden Autors. Denn diese kreative Reflexivität war Ausdruck einer lebhaft wahrgenommenen Identitätskrise. Die Krise ergab sich aus dem akuten Auseinandertreten von konventionellen gesellschaftlichen Normen und dem Verlangen nach einem „in sich selbst ethisch gerechtfertigten Handeln“.⁴⁰⁵ Das persönliche Verdienst sollte endlich zum vorrangigen Kriterium der sozialen Kompetenz erhoben sein. „Sich in Wert setzen durch etwas, was nicht von andern abhängt, sondern von uns selbst oder lieber auf jede Geltung verzichten“, dies galt als die praktische *Maxime* schlechthin.⁴⁰⁶ Als dann zeige sich, welches, jenseits von Abkunft, Besitz und Macht, die wahren Lebensgüter sind: „die Augen offenhalten und schauen, die Ohren aufmachen und hören, Gesundheit, Ruhe und Freiheit genießen“.⁴⁰⁷ Doch eben mit diesem beinahe quietistisch einfachen Verlangen erfuhr La Bruyère in seiner Zeit sich als unzeitgemäß-fremd. Der Eindruck, der sich ihm aufdrängte: Nichts Essentielles gelte, restlos alles richte sich nach der Mode. Nirgends finde sich ein Wert, der „vor der Bedrohung durch zeitliche Kontingenz bewahrt“ bliebe.⁴⁰⁸ Vor dieser Vereinzelung, Verflüchtigung, modischen Funktionalität schien insbesondere der Mensch selbst nicht ausgenommen. Was, so fragte La Bruyère, sei von einem zu halten, „der nur eine Kunst oder selbst eine bestimmte

404 D. Schlumbohm: Die ‚Caractères‘ von Jean de La Bruyère, Politische Parteinahme in moralistischer Form, in: *Poetica* 8, 1976, S. 25–42, hier 28.

405 ebd., S. 199.

406 *Du mérite personnel*, 11 (vii), a. a. O., S. 98.

407 *Des jugements*, 104, a. a. O., S. 382 f.

408 U. Schulz-Buschhaus: La Bruyère und die Historizität der Moral, in: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, 1989, S. 179–190, hier 184.

Wissenschaft beherrscht und sonst weder Urteilskraft, noch Gedächtnis, noch regen Verstand, noch Charakter, noch Lebensart zeigt?“ Die Anfrage wurde illustriert durch den grotesken Vergleich eines derartigen Banausen mit einem Lautenisten, dessen Vortrag vorerst bezaubert, der sich danach aber „samt der Laute ins Futteral zu stecken scheint“. So einer, der nur in *einer* Weise funktioniert, ein Spezialist durch und durch, der sei eigentlich nur ein Menschenfragment, einer, so sagte er wörtlich, „der ohne sein Instrument den Eindruck eines zerlegten Uhrwerks macht“, einer, „dem das Wichtigste fehlt“, nämlich Würde; und von so jemandem sei im Grunde nichts zu erwarten.⁴⁰⁹

Doch hinter derartigem Wahrnehmungsvermögen, hinter solch pointierter Kritik an der räumlichen und zeitlichen Vereinzelnung und Partikularisierung stand ein anderes, höchst Bedeutsames: ein rebellisches Pathos, das freilich auch damals nur indirekt bedeutet werden konnte. In der sarkastischen Bemerkung beispielsweise, die Menschen vergäßen zu leben; was sie für Leben hielten, sei ein einziger Schlaf, weiter nichts.⁴¹⁰ Dieses aber, dass in der Gebrochenheit umfassende Kommunikation, in der chaotischen Diversität Einheit und überhaupt ein erfülltes Leben beschworen wurde, dies sollte als ein Befund ganz eigener Art gewertet werden. Inspiriert wohl von Pascals Ordnung des Herzens (über denen des Fleisches und des Geistes), ereignete sich ein Aufbegehren authentischer Lebendigkeit, erklang der frühe Ruf nach Autonomie. Eine protoexistenzielle Revolte sozusagen brachte den redlichen Einzelnen dazu, von Konventionen und vorgegebenen Trends abzurücken und stattdessen in erster Linie dem eigenen Naturrell nachzuleben.⁴¹¹ Im Fokus der Reflexion stand insofern der Einzelne, für sich, mit seinen inneren Regungen, sodann aber in wechselseitiger Kommunikation und Auseinandersetzung. Was aber sich zeigte, das war demzufolge allenthalben der „unruhige, flüchtige, unbeständige Mensch, dessen Erscheinung hundertfältig wechselt“.⁴¹²

409 Des jugements, 56 (vi), a. a. O., S. 368.

410 De l'homme, 48 (iv) f., a. a. O., S. 314.

411 „Mit diesem Begriff taucht eine Kategorie auf, die dem universalen Determinismus sozialer Diskursformen widerspricht und damit zugleich die Grundlage einer anthropologischen Reflexion bildet“ (F. Wanning, a. a. O. S. 190).

412 De la mode, 19 (iv), a. a. O., S. 404.

Dabei sehe man allenfalls, was *nicht* ist; über das, was hingegen in Wahrheit ist, gebe es höchstens Mutmaßungen.⁴¹³ Und so kam es zu dem, was als das zentrale Paradox der „Charaktere“ erkannt wurde: die unausweichliche Erfahrung der Unerreichbarkeit eines positiven Wissens vom Menschen. La Bruyère musste schließlich feststellen: „Die Menschen haben keinen Charakter“.⁴¹⁴ Sie zu schildern, zu kennen, zu erkennen, das heiße stets, die menschliche Unergründlichkeit anzuerkennen. Es gelte, sich nicht vom Anschein homogener Vernünftigkeit täuschen zu lassen. Hauptsächlich vom Leidenschaftlich-Affektiven rühre es her, dass die Menschen „so verschieden untereinander und so widerspruchsvoll in sich selber sind“.⁴¹⁵ Von hier aus bestimmte sich letztlich La Bruyères „Horizont einer kommunikativ-ethisch orientierten Lebenspraxis“.⁴¹⁶ Man wird festhalten können, dass er von vornherein Abstand hielt gegenüber der Affektdämmung und Leidenschaftsmodellierung, wie sie der bürgerliche Modernisierungsprozess im Dienste von Gelderwerb, Eigentumbildung und arbeitsteiliger beruflicher Funktion zusehends stärker verlangte. Das Ende vom Lied konnte wohl sein, dass die moderne Ökonomie alles kassiert und zu einer einzigen Währung in Umlauf setzt.⁴¹⁷

Es scheint, als suchte La Bruyère zwischen der seinerzeit sich abzeichnenden bürgerlichen Lebensgestaltung und dem außer Geltung geratenen aristokratischen Standesethos nach einem dritten Weg. Diesen schwierigen, im Grunde paradoxen Weg erprobte er in den Bemerkungen seiner „Charaktere“. Der französische Moralist stellte formbewusst die Entscheidung dem Leser anheim:

413 De l'homme, 141 (v), a. a. O., S. 343.

414 *Les hommes n'ont point de caractères* (De l'homme, 147 [v], a. a. O., S. 345).

415 De l'homme, 52 (iv), a. a. O., S. 315. Ähnlich wie schon Montaigne und La Rochefoucauld fand La Bruyère, der Mensch sei nicht eine einzige Person, sondern setze sich aus mehreren zusammen (De l'homme, XI, 6 [vi], Garapon, S. 298; 147 [v], S. 345).

416 H. Sanders, a. a. O. S. 201.

417 Des biens de fortune, 28 (iv), a. a. O., S. 188. – Eine Alternative wie das unerschöpflich erzählbare mythische Gegenbild des gewaltlosen Orpheus ginge restlos verloren. Horaz und Francis Bacon (Weisheit der Alten, a. a. O., S. 34, Orpheus, c. 11) erinnerten sich noch, Herbert Marcuse (Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1957) hat es spät gegen die eindimensionale Moderne nochmals beschworen.

Ich habe keine Maximen schreiben wollen: sie sind etwas wie Gesetze der Lebensführung, und ich gestehe, daß ich nicht Ansehen noch Begabung genug besitze, um mich zum Gesetzgeber aufzuwerfen; ich bin mir auch bewußt, daß ich gegen das Wesen der Maximen verstoßen hätte, die kurz und knapp wie Orakelsprüche sein sollen. Manche meiner Bemerkungen haben diese gedrängte Form, andere sind umfangreicher: man denkt die Dinge verschieden und gibt ihnen darum auf verschiedene Weise Ausdruck, durch eine Sentenz, eine logische Beweisführung, ein Bild, einen einfachen Vergleich, durch ein Ereignis, von dem man alle Einzelheiten oder einen wichtigen Zug berichtet, eine Beschreibung, ein Gemälde: daher rührt die Länge oder Kürze meiner Bemerkungen. Schließlich verlangen die Verfasser von Maximen unbedingten Glauben: ich dulde gern, daß einer von mir sagt, meine Beobachtungen seien bisweilen nicht richtig, sofern seine eigenen besser sind.⁴¹⁸

Mit Hilfe solch einer Hermeneutik diesseits der Suche nach dem guten Menschen und der Idee der Vollendung suchte La Bruyère die wirklichen Menschen im Gespräch zu halten. Als meisterlicher Moralist wirkte er ein Werk in sokratisch-erasmischem Geist: „Aufmerksam machen, das ist es, was wir vorhaben, nicht angreifen; nützlich sein, nicht verletzen; über die menschlichen Gepflogenheiten beraten, nicht sie beeinträchtigen“.⁴¹⁹ Den Zwiespalt zwischen den unterschiedlichen Betrachtungsweisen illustrierte er an dem Gegensatz zwischen den beiden klassischen Theaterdichtern Corneille und Racine. Der Letztere erschien ihm eher moralisch, Racine, der die Menschen zeige, wie sie sind dagegen natürlicher. Und nicht eine Philosophie, die wie der Stoizismus uns der Dinge entheben möchte, könne richtig sein, sondern eine, die uns näher an die Realität heranbringe. Zur Sprache kamen die unterschiedlichsten Bedingungen, Einstellungen und Verfassungen der Menschen.⁴²⁰ Wie seine Vorgänger übte La Bruyère die feine und

418 Préface, a. a. O., S. 64 f.; G. Hess, Leipzig 1978, S. 26.

419 *Admonere volumus, non mordere; prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere* (Epistolorum Erasmi libri XXXI, London 1642, XXXI, Brief 42; als Motto, Garapon, S. 59). Von Sokrates, und also indirekt von sich selbst, redete La Bruyère ganz ähnlich (XII 66). Für eine prägnante Bestimmung der moralistischen Position La Bruyères vgl. L. v. Delft, a. a. O., S. 75, 161–164.

420 *Les différentes conditions des hommes* (II, 11; IX, 5; XI, 131; XVI, 49; XI, 16).

seltene Kunst, Menschen zu prüfen, nicht an Vordergründigem stehen-zubleiben, zu den Herzen hinzugelangen. Sein Anliegen war eine vertiefte, eine verstehende, eine philosophische Menschenbeobachtung.⁴²¹ Die Quintessenz bildete ein waches Bewusstsein von der unerhörten Wandelbarkeit der Menschen, allerdings nicht ohne einen Unterton der Enttäuschung über die Schlechtigkeit und das Unglück, die sich in allem Wandel erhalten. Man müsse lachen, „auch ehe man glücklich ist, sonst stirbt man, ohne gelacht zu haben“, bemerkte der späte Theophrast-Nachfahr sarkastisch, erhob freilich im gleichen Atemzug, warnend vor dem Exzess, den Zeigefinger.

Im Zentrum stand der Mensch, allein, mit den Regungen seines Herzens, gemeinsam mit andern, in Kommunikation und Auseinandersetzung, mit den Chancen der Liebe und der Freundschaft, unentwegt um Eigenständigkeit ringend. Die Fähigkeit, allein zu sein, hielt La Bruyère (wie später Chamfort und Schopenhauer) für eine wichtige Voraussetzung des Glücks. Art und Grad der sozialen Verhältnisse seien weit mehr als von intellektueller Schärfe von Herzlichkeit abhängig. Da, sagte La Bruyère erstaunlicherweise, liege der Ursprung der Versöhnung des Gegensätzlichen und des Unvereinbaren.⁴²² Ohne solche Vertiefung laufe die Gesellschaft Gefahr, zu versteinern, zu einem Marmorgebäude aus vielleicht geschliffenen, aber harten und kalten Menschen. Das Herz lasse spürbar werden, dass Menschen begrenzte Wesen sind. Die Erfahrung der Liebe insbesondere durchkreuze jeden voluntaristischen Intellektualismus: „Man ist so wenig Herr darüber, stets zu lieben, wie man es in der Gewalt hatte, nicht zu lieben“.⁴²³ Trotz dieser partiellen Ohnmacht gelte es, ein Maß der Liebe zu beachten und vielleicht auch eine Kunst des Liebens zu entdecken, nämlich – wie La Bruyère Preziosentum und Galanterie entgegenhält – beispielsweise die Kunst, die Liebe der angetrauten Ehefrau zu gewinnen. Der

421 *Le philosophe consume sa vie à observer les hommes* (I, 34; XI, 132).

422 *Oserai-je dire que le cœur seul concilie les choses contraires, et admet les incompatibles?* (IV, 73).

423 *L'on n'est pas plus maître de toujours aimer qu'on l'a été de ne pas aimer* (IV, 31; vgl. La Rochefoucauld, Max. 359, 577). – „Fünfstufige Skala der Liebe: Erblicken, Ansprechen, Berühren, Küssen, Lieben“ (*Quinque lineae sunt amoris, scilicet visus, allocutio, tactus, osculum, coitus*; Terenz, Eunuchus IV 2,12, Scholie).

Zug ins Bürgerliche, den man wie in seiner Tugendlehre auch in dieser Anregung finden kann, ist flankiert von einer auffallend kontemplativen Verhaltenheit, die sich durch „ein schönes Gesicht als dem schönsten aller Schauspiele“ in der fünfstufigen Skala der Liebe auf den ersten beiden bannen lässt: „Mit geliebten Menschen zusammen sein: mehr braucht es nicht; träumen, mit ihnen sprechen, nicht sprechen, an sie denken, an die gleichgültigsten Dinge denken, aber in ihrer Nähe: alles gilt gleich“. ⁴²⁴ Unter diesen idyllischen Tendenzen nannte La Bruyère (in Abkehr von dem neuplatonischen Spiritualismus Castigliones) freilich auch andere Kräfte: geheimer, unwiderstehlicher als die Schönheit, konnten sie in heftigste Leidenschaft führen.

Die Freundschaft, die La Bruyère nuancenreich mit den Themen Liebe und Frauen kontrastierte, sah er als der Misanthropie entgegengesetztes Vertrautsein in Einigkeit und Differenz. Sie stehe, namentlich als Gegengewicht zur Ehe, nahe bei der persönlichen Freiheit. Um sie wie um die politische Freiheit war es La Bruyère zu tun. Selbst das Gefühl von Freiheit, das sich einzustellen pflege, wenn man auch nur den Eingebungen seiner Launen folge, hielt er für natürlicher als die Verknechtung unter materielle Streberei. Freiheit, wo er sie nicht auf den Wegen der Metaphysik intellektualistisch als Willensfreiheit auslegte, bedeutete für La Bruyère, ähnlich wie schon für Rabelais, in erster Linie selbst der Richter des eigenen Tun und Lassens zu sein. ⁴²⁵

Merklich wurde gewissermaßen ein Naturalismus, der schon Rousseaus ‚Zurück zur Natur‘ zu intonieren schien. ⁴²⁶ Darin einbezogen war die Erfahrung des Leidens und des Sterbens. Im Tod erweise sich endgültig die Macht der Natur über die Lebenden. Die Gegenwart des Todes sei freilich in jedem Augenblick eines bewussten Lebens zu spüren, und zwar als Mahnung, – nicht auf das Leben zu vergessen. Wenn La Bruyère Sinn darin erblickte, dass Menschen schließlich „gebessert

⁴²⁴ IV, 23.

⁴²⁵ *Être seul arbitre de ce qu'on fait ou de ce qu'on ne fait point* (XII, 104). François Rabelais: *Soyez vous-mêmes interpretes de vostre entreprise*, „Seid selbst die Interpreten eures Unterfangens!“ (Gargantua et Pantagruel, 1541/42, 1564, V 47).

⁴²⁶ *Rentrer dans la nature* (XII, 34; vgl. I, 39, XI, 146).

sterben“, so hieß das einesteils weise werden und jedenfalls des Näheren Befreiung von Illusion, Verblendung, Vorurteil:

Ein Mensch mit Vorurteilen ist wie ein Blinder, der malen will, ein Stummer, der reden möchte, ein Tauber, der über eine Symphonie urteilt. Selbst diese Vergleiche sind noch zu schwach und verdeutlichen das Unglück, Vorurteile zu haben, nur unzureichend. Man muß noch hinzufügen, daß es ein trostloses unheilbares Übel ist, das alle ansteckt, die sich dem Kranken nähern, und alle in Flucht schlägt: Gleichgestellte, Untergebene, Verwandte, Freunde und sogar Ärzte: sie werden ihn nie heilen, solange sie ihn nicht zur Einsicht über seine Krankheit und zur Annahme der Heilmittel bringen können; es sind: Zuhören, Zweifeln, Information, Aufklärung (*écouter, douter, s'informer, s'éclaircir*, XII, 41).

Damit wurde deutlich, was die Stunde geschlagen hatte: Ein neues Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung hob an.

4.8 Maßstab Menschlichkeit: Vauvenargues

„Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, so ertönte als epochaler Wahlspruch, was den moralistischen Episteln des Horaz entnommen war: *sapere aude*. Dementsprechend hatte die europäische Bewegung der Aufklärung auf Verstand und (Selbst-)Denken zu setzen, konnte freilich allein darauf noch nicht errichtet sein.⁴²⁷ Zwei moralistische Künstlerphilosophen stellten sich in besonders wirksamer Weise den neuen Erfordernissen: Vauvenargues und, als unmittelbarer Zeitzeuge der Revolution, Chamfort. Sie und eine Reihe weiterer Philosophen und Literaten beließen es von vornherein nicht bei einäugiger Fortschrittsgläubigkeit. Luc de Vauvenargues „Maximen und Reflexionen“ blieben denkwürdig als eines der profiliertes-

⁴²⁷ Nicht zuletzt ging es der Aufklärung in mehr oder minder empiristischer Weise um die Rehabilitierung von Natur und Sinnlichkeit, wengleich sie selbst es vielleicht kaum über eine theoretische Kritik an überkommenen Normen und Werten gebracht hat (P. Kondylis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981).

ten Zeugnisse des neueren Humanitätsdenkens.⁴²⁸ Als erstrangig hat demzufolge Menschlichkeit zu gelten: nachsichtiges großherziges Verständnis für alles, was Menschen angeht, und im Besonderen für die mitunter miserable Lage der Schwachen und Bedürftigen infolge der Kaltblütigkeit und Hartherzigkeit einer Schicht rücksichtslos selbstgerechter Reichen.⁴²⁹ Ungleichheit, Ausbeutung, Grausamkeit und Gewalt zwischen Menschen müssten den spontan mitfühlenden Gemeinsinn nicht weniger aufbringen als die blutigen Menschenopfer, die ehemals heidnischen Göttern dargebracht wurden.⁴³⁰ Ein außerordentliches Zutrauen zu den menschlichen Möglichkeiten kam auf, nicht zuletzt vor dem Hintergrund des zeitgenössischen englischen Denkens.⁴³¹ An Lockes Hauptwerk, den antikartesianischen „Essay Concerning Human Understanding“ (1690, Versuch über den menschlichen Verstand) knüpfte Vauvenargues bereits im Titel seiner Schrift „Introduction à la connaissance de l'esprit humain“ (1746) an. Im Vorwort zu dieser dreiteiligen „Einleitung zur Kenntnis des menschlichen Geistes“ war geradezu ein Programm entworfen. Wich-

428 Vauvenargues: *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1747), hg. Jean Dagen, Paris 1981 (Zitate nach den Nummern dieser Ausgabe). – Das moralistische Werk Vauvenargues umfasst drei Bücher „Introduction à la connaissance de l'esprit humain“ (1746; dt. „Einleitung zur Kenntnis des menschlichen Geistes nebst Gedanken und Maximen“, 1815) ferner: „Conseils à un jeune homme“, „Caractères“, eine Reihe weiterer Aphorismenreihen, Dialoge und Korrespondenz. – Von besonderer philosophischer Bedeutung sind insbesondere ein „Diskurs über die Freiheit“ („Discours sur la liberté“) und eine „Abhandlung über den freien Willen“ („Traité sur le libre arbitre“).

429 *L'humanité est la première des vertus* (441); *L'humanité, cette belle vertu qui pardonne tout, parce qu'elle voit tout en grand* (Caractères: „Masis“, Dagen, S. 391); *il faut être humain, il faut être indulgent avec les faibles, qui ont besoin de plus de support que les bons; le désordre des malheureux est toujours le crime de la dureté des riches* (ebd. Thyeste, S. 392).

430 *Discours sur le caractère des différents siècles* (Dagen, S. 382–388). – Gemeinsinn: *bon sens, sensus communis, common sense*.

431 Dessen zentrale Maxime besagte, das hauptsächliche Studium der Menschheit gelte selbstverständlich dem Menschen: *the proper study of mankind is man* (Alexander Pope, *On Man*, 1733, dt. Ein Versuch über den Menschen, II 1) im Gefolge Montaignes (*son plus laborieux et principal estude, c'est s'estudier à soy*, Essais, III 3, TR 797; St 408). Shaftesbury hatte seine philosophisch-literarischen Schriften unter den Gesamttitel „Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times“ gestellt. E. Wolff, Dichtung und Prosa im Dienste der Philosophie, Das philosophisch-moralistische Schrifttum im 18. Jahrhundert, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. K. v. See, Bd. 12, Europäische Aufklärung, Wiesbaden 1984, S. 155–204.

tig vor allem, so hieß es da, seien jene Dinge, die zum Menschen in Beziehung stehen. Diese notwendigsten Belange aufzufinden sei Aufgabe einer expliziten Menschenkenntnis. Die habe sich sowohl auf den Einzelnen selbst wie auch auf die andern zu erstrecken. Gemessen an den mitmenschlichen Relationen zähle eine isolierte Subjektivität, selbst wenn ihr allein die ganze Welt gehörte, nur wenig. Ausdrücklich formulierte Vauvenargues: „Wir finden Genuß nur am Menschen, das Übrige gilt nichts“.⁴³² Aufgerufen war Anthropozentrik, radikale Humanistik, glühende Philanthropie.

Die emphatische Menschlichkeit gewann allerdings ihre eigene Beglaubigung, indem sie einem schmerzlichen Schicksal abzurufen war. Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues, geboren 1715 in Aix-en-Provence, war aufgewachsen auf Schloss Vauvenargues unweit des Sainte-Victoire Gebirges.⁴³³ Er hatte, zuletzt als Hauptmann in königlichem Regiment, auf Feldzügen nach Italien, Böhmen, Österreich die Schrecken des Krieges erlebt. Mit siebenundzwanzig hatte er in Prag den Tod seines Freundes, des achtzehn-jährigen Unterleutnants Hippolyte de Seytres zu verkraften (wie ein Jahr zuvor den des Bruders Joseph-Antoine). Er wollte gern in den diplomatischen Dienst überwechseln, es gelang ihm nicht. In der Folge zog er sich 1745, gegen den Willen der Familie, auf eine rein literarisch-philosophische Existenz in Paris zurück. Kriegsverwundet, krank (an tuberkulöser und luetischer Infektion) und in materiell bescheidenen Verhältnissen hatte er seine Schriften auszuarbeiten, zuweilen unter hiob-artigen Klagen, bis er zwei Jahre später einunddreißigjährig in Paris starb. Ein Jahr zuvor konnte er (gleichzeitig mit weiteren Schriften) eine (Teil-)Sammlung seiner „Réflexions et Maximes“ an die Öffentlichkeit geben.

432 „Der Besitz der ganzen Welt, wenn ich allein auf ihr lebte, wäre wenig für mich: ich hätte nichts mehr, wofür ich sorgen, woran ich mich freuen, was ich begehren kann (...) Man täusche sich nicht: wir finden Genuß nur an Menschen, der Rest ist nichts“ (*Si j'existais seul sur la terre, sa possession entière serait peu pour moi: je n'en aurais plus ni soins, ni plaisirs, ni désirs [...] car il ne faut pas s'y méprendre: nous ne jouissons que des hommes, le reste n'est rien*; Introduction à la connaissance de l'esprit humain, Discours préliminaire, a. A. O., S. 60).

433 Sainte-Victoire, die im zwanzigsten Jahrhundert von Künstlern wie Cézannes und Picasso gemalt wurde und sodann dem Dichter Peter Handke als Motiv zu einem poetischen Manifest diente (Die Lehre der Sainte-Victoire, Frankfurt a. M. 1980).

Kein Geringerer als Voltaire, der den jungen Autor zur Weiterarbeit ermutigt hatte, würdigte schließlich Vauvenargues „Reflexionen und Maximen“ als eines der besten Bücher in französischer Sprache. Im Nachruf auf seinen allzu früh verstorbenen Freund wundert sich der große Intellektuelle und Pascal-Kritiker, dass einem im Alter von Mitte zwanzig und ohne nennenswerte Vorbildung rundheraus ‚die wahre Philosophie und die wahre Beredsamkeit‘ zu Gebote standen, so dass der binnen kurzem weit über sein Jahrhundert hinausragte.⁴³⁴

In der Tat stand Vauvenargues mit seinem genialen Gespür zu seiner Epoche, die sich gern für das am meisten philosophische aller Jahrhunderte hielt, einigermaßen exzentrisch-unzeitgemäß. Skeptisch gegenüber jeglicher Überschätzung des Wissens wies er das Zeitalter des Lichts gelegentlich auf seine Schattenseiten hin. Beharrlich rief er in Erinnerung, dass jeder Fortschritt seinen Preis hat. Insbesondere gab er zu bedenken, dass die zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften keineswegs in direktem Verhältnis zur menschlichen Freiheit stehen müssen.⁴³⁵ Gegenüber einer rein rationalen Kultur blieb er jedenfalls auf Distanz. Andererseits teilte er die abschätzige Haltung seiner Zeitgenossen der Religion gegenüber nicht. Vieles an nicht gelerntem, gleichwohl bestem Wissen sah er in der Religion zum Ausdruck gebracht.⁴³⁶ Der Intellekt allein schien ihm kalt, unfruchtbar und in Widersprüchen befangen. Hochzuhalten und zu pflegen war umso mehr, was ihm der wahre und echte Geist hieß. Der entstammte nicht dem Kopf allein. Für ihn galt vielmehr jenes, was Vauvenargues vielleicht berühmteste Maxime so formuliert: „Die großen Gedanken entspringen im Herzen.“⁴³⁷ Beachtenswert waren in erster Linie

434 Voltaire: *Ceuvres complètes*, Paris 1883, Bd. 23, S. 259. (Voltaire's Anmerkungen zu Vauvenargues Aphorismen sind erhalten.)

435 Das zeigen deutlich die kritischen Reflexionen über Recht und Gesetz (164, 184, 365, 410 ff.). „Die gelehrten Zeitalter“, so hieß es, seien „nur weiter als die andern durch nützlichere Irrtümer“ (*les siècles savants ne l'emportent guère sur les autres, qu'en ce que leurs erreurs sont plus utiles*, 500, vgl. 637–640).

436 Vgl. unter Vauvenargues religionsphilosophischen Versuchen u. a. „Méditation sur la foi“ (Betrachtung über den Glauben), „Imitation de Pascal“ (Nachahmung Pascals), „Du Stoicisme et du Christianisme“ (Vom Stoizismus zum Christentum).

437 *Les grandes pensées viennent du cœur* (127). *Il n'y a de vrai et de solide esprit que celui qui prend sa source dans le cœur* (477). Schopenhauer beteuerte: „Was dem Herzen wi-

wohl Gedanken, die zu bewegen vermögen, Ideen, die Wirkung zeitigen außerhalb des bloß Mentalen, Schulischen, Buchhaften; Gedanken, hinter welchen jemand steht, die gedeckt sind durch eine Person; Gedanken, die anziehend sind und begeisternd für viele. Das Herz diente zum integralen Symbol und vitalen Kraftzentrum gleichermaßen. Erst im Hinblick darauf schien es möglich, Menschen in ihrem ganzen Aktionsradius anzuerkennen. Gegenüber solch vitalistischer Natürlichkeit konnte der Verstand nur als ein Organ, als Auge sozusagen gelten, ein trübes mitunter sogar, das zu falscher Selbsteinschätzung führen mag. Besonders die weitverbreitete Verachtung der menschlichen Natur war als ein Irrtum der Vernunft einzustufen. Demgegenüber war herauszustellen, dass die Leidenschaften überhaupt erst die Menschen die Vernunft gelehrt hatten. Grundsätzlich sei es die Natur, welche, mit sich übereinstimmend, stets verlässlich, selbst alles menschlich Qualifizierende wie namentlich Tugend wirke. Anerkennung verdiene vor allem ein Ethos der Natürlichkeit und Aufrichtigkeit. Wenn, verglichen damit, konventionelle präskriptive Moral als leer erscheine, so liege dies daran, dass solcherart meist große Themen traktiert, absolute Wahrheiten formuliert und allgemeine Normen vorgegeben, aber kaum wahre Gedanken und Gefühle mitteilt würden. Gerade diese aber gelte es wahrzunehmen und einzubringen.⁴³⁸ Von daher sei es sodann möglich, zwischen allem Menschlichen Beziehungen aufzufinden und großzügig nach einer tätigen Gerechtigkeit zu trachten. Auf diese Weise blieben die menschlichen Dinge höchst lebendig.⁴³⁹ Der wünschenswerte hohe Grad an Redlichkeit der gesamten Wirklichkeit gegenüber sei auf dem Weg der Logik allein nicht zu erbringen:

derstrebt, läßt der Kopf nicht ein“ (WWV II 19, 5, SW II 281). Max Frisch notierte: „Auch der Düsenjäger wird unser Herz nicht einholen. Es gibt, so scheint es, einen menschlichen Maßstab, den wir nicht verändern, sondern nur verlieren können“ (ca. 1957, Tb. I, GW II 392).

438 Wie später Rousseau, Lichtenberg, die Romantik, trat Vauvenargues für Natürlichkeit, Naivität, die Unschuld des Gegebenen und dessen unverhüllten Anblick ein (331–334, 401, 663). „Die Leidenschaften bilden in Wirklichkeit den Charakter, aber man bekennt sich zu seinen Leidenschaften nicht, wenn sie nicht so leer sind, daß die Mode sie rechtfertigt, oder so schwach, daß sie die Vernunft nicht erröten machen“ (560, vgl. 328, 330).

439 „Es ist das Los der menschlichen Dinge (*le sort des choses humaines*), sich nur durch ständige Neugeburt behaupten zu können“ (594).

Alle bloß folgerichtigen Geister sind ungerecht, sie sind wohl imstande, aus einer Prämisse Schlüsse zu ziehen, aber sie überschauen nicht alle Prämissen und die Vielseitigkeit einer Erscheinung (*les faces des choses*). So ist ihr Urteil einseitig, und sie täuschen, sich. Um gerecht zu sein (*avoir l'esprit juste*), bedarf es nicht nur eines geraden, sondern auch eines weiten Geistes, aber der großzügige Blick (*voir en grand*) verbindet sich selten mit der scharfen Deduktion (*savoir conclure*) – so ist nichts so selten wie wahre Gerechtigkeit (*la véritable justesse*, 354).

Die Suche nach Besonnenheit hatte noch niemals schlechthin bei null zu beginnen. Vielfach konnte auf eine lang geübte Tradition zurückgegriffen, Bekanntes neuartig angebracht werden. Das prudenzielle Verfahren, so sehr es auch in einem mittleren Bereich gängiger Topoi verblieb, ließ sich selbst von ‚Weisheit‘ nicht dominieren. Was immer menschenfreundlichen Dichter-Denkern aus gelöster Heiterkeit einfiel und aphoristisch sich formte, sollte keinesfalls absolute Wahrheiten oder allgemeine Normen vorbringen, sondern günstigenfalls Anstöße zu persönlicher situationsgerechter Urteilsbildung. Und unter Umständen, insofern sie neue Motive zum Handeln gaben, waren es praktische Ermutigungen.⁴⁴⁰

An derartigen Maximen, Enthymemen der Phronesis, die insgesamt mit der Unvollkommenheit des Daseins rechneten, breitete Vauvenargues in seinem Werk vieles aus, was seiner Qualität nach an Graciáns fulminante Lebensstrategie heranreichte. Beispielsweise wurde auf diplomatisches Geschick im Umgang mit Menschen und Dingen, ja selbst mit der Wahrheit Nachdruck gelegt und zu Risikobereitschaft, Geduld und Selbstachtung geraten. Ferner wurde darauf aufmerksam gemacht, die Jugend genieße Vorrechte, die keiner ihr streitig machen soll. Unentwegt wurde beleuchtet, wie es sich verhält mit all den Dingen, die tagtäglich jeden angehen und jeder zu schaffen machen. Dabei gewann Vauvenargues Einsichten, die im zwanzigsten Jahrhundert von der modernen Tiefen- und Sozialpsychologie als Grundgesetze

⁴⁴⁰ „Wenige Maximen sind wahr in jeder Hinsicht“ (*Peu de maximes sont vraies à tous égards*, 111).

menschlichen Lebens und Zusammenlebens herausgestellt werden.⁴⁴¹ Was er durchgehend unterstützte, war die Vorordnung der Praxis und deren beherzte Dynamisierung. Im Zusammenhang damit standen eine Begünstigung des ‚gefährlichen‘ Ehrgeizes⁴⁴² und eine vitalistische Favorisierung von Jugend und Erregung und Kraft. Wie später bei Emerson und Nietzsche wurden die überragenden Einzelnen mit tiefer Einsicht und starker Gestaltungskraft als die genialen Schaffenden, die von Zeit zu Zeit wie Lichtbringer hervortreten, ersehnt und gepriesen. Den ontologisch-kosmologischen Rahmen für die nahezu heroische Auszeichnung der überragend Schaffenden bildete ein Dynamismus von pluralen Kräften, der bis in die Terminologie hinein die monadologisch-differente Philosophie der Willen zur Macht vorformulierte:

Die Körperwelt hängt nicht von einem Prinzip (*un premier principe*) oder einer allumfassenden Ursache ab (*une cause universelle*), wie man glaubt. Denn ich, als freies Wesen, muß nur auf ein wenig Schnee hauchen, um das ganze Natursystem zu stören. Seltsame Täuschung! Zu glauben, daß ein einziges Gesetz die ganze Natur beherrsche, während die Erde von hundert Millionen Kraftzentren beherrscht ist, die alle nach ihrer Laune diese Macht durchkreuzen (595).

In der Aktivität schien demgemäß nicht allein der Genuss des Lebens für die Menschen zu liegen. Vauvenargues, vorauslaufend beinahe bis zum *élan vital* Bergsons, sah in der Aktivität die universale Klammer des Seins schlechthin: „Feuer, Luft, Geist, Licht, alles lebt durch Tätigkeit: daher die Verbindung und Verknüpfung aller Wesen, die Einheit und Harmonie des Weltalls.“⁴⁴³ Als oberste Wissenschaft wurde folglich (wie ursprünglich bei Aristoteles) die Politik gefeiert.⁴⁴⁴ Ihre

441 Unter anderem die Mechanismen der Projektion: „Wir verachten vieles, um uns nicht selbst verachten zu müssen“ (596); der Reaktionsbildung: „Wer die Menschen fürchtet, liebt die Gesetze“ (188; Legalismus als Abwehrhaltung für Menschenfurcht); der Gruppendynamik: „Wir entdecken in uns selbst, was die anderen uns verbergen, und erkennen in anderen, was wir vor uns selber verbergen“ (106).

442 *L'ambition* (16, 371, 402, 498 f., 562 u. ö.).

443 *Le feu, l'air, l'esprit, la lumière, tout vit par l'action; de là la communication et l'alliance de tous les êtres; de là l'unité et l'harmonie dans l'univers* (198).

444 405; vgl. Aristoteles, Politik 1282 b 14.

bedeutenden Vertreter, insofern sie die Menschen kannten und mittels flexibel angewandter Maximen das ihnen erreichbare Gute verwirklichten, durften als die wahren Philosophen gelten. So sehr also alles auf Erhöhung des sozialen Lebens gerichtet sein mochte, so hing der universale Wille zur Steigerung gleichwohl an Selbstgefühl, an Wahl und Entschiedenheit, an Courage, an Mut.⁴⁴⁵ Als Anzeichen höchster Entfaltung war der Affekt der Freude zu preisen: die Erfüllung der bedeutendsten Anlage der Menschen überhaupt.⁴⁴⁶

Der Appell, den Vauvenargues ergehen ließ, richtete sich an authentisch lebendige Einzelne und an die damit einhergehende solidarische Anstiftung zur Erhebung angesichts der bestehenden Verhältnisse, zur Revolte, wie präcamusianisch zu sagen ist.⁴⁴⁷

4.9 Früchte der vollendeten Zivilisation: Chamfort

Was unter Aufklärung rechtens zu verstehen sei, was Mündigkeit besage und Emanzipation, und auf welchen Wegen sie am besten erreicht würden, darüber bestand seit jeher Dissens. Äußerstenfalls konnte sogar die Auffassung aufkommen, dass die Aufklärung im Zeitraum von ungefähr 1750 bis 1789 überhaupt gescheitert sei, an ihrer praktischen Realisierung nämlich, in dem Umsturz der Revolution wie er sich in Frankreich ereignet, in dem Jahrzehnt von 1789 bis 1799. Was als Emanzipation aus autoritären Strukturen begonnen hatte und

⁴⁴⁵ Vgl. die bemerkenswerte Liste unterschiedlicher Ausprägungen von Mut: *Le vrai courage est une des qualités qui supposent le plus de grandeur d'âme. J'en remarque beaucoup de sortes: un courage contre la fortune, qui est philosophie; un courage contre les misères, qui est patience; un courage à la guerre, qui est valeur; un courage dans les entreprises, qui est hardiesse; un courage fier et téméraire, qui est audace; un courage contre l'injustice, qui est fermeté; un courage contre le vice, qui est sévérité; un courage de réflexion, de tempérance, etc. Il n'est pas ordinaire qu'un même homme assemble tant de qualités* (Introduction à la connaissance de l'esprit humain, III: Du courage, a. a. O., S. 110).

⁴⁴⁶ „Die höchste Vollkommenheit der Seele ist ihre Fähigkeit zur Freude“ (*La plus grande perfection de l'âme est d'être capable de plaisir*; 546; vgl. 545, 42).

⁴⁴⁷ Bove, Laurent: *Vauvenargues ou le séditieux*, Entre Pascal et Spinoza, Pour une philosophie de la seconde nature, Paris 2010.

übergegangen war zur Proklamation der Menschenrechte, zur *Déclaration des droits de l'homme*, am 26. August 1789, das endete entsetzlicherweise in schierem Autoritarismus, der hemmungslos Blut vergoss, wie eine reißende Bestie, die niemand anzuhalten wagte. Blut floss, von zigtausend Widersetzlichen als der in Sachen Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit vermeintlich Unaufgeklärten. De facto galt der Befehl: Sei mein Bruder, oder ich bringe dich um. (*Sois mon frère ou je te tue!* Ein so bezeichnender wie warnender Slogan, einer von vielen, die Chamfort geprägt hat.)

Ein deutscher Denker, ein Idealist wie Hegel hat indes die Französische Revolution an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert rundweg für welthistorisch erklärt. Endlich sei die Wahrheit in der moralisch-politischen Sphäre lebendig geworden. Zu guter Letzt werde die Weltgeschichte begreifbar: als die reelle Theodizee. Was in der Zeit erscheine, das sei – recht verstanden (oder vielmehr, vernünftig begriffen) – nicht weniger als die Rechtfertigung des Absoluten. Ungleich skeptischer wollte einige Dekaden später Friedrich Nietzsche, der schonungslose Dichter-Denker aus dem Sächsischen Pfarrhaus, an eben dem welthistorischen Ereignis der Großen Revolution einen Gegensatz zur Aufklärung entdecken. Damit es überhaupt zu der Volkserhebung kommen konnte, habe es nicht so sehr eines ominösen Weltgeistes, sehr wohl aber der verführerischen Propaganda einzelner bedurft: namentlich des Einsatzes des witzigen Chamfort. Die kritisch individualisierende Sicht der Dinge war gleichwohl nicht neu. Bereits im Revolutionsjahr 1796 hatte ein Anonymus (wohl Konrad Engelbert Oelsner) in der Monatsschrift „Klio“, einem Organ deutscher Jakobiner, aufgezeigt, in welcher Weise der französische Moralist auf die Bildung der öffentlichen Meinung vor der Erstürmung der Bastille eingewirkt habe. Chamfort habe „eine Menge nützlicher Wahrheiten“ so prägnant formuliert, dass sie einschlugen wie Blitze und in Windeseile sich verbreiteten und unvergesslich festsaßen. „Friede den Hütten! Krieg den Palästen!“ – so hat noch der jugendliche Georg

Büchner⁴⁴⁸ aufgefangen, dabei allerdings mit Bedacht die Reihenfolge umgedreht, was in der Tat Chamfort den aufständischen Zeitgenossen als aggressive kämpferische Parole vorgegeben hatte: *Guerre aux châteaux! Paix aux chaumières!* (Und den Aristokraten, die nach dem 14. Juli 1789 begriffsstutzig fragten, was denn nun aus der Bastille werde, soll Chamfort erwidert haben, sie könne nur kleiner und schöner werden.)

Wer war dieser witzige, schlagfertige, geistreiche Chamfort? Seine Herkunft wie auch etliche weitere Daten und Fakten seiner Biographie bleiben im Dunkeln. Er ist 1741, am 6. April, geboren, in der Auvergne, bei Clermont(-Ferrand), der Geburtsstadt Pascals, ohne Mutter und Vater zu kennen, als Findelkind. Getauft auf den Namen Sébastien Roch Nicolas, wurde er von Pflegeeltern aufgezogen, Krämer waren sie, und sie haben sich wohl durchaus liebevoll gekümmert. Als der wirkliche Vater wird ein hoher Aristokrat vermutet, möglicherweise ein Domherr der Sainte-Chapelle in Clermont. Chamfort selbst äußerte sich dahin. Der Klerus war es jedenfalls, der – zu einer Zeit noch weitgehenden Analphabetismus – den intelligenten Jungen als Stipendiaten ins Collège des Grassins aufnahm. Es war ein Internat in Paris, für Knaben aus armen Verhältnissen, eine Art kleines Seminar. Die Zöglinge wurden dort in Soutanen gesteckt und in kirchlichem Sinne erzogen. Sébastien war ein glänzender, aber offenbar nicht dankbar devoter Schüler. Bereits seiner schulischen Umgebung, den Lehrern, Präfekten und Prinzipalen, setzte er zu, aufmüpfig, kaum kompromissbereit. Er flog von der Schule. Und wurde nachsichtig wieder aufgenommen. Mit den niederen geistlichen Weihen, als Abbé, wenn gleich ohne Neigung zu geistlichem Beruf und kirchlicher Laufbahn, ging er ab. Eines nur rufe die Natur ihm zu: Sei unabhängig! hat er im Nachhinein notiert.

⁴⁴⁸ Vgl. dessen sozialrevolutionäre Kampfschrift „Der Hessische Landbote“ (Juli 1834; Büchner, Georg/Weidig, Ludwig: *Der Hessische Landbote*; Frankfurt a. M. 1976). Büchner schrieb auch *das* Revolutionsdrama „Dantons Tod“ (Frankfurt a. M. 1835). – Kurzke, Hermann: *Georg Büchner*, München 2013.

Zunächst betätigte er sich als Hauslehrer, so auch in Köln beim Grafen Van Eyck, des Weiteren als Gelegenheitsschriftsteller (mitunter auch als Verfasser von Predigten) und als Vorleser und Privatsekretär verschiedener adeliger, teils fürstlicher Personen, wie etwa des Prinzen Condé und sogar der Schwester des Königs, was beträchtliche Pensionen einbrachte und Unterbringung im Palais-Royal. Er schrieb fürs Theater. 1764 wurde sein komischer Einakter „Die junge Indianerin“ (La Jeune Indienne) von der Comédie Française gegeben. Seither gehörte Chamfort, wie er als Autor nun sich nannte, zur République des lettres, zur Literatengesellschaft. Er verfasste weitere nach der Mode orientalisch kaschierte adelskritische Theaterstücke sowie eine Reihe sonstiger literarischer Produktionen: Lobreden auf Dichter des Grand Siècle, Molière und La Fontaine, der eine wie der andere nicht so sehr als zeitenthobene Klassiker denn als moralistisch genauen Zeitgenossen gewürdigt. Die Elogen gewannen jedes Mal akademische Preise. Der erfolgreiche, attraktive und gewandte Chamfort fand Zutritt zu den Salons der feinen Damen. Und 1781 schaffte er es, einen der streng abgezählten Fauteuils in der Académie Française einzunehmen. Nach fünf Jahren brachte Monsieur de Chamfort es gar zum Kanzler dieser (1635 gegründeten, durch Kardinal Richelieu protektierten) berühmtesten aller französischen Akademien. Doch auch da entzog er sich. Erste Überschattungen traten auf. Wohl als Folge einer nicht kurierbaren Syphilis-Infektion, die er sich Mitte zwanzig zugezogen hatte, büßte er Gesundheit und sein strahlendes Aussehen ein. In einem Frankreich, zerrissen zwischen Aufklärungsidealen und antiquierter Frömmerei, verfiel er zusehends der Apathie und Hoffnungslosigkeit.

Gleichwohl begann er, der *homme de lettre*, der *philosophe*, auf Seiten der Republikaner mitzuarbeiten an Mirabeaus Streitschriften gegen den Erbadel und, völlig selbstvergessen, sogar gegen die Akademien. Den Kampf um die Gleichberechtigung des bislang benachteiligten Dritten Standes, der, wie es polemisch hochgerechnet auf die ganze damalige Welt heißen konnte, ‚achtzig Millionen Menschen gegen die siebenhunderttausend Privilegierten‘, heizte er an, indem er die Schlagzeilen zu dem zündendsten vorrevolutionären Pamphlet formulierte: „*Qu'est-ce que le Tiers-État?*“ (1789). Einem flammenden Menetekel

gleich wurde die zentrale politische Frage plakatiert: „Was ist der Dritte Stand? Alles. Was ist er bisher gewesen? Nichts. Was verlangt er? Etwas zu sein.“ Derart lapidar stellte sich das Begehren des Bürgertums nach Gleichsetzung mit der Nation („Wir sind das Volk!“). Verlangt wurde die vertragliche Ableitung alles Rechts und aller Gewalt im Staat von keiner anderen Autorität als allein vom Volk. „Die Menschen“, kommentierte der Moralist, „die Menschen gingen auf dem Kopf, und sie gehen auf den Beinen; ich bin’s zufrieden: Fehler werden sie immer haben, Laster auch; aber nurmehr die der Natur, nicht länger die monströsen Entstellungen einer monströsen Regierung“. Chamfort verließ schließlich seine zahlreichen aristokratischen Gönner und Freunde, beraubte sich damit ihrer sämtlichen Zuwendungen wie auch der königlichen Staatspension, wurde zum mittellosen Volksvertreter, zum Journalisten und Chronisten der Revolution, schließlich zum Sekretär des Jakobinerklubs.

Als die Revolution entgleiste, ihre Agenten denunziatorisch wurden, die Anführer terroristisch, als allein in Paris täglich sechzig bis siebzig Menschen hingerichtet wurden, einmal innerhalb von vier Tagen gar über eintausend, die sogenannten Septembermorde, zur Zeit also der jakobinischen Schreckensherrschaft (*la Terreur*), erhob Chamfort laut Einspruch. Er wagte es, Robespierre und Marat zu lästern. Die vorgebliche Brüderlichkeit der Despoten brandmarkte er als die von Kain und Abel, Eteokles und Polyneikes. Es folgte prompt die Katastrophe. Chamfort, obgleich seit 1792 Konservator der Nationalbibliothek, wurde verhaftet, eingekerkert, entlassen. Er unternahm einen Selbsttötungsversuch, in mehreren Anläufen, mittels Pistole und Rasiermesser, an Kopf, Kehle, Handgelenk, ebenso grässlich wie ungeschickt. Er diktierte blutüberströmt dem herbeigerufenen Polizeikommissar sein Testament. Er erklärte, er habe eher als freier Mann sterben, denn als Sklave sich in eine Haftanstalt zurückführen lassen wollen. Er sei ein freier Mann, und nie wieder werde man ihn lebendig in ein Gefängnis schaffen. Chamfort starb an den Folgen des versuchten Suizids ein halbes Jahr später, am 13. April 1794, wenige Tage nach Georges Jacques Dantons und etlichen seiner Montagnards Enthauptung unter dem Fallbeil der Guillotine. Der Tod Chamforts schien wie der des

stoischen Philosophen Seneca (und der des jüngeren Cato oder gar der Tod des Sokrates) äußerstes Bekenntnis zu sein.⁴⁴⁹

Im Auf und Ab vor seinem Tod mit vierundfünfzig Jahren hatte Chamfort, innerlich distanziert gegenüber den gesellschaftlichen Zuständen und Unternehmungen, (trotz allem wohl nicht vorbehaltlos demokratisch, geschweige denn proletarisch identifiziert,) über Jahre hin, hauptsächlich zwischen 1780 und 1788, auf Zetteln aphoristische Notizen niedergeschrieben und geordnet in Zettelkästen abgelegt.⁴⁵⁰ Aus den Aufzeichnungen, soweit erhalten (und nicht beseitigt und unterschlagen), wurde ein Jahr nach des Autors Tod von einem befreundeten begeistert aufklärerischen Schriftsteller – Pierre-Louis Ginguené hieß er – ein Werk veröffentlicht, das Chamfort seither als letzten und in mancherlei Hinsicht schockierendsten der klassischen Moralisten Frankreichs denkwürdig macht.

Spöttisch, ja bissig verspricht der Titel: „Früchte der vollendeten Zivilisation“.⁴⁵¹ Und die Unterzeile kündigt an, was darin an Kurzprosa zusammengetragen ist und wie die etwa eintausend-vierhundert Texte angeordnet sind: Auf die acht Kapitel des ersten Teils ‚Maximen und Gedanken‘ folgen in einem zweiten Teil ‚Charaktere und Anekdoten‘. Was angeführt wird, sind lauter sogenannte einfache Formen. Davon verweisen die ersten drei auf Vorgänger, nämlich die ‚Maxime‘ auf La Rochefoucauld, der ‚Gedanke‘ auf Pascal und die ‚Charaktere‘ auf La Bruyère. Mit der viertens angefügten Anekdote war durch Cham-

449 Dieser Tod ist wiederholt literarisch aufgegriffen worden, unter anderem in Ugo Foscolos Briefroman „Letzte Briefe des Jacopo Ortis“ (Ultime lettere di Jacopo Ortis, 1802), den allerdings Stendhal kritisierte als eine schwerfällige Imitation von Goethes Jugendwerk „Die Leiden des jungen Werthers“ (1774). – Zur Biographie insgesamt vgl. Arnaud, Claude: Chamfort, Berlin 2007.

450 Es spielte sich ab so ähnlich wie seinerzeit bei Blaise Pascal (und wiederum bei Joseph Joubert, den posthum 1838 Chateaubriand edierte).

451 *Produits de la civilisation perfectionnée: Maximes et pensées, Caractères et anecdotes*, hg. Pierre Grosclaude, 2 Bde., Paris 1953; *Früchte der vollendeten Zivilisation, Maximen, Gedanken, Charakterzüge*, hg. R.-R. Wuthenow, Stuttgart 1977; *Ein Wald voller Diebe, Maximen, Charaktere, Anekdoten*, Nördlingen 1987; *Die französischen Moralisten*, hg. Fritz Schalk, Bremen 1962, München 1973, Bd. I, S. 259–474. – Beckett, Samuel: *Long after Chamfort*, in: ders.: *Collected Poems in English and French*, London 1977; dt. Lang nach Chamfort, *Acht Maximen*, Frankfurt a. M./Leipzig 2003.

fort eine weitere Innovation zum Formenkreis der Moralistik hinzugebracht. Damit war ein Bogen zur kynischen Populärphilosophie der griechischen Antike zurückgeschlagen. Friedrich Schlegel wie sodann auch Nietzsche haben eben deswegen Chamfort zuerkannt, Philosoph zu sein über bloße Schulweisheit hinaus. Von jeher stand die lebensnahe Anekdote für einen eigenen, kaum entbehrlichen Weg der ethischen Orientierung: den kurzen Weg durch treffende Beispiele.⁴⁵² Urmodell ist der Protokyniker Diogenes selbst, der, in einer Tonne bedürfnislos lebend, an den zu ihm hintretenden Weltenherrscher Alexander, keinerlei Ehrerbietung, nur den einen Wunsch wendet: Geh mir aus der Sonne! Und auch Winke mit der Blendlaterne gibt Diogenes redivivus alias Chamfort auf der mitunter verzweifelten Suche nach einem, der den Namen Mensch verdient.⁴⁵³ Eine einzeilige Anekdote lautete so: „Ein Arzt sagte: ‚Nur die Erben zahlen gut.‘ In knappster Form ist so die Geldgier bloßgestellt, die auf den Tod eines Menschen spekuliert, seitens des Doktors wie seitens der Erben. Eine andere Anekdote – eine immerzu zitierte seither – schildert, wie Madame, die Tochter des Königs, einmal die Hand eines ihrer Kindermädchen betrachtete, dann die Finger zählte, dann verwundert sagte ‚Wie? Sie haben auch fünf Finger, ganz wie ich?‘ und dann zur Sicherheit – nachzählte. Eine mehr wölfische als menschliche Gesellschaft war es, was Chamfort allenthalben zu Gesicht kam; einen Wald voller Diebe nannte er sie: *un bois rempli de voleurs*. Seine pessimistische Betrachtungsweise, ungeachtet Montaignes (beziehungsweise Senecas) Mahnung näher bei dem Misanthropen Timon als bei dem gelasseneren Diogenes, verschärfte sich mitunter bis ins unverhohlenen Zynische hinein. Als ob es nicht makaber, nicht barbarisch war, berichtete Chamfort, dass jemand äußerte (Duclos vielleicht oder Diderot),

⁴⁵² *Longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* (Lang ist der Weg über Vorschriften, kurz und wirkungsvoll über Vorbilder; Seneca, ep. 6,5).

⁴⁵³ Die Diogenes-Anekdoten berichteten Diogenes Laertius (VI 20–80) und sodann beispielsweise Montaigne und Gracián (Criticón II 5, dt. Köhler 405; III 9, Köh 837; III 12, Köh 920; Discreto c. 5, c. 16; Agudeza 47). – Niehues-Pröbsting, H.: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, München 1978; Onfray, B. M.: Der Philosoph als Hund, Vom Ursprung des subversiven Denkens bei den Kynikern, 1991; Weeber, Karl-Wilhelm: Diogenes, Die Gedanken und Taten des frechesten und ungewöhnlichsten aller griechischen Philosophen, München 1987, 2003.

er möchte erleben, wie der letzte König erwürgt wird mit dem Darm des letzten Priesters. Auch dies trotz allem das prägnante Beispiel einer Anekdote. Drastisch beleuchtet sie das Begehren des allzu lange rechtlosen Dritten Standes, es möchten die beiden anderen Stände, die Adligen und die Prälaten, aufeinander losgehen und sozusagen sich selbst aufheben und das Feld räumen für die Citoyens.

Hinter Chamforts „Produits de la Civilisation perfectionnée“ ist da und dort der Autor selbst zu bemerken. Die Aufzeichnungen sicherte er gern als Augenzeugenberichte ab. Unverkennbar figuriert in vielen Texten unter der Initiale M... Chamfort selbst. Einfluss nahm aus dem Hintergrund sodann vor allem Rousseau mit seinem Kulturpessimismus. Voltaire hingegen ist nicht ganz so bestimmend, jedenfalls nicht mit allzu viel aufklärerischem Fortschrittsenthusiasmus. Jenes, worauf in zentraler Weise die Bewegung der Aufklärung setzte, der Glaube an die Perfektibilität, an den zivilisatorischen Fortschritt und vor allem das Zutrauen in die moralische Vervollkommnung der Menschen, wie in höchsten Tönen etwa von Condorcet gefeiert, das alles ist hier in Frage gestellt. Entgegen den hochfliegenden Erwartungen bleibe doch der Mensch, was er ist: ein unbehaustes Wesen, zerrissen zwischen Natur und Gesellschaft. Gesellschaftliches erschien als künstlich, reduziert insgesamt zu einer bloßen Zuflucht vor der Bedrängnis durch die Natur. Ein heilloser Hin und Her, darin beruhe das geschichtliche Elend, das Dilemma der menschlichen Lage. Sie erschien kaum weniger aussichtslos als später bei den Denkern des Absurden. Nicht als ein Sisyphos, aber als ein Ixion, sinnlos und qualvoll aufs Rad geheftet, werde bestraft, wer törichterweise Wolken umarmt. Aber wer hätte je leben können, ganz ohne Wolken zu umarmen, völlig frei von allen Illusionen?⁴⁵⁴ Immerhin stünden Wege offen, einerseits die Ruhe in einsamer Zurückgezogenheit zu suchen und andererseits (auf der Basis

⁴⁵⁴ Auf das dichterische Wesen der Vernunft wies nachdrücklich Nietzsche hin: „Bevor ‚gedacht‘ wird, muß schon ‚gedichtet‘ worden sein; das *Zurechtbilden* zu identischen Fällen, zur *Scheinbarkeit* des Gleichen ist ursprünglicher als das *Erkennen* des *Gleichen*“ (NF 1887, 10[159] (265), KSA XII 550, 12–16). Unvermeidlich vielleicht, Wolken zu umarmen: „Wahrlich, immer zieht es uns hinan – nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen“ (Also sprach Zarathustra, II, Von den Dichtern: KSA IV 164). Hingegen vgl.

der Menschenrechte) eine vernünftige gerechte freiheitliche Gesellschaft zu errichten. Beides müsse gleichwohl verfänglich bleiben. Denn das Glück sei damit längst nicht gemacht. Es bleibe eine verfängliche Angelegenheit um das Glück, kaum dass es sich finde, weder in einem selbst noch gar außerhalb. So schmerzlich das klang, so nüchtern aber auch, gemessen an der stoischen Maximalforderung, der Einzelne habe sich selbst glücklich zu machen.⁴⁵⁵ Obendrein vertrug die stets in Antinomien sich zeigende Wirklichkeit keinerlei Vereinseitigung. Widerstrebende Kräfte wie Vernunft und Leidenschaft, Kritik und Illusion, Reflexivität und Tatkraft waren nicht zu beseitigen. Alles blieb Stückwerk, alles vermischt. Nichts war einheitlich, nichts rein: *Tout est mixte. Rien n'est un, rien n'est pur.*

Als der disparaten Lage angemessen gilt indessen die pragmatische Orientierung an Maximen. Sie erlaube am ehesten eine umsichtige und geschmeidige Lebensführung. Maximen, Spiegelungen von Beobachtungen, werden geschliffen und mitgeteilt, um Leser zu ermuntern, ihrerseits möglichst weiter zu gehen. Derart zuredend wurde manch ein Autor in der Tat zum Menschenprüfer, einem sokratischen, mäeutischen. Was erbracht wird, erst noch und immer neu, das ist, über Einsichten und Erkenntnisse hinaus, letztlich Arbeit an sich selbst, Bildung der Person. Der eine mag eine Maxime annehmen, um sich die Beobachtungen zu ersparen, die den Autor zum sentenziösen Resultat geführt haben. In stumpfer, wenig intelligenter Anwendung wird der Maxime eine Allgemeinheit unterstellt, eine Grundsätzlichkeit, als sei sie unverrückbar höchster Leitsatz, *maxima propositio, maxima regula*. Der Verfasser, sofern nicht selbst mittelmäßig, wollte aber gewiss keine Vorschriften machen und keine Gesetze geben. Kompetente erfassen intuitiv Ähnlichkeiten und Unterschiede. Ihrem Urteil ist klar, unter welchen Umständen eine literarisch artikulierte Einsicht auf diesen oder jenen Fall anwendbar ist, ob mehr oder minder, ob überhaupt

Ingeborg Bachmanns überaus ernüchterte Position im Titelgedicht ihres zweiten Gedichtbandes „Anrufung des Großen Bären“ (1956; I 3).

455 „Das Glück ist keine leichte Sache: es ist sehr schwer, es in uns selbst, und unmöglich, es anderswo zu finden“ (*Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs*; Ziff. 1095; Motto zu Schopenhauers „Aphorismen zur Lebensweisheit“, 1851, SW IV, 373).

nicht. Beherzigenswerte methodische Hinweise solcher Art wusste Chamfort mit einem Vergleich aus dem Bereich der Naturwissenschaft zu ergänzen: ihre Klassifizierungen, so gewiss sie auch Kombinations- und Beobachtungsgabe erfordern, entstammen – und das sei immer zu beachten – dem Wunsch nach Vereinfachung. Schöpferische Findigkeit stelle sich unter Beweis, indem sie überall die individuellen Modalitäten zu berücksichtigen verstehe und nicht geistlos an fixen Einteilungen haftenbleibt. Bloß mechanisch sei nichts auszurichten. Für die Lebensführung hätten Maximen ungefähr die Bedeutung der Regeln in der Kunst. Gesteigerte Lebendigkeit verlangt, ganz so wie meisterliches Schaffen, selbstverständlich Klugheit, Geschmack, Urteilkraft, Geist, kurzum, die schöpferische Anverwandlung des Überindividuell-Typischen. Erforderlich ist daher stets der kreative Umgang mit jeglicher Direktive. Chamforts hermeneutische Anmerkungen – um dies eigens anzumerken – bestätigen glänzend, was die Forschung als kennzeichnend für die Moralistik überhaupt herausgestellt hat, dass sie nämlich, vor aller inhaltlichen Festlegung, auf Mitsprache angelegt ist. Moralistische Dichter-Denker wollen den Lesern keinesfalls als überlegene Autorität gegenüberreten, noch als neutraler Informant, sondern ganz wesentlich als seinesgleichen, von Ich zu Du. Die der Autorintention angemessene Rezeption verfährt weder vollziehend noch enthebend. Sie verläuft dialogisch.

Zu einer gewissen Verhärtung mag es in der Praxis ohnehin kommen. Fatalerweise stelle sich das Ultimatum, entweder Amboss oder Hammer sein zu müssen, Schläge einzustecken oder auszuteilen.⁴⁵⁶ Unter Menschen, sagt eine von Chamforts bekanntesten, traurigsten, schwärzesten Maximen, unter Menschen hat das Herz keine Chance, es muss

⁴⁵⁶ *Il faut être enclume ou marteau* (Ziff. 653). Goethe legte anfänglich dem Scharlatan Cagliostro die zynisch-anmaßende Äußerung bei: „Du mußt steigen oder sinken, / Du mußt herrschen und gewinnen / Oder dienen und verlieren, / Leiden oder triumphieren, Amboß oder Hammer sein“ (Koptisches Lied / Ein andres, 1787, vv. 6–10). Ganz ernst hierzu Ludwig Börne: „Herrschen oder dienen, das heißt Sklave sein auf diese oder jene Weise; dort umschließen goldne, hier eiserne Stäbe den Käfig. Die Kette, welche bindet, ist so gebunden als das, was sie bindet“ (Aphorismen und Miscellen, Hamburg 1828/32, Ziff. 251). Chamfort gab acht, „nicht von der Scharlatanerie der Moralisten zum Narren gehalten zu werden“ (*n'être pas dupe de la charlatanerie des moralistes*, Ziff. 293).

sterben oder versteinern; französisch in einprägsamer Alliteration: *le cœur se brise ou se bronze*.⁴⁵⁷ Als Gegenmittel – und das ist nicht ganz unproblematisch, wie es später in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ nicht unproblematisch ist – wird das Lachen beschworen, der Ausbruch, der Lasten abschüttelt, erleichtert, befreit und erheitert, gelegentlich aber auch Verbitterung nur übertönt oder auf Kosten anderer geht, sie angreift und verletzt, böse oder blöde. Wie auch immer, der Tag, an dem man nicht gelacht hat, wird jedenfalls zum verlorenen Tag erklärt. Das ist eine Sorge, die stets die Moralisten hatten, die sie mitunter zu Satirikern werden und mittels karnevalesker Interpretationen für Abhilfe sorgen und sozusagen vorgreifen ließ. Schon La Bruyère mahnte, man müsse sich beeilen zu lachen, und zwar auch bevor man glücklich sei, aus der Befürchtung heraus, zu sterben ohne je gelacht zu haben. Lachen scheint, so unsinnig es klingt, gewissermaßen der *Ernstfall* der Humanität.⁴⁵⁸

Im Übrigen waren es hohe Erwartungen, schwindelerregende mitunter, die Chamfort an die Gesellschaft herantrug: Anteilnahme, echte Empfindungen, ehrliche Gespräche, freigebige Mitteilung, Vergnügen, Solidarität, Liebe, Freundschaft. Öffentlichkeit hingegen erlaube gewöhnlich nur eine einseitige, rollenhafte, ziemlich unfruchtbare Selbstentfaltung. Gar die Institution Ehe wurde – auch in der Tradition aristokratischer Preziosität – geradezu persifliert, sozusagen dankend abgewiesen als ein allzu vollkommener Zustand für die Unvoll-

⁴⁵⁷ 771; Herz aus Stein, Ez 36,26. Auf der Opernbühne sagt der Diener Leporello zu seinem Herrn Don Giovanni, er habe anscheinend ein Herz aus Stein (*Mi par che abbiate / Un' anima di bronzo*; Mozart/Da Ponte: Il dissoluto punito o sia Il Don Giovanni, KV 527, 1787, II 2, Nr. 15).

⁴⁵⁸ Es war seit Aristoteles (part. anim. III 10) das Kennzeichen, das den Menschen vom Tier unterschied. Rabelais, Geistlicher, Anatom, Arzt, Dichter, in seinem überschäumenden Pentychon von „Gargantua und Pantagruel“ (1532/35), einem fünfbandigen satirischen Riesenroman ausgelassener Lebenslust, wiederholte es ausdrücklich für die beginnende Neuzeit: *rire est le propre de l'homme*. Und da das Lachen gleichwohl nicht die bestverteilte Sache der Welt, sondern mitunter ein eher knappes Gut ist, so besteht ein Teil berechtigter Selbstsorge möglicherweise darin, nicht unter jene zu geraten, die bei Rabelais die Agelasten heißen, jene Finsterlinge, die grundsätzlich nicht lachen. „Mein Pathos brächte dich gewiß zum Lachen, / Hättst du dir nicht das Lachen abgewöhnt“, so sarkastisch Mephisto zum Herrn (Goethe: Faust, Prolog im Himmel, vv. 278 f.).

kommenheit des Menschen.⁴⁵⁹ Schließlich wurden Maximen erwogen, epikureische, die in „genießen und genießen lassen, ohne sich oder sonst jemandem zu schaden“, ja im „Tu, was du willst“ die ganze Moral umschreiben. Derartige Freigeisterei war Bestandteil des französischen Esprits von jeher, schon bei François Villon, und erst recht, seit François Rabelais von Thélème erzählte, der Utopie einer gänzlich freien Sozietät.⁴⁶⁰ „In der Liebe“, um einen einzelnen Aphorismus wörtlich anzuführen, „ist alles wahr, alles falsch. Sie ist das einzige Ding, über das man nichts Absurdes sagen kann.“ Ernsthaft, jenseits sozusagen von ‚Scherz, List und Rache‘, eröffnete sich ein gewissermaßen präromantisches Ethos der Sensibilität. Es kannte keinerlei Ausflüchte, keine Trivialitäten. Es wies, ungeachtet aller scheinbarer Freizügigkeit, einen wenig bequemen Weg: den Weg anhaltender Erschütterlichkeit und stetig sich verfeinernden Erlebens in wechselseitiger Durchklärung von Geist und Sinnen.⁴⁶¹

Chamfort, der einbekennen musste, seine frühesten Schmerzen seien ihm „zum Panzer geworden gegen die folgenden“, steht sichtlich da als ‚ein Mensch in seinem Widerspruch‘.⁴⁶² Für einen Pessimisten hat man ihn erkannt und einen Menschenhasser, ähnlich dem Alceste in Molières Verskomödie „Le misanthrope“ (Der Menschenfeind). Doch war er es, wenn überhaupt, aus möglicherweise übergroßer Liebe zum Leben

459 Vgl. Stendhal (d. i. Henri Beyle): *De l’amour*, 1822 (dt. *Über die Liebe*); Balzac, Honoré de: *Physiologie du mariage ou Méditations de philosophie éclectique sur le bonheur et le malheur conjugal, publiées par un jeune célibataire*, Paris 1829 (dt. *Physiologie der Ehe oder eklektische Betrachtungen über eheliches Glück und Unglück*); Rougemont, Denis de: *L’amour et l’occident*, Paris 1939, ²1956; Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization*, Boston 1955; Bataille, Georges: *L’Érotisme*, Paris 1957; Galimberti, Umberto: *Le cose dell’amore*, dt. *Liebe*, München 2006; s. Adorno, *Minima moralia* (10–12, vgl. 111, 152).

460 „Tu, was du willst!“ (*fais ce que tu voudras*, 320), diese Maxime kennzeichnete bei Rabelais (Gargantua et Pantagruel, Buch I, Kap. 7) die Utopie der Abtei Thélème. Die libertinistische Devise wurde von Rabelais schließlich durch den dionysischen Appell ersetzt: *Soyez vous-mêmes interpretes de votre entreprinse* (ebd. V, 47).

461 „Empfinden macht denken“, gewiss. Und ebenso gewiss macht denken empfinden. Die Realität ist allerdings eher die Spaltung: „Die einen wissen – und spüren nichts. Denn Wissen anästhesiert. / Die anderen spüren, aber sie wissen nicht, was sie spüren“ (Strauß, Botho: *Vom Aufenthalt*, München 2009, S. 29).

462 Conrad Ferdinand Meyer: *Homo sum*; in: Huttens letzte Tage, Verserzählung, Leipzig 1871.

und den Menschen. Chamfort erklärte, wer in reiferen Jahren kein Menschenfeind sei, der habe die Menschen nie geliebt. Damit gab er, kaum anders in diesem Punkt als Jean-Jacques Rousseau, den typischen Fall jener beinahe unvermeidlichen Widerfahrnisse, die bereits Plato in einer sozusagen moralistischen Schlüsselstelle eines seiner Dialoge dem Sokrates in den Mund gelegt hatte. Hass auf Menschen stelle sich ein, wird da gemahnt, sowie einer allzu naiv seinesgleichen vertraut, um dann, und sogar seitens vermeintlicher Freunde, mit Unzuverlässigkeit und Boshaftigkeit fortwährend vor den Kopf gestoßen zu werden. Daraus erhellt, wie unerlässlich Menschenkenntnis zu jeder Zeit ist. Sie ist es, die laut Sokrates davor gefeit macht, falsche Schlüsse zu ziehen.⁴⁶³ Chamfort tat sich etwas zugute, sich selbst nicht zuwidergehandelt zu haben und seinem Denken und Charakter treu geblieben zu sein.⁴⁶⁴ Modell der Klugheit lieferte das Bild des Adlers, einsam und kühn in der Luft. Gleichwohl war er sich völlig im Klaren, dass auch bei ihm die Ungereimtheiten Oberhand hatten. Sein Leben, so gestand er ein, sei ein einziges Geflecht von augenfälligen Gegensätzlichkeiten zu seinen Prinzipien. Geradezu konfessorisch listete er auf:

Ich liebe die Fürsten nicht, und bin befreundet mit einer Fürstin und einem Fürsten. Man kennt meine republikanischen Grundsätze, und mehrere meiner Freunde haben monarchische Orden. Ich liebe die freiwillige Armut und verkehre mit reichen Leuten. Ich weiche allen Ehrenbezeugungen aus, und doch sind einige zu mir gekommen. Die Literatur ist fast mein einziger Trost, und ich verkehre nicht mit Schöngestirnen und gehe nicht zur Akademie. Man nehme hinzu, dass mir Illusionen für die Menschen unentbehrlich zu sein scheinen, und ich lebe ohne Illusionen; ich halte die Leidenschaften für wertvoller als die Vernunft und weiß gar nicht mehr, was Leidenschaften sind. (335)

⁴⁶³ Vgl. Plato: Phaidon, 89d4–90a4.

⁴⁶⁴ Unabhängig sein (*être indépendant*, 281) hatte außerdem zur Voraussetzung, dass man nein sagen und allein leben kann (*savoir prononcer la syllabe non et savoir vivre seul*, 289). Montaigne zog eine Linie bis zu Plutarch [De la mauvaise honte, Amyot, c. 7] zurück: „So lieferte zum Beispiel sein [i. e. Plutarchs] Hinweis, dass die Bewohner Asiens Sklaven eines Alleinherrschers seien, weil sie eine einzige Silbe, nämlich *nein*, nicht aussprechen könnten, Étienne de La Boétie möglicherweise Anlass und Thema über seine *Abhandlung von der freiwilligen Knechtschaft*“ (Essais, I 26, TR 156; St 86).

Die Unentbehrlichkeit der Affekte, ihre Lebensdienlichkeit war gegen die platonische wie stoische Doktrin immer wieder bekräftigt worden.⁴⁶⁵ Durchaus in Kenntnis dieser Tradition, in erster Linie jedoch aus persönlicher Einsicht hat Chamfort an einer Stelle angemerkt, er habe seine Leidenschaften niedergekämpft, etwa so wie einer sein Pferd, da er es nicht zu lenken weiß, erschlägt. Ein Verhalten, so töricht wie das eines Chemikers, der sein Feuer auslöschen wollte. Alsdann ist kein Vorankommen mehr. Chamfort, der in erstaunlichem Maß Bescheid wusste, hörte, eben deswegen, in unbeugsamer Redlichkeit allmählich auf, Gesprächig zu sein. Tag und Tag erweiterte er die Liste der Dinge, über die er *nicht* sprach. Als der Philosophischere galt in jedem Fall der Schweigsamere, als der Philosophischste derjenige, „dessen Liste am längsten“ war. Die Wendung ins Schweigen, die Abkehr von Teilnahme und Gemeinschaft, wie sie auch von vielen anderen modernen Literaten (Hölderlin, Hofmannsthal, Benn, Saint-Exupéry, Camus, Celan, Hildesheimer, Botho Strauß) bekannt ist, erklärt sich nicht nur als das Eingeständnis einer epochalen Not. Das Schweigen war schlechterdings nicht zu umgehen. Und das Ungesagte ist von äußerster Bedeutung. Andererseits ist Schweigen aber gefährlich. In einer Szene, einem kurzen Wortwechsel zwischen einem Türhüter und Monsieur D’Alembert wird auf groteske Weise deutlich, wie lächerlich und doch beinahe unbedingte gesprochene Sprache Wirklichkeit setzt:

Der Türhüter: Monsieur, wohin möchten Sie?

D’Alembert: Zu Monsieur de ...

Der Türhüter: Warum sprechen Sie nicht mit mir?

D’Alembert: Man wendet sich an Sie, mein Lieber, wenn man wissen will, ob der Herr zu Hause ist.

Der Türhüter: Nun, also?

D’Alembert: Ich weiß, dass er zu Hause ist. Ich bin mit ihm verabredet.

Der Türhüter: Das ist egal; man hat mich immer anzusprechen. Spricht man nicht mit mir, so bin ich nichts.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Von Montaigne bis Vauvenargues; nicht zuletzt und besonders einflussreich auch von Alexander Pope in seinem „Essay on Man“ (1732/34).

⁴⁶⁶ Petits dialogues philosophiques, XLVIII. Ebenfalls Schopenhauer verfasste derartige Kurzdialoge (PP II 14, § 172, SW V 378 f.; HN IV,2, Ziff. 62[62], S. 21).

In der Tat! Welch eine groteske Probe auf die grundlegende Kondition, die Erwägung, schlechterdings nicht angesprochen sich zu erleben. Wer nicht spräche und mit niemandem, wie wäre der ein Mensch!

Inmitten revolutionärer Umwälzung hatte Chamforts Leben und Denken das ethisch-moralistische Engagement auf bestürzende Weise zu bezeugen. Die Gleichheit, die Freiheit und die Brüderlichkeit, nach denen so lange gesucht, um die in Aufklärung und Revolution so schmerzlich gerungen wurde, sie hängen vor aller politisch-sozialer Etablierung doch an wirksamen Versuchen wechselseitiger Verständigung. Insofern damit ein Weg gewiesen ist, der auch oder sogar in erster Linie literarisch-symbolisch zu beschreiten ist, setzten unmittelbar an Chamfort und andere französische Moralisten deutsche aphoristische Denker an. Die fragmentarische Schreibweise, richtunggebend für die Romantik, erwies sich als die Bewegung auf indirekte, durch Ironie und Witz aufgeladene und zusätzlich umgeleitete Bedeutung des Unendlichen hin.⁴⁶⁷ Damit verlor sich allerdings die moralistische Intention auf Verständigung über die menschlichen Angelegenheiten zugunsten dessen, was in romantischer Begrifflichkeit sehr bezeichnend Divinisieren hieß. Darin klingt der Bezug auf *res divinae*, ungewöhnliche, übermenschlich-göttlichen Dinge an, wenngleich es zum Konzept gehörte, dass sie selbstverständlich nie verfügbar wurden, sondern im Gegenteil fortan die gesamte Literatur und das menschliche Wirklichkeitsverständnis überhaupt zu einer uneinholbaren, nie zu vollendenden Annäherung ans wahre Ganze als dem Unendlichen machten. Darin einbegriffen war, was Novalis die ‚Teleologie der Revolution‘ nannte, die Transformation des historischen Geschehens ins Geistige. So erst sollten Mündigkeit und Freiheit vollendet werden, in unausgesetztem Bestreben nach kosmopolitischer Universalität, Völkerrecht, Weltrepublik, ewigem Frieden.

⁴⁶⁷ Pionierhaft namentlich die Brüder Schlegel, August Wilhelm zunächst in einer ausführlichen Rezension (1796); ein Jahr später Friedrich, indem er mit einer Reihe „Kritischer Fragmente“ (1797) die Aphoristik in der deutschen Literatur eigenständig machte. Novalis, Schleiermacher u. a. schlossen sich an. – Weiß, Johannes: Das frühromantische Fragment, Paderborn 2015.

Gegenüber derlei überschwänglichen Postulaten muss Georg Christoph Lichtenberg als der eigentliche deutschsprachige Statthalter der moralistischen Aphoristik erscheinen. Übrigens war er ziemlich genau Lebensaltersgenosse von Chamfort und hat wie dieser seine Aufzeichnungen selbst nicht veröffentlicht. Lichtenberg ist ein Autor voller Witz, Humor und Weisheit. Sein Akzeptieren oder Verwerfen war nie total, immer gelassen, oftmals heiter lächelnd. Wurde so Chamfort und das, wofür er stand, in ein bewundernswertes Gleichgewicht zurückgebracht, so verlor sich dies wieder bei den beiden deutschen Denkern, die, Künstler-Philosophen der eine wie der andere, der moralistischen Linie folgten: Schopenhauer und Nietzsche. Für den Ersteren blieb die Welt unabänderlich im Argen; in jedem Fall als das Beste war geraten, sie zu überwinden. Nietzsche, der mit derlei negativ-resignierender Einstellung aufräumen mochte, sah in Chamfort einen Vorläufer alles dessen, was ihm als erstrebenswert galt: den ‚Geist der Schwere‘ besiegen, das Lachen heiligen, das Menschliche insgesamt steigern.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ Vgl. Nietzsches stupende psychologische Deutung von Chamforts Singularität (Fröhliche Wissenschaft, 95: KSA III 449 f.).

5 Von Kant zu Nietzsche

5.1 Humaniora, wahre Humanität: Kant

Der Versuch, ohne absolute Sicherung im Rahmen praktischen Philosophierens, verbunden den wirklichen Menschen, aus unbestechlichem Tatsachensinn lebensnahe Orientierung zu schöpfen, fand seine erste, den bedeutenden französischen Moralisten ebenbürtige Ausprägung in Deutschland bei Lichtenberg. Durchaus in Rücksicht auf die Unentbehrlichkeit empirisch verankerter menschlicher Selbstverständigung, entstanden bei deutschen Professoren, Philosophen und Literaten nicht selten Formen direkt belehrender, ausufernder Popularphilosophie.⁴⁶⁹ Ausnahmefälle bildeten demgegenüber beispielsweise der ebenerdige, satirisch-humoristische „Demokritos“ von Karl Julius Weber sowie die unerhört kluge und realistische Weitsicht in dem aufklärerischen Diskurs „Über den Umgang mit Menschen“ des – seinerzeit aus reaktionären Kreisen angefeindeten – radikal-liberalen Adolph Freiherrn von Knigge.⁴⁷⁰ Den Respekt vor der Individualität als triebgebunden-vernünftiger forderte nachdrücklich Christoph Martin Wieland.⁴⁷¹ Was immer der moralistische Faktor besagte – Hinwendung zur Varietät des Konkreten, Lust am tatsächlich Wirken-

469 Vgl. beispielsweise J. G. Sulzer, Versuch einiger moralischer Betrachtungen (1745), J. J. Spalding, Bestimmung des Menschen (1748), J. B. Basedow, Philaethic (1764), J. J. Engel, Der Philosoph für die Welt (1775 ff.), E. Platner, Philosophische Aphorismen (1776 ff.), D. Tiedemann, Untersuchungen über den Menschen (1777 f.), J. G. H. Feder, Untersuchungen über den menschlichen Willen (1779 ff.), C. Ph. Moritz, Magazin für Erfahrungsseelenkunde (10 Bde., 1783–1793), J. G. Zimmermann, Über die Einsamkeit (4 Bde., 1784 f.; geschätzt von Schopenhauer), Ch. Garve, Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre (1798), E. v. Feuchtersleben, Zur Diätetik der Seele (1838), J. C. A. Heinroth, Orthobiotik oder Die Lehre vom richtigen Leben (1839).

470 Karl Julius Weber: Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen, 6 Bde., Stuttgart 1832–36. Adolph Freiherr von Knigge: Über den Umgang mit Menschen, 2 Bde., Hannover 1788.

471 Vgl. beispielsweise Wielands Ironisierung der „glänzenden Gedanken von unsers Daseins Zweck“ (Musarion oder Die Philosophie der Grazien, Leipzig 1768, 1795; Drittes Buch, S. 1300–1307).

den jeder Art, Vorbehalt gegen übertriebene Aufklärungshoffnungen, Entkräftung des Glaubens an die Allgemeinheit und Überzeitlichkeit *einer* Vernunft und Moral unter den Menschen – war auch in Wieland lebendig.⁴⁷²

Wie schon Montesquieus „Lettres persanes“ (1721, Persische Briefe) und Goethes „West-östlicher Divan“ (1819) die abendländischen Sitten in ihrer vorgeblichen Einzigartigkeit und Überlegenheit mit arabisch-persischem Leben und Denken nachhaltig erschütterten, so wollte, ausgreifend nach fernem Osten, der fränkische Dichter und Gelehrte Friedrich Rückert mit einer enormen Spruchsammlung „Die Weisheit des Brahmanen“ (1836–39) das Menschliche erweitert und vertieft darlegen.

Kant, dem Vermittler divergierender Strömungen in der Philosophie konnte das Feld der Moralistik nicht verborgen bleiben. In mehreren Schriften wurden aus unterschiedlichen Motiven in wechselnden Zusammenhängen moralistische Fragen aufgegriffen.⁴⁷³ Unter der sonst kaum geläufigen Bezeichnung „Humanistik“⁴⁷⁴ gelangte ein Bildungswissen zu neuer Bedeutung, wie es herkömmlicherweise Teil der Humanitätsstudien bildete, im schulischen Fächerkanon nach Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrter Sprachkenntnis rangierend. Humanistik gehörte demzufolge zur (minderen) *historischen* Erkenntnis, als deren Abschluss. Sie zählte nicht zur höherstehenden, apriorisch-rationalen Vernunftkenntnis wie reine Mathematik, reine Phi-

472 Befreiung von unifizierender Teleologie als Voraussetzung individueller Mannigfaltigkeit und einer gesteigerten Sozialität förderten, auf jeweils unterschiedliche Weise, ebenfalls Herder sowie Alexander und Wilhelm von Humboldt.

473 In den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ aus der vorkritischen, sodann aus der nachkritischen Periode im „Streit der Fakultäten“, in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ und in der „Pädagogik“. Seine Menschen- und Weltkenntnis gewann ihr Gepräge vor allem durch den Empirismus Humes, die Essayistik von Shaftesbury, Pope, Addison, Chesterfield, Samuel Johnson, den Satiriker Swift und andere Engländer; weniger durch Horaz und andere römische Klassiker; auch Montaigne kam für Kant erst nach Descartes, Pascal, Fénelon und Rousseau zum Zug.

474 Der Streit der Fakultäten, 1798, Hamburg 1959, S. 21; AA VII, 28. – Kant wird in der allgemein üblichen Weise nach den Originalausgaben 1. Auflage (Sigel A) bzw. 2. Auflage (B) oder der Akademie-Ausgabe (AA) unter Angabe von Band und Seitenzahl zitiert.

losophie, Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten. Allerdings bildeten die rationalen und historischen Erkenntnisse die beiden Departemente der einen philosophischen Fakultät. Dieser allgemeinen Artistenfakultät räumte Kant einen bedeutenden Platz ein in der Gesamtorganisation des Wissens an der Universität. Obschon herkömmlicherweise als *untere* Fakultät eingestuft, sollte sie, ihrer wahren Bedeutung nach, den drei höhergestellten, *oberen* Fakultäten, der theologischen, juristischen und medizinischen, als überlegen gelten. Denn ihr kam in Bezug auf das *gesamte* (freie, kulturelle, allgemeine) menschliche Wissen die Aufgabe zu, prüfend, kritisch, evaluierend zu wirken, nichts sonst verpflichtet als allein der Suche nach Wahrheit. Auf diese Weise sollten gegenüber Macht, Autorität und Funktion, wie sie die drei speziellen Fakultäten mitbestimmten, andersartige Qualifikationen in dem grundlegenden kulturellen Prozess menschlicher Selbstverständigung zum Zuge kommen, nämlich Wohlberatenheit, Einsicht, Freiheit. Darauf war Kant zufolge nicht zu verzichten, wenngleich seines Erachtens zum letztlich Ausschlaggebenden allein die eine reine Vernunft taugte, deren Gesetz, deren Moral.⁴⁷⁵ Die Einverleibung rhapsodischer Moralistik, (überhaupt derjeniger „Vorkenntnisse [...], welche man Humaniora nennt“⁴⁷⁶), beruhte auf einer ethisch-praktischen Konzeption von Philosophie. „Wissenschaftliche Lebensweisheit“ war, wie er versicherte, deren historisch „erste Bedeutung“.⁴⁷⁷ Wenn nichtsdestoweniger später die Philosophie als „Weisheitslehre“ hinter ihrer Funktion als „Lehre des Wissens“ zurücktrat, indem „das Formale“ der Erkenntnis zum „hauptsächlichsten Geschäft

475 Christoph Meiners (Kurzer Abriss der Psychologie, 1773) opponierte gegen Kants apodiktische Pflichtethik unter Verweis auf die antike Klugheitslehre, betrieb selbst abundante historische, religionsphänomenologische und völkerkundlich-komparatistische Studien.

476 „Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man Humaniora nennt: vermutlich, weil *Humanität* einerseits das allgemeine *Teilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein *mitteilen* zu können, bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet“ (KU § 60, B 262, AA V 355).

477 AA VIII, A 387.

der Philosophie“ erhoben wurde, so blieb für Kant – trotz der Konzentration auf die Vernunftbegriffe – die menschliche Erfahrung doch Bezugspunkt des Philosophierens. Sein kritisch analytisches Denken wusste – a priori – der Vernunft den Rückhalt in der Erfahrung gesichert. Und die äußerste, die letzte Frage war die selbstreflexive Frage „Was ist der Mensch?“ Sie bezeichnete das „Feld der Philosophie“ im Ganzen, und Anthropologie umgriff als Letzthorizont alle Dimensionen: Metaphysik, Moral, Religion.⁴⁷⁸

Immanuel Kant wurde 1724 geboren, lebte achtzig Jahre und starb 1804, von Anfang bis Ende in der ostpreußischen Seehandels- und Universitätsstadt Königsberg und Umgebung. Der pietistisch erzogene Handwerkersohn hatte studiert (Theologie, Philosophie, Mathematik, Physik und weitere Naturwissenschaften), war zehn Jahre Hauslehrer, nach Promotion und Habilitation zunächst fünfzehn Jahre Privatdozent und erst dann knapp dreißig Jahre ordentlicher Professor für Logik und Metaphysik, mit nachhaltigem Erfolg.

Eine Fülle ästhetisch-moralistischer Wahrnehmungen versammelten schon die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“.⁴⁷⁹ Für einmal durfte „mehr das Auge des Beobachters als des Philosophen“ auf einige „Besonderheiten der menschlichen Natur“ fallen. Nichtsdestoweniger waren auch diese „Entdeckungen, die ebenso anmutig als lehrreich“ seien, systematisch anzuordnen. Sie wurden, schematisiert nach den vorgegebenen Kategorien des Schönen und Erhabenen⁴⁸⁰, in vier Abschnitten angeordnet: Einer Grundle-

478 Logik A 25; vgl. KrV B 833, A 80. Wenzel, Uwe Justus: *Anthroponomie*, Berlin 1992; Loudon, Robert B.: *Kant's Impure Ethics, From Rational Beings to Human Beings*, New York/Oxford 2000; Fischer, Peter: *Moralität und Sinn, Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants*, München 2003; Sommerfeld-Lethen, Caroline: *Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik*, Freiburg i. Br. 2004; Sturm, Thomas: *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn 2009.

479 Königsberg 1764, ²1766, ³1771. Schmucker, Josef: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim 1961, S. 99–142, 172–251; Crowther, Paul: *The Kantian Sublime*, Oxford 21991.

480 Burke, Edmund: *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London 1757, erw. ²1759; dt. *Philosophische Untersuchung über den*

gung folgen drei Abschnitte, worin nacheinander die Person, dann die Geschlechter, weiblich, männlich, und schließlich die Nationen charakterisiert wurden. Diese Anordnung wurde jedoch nicht streng durchgehalten. Die Bedeutung der Schrift ergibt sich ohnehin aus der Fülle ihrer Beobachtungen, ihrer geistreichen Reflexionen und ihrer oft schlagenden Formulierungen.

In Betracht kam, wie im ersten Satz ausgeführt, „das jedem Menschen eigene Gefühl“, die verschiedenen Empfindungen, angenehme, erfreuliche, unangenehme, verdrießliche, und also nicht die „Beschaffenheit der äußeren Dinge“ an sich. Der subjektive Mensch selbst trat somit auf den Plan, hinführend allerdings zu einer Abstraktion der Subjektivität, die bis in die erkenntnistheoretischen Konstruktionen der Transzendentalphilosophie verbindlich blieb: Die „Revolution“ der „Kritik der reinen Vernunft“ bestand nach Kants eigenen Worten in einer „Umänderung der Denkart“, die nicht mehr von der herkömmlichen objektivistischen Sicht ausging, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten“, sondern im Gegenteil von der nicht wegzudenken Voraussetzung, wonach sich stets Gegenstände, wie immer sie erscheinen, „nach unserem Erkenntnis richten“.⁴⁸¹

Die „Beobachtungen“ zeigen Menschen in ihrer Befähigung zu genießen, ganz nach persönlichem Empfinden und „ohne dazu ausnehmende Talente zu bedürfen“. Das „sinnliche Gefühl“ konnte geradezu als Weg zum Glück erscheinen: ein Mensch finde sich nur insofern glücklich, „als er eine Neigung befriedigt“. „Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt“ handelte der zweite Abschnitt. Darin gab Kant allerhand Bemerkungen, Regeln und Paränesen zu Tugend und Laster, Jugend und Alter, Armut und Reichtum, Geburt und Titel, Charakter, Ansehen, Ehre und Ruhm, Freundschaft und Liebe, Dichtung und Theater, Mathematik und Metaphysik. Er formte Sentenzen und Maximen, übernahm Belege, Beispiele und Anekdoten aus Literatur und Geschichte, entwickelte

Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen, Riga 1773. – Die Zweiteilung hielt sich bis in die „Kritik der Urteilskraft“.

481 KrV B XVI.

einen Traktat über die vier Temperamente, weiterhin einen „wunderlichen Abriß der menschlichen Schwachheiten“ und demonstrierte anschaulich die Unmöglichkeit, über Geschmacksfragen zu streiten.

Nicht von ästhetischer, sondern von diätetisch-therapeutischer Seite kam noch der vierundsiebzig-jährige Philosoph Kant auf traditionell moralistische Problemkreise zu sprechen.⁴⁸² In dem zunächst als Einzelschrift konzipierten und gesondert veröffentlichten Versuch „Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“, dem dritten Abschnitt im „Streit der Fakultäten“, stand die Medizin im Fokus. Sie gab Kant Gelegenheit, ausgehend von Beobachtungen an sich selbst, Reflexionen anzustellen und Ratschläge für die Lebensführung bekanntzumachen. Es ging um Essen, Trinken und Schlafen, um Atemtechnik, um Hypochondrie, bis hin zu Wünschbarkeiten im Buchdruckwesen sowie den gesundheitlichen Wirkungen des Denkens. Den äußeren Anlass bot eine einschlägige Publikation, die aufsehenerregende „Makrobiotik oder Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“, die der hochangesehene Mediziner, Hofarzt in Weimar, Leibarzt des Königs von Preußen, Christoph Wilhelm Hufeland 1796 vorlegte. Ein Exemplar erhielt der emeritierte Philosophieprofessor Kant mit der Bitte um eine fachliche Begutachtung. Kant würdigte den weiten Ansatz: das „Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln und die moralische Kultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen“. In dem Arzt Hufeland sah er den Philosophen am Werk, der seinerseits wusste, dass „moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgibt“, eine Diätetik⁴⁸³, ein Mittel, das allerdings negativ wirkt: als „Kunst, Krankheiten abzuhalten“. Zur Erklärung hieß es, dergleichen Kunst setze ein Vermögen voraus, das nur der Geist der Philosophie

482 Der Streit der Fakultäten, Königsberg 1798. Derrida, Jacques: *Du droit à la philosophie*, Paris 1990; Selbach, Ralf: *Staat, Universität und Kirche*, Frankfurt a. M. 1993; Brandt, Reinhard: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, München 2003.

483 gr. *hē diāita*, ἡ διαίτα, Leben, Lebensweise, Lebensumstände, Medizin als Lehre und (ärztliche) Kunst der Gesundheitserhaltung und ihrer entscheidenden Faktoren wie Ernährung, Bewegung, Erholung (W. Sünkel, Art. Diätetik, in: *Hist. Wb. Philos.*, Bd. II, Sp. 231 f.; vgl. R. Herrlinger, Art. Makrobiotik, ebd. V 638–640).

geben könne. Medizinisches Kennen und Können in höchstmöglicher Ausprägung werde zur Weisheit. Die methodischen Überlegungen, die der greise Kant zu seinen „in Absicht auf Diätetik angestellten Selbstbeobachtungen“ recht umständlich vorbrachte – Selbstdarstellung war bei Philosophen eigentlich verpönt, um die Sache ging es ihnen, von sich selbst hatten sie zu schweigen⁴⁸⁴ – diese seine methodischen Überlegungen zeitigten Einsichten, die dem moralistischen Diskurs von jeher eigen waren: Ausgang vom Ich, Beobachtung, Wahrnehmung, Experiment, Reflexion, Ausdruck, Mitteilung an andere und der Appell an sie, aufzumerken, zu vergleichen und Stellung zu nehmen. Kant erklärte:

Ich sehe mich also genötigt, mein Ich laut werden zu lassen; was im dogmatischen Vortrage Unbescheidenheit verrät; aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu sein, beifällt, zu seiner Beurteilung vorzulegen (A 167 f.).

Die Intention praktischer (Lebens-)Weisheit könne, wie Kant in innerem Bezug zu senecanischen Gedankengängen dem Herrn Hofrat und Professor Hufeland erläuterte, nicht ohne weiteres das möglichst lange, sondern müsse durchaus das *gute* Leben sein.

Dahin führt die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist. Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und, um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens schmälern: warum ein schwächliches Leben durch Entsaugungen in ungewöhnliche Länge ziehen (A 201 f.).

⁴⁸⁴ *De nobis ipsis silemus* (von unserer Person schweigen wir) lautete die Regel. Kant wohl-gemerkt stellte sie, wörtlich übernommen aus Francis Bacons „Instauratio magna“ (Praefatio), der „Kritik der reinen Vernunft“ voran (1787, B II).

Ein gutes Leben bedeutete für Kant, der sich hierin außer auf die Stoa unausgesprochen auch auf Epikur berief, ein von Philosophie bestimmtes Leben.⁴⁸⁵ Das schloss für ihn ausdrücklich eine „Diät im Denken“ ein. Gedanken zur Unzeit, die beispielsweise solle man sich aus dem Kopf schlagen:

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgelenkt wird (A 191).

Zur richtigen Stunde jedoch sei Philosophieren ein Trost. Denken im besten Sinne, streng systematisch auf die Daseinszwecke bezogene Philosophie helfe sogar, im Alter körperliche Schwäche zu kompensieren und die gebotene Zurückhaltung in Ansprüchen an „die Glückseligkeiten des Lebens und die Vollkommenheiten der Menschen“⁴⁸⁶ zu erleichtern:

Übrigens ist das Philosophieren, ohne darum eben Philosoph zu sein, auch ein Mittel der Abwehrgung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich Agitation des Gemüts, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äußeren Zufälligkeiten unabhängig, und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich ist, und die Lebenskraft nicht stocken läßt.

Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine absolute Einheit ist) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperliche Schwächen des Alters in gewissem Maße durch vernünftige Schätzung des Werts des Lebens wohl vergüten kann (A 176).

485 Zum Bezug auf die Stoa vgl. Seneca *de brevitate vitae* (Die Kürze des Lebens): „Das Leben ist lang, vorausgesetzt man weiß zu leben“ (*vita, si uti scias, longa est*, 2,1), philosophisch besonnen nämlich, denn allein jene, die für die Philosophie Zeit aufbringen, leben wirklich (*soli omnium qui sapientiae vacant vivunt*, 14,1).

486 Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (A 73). Einen Hinweis auf die „psychische Wirkung der Philosophie“ enthielt auch Kants „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ (1796, A 488 f.).

Schematisierung und Finalisierung des aphoristischen Materials traten in Kants Vorlesungen „Über Pädagogik“ besonders deutlich hervor. Wie einst in der aristotelischen Diäretik überkreuzten sich verschiedene Einteilungen, ohne insgesamt zur Deckung zu kommen. Die für Kants systematisches Werk grundlegende Antithetik von Natur und Freiheit behauptete sich nachgerade als Zweiteilung in physische und praktische Erziehung. Im Zusammenhang mit der Pflichten- und Tugendlehre wurden Kataloge der Begierden, Laster und Tugenden angeführt. Die höhere praktische Entfaltung der Heranwachsenden wurde in einen Grundriss eingezeichnet, der das Verhalten nacheinander unter „Pflichten gegen sich selbst“ und „Pflichten gegen andere“ rubrizierte; beides nachdrücklich auch noch unter religiösem Aspekt hinsichtlich des Idealbegriffs ‚Gott‘.⁴⁸⁷ Lässt man die – auch von Kant nicht auf gleicher Ebene angesiedelten – religiösen Pflichten weg und nimmt statt dessen seinen Hinweis auf die *merita fortunae* (günstige Zufälle) als Andeutung eines selbständigen Gesichtspunktes, so ergibt sich die Einteilung, unter die später Schopenhauer seine „Paränesen und Maximen“ brachte, indem er sie unser Verhalten gegen uns selbst, gegen andere sowie gegen den Weltlauf und das Schicksal betreffen ließ.

Kants kasuistisches Vorgehen gibt den Blick nicht ohne weiteres frei auf den Reichtum an Einsichten, die in dieser „Pädagogik“ lebendig sind. Es ist beispielsweise erforderlich, darüber hinwegzusehen, dass er das Spiel generell als zweckbestimmt verkennt, um aufzunehmen, was er im Einzelnen dazu geistreich zu bemerken weiß und zu würdigen, dass ihm, unbeschadet des Nachdruckes, der auf beharrliches Einüben in unbeugsame Pflichterfüllung fällt, zugleich daran lag, die Kinder sich „zu dem süßesten Genuße des Lebens“ vorbereiten zu lassen. Abgesehen von der bedenklichen Rechtfertigung von Zwang und der Forderung nach Strafe durch Liebesentzug lassen sich psychologische Einsichten von unmittelbarer Sensibilität ausmachen:

⁴⁸⁷ Dieselbe Anordnung findet sich wiederum in der „Metaphysik der Sitten“: Dort gliedert sie die zwei Hauptteile der „ethischen Elementarlehre“ und des „Beschlusses“ des, neben der „Rechtslehre“, zweiten Hauptstückes über die „Tugendlehre“.

Gemeinhin ruft man den Kindern ein: Pfui, schäme dich, wie schickt sich das! usw. zu. Dergleichen sollte aber bei der ersten Erziehung gar nicht vorkommen. Das Kind hat noch keine Begriffe von Scham und vom Schicklichen, es hat sich nicht zu schämen, soll sich nicht schämen, und wird dadurch nur schüchtern. Es wird verlegen bei dem Anblicke anderer, und verbirgt sich gerne vor andern Leuten. Dadurch entsteht Zurückhaltung, und ein nachteiliges Verheimlichen. Es wagt nichts mehr zu bitten, und sollte doch um alles bitten können; es verheimlicht seine Gesinnung, und scheint immer anders, als es ist, statt daß es freimütig alles müßte sagen dürfen (A 59 f.).

Kants Äußerungen zum Thema Sexualität hingegen blieben (wie zuvor in den „Beobachtungen“ und in der „Metaphysik der Sitten“) in einem wenig aufgeklärten idealistischen Moralismus befangen; eine Zurückhaltung, die bei Montaigne und Shakespeare, in gewisser Weise auch bei Rousseau, längst abgelegt war und die auch Lichtenberg, der Zeitgenosse Kants, zugunsten einer realistisch-akzeptierenden Position weit hinter sich ließ.⁴⁸⁸ Die Spuren epikureischer Lebensfreude, die hier und da aufleuchten, sind von Asketik überlagert. ‚Ertrage und entsage‘ (*anéchu kai apéchu, sustine et abstine*), der Imperativ der Stoa, hinzielend auf Apathie und Pflichterfüllung, wird wiederholt angeführt.⁴⁸⁹ Ein guter Charakter baue sich in dem Maße auf, wie „die Leidenschaften weggeräumt“ sind; sein Kennzeichen ist weniger griechische Flexibilität als vielmehr römische Beharrlichkeit in Vorsatz und Ausübung.

In unterschiedlichen Zusammenhängen erging die Rede von der „Würde des Menschen“. Im Großen und Ganzen lief Kants Erwartung darauf hinaus, aufgeklärtes Denken werde schließlich Humanität sicherstellen: nämlich jeden Menschen nicht als Ware, und nicht als Maschine, sondern „seiner Würde gemäß zu behandeln“; und also

488 Vgl. Anthropologie, B 320, A 322. Den Anschluss an die moralistische Freiheit, vor der die *philosophia moralis* von Kant (und noch Schopenhauer) diesbezüglich zurückwich, brachte erst Nietzsche für Anthropologie und Ethik allgemein zustande. – Comte-Sponville, André: Sex, Eine kleine Philosophie, Zürich 2015, insbes. S. 80–92.

489 „Schwerer Dienste tägliche Bewahrung“, heißt es bei Goethe (West-östlicher Divan, Buch des Parsen, Vermächtniß alt persischen Glaubens, XI 1, v. 27).

der menschlichen Person – „über allen Preis erhaben“, mit nichts zu bezahlen, gegen nichts auszutauschen – „als Zweck an sich selbst zu schätzen“, ihr „einen absoluten innern Wert“ zuzuerkennen.⁴⁹⁰ Mitunter aber sollte die Erwähnung der Würde zum Beispiel nur dazu verhelfen, „den Jüngling in Schranken zu halten“, damit er idealerweise seine besten Eigenschaften entfalte, in vollem Umfang. Also „sich absolut und nicht nach andern schätze“, frei von Eitelkeit sei, und des Weiteren „Gewissenhaftigkeit in allen Dingen“ sowie „Genügsamkeit mit äußern Umständen und Duldsamkeit in Arbeiten“ praktiziere, dabei „Fröhlichkeit“ und „Gleichheit der Laune“ an den Tag lege, der Pflicht und nicht der Neigung folge, „Menschenliebe“ übe und, in „weltbürgerlicher Gesinnung“, „Interesse am Weltbesten“ nehme; vor allen Dingen aber stets das Ende im Auge behalte und so selbst „die kindische Furcht vor dem Tode“ überwinde. Diese unglaublich hochgespannte Moral, die Kant aus populären Traditionen in die Pädagogik übertrug, steht in merklicher Spannung zu anderen, realistischeren Motiven seines Denkens.

Zum Ausgleich führte er zwischen die Realität des menschlichen Alltagsgetriebes und die ethisch-metaphysischen Leitideen als direkten Bestimmungsgrund des Handelns Maximen ein: subjektive Grundsätze „aus dem eignen Verstande des Menschen“. Wie schon bei Descartes in einer intermediär-vorsorglichen Moral (*une moral par provision [...] en trois ou quatre maximes*) beeinflussen Maximen als empirisch bedingte, mehr oder minder vernünftige Leitsätze die jeweilige individuelle Lebenspraxis. Als Regeln des gesunden Menschenverstandes wurden sie an der philosophischen Formulierung des Sittengesetzes beteiligt, insofern sie nicht mehr nur hier und da, für diese und jenen,

490 Was ist Aufklärung? in fine AA VIII, 42. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine *Würde*“ (GMS, 1785, BA 77, AA IV 434 f.; kursiv hpb). „Der Mensch, als Person betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist *über allen Preis erhaben*; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als *Zweck an sich selbst* zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen *absoluten innern Wert*), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt“ (MS II i 1 2 § 11, A 93; kursiv hpb).

sondern immer und überall ausnahmslos für alle gelten konnten.⁴⁹¹ Die ethische Forderung (bereits in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“) war kategorisch strikt, unerbittlich, auch wenn sie nicht von außen, sondern von innen, aus der eigenen Vernunft erfolgte: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“.⁴⁹² Wie radikal, wie fiktiv und wie sehr utopisch dies gemeint war, zeigt (ein paar Zeilen weiter) folgende Fassung: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte“. Einige Jahre später (in der „Kritik der praktischen Vernunft“) folgte sodann die wohl bekannteste Formulierung des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“.⁴⁹³ Das war nun geradezu das ‚Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft‘. Unmissverständlich und unverbrüchlich sollte damit (in abermals negativer Weise) gewährleistet sein, dass „die empirisch bedingte Vernunft“ von der Anmaßung abgehalten wurde, „ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen“.⁴⁹⁴ Jedwede Maxime für sich erreiche nicht den Status der Gesetzlichkeit und Moralität, trete sie doch von vornherein auf als „das subjektive Prinzip zu handeln“. Die Maxime, merkte der Moralphilosoph an, „enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt“. Entscheidend sollte demgegenüber das Gesetz als das objektive Prinzip sein, gültig nicht

491 Fischer, Peter: Moralität und Sinn, Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants, München 2003; Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant, Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie, Münster 2006.

492 GMS S. 421.

493 KpV § 7, A 54. Für eine Analyse der (fünf bis neun) verschiedenen Formeln des kantischen kategorischen Imperativs vgl. Paton, Herbert J.: Der kategorische Imperativ, Berlin 1962; Schnoor, Christian: Kants kategorischer Imperativ als Kriterium der Richtigkeit des Handelns, Tübingen 1989; Pieper, A.: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? in: Höffe, O. (Hg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a. M. 2000; Nisters, Thomas, Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, Freiburg/München 1989; Sommerfeld-Lethen, Caroline: Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik, Freiburg i. Br. 2004.

494 KpV, Einl., A 31.

nur für einzelne Individuen, sondern „für jedes vernünftige Wesen“ als „der Grundsatz, nach dem es handeln soll“. ⁴⁹⁵ Ausdrücklich stellte Kant den in diesem Sinne „*kritischen* Moralisten“ voran, den kompromisslosen Philosophen der reinen praktischen Vernunft. ⁴⁹⁶ Er sollte – ungeachtet aller Warnungen vor ihrem Überschwänglichwerden – Vernunft geltend machen, kompromisslos: als personale Fähigkeit, sich unabhängig und frei und rein als ‚guter Wille‘ zu verwirklichen und daran höchste Hoffnungen zu knüpfen. ⁴⁹⁷ Nichtsdestoweniger konnte auf der pragmatischen Ebene der ‚empirisch bedingten Vernunft‘ den Maximen als lediglich hypothetischen Imperativen ihr Anteil an der Lebensgestaltung zugestanden bleiben. Demnach haben sie Einfluss auf die Bestimmung des Willens, wenn auch niemals in einem ganz vernünftigen Sinn. In dem Mittelbereich wirke orientierend und bildend eine empirisch-pragmatischen Vernunft, eine praktische Weltklugheit – die, obschon sie „dem Werte nach (...) die zweite Stelle“ einnehme, „eigentlich (...) das Letzte am Menschen“ sei.

Erziehung, die darüber hinaus Moralisierung der Menschen betreiben möchte, hat es nicht leicht. Sie müsste erreichen, dass Menschen „nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt“ wären, sondern vollends in die Gesinnung kämen, „nur lauter gute Zwecke“ zu wählen. Ihr obläge, in philosophischer Haltung aufs Äußerste zu sehen, alles daraufhin zu finalisieren und also als Kriterium für *alle* Maximen des Handelns zuletzt den kategorischen Imperativ geltend zu machen: „Gute Zwecke sind diejenigen, die notwendigerweise von jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit jedermanns Zwecke sein können“. So gesehen wäre Erziehung „das größte Problem“ für jede und jeden. „Sich selbst besser machen, sich selbst kultivieren“, „Morali-

⁴⁹⁵ GMS S. 420 Anm.

⁴⁹⁶ KpV, Vorr., A 13.

⁴⁹⁷ „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“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 393). Und weiter: „ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein [d. i. des Menschen] Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann“ (KU § 86, AA, V 443). – Entsprechend im Folgenden auch Schopenhauer und Wittgenstein (Tr. 6.432, 6.43).

tät bei sich hervorbringen“, „das Gute aus sich selbst herausbringen“, erwiese sich als „das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden“. Denn, so Kants grundlegende Überzeugung, der Mensch sei „von Natur gar kein moralisches Wesen“; er werde es allenfalls, „wenn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt“. Gleichwohl sollte die Förderung durch Erziehung, die Kant in eins zu setzen suchte mit Menschwerdung überhaupt, als ihr Fundament, Medium und Ziel die menschliche Natur behalten: Erziehung hatte als die Kunst der „Entwicklung der Naturanlagen bei den Menschen“ zu gelten. Alle Kultur- und Geschichtsphilosophie blieb insofern rückgebunden an die natürliche Wirklichkeit des Menschlichen, ein authentisches Wissen um die menschlichen Belange insbesondere. Alle „Vervollkommnung der Menschheit“, alle Sorge um „die allmähliche Annäherung der menschlichen Natur zu ihrem Zwecke“ und alle Vorkehrungen von Politik und Pädagogik – der zwei „schweresten“ Erfindungen der Menschen – um die „Erreichung der Bestimmung“, die „Vollkommenheit“, das „Weltbeste“ bewege sich in einem Kreis, den Kant mit dem denkwürdigen Paradoxon umriss: „Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur“.

Die umfangmäßig und inhaltlich bedeutendste Abhandlung, in die Kant menschenkundliche Beobachtungen und Reflexionen einfügte, und gleichzeitig ausholte, um den Stellenwert solcher Weltkenntnis innerhalb der gesamten Philosophie zu bestimmen, war die „Anthropologie“, ein Handbuch zu Vorlesungen, die der Königsberger Universitätsprofessor mehr als zwanzig Jahre lang in jedem Wintersemester gehalten hat. Es handelte sich um eine „systematisch entworfene und doch populär (...) in pragmatischer Hinsicht abgefaßte Anthropologie“. ⁴⁹⁸ Sie hatte kein Schulwissen anzubringen, sie sollte Weltkenntnis vermitteln: „Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers“. Sie verhandelte den Menschen nach dem, „was aus ihm zu machen ist“. Sie stand dadurch in besonderem Maß zum direkten „Gebrauch für die Welt“.

498 Pitte, Frederick P. van de: Kant as philosophical anthropologist, Den Haag 1971, S. 94–107. Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als ‚System der Zwecke‘, Berlin 1991; Gerhardt, Volker: Immanuel Kant, Stuttgart 2002; Bambauer, Christoph: Deontologie und Teleologie in der kantischen Ethik, Freiburg i. Br. 2011.

Deswegen verdiente sie pragmatisch und Weltkenntnis in vorzüglicher Weise genannt zu werden. Ihre Hilfsmittel – Reisen, Reisebeschreibungen, Geschichte, Biographien, Schauspiele, Romane – führten ins volle Leben, zur „Beobachtung des wirklichen Tun und Lassens der Menschen“. Ihr Thema sollten die Menschen in der Welt sein und ihr individuelles und soziales Wohlbefinden – dies schloss der Begriff des Pragmatischen mit ein.

Die Anordnung des Stoffes folgt der Systematik, die auch Kants kritischer Transzendentalphilosophie zugrunde liegt. Wie die beiden ersten Kritiken (die „Kritik der reinen Vernunft“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“) ist die „Anthropologie“ zweigeteilt. Was hier „Anthropologische Didaktik“ und „Anthropologische Charakteristik“ heißt, folgt, in etwas weniger strenger Weise, demselben Einteilungsgrund, der in den Kritiken von einer „Elementarlehre“ eine „Methodenlehre“ scheidet. Der erste Hauptteil gibt Materialien, Kenntnisse, der zweite die formalen Bedingungen systematischen Erkennens.⁴⁹⁹ Da jedoch Anthropologie populär zu sein hat, ist alles eher „Manier“ als strikte Methode.⁵⁰⁰ Die Unterabteilungen des ersten (didaktischen) Hauptteils befassen sich mit dem Erkenntnisvermögen, dem Gefühl der Lust und Unlust und dem Begehungsvermögen. Sie entsprechen der anthropologischen Grundeinteilung, die (in der „Kritik der Urteilskraft“) als irreduzible Trichotomie der gesamten – in reine Vernunft, Urteilskraft und praktische Vernunft aufgeteilten – Philosophie geltend gemacht wird.⁵⁰¹ Dementsprechend erweist die Anthropologie, was menschliche Tüchtigkeit letztlich gründet – „ein richtiger Verstand, geübte Urteilskraft, und gründliche Vernunft“. Sie stellt „Beobachtungen über den Menschen“ an, „wie einer von dem andern in diesen Gemütsgaben, oder deren gewohnten Gebrauch oder Mißbrauch, unterschieden ist“.⁵⁰²

499 Vgl. KrV A 15, B 28 u. A 707 f., B 735 f.; Logik § 96 A 215.

500 KpV A 269; Logik § 94 A 215.

501 „Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehungsvermögen“ (KU A XXII).

502 BA 116.

Im Hinblick auf weitere Einteilungsprinzipien handelt Kant, in der anthropologischen Didaktik im ersten Buch, nach Sinnlichkeit und Verstand das Erkenntnisvermögen ab, schiebt jedoch noch eine Sequenz von Gedanken über die Einbildungskraft dazwischen und stellt dem Ganzen Erwägungen über das Selbstbewußtsein voran. Das zweite Buch bringt das Gefühl der Lust und Unlust unter die zwei Hauptaspekte der Empfindung des Angenehmen und des Geschmacks am Schönen. Das dritte Buch stellt Affekte und Leidenschaften als zwei Grundäußerungen des Begehrungsvermögens gegeneinander.⁵⁰³

Der insgesamt viel kürzere zweite Hauptteil beschließt die Anthropologie mit allerlei Bemerkungen zur „Charakteristik“, und zwar wiederum aufsteigend nach der Zahl der betrachteten Subjekte, von der Person über Geschlecht und Volk bis hin zur Menschheit insgesamt und überhaupt.

Allenthalben unübersehbar ist in Kants Anthropologie das Interferieren zwischen systematischem Entwurf und rhapsodischer Reihung der aphoristischen Bemerkungen. Die Überlagerung deskriptiver Moralistik durch eine normative Systematik zeigt sich zum Beispiel in den Ansätzen Kants, wie zuvor Linné (in binärer Nomenklatur) die Pflanzen, nun auch Menschen und Menschliches zu klassifizieren und in einem System unterzubringen.⁵⁰⁴

Die Beflissenheit im Definieren, Rubrizieren und Schematisieren erscheint insbesondere dort, wo die anthropologische Typologie einer Psychopathologie und Psychiatrie zum Grundriss dient, wie Kant dies

503 Zur hedonistischen Theorie des Begehrungsvermögens in KpV §§ 2, 3, 8 (A 38–48, 60–71) und deren Inkonsequenz und Unbeständigkeit sowie zum Hiat zwischen Anthropologie und Ethik bei Kant überhaupt vgl. L. W. Beck, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München 1974, S. 94–108, 197 ff., insbes. 103.

504 Linné, Carl von: *Systema naturae*, 1735, *Philosophia botanica*, 1751. – In Kants Terminologie findet sich beispielsweise für die Talente des Verstandes die Unterscheidung zwischen einem *ingenium perspicax*, einem *ingenium strictius*, einem *ingenium comparans* und einem *ingenium argutans* (BA 23, BA 153). Das Faktum, dass jemand ohne Gesellschaft zu essen pflegt, belegte Kant mit der Bezeichnung *solipsismus convictorii* (B 247, A 248), die dichterische Anwendung nannte er *furor poeticus* (BA 102), das Bezeichnungsvermögen *facultas signatrix* (BA 106).

erstmal in dem „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ ausgeführt und wegen des Übergewichts des Nomenklatorischen selber als „eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes“ ironisiert hatte. Nahe an die Tiefenpsychologie und die auf ihren Einsichten errichtete Psychotherapie reichen Kants Ausführungen über das Unbewusste im Menschen und die Methode, damit umzugehen. Bedeutsam bleiben in diesem Zusammenhang auch seine Bemerkungen über die Stärkung des Gemüts durch Variierung der Sinnesempfindungen und über den Vorgang und die Notwendigkeit des Traumgeschehens. Ungeachtet ihrer schematischen Fixierung findet sich überdies im einzelnen eine Fülle von feinsinnigen Beobachtungen und Bemerkungen über Stimmungen und Gefühle, über Temperament, Physiognomie und Körpersprache. Überraschend und aufschlussreich sind weiterhin die semasiologischen Operationen, womit Kant (wie später noch stärker Lichtenberg und Schopenhauer) die Menschenkenntnis anreichert, indem er Worte erklärt und der Sprache Verdecktes und Vergessenes ablauscht: Weltverfälschung in der Sprache!

Eher zurückhaltend verhält sich Kant gegenüber der moralistischen Entlarvungskunst:

Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler: sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder andere, daß es hiermit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständnis ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht (BA 42).

Wenig Gehör findet Humes Aufwertung der *passions*. Zwar anerkennt Kant, dass einige Affekte, insbesondere Lachen und Weinen, gesundheitsfördernd seien. Aber insgesamt mache der Affekt den Menschen „blind“, und die Leidenschaft lege ihn „in Ketten“.

„Leidenschaften“, sagte Kant, „sind Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar; (...) nicht bloß, wie die Affekten, unglückliche Gemütsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen,

sondern auch ohne Ausnahme böse und die gutartigste Begierde ist (...) , sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht bloß pragmatisch verderblich, sondern auch moralisch verwerflich. Der Affekt tut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft gibt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn“ (B 226 f., A 227 f.).

Das Verdikt über die Leidenschaften ist begründet in Kants Definition, wonach Leidenschaft in jedem Fall „auf den Gebrauch der Menschen zu unserer Absicht“⁵⁰⁵ gehe, wohingegen der kategorische Imperativ als „oberstes Prinzip der Moralität“ gebiete, den Menschen immer als Zweck an sich zu nehmen und sich selbst wie auch alle andern mit Abbruch aller Neigungen rein aus der Vernunft zu bestimmen. An diesem Punkt lässt die Anthropologie von der pragmatischen Bestimmung ab und erscheint geradewegs als Anwendung von Moral auf Menschen. Ihre Popularität gilt nur mehr als „Herablassung zu Volksbegriffen“ mit dem Zweck, der „Lehre der Sitten“ Eingang zu verschaffen.

Freilich kann auf dem Feld der Anthropologie kaum einer konsequent und eindeutig sein, in dem Sinn, dass hier nur Ideen der Metaphysik umgesetzt und popularisiert würden. Die Adressaten machen sich in einer Weise vernehmlich, die ihrerseits auf die Metaphysik korrigierend einwirkt und ein Philosophieren erfordert, das Menschen Gerechtigkeit widerfahren lässt. De facto tut bereits Kant einen Schritt, dem Schopenhauer und Nietzsche weitere hinzufügen, indem sie das Territorium der metaphysisch-moralischen Philosophie zusehends der moralistischen Anthropologie zur Bebauung freigeben. Kants Interesse an der Frage „Was ist der Mensch?“ und das Bemühen um eine realistische Menschenkunde kommen nicht ohne weiteres zur Deckung.⁵⁰⁶

505 Marginalie in der Handschrift: Ausgabe Weischedel Bd. VI, S. 603, Anm. 3.

506 „Menschenkunde“ (Marginalie in H: Ausgabe Weischedel Bd. VI, S. 623). – J. Schmucker (Die Ursprünge der Ethik Kants, a. a. O., S. 398) kommt zu dem Schluss, die Philosophie Kants sei zutiefst uneinheitlich; die Ethik – im Wesentlichen unabhängig von dem subjektiv-kritischen Standpunkt der Metaphysik – bestimme jedoch auch der Vernunftkritik ihren letzten Sinn: sie bereite als Lehre der weisen Selbstbescheidung den Menschen für sein letztes Ziel im Praktischen vor. Als Hauptquelle des ethischen Systems macht Schmucker das philosophische Ingenium und den sittlichen Charak-

Das hält sich bis in die kritisch-skeptische Erörterung der Frage nach dem höchsten Gut und der Aussichten zu dessen Erreichung durch die Menschheit.

Im Menschen streitet Kant zufolge die Sinnlichkeit mit dem Verstand. Unter dem Titel „Apologie für die Sinnlichkeit“ entwickelte er den Ansatz zu einer Dialektik dieses Verhältnisses. Eine Art Antinomienlehre legte dar, dass die Sinne entgegen der platonischen Behauptung nicht verwirren, nicht über den Verstand gebieten und nicht betrügen: Die Natur des Menschen sei nun einmal „sinnlich geartet“. Aber da Sinnlichkeit für Kant Rezeptivität und diese wiederum Passivität besagt, bleibt sie dem Verstand, der als aktives Vermögen der Spontaneität bestimmt ist, auf immer unterlegen. Die Sinnlichkeit sei „an sich Pöbel“, denn sie denke nicht. Trotzdem sei einzuräumen, dass ohne die Sinnlichkeit der „gesetzgebende Verstand“ nichts „zum Gebrauch“ und „keinen Stoff“ zu verarbeiten hätte. So erschöpfte sich seine sensualistische Apologie in der ausweichenden Empfehlung einer List: Im Hinblick auf „Vollkommenheit“ habe ein jeder danach zu trachten, die Sinnlichkeit „in seiner Gewalt“ zu haben, um sie „seiner freien Willkür zu unterwerfen“. Doch da „wider die Sinnlichkeit“ mit Gewalt nichts auszurichten ist, empfahl Kant, mit einem Bild von Swift, „dem Walfisch eine Tonne zum Spiel“ hinzugeben, „um das Schiff zu retten“. Am Ende stellte sich die List des Aufschiebers als Täuschungsmanöver heraus, indem sie, entgegen der ersten Versicherung, der blanken Entsagung stattzugeben hatte.⁵⁰⁷ Es schien unvermeidlich, dass von der Lust am Leben, auf die Kant verbal Nachdruck legte, schließlich – trotz der Anerkennung der Schönheit als „Einladung zur innigsten Vereinigung zum unmittelbaren Genuß“ und trotz der Würdigung des „genießenden Menschen“, wenigstens bei „einer guten Mahlzeit in guter Gesellschaft“ – als „der größte Sinnengenuß“ nur

ter Kants selber geltend; aus ihm allein leitet er letztlich die positive Bedeutung der kantischen Ethik ab.

⁵⁰⁷ „Man muß dem Jünglinge zeigen, daß der Genuß nicht liefert, was der Prospekt versprach“ (Pädagogik A 145). Solche Empfehlungen, in denen denn doch kaum Besseres als „der Purism des Zynikers und die Fleischestötung des Anachoreten“, die Kant weit von sich wähnt, auf den Plan treten, können – mit Kant gegen Kant zu reden – „von den Grazien verlassen, (...) auf Humanität nicht Anspruch machen“ (B 250, A 252).

die „Ruhe nach der Arbeit“ übrigblieb. Die Arbeit haben wir in der Gewalt, deshalb sollte sie, und nicht das vermeintliche Glück oder das in sich wertlose Leben, zur Grundlage aller Bestrebungen gemacht werden, damit die Menschen endlich doch einigermaßen „des Lebens froh werden“.

Als höchste Form der produktiven Arbeit forderte Kant Weisheit. Sie sollte der Mensch als letztes Stadium im Leben, nach Geschicklichkeit und Klugheit, „aus sich selbst herausbringen“. Der Mensch kann sich, so gesehen, nicht dem Leben überlassen – er hat es zu bewältigen, und zwar intellektuell. Denn obschon Kant Weisheit letztlich als „Schmecken des Zuträglichen“ gelten ließ, bestimmte er doch die Regeln ihrer Gewinnung rein als Denkarbeit, aktiv, erweitert, konsequent: „1) Selbst denken, 2) sich (in der Mitteilung mit Menschen) an die Stelle des anderen zu denken, 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“.⁵⁰⁸ Eine Revolution im Menschen, die Befreiung von Vorteil und Aberglauben war zu erwarten als Wirkung des Denkens. Bestand und Entwicklung des Menschlichen hingen an Aufklärung. Nur sie lasse Gutes hoffen: pflichtbewusste „Tugend“ und, in Verbindung mit „geselligem Wohlleben“, schließlich „wahre Humanität“.⁵⁰⁹ Von Natur aus, lehrte Kant, sei der Mensch kaum beachtlich. Er fand ihn „faul“, mit einer „angeborenen Bösigkeit“ behaftet, aus „krummem Holze“ gezimmert, „ein Tier, das einen Herrn nötig hat“.⁵¹⁰ Gegenüber der pessimistischen anthropologischen Ausgangslage hat der aufklärerische Optimismus, wie Kant ihn propagierte, einen umso schwierigeren Stand, als „die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur (...) mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden“ erkaufte ist.⁵¹¹ Als „Summe der pragmatischen Anthropologie“

508 BA 122, 167; als „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ in KU § 40, AA V 294. Zu den drei Maximen des philosophischen Denkens als Weg zur Weisheit vgl. H. Holzhey, *Kants Erfahrungsbegriff*, Basel/Zürich 1970, S. 317–323.

509 B 244, A 245.

510 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 6. Satz. Hierin gleicht Kant Kohelet, der, allerdings ganz allgemein, festhält: „Was krumm ist, / kann man nicht gerade machen; / und was unzureichend ist, nicht voll“ (*quod est curvum, rectum fieri non potest*; Koh 1,15, Vulgata).

511 Vom Zivilisationsprozess und den damit einhergehenden Einbußen an Lebensglück handeln nach Nietzsche im zwanzigsten Jahrhundert Michel Foucault, Norbert Elias

konstatierte Kant einen Antagonismus zwischen Natur und Kultur. Über den Ausgang dieses Kampfes schreibe „eine angeborene Aufforderung der Vernunft“ als „regulatives Prinzip“ vor, Destruktivität mit Produktivität zu überbieten und die Menschen gleichwohl nicht kurzerhand als böse zu schildern, sondern im Gegenteil zuversichtlich sie „als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen“.⁵¹² Gut denken heißt gut machen.

Als einem wahren Lehrer der Humanität wusste sich insbesondere Johann Gottfried Herder Kant verbunden. Gegenüber der Systematik einer allgemeinen Vernunft und einer entsprechend ‚scholastischen‘ Begriffssprache bezog er allerdings eine kritische Position, nicht anders als gegen den seines Erachtens verengenden Klassizismus Schillers und Goethes. Vernunft und selbst deren Idee der Freiheit führte er auf die Sprachen der Völker zurück. Was so natürlicherweise differenziert hervortrat und sich geschichtlich fortentwickelt, verstand er als konkret-empirische Basis zur Bildung einer umfassenden Menschlichkeit. Um der Humanität willen sei dem Menschengeschlecht sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben. Dies gelte es zu realisieren, mit ganzer Kraft, in aller Form.⁵¹³ Hieran lässt sich eine Reihe von weiterführenden Überlegungen anknüpfen:

Historisch gesehen (...) fügt sich Kants Anthropologie einer bestimmten literarischen Gattung ein, die von der Renaissance und den französischen Moralisten an zumeist in der Form kurzer Essays psychologische Beobachtungen darlegt. Man will den Menschen vorurteilslos erfassen; eine gewisse skeptische Einstellung, etwa bei den französischen Moralisten oder Bacon, ist nicht zu verkennen. Diese Betrachtung bleibt aber am Rande der klassischen Philosophie. Nicht nur der Form, auch dem Inhalt

und namentlich Sigmund Freud (Das Unbehagen in der Kultur, Leipzig/Wien 1930).

512 B 332, A 334.

513 Programmatisch zur Verwirklichung der Humanität insbes. „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (4 Teile, Leipzig 1784–91), „Briefe zur Beförderung der Humanität“ (Riga 1793–97).

nach kann sie keine systematischen Ansprüche erheben, denn eine metaphysische Wesensbestimmung des Menschen liegt diesen Beobachtungen zumeist nur indirekt zugrunde.

Soweit die geläufige Position der ‚hohen‘ Philosophie. Doch damit ist nicht alles gesagt.

Auf der anderen Seite weisen diese anthropologischen Skizzen jedoch auf die Gegenwart voraus, insofern hier psychologische, soziologische, ethnologische und kulturhistorische Beobachtungen miteinander verbunden werden. Gerade diese Verbindung verschiedener Sichten ist ein Merkmal der modernen Anthropologie. Freilich zeigt sich zwischen diesen Beobachtungen und der gegenwärtigen Anthropologie ein wesentlicher Unterschied. Solange man noch glaubt, daß die eigentliche Bestimmung des Menschen Sache der Theologie oder der metaphysischen Philosophie sei, werden die anthropologischen Betrachtungen eben nur als Nebenprodukte angesehen, selbst dann noch, wenn sie faktisch durch ihre Skepsis die metaphysische Bestimmung des Menschen fraglich machen.

Auch dabei bleibt es nicht. Es geht weiter, wenngleich so weit, wie hier angedeutet, auch wieder nicht:

Wenn man dagegen der Theologie und der Philosophie die Möglichkeit abspricht, ein verbindliches Menschenbild zu geben, oder wenn man und dies ist ja eine Tendenz des verwissenschaftlichten Zeitalters – der Meinung ist, daß es gar kein eindeutiges Menschenbild gibt, dann gewinnen diese von verschiedenen Aspekten ausgehenden Beobachtungen des Menschen an Wert. Und dies bedeutet wiederum: die Anthropologie negiert den Charakter des bloß erzählenden Berichtens, den sie in der Tradition hatte, und sucht sich selbst als Wissenschaft zu etablieren.⁵¹⁴

514 Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 358.

5.2 Philosophieren können sie alle, sehen keiner: Lichtenberg

Lichtenberg ist als der erste und vor Nietzsche bedeutendste deutsche moralistische Künstler-Denker anzuführen. Ohne sich selbst oder seine Texte explizit in die aphoristische Tradition einzureihen, verfügte er doch über deren ganze Vortrefflichkeit: Er kannte das Leben und die Welt, ohne Vorurteile und Vorbehalte. Menschliches aller Art war ihm vertraut. Er hatte Witz und Humor und konnte sich unvergleichlich knapp und prägnant fassen. Einige Beispiele können darauf einstimmen:

Ein Buch ist ein Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, so kann freilich kein Apostel heraus sehen.⁵¹⁵

Man kann würcklich nicht wissen ob man nicht jetzt im Tollhauß sitzt. (J 501)

Ein Grab ist doch immer die beste Befestigung wider die Stürme des Schicksals. (D 143)

Daß in den Kirchen gepredigt wird macht deswegen die Blitzableiter auf ihnen nicht unnötig. (L 67)

Manche seiner witzigen Einfälle sind fast so einprägsam wie Sprichwörter:

515 E 215. Zur Zitierweise: Die Buchstaben, teilweise von Lichtenberg selbst schon eingeführt, bezeichnen die einzelnen Sudelhefte in chronologischer Abfolge, aufsteigend von 1765 (A) bis 1799 (L). Die Zahlen dahinter beziehen sich auf die fortlaufende Nummerierung von Albert Leitzmann (5 Bde., Berlin 1902–08) bzw. – in Verbindung mit römischen Zahlen – auf Band und Seite der Vermischten Schriften, herausgegeben von Lichtenbergs Söhnen (Göttingen 1844–47). Vereinzelt wird zitiert nach der Ausgabe der Schriften und Briefe von Wolfgang Promies (7 Bde., München 1968–1992). – Koehne, Rainer: Gedanken und Exzerpte zur Bestimmung der philosophiegeschichtlichen Stellung Lichtenbergs, in: Horkheimer, Max (Hg.), Zeugnisse, Frankfurt 1963, S. 133–151; Wright, George Hendrik von: Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph, (1942), in: Erkenntnis als Lebensform, Wien/Köln 1995, S. 77–92.

Die kleinsten Unteroffiziere sind die stolzesten. (C 186)

Die Fliege, die nicht geklappt sein will, setzt sich am sichersten auf die Klappe selbst. (J 415)

Wer eine Scheibe an seine Garten-Tür malt, dem wird gewiß hineingeschossen. (J 614)

Georg Christoph Lichtenberg wurde 1742 in Ober-Ramstadt bei Darmstadt geboren. Er war das siebzehnte und jüngste Kind des Pfarrers Johann Conrad Lichtenberg und seiner Frau Henrike Catharine, geborene Eckhard, Tochter eines Pfarrers schon sie. Der Vater steigt auf bis zum Superintendenten, stirbt aber zweiundsechzigjährig; Nesthäkchen Georg Christoph ist sieben. Er besucht in Darmstadt das Pädagogium und bezieht sodann mit einundzwanzig die Universität Göttingen. Sie war vor wenigen Jahren erst durch den hannöckerischen Kurfürsten Georg August gegründet worden. Lichtenbergs Studium umfasste Mathematik, Physik, Astronomie, Naturgeschichte, daneben aber auch Baukunst, Ästhetik, Englisch, Geschichte, Diplomatie und Philosophie. Die Mutter stirbt. Der Student beginnt Aufzeichnungen zu machen in seinen „Sudelbüchern“, ganz für sich, und führt dies über fünfunddreißig Jahre bis zum Tod fort. Die einzelnen Bücher werden mit Buchstaben bezeichnet, von A bis L, manchmal mit einem Motto, selten mit einer Überschrift. Er ist kleinwüchsig (unter 1,50 m) und infolge einer Wirbelsäulenverkrümmung bucklig und mehr oder minder asthmatisch. Mit unvergleichlichem Humor schreibt er über sich selbst als einer ihm „bekanntem Person: Ihr Körper ist so beschaffen, daß ihn auch ein schlechter Zeichner im dunkeln besser zeichnen würde, und stünde es in ihrem Vermögen, ihn zu ändern, so würde sie manchen Theilen weniger *relief* geben“. Er unternimmt 1770 eine erste Reise nach England; eine weitere wird folgen. Seine umfangreichen kulturellen Beobachtungen, insbesondere auch aus der avantgardistischen Großstadt London, publiziert er in seinen „Briefen aus England“ sowie in seiner Sammlung „Ausführliche Erklärung der

Hogarth'schen Kupferstiche“.⁵¹⁶ Doch nun wird er zum Professor für Physik, Mathematik und Astronomie in Göttingen berufen. Er wird Mitglied verschiedener wissenschaftlicher Sozietäten. 1780 errichtet er den ersten Blitzableiter in Göttingen und gibt über die Bedeutung dieses Akts in einer Publikation Rechenschaft. Er macht Experimente mit Ballonen und publiziert über aerostatische Maschinen. Er gibt den populärwissenschaftlichen „Göttinger Taschen Calender“ und das „Göttingische Magazin der Wissenschaften und Litteratur“ (mit Johann Georg Forster) heraus. Die Zelebritäten der Zeit suchen ihn auf: Gleim, Merck, Lessing, Goethe, Volta, Lavater, Herschel, Campe. Drei englische Prinzen werden seine Studenten. Vor allem mit seiner Magistralvorlesung „Experimentalphysik“ zieht der charismatische Universitätslehrer Studierende und weit darüber hinaus Gebildete in seinen Bann. Mehrfach werden sehr junge Frauen seine Geliebten. Die geliebteste, Maria Dorothea Stechardt, mit zwölf in sein Haus aufgenommen, stirbt ihm weg, siebzehnjährig, die kleine Stechardin. Er berichtet darüber in einem berühmten Brief.⁵¹⁷ Sein Leben lang trauert er um sie. Doch auch dieser Schicksalsschlag macht ihn nicht lebensuntüchtig, (überfordert nicht seine Resilienz). Mit der nächsten Geliebten, Margarete Elisabeth Kellner, wird er achtfacher Vater. Der berühmte Professor ermahnt Deutschland, endlich (nach britischem Vorbild auch) ein großes öffentliches Seebad zu betreiben. Er wird Mitglied der Royal Society London, der Akademie der Wissenschaften Petersburg und anderer mehr. Die letzten zehn Jahre ist er ernstlich krank. Im Krankenbett, die Erbfolge zu legalisieren, heiratet er die Mutter seiner Kinder. Sieben- undfünfzig-jährig stirbt er, 1799 in Göttingen. Posthum, namentlich seit Schopenhauer und Nietzsche, gewinnt Lichtenberg vollends die

516 Wolfgang Promies (Hg.): Lichtenbergs Hogarth, Die Kalender-Erklärungen von Georg Christoph Lichtenberg mit den Nachstichen von Ernst Ludwig Riepenhausen zu den Kupferstich-Tafeln von William Hogarth, München 1999. Es war Lichtenbergs Bestseller zu Lebzeiten. Hogarth (1697–1764) war ein englischer Maler, Kupferstecher und Karikaturist.

517 An Gottfried Hieronymus Amelung, Göttingen, Anfang 1783; in: Benjamin, Walter (Hg.): Deutsche Menschen, Frankfurt a. M. 1972, S. 13–15. – Hofmann, Gert: Die kleine Stechardin, München/Wien 1994; Boëtius, Henning: Der Gnom, Lichtenberg-Roman, Frankfurt a. M. 1989.

Bedeutung eines großen Moralisten, Satirikers und Briefeschreibers, eines der bedeutendsten in deutscher Sprache.

Lichtenbergs Aphorismen sprühen zuweilen vor Spott, immer aber auch vor Einsicht und tiefem Empfinden. Alles Pedantische und Verknöcherte, alles Lebensfremde, bloß Zerebrale, allzu Anständige, Langweilige, Heuchlerische hatte keinen Platz bei ihm. Er kannte jene, „die ihre Vernunft zum Nachteil aller übrigen Kräfte kultivieren“. Dabei machte er auch vor großen Namen nicht halt: „Sollte nicht manches von dem was Herr Kant lehrt, zumal in Rücksicht auf das Sittengesetz Folge des Alters sein, wo Leidenschaft und Neigungen ihre Kraft verloren haben, und Vernunft allein übrig bleibt?“. Eine aus bloßer Vernunft bezogene (Alters-)weisheit ohne affektive Kraft und zureichendes Verständnis schien ihm wenig zuträglich.⁵¹⁸ Alte Leute wären, wenn möglich, *rückwärts* zu erziehen, so wie die Kinder *vorwärts*. Lichtenberg verfährt ganz unbefangen. Entgegen der herkömmlichen philosophischen Unterscheidung geistig-seelischer Vermögen sollte das höchste Kriterium auch für alle Philosophie der wirkliche, ganze Mensch sein. Und der individuelle Mensch, das ist allemal kein bloßes Hirn, noch die Menge eingelagerter Normen und Ideen, kein segmentiertes, hierarchisiertes Fühlen, Wollen, Denken. Der zweite Schritt erfolgt keinesfalls ungestraft vor dem ersten, auch wenn der scheinbar allzu einfach scheint und deshalb von vielen übersprungen wird. Geradezu sarkastisch wurde das angemerkt: „Philosophieren können sie alle, sehen keiner“.⁵¹⁹ Aufmerksam sehen, was vor Augen liegt, das sei das hauptsäch-

518 Das betraf erotische wie andere existenzielle Belange. Während beispielsweise bezüglich der Frage des Suizids Kant (MS I 5 f.) traditionell restriktiv argumentierte, legte Lichtenberg ein ungleich größeres Verständnis an den Tag: „Öfters allein zu sein und über sich selbst zu denken und seine Welt aus sich zu machen, kann uns großes Vergnügen gewähren, aber wir arbeiten auf diese Art unvermerkt an einer Philosophie, nach welcher der Selbstmord billig und erlaubt ist, es ist daher gut, sich durch ein Mädchen oder einen Freund wieder an die Welt anzuhaken, um nicht ganz abzufallen“ (B 258; vgl. A 117, F 349). Selbsttötung als äußerste Lizenz ebenfalls bei Shakespeare (Othello, I 3.310 f.), Nietzsche (Jaspers, Karl: Nietzsche, Berlin 1950, S. 324–327) und Camus (Le mythe de Sisyphe). Améry, Jean: Hand an sich legen, Stuttgart 1976.

519 E 368 – „Denk nicht, sondern schau!“ (Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, § 66). Merkel, Reinhard: „Denk nicht, sondern schau! Lichtenberg und Wittgenstein, in: Merkur 42 (1988), S. 27–43; Schulte, Joachim: Chor und Gesetz, Frankfurt a. M. 1990. – Adorno sah sich zu verschärfter Beanstandung veranlasst: „Dass eigent-

liche Geschäft. Und geschieht es bedachtsam genug, so entspannt sich wie von selbst das Hin und Her der Reflexion:

Eine gnaue Betrachtung der äusseren Dinge führt leicht auf den betrachtenden Punckt, uns selbst, zurück und umgekehrt wer sich selbst einmal erst recht gewahr wird geräth leicht auf die Betrachtung der Dinge um ihn. Sey aufmerksam, empfinde nichts umsonst, messe und vergleiche; dieses ist das ganze Gesetz der Philosophie (A 121; vgl. K 77).

Das innere Denken wertete Lichtenberg als eine Art Eruption, eine Protuberanz aus einem Untergrund, der nicht fest ist, der insbesondere nicht die Fiktion eines vorgängigen fixen Ich rechtfertigt. In einem seiner bekanntesten Notate überlegte er folgendermaßen:

Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewußt, die nicht von uns abhängen; andere glauben, wir wenigstens hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. *Es denkt*, sollte man sagen, so wie man sagt: *es blitzt*. Zu sagen *cogito*, ist schon zu viel, so bald man es durch *Ich denke* übersetzt. Das *Ich* anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis (K 76).⁵²⁰

Das war in nuce die Kritik an der Metaphysik als einer nachträglich herbeigeführten Verfestigung zu einem zugrundeliegenden Subjekt. Descartes war diesbezüglich vor allem federführend wie sodann Kant. Sie sind die analytischen Philosophen des ‚Ich denke‘. Lichtenberg durchschaut die Bedürfnisse, die hinter derartiger Gewissheit stehen wie hinter dem überzogenen Glauben an die Grammatik überhaupt. Damit ist er in der Tat der Pfeiler einer Brücke von Montaigne zu

lich nicht mehr gesehen werden darf, läuft aufs Opfer des Intellekts hinaus“ (Minima Moralia, Ziff. 79).

520 Ähnlich Ich-skeptisch: „Es scheint, als wenn allen Entdeckungen eine Art von Zufall zum Grunde läge, selbst denen, die man durch Anstrengung gemacht zu haben glaubt“ (L 806). Kein ‚Ich denke‘ und sogar kein ‚Es denkt‘ sodann bei Nietzsche (J 17: KSA V 30 f.; vgl. NF 1887, 10[158], KSA XII 549). Musil erwog, etwas denke „sich in uns herauf“, das Lebendigwerden eines Gedankens sei vergleichbar einem „blitzartigen Umschmelzen eines großen sentimental Komplexes“ (Schärf, Christian: Geschichte des Essays, Göttingen 1999, S. 233 f.).

Nietzsche, Wittgenstein und der gesamten subjektkritischen, dezentrierten Postmoderne. Da ist kein Ich Herr in einem eigenen Hause, da ist Ich ein anderer (*je est un autre*); in einem nicht länger starken, metaphysischen Denken rückt es an den Rand.⁵²¹ Von dem Integral-Menschlichen hatte Lichtenberg eine ganz ausgezeichnete Erfahrung und ein Urteil, das sich zu Recht mit der Höhe der Moralisten von Montaigne bis Chamfort maß.⁵²² Das satirisch-römische *quicquid agunt homines* („Was die Menschen so treiben“) war auch sein Thema. Dem ging er, in dem Bestreben, den Menschen zu kennen und daraus eine Kunst zu machen, ein Leben lang „menschenbeobachterisch“ nach. Seine Bemerkungen schlugen sich während mehr als dreißig Jahren in „Sudelbüchern“ nieder, die er selbst nicht veröffentlichte. Sogar für sich agierte er zuweilen unter Pseudonymen wie Emanuel Candidus, Conrad Photorin oder dem Akronym $\pi\mu$ (*pellucidus mons*), die alle mehr oder minder deutlich auf seinen Familiennamen Lichtenberg anspielten.

Lichtenbergs außerordentliches Interesse an Gesichtern führte allerdings zu einer Streitschrift gegen überzogene, schiefe Physiognomik.⁵²³

521 Vgl. Nietzsches Einspruch im Interesse zureichender „Menschenkenntnis“ (MA II 1, 385, KSA II 528; des Weiteren J 17, 54, GM I 13; NF 1885 40[22], KSA XI 639; NF 1887 10[158], KSA XII 549). *Je est un autre* (Rimbaud; Foucault, Barthes). Dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus sei, wurde zum Axiom der modernen Psychoanalyse (Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1917; GW, hgg. Anna Freud u. a., London/Frankfurt a. M. 1940–68, XI 295; vgl. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, 1910). Moralisch deklariert war das allzuständige Ich freilich schon seit Pascal: „Das Ich ist hassenswert (...) Jedes Ich ist ein Feind und möchte der Tyrann aller übrigen sein“ (La 597/Br 455; vgl. 220/468, 373/476, 564/485). Vgl. Gottfried Benn (Das moderne Ich, Vortrag, 1920, Das späte Ich, I, Gedicht, 1922).

522 Vgl. I, 286, F 558, J 268.

523 Über Physiognomik, wider die Physiognomen, Zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis, 1778. Lavater: Von der Physiognomik, Leipzig 1772, Physiognomische Fragmente, 4 Bde., Leipzig/Winterthur 1775–78. Della Porta, J. B.: De humana physiognomia, 1586, Frankfurt a. M. 1591. – Als physiognomischer Prototyp diente seit der Antike Sokrates, äußerlich ein Monstrum, ein Silen, ein Satyr, birgt er Plato zufolge, ganz konträr-atypisch, innerlich allen erdenklichen wunderbaren Reichtum ([Symp. 215a–b], Cicero, Montaigne [Essais, III 12, *De la phisionomie*], Shakespeare (*There's no art / To find the minds construction in the face*; Macbeth I 4, v. 12 f.), Nietzsche [GD, Das Problem des Sokrates, 3, 9], Botho Strauß [Paare, Passanten, S. 65–68]). – Hegel bezieht die Physiognomik in die „Phänomenologie des Geistes“ ein.

Darin warf er Johann Caspar Lavater, dem damals aufsehenerregenden Theologen und Physiognomen, mangelnden Beobachtungsgeist und Wirklichkeitssinn vor. Seine eigene Intention ging allenfalls auf eine verfeinerte Ausdruckskunde, eine Pathognomik⁵²⁴, eine Semiotik der Affekte, eine unbefangene, realistische Charakterologie, und also, laut Untertitel, wirklich und nachhaltig auf „Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis“. Schon allein dieses Buches wegen, so wurde angemahnt, hätte die deutsche Kultur Grund, auf Lichtenberg so stolz zu sein wie die französische auf Montaigne oder Voltaire.⁵²⁵

Von vornherein erkannte Lichtenberg die Bedeutung jenes Traditionsstrangs, der seit der Weisheitsliteratur des Alten Testaments und der Literatur der griechisch-römischen Antike Sentenzen aus der Erfahrung sammelte, die Selbstbeobachtung damit unterstützte und Grundzüge zu einer Weltkenntnis und Philosophie des Lebens entwarf:

In den ganz alten Werken der Bibel, in griechischen und lateinischen Schriftstellern findet man eine Menge von Tugendlehren, so viele seelenstärkende Sentenzen, die von den erleuchtetsten Köpfen aus der Erfahrung gesammelt, und mit dem Zug einer ganzen Lebensbahn verglichen, endlich in diesen Schatz niedergelegt worden sind. Im Salomo stehen eine Menge vortrefflicher Lehren, die wohl nicht von ihm sind – Eingebungen; vielleicht Hefte, die ihm seine Lehrmeister diktirt haben. Eben dieser Verstand der Alten, die Gabe, die sie haben, einem Beobachter seiner selbst ins Herz zu reden, ist es was mir die Lesung der Bibel so angenehm

– Böhme, Gernot: Atmosphäre, Frankfurt a. M. 2014; Földényi, László F.: Starke Augenblicke, Berlin 2013.

524 R. Kirchhoff: Art. Pathognomik, HWP V 181 f.

525 „Damals erstand dem gesunden Menschenverstande gegen Lavaters ‚transzendente Ven-triloquenz‘ [Bauchrednerei] der Rächer in *dem geistreichsten Deutschen*, in dem häßlichen und verwachsenen Lichtenberg, der allen Grund hatte, es sich zu verbitten, daß man einen Menschen nach seinem Äußern beurteilte, wie die Viehhändler die Ochsen beurteilen; wenn wir Deutsche einen Nationalstolz auf unsre besten Geisteswerke besäßen, so wäre diese Abhandlung bei uns so bekannt wie etwa in Frankreich die Meisterstücke eines Voltaire oder Montaigne, und ich hätte nicht nötig, auf das *Meisterstück* Lichtenbergs besonders hinzuweisen“ (Mauthner, Fritz: Wörterbuch der Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1923, II 37).

macht. Es sind die Grundzüge zu einer Weltkenntnis und Philosophie des Lebens, und die feinste Bemerkung der Neuern ist gemeinlich nichts als eine mehr individualisierte Bemerkung jener Alten (1, 274).

Schon Lichtenberg, nicht erst Nietzsche, erkannte den alten Griechen die bislang tiefste Menschenkenntnis zu. Zu ihnen müsse, sofern der eigentliche Mensch „aus der Geschichte heraus“ zu suchen ist, der Blick zurückgelenkt werden. Dies jedoch nicht, um die Lehren der Alten in sklavisch-antiquarischer Weise zu bewahren und anzuwenden, sondern um an ihnen zu prüfen, was in der Sache aktuell nottut. Es genüge auch nicht, aus den vielen „Observationen vom Menschen“ ganz unbeteiligt bloß eine neutrale Synthese zu ziehen. Die Aufgabe, die Lichtenberg ausmacht, ist in nicht kalt-, sondern warmblütiger Art und Weise anzugehen. Sie besteht in Mitgefühl, in Sympathie, einem Vorgang, der, so schlicht wie schwierig, besagt: einander lieben lernen. Den Ansatzpunkt zu verlässlicher Philanthropie bildet der einzelne in seinen wirklichen Gedanken und Empfindungen und seinem Mut, gegen sich selbst und in der Mitteilung den andern gegenüber entwaffnend offen zu sein, nicht zu viel unter Verschluss zu halten:

Wir kennen uns nur selbst oder vielmehr, wir könnten uns kennen, wenn wir wollten; allein die Andern kennen wir nur aus der Analogie, wie die Mondbürger. Man sehe nur zwei Leute an, die einander freundlich begegnen, einander mit Frau und Kind besuchen, wenn sie sich überwerfen, was da für Vorwürfe aussprudeln, Anekdoten etc. – alles das schlief vorher in ihnen, wie das Pulver in der Bombe, und wenn sie sich gegen einander bückten, so bückte es sich mit.

Von tabuloser Aufrichtigkeit in der Selbstschilderung versprach sich Lichtenberg einen bedeutenden humanen Fortschritt:

So lange wir nicht unser Leben so beschreiben, alle Schwachheiten aufzeichnen, von denen des Ehrgeizes bis zum gemeinsten Laster, so werden wir nie einander lieben lernen. Hiervon hoffe ich eine gänzliche Gleichheit. Je härter es wider den Strich geht, desto getreuer muß man gegen sich selbst sein. Dieses scheint unsern Zeiten aufbehalten zu sein.

Vor alle Theorie stellte Lichtenberg an die erste Stelle die Erfahrung. Deren ausgezeichnetes Feld ist ihm das Selbst. In der Selbsttreue erblickte er die Grundlage der Humanität:

Es gibt eine Art enthusiastisch-bußfertiger Sünder, die schon in der Erzählung ihrer Missetaten mit Einschlebseln zu büßen anfangen und eine Beruhigung darin finden, sich anzuklagen. Rousseau könnte in diesem Falle gewesen sein; alle Verteidigungen sind zu früh – das muß aus dem Ganzen beurteilt werden. Es ist hiermit als wenn man einer Erfahrung nicht glauben wollte, weil sie einer lang angenommenen Theorie widerspräche (...) Es ist eine unbegreifliche Mode-Alfanzerei [Posse, Narretei], daß wir den einzigen Gegenstand in der Natur, den wir recht kennen, ich meine unser moralisches Selbst, nur nach einem einfältigen philosophischen Polizei-Formular beschreiben, auf daß der Menge kein Schaden geschieht (I, 182).

Ein derart entschiedenes Ethos des Selbstseins steht in der Geschichte der Anthropologie zwischen Montaigne, Vauvenargues und Nietzsche einzig da. Lichtenberg wusste um die methodischen Schwierigkeiten, unter Verzicht auf einen archimedischen Punkt⁵²⁶ hinsichtlich eines einigermaßen zuverlässigen Versuchs über den Menschen gleichfalls den Vollzug einer kopernikanischen Wende zu wagen:

Leider sind die Beobachter des Menschen übel dran, und sie hätten ein weit größeres Recht sich über den Mangel eines genugsam festen Standorts zu beklagen, als alle seefahrende Astronomen und Sterngucker dieser Welt zusammengenommen (B 316).

Grotesk, unzulänglich, verkehrt sei es in jedem Fall, an der äußeren Erscheinung das Eigentliche ablesen zu wollen:

526 Es ist deshalb wenig hilfreich, Lichtenbergs Denken erkenntnistheoretisch begründen zu wollen. Vgl. Bollnow, Otto Friedrich: Philosophie der Erkenntnis, Stuttgart 1970; Ders.: Einfache Sitlichkeit, Göttingen³1962.

Dieses unbegreifliche Wesen, das wir selbst sind, und das uns noch weit unbegreiflicher vorkommen würde, wenn wir ihm noch näher kommen könnten als wir selbst sind, muss man nicht auf einer Stirne finden wollen (F 816).

Zu verantwortlicher Rede über den unbegreiflichen Menschen führe allein die angemessen verinnerlichte Haltung, und also der ganz und gar unersetzliche Ansatz bei der eigenen Existenz, so disparat diese auch immer sich darbietet:

Ich muß in mir selbst eine Freiheit zu denken einführen, da muß ich Herr sein oder ich bin gar keiner, ich muß sehen und hören, vergleichen, aber nur ein Richter muß in mir sein, niemals zwei: *the whole man must move together.* (B 316)

In ein selbstständiges, ausgewogenes Verhältnis zu sich selbst zu kommen, bedürfe einer unbeirrbaren Absage an die Anpassungsbereitschaft der Menge:

Aber wo ist das Eins in 90 unter 100? 90 unter 100 füllen keinen Posten in der Welt, sie sind alle ein ausfüllendes Geschlecht das überall verschließt wo es hingestellt wird, ohne die Empfindung der geringsten Unbequemlichkeit, es drückt und reibt sie nichts, wo ihr Empfindungs-System nichts Bestimmtes gibt, da helfen sie mit Glauben, Aberglauben aus Leichtsinn nach, und haben allzeit ein System fertig und gießen sich in jede Form. (B 316)

Dagegen berief sich Lichtenberg auf das Recht zum eigenen Urteil, unabhängig von Vorgaben anderer: *Sapere aude* hatte seinerzeit Horaz, *est et mihi censendi ius* Seneca festgehalten.

Höre, du bist ein Mensch, so gut als Newton, oder der Amtmann oder der Superintendent, deine Empfindungen, treulich und so gut als du kannst in Worte gebracht, gelten auch im Rat der Menschen über Irrtum und Wahrheit. Habe Mut zu denken, nehme Besitz von deiner Stelle! (B 316)

Die Grundlegung der Humanität in der Autonomie des Individuums erfolgte aus der unverbrüchlichen Orientierung an den wirklichen Menschen: „Von dem, was der Mensch sein sollte, wissen auch die besten nicht viel Zuverlässiges, von dem, was er ist, kann man aus jedem etwas lernen“. Ohne wirkungsvolle Verständigung über die ausschlaggebenden menschlichen Angelegenheiten kann die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ nicht gestellt, geschweige denn beantwortet werden. Qualifizierte Anthropologie ist Sache „des eigentlichen Philosophen, des Menschenkenners, des Selbstdenkens“ (D 433). Solch bedeutsames Denken begann mit dem Bestreben und der Fähigkeit, aus dem Blick auf jeden Einzelnen das humane Ethos zu erproben. In dieser geradezu experimentellen Bereitschaft müsse die „Idee vom Menschen“ in jedem Fall „natürlich“, dürfe niemals zu „künstlich“ sein. „Alles beim Menschen auf einfache Prinzipien zurückbringen wollen“, wäre nicht nur ein verfehltes, unbegründetes Verfahren, sondern sogar eine unverantwortliche Einebnung und Gefährdung. In Wahrheit sei der Mensch eine komplexe spannungsvolle Wirklichkeit: „halb Affe und halb Engel“.⁵²⁷ Diesem Gemischten, niemals rein zu Klärenden, noch dazu unabsehbar Individuiert-Kontingierten blieb allerdings Freiheit eingeräumt: „Ich glaube der Mensch ist am Ende ein so freies Wesen, daß ihm das Recht zu sein was er glaubt zu sein nicht streitig gemacht werden kann“ (L 74). In diesem konkreten Sinn galt Freiheit als „ein großer Gedanke“, wohingegen die Behauptung einer abstrakt-allgemeinen Freiheit ohne Kultivierung des Individuellen als „eine falsche Hypothese“ erschien und „die bequemste Form sich die Sache zu denken“. Solange als Verfassung der menschlichen Belange Freiheit im Blick bleibe, könne „nie eine Philosophie allgemein gemacht werden“. Die Möglichkeit zur Philosophie ergab sich für Lichtenberg, wie schon für Montaigne, aus dem Sachverhalt, wonach „in jedem Menschen etwas von allen Menschen“ enthalten ist. Aufrichtigkeit in der Beschreibung seiner selbst schien deswegen der Ansatz zu jeder Erkenntnis und der Zugang zu jenem pragmatisch-mittleren Grad von Allgemeinheit und Konsens, den Lichtenberg für erstrebenswert und erreichbar hielt.

527 E 96. Zur Positionierung des Menschen zwischen Engel und Tier vgl. Boethius, Montaigne („Statt sich in Engel zu verwandeln, verwandeln sie sich in Tiere“; Essais III 13, TR 1096), Pascal (*ni ange ni bête*, La 522, 678/Br 140, 358).

Philosophie und Sprache als Medien der Mitteilung und Aufbewahrung von Überindividuell-Allgemeinem bedürfen demnach der unablässigen Konfrontation mit dem wirklichen Leben in der Welt und einer wirkungsvollen Kritik durch das individuelle Dasein. Eine wesentliche Aufgabe der Philosophie wurde deswegen Sprachanalytik. Aus der Sprache, insbesondere aus den Synonyma und den Sprichwörtern, gehe Aufschlussreiches hervor, ließen sich Kenntnis und Weisheit erschließen. Schon Lichtenberg, nicht erst der späteren angelsächsischen *ordinary-language-philosophy*, gilt die Sprache eines Volks als dessen „mittlere Philosophie“. Philosophie im engeren Sinn sei „Berichtigung des Sprachgebrauchs“ als der „allgemeinsten“ Philosophie. Des Näheren hatte sich die philosophische Tätigkeit als Kritik der „Wörter-Welt“ zu vollziehen: Man müsse „zuweilen wieder die Wörter untersuchen, denn die Welt kann wegrücken, und die Wörter bleiben stehen.“ Alle Menschenkenntnis, Philosophie und Theorie des Lebens werde falsch und untauglich als „Leitfaden im Handeln sowohl als Sprechen“, sowie die Differenz zwischen Wörtern und Sachen überspielt und vergessen wird. Wörter seien Hilfsmittel, „die Sache zu unterscheiden“, nicht die Sache selbst. Auch bei perfektester Nomenklatur und trefflicher Benennung könne ein Wort „nicht alles enthalten“. Obendrein bleibe stets die Aufgabe, die Sache selbst kennen zu lernen. Wie der gesamten kulturellen Zwischenwelt komme auch der Sprache eine nachgeordnete Bedeutung zu. Angesichts der Wirklichkeit, der sie korreliert, lautet die Devise: „Immer Sachen und keine Wörter!“

Ähnlich wie die Sprachphilosophie blieb auch die Erkenntnistheorie, und zwar strikter als bei Hume und Kant, an den empirischen Sachverhalten orientiert. Die individuelle Erfahrung sollte den Ausschlag geben. Sie sei durch Lesen und Hören keinesfalls zu ersetzen, durch Denken in Gefahr, geradezu „hinweggedacht“ zu werden. Die unverfälschte Stimme der Erfahrung werde unmittelbar im Gefühl laut. Wem wirklich einmal in „seinem eigenen individuellen Gefühl“ unverstellte Erfahrung eröffnet wäre, der wäre sodann bestrebt und – künstlerisch mehr oder minder – befähigt, auch „die allergeinsten Dinge“

individuell auszudrücken.⁵²⁸ Die individuelle Welterschließung qualifiziere insbesondere den Pädagogen, der mit der Erziehung „Zeugung einer andern Art“ betreibe und es bei der Lehre darauf anlegen müsse, aus Erfahrung zu reden. Auch für die Philosophie erhob Lichtenberg dieselbe Forderung:

Unsere Philosophen hören zu wenig die Stimme der Empfindung oder vielmehr sie haben so selten feines Gefühl genug, daß sie bei jedem Vorfall in der Welt immer mehr das angeben was sie wissen, als wie was sie dabei empfinden, und das ist nichts wert, dadurch kommen wir der eigentlichen Philosophie keinen Schritt näher (E 420).

Vernunft sollte Empfindungen und Gefühle erhellen, für sich allein genommen bleibe sie „kalt und unfruchtbar“. Das Allgemeine und Ganze schien nur in der Brechung im Besonderen und Einzelnen zu erreichen: „Ein jeder Teil repräsentiert das Ganze“. Geistigen Leistungen kam lediglich eine ordnende und sichernde Funktion zu, sie blieben sekundär. Lebendige Erfahrung ist an Leib und Sinnlichkeit im Hier und Jetzt gebunden. Aufklärung als ein hervorragendes geistiges Geschehen ist in diese Zusammenhänge eingefügt. Sie strebt nach „richtigen Begriffen von unsern wesentlichen Bedürfnissen“. Doch sei sie riskant, sie gleiche nicht allein dem Licht, sondern dem (prometheischen) Feuer: „zum Wachstum und Fortschreiten alles dessen was lebt unentbehrlich, allein – unvorsichtig behandelt brennt es auch und zerstört auch“. Es blieb „das eigene Anschauen“ die erste Quelle für deutliche Begriffe. Gegenüber dem Wissen, ganz besonders dem historischen, aber auch dem rational begründenden Wissen, war Vorsicht geboten. Als das „Ursachen-Tier“, das über Vernunft verfügende Lebewesen, das er darstelle, könne der Mensch in der Untersuchung der Dinge zu weit gehen. Und angeführte „Gründe sind öfters und meistens nur Ausführungen von Ansprüchen, um etwas, das man in jedem Fall doch getan haben würde, einen Anstrich von Rechtmäßigkeit und Vernunftmäßigkeit zu geben“. Verantwortliches Denken

528 KA 14, gemäß der horazischen Devise *proprie communia dicere* (poet. 128; Briefe III, 149).

werde in skeptischer Zurückhaltung Erfahrungen nicht gleich durch ein System absorbieren. Und eher, als unumwunden „etwas Neues auszufinden“, werde es in vorsichtiger, kritischer Weise „das längst Geglaubte für unausgemacht halten“.

Der Blick für Realitäten sowie „Selbstgefühl und Unabhängigkeit der Seele“ führten Lichtenberg zu Einsichten, die zu einem erheblichen Teil erst später, insbesondere bei Nietzsche und in der Tiefenpsychologie, in ihrer Tragweite anerkannt wurden. Er konzipierte einen Perspektivismus der Erkenntnis, beschrieb den Mechanismus der Rationalisierung, relativierte die Kausalität und stellte das Kontradiktionsprinzip wie die darauf basierende Logik, Kategorienlehre und Grammatik in Frage. Von besonders weitreichender Wirkung sind seine Bemerkungen zum unentbehrlichen Nutzen der Träume:

Wir leben und empfinden so gut im Traum als im Wachen und sind jenes so gut als dieses, es gehört mit unter die Vorzüge des Menschen, daß er träumt *und es weiß* (F 743).

Zeit lebens unterhielt Georg Christoph zu seiner Mutter eine sehr enge Bindung. In England notierte er, wie er wie oft aus einem Traum von seiner Mutter erwachte:

Mir träumte sie wäre bey mir in dem Garten von Wrest und hätte mir versprochen mit mir über den Canal in der fliegenden Brücke zu fahren. Sie trug mir aber vorher etwas zu thun auf, dieses verwickelte mich in Schwierigkeiten und ich sah meine Mutter nicht wieder, hier endigt der Traum.

Das ist möglicherweise ein Fetzen von *commentatio mortis*, die Andeutung jenes konsequentesten Vorgangs, der aus dem Geborensein folgt, dem Sterben als Abschluss des (von der Mutter) Abgetrennt- und Allein-Existierens.⁵²⁹ Die geradezu kosmische Verlorenheit des Einzelnen konnte zuweilen äußerst beklemmend zum Ausdruck kommen:

⁵²⁹ „Man wird vielleicht nicht fehlgehen, diesen von der Mutter versprochenen, gemeinsamen Transitus, den sie dann doch nur alleine vollzieht, als die Symbolisierung der Todesschwelle zu deuten, durch die sich Lichtenberg von der Mutter schmerzlich ge-

Unser Leben kann man mit einem Wintertag vergleichen, wir werden zwischen 12 und 1 des Nachts geboren, es wird 8 Uhr ehe es Tag wird, und vor 4 des Nachmittages wird es wieder dunkel, und um 12 sterben (E 212).

Hinsichtlich der Unternehmungen in dem kurzen und verlorenen Dasein hatte Lichtenberg das folgende Bild:

Der gewöhnliche Mensch ist in einem Boot mit einigem Proviant, auf der See wo er kein Land sieht, er hat Ruder und Kräfte, aber lange kann er nicht da verweilen, so wird ihm Religion zum Leitstern nötig (J 1351).

Das Aufblicken der Religion wäre demnach unentbehrlich; einer wie der Theosoph Jakob Böhme lesens-, rühmenswert. Umso beachtlicher bleiben Lichtenbergs Ansätze zur Kritik der Religion. Sie deuteten bereits die Projektionstheorie an. Andererseits aber – im Unterschied zu Feuerbach – hielt er die kritische Reduktion durch eine Vielzahl fortdauernder Elemente der Religiosität in Grenzen. In hoher Achtung blieben beispielsweise die Psalmen der Bibel. Namentlich auf den achten („Was ist der Mensch“) sowie neunzigsten Psalm spielte er wiederholt an. Letzterer ist der Psalm, der den kleinen vergänglichen Menschen angesichts übermenschlicher Erhabenheit und Ewigkeit schauernd beten lässt: „Ehe denn die Berge wurden, und die Erde und die Welt geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“.⁵³⁰ Derlei verinnerlichte religiöse Reminiszenzen erlaubten Lichtenberg, zuweilen eigene Lesarten zu versuchen wie „Mutter unser die du bist im Himmel“.⁵³¹ Oder auch abzuwägen, was ursprünglich als „das erste Reelle“ vorgehe, Denkkraft oder Bewegungskraft, ob also idealistisch-theistisch oder materialistisch-atheistisch angemessen zu denken sei. Eine „sich selbst überlassene Vernunft“ würde seines Erach-

trennt weiß“ (Beutel, Albrecht: Lichtenberg und die Religion, Tübingen 1996, S. 115; vgl. 44 f.).

530 Ps 90,2. – Was der Mensch (zwar noch nicht vollständig rein begriffen) immerhin in seiner religiösen Vorstellung von Gott vor sich habe, das sei hier „glänzend und mit kräftigster Erhebung der Seele ausgedrückt“, so Hegel zu Psalm 90 (Ästhetik, hg. Friedrich Bassenge, 2 Bde., Berlin/Weimar 1965, I 365 f.)

531 J 8/12, 51/277; *Mater nostra quae pp.*, L 220.

tens auf eine Universalreligion im Sinne eines „geläuterten Spinozismus“ hinausführen.

Als Basis des menschlichen Lebens, dem alles andere aufruhet und zu dienen hat, galten die Bedürfnisse des Sinnenwesens Mensch, insbesondere – das betonte der pietistisch erzogene Pastorensohn Lichtenberg so unbeirrbar wie später Freud – die Sexualität. „Hätte die Natur nicht gewollt, daß der Kopf den Forderungen des Unterleibs Gehör geben sollte, was hätte sie nötig gehabt, den Kopf an einen Unterleib anzuschließen.“ Aus realistisch-wertschätzender Perspektive wird die moral(theolog)ische Argumentation kritisiert: „Küsse vergiften ist noch weit ärger von der Natur gehandelt, als das Vergiften der Pfeile der Feinde im Krieg“. ⁵³² Die Kultivierung des geschlechtlichen Empfindens, Begehrens, Verhaltens dürfe als eine begrüßenswerte Begleiterscheinung selbst des Studiums von Philosophie und schöner Wissenschaft gelten. Lichtenberg machte sich über den platonischen Konnex zwischen Eros und Streben nach Vollkommenheit seine eigenen Gedanken. Sie nehmen Nietzsches ‚umgedrehten Platonismus‘ vorweg: „Menschliche Wollust, das höchste Werk des Vollkommenheit suchenden Himmels“. Anstatt abzuheben ins rein Geistige, behielt er Bodenhaftung und mutmaßte unentwegt, wie „eine neue Welt von Liebe“ entstehen könnte. ⁵³³ Und er bezog in die Bejahung der Sexualität, im Unterschied zu Kant und Schopenhauer, ein weites Spektrum von Artikulationsmöglichkeiten ein. Stumpfen Konformismus suchte er abzulösen. Die freimütige Bezeugung der Liebe in unterschiedlichen Formen blieb ein wesentlicher Bestandteil seines Denkens. Da er

⁵³² B 318. – Entsprechend der Vorwurf Nietzsches, das Christentum habe den Eros nicht leben lassen, statt ihn anzunehmen und zu pflegen, habe es ihm „Gift zu trinken“ gegeben (J 168: KSA V 102). „Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens“, so dekretierte er unerbittlich, „ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens“ (KSA VI 254; auch EH iii 5: KSA VI 307).

⁵³³ F 317. Einer der überragenden, Naturwissenschaft und Spiritualität überbrückenden Denker des zwanzigsten Jahrhunderts, der französische Jesuit Pierre Teilhard de Chardin bemerkte: „Ohne Liebe steht wirklich das Gespenst der Gleichschaltung und der Versklavung vor uns: das Schicksal der Termiten und der Ameisen; mit der Liebe und in der Liebe aber die Vertiefung unseres innersten Ich in der belebenden menschlichen Annäherung. Und auch das freie und eigenwillige Hervorbrechen auf allen unerforschten Wegen“ (Die Zukunft des Menschen, Olten/Freiburg i. Br. 1963, S. 78).

durchaus auch den rekreativen Aspekt der Erotik würdigte, und nicht alles prokreativer Finalisierung unterordnete, konnte er augenzwinkernd bemerken: „Wer in sich selbst verliebt ist, hat wenigstens bei seiner Liebe den Vortheil, daß er nicht viele Nebenbuhler erhalten wird“. Als einen Entwurf seiner Methode zu philosophieren verstand er die kurze Abhandlung „Über die Macht der Liebe“. Darin versicherte er, er habe „das durch tausendfaches Interesse gespaltene und sich selbst betrügende menschliche Herz zu dem Grad“ kennengelernt, dass er unbestechlich „an einer Sache zweifeln“ könne,

und wenn sie in tausend Büchern bejaht stünde, tausend Jahre durch geglaubt worden und als untrüglich von schönen und häßlichen Lippen verkündigt worden wäre. Ich habe mir zur unverbrüchlichen Regel gemacht, aus Respekt schlechterdings nichts zu glauben, demohngeachtet aber, vor, wie nach, fortzufahren, aus Respekt am gehörigen Ort oft zu tun und zu sagen, was ich nicht glaube und nicht glauben kann. Der Mensch ist ein solches Wunder von Seltsamkeit, daß ich überzeugt bin, es gibt Leute, die oft meinen sie glaubten etwas und glaubens doch nicht, die sich selbst belügen, ohne es zu wissen, und Dinge einem andern nachzumeinen und nachzufühlen glauben, die sie ihm bloß nachsprechen. Daß das wahr ist, davon sage ich, bin ich sicher überzeugt, denn ich habe mich ehemals selbst darüber ertappt. (...) Wir sind nur gar zu geneigt zu glauben, das sei wahr, was wir oft bejahen hören und was viele glauben und bedenken nicht, daß der Schein, der zehn betrügt, Millionen betrügen kann (Promies, Bd. III, S. 515–521, hier 515 f.).

Demgegenüber allenthalben die eindringliche Ermahnung: „Lasst euch euer Ich nicht stehlen, (...) nichts vordenken und nichts vormein“. Das Grundlegende und Entscheidende, das waren, das sind die wirklichen Individuen, die vielen Menschen. Den Ausschlag gibt am Ende die einzelne Person wie sie liebt und lebt. Entgegen Täuschung, Ideologisierung und Fanatisierung aller Art geht es immerzu um „Verteidigung der Menschheit“. Seine vielfältige geistige Aktivität verstand Lichtenberg bescheiden als Hilfestellung für Menschen zur Erweiterung ihrer Wahrnehmung und im Gefolge davon als Eröffnung von

Möglichkeiten der Veränderung. Denn, ähnlich wie später die Tiefenpsychologie, formulierte er als wichtige Regel:

Die Menschen ändern sich von selbst, wenn man sie nicht ausdrücklich ändern will, sondern ihnen nur unmerklich die Gelegenheit macht, zu sehen und zu hören (J 203).

Zuletzt bleibe selbst auch dem „eigentlich weisen Menschen“ – so beteuerte Lichtenberg noch in seinem letzten Brief – die Aufgabe, „die Menschen zu nehmen, wie sie sind“.⁵³⁴ Aufmerksamkeit und Sorge galten dem Menschen als einem Wesen, das sich selbst macht, und dem sich im Zusammensein mit andern in der Welt die Aufgabe stellt, nach Kräften mitzuwirken, damit ein jeder an seine rechte Stelle kommt. Aus der Erfahrung heraus, dass Menschen so perfektibel wie korruptibel sind, riet er zu Behutsamkeit und Geduld: „Man schneide die Glieder nicht ab, die man noch heilen kann (...) und man reiße nicht gleich ein Gebäude ein, das etwas unbequem ist. (...) Man mache kleine Verbesserungen“. Möglichkeit und Notwendigkeit zum Handeln ergaben sich offensichtlich aus einer realistischen Anthropologie, die immerzu die Menschen im Auge behielt und als das erste und weiteste Feld der Kultivierung beschrieb. In den Grenzen der Respektierung des Menschlichen galten kaum weniger deutlich die Sehnsucht nach dem anderen Zustand und die Orientierung des Handelns an der Idee des Guten, wie sie die Philosophie seit Platon thematisiert hatte. Lichtenberg notierte, so feinsinnig wie zurückhaltend-weise: „Ich kann freilich nicht sagen, ob es besser werden wird, wenn es anders wird; aber so viel kann ich sagen, es muß anders werden, wenn es gut werden soll“. Wir Menschen, heißt das wohl, hatten noch niemals eine Garantie, dass es je besser, dass es je gut wird. Aber so wie immer die Dinge liegen, ist uns keine Wahl gelassen. Wir müssen die Veränderung suchen, denn beim Bestehenden kann und soll es nicht bleiben.

Lichtenbergs Nachwirkungen sind anhaltend: von Schopenhauer und Nietzsche bis Musil und Wittgenstein. Elias Canetti hat ihm höchstes

⁵³⁴ Promies. Bd. IV, S. 1012.

Lob gezollt: Das reichste Buch der Weltliteratur habe er geschrieben. Auch das Dunkelste werde hell, indem er es denke. In seiner Bewegung werde man selber leicht.⁵³⁵ Und es ist in der Tat Außerordentliches, was dank Lichtenberg zu erproben ist: Wendigkeit, Erleichterung, Heiterkeit, Lebensweisheit.

5.3 Maximen, Reflexionen, Aperçus: Goethe

Goethe ist einer der klassischen deutschen Dichter, ein universeller, maßgeblicher Denker von nachhaltigem Einfluss auf die europäische Literatur- und Geistesgeschichte der Neuzeit. Nicht nur an der griechisch-römischen Antike hat er sich höchst produktiv orientiert, sondern schließlich sogar noch an der persisch-arabischen und der chinesischen Hochkultur. Die Weimarer beziehungsweise Sophienausgabe seiner Werke beläuft sich auf fast einhundertfünfzig Bände. Er verfasste neben lyrischen, epischen und dramatischen Dichtungen zeitlebens forschungsbasierte naturwissenschaftliche Schriften zur Botanik, Anatomie, Zoologie, Mineralogie, Meteorologie, Optik und Farbenlehre. In der Jugend verfertigte er fast zweitausend eigene Handzeichnungen; später sammelte er noch mal so viele von Künstlern aller Zeiten und Schulen. Emerson, der Essayist, Dichter und Philosoph aus Boston Massachusetts, zählte Goethe zu den „Repräsentanten der Menschheit“:

Er schreibt klar und einfach, lässt erheblich mehr ungesagt als er schreibt, und jedes Wort, das er gebraucht, ist bedeutsam. (...) Er hat die Reichweite und Gesetze der Kunst aufgezeigt. Er hat das Aufschlussreichste über die Natur gesagt, was je über sie gesagt worden ist.⁵³⁶

535 Canetti, Elias: Die Provinz des Menschen, München 1973, S. 304; ferner Ders.: Das Geheimherz der Uhr, München 1987, S. 168, 175, 196; (ebd.. Canettis Charakterisierung Joseph Jouberts als des ‚leichtesten‘, ‚zartesten‘, ‚mir teuersten‘ der französischen Moralisten S. 27, ferner 78).

536 *He writes in the plainest and lowest tone, omitting a great deal more than he writes, and putting ever a thing for a word. (...) He has defined art, its scope and laws. He has said the best things about nature that ever were said* (Representative Men; 1850; Goethe; or, The Writer; dt. Goethe oder der Schriftsteller).

Johann Wolfgang Goethe wurde am 28. August 1749 in Frankfurt am Main geboren. Er wurde dreiundachtzig Jahre alt, trotz einer Reihe teils lebensbedrohlicher, langwieriger Erkrankungen. Er starb, wohl an einem wiederkehrenden Herzinfarkt, am 22. März 1832 in Weimar und ist ebendort in der Fürstengruft beigesetzt. Er hatte auf Wunsch des Vaters Jura studiert, von 1765 bis 1771, in Leipzig und Straßburg. Als Lizentiat der Rechte praktizierte er vier Jahre beim Frankfurter Schöffengericht und am Reichskammergericht in Wetzlar. In seinen ersten zehn Weimarer Jahren wurde er zum Mentor des acht Jahre jüngeren Herzogs Karl August von Sachsen-Weimar-Eisenach und selbst mit vielfältigen amtlichen Regierungstätigkeiten betraut.⁵³⁷ Zwischenzeitlich entpflichtete er sich, indem er von 1786 bis 1788 eine Italienreise unternahm, 1790 eine zweite. Er gelangte nach Rom und weiter bis Neapel und Sizilien. In Weimar leitete er während dreißig Jahren das Hoftheater, zusätzlich zu allem anderen. Der bedeutendste Umgang war zunächst mit Herder und Schiller, teils im Kreise der Jenaer Professoren. Später war die Freundschaft mit dem Berliner Musiker Carl Friedrich Zelter von mindestens gleichem Gewicht. Mit der aus einfachen Verhältnissen stammenden Christiane Vulpius hatte er einen Sohn, August von Goethe. Dieses einzige überlebende seiner fünf Kinder starb freilich vor Goethe, nicht anders als Christiane, die Ehefrau nachgerade, und Cornelia, die Schwester, sowie die Freunde Schiller und Herzog Karl August.

Goethe empfand sich als experimenteller Naturforscher und als Dichter, als Herausgeber und als Publizist, als Schauspieler und als Theaterdirektor, aber kaum als Philosoph im fachlichen Sinn. Philosophie sollte dazu beitragen, ganz im Rahmen des antiken Paradigmas, einerseits – sokratisch – zu sich selbst und andererseits – platonisch-aristotelisch – zur Natur in ein angemessenes Verhältnis zu finden.

⁵³⁷ 1776 Geheimer Legationsrat, 1779 Geheimer Rat, 1782 Leiter der Finanzkammer, gleichzeitig durch Kaiser Joseph II. geadelt, 1804 Wirklicher Geheimer Rat mit Titel ‚Exzellenz‘, 1815 Staatsminister.

Wie Sokrates den sittlichen Menschen zu sich berief, damit dieser ganz einfach einigermaßen über sich selbst aufgeklärt würde, so traten Plato und Aristoteles gleichfalls als befugte Individuen vor die Natur; der eine, mit Geist und Gemüt, sich ihr anzueignen, der andere, mit Forscherblick und Methode sie für sich zu gewinnen. Und so ist denn auch jede Annäherung, die sich uns im Ganzen und Einzelnen an diese dreie möglich macht, das Ereignis was wir am freudigsten empfinden und was unsere Bildung zu befördern sich jederzeit kräftig erweist (MR 663).

Goethes literarische Werke und seine Beiträge zur Naturforschung sind deutlich philosophisch grundiert. So verdankt sich seine gefestigte Auffassung der Einheit von Dasein und Vollkommenheit, Gott und Natur, des einen allumfassenden *Hen kai pan*, unter anderem dem wiederholten gründlichen Studium Spinozas.⁵³⁸ Goethe ging es allerdings um eine Fortentwicklung des Spinozismus, so dass die Natur als ein sich schöpferisch entwickelnder Organismus aufgefasst wird. Zugleich orientierte er sich an Leibniz – an dessen Begriffen Monade und Entelechie insbesondere – und selbstverständlich auch an Kant. Zwar nicht so sehr an der „Kritik der reinen Vernunft“, da sie nur mehr Erscheinungen als gewiss erkannte, wohl aber an der „Kritik der Urteilskraft“. Denn deren Verknüpfungen von ästhetisch-ethischen mit naturphilosophischen Ideen kamen Goethes Anschauung unabweislicher Urphänomene sehr viel näher. Kants Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ unterstützte Goethes konstitutive Auffassung dynamisch-lebendiger Polarität.⁵³⁹ Mit Rousseau (wie auch mit Giordano Bruno und Schelling) verband ihn der Sinn für die Unendlichkeit der Natur, die sich in allen ihren begrenzten Gestalten nicht erschöpft. Den dies alles befördernden emanatistisch-mystischen Neuplatonismus Plotins hatte er seit Jugendtagen intus.⁵⁴⁰ Als originelle eigene Beiträge zu Grundfragen der Philosophie

538 1773/74, 1784/85, 1811/12; Dichtung und Wahrheit III 14, IV 16.

539 MR (Maximen und Reflexionen) 429, 554, 571 f., 1254 f.; Zählung Hecker (Weimar 1907), München 1989.

540 Auf Plotin, den „alten Mystiker“, griff Goethe insbesondere zurück, als er sich anschickte, in der Einleitung zum „Entwurf einer Farbenlehre“ (1810) die Identität des Lichtes und des Auges in den berühmten Versen zu preisen: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

gelten insbesondere Goethes erkenntnistheoretische Gedanken zum Versuch einer Synthese von Metaphysik und Erfahrung sowie über das Verhältnis von Anschauung, Urteilskraft und produktiver Phantasie.⁵⁴¹

Goethe findet anhaltend lebhaftes Interesse, zumindest bei den Bildungsbeflissenen. Jeder größere Ort im deutschen Sprachgebiet erinnert in Straßen, Plätzen, Monumenten an Goethe. Sein Geburtshaus in Frankfurt, sein Wohnhaus in Weimar wie auch sein Gartenhaus im dortigen Park an der Ilm werden laufend von vielen aufgesucht. Die Beleuchtung seiner Person in Belletristik, Filmschaffen und anderen Massenmedien reißt nicht ab. Gleichzeitig bietet Goethes Charakter angesichts einer Fülle von Merkwürdigkeiten und Ambivalenzen Anlass zu Diskussionen. Seine Eitelkeiten und Animositäten, seine anfängliche latente Suizidalität, seine Trinkfestigkeit, seine Fluchten, sein aristokratisches Herrschaftsgebaren, sein antidemokratischer Autoritarismus⁵⁴², sein Lebensstil, seine Beziehungen, seine Beanspruchung, Ausnutzung, ja sein Missbrauch anderer.⁵⁴³ Auf der anderen Seite findet er nachgerade Zustimmung und Bewunderung wegen seiner Lebenskunst, seinem Leben als seiner bedeutendsten künstlerischen Leistung überhaupt.⁵⁴⁴ Und in der Tat, hatte er es nicht selbst

/ Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ (geschr. 1805 in enger Anlehnung an Enneaden I 6 [1] 9, 43; HA XIII 324). Vgl. „Aus Makariens Archiv“, Wj., MR 633–641, 642–644. – Zu Goethes Kritik an Plotin vgl. Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang, Bonn 1959, S. 54–104.

541 Vgl. insbes. Dichtung und Wahrheit, II 6; Einwirkung der neueren Philosophie; Winkelmann und sein Jahrhundert, Tübingen 1805, Abschn. Philosophie. – Zur Anlage der obigen biographischen Skizze vgl. Scherer, Georg: Art. Goethe, in: Volpi, Franco (Hg.): Großes Werklexikon der Philosophie, Stuttgart 1999, Bd. 1, S. 578; Schulz, Karlheinz: Goethe, Stuttgart 1999, S. 469–512.

542 Billigung der Todesstrafe, Ablehnung der Pressefreiheit, royalistische Präferenz, Bonapartebegeisterung.

543 Den Fall des Johann Peter Eckermann, eines Hausiererssohnes aus Winsen an der Luhe, hat Martin Walser 1982 in einer Szenenfolge „In Goethes Hand“ dargestellt. In Betracht kommen je nach Standpunkt auch Frau von Stein, Christiane Vulpius und andere mehr. Die Auseinandersetzung mit der Person Goethe geht bis zur Psychoanalyse, umfassend ausgebreitet in einem ambitionierten, engbedruckten 1800-Seiten-Wälzer (Eissler, K. R.: Goethe, 2 Bde., München 1987). Gewiss liegt in einem derartigen Unterfangen auch allerhand Anmaßung, Zudringlichkeit, Verdächtigung, Bloßstellung.

544 Safranski, Rüdiger: Goethe, Kunstwerk des Lebens, München 2013. Vgl. Hofmannsthal, Hugo von: Aufzeichnungen, 1896, Reden und Aufsätze, III, 1925–1929, Frankfurt a. M. 1980, S. 415.

geradeso gesehen? Sein Schaffen insgesamt erläuterte er folgendermaßen: Nachdem er einmal „das Bedeutende des Stoffes und das Konzise der Behandlung“ zu schätzen angefangen habe, sei es ihm fortwährend darum gegangen, was ihn „erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte“ jeweils in ein Gebilde zu verwandeln und darüber mit sich selbst abzuschließen. Derart sei es ihm geglückt, seine Begriffe zu berichtigen und sein Gemüt zu beruhigen und seinem in die Extreme tendierenden Naturell Ausgleich zu verschaffen. Mithin seien alle seine Publikationen aufzufassen als „Bruchstücke einer großen Konfession“. Also keine bloße Unterhaltung, Artistik, kein *l'art pour l'art*, auch keine abgehobene Systematik, keine reine Philosophie, sondern vor allem Bekenntnis sei alles, was er verfasste, Selbstdarstellung, Lebenszeugnis – in Fragmenten.

Bei den „Maximen und Reflexionen“ handelt es sich um eine posthum 1907 durch Max Hecker aus dem Nachlass ergänzte Kompilation von Kurztexten ganz unterschiedlichen Zuschnitts aus ganz verschiedenen Publikationen Goethes. Sie sind nichtsdestoweniger (neben „Faust“, „Wilhelm Meister“, „Dichtung und Wahrheit“, „West-östlicher Divan“) als eines der Hauptwerke des deutschen Dichter-Denkens zu lesen. Diese Sammlung von Prosaminiaturen bietet gewissermaßen eine Summe seines anschaulichen Denkens, keine systematische, sondern eine perspektivische, eher unverbundene: *cogitata disjuncta*. Immer wieder wurde von Berufenen einbekannt, welch einzigartige Kraft von diesen vielsagen Kurztexten ausgehe.⁵⁴⁵

Wirklich, würde ich sagen, ist Goethe. (...) Das ist das scheinbar Versöhnliche seiner Reflexionen, daß sie fast immer Licht und Schatten zeigen. Scheinbar; denn sie versöhnen den Widerspruch keineswegs. Sie halten

⁵⁴⁵ Goethes „Maximen und Reflexionen“ sind laut Gottfried Benn „ein Buch, in dem jeder, der Sorgen hat, alle Wochen einige Stunden lesen sollte“ (Altern als Problem für Künstler, in: *Essays und Reden*, Frankfurt a. M. 1989, S. 567). Eine Empfehlung umso bemerkenswerter, als der Dichter-Arzt Benn hinsichtlich Goethes naturwissenschaftlicher Seite mit Kritik nicht spart (Goethe und die Naturwissenschaften, in: *Ders.: Essays und Reden*, Frankfurt a. M. 1989, S. 175–205). – Hugo von Hofmannsthal ließ sich gar zu dem Ausruf hinreißen, von Goethes Sprüchen in Prosa gehe am Ende „mehr Lehrkraft aus als von sämtlichen deutschen Universitäten“.

ihn nur in der Balance, in einem Zustand wechselseitiger Befruchtung, Balance zwischen Denken und Schauen. Nichts geht ins Tödliche, weil es die widersprechende Erfahrung nicht überrennt, nicht übermütig unterjocht, sondern die Kraft hat, sie aufzunehmen – die Kraft, wirklich zu bleiben, oder genauer: immer aufs neue wirklich zu werden.⁵⁴⁶

Die aus Goethes Werken zusammengezogenen „Maximen und Reflexionen“ belaufen sich auf fast 1500 Einzelstücke. Ein Teil davon, ein Zehntel vielleicht, sind Aphorismen im strengen Sinn. Es sind Texte wie die folgenden, hier nun überwiegend einsätzigen, gelegentlich beinahe sprichwörtlichen:

Die Welt ist eine Glocke die einen Riß hat: sie klappert aber klingt nicht. (193)⁵⁴⁷

Nicht allein das Angeborene sondern auch das Erworbene ist der Mensch. (837)

Man geht nie weiter als wenn man nicht mehr weiß wohin man geht. (901)⁵⁴⁸

Ein gebranntes Kind scheut das Feuer, ein oft versengter Greis scheut sich zu wärmen (931).

Die Güte des Herzens nimmt einen weiteren Raum ein als der Gerechtigkeit geräumiges Feld. (1318)

Um neben der Form auch den Inhalt zu erwägen und die Intention, dergestalt dass mit Kurzprosa solch sentenziöser Art allemal Beob-

⁵⁴⁶ Frisch, Max: Tagebuch 1946–1949, Frankfurt a. M. 1950, S. 227 f.

⁵⁴⁷ „Woher überhaupt der große Mißton, der diese Welt durchdringt?“ (Schopenhauer, WWV II 50; SW II 822).

⁵⁴⁸ In Musils essayistischem Reflexionsroman „Der Mann ohne Eigenschaften“ Oliver Cromwell zugeschrieben: „Ein Mann kommt nie weiter, als wenn er nicht weiß, wohin er geht!“ (Buch I, Kapitel 21, S. 89). Gewährsmann dafür ist wohl Kardinal de Retz. Vielleicht handelt es sich aber auch um eine Shakespeare-Sentenz (*that's it that always makes a good voyage of nothing*; Twelfth Night, Was ihr wollt, II 4, v. 76).

achtungen reflektiert und ändern zur Übung der eigenen Urteilskraft mitgeteilt werden, so ist zu fragen, ob es sich tatsächlich so verhält, wie manchmal gesagt wird, dass Goethe mit den „Maximen und Reflexionen“, wenngleich auf seine eigene Art und Weise, das moralistische Erbe antritt?⁵⁴⁹ An passgenauen Belegen dafür fehlt es nicht:

Wenn ein Paar Menschen recht miteinander zufrieden sind, kann man meistens versichert sein daß sie sich irren. (849)

Die empirisch-sittliche Welt besteht größtenteils nur aus bösem Willen und Neid. (170)

Man kennt nur diejenigen von denen man leidet. (845)

Den lebens- und menschenkundlichen Grundtendenzen der aphoristisch-moralistischen Tradition – mitunter „historisches Menschengefühl“ geheißen, gebaut auf umsichtig-pragmatischen Gemeinsinn, das eigentliche Genie der Humanität – hatte sich Goethe der Sache nach schon früh angeschlossen.⁵⁵⁰ Ein gegenüber dem tragischen Ungestüm seines Bühnenhelden Faust realistisch reiferes Daseins-Modell entwickelte er in den viele Bücher umfassenden Romanen „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ und „Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden“. „Der Mensch ist nicht eher glücklich, als bis sein unbedingtes Streben sich selbst seine Begrenzung bestimmt“, so lautete die Losung, an die sich der Protagonist Wilhelm, Theatermensch zeitweilig und Hamlet-Interpret, schließlich zu halten lernt. In einem „Lehrbrief“, nach und nach stückweise bekanntgegeben, sind einzelne Maximen der Kunst und des Lebens aufgenommen. „Die Kunst ist lang, das Leben kurz“ beginnt es mit dem seit über zweitausend Jahren bekann-

⁵⁴⁹ Bubner, Rüdiger: *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt a. M. 1982, S. 197.

⁵⁵⁰ Bereits seine überschwängliche Rede „Zum Schakespears Tag“ belegt das. Und die Beziehung zum englischen Theaterdichter, durch Herder ab 1770 nachhaltig gefördert, führt implizit auf den Protoessayisten Montaigne zurück (DuW III 11). Graevenitz, Gerhart von: *Das Ich am Rande, Zur Topik der Selbstdarstellung bei Dürer, Montaigne und Goethe*, Konstanz 1989; Schildknecht, Christiane: *Reisende Philosophen, Philosophische Reisen*, in: Dies./Teichert, Dieter (Hgg.): *Philosophie in Literatur*, Frankfurt a. M. 1996, S. 177–201.

ten Aphorismus des berühmten Arztes Hippokrates von Kos.⁵⁵¹ Einige Sätze weiter findet sich die (insbesondere für einen Sprachkünstler) nicht selbstverständliche Einsicht: „Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte.“ Die zentrale Ermahnung an den endlichen Menschen lautet schlicht und einfach: *Memento vivere*, „Gedenke zu leben“.⁵⁵²

Die reichhaltige Lebensklugheit wurde ergänzt (in den „Wanderjahren“) in förmlich sapientialer Weise insbesondere in dem vielsagenden Entwurf einer allumfassenden Haltung der Ehrfurcht, des Näheren einer vierfachen Ehrfurcht als dem, „worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“. Ist er dies, so steht er in „Ehrfurcht vor sich selbst“ und vor dem, „was über uns“, sowie vor dem, „was uns gleich“ und vor dem, „was unter uns“ ist.⁵⁵³

Goethes Lebensweisheit, sein Denken überhaupt, tendierte dazu, sich in wenigen leicht zu merkenden und weiterzugebenden Schlüsselbe-

551 Lj. VII 9 ff. *Vita brevis, ars longa; ho mèn bios brachys, hē dè téchnē makrá, ó mèn βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρά* (Hippokrates, Aphorismen 1,1; Seneca: De brevitae vitae, I i, 2. Goethe: Faust, I 558 f., 1787). Vgl. hingegen die geänderte Konstellation: „Das Leben ist kurz der Tag ist lang“ (West-östlicher Divan, Buch der Sprüche, VI 2, v. 2). „Der Tag gehört dem Irrtum und dem Fehler[,] die Zeitreihe dem Erfolg und dem Gelingen“ (911). „Der Tag an und für sich ist gar zu miserabel, wenn man nicht ein Lusttrum anpackt so gibt's keine Garbe“ (910). Letztere Aphorismen variieren, bestätigen, präzisieren das Sprichwort „Geduld bringt Rosen“. Hingewiesen ist freilich auch auf das Phänomen der Langeweile, bedeutsam spätestens seit Pascal, Goethe zufolge derart ausschlaggebend, dass er notieren kann: „Wenn die Affen es dahin bringen könnten Langeweile zu haben so könnten sie menschen werden“ (918).

552 Lj. VIII 5. Das *memento vivere* ist insbesondere auch in Goethes von ihm selbst zeit-lebens hochgeschätzten Ballade „Der König in Thule“ gestaltet. In dem ürtümlichen Poem ballen sich im Symbol des Bechers in elementarer Form Leben, Liebe, Tod. (Vgl. Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, S. 120.) – Spinoza schon hielt fest, die Weisheit des freien Menschen sei nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben“ (*homo liber [...] ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*; Ethica, pars IV, prop. LXVII). – Nietzsche vermerkt sodann, er möchte „gern Etwas dazu thun“, anstelle des kaum gedachten Gedankens an den Tod lieber „den Gedanken an das Leben noch hundertmal *denkenswert* zu machen“ (FW IV, Sanctus Januarius, 278, KSA III 523).

553 Wj. II 1. Die vierfache Gliederung findet sich spätestens seit Augustinus (De doctrina christiana) und Bernhard von Clairvaux (De consolatione, II). Zur Aktualisierung vgl. Karl Ulmer (Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, S. 108–111).

griffen zu konzentrieren. Als Quintessenz kann namentlich das spätere spruchartige Gedankengedicht „Vermächtnis“ in Betracht gezogen werden. Der Verfasser hatte es erstmals ans Ende des zweiten Buches der „Wanderjahre“ gesetzt. Die sieben Strophen bilden den Ausklang auf eine Sammlung von Aphorismen („Betrachtungen im Sinne der Wanderer“), die unmittelbar davor ebenfalls dem zweiten „Wilhelm Meister“ eingefügt sind. Unbeirrbar kopernikanisch (um die Sonne des selbstständigen Gewissens kreisend) wie andererseits platonisch zeitenthoben und dezidiert anti-nihilistisch ziehen die Verse standhaft aufrecht das Fazit eines Neunundsiebzig-jährigen. Nachdem der versichernde Blick ins Umfassende, Beständige, Gesetzliche gegangen ist, heißt es:

Sofort nun wende dich nach innen,
 Das *Zentrum* findest du da drinnen,
 Woran kein Edler zweifeln mag.
 Wirst keine Regel da vermissen,
 Denn das selbstständige Gewissen
 Ist Sonne deinem Sittentag.⁵⁵⁴

Darüber, was grundlegend ausgesagt sei im menschlichen Dasein, in der *Conditio humana* führen gleichfalls Goethes „Urworte. Orphisch“ fünf Schlüsselworte an: Dämon (Charakter, Individualität, das Ethos des Einzelnen, ganz heraklitisch), das Zufällige (als Schicksal), Liebe, Nötigung, Hoffnung.

⁵⁵⁴ Strophe 3/7, FA I 2, S. 685 f. (Hervorhebungen hpb). – Grundsätzlich hielt Goethe an der Möglichkeit einer konzentrativen Verinnerlichung fest, die dem Individuum angesichts des Unendlichen die Selbstbehauptung garantiert. Wo schon Pascals Ich von Schrecken (*effroi*, *Pensées* La 199, 201/Br 72, 206) erfasst wurde, wusste Goethe noch immer Rat: „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: ‚Darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes, um einen reinen Mittelpunkt kreisend, hervortut?‘“ (Wj. I 10). Es ist eine rhetorisch zur Bejahung herausfordernde Frage, die sich stellt: „Ist nicht der Kern der Natur / Menschen im Herzen?“ (Sprüche, Gedichte, hg. E. Trunz, München 1981, S. 306).

Die Nähe zum konzisen Spruch ist bezeichnend für des Dichters Alterswerk überhaupt. Auch in dieser Hinsicht war Goethe Sammler. Er kannte die gnomische Tradition von der Antike an, der biblischen wie der profanen, sowie die französischen Moralisten von La Rochefoucauld bis Vauvenargues, Chamfort und Joubert. In seiner Bibliothek stand die Sammlung mehrerer Tausend Sprichwörter und sprichwörtlicher Redensarten „Adagiorum Chiliades“ des Erasmus von Rotterdam, ausdrücklich empfahl er sie Schiller.⁵⁵⁵ Über den rechten Umgang mit derartigem Spruchgut äußerte Goethe bisweilen eher konventionelle Vorstellungen:

Eine Sammlung von Anekdoten und Maximen ist für den Weltmann der größte Schatz, wenn er die ersten an schicklichen Orten ins Gespräch einzustreuen, der letzten im treffenden Falle sich zu erinnern weiß (MR 190).

Noch im „West-östlichen Divan“, Goethes letzter großer Lyrik-Sammlung, ist eigens ein „Buch der Sprüche“ (handschriftlich als ‚Gnomen‘ bezeichnet) eingerichtet. Es wird erweitert um ein „Buch der Betrachtungen“ und ein „Buch der Parabeln“. Dieser konzentrische gnomische Kernbereich der (Lebens-)Klugheit ist umgeben von neun weiteren Büchern. Wie Planeten der Selbstbehauptung („Buch des Sängers“, „Buch Hafis“), der Kritik („Buch des Unmuths“), der Hingabe („Buch der Liebe“, „Buch Suleika“), des Vertrauens („Schenkenbuch“) und der Verklärung („Buch des Parsen“, „Buch des Paradieses“) umkreisen sie das Zentralgestirn Weisheit.⁵⁵⁶ Gemäß Goethes vielleicht höchster Devise, seiner Maxime schlechthin, ist unsereins ohnehin alles indirekt zugänglich, sozusagen prismatisch gespiegeltes (göttliches) Ebenbild wie ein Regenbogen, erzeugt durch die Sonne in der stiebenden

⁵⁵⁵ Goethe benutzte außerdem die gascognische Sammlung „Vasconiana, ou recueil des bons mots, des pensées les plus plaisantes, et des rencontres les plus vives des Gascons“ (Lyon 1730; MR 16, 22 f., 25, 37, u. a. m.). – Vgl. Goethes eigene Sammlungen „Gott, Gemüt und Welt“ sowie „Sprichwörter, Sprichwörtlich“ (1815; WA I. Abt., Bd. 2, 213–220; 223–251; u. a. m.).

⁵⁵⁶ Hofmannsthal, Hugo von: Goethes ‚West-östlicher Divan‘ (1913), in: Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, S. 438–442, hier 440.

Gischt eines Wasserfalls: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben“.⁵⁵⁷ Demnach käme es darauf an, zu schauen und sich zu besinnen, wieder und wieder, achtsam, geduldig, ‚anatheoretisch‘. Doch das scheint allemal schwierig zu sein und selten: „Einen Regenbogen der eine Viertelstunde steht sieht man nicht mehr an“ (161).

Das aphoristische Schaffen insgesamt fasste Goethe als eigentümlich fruchtbar auf. Dessen kleinste Einheit war ihm (mit einem damals neuen Wort) das *Aperçu*.⁵⁵⁸ Enthusiastisch, überschwänglich merkte er an:

Alles was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt (562).

Das *Aperçu* nun komme aus einer Folge und rufe eine Folge hervor, es knüpfe an und löse Anknüpfungen aus: „ein Mittelglied einer großen produktiv aufsteigenden Kette“ sei es. Im Bild von der Kette (der homerischen *catena aurea* womöglich oder gar der Jakobsleiter), in der Rede von dem Hervorbringend-Aufstrebenden zeigt sich Goethes unverwüstlich optimistische Grundhaltung. „Ein bedeutendes Faktum, ein geniales *Aperçu* beschäftigt eine sehr große Anzahl Menschen, erst nur um es zu kennen, dann um es zu erkennen, dann es zu bearbeiten und weiter zu führen“ (696). Aus einer sozusagen menschheitlichen Vorstellung vom Aphoristischen heraus schrieb er im Vertrauen, es ereigne sich, unbeschadet aller Vereinzelung, doch im Großen und Ganzen ein panoramatisches Erkenntnisgeschehen,

557 Faust II, 1, vv. 4715–4727, hier 4727 (1833). Schöne, Albrecht: Goethes Farbentheologie, München 1987.

558 *Aperçu* von *apercevoir*, lat. (*ap-*)*per-cipere*: erblicken, gewahr werden, wahrnehmen, erfassen, begreifen. Zu *Aperçu* und Symbol vgl. Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken, Bonn 1959.

in gewissermaßen organischer Zyklik. Der Enthusiasmus wie auch die merkliche pädagogisch-didaktische Ausrichtung der „Maximen und Reflexionen“ ging deutlich über die Skepsis vieler Moralisten hinaus.⁵⁵⁹ Die Aufmerksamkeit richtete sich nicht in erster Linie auf das Wirkliche, erschöpfte sich nicht daran, sondern tendierte vielmehr darauf hin, in der *Idee* zu leben, das *Unmögliche* ins Auge zu fassen, es zu „behandeln, *als wenn* es möglich wäre“ (362). Dementsprechend Goethes Bestreben, ausschließlich das Positive auszusprechen, das Störende und Verstörende aber, so es irgend ging, zu ignorieren. Hemmnisse durfte es nicht geben.⁵⁶⁰ Nicht ganz ohne Grund war so Goethe als der ‚große Harmoniarch‘ in Frage zu stellen.⁵⁶¹ Vornehmlich war er darauf bedacht, das hervorzuheben, „was der Welt zugute kommt“. Was aber kommt der Welt zugute? Kann dies je für ausgemacht gelten? Oftmals ist es die Konfrontation mit dem Dunklen, ‚Bösen‘, Dämonischen, die voranbringt.⁵⁶² Goethe wäre der Letzte, dem dies nicht klar geworden wäre. Funktionalisiert und ein wenig zynisch trug dem das

559 Lehrhaft soll Literatur nach Goethes Verständnis möglichst „unmerklich“ sein, so der Aufsatz „Über das Lehrgedicht“ (Über Kunst und Altertum, VI 1; 1827).

560 Noch den alt gewordenen Faust lässt er die Sorge, ungeachtet sie ihn erblinden lässt, barsch abweisen und mit verstärktem Aktionismus niederringen (Faust, Zweiter Teil, Fünfter Akt, Mitternacht, vv. 11384–11510, hier 110494).

561 Hofmannsthal, WW III 337, 1891; Safranski, Rüdiger: Goethe, München 2013. Kritik erhebt sich eben da, wo Goethe nachgerade allzu programmatisch-positiv Humanität lehrt (Iphigenie auf Tauris, 1779–1787; Das Göttliche: Edel sei der Mensch / Hilfreich und gut! 1783, [Vertonung namentlich von Beethoven]; Grenzen der Menschheit, 1789 [Vertonungen von Schubert, Hugo Wolf u. a.]).

562 Das entsprechende philosophische Programm hat auf das nachdrücklichste Hegel in der berühmten Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ entworfen: „Er [sc. der Geist] gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt“ (1807, Hamburg 1952, S. 29 f.). – Barsch abweisend gegenüber Goethe der (schopenhauerisch pessimistische) Arno Schmidt: „Goethe, das ist die Angst vor dem Weltall, dem Leid der Kreatur, dem Tode, also (unerbittlich!): das ist die Flucht vor der Wahrheit“ („Na, Sie hätten mal in Weimar leben sollen!“, hg. Jan Philipp Reemtsma, Stuttgart 2013, S. 107). – Zur Belanglosigkeit und sogar verderblichen Wirkung des ‚Positiven‘ namentlich in pädagogischem Zusammenhang vgl. auch Botho Strauß (Vom Aufenthalt, München 2009, S. 29).

„Faust“-Drama Rechnung; in satirisch-karikierender Form auch das Hexameter-Epos „Reineke Fuchs“.

Als grundlegend darf gleichwohl Goethes Einsicht gelten, dass wir samt und sonders die Welt nur „im Bezug auf den Menschen“ kennen. Damit ist recht eigentlich das Thema der Moralistik definiert. Immerfort geht es um verstehende Aneignung von Welt: „Was man nicht versteht besitzt man nicht“ (106). In Hinsicht darauf bewertete er als „das Vorzüglichste“ den lebendig begabten Geist, der sich „in praktischer Absicht ans Allernächste“ hält. Das dem Menschen Nächste ist indes der Mensch selbst.⁵⁶³ Die Humanitätsstudien rücken der Sache nach ins Zentrum menschlich gebildeter Geistigkeit: Kennen und Verstehen alles dessen, was Menschen begegnen kann, nicht in extenso, wohl aber durch analoges, einfühlsames Erschließen von dem einen intensiv Betrachteten und Erwogenen auf das andere. Die empirisch-anschauliche Zuwendung zum Einzelnen scheint kaum ersetzlich, jedenfalls nicht durch eine pauschale Kenntnis der Menschheit.⁵⁶⁴ Im Unterschied zu abstrakten Konstruktionen und systematischen Theorien stellt sich Menschenkenntnis als eine unermessliche Aufgabe dar. „Nur sämtliche Menschen“, mahnte Goethe, „leben das Menschliche.“⁵⁶⁵ Humanität besteht daher nicht so sehr in Normen und Imperativen, moralisch-gesellschaftlichen, sondern zunächst einmal in dem, was tatsächlich und insgesamt von Menschen gelebt wird. Der Spielraum des Einzelnen ist nicht beliebig, sein Ethos nicht willkürlich.⁵⁶⁶ Auf seine Weise ist jeder Kind seiner Zeit, etliche sind es auf geradezu

563 „Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch“ (Wilhelm Meisters Lehrjahre, II 4; Die Wahlverwandtschaften, II 7; WA 17, 113; 21, 213). Alexander Pope (On Man, 1733, II 1): *Know then thyself, presume not God to scan, the proper study of mankind is man*. Pope steht damit im Gefolge Pierre Charrons (La Sagesse, 1601, I 1: *le vrai étude de l'homme c'est l'homme*). Für beide ist die Quelle freilich Montaigne: (...) *car son plus laborieux et principal estude, c'est s'estudier à soy*; III 3, TR 797).

564 „Es ist leichter, den Menschen im allgemeinen als einen einzelnen Menschen zu kennen“ (*Il est plus aisé de connaître l'homme en général, que de connaître un homme en particulier*; La Rochefoucauld, 436).

565 An Schiller, 5. Mai 1798; WA IV, Bd. 53, S. 537.

566 „Was einem angehört wird man nicht los und wenn man es wegwürfe“ (645). *Naturam expellas furca, tamen usque recurret* („Auch wenn du die Natur mit Gewalt austreibst, kehrt sie doch zurück“, Horaz, ep. I 10, 24; zit. Schopenhauer, AphLw, 4 C, Ziff. 30; SW IV 544).

fatale Weise: „Die größten Menschen hängen immer mit ihrem Jahrhundert durch eine Schwachheit zusammen“ (49). Die Konsequenzen seiner Art hat freilich jeder, ob vornehm oder gering, gleichermaßen zu tragen: „das Menschliche muß man immer ausbaden“. ⁵⁶⁷ In jedem Fall hängt ganz Entscheidendes an angemessener Selbsteinschätzung: „Wer sich nicht zuviel dünkt, ist viel mehr, als er glaubt“. ⁵⁶⁸ Und was die anderen anbelangt, die Mit- und Nebenmenschen, so ist die Bewegungsrichtung unumkehrbar: „Wir lernen die Menschen nicht kennen, wenn sie zu uns kommen; wir müssen zu ihnen gehen, um zu erfahren wie es mit ihnen steht“ (27). Allzu viel darf dennoch nicht erwartet werden; vielleicht als heilsame Vorbeugung und für ausnehmend Starke ist formuliert, wenn es heißt: „Die ungeheuerste Kultur die der Mensch sich geben kann ist die Überzeugung daß die andern nicht nach ihm fragen“ (928).

Als Höchstmaß der Individualität fasst Goethe die jeweiligen Absichten, die eine Person verfolgt. Sie, die Auslegungen des Wollens, sind, wie er findet, „vorzüglich der Aufmerksamkeit wert“ (462). Damit scheint tatsächlich der Nerv der Menschenkenntnis getroffen. In jedem Fall ist mehr erfasst, sobald klar wird, was eine Person will als bloß was sie denkt. Überlegungen, Vorstellungen, die einzelne sich machen, können falsch sein, die individuellen Willensbestrebungen hingegen schlechterdings nicht. ⁵⁶⁹

567 (214). *Necessitas ferendae condicionis humanae* hatten die Römer ganz generell (Cicero Tusc. III 60) dies genannt: nichts führe daran vorbei, die Lage des Menschen zu ertragen.

568 (152). „Ein großer Fehler: daß man sich mehr dünkt als man ist und sich weniger schätzt als man wert ist“ (476).

569 Wollen ist Ursein, das Ding an sich, die Essenz der Welt. Das Wollen „ist die Offenbarung des ganzen Lebens“, heißt es an berühmter Stelle bei Dostojewskij. Dort wird erläutert: „Selbstverständlich will ich leben, um meine gesamte Lebensfähigkeit zu befriedigen (...) Der Verstand weiß nur das, was er schon erfahren hat (...), die menschliche Natur aber wirkt stets als Ganzes, mit allem, was in ihr ist, bewußt und unbewußt, und lügt sie auch, so lebt sie doch“ (Dostojewskij, Fjodor: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch (1864), Stuttgart 1984, S. 31). – Der voluntaristischen Unterströmung der judäo-christlichen Tradition entspricht die Maxime des griechischen Kirchenvaters Johannes von Konstantinopel alias Chrysostomos: „Wichtiger als das Wesen ist der Wille, und der Mensch ist eher dieser als jenes“ (In Ep. ad Col. 8, 1; MPG 62, 352 f.). Und so dann Schelling, Schopenhauer und Nietzsche.

Vor allzu viel Nachdenken wird jedoch gewarnt.⁵⁷⁰ Grübeln bringe einen dahin, sich als krank einzustufen. Dass dies einem jeden so gehe, sei freilich ein Trost. Es führt demzufolge kein Weg daran vorbei, dass jeder einzelne nach seiner Weise denkt: nach einer Art von Wahrem sucht, die ihm durch's Leben hilft. „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiß' ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige“ (198). Erkenntnis und Mitteilung werden insofern zwar eigentümlich, aber auch fragmentarisch und fragil sein: „Was nicht originell ist daran ist nichts gelegen. Und was originell ist trägt immer die Gebrechen des Individuums an sich“ (1016). Grundlage aller Einsicht ist die vielleicht zentrale Maxime jeglichen praxisrelevanten Denkens seit Anbeginn: *Gnôthi sautôn, Nosce te ipsum*, „das bedeutende Wort“, sagte Goethe, ‚Erkenne dich selbst‘. Allerdings griff er es unter Vorbehalt auf, legte es deutlich anti-asketisch aus. ‚Erkenne dich selbst‘, das heiße ganz einfach: „Gib einigermaßen Acht auf dich selbst, nimm Notiz von dir selbst, damit du gewahr werdest, wie du zu deines Gleichen und der Welt zu stehen kommst“ (657).⁵⁷¹ Achtsamkeit, Gewahrwerden stünden am Ursprung eines bewussten Verhältnisses zu sich selbst wie zu den Mitmenschen. Auf diesem Weg gebe es selbstverständlich nichts Unbedingtes zu erreichen. Kein definitives Ankommen, lediglich Annäherung sei möglich, „bedingte Zuverlässigkeit“ aufgrund „geregelter Erfahrung“. Als Mittel dazu empfahl sich eine „tätige Skepsis“

570 Mitunter ertönt rundheraus: „Ich hab es klug gemacht, ich habe nie übers Denken gedacht“ („Zahme Xenien“, Gruppe VI). – Im „Faust“ (I, Auerbachs Keller, V. 2038 f.) ist es an Mephisto, die Maxime anzupreisen: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, / Und grün des Lebens goldner Baum.“ Theorie allerdings ist für Goethe nichts als eine gesteigerte Hinwendung zur Empirie, zu den Phänomenen, zum Faktischen (MR 565, 575).

571 In die nämliche Richtung deutet das Goethe-Schiller-Xenion „Der Schlüssel“: „Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben, / Willst du die andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.“ – Goethe legte wiederholt Verwahrung ein gegenüber unberechtigten Erwartungen hinsichtlich allzu umstandloser Selbsterkenntnis (vgl. Eissler, K. R.: Goethe, München 1987, II 1283–1292: „Das Ende der Selbsterkenntnis“; ferner Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie, Reinbek 1993, in fine, 240–249. – Für antike Belege vgl. u. a. Plato: Alkibiades I, 124 b, 129 a, 133 c; Protagoras 343 b; Charmides 164 d ff.; Phaidros 229 e; Plutarch: De E apud Delphos (Moralia 24). Vgl. Courcelle, Pierre: Connais-toi toi-même, 3 Bde., Paris 1974–1975; Göbel, Christian: Griechische Selbsterkenntnis, Stuttgart 2002.

(1203). Die allerdings sah Goethe „im Dienst der Selbstüberwindung“, schränkte aber ein, wenn er – damit nicht bloß einen Reflex auf die eher negativ eingeschätzte Französische Revolution anführend – anmerkte, es sei „nichts trauriger anzusehn als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt“ (961). Auf der Erde, in der wirklichen Welt, im Umkreis der menschlichen und natürlichen Dinge also, habe der einzelne sich selbst bescheiden als „eine lebendige Heuristik“ zu verstehen. Entsprechend war Topik gefragt. Goethe befand, dass sich sein eigenes Wirken solcherart verstand: Anerkennung einer zunächst unbekannt, lediglich geahnten Regel und anschließend der Versuch, sie „in der Außenwelt zu finden und in die Außenwelt einzuführen“.⁵⁷² Eine gegenläufige Doppelbewegung also: Aneignen und ‚Vermeinigen‘ von Welt. Wer so verfare, bilde – Kennzeichen alles Lebendigen – eine Atmosphäre um sich her. Dies aber setze einiges voraus. Niemand könne mit allen und für alle leben. Nur in selektiver Lebendigkeit könne das Leben auch zum Genuss werden. Genießen bedeute „sich und andern in Fröhlichkeit angehören“.⁵⁷³

Wie die politischen Aphoristiker im Gefolge des Tacitus (Machiavelli, Guicciardini, Gracián, Vauvenargues) bestand Goethe auf dem Tun als der eigentlichen Aufgabe. Es sei „wenig zu wissen und alles zu leisten“. Handeln vollziehe sich aber nicht sonderlich stringent oder gar strategisch, sondern eher spielerisch. Ausnahmsweise einmal metaphorisch wird erläutert, unsereins sei überhaupt das Leben wie ein Schachbrett gegeben, aus dem wir nicht hinauswirken können noch wollen. Passend dazu seien uns die Steine geschnitzt, nach und nach werde uns deren Wert und Bewegung und Vermögen bekannt. An uns sei es, Züge zu tun, von denen wir uns Gewinn versprechen. Dies aber versuche ein jeder auf seine Weise, und dabei lasse sich keiner gerne dareinreden. Die Metapher ist hilfreich: Wie im Brettspiel lernen sich die Mög-

572 328. Nietzsche nahm die Bemerkung in eine Sequenz von Goethe-Kurzprosa auf (MR 186, 228, 316, 328, 332, 340; vgl. NF, Frühjahr 1884, 25[473–482], KSA 11, 139 f., u. ö.).

573 966. Die Maxime, die Gegenwart zu genießen u. a. in der späten „Lebensregel“ „Willst du dir ein hübsch Leben zimmern“ sowie zum Schluss des Gedichts „Im Gegenwärtigen Vergangnes“ (West-östlicher Divan, I,12).

lichkeiten des Weltspiels spielend.⁵⁷⁴ Frei ist, wer sich auf das Vorgebene einlässt, wer anerkennt, dass nicht alles fehlt, und wer an der Erweiterung seiner spielerischen Wendigkeit, obschon sie nie universal und absolut wird, beharrlich interessiert bleibt. Freiheit ist jedenfalls konkret, bestehend im Entsprechen auf Wirklichkeit. Insofern gilt die Maxime „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre“.⁵⁷⁵ Im Umgang mit den sinnfälligen Erscheinungen gewinnt der menschliche Weltbezug die Umriss einer Praxis der Freiheit. Deren Basis bildet nicht mehr und nicht weniger als das Leben selbst, so wie ein jeder als Geschenk es erhalten hat, samt dem Trieb, es „zu hegen und zu pflegen“ und es im tiefsten als das Geheimnis, das es immer bleibt, zu wahren. Darauf erhebt sich, in zweiter Linie sozusagen, das Erlebte. Dadurch wird individuelles Leben einigermaßen sich selbst gewahr, und zwar in doppelter, ganz ungleicher Weise: „als innerlich Grenzenloses, als äußerlich Begrenztes“ (392). Was sodann nach außen geht, als Handlung und Tat, als Wort und Schrift ist deutlich abgelöst und weit weniger als die beiden davor liegenden Stufen im eigentlichen Sinn Eigentum. Es bringt eigene Rückwirkungen mit sich und andauernden Konflikt.⁵⁷⁶ Kaum je wird der Zwiespältigkeit zu entraten sein: „Das ganze Leben besteht aus / Wollen und nicht vollbringen / Vollbringen und nicht wollen“ (915). Es gibt im Dasein Phasen, einen Epochen- und Gestaltenwandel, sozusagen den rhythmischen Wechsel von Bindung und Lösung, sogar der Weltbeseitigung um der Weltgewinnung willen, der Aufgabe der Existenz, des Ich, um (dauerhaft, erneuert, vertieft, geweitet) existieren zu können. Goethe spitzte die Einsicht zu einem Paradox zu, einem nahezu kierkegaard-

574 Die Spiel-Metapher ist ursprünglich heraklitisch (Heraklit B 52), auch stoisch; namentlich durch Nietzsche, zuletzt durch Wittgenstein wurde sie aktualisiert. (Wohlfart, Günter: ‚Also sprach Herakleitos‘, Freiburg i. Br./München 1991).

575 575. Damit entgegnete Goethe der alten, von Solon beziehungsweise Anaxagoras hergeleiteten Devise, es seien die sichtbaren Dinge eine Ansicht des Unsichtbaren (*Ὀψις τῶν ἀδελῶν τὰ φαινόμενα*; ὄψις τῶν ἀδελῶν τὰ φαινόμενα; DK 59 B 21a; vgl. Gracián, Crit. I 2, dt. H. Köhler, 31).

576 391–395, eine Sequenz aus den „Heften zur Morphologie“, 1822, in Anlehnung an Christian Wilhelm von Schütz „Zur intellektuellen und substanziellen Morphologie“ (1821). Zur Anknüpfung des späten Ernst Cassirer an die goetheschen Basisphänomene Leben, Erleben, Handeln vgl. Schwemmer, Oswald: Ernst Cassirer, Berlin 1997, S. 198–205.

schen: „Unser ganzes Kunststück“, sagte er, bestehe darin, „daß wir unsere Existenz aufgeben um zu existieren“.⁵⁷⁷

Kann demnach ein *unvermitteltes* Streben ins Unbedingte nicht bestehen, so immerhin ein *Denken* des Unbedingten und ein Ausschauen nach Ausgleich.⁵⁷⁸ Goethe fand für dieses gewissermaßen religiöse Moment in der Erfahrung eine Mutmaßung, die, von großer Behutsamkeit zeugend, eine geradezu mystisch vertiefte Erlebnisqualität anklingen ließ: Erwägt wurde, „wie das Unbedingte sich selbst bedingen, / Und so das Bedingte zu seines Gleichen machen kann“ (1371).

Von Seiten der Forschung ist bemerkt worden, die Interpretation der deutschen Aphoristik an der Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert auf den Begriff einer transzendentalen Moralistik zu bringen.⁵⁷⁹ Im germanischen Denken stellt sich offensichtlich auf einer Metaebene so etwas wie ein Erschließungsproblem der (romanischen) Moralistik. Die aphoristische Aufmerksamkeit wird anscheinend autoreflexiv. Sie wendet sich zurück auf sich selbst, fragt nach den Bedingungen ihres eigenen Möglichseins und hält Ausschau nach dem Horizont, innerhalb dessen sie als ganze sich verständlich wird. Eine rudimentär vergleichbare Entwicklung hatte bereits die antike Gnomik genommen. Namentlich Aristoteles reflektierte auf Zusammenhang, Methode, Wirkung und Bedeutung der überlieferten gnomischen Apperzeption.⁵⁸⁰ Die Bezeichnung „transzendente Moralistik“ steht für eine beträchtlich weiter gehende Erschließungsweise.

577 302. „Im Grenzenlosen sich zu finden, / Wird gern der Einzelne verschwinden, / Da löst sich aller Überdruß; / Statt heißem Wünschen, wildem Wollen, / Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen, / Sich aufzugeben ist Genuß“ (Eins und alles, 1821, vv. 1–6).

578 In seinem großen Weltgedicht läßt Goethe Faust sehr bewusst bekennen: „Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust, / Die eine will sich von der andern trennen; / Die eine hält, in derber Liebeslust, / Sich an die Welt mit klammernden Organen; / Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust / Zu den Gefilden hoher Ahnen“ (Faust, I, Vor dem Tor, 1112–1117).

579 Nebst Goethe fallen namentlich Lichtenberg, Hardenberg-Novalis, Friedrich Schlegel in Betracht. Vgl. Neumann, Gerhard: Ideenparadiese, München 1976, insbes. S. 630, 577. Fricke, Harald: Aphorismus, Stuttgart 1984.

580 Arist. Rhet. II 21. Stein, Jürgen: Standortbewußtsein und Entscheidungskompetenz bei Thukydides und Aristoteles, Diss. Köln 1987.

Sie deutet darauf hin, in der Moralistik käme ein in der systematischen Philosophie nicht bewältigtes Zentralthema zum Durchbruch: Der Widerstreit von Besonderem und Allgemeinem. Was bereits in der Antike Plato und Aristoteles grundgelegt und worum sodann ungezählte mittelalterliche Denker im so genannten Universalienstreit gerungen hatten, entpuppte sich endlich als Konflikt von Emotionalität und Rationalität, Gefühl und Gedanke, Leidenschaft und Vernunft. Für das achtzehnte Jahrhundert stellte sich in der Tat hierin das menschliche Dilemma.⁵⁸¹ Die logisch-ontologische Unterordnung des Besonderen unter ein axiologisch höheres Allgemeines löste sich auf. Alles drohte in lauter Einzelheiten zu zerfallen und im Unabsehbaren zu zerfließen. Es wurde unumgänglich, Anschauung, Sinnlichkeit, Gefühl in ihrer Bedeutung neu zu erfassen, fern der überlieferten Unterordnung des *mundus sensibilis* unter einen *mundus intelligibilis*. Darum ging es insbesondere in den neu entstehenden Disziplinen wie Ästhetik, Psychologie und Anthropologie, namentlich bei Baumgarten und Kant. Dementsprechend wäre auch die deutsche Aphoristik mit dem Problem eines Ausgleichs von Denken und Empfinden befasst. Unbestreitbar finden Goethes Maximen und Reflexionen hierin einen Schwerpunkt. Für sie gilt: „Das Besondere unterliegt ewig dem Allgemeinen; das Allgemeine hat ewig sich dem Besondern zu fügen“ (199). Zwischen den Polen ist eine gegenseitige Abhängigkeit angenommen: Allgemeines und Besonderes fallen in ihrer Wechselwirkung in Betracht. Des Näheren sah Goethe diese Fügung unter neuplatonischem Aspekt. Das Besondere, sagte er, repräsentiere das Allgemeine.⁵⁸² Die Bedeutung des Phänomenal-Begegnenden liege somit im Erscheinenlassen einer anderen Dimension. Diese, an sich unzugänglich und unerforschlich, zeige sich „lebendig augenblicklich“ als Symbol, als Bild. Gewahrwerden der „Offenbarung des Unerforschlichen“ im konkreten Besonderen, dies ist es, was laut Goethe zuhächst das Aperçu auszeichnet. Im Aperçu glückt es seines Erachtens, das aufblitzende Unbegreifliche einzufangen. Denn, so Goethes unumstößlicher Überzeugung zufolge: „Die Idee ist ewig und einzig (...) Alles was wir

581 Baucmler, Alfred: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts, 1923, repr. Tübingen 1981.

582 314. Lichtenberg ist überzeugt: „Ein jeder Teil repräsentiert das Ganze“ (F 474).

gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee“ (375). Das Besondere verstehe sich als Bild und Symbol des Allgemeinen. Und lasse es sich darüber hinaus auch noch auf irgendeine Weise anwenden, so werde es buchstäblich „begreiflich“ und auf diese Weise „nützlich“ (564). Diese Verhältnisse würden sich differenziert und prozessual artikulieren, als konkrete Entfaltungen der Kultur und der Bildung. In Anlehnung an die neuere philosophische Anthropologie lässt sich sagen:

Jede Gestalt als die ‚geprägte Form, die lebend sich entwickelt‘, wird selbst eine eigenwillige Welt unter den Welten, ein Gleichnis des Alls. Das Einzelne bedeutet nun Individualität und beansprucht gleiche Selbständigkeit wie das umfassende Ganze des Daseins.⁵⁸³

Die symbolische Denkweise des tiefsinnigen Goethe geht in letzter Konsequenz bis zum Denken der Koinzidenz. Plastisch ist diesbezüglich die Reihe der Anweisungen. Zu achten sei auf den richtigen Weg: „Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.“ Auf die richtige Sehweise: „Willst du dich am Ganzen erquicken, / So mußt du das Ganze im Kleinsten erblicken.“ Das Letzte freilich sei ein Verkosten, ein reines Empfinden: „Die endliche Ruhe wird nur verspürt, / Sobald der Pol den Pol berührt.“⁵⁸⁴ Im Einzelnen hieß es: „Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen; das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend“ (569). Das Besondere wäre gewissermaßen die Selbstbedingung des Unbedingten. Die *natura naturata*, Inbegriff der Dinge als des Vorhandenen, Anderen, Objektiven, gar bloßen ‚Materials der Pflichterfüllung‘ (Fichte), fiele mit der *natura naturans*, dem überall lebendig wirkenden Wesen, in eins.⁵⁸⁵ (Bedingung – unter relativen Umständen eintreten – kann nur different geschehen. In der Bedin-

583 Plessner, Helmuth: GS VII 23. Das Binnenzitat ist aus Goethes „Urworte. Orphisch“ („Dämon“; zit. ebenfalls Schopenhauer, AphLw, Kap. 1, SW IV 383). Mit dem niederländischen neulateinischen Lyriker Johannes Secundus (d. i. Johannes Nicolai Evaerts, 1511–1536) belegte Goethe den Lobpreis auf die überlegene Macht der Form (*vis superba formae*; MR 362). Vgl. aber Nietzsches kritische Evaluierung (MA I 122 u. 221)

584 Sprüche, Gedichte, hg. E. Trunz, München 1981, S. 304 f.

585 Wie namentlich seit Bruno, Spinoza und Schelling vorgedacht war.

gung des Unbedingten fallen Besonderes und Allgemeines zusammen: Einheit von Identität und Differenz.)

Als entsprechend unverbrüchlich-einheitlich beanspruchte Goethe zum Exempel Raffaels Monumentalgemälde „Verklärung Christi“.⁵⁸⁶ Das Bild zeigt, wie der Titel sagt, im oberen Bereich die Verklärung Christi im Licht und darunter, im Schatten (und allenfalls im Widerschein der Transfiguration), die Präsentation eines mondsüchtigen (besessenen, epileptischen) Jungen vor Jesu Jüngern.⁵⁸⁷ Laut Goethe besagt die Komposition in ihrer Zweiseitigkeit durchaus Einheit, Unteilbarkeit: Das Untere und das Obere seien untrennbar. Das Leidende, Bedürftige und das Wirksame, Hilfreiche seien eins, „aufeinander sich beziehend, ineinander einwirkend“. Ganz rhetorisch erging zu allem Überfluss die Frage, ob sich denn überhaupt je „ein ideeller Bezug aufs Wirkliche von diesem lostrennen“ lasse.

Fazit: Die Aphoristik Goethes ist letztlich spekulativ angelegt. Sie verfährt keinesfalls bloß empirisch-beobachtend, aber auch nicht lediglich reflexiv-transzendental. Für die Empirie beschreibt Goethe einen Bildungsweg. Der in Formation begriffene hat keine Wahl, als sich der Betrachtung des Einzelnen zu widmen, voller Hingabe. „Dadurch“, heißt es, „bildet sich Gefühl und Sinn für das Allgemeinere nach und nach aus“ (492). Bildung mithin als allmähliche Entfaltung eines (höheren) Sinnes. Die Aufgabe lautet demnach: „Das Besondere müssen wir uns zueignen“ (771). Unerlässlich sei ein summierendes, in die Breite des Besonderen gehendes Verfahren. Denn: Man kann „nur in der Gesamtheit das Allgemeine suchen“ (1164). So konnte Goethe sogar zu dem Paradox übergehen, das Besondere seien die Millionen Fälle, und das Allgemeine sei der einzelne Fall. Das will sagen: das Besondere ist die Vielfalt, wohingegen das Allgemeine nichts anderes wäre als das All, reduziert auf den einen Fall, Welt als Einfalt, als völlig

586 Transfiguration (1517–20, Vatikan), Raffaello Santis letztes Werk, über dem er (geboren 1483) siebenunddreißig-jährig am Karfreitag 1520 starb (Abb. in: Goethe, Italienische Reise, hg. Herbert von Einem, München 1981, S. 454, vgl. Abb. 34 [Kupferstich von Johann Gottlieb Prestel] gegenüber S. 432). Nietzsche deutet das Gemälde ebenfalls (Geburt der Tragödie, Ziff. 4; KSA I 39).

587 Mt 17,1–21, Mk 9,2–29, Lk 9,28–42.

undifferenzierte Einheit gedacht. Offensichtlich behauptete sich bei Goethe (nicht anders als bei Lichtenberg) die nominalistisch-moralistische Akzentuierung der Differenz gegen den metaphysischen Primat des Allgemeinen. Selbst der Gedanke von der Repräsentation des Allgemeinen im jeweiligen Besonderen wäre so zu verstehen, dass sich im Einzelnen ein Bild der Vielfalt zeigt. Niemand kann von allem Notiz nehmen, ohne sich zu verlieren. Daher gäbe es ohne die Fähigkeit, im Besondern das Allgemeine zu sehen, überhaupt kein Weltverstehen. Das Fragment zeigt ein Bild des Ganzen. Im Einzelnen repräsentiert sich Welt als Vielfalt.

Fraglos stellt der Aphorismus in gedrängter Weise eine Konfliktform dar. Er lebt aus der Spannung von Inhalt und Form, Gedanke und Darstellung, Angebotenem und Aufgegriffenem. Von seiner Stellung her, als Knotenpunkt innerhalb eines lebendigen Spezifizierungsprozesses, dient er der Entfaltung von Differenz. Daher kommt er, dahin wirkt er. Er wird insofern als angemessene Vergegenwärtigung der Lage des Menschen aufgefasst werden. Die *Conditio humana* reflektiert sich in ihrer unaufgehobenen Differenz von Rational-Allgemeinem und Sinnlich-Individuellem.⁵⁸⁸ Auch in sich ist der Aphorismus Abbildung von Differenz. Sehr oft, vielleicht tendenziell überhaupt, tritt er in der Verbindung von Leitsatz und Kommentar auf. Zahlreiche aphoristische Texte führen einen typischerweise einsätzigen Spruch an und fügen in den folgenden Sätzen die Auslegung hinzu.

Ganz neu wird insofern einsichtig, dass die Gleichsetzung der Moralistik mit Erkenntnistheorie nicht ausreicht. (Zweifel ist schon an der Fruchtbarkeit der transzendentalen Fragestellung an sich angebracht. Es fragt sich, wie weit deren Umkreis überhaupt reiche. Wie sollte je die Sicherstellung der Erkenntnis zu gewinnen sein, wo nirgends ein archimedischer Punkt fraglos Wissen zu deduzieren erlaubt?) Die transzendente Erkenntnistheorie stellt eine Reduktion dar: auf vermeintlich reine Subjektivität, geistige Autonomie als klar umrissenen

⁵⁸⁸ Wiederum im Programm einer negativen Dialektik in der kritischen Theorie der Frankfurter Schule des zwanzigsten Jahrhunderts sowie nachgerade im poststrukturalistischen Dekonstruktivismus machte sich (nicht ausgleichbare) Differenz geltend.

Ursprung angeblicher Objektivität. Eine einseitig an der Programmatik positivistisch-exakter Wissenschaft orientierte Philosophie neigt dazu, die Rationalität von allem Empirischen zu reinigen und so das Feld der Wissenschaft zum dauernden Grund und Besitz auszugrenzen. Für praktisch-hermeneutisches Philosophieren, sprach- und literaturbezogen, gibt es hingegen keine Selbstbegründung der Vernunft und überhaupt keine Letztbegründung. Es hat sich von Fall zu Fall zu bewähren, Schritt für Schritt.

Der Aphorismus bewirkt *mehr* als Erkenntnis, mehr auch als bloße Entlarvung. Im Fokus steht die anthropologische Vermittlung. Aphorismen markieren deren mögliche Örter. Im Praktischen durchdringen sich Geist und Sinne wechselseitig.⁵⁸⁹ Es geht um die Reflexion des Daseins in seiner Bedingtheit, und zwar so, dass nicht bloß Wissen und Erkennen gesichert, sondern *alle* menschlichen Dimensionen interpretiert und entfaltet werden. Das ist das Humane. Das ist das Bedeutsame.

589 „Das Schwierige im Leben ist, daß im Menschen Vernunft und Leidenschaft zugleich wohnen und er beide in sich, so gut es geht, übereinbringen muß“ (Hofmannsthal, Hugo von: Buch der Freunde, 1921, GW, Reden und Ausätze, III, hg. Bernd Schoeller, Frankfurt a. M. 1980, S. 282). Hofmannsthal nimmt, nebenbei bemerkt, die Aufgabe eines Übereinbringens von Geist und Sinnen zum Maßstab, um einen Vorrang der französischen vor der deutschen Prosa festzustellen. Er billigt ihr zu, sie sei „im Geistigen sinnlicher und im Sinnlichen geistiger“ (ebd. 290). – Eindrucksvoll stellt Anselm Feuerbach in seinem Monumentalgemälde ‚Das Gastmahl‘ (Zweite Fassung, 1871–1874, Berlin, Alte Nationalgalerie) eben dies ins Zentrum: die Künstlerfigur des goldbekränzten Dichters Agathon als Inbild von Weisheit und Schönheit zugleich. Insofern wäre Schillers (von Kant übernommene) ultimative Entscheidungssituation „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden / Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl“ (Das Ideal und das Leben, 1795, v. 7 f.; weitergeführt noch in Wagners „Tannhäuser“, 1845, und „Parsifal“, 1882) schließlich doch überwunden.

5.4 Aphorismen zur Lebensweisheit: Schopenhauer

Der erste Philosoph, der die europäische Moralistik im Ganzen rezipierte, ist Arthur Schopenhauer.⁵⁹⁰ Er las und zitierte alle ihre großen Vertreter in den Originalsprachen. Und er führte die Tradition selbständig fort: in seinen „Parerga und Paralipomena“ und insbesondere in deren umfangreichstem und bedeutendstem Stück, den „Aphorismen zur Lebensweisheit“, seinem wohl meistgelesenen Werk.

Arthur Schopenhauer, geboren 1788 in Danzig, gestorben 1860 in Frankfurt am Main, ist erst posthum als Philosoph international berühmt geworden. Mit dem einen einzigen Werk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (1819) hatte er den Anspruch erhoben, die traditionelle Vernunftionalität entthront und nunmehr Wille, Trieb, Affekt, Gefühl als den Kern aller Dinge erwiesen zu haben.⁵⁹¹ Ähnlich wie später Freuds Psychoanalyse wird Schopenhauers subversives Philosophieren zugleich zur tiefgreifenden Kritik des modernen Unbehagens in der Kultur. Angesichts zunehmender „Fixierung auf wissenschaftlichen und technologischen Fortschritt und der damit einhergehenden

590 Zahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf Band und Seite von: Schopenhauer, Arthur: Sämtliche Werke, hg. W. von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973 (SW; vorzugsweise vgl. Werke, nach den Ausgaben letzter Hand hg. L. Lütkehaus, 5 Bde., Zürich 1988). Im Übrigen werden die Siglen des Schopenhauer-Jahrbuchs verwendet, also z. B. W I/II für „Die Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. I bzw. Bd. II, P I/II für „Parerga und Paralipomena“ Bd. I bzw. Bd. II. HN I–V bezieht sich auf: Der handschriftliche Nachlass, hg. A. Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–1975, München 1985. – Vgl. Spierling, Volker: Arthur Schopenhauer zur Einführung, Hamburg³2010; Zimmer, Robert: Arthur Schopenhauer, München 2010; Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie, München 1987; zur Wirkungsgeschichte vgl. auch: Ehrlich, Josef: Wilhelm Busch der Pessimist, Bern/München 1962; Micheletti, Mario: Lo Schopenhauerismo di Ludwig Wittgenstein, Padua 1973; Post, Werner: Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus, Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971; Schmidt, Alfred: Drei Studien über Materialismus, Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem, Bonn 1970.

591 Stegmaier, Werner: Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Ders.: Hauptwerke der Philosophie, Von Kant bis Nietzsche, Stuttgart 1997, S. 274–303. – Den Primat des Willens hatte im Mittelalter gegen den thomanischen Intellektualismus namentlich der Franziskanertheologe Johannes Duns Scotus gelehrt (*voluntas est superior intellectu*, Reportata Parisiensia 42, 4, Opera omnia, Bd. XI). Bonheim, Günther (Hg.): Philosophien des Willens, Berlin 2008.

Idolatrie von Kommerz und Konsum“ entwarf er unbeirrt, völlig auf sich gestellt ein Alternativkonzept, wenngleich eines der Sublimation, der Askese: die „Gegenvision eines geistig und seelisch zu sich selbst befreiten Lebens in Besonnenheit und Weisheit.“ Kompromisslos übte er scharfe Kritik „an dem falschen, bloß durch Zweckrationalität und Wissensmaximierung bestimmten verbürgerlichten Leben“, vor allem aber an dem damit einhergehenden illusionären Philosophieren. Seine auf den ersten Blick wenig menschenfreundliche „Verknüpfung von Leben und Leiden“ diente sogleich als „Negativfolie für die propagierte Befreiung von den Zwängen eines egoistisch verengten Selbst, das nicht die tieferliegende Einheit von Allen und Allem zu gewahren vermag.“⁵⁹² Was er vorzubringen gedachte, das waren die *echten* menschlichen Bedürfnisse, einschließlich eines unutilgbaren metaphysischen Bedürfnisses, eines Verlangens nach Staunen, Nachdenklichkeit, einer unentstellten, zutiefst menschlichen Sehnsucht (nach Befreiung vom Übel, nach Erlösung vom Bösen). Der Mangel, der Schmerz kennzeichnet Schopenhauers Denken, ein ‚Pathos der Vermisung‘ durchzieht es wie alles wesentliche Menschenwerk.⁵⁹³

Mehr außer- als innerhalb des schopenhauerschen Denkens hat der moralistische Beitrag als empirische Psychologie seinen systematischen Ort bei der Anthropologie als Erfahrungswissenschaft. Empirische Grundlagen hat Schopenhauer zufolge ohnehin die gesamte Philosophie. Wie in dem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ vier Bücher nacheinander dartun, entfaltet sich Philosophie

592 Zöllner, Günter: Schopenhauer, Der Vordenker des 19. Jahrhunderts, in: Sorgner, Stefan Lorenz/Birx, H. James (Hgg.): Wagner und Nietzsche, Reinbek 2008, S. 355–372, hier 355–357.

593 Schopenhauer erläutert den prekären Vorrang beschaulicher Muße, Voltaire zitierend: *Il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins* (Précis de l'ecclésiaste, v. 30; „Es gibt kein wahres Vergnügen, ohne das wahre Bedürfnis danach“; IV 404). Alfred Schmidt (Die Wahrheit im Gewande der Lüge, München/Zürich 1986, S. 92) fand, Schopenhauers metaphysische ‚Grundlehre‘ sei „eher ästhetischer als diskursiver Erkenntnis zuzuordnen“. „Das Motiv schmerzlich empfundener Unerlöstheit durchdringt die Schopenhauersche Philosophie. Es verleiht ihr eine melancholisch-religiöse Note, die jedoch nirgendwo in eine ‚Religiosität des Besitzes‘ übergeht, sondern ‚sehnsüchtiges Ringen‘ eines bis zur Selbsterstörung redlichen Denkers bleibt, der an den Resultaten seiner Kritik leidet“ (ebd. S. 91).

systematisch-methodisch: Eine erste Philosophie schafft den Zugang, indem sie das Medium, worin sich die Erfahrung darstellt nach Form und Beschaffenheit betrachtet. Auf der kritisch-transzendentalphilosophischen Grundlage erheben sich sodann drei Teile Metaphysik: der Natur, des Schönen (Ästhetik), der Sitten (Ethik). Metaphysik heißt die inhaltliche Philosophie, insofern sie damit befasst ist, die äußere mit der inneren Erfahrung zusammenzubringen und also ein Verständnis der gesamten Erscheinung mittels Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges zu erreichen. Bereits in den drei Teilen der Metaphysik wird deswegen eine Menge an empirischem Stoff verarbeitet. So weist denn auch das Hauptwerk, jedenfalls in seinem zweiten Band (1844), fünfzig ergänzende Essays auf, und zwar nicht nur relativ abstrakte und systemnahe wie „Über die Sinne“ oder „Über die Gedankenassoziation“, „Von der Materie“ oder „Über Geschichte“, sondern auch spektakuläre und nachgerade berühmte wie „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“, „Vom Genie“, „Über den Wahnsinn“, „Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich“, „Metaphysik der Geschlechtsliebe“.

Was zur gedanklichen Aufarbeitung noch offenblieb, erschien, nach weiteren sieben Jahren, unter dem Titel „Parerga und Paralipomena“ (1851), als eine Sammlung von Nebenwerken und Beiseitegelassenem. Das waren einige Dutzend zusätzliche Versuche über verschiedene Themen: „Über den Selbstmord“ beispielsweise, „Über Religion“, „Über Sprache und Worte“, die berühmt-berüchtigte, sexistische Schmähschrift „Über die Weiber“, oder auch ein Versuch „Zur Physiognomik“. Und das waren insbesondere „Aphorismen zur Lebensweisheit“, die freilich alsbald aus dem Rahmen sprangen.

Eine volle Erkenntnis des Menschen war allerdings in einseitiger Erfahrungswissenschaft nicht zu gewinnen. Für Schopenhauer stand fest, dass das Wesen an sich des Menschen „nur im Verein mit der Welt verstanden werden“ kann. So unzureichend empirische Einzelkenntnisse immer bleiben mögen, so vermochte andererseits eine gesonderte, rein *rationale* Psychologie, wie sie die deutsche Schulphilosophie vor Kant vertreten hatte, noch weit weniger zu bestehen. Eine Anthropologie

als *empirische* Psychologie jedoch tat not. Auf Menschenkenntnis war nicht zu verzichten, auf „Kenntnis der moralischen und intellektuellen Äußerungen und Eigentümlichkeiten“ der Menschen insgesamt und im Einzelnen.

Vermöge eigenen Scharfsinns, unterstützt von einer meisterhaften Kunst des Zitierens gibt Schopenhauers moralistische Apperzeption von einer weltläufigen Kenntnis der Eigentümlichkeiten und der Vielfalt des Menschlichen Kunde. Um ein Beispiel anzuführen:

Das eben ist ja der Fluch dieser Welt der Not und des Bedürfnisses, daß diesen alles dienen und frönen muß: daher eben ist sie nicht so beschaffen, daß in ihr irgendein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit ist, ungehindert gedeihen und seiner selbst wegen dasein dürfte. Sondern selbst wenn einmal ein solches sich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt ist; so werden alsbald die materiellen Interessen, die persönlichen Zwecke, auch seiner sich bemächtigen, um ihr Werkzeug oder ihre Maske daraus zu machen (W, Vorrede zur zweiten Auflage, SW I 15).

Oder als weiteres Zitat eine Sentenz, die eine Absatzbewegung von der betonten Vernunftproduktivität der deutschen Idealisten signalisiert: „Die Vernunft ist weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat“.

Den Kreis bevorzugter Autoren zog er um die gesamte europäische Überlieferung.⁵⁹⁴ Erweitert wurde das europäische Spektrum um indische und orientalischesufistische Weistümer. Der mehr oder minder

⁵⁹⁴ Angefangen bei den „Philosophen des Alten Testaments“, insbesondere dem „genialen“ Kohelet. Der biblische Verfasser des Predigerbuches habe einen nüchternen Blick, er betrachte den Menschen „als ein bloß zeitliches, entstandenes und dem gänzlichen Untergange bestimmtes Naturprodukt“. Anregende Menschenkenntnis und Weltklugheit aufgrund feiner Beobachtung und geistreicher Auffassung bezog Schopenhauer ferner bei der großen europäischen Dichtung, bevorzugt bei Horaz, dem „Dichter der Lebensweisheit“, weiterhin schon bei Theognis, Theophrast, Plutarch und Seneca über Johannes von Salisbury, Erasmus von Rotterdam, Francis Bacon und Giordano Bruno, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort bis Vauvenargues, Pope, Shaftesbury, Lichtenberg, Goethe und Leopardi und vielen anderen. (V 26–28).

quietistische Grundzug wurde beispielsweise mittels eines arabischen bzw. hebräischen Sprichworts belegt: „Am Baume des Schweigens hängt seine Frucht, der Friede“.⁵⁹⁵

Das kritische Bewusstsein, das die Auswahl leitete, zeigte sich ex negativo an der Abgrenzung gegenüber etlichem, was vermeintlich oder wirklich nicht genügte oder nicht passte. Die Weisheit des Konfuzius zum Beispiel tat er ab als eine „breite, gemeinplätzig und überwiegend politische Moralphilosophie ohne Metaphysik, sie zu stützen“.⁵⁹⁶ Demgegenüber bildete er sich über echte moralistische Prosatexte ein positives Urteil. An Machiavellis „Principe“, obgleich auch dessen Ratschläge vorwiegend für das (vermeintlich uneigentliche, verächtliche) politische Leben gedacht waren, hob er hervor, dass vieles auch auf das Privatleben Anwendung finde. Das Buch ver helfe der Praxis auf neue Weise zu Ansehen. Ähnliches gelte von La Rochefoucaulds unsterblichen „Réflexions ou Sentences et Maximes Morales“. Ihr Thema sei das private, nicht das öffentliche Leben. Der französische Herzog erteile nicht Ratschläge, sondern gebe Bemerkungen. Allenfalls den Titel könne man beanstanden und ändern; was er unter sich be fassen, seien meistens weder *maximes* noch *réflexions*, sondern *aperçus*: „so sollte es daher heißen“. (Doch diese Überlegung ist kaum stichhaltig.)⁵⁹⁷ Lichtenberg zählte als Selbstdenker zu den eigentlichen Philosophen, abgegrenzt kraft seiner menschen- und lebenskundlichen

⁵⁹⁵ IV 556. Halbfass, W.: Schopenhauer im Gespräch mit der indischen Tradition, in: Spierling, V. (Hg.): Schopenhauer im Denken der Gegenwart, München/Zürich 1987, S. 55–70. – Bei Baltasar Gracián, Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, fällt der Vorschlag, die Straße des Schweigens und Schauens einzuschlagen, „auf dass man lebe“ (*esta calle [...] del callar y ver para vivir*; El Criticón I 7, Stn 56, Köh 125). Wittgenstein lässt die programmatische Kritik seines Traktates enden mit der Aufforderung zum Schweigen (Tr. 7). Zur Vorgeschichte vgl. Roloff, Völker: Reden und Schweigen, München 1973.

⁵⁹⁶ III 461; Eristische Dialektik oder Die Kunst Recht zu behalten, 1830/31, hg. Arthur Hübscher, Zürich 1983, Kap. 40. – Ähnliche Defizite kreidete er der Darstellung der stoischen Ethik an, die sich bei dem spätantiken makedonischen Gelehrten Iannes Stobaios, namentlich in seinen „Eclogae ethicae“ („Ausgewählte Moralien“), findet: „Alles darin ist aus bloßen Begriffen abgeleitet, nichts aus der Wirklichkeit und Erfahrung geschöpft“ (IV, 71). Über den praktischen Gebrauch der Vernunft bei den Kynikern und Stoikern vgl. W II 16; II 190–206.

⁵⁹⁷ V 295. Ein exaktes philologisches Umgehen mit Texten, worauf Schopenhauer größten Wert legt, bescheinigt er der Ausgabe der „Moralistes français“ (Pascal, Blaise/Walrave, Friedrich W. von: Moralistes français, Paris 1838).

Bemerkungen von als sophistisch, eigennützig, unsachlich eingestuften Anderen (wie angeblich Herder, verkannt gleichfalls von Jean Paul und Nietzsche). Größten Respekt erwies Schopenhauer Baltasar Gracián, dem gelehrten jesuitischen Autor des spanischen goldenen Zeitalters. Ihn mochte er (wie zuvor schon der Leipziger Professor Christian Thomasius) den Deutschen besonders ans Herz legen. Den sinnbildlich-didaktischen Roman „El Criticón“ (Das Kritikon), eine Art moralistischer Odyssee, woraus er das längste zusammenhängende Zitat als eine „spanische Rhapsodie“⁵⁹⁸ in eigener Übersetzung anführte, rühmte er als die vielleicht „größte und schönste Allegorie, die je geschrieben worden“ sei.⁵⁹⁹ Und gar dessen „Oráculo manual y arte de prudencia“ übersetzte er unter dem Titel „Handorakel und Kunst der Weltklugheit“ vom ersten bis zum letzten Wort kongenial ins Deutsche. Auf seinen Gedanken von der *gran sindéresis*, der „instinktiven großen Obhut seiner selbst“ berief er sich ausdrücklich, betonend, dass es im Menschen etwas Weiseres als den Kopf gebe. Seinem Prinzip des *desengaño*, des nüchternen, illusionslosen Gewitzigt-seins, folgte er durchgängig.

In Schopenhauers Werk verflochten sich idiographisch-moralistische Weltkenntnis und grundsätzliche philosophische Weltablehnung von Anfang bis Ende aufs engste. Dies ist in verschiedener Hinsicht verwunderlich. Es geht um ein Philosophieren, dem sichtlich daran liegt, die Welt aus dem Menschen zu verstehen, den Gesamtkosmos als einen großen Menschen zu sehen, (swedenborgisch) „Makranthropos“ genannt, allerdings, um auf die Verneinung hinzudenken, darauf, „was wir sind, wenn wir die Welt nicht sind“, wenn sich der Wille zum Leben „verneint und gewendet hat“, was wir dann sind. Der Tod des Einzelnen ist so schlechterdings Resultat, Zweck des Lebens, äußerste Krise, Weltgericht. Wenn endlich alles vorübergegangen und getilgt ist, was ist dann? (Nichts? Nirwana? Gott? Mensch?) Vorderhand stellt sich die Frage nach der Einheit eines philosophischen Denkens, das bezüglich Lebensnähe, konkreter Anthropologie und literarischer Qualität nach Plato und vor Nietzsche einzig dasteht, und sich den-

598 Sog. Scharlatan-Episode, Crit. III 4; Preisschrift über die Freiheit des Willens, Vorrede, in fine; 1840; III, 507–513.

599 III, 353; vgl. Zitat Crit. I 5 f. ebd.

noch zu einer beinhaltenen asketischen Metaphysik aufschwingt, die das Leben in der Welt aufmerksam wahrnimmt und zugleich unerbittlich verneint.⁶⁰⁰ (Je beflissener aufgenommen desto unerbittlicher abgewiesen, könnte man das Drama des Hochbegabten, Übersensiblen vermuten.) Das wie gesagt ist merkwürdig und paradox. Denn anders als in der Transzendentalphilosophie Kants und im deutschen Idealismus bedeutete Philosophieren für Schopenhauer nichts Überschwängliches, kein Geltend-machen eines reinen A priori, kein Hervorbringen von Wirklichkeit, keine Vorherrschaft der Begriffe, kein Erklären der Welt aus letzten Gründen, sondern einfach Erfassen und Auslegen von Erfahrung. Philosophie bleibt demnach

bei dem Tatsächlichen der äußeren und inneren Erfahrungen, wie sie jedem zugänglich sind, stehn und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehn zu irgend außerweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloß die Auslegung des in der Außenwelt und dem Selbstbewußtsein Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach zu begreifen (II 821).

Philosophie erbringt Einsicht, die Schopenhauer auf Erfahrung und Beobachtung gründete und als deren Ursprung er durchaus die anschauliche Erkenntnis ausmachte. Wie bei Vauvenargues und Lichtenberg hat deswegen der Mensch als ganzer und ungeteilter in Erscheinung zu treten:

⁶⁰⁰ Dies gilt insbesondere für die (phänomenologisch zunächst erstaunlich differenzierte) „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ (II 678–727; Comte-Sponville, André: *Sex, Eine kleine Philosophie*, Zürich 2015, S. 49–58). Demgemäß wäre Mozart/Schikaneders deutsche Oper „Die Zauberflöte“ vollkommen, wenn zum Schluss zumindest Prinz Tamino, geprüft und geläutert, zu entsagen imstande wäre und statt noch immer die geliebte Pamina aus Fleisch und Blut „allein die Weihe im Tempel der Weisheit verlangte und erhielt“ (IV 492 f.). – Auf dem Gipfelpunkt, da die Philosophie „nichts als Mystik“ (II 784) übrig lässt, erreicht sie, ungeachtet aller genauen Beobachtung und Beschreibung, schließlich die restlose „Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge“ (I 525).

Eine seltsame und unwürdige Definition der Philosophie, die aber sogar noch Kant gibt, ist diese, daß sie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen wäre. Ist doch das ganze Eigentum der Begriffe nichts anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntnis abgeborgt und abgebetzelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht. Daher läßt eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen aus bloßen abstrakten Begriffen, sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere als äußere. Auch nicht durch Kombinationsversuche mit Begriffen, wie sie oft (...) ausgeführt worden sind, wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. Sie muß so gut wie Kunst und Poesie ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben: auch darf es dabei, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehn, daß nicht am Ende der ganze Mensch mit Herz und Kopf zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel. Vielmehr hat Vauvenargues gesagt: *Les grandes pensées viennent du cœur* (V 15 f.).

Das Rational-Zerebrale ist nicht das Wesentliche, ebenso wenig das Rechnen. Nicht allein die Gedanken kommen aus dem Herzen: „Im Herzen steckt der Mensch, nicht im Kopf“. Insbesondere alle Pädagogik und Bildung hat demzufolge von der Anschauung der eigenen Erfahrung auszugehen. Stets gelte es, zunächst „das Einzelne speziell und von Grund aus kennenzulernen“, um sodann allerdings „für sich selber gründliche Begriffe aus Anschauungen und Erfahrungen abzuziehen“. Und dies ausnahmslos auf allen Stufen. Noch im höchsten Reifestadium, also auch in der Philosophie, sei eine genaue Verbindung zwischen abstrakten Begriffen und der anschauenden Auffassung zu stiften. Unbeirrt und klar seien die Welt und das wirkliche Leben im Blick zu behalten. Für den praktischen Menschen sei „das nötigste Studium die Erlangung einer genauen und gründlichen Kenntnis davon, wie es eigentlich in der Welt hergeht“. Im Vollendungsstadium solcher Weltkenntnis klängen intuitive Einsicht und Weisheit zusammen. Auf dem Gipfel sei in jedem Fall *mehr* als bloßes Wissen: ein rundum besonnenes Weltverhalten: „die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge im Ganzen und Allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem

sie sein Tun überall leitet“. Was hier zuletzt genannt ist, nämlich Handeln, darauf läuft die gesamte schopenhauersche Philosophie hinaus. Die oberste Region seines Denkens bildet dementsprechend das Ethische. Es ist dargestellt im vierten und letzten Buch seines Hauptwerks, beruhend auf den Thesen,

daß in der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich selbst erkennt mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist, dessen Wesen aber seinen vollendeten Ausdruck erst durch die zusammenhängende Reihe seiner Handlungen erhält, deren selbstbewußten Zusammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze stets in abstracto überblicken läßt, möglich macht (I 379 f.).

Als höchste Aufgabe bleibt der Philosophie demnach, das Handeln zu deuten und zu erklären, so zwiespältig dies verlaufen mag. Weder könnten irgendwelche Vorschriften gemacht noch eine Pflichtenlehre gegeben werden, noch gar könne von einem ‚unbedingten Sollen‘ die Rede sein. Was einzig nottue, das sei sich im Praktischen „von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart“ zu lösen und das Handeln möglichst durch Begriffe leiten zu lassen. Und zwar mit dem klaren Ziel, es so zur gänzlichen Verneinung des Willens zum Leben zu führen. Dies wäre „Resignation“ und „Heiligkeit“, was allerdings nur für wenige überragende Menschen praktikierbar sei.

Die entscheidende Differenz, aus der die Ambivalenz der schopenhauerischen Ethik hervorgeht, liegt in dem sozusagen primordialen „Unterschied zwischen Mensch und Mensch“, begründet in strikter „Unveränderlichkeit des Charakters“ und einer entsprechenden „Notwendigkeit der Handlungen“, genauerhin einer „Notwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive nach Maßgabe des Charakters“:

Wirklich ist die Grundlage und Propädeutik zu aller Menschenkenntnis die Überzeugung, daß das Handeln des Menschen im Ganzen und Wesentlichen nicht von seiner Vernunft und deren Vorsätzen geleitet

wird; daher keiner dieses oder jenes dadurch wird, daß er es, wenn auch noch so gern, sein möchte, sondern aus seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter geht sein Tun hervor, wird näher und im besonderen bestimmt durch die Motive, ist folglich das notwendige Produkt dieser beiden Faktoren (V 274).

Unterschieden wurde allerdings zwischen einem intelligiblen, einem empirischen und einem erworbenen Charakter.⁶⁰¹ Mittels des letzteren sei es möglich, im Lauf des Lebens dank der Erkenntnis berichtend auf das Handeln einzuwirken,

ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrengung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn durch Belohnung nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen. Seneca sagt vortrefflich: *velle non discitur* (I, 405; „Zu wollen lernt man nicht“, Sen. ep. 81, 13).

Nach dem jeweiligen Anteil an Individualcharakter unterschied Schopenhauer typologisch zwei Weisen des Menschseins: die gewöhnlichen Menschen in Massen und die genialen Einzelnen. Beiden maß Schopenhauer einen unterschiedlichen Wert bei. Das Unterscheidungskriterium ist metaphysisch. Danach ist alles zutiefst Wille (τό θέλημα). Gleichzeitig bestehe im Willen von Grund auf die Tendenz, zu deutlicher Anschauung zu gelangen, mit dem Ziel, sich darin zu läutern, um schließlich in reiner Betrachtung des Ganzen Erlösung und Ruhe zu finden.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist (...) einer in jedem Sinn völlig uninteressierten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig; er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgendeine, wenn auch nur sehr

601 I 419–422. Atwell, John E.: Schopenhauer, The Human Character, Philadelphia 1990.

mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntnis der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist; so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand, sondern sucht bei allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessiert es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Szenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch alles, was irgendeinmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens selbst als solches verliert er keine Zeit.

Der Geniale dagegen, dessen Erkenntniskraft durch ihr Übergewicht sich dem Dienste seines Willens auf einen Teil seiner Zeit entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt, die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachlässigt er häufig die Betrachtung seines eigenen Weges im Leben und geht solchen daher meistens ungeschickt genug.

Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht (I 268 f., vgl. II 95–111).

Zu den gewöhnlichen Lebensmethoden zählte Schopenhauer alle Klugheit und Vernünftigkeit, eingeschlossen die Einzelwissenschaften. Demgegenüber stehe eine Alternative offen: ein Überblicken des Lebens mittelst der Begriffe im Allgemeinen, Ganzen und Großen, der Ideen selbst. Ebendies leiste die Vernunft in ihrer höchsten Steigerung in den seltenen Genialen unter den Massen. Und das führe zur Desillusionierung. Es mache „ein für allemal“ bekannt „mit der Täuschung des momentanen Eindrucks, mit dem Unbestand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüsse, dem Wechsel des Glücks und den großen und kleinen Tücken des Zufalls“. Leben ist Leiden, das sei es, was das Erkenntnisvermögen in Ästhetik und Ethik dem Künstler und Heiligen offenbare. Entsprechend artikuliere sich deren Handeln in Mitleid und Entsagung. Für sich sei es – nach kynisch-stoi-

schem und mystisch-asketischem Muster – eher als Streben nach einer schmerzlosen Existenz aufzufassen, statt es irgendwelchen Anleitungen zu einem glückseligen Leben zu unterwerfen. Soweit der Umriss der Philosophie Schopenhauers.

Das Buch der „Aphorismen zur Lebensweisheit“ steht gewissermaßen im Zwielficht, auf jeden Fall in einer Mehrdeutigkeit, die sein Verfasser zwar sah und erörterte, gleichwohl aber nicht restlos klären konnte. Seiner pessimistischen Metaphysik zufolge ist das ganze Dasein etwas, das besser nicht wäre. Vor dieser zentralen Einsicht habe jedwedes praktische Wissen zurückzustehen.⁶⁰² Die größte Weisheit liege darin, das Dasein zu verneinen und abzuweisen. Allerdings sei Weisheit auf dem „höheren metaphysisch-ethischen Standpunkte“ Sache nur ganz weniger. Die überwiegende Mehrheit bleibe uneinsichtig und verharre auf dem „gewöhnlichen empirischen Standpunkte“. Von diesem illusionären durchschnittlichen Dasein kommt nun allerdings die Anforderung, eine „Anweisung zu einem glücklichen Dasein“ wider besseres Wissen „dennoch ausarbeiten“ zu müssen. Doch selbst auf dieser Stufe⁶⁰³ eines untergeordneten und nur bedingt stringenten Philosophierens, das bereits auf einem Kompromiss beruht, schränkte er nochmals ein. Es sei zu befürchten, dass jegliche Eudaimonologie, alle „Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“ noch immer zu anspruchsvoll und also nur für wenige brauchbar sein werde. Im Großen Ganzen bleibe alles wie eh und je.⁶⁰⁴ Dass dies so ist, das

602 So auch die im Rahmen der Ethik zentrale aristotelische Phronesis. „Der Blick der Klugheit, selbst der feinsten, ist von dem der Genialität dadurch verschieden, daß er das Gepräge des Willensdienstes trägt, der andere hingegen davon frei ist“ (V 751).

603 Von einer niederen Weisheit (*káto sophía*, *achamoth*, gegenüber dem Pleroma) war namentlich bei Valentin(us) von Alexandria (2. Jh., einem Gnostiker möglicherweise) die Rede, und auch von einem anthropologischen Schema, wonach die Menschheit in Pneumatiker, Psychiker und Hyliker eingeteilt ist.

604 Von wegen *to make the world a better place*, in beißendem Ton bemerkte Schopenhauer: „Im allgemeinen (...) haben die Weisen aller Zeiten immer dasselbe gesagt, und die Toren, d.h. die unermessliche Majorität aller Zeiten, haben immer dasselbe, nämlich das Gegenteil getan: und so wird es denn auch ferner bleiben. Darum sagt Voltaire: *Nous laisserons ce monde ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant*“ („Wir werden diese Welt genauso dumm und schlecht verlassen, wie wir sie bei unserer Ankunft vorgefunden haben“; IV 376). – Best, Otto F. (Hg.): Über die Dummheit der Menschen, München 1979.

liegt laut Schopenhauer an einer Art Vorbestimmung. Vollkommen werden kann demzufolge was ansatzweise von vornherein vollkommen ist. Gefordert ist letzten Endes Handeln nach abstrakten Maximen. Das freilich gelinge lediglich in Entsprechung zum „Handeln aus ursprünglicher, angeborener Neigung“. Vollendung wird ausschließlich als Kultivierung des Natürlich-Vernünftigen erreicht.

Trotz aller dieser Einschränkungen sind die „Aphorismen zur Lebensweisheit“ berühmt.⁶⁰⁵ Dabei handelt es sich genau genommen weniger um Aphorismen als eher um essayistische Texte, lose verbundene, vermischte Kurzprosa, fokussiert in ‚Paränesen und Maximen‘. Als Gesamtkomposition stellen sie einen der Höhepunkte dar, wodurch die moralistische Denkkunst Menschheitsgeltung erlangt. Sie umfassen sechs Kapitel. An eine kurze Einleitung und eine „Grundeinteilung“ reihen sich Darlegungen „Von dem, was einer ist“, „Von dem, was einer hat“, „Von dem, was einer vorstellt“. Der anschließende, fast die Hälfte der gesamten Schrift umfassende Teil bietet „Paränesen und Maximen“, Ermahnungen und Leitsätze, 53 durchnummerierte Texte. Sie betreffen aufeinanderfolgend das Verhalten gegen sich selbst, gegen andere und schließlich „gegen den Weltlauf und das Schicksal“. Zum Ausklang folgen Betrachtungen „Vom Unterschiede der Lebensalter“, einschließlich einer astrologischen Deutung des allgemeinen menschlichen Lebenslaufes von der Jugend bis zum Alter aus den Planeten, angefangen mit Merkur, Venus, Mars bis zu Saturn und Uranus. Mitunter fallen quasi lebenshermeneutische Bemerkungen. Gilt vom jugendlichen Menschen, er erwarte „sein Leben in Gestalt eines interessanten Romans“, so wird schließlich ernüchternd angemerkt, sozusagen ins Aphoristische zurechtgebracht: „Die ersten vierzig Jahre unsers Lebens liefern den Text, die folgenden dreißig den Kommentar dazu“. Wie das Leben so *schreibt*...

⁶⁰⁵ In ihrer publizierten Version beruhen sie auf ausgedehnten Vorarbeiten und mehreren Vorstufen (Die Kunst, glücklich zu sein, Dargestellt in fünfzig Lebensregeln, hg. Franco Volpi, München 1999; Die Kunst, sich selbst zu erkennen, hg. Franco Volpi, München 2006). Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie, München 1987, S. 494–499.

Eine Dialektik seiner platonisch-stoischen Diäretik, eine Herleitung der Rubriken Sein, Haben und Gelten entwickelte Schopenhauer nicht. Er gibt Regeln, Maximen und Paränesen gleichermaßen für alle drei divergierenden Bereiche der Güter des menschlichen Lebens. Von Vollständigkeit und Systematik musste er dabei absehen. Das Thema sei unerschöpflich. Und das meiste, was zu sagen ist, sei bereits in „Lebensregeln“ und „breitgetretenen Gemeinplätzen“ ausgeprägt. Eine bloße Kompilation einschlägiger vorbildlicher Werke⁶⁰⁶ komme gleichfalls nicht in Betracht. Sie würde keine „Einheit der Ansicht“ ermöglichen und nur Langeweile verbreiten. Es müssten *eigene* und einigermaßen originelle Einfälle sein, die eine weitere Publikation rechtfertigen.⁶⁰⁷

„Was einer ist“, bildet die gewichtigste aller pragmatischen Voraussetzungen: „Sich selber genügen, sich selber alles in allem sein“, das sei die für das Glück „förderlichste Eigenschaft“. Dieser Grundgedanke ist den „Aphorismen zur Lebensweisheit“ als Motto vorangestellt, in Form einer Maxime von Chamfort: *Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs.*⁶⁰⁸ Worauf man vor allem gefasst sein müsse, sei dies, dass das Glück flüchtig, substanzlos und auch als noch so kurze Aufhebung eines Mangels stets bedroht sei, und zwar in erster Linie davon, dass der Mangel sich erneut bemerkbar mache und Not, Schmerz und Langeweile wieder auftreten.⁶⁰⁹ Anstelle eines glücklichen Lebens hielt Schopenhauer bes-

606 So etwa von Cardano („De utilitate capienda ex adversis“; dt. „Wie aus jedem Unglück Nutzen zu ziehen ist“) oder von Aristoteles („Rhetorik“ I 5).

607 „Ich habe bloß gegeben, was mir eben eingefallen ist, der Mitteilung wert schien und, soviel mir erinnerlich, noch nicht, wenigstens nicht ganz und ebenso gesagt worden ist, also eben nur eine Nachlese zu dem auf diesem unabherrschbaren Felde bereits von andern Geleisteten“ (IV 482). „Alles Gescheite ist schon gedacht worden, man muß nur versuchen es noch einmal zu denken“ (Goethe MR 441, vgl. 791). Zur langen Vorgeschichte dieser Maxime vgl. Goethe: Sämtliche Werke; Briefe, Tagebücher und Gespräche, hg. Harald Fricke, Frankfurt a. M. 1993, S. 541–543.

608 Chamfort, Ziff. 1095; zit. IV 373; „Das Glück ist keine leichte Sache: es ist sehr schwer, es in uns selbst, und unmöglich, es anderswo zu finden“. – Virtuos handhabt Schopenhauer allenthalben den deiktischen Gestus der Motto-Vorsatztechnik.

609 I 438; IV 392. Vgl. auch schon Kant: „Das menschliche Leben ist nicht ein Spiel von Freuden, sondern eine Kette von Bedürfnissen und Bemühungen; nur dadurch allein, daß wir unter dem Zwang derselben stehen, können wir vergnügt sein. Wer von der Arbeit abläßt, muß ein Wilder werden, oder er vergeht vor langer Weile. Er scheut sich

tenfalls einen „heroischen Lebenslauf“ für erreichbar, den selbstvergessenen Dienst an der Allgemeinheit im harten Kampf des Lebens.⁶¹⁰ Unbeschadet der Negativität alles Glückes wie auch der Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung gilt gleichwohl die Maxime: „Was einer an sich selber hat, ist zu seinem Lebensglücke das Wesentlichste“. Das erste, was demnach zählt, was allem anderen voranzustellen ist, das ist Persönlichkeit, das ist Gesundheit, Kraft, Schönheit, das ist Temperament, Charakter, Intelligenz und Bildung. Individuelle Eigenschaften, persönliche Qualitäten geben den Ausschlag. Sie ermöglichen ein relativ selbstbestimmtes, heiteres Dasein in Muße. Sie stehen weit abgesetzt von allem Haben von Eigentum und Besitz.

Was auf dem letzteren Feld vor allem nottut, ist die klare Unterscheidung der menschlichen Bedürfnisse. Mit Epikur können drei Klassen unterschieden werden: Erstens die natürlichen und notwendigen, also nur der elementare Bedarf an Nahrung und Kleidung, der noch dazu relativ leicht zu decken ist. Zweitens die natürlichen, jedoch nicht notwendigen, nämlich das Bedürfnis der Geschlechtsbefriedigung, was allerdings bereits merklich schwieriger sei. Drittens die weder natürlichen noch notwendigen, das gesamte endlose, kaum definitiv zufriedenzustellende Verlangen nach purem Luxus. Materiellen Wünschen vernünftige Grenzen zu setzen, das hielt Schopenhauer für nahezu unmöglich. „Der Reichtum gleicht dem Seewasser: je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man“. Entsprechend abwägend sind die einschlägigen Überlegungen: „Vorhandenes Vermögen soll man betrachten als eine Schutzmauer gegen die vielen möglichen Übel und Unfälle; nicht als eine Erlaubnis oder gar Verpflichtung, die Pläsiers der Welt heranzuschaffen“. (Geld-Reichtum ist bekanntlich nicht der Weg ins Himmelreich.) Der für seine Person vermöge seiner väterli-

zu sterben, weil er noch nicht das Leben gefühlt hat“ (Reflexionen zur Anthropologie, aus dem handschriftlichen Nachlaß, 1104; AA Bd. 15).

610 V 380; zit. Nietzsche, UB III 4, KSA I 373. Als entsagungsvollen Dienst hatte wohl namentlich Johanna Schopenhauer, Arthurs illustre Mutter, die zwanzig Jahre andauernde Funktion in Ehe und Familie verstanden und, nach dem Suizid des Ehemannes Heinrich Floris (1805) und dem Beziehungsabbruch des Sohnes Arthur (1814), in umfangreichen Frauenromanen („Gabriele“, 1819/20, „Die Tante“, 1823, „Sidonia“, 1827/28) verarbeitet.

chen Erbschaft einigermaßen gesicherte Privatgelehrte schloss mit der sarkastischen, und, da es sich um Personen und Beziehung handelt, reichlich zynischen Bemerkung, zu dem, *was einer hat*, habe er „Frau und Kinder nicht gerechnet; da er von diesen vielmehr gehabt wird“.

In noch weiterem Abstand folgt auf Platz drei schließlich alles Vorstellen und Gelten nach Rang, Ehre und Ruhm. So sehr Schopenhauer sich damit zu den gesellschaftlich-politischen, taciteischen Moralisten (wie Bacon, Machiavelli, Gracián, La Bruyère und Vauvenargues) in Gegensatz setzt, bildet merkwürdigerweise doch auch bei ihm dieses dritte das bei weitem umfangreichste Kapitel. Und das obwohl er sich so sehr auf die Integrität der Individualität beruft. Freilich sieht er in der Torheit der einzelnen das Einfallstor für Lob und Schmeichelei und überhaupt der ganzen kläglichen Abhängigkeit von der Meinung anderer. Als weitere Gefährdungen hinsichtlich dessen, was wir in den Augen anderer sind, fallen Haltungen wie Ehrgeiz, Eitelkeit und Stolz in Betracht. Gesellschaft erscheint zwielichtig. In ihrer Gefährlichkeit gleiche sie dem Feuer. Wer klug sei wärme sich daran „in gehöriger Entfernung“, gehe nicht näher als erforderlich, greife nicht hinein „wie der Tor, der dann, nachdem er sich verbrannt hat, in die Kälte der Einsamkeit flieht und jammert, daß das Feuer brennt“. In jedem Fall gelte es – *keep your distance!* – gebührenden Abstand zu wahren, pragmatisch „eine mäßige Entfernung von einander“ herauszufinden, in der es für die einzelnen am ehesten auszuhalten sei. So jedenfalls will es das bekannte ‚Stachelschweingleichnis‘.⁶¹¹

Unter den anschließenden ‚Paränesen und Maximen‘ findet sich neben vielem anderem Aufschlussreichem verschiedenerlei Lob: das Lob der Gegenwart als der allein real erfüllten Zeit, das Lob der Beschränkung des Gesichts-, Wirkungs- und Berührungskreises wie auch der materiellen Verhältnisse als rundheraus förderlich und beglückend, das Lob der Einsamkeit gar als Wiedereinsetzung in das ursprüngliche Glück des ersten Adam im Paradies. Auch Empfehlungen finden sich: zur

611 P II, Kap. 31, Gleichnisse, Parabeln und Fabeln, § 396; V 765. Vgl. Johann Georg Zimmermann: Über die Einsamkeit (4 Bde., Leipzig 1784 f.), das Schopenhauer kannte. So zeitgemäß wie unbeirrt sollte später Nietzsche ein ‚Pathos der Distanz‘ vertreten.

Zügelung der Phantasie, zur Beherrschung der unmittelbaren Eindrücke, zur Wertschätzung der Gesundheit. In der zweiten Sektion, die unser Verhalten nun nicht allein zu uns selbst, sondern zu den anderen betrifft, ertönt die Maxime ‚Leben und leben lassen‘ und werden Lebensgüter erörtert wie Freundschaft, Höflichkeit, Verschwiegenheit. Was schließlich das Verhalten gegenüber Weltlauf und Schicksal angeht, so empfiehlt Schopenhauer Respekt vor dem unvermeidlichen Ablauf des Notwendigen: „Das Schicksal mischt die Karten, und wir spielen.“ Nicht nur Klugheit und Mut seien im Lebenskampf angebracht, sondern selbst ein gewisses Maß an Furchtsamkeit und Angst.⁶¹²

Über alle Einzelheiten hinaus können sich die „Aphorismen zur Lebensweisheit“ als eine Protrepik erweisen. Sie laden zum Denken ein, sie werben fürs Philosophieren. Es allein biete eine höchste Möglichkeit, „mit vollkommener Besonnenheit zu leben und aus der eigenen Erfahrung alle Belehrung, die sie enthält, herauszuziehen“. Auf diese Weise werde in hohem Maß Menschenkenntnis und Weltklugheit erworben. Und es gelinge am Ende das beinahe Unmögliche: ruhig bei sich selbst zu verweilen, ungeachtet aller Malaisen gewissermaßen bei sich daheim zu sein, und den Rest des rauen Lebens und der kalten Welt auszusperrern.⁶¹³ Den Unterschied gelte es zu erkennen und an der Einsicht in das verblendete menschliche Treiben unbestechlich festzuhalten. Der Mehrheit werde dies niemals einleuchten wie denn alles in allem „die Welt im argen“ liegen bleibe.

612 Schopenhauer (IV 568) zitiert hierbei Francis Bacon (Weisheit der Alten, Frankfurt a. M. 1990, S. 20–28, hier 26: VI. Pan oder die Natur). Zum Lebenskampf (*vivere militare*; Seneca, ep. 96, 5) vgl. IV 566 f.

613 „Das Schicksal ist grausam, und die Menschen sind erbärmlich. In einer so beschaffenen Welt gleicht der, welcher viel an sich selber hat, der hellen, warmen, lustigen Weihnachtsstube mitten im Schnee und Eise der Dezembernacht“ (IV 398). Bei sich verweilen, *secum morari*, ist grundlegende stoische Devise (Seneca, ep. 2, 1, vgl. 94, 72; de tranqu. animi 2, 9; ähnlich Horaz, Sat. II 8, 111–113). Dass ein entschiedenes Ethos des Selbstseins gleichwohl toleranter und entspannter gedacht werden kann, zeigte insbes. Montaigne (Über Einsamkeit, Essais I 39). Darin steht die aus Seneca (ep. 20, 1) gezogene Maxime: „Das Größte in der Welt ist, sich selbst gehören zu können“. Aristoteles schon hatte erklärt: „Ein freier Mensch ist um seiner selbst, nicht um eines anderen willen“ (Metaphysik I 2, 982 b 25).

Von derartigem *contemptus mundi* abzukommen, die Schwarzseherei zu lassen, die abwertende, negativ-resignierende Einstellung umzudrehen, das wird Nietzsche, Schopenhauers ursprünglich beflissener Schüler, sich vornehmen.⁶¹⁴ So erst könne denn auch zu voller Deutlichkeit gelangen, was die reichhaltige europäische Moralistik an ein aufgeschlossenes, Welt und Leben bejahendes Denken beizutragen habe.

5.5 Damit besser gewusst, besser gelebt werde: Nietzsche

An Schopenhauer hatte Friedrich Nietzsche als Student eines seiner entscheidenden Bildungserlebnisse. Allerdings teilte er die systematisch-paradoxe Lehre der „Welt als Wille und Vorstellung“ nicht. Sondern als großen Menschen, als Autor, als wahren Philosophen gewandten Stils nahm der junge Nietzsche Schopenhauer, ganz unmittelbar als geistigen Geburtshelfer, als unentbehrlichen Begleiter auf den eigenen Weg. Von dem in glänzender Form vorgebrachten einzigartigen existenziellen Ernst wurde er durch und durch ergriffen. Daran konnte er seine eigene, darüber hinaus gehende Aufgabenstellung profilieren.⁶¹⁵ Aufrichtig an ein Dasein glauben, das, so wie es wirklich ist, angenommen und bejaht wird, das war es, wozu Schopenhauer sich *nicht* verstehen konnte, wohin erst Nietzsches eigenes vielschichtiges Schaffen hinführen sollte. Unterwegs verfiel fast alles der Kritik. Selbst Schopenhauer, fand Nietzsche, wandelte „fast fortwährend unter Gleichnissen der Dinge, statt unter den Dingen selber“, und das „nicht ungestraft“.⁶¹⁶ Da würden menschlich-existenzielle Defizite sichtbar, und auch an der Konsequenz habe er es fehlen lassen. „Ein Denker sollte sich hüten, *hart zu werden*:

614 Hühn, Lore: Die Wahrheit des Nihilismus, in: G. Figal (Hg.): Interpretationen der Wahrheit, 2002, S. 143–181.

615 „Alles Dasein, welches verneint werden kann, verdient es auch, verneint zu werden; und wahrhaftig sein heisst: an ein Dasein glauben, welches überhaupt nicht verneint werden könnte und welches selber wahr und ohne Lüge ist“ (UB III 4, KSA I 372).

616 MA II/WS 214, KSA II 647.

woher soll er dann sein Material bekommen?“⁶¹⁷ Seine gesamte Doktrin, die vielzitierten Lehren „vom Primat des Willens vor dem Intellect, von der Unveränderlichkeit des Charakters, von der Negativität der Lust“ stünden zwar durchaus auf der Grundlage trefflicher Beobachtungen, würden von Schopenhauer jedoch falsch verstanden und so zu Irrtümern erhoben.⁶¹⁸ „Psychologische Falschmünzerei“ sei am Werk, wenn „ein wirkliches Moralisten-Genie“ wie Schopenhauer den „ursprünglichen Thatsachen-Sinn“ und die „grosse Kennerschaft für Menschliches und Allzumenschliches“ zugunsten einer Metaphysik preisgibt.⁶¹⁹ Derartige Abwege vermeidend, suchte Nietzsche aphoristisch-moralistische Überlieferungen seinem universalen Denken in großem Umfang zu erschließen.

Friedrich Nietzsche lebte von 1844 bis 1900. Sein Werk entstand innerhalb zweier Jahrzehnte, der siebziger und achtziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Geboren wurde er in Röcken bei Leipzig als Spross ganzer Generationen von teils eminenten lutherischen Pfarrern. Nach dem frühen Tod des Vaters wuchs Friedrich in der Obhut von Frauen in Naumburg an der Saale heran. Er genoss eine exzellente Gymnasialbildung in der berühmten, in einem ehemaligen Zisterzienserkloster untergebrachten Internatsschule Pforte bei Bad Kösen unweit Naumburgs. Er studierte in Bonn und Leipzig kurze Zeit der Familienerwartung entsprechend Theologie, dann aber gemäß eigener Vorliebe klassische Philologie. Seine Leistungen in dieser damals hochstehenden wissenschaftlichen Disziplin waren so überragend, dass er als Vierundzwanzigjähriger ohne Promotion und Habilitation an die Universität Basel berufen wurde. Mit den dortigen gelehrten Professorenkollegen, dem Theologen Franz Overbeck und dem Kulturhistoriker Jacob Burckhardt, schloss

⁶¹⁷ „Ich finde Schopenhauer etwas oberflächlich in seelischen Dingen, er hat sich wenig gefreut und wenig gelitten; ein Denker sollte sich hüten, *hart zu werden*: woher soll er dann sein Material bekommen? Seine Leidenschaft für die Erkenntniß war *nicht groß* genug, um ihrethalben leiden zu wollen: er verschanzte sich. Auch sein Stolz war größer als der Durst nach Erkenntniß, er fürchtete für seinen Ruf, im Widerruf“ (NF 1880, 6[381], KSA IX 295).

⁶¹⁸ MA II/VM 5, KSA II 382.

⁶¹⁹ MA II/VS 33, KSA II 395.

er Freundschaft. Die zunächst enthusiastischste und engste Beziehung galt Richard Wagner und seiner neuen Frau Cosima, der Tochter Franz Liszts, die mit Kindern, Tieren und Bediensteten damals in einer Villa am Vierwaldstättersee bei Luzern residierten. Mit beiden überwarf er sich. Die Professur und den Basler Haushalt gab er auf. Zunehmend von psycho-physischen Leiden geplagt, lebte er zehn Jahre als freier Schriftsteller, bevorzugt im Oberengadin und am Mittelmeer, dem ehemaligen Savoyen, der Residenzstadt Turin. Sein ganzen Denken und Schreiben entstand im Freien. Mit den Publikationen fand er wenig Resonanz. Er erlitt einen Zusammenbruch und wurde in die Nervenanstalten von Basel und dann Jena verbracht. Die letzte Dekade seines Lebens verdämmerte er in geistiger Umnachtung, zuletzt in Weimar, in der Villa Silberblick, besucht und bestaunt nun von Verehrern aus aller Welt. Das hielt über den Tod hinaus an, bis ein gewisser Adolf Hitler sich wiederholt einfand. Es begann das leidige Kapitel ‚Nietzsche und der Nationalsozialismus‘, einschließlich entsprechend depravierter Werkausgaben, woran nicht zum wenigsten Nietzsches Schwester Elisabeth beteiligt war. Umso dringlicher und verdienstvoller die Erstellung und Veröffentlichung der ersten historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches in den sechziger und siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts durch die beiden italienischen Gelehrten Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

Als wahrhaft „europäische Bücher“ las Nietzsche die Werke der Moralisten, als Bücher voller bedeutender, lebendig fortzeugender Gedanken.⁶²⁰ Der Aphorismus, die Sentenz sind ihm geradezu „die Formen der ‚Ewigkeit‘“, unscheinbare Kurzformen, inkongruent zu ihrem bedeutenden Inhalt.⁶²¹

620 „Gedanken von der Art, welche Gedanken macht“ (MA II/WS 214: KSA II 647; NF 1885, 35[31], KSA XI 522).

621 „Etwas Kurz-Gesagtes“ könne sehr wohl der Ertrag „von vielem Lang-Gedachten sein“; was formal „in Stücken“ gegeben werde, brauche was den Gehalt angeht keineswegs „Stückwerk“ zu sein (MA II/VM 127 f., KSA II 432). Vgl. Nietzsches Vorlesungen von 1872 bis 1874 über die Rhetorik der Griechen und Römer (Philologica, Bd. II, S. 199–268).

Eine gute Sentenz ist zu hart für den Zahn der Zeit und wird von allen Jahrtausenden nicht aufgezehrt, obwohl sie jeder Zeit zur Nahrung dient: dadurch ist sie das grosse Paradoxon in der Litteratur, das Unvergängliche inmitten des Wechselnden, die Speise, welche immer geschätzt bleibt, wie das Salz, und niemals, wie selbst dieses, dumm wird (MA II/1 168: KSA II 446).

Sentenzen leben aus der Spannung von Form und Inhalt. Formal bestechend, erregen sie Aufmerksamkeit, wecken Glauben. Der Inhalt jedoch mache skeptisch und dem fixen Wortlaut gegenüber eher ungläubig. Eben darin bestehe der Reiz der Sentenz, in seiner Wirkung als einer „moralischen Paradoxie“. Dies lebendig Schillernde, buchstäblich Anstößige, das können die Autoren sich zunutze machen. Den Lesern ihrerseits ist demnach ein gerüttelt Maß an Verstand, Geschmack und rekonstruktiver Urteilskraft abverlangt:

Eine *Sentenz* ist ein Glied aus einer Gedankenkette; sie verlangt, dass der Leser diese Kette aus eigenen Mitteln wiederherstelle: diess heisst sehr viel verlangen. Eine *Sentenz* ist eine Anmaassung. — Oder sie ist eine Vorsicht: wie Heraclit wusste. Eine *Sentenz* muss, um geniessbar zu sein, erst aufgerührt und mit anderem Stoff (Beispiel, Erfahrungen, Geschichten) versetzt werden. Das verstehen die Meisten nicht und deshalb darf man Bedenkliches unbedenklich in Sentenzen aussprechen.⁶²²

Die gedankenschwere aphoristische Form erfordert wiederholte Lektüre und darüber hinaus kunstgerechte Interpretation:

⁶²² NF 1876, 20[3], KSA VIII 361. Ein bezeichnendes Beispiel findet sich noch in „Jenseits von Gut und Böse“ eingestreut: „Es giebt Wendungen und Würfe des Geistes, es giebt Sentenzen, eine kleine Handvoll Worte, in denen eine ganze Cultur, eine ganze Gesellschaft sich plötzlich krystallisirt. Dahin gehört jenes gelegentliche Wort der Madame de Lambert an ihren Sohn: ‚mon ami, ne vous permettez jamais que de folies, qui vous feront grand plaisir‘: -- beiläufig das mütterlichste und klügste Wort, das je an einen Sohn gerichtet worden ist (J 235, KSA V 173; ‚Mein Freund, erlauben Sie sich niemals nur Torheiten, die Ihnen großes Vergnügen bereiten‘; Lambert, Anne-Thérèse, marquise de: *Avis d'une mère à son fils*, 1726).

Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht ‚entziffert‘; vielmehr hat nun erst dessen *Auslegung* zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf (GM, Vorrede, 8, KSA V 255).

Eine Grundregel dieser Hermeneutik verlangt die strikte Enthaltung von Verallgemeinerung. An die namhaften Philosophen richtete Nietzsche ausdrücklich den Vorwurf, sie hätten „zu allen Zeiten die Sätze der Menschenprüfer (Moralisten) sich angeeignet und *verdorben*, dadurch dass sie dieselben unbedingt nahmen“.⁶²³

Außer Schopenhauer dienten Nietzsche weitere Autoren zu Gegenbildern moralistisch-ingeniöser Werke, die „*wirkliche Gedanken*“ enthalten, Nietzsche zufolge mehr „als alle Bücher deutscher Philosophen zusammengenommen“.⁶²⁴

Goethe insbesondere anerkannte er als ein überragendes, epochales, europäisches Ereignis.⁶²⁵ „Was er wollte, das war *Totalität*; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (– in abschreckendster Scholastik durch *Kant* gepredigt, den Antipoden Goethe’s)“. Goethe, sagte nachgerade Nietzsche, versuchte zur „*Natürlichkeit der Renaissance*“ hinzufinden und konzipierte einen „vor sich selber ehrfürchtigen Menschen, der sich den ganzen Umfang und Reichthum der *Natürlichkeit* zu gönnen wagen darf“. Grundintention war demnach eine Verdeutlichung der Bestrebungen der europäischen Moralistik insgesamt: „Universalität im Verstehn, im Gutheissen“, unerschrockener Realismus, „Ehrfurcht vor allem *That-sächlichen*“. Goethe ist schließlich der freigewordene Geist „mit einem

623 MA II/VM 5, KSA II 382.

624 MA II/WS 214, KSA II 647. Über Kant urteilte er diesbezüglich: „ein geringer Psycholog und Menschenkennner; (...) Moral-Fanatiker à la Rousseau; (...) Dogmatiker durch und durch, aber mit einem schwerfälligen Überdruß an diesem Hang, bis zum Wunsche, ihn zu tyrannisieren aber auch in der Sceptis sofort müde; noch von keinem Hauche kosmopolitischen Geschmacks und antiker Schönheit angeweht“ (NF 1887, 9[3], KSA XII 340).

625 Allerdings erschien zunächst sogar Goethe defizitär. Als Denker habe er, spielte Nietzsche auf den Ixion-Mythos an, „die Wolke lieber umarmt, als billig ist“ (MA II/WS 214, KSA II 647).

freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im *Glauben*, (...) dass im Ganzen sich alles erlöst und bejaht“.⁶²⁶ In ihm fand Nietzsche vorgezeichnet, was er sonst weitgehend vermisste: eine übernationale, europäische Kultur, die „die volle Erbschaft der schon *erreichten* Humanität macht“.⁶²⁷

Unter den Dichtern feierte Nietzsche sodann vor allem Shakespeare als Moralisten, weil er zu vielen Leidenschaften einen sehr nahen Zugang gehabt und über sie intensiv nachgedacht habe. Die Beobachtungen über Passionen, wie sie von den Figuren seiner Werke ausgesprochen würden, machten seine Dramen so außerordentlich gedankenvoll, „dass sie alle anderen leer erscheinen lassen“. Hinter den (theatralisch wirkungsvollen) Sentenzen Schillers beispielsweise fand Nietzsche großenteils falsche oder aber unbedeutende Einfälle zu beanstanden, „während die Sentenzen Shakespeare’s seinem Vorbilde Montaigne Ehre machen und ganz ernsthafte Gedanken in geschliffener Form enthalten“.⁶²⁸

Sentenzen, Aphorismen, überhaupt „geistbildende Maximen“ begrüßte Nietzsche wo immer er sie vorfand.⁶²⁹ Unter den deutschen verdienten

626 GD IX 49 f., KSA VI 151 f.

627 NF 1888, 15[68], KSA XIII 451. Vgl. Nietzsches Gegenbegriff einer „Stuben-Moralistik“ (NF 1886/87, 7[4], KSA XII 260).

628 *Shakespeare als Moralist* (MAI 176, KSA II 161). Auf Shakespeares Seite, laut Adorno, wäre „der Goethe der Iphigenie“ zu ziehen (Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie, 1967, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 495–514, hier 499 f.). Bezüglich der Schiller-Kritik haut Adorno wie Nietzsche in dieselbe Kerbe: „Die deutsche Tirade und Sentenz ist den Franzosen nachgeahmt, aber am Stammtisch eingeübt“ (MM 53).

629 Bei Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort und so fort. So auch in den „Psychologischen Beobachtungen“ (Berlin 1875) seines Jugendfreundes Paul Rée, den er deswegen enthusiastisch belobigt: „Er ist ein ‚Moralist‘ vom schärfsten Blick, etwas ganz Seltenes von Begabung unter Deutschen“ (an Erwin Rohde, zit. in: Schlechta, Karl: Nietzsche-Chronik, München 1975, S. 51); ähnlich Andreas-Salomé, Lou: Lebensrückblick, Frankfurt a. M. 1968, S. 83 f.: „Die Bevorzugung aphoristischer Arbeitsweise (...) war Paul Rée von vornherein eigen; von jeher lief er mit einem La Rochefoucauld oder einem La Bruyère in der Tasche herum, wie er ja auch seit seiner kleinen Erstlingschrift ‚Über die Eitelkeit‘ stets des gleichen Geistes geblieben ist.“ Rées Moralistik ist gesammelt in seinem Band „Philosophie“ (Berlin 1903). Zum Historisch-Biographischen vgl. Pfeiffer, Ernst (Hg.): Briefe, Friedrich

insbesondere Lichtenbergs Aphorismen „wieder und wieder gelesen zu werden“.⁶³⁰ Alles in allem wird die moralistisch-realistische Menschenkenntnis zum Prüfstein:

Die Deutschen (...) haben nie ein siebzehntes Jahrhundert harter Selbstprüfung durchgemacht wie die Franzosen, ein La Rochefoucauld, ein Descartes sind hundertmal in Rechtschaffenheit den ersten Deutschen überlegen (EH, FW 3: KSA VI 361, SA II 1149).

Das Vorzügliche der französischen Autoren sah Nietzsche in der anhaltenden Angewiesenheit Europas auf deren mehrere Jahrhunderte „alte vielfache *moralistische* Cultur“ begründet.⁶³¹ Den französischen Moralisten verdanke Europa die Weiterführung der Renaissance und also die Wiedererweckung des „stoisch-grossen Römerthums“:

sodass sie ein Anrecht auf die allerhöchsten Ehren immerdar behalten werden, als das Volk, welches der neueren Menschheit bisher die besten Bücher und die besten Menschen gegeben hat (MA II/WS 216: KSA II 661).

Dem französischen Genie sei die Aufgabe des Vollendens zugefallen. „Die europäische noblesse – des Gefühls, des Geschmacks, der Sitte“ sei eine Errungenschaft des französischen sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. Wegen ihrer Rechtschaffenheit und ihrem Tatsachensinn sah Nietzsche die Moralisten als „Prüfer“ (als Essayisten) und als Gegenstand ihrer Prüfung den Menschen, die Seele. Wegen des hohen Grades, den sie in ihrer Kunst erreichten, qualifizierte er sie als Meister der Beobachtung, der Erfahrung, der Beschreibung, der Erklärung, bei gänzlicher Enthaltung vom „Sprung in's Imperativi-

Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé, Frankfurt a. M. 1970; Lütkehaus, Ludger: Ein heiliger Immoralist, Paul Rée (1849–1901), Marburg 2002.

630 MA II/WS 109, KSA II 599. Lichtenbergs Aphorismen sind des Öfteren zitiert in der ersten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ und in „Menschliches, Allzumenschliches“, vor allem aber in dem geradezu programmatischen Versuch „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn“.

631 J 254, KSA V 199.

sche“. An normativer Moral liege ihnen nicht.⁶³² Indessen seien „zwei Arten Moralisten“ zu unterscheiden: Die einen, „die feinohrigen, feinnasigen, feinäugigen“, die Beobachter, „welche die menschlichen Gesetze und Gewohnheiten sehen und aufzeigen“. Die anderen die Deuter, die erfinderisch und phantasievoll „das Beobachtete erklären“.⁶³³ In jedem Fall, auch dem des sezierenden Immoralisten, seien es nicht Moral-Prediger, sondern Skeptiker, die wirken, „damit besser gewusst, besser geurtheilt, besser gelebt werde“.⁶³⁴

Das positive Leitbild „aller moralistischen Freisinnigkeit“ bezog Nietzsche, der klassische Philologe, von der griechischen Antike. Hier fand er den „Sinn für das Typisch-That-sächliche“, die „Lust am Wirklichen, Wirkenden *jeder Art*“, praktizierte Freiheit, „die umfänglichste Rücksicht auf die *Wirklichkeit alles Menschlichen*“.⁶³⁵ Die „*Cultur der unbefangenen Weltkenntnis*“ hob er namentlich an Thukydides hervor. Der berühmte Geschichtsschreiber des Peloponnesischen Krieges konnte beispielsweise darüber unterrichten, wie es in der Sphäre nicht abreißender Macht und Gewalt tatsächlich zu Verständigung, Verhandlungen und schließlich zu Gerechtigkeit gekommen war, (im sogenannten Melier-Dialog). Deswegen und aufgrund seiner großzügigen typologischen Betrachtungsweise stellte Nietzsche den „Menschen-Denker“ über den Ideen-Philosophen Plato in seinen vermeintlichen Ressentiments.⁶³⁶ Nietzsche schätzte den „Mut vor der Realität“,

632 Hinsichtlich deren Möglichkeit seien sie (schon) skeptisch, wiewohl (noch) nicht gleichgültig. „Ein Moralist ist das Gegenstück eines Moral-Predigers: nämlich ein Denker, welcher die Moral als fragwürdig, fragezeichenwürdig, kurz als Problem nimmt. Ich bedaure hinzufügen zu müssen, daß der Moralist, eben deshalb, selber zu den fragwürdigen Wesen gehört“ (NF 1885, 35[1], KSA XI 509). „Wie die Optik hinter dem Sehen herhinkt, so die Moralistik hinter der Moralität“ (NF 1883, 7[20], KSA X 243).

633 M 428, KSA III 428.

634 MA II/WS 19, KSA II 553.

635 Ebd./VM 220, ebd. 473 f.

636 Thukydides „hat die umfänglichste und unbefangenste Freude an allem Typischen des Menschen und der Ereignisse (...) Er hat eine größere praktische Gerechtigkeit, als Plato; er ist kein Verlästerer und Verkleinerer der Menschen, die ihm nicht gefallen oder die ihm im Leben wehe gethan haben. Im Gegentheil: er sieht etwas Grosses in alle Dinge und Personen hinein und zu ihnen hinzu, indem er nur Typen sieht; was hätte auch die ganze Nachwelt, der er sein Werk weihet, mit dem zu schaffen, was *nicht* typisch wäre?“ (M 168, KSA III 150 f.).

den „unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn – nicht in der ‚Vernunft‘, noch weniger in der ‚Moral‘“. Kraft dieser Qualitäten hatte Thukydides Teil an der verdienstvollen Anthropologie der griechischen Sophistik.⁶³⁷ Im Gegenzug wertete Nietzsche den philosophischen Überschwang als realitätsflüchtig und dekadent ab.⁶³⁸

Die großen Epochen, die Nietzsche an Moralistik namhaft machte, sind, außer der griechisch-römischen Antike, die italienische Renaissance und zuhächst die klassische Zeit der französischen Moralisten. Die humanistische Vorstufe während der Epoche der italienischen Renaissance mit ihren Nachwirkungen in Spanien und Deutschland scheint er jedoch allenfalls summarisch gekannt zu haben.⁶³⁹ Die am höchsten geschätzten und im Wesentlichen durchgängig zustimmend angeführten Moralisten waren Montaigne, Chamfort, Galiani und Stendhal.

An Montaigne orientierte sich Nietzsche schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“. Und noch im vorletzten Jahr seines Schaffens las er, um sich aufzurichten, Montaigne. Die Heiterkeit und

637 In ihm komme „die Sophisten-Kultur, will sagen die Realisten-Kultur, zu ihrem vollendeten Ausdruck“, und dies inmitten dessen, was Nietzsche als den „allerwärts losbrechenden Moral- und Ideal-Schwindel“ der sokratischen Schulen beanstandete (NF 1883, 8[15], KSA X 339).

638 „Meine Erholung, meine Vorliebe, meine *Kur* von allem Platonismus war zu jeder Zeit *Thukydides*. Thukydides und, vielleicht, der Principe Macchiavell's sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der *Realität* zu sehn – *nicht* in der ‚Vernunft‘, noch weniger in der ‚Moral‘ (...) Der *Muth* vor der Realität unterscheidet zuletzt solche Naturen wie Thukydides und Plato: Plato ist ein Feigling vor der Realität – *folglich* flüchtet er in's Ideal; Thukydides hat *sich* in der Gewalt – folglich behält er auch die Dinge in der Gewalt.“ (GD X 2, KSA VI 155 f.)

639 Unter allgemeinen Gesichtspunkten wurden Autoren wie La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Helvétius, Fénelon und Charron von unbedeutender oder verfehler Moralistik abgehoben. Beispielsweise konnte die Rede sein von der „Seelen-Anschnüffelei“ (NF 1885, 38[5], 35[43]) des Literaturkritikers Charles-Augustin Sainte-Beuve, den Nietzsche „als Psycholog ein Genie der *médisance*“ nannte (GD IX 3, KSA VI 112). Claude Adrien Helvétius (*De l'esprit*, Paris 1758), als materialistisch-hedonistischer Denker heftig umstritten, sei aufgrund seiner vermittelnden Funktion „in Deutschland der best beschimpfte aller guten Moralisten und guten Menschen“ (MA II/WS 216, KSA II 652).

Ehrlichkeit dieser „freiesten und kräftigsten Seele“ ermutigten und vermehrten „die Lust auf dieser Erde zu leben“. ⁶⁴⁰ Kein Wunder, dass Nietzsche Montaigne als einzigen immer – und oft an der Spitze – anführte, wenn er, mit sonst wechselnden Namen, das Spektrum der europäischen Moralistik benannte. ⁶⁴¹ Der Verfasser der „Essais“ könne (in umgedrehter Chronologie) als „Vorläufer und Wegweiser zum Verständniss“ des (xenophontisch-ciceronischen) erdverbundenen Sokrates benutzt werden. Montaignes Redlichkeit wies sogar noch weiter zurück, ins Zeitalter der griechischen Tragödie, um wie damals die „Physik“ hochzuhalten, das Natürlich-Tatsächliche, vorbehaltlos auch hinsichtlich der menschlichen Wirklichkeit selbst. Das Ergebnis sei der freie Geist, Inbild ungebundenen Philosophierens, wie ihn tatsächlich Montaigne seinerzeit ausdrücklich als eine neue Erscheinung angekündigt hatte, als einen Philosophen ohne Vorbedacht und Plan, einen Essayisten, dessen existenzielle Selbstvergewisserung und sogar Selbsterrichtung sozusagen das experimentelle, performativ-konstituierende Schreiben war. ⁶⁴² Bei Nietzsche fällt vollends der Akzent aufs physisch-körperlich Gegenwärtige. Dieses gelte es wahrzunehmen und zu Ende zu denken. Dabei entstehe in Gedankenvollen erst recht eine Tiefe, die dann wiederum durch eine Oberflächlichkeit geschützt werden muss – ganz so wie sich auf der Athener Agora der ironische Sokrates verhielt, „um überhaupt mit Menschen verkehren zu können“.

Als Vorkämpfer um den Sieg über den „Geist der Schwere“ ließ sich namentlich Nicolas Chamfort anführen. ⁶⁴³ Durch diesen „witzigsten

⁶⁴⁰ UB III 2, KSA I 348.

⁶⁴¹ „Die Hadesfahrt“ (MA II 408), „Europäische Bücher“ (MA II/WS 214), „eine kleine Anzahl älterer Franzosen, zu denen ich immer wieder zurückkehre“ (EH, Warum ich so klug bin), „Menschen, die ich gern habe“, „Die Griechen als Menschenkenner“ (NF 1883, 8[15], 24[1]), Die „großen französischen Menschenkenner“ (NF 1885 38[5]), „Unter Moralisten“ (NF 1887,9[10 f., 83]).

⁶⁴² Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes, Würzburg 1998; Schärf, Christian: Geschichte des Essays, Göttingen 1999, S. 163–184.

⁶⁴³ In Chamfort (FW 95, KSA III 449) erblickte Nietzsche, darin dem Urteil John Stuart Mills folgend und Camus vorgreifend, „den edleren und philosophischeren La Rochefoucauld des 18. Jahrhunderts“. – Als neuere Moralisten der Masse vgl. José Ortega y Gasset und Elias Canetti.

aller Moralisten“ habe die Französische Revolution überhaupt erst erfolgreich werden können. Bedeutsam sei er wegen der Intention auf „Heiligung des Lachens“ als Indiz für den „Sieg über den Geist der Schwere“. ⁶⁴⁴ Bei ihm fand sich das Lob der adlerhaft-solitären Existenz und erschien – in einer Tradition, die über Mark Aurel und Horaz bis zu Empedokles zurückführt – der Kreis als ein Bild der umfanglichsten Seele, wie sie denn (zum Schluss der Zarathustra-Dichtung) in ausgedehnten lyrischen Partien von der großen Sehnsucht nach einer neuen Qualität des Menschlichen zu singen begann.

Den Dichter Stendhal, Marie Henri Beyle aus Grenoble, schätzte er als großen Psychologen. ⁶⁴⁵ Er nannte den französischen Romancier einen „wunderlichen Epicureer und Fragezeichen-Menschen“, in dem er den synthetisierenden Entdecker der europäischen Seele erblickte, den, nach dem mythischen Vorbild des Ödipus, Rätsel „quälten und entzückten“. ⁶⁴⁶ Die „Noblesse des Schweigen-Könnens, Stehen-bleiben-Könnens“ sei es, die ihn zum Philosophen machte. ⁶⁴⁷ Ferdinando Galiani, der italienisch-französische Abbé, figurierte als auf den ersten Blick „freier frecher Geist“, der tatsächlich aber sein „zerbrochenes stolzes unheilbares Herz“ zu übererdecken suchte. (Also wohl von der Art, der Nietzsche selbst zuzuzählen ist.) Sein tragisches Wissen setze ihn in Abstand zur Oberflächlichkeit der

⁶⁴⁴ NF 1883, 11[19], 21[3]. „Nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tötet man. Auf, lasst uns den Geist der Schwere tödten!“ (ZI, Vom Lesen und Schreiben, KSA IV 49).

⁶⁴⁵ J 254, KSA V 199. Unter allen Franzosen des neunzehnten Jahrhunderts habe Stendhal möglicherweise „die gedankenreichsten Augen und Ohren“ gehabt (FW 95, KSA III 450). – Vauvenargues, bei dem die Grenzen der Aufklärung ebenfalls deutlich sichtbar werden, dazu aus vitalistischer Sicht in vielen Belangen eine Umwertung vorgenommen, ein Dynamismus pluraler Kräfte konzipiert und bis in die Terminologie hinein die Philosophie des Willens zur Macht vorformuliert wurde, gelangte dagegen, wohl aus mangelnder Kenntnis, nicht zu angemessener Würdigung.

⁶⁴⁶ J 254, KSA V 199.

⁶⁴⁷ Ein Philosoph, das sei einer, der Klarsicht in dem, was ist, zum Ziel habe (NF 1885, 38[5], KSA XI 599). „*Pour être bon philosophe il faut être sec, clair, sans illusion. Un banquier, qui a fait fortune, a une partie du caractère requis pour faire des découvertes en philosophie, c'est-à-dire pour voir clair dans ce qui est*“ („Um ein guter Philosoph zu sein, muss man hart, klar, illusionslos sein. Ein Bankier, der sein Glück gemacht hat, der hat das Zeug dazu, Entdeckungen in der Philosophie zu machen, das heißt, um klar zu sehen in dem, was ist“ (Stendhal: *Mémoires d'un touriste*, Paris 1877; J 39, KSA V 57; vgl. NF 1884, 26[396]).

Aufklärung.⁶⁴⁸ Wie exponiert Galiani dastehe mit seiner Weisheit, drückte Nietzsche in einem Aphorismus aus, der in einem Aperçu von Galiani gipfelt und insgesamt dessen Auslegung darstellt:

Es giebt Menschen, welche auf eine unvermeidliche Weise Geist haben, sie mögen sich drehen und wenden, wie sie wollen, und die Hände vor die verrätherischen Augen halten (– als ob die Hand kein Verräther wäre! –): schliesslich kommt es immer heraus, dass sie Etwas haben, das sie verbergen, nämlich Geist. Eins der feinsten Mittel, um wenigstens so lange als möglich zu täuschen und sich mit Erfolg dümmer zu stellen, als man ist – was im gemeinen Leben oft so wünschenswerth ist wie ein Regenschirm –, heisst *Begeisterung*: hinzugerechnet, was hinzu gehört, zum Beispiel Tugend. Denn, wie Galiani sagt, der es wissen musste –: *vertu est enthousiasme*.⁶⁴⁹

Isolation, Entsagung, Selbstbehauptung sind Momente, die Nietzsche bei Galiani als Kennzeichen der philosophischen Existenz herausheben konnte.⁶⁵⁰ Unter den englisch schreibenden Moralisten gewann Ralph Waldo Emerson den größten Einfluss.⁶⁵¹ Heiterkeit, Güte, Dankbarkeit, Zufriedenheit und Geist waren Züge, verwandt denen Montaignes, die Nietzsche an dem amerikanischen Essayisten schätzte. An ihm zeige sich, als was für ein Zentrum von Kraft jeder neu auftretende Philosoph zu wirken hat – eine Idee, die zu den durchgängigen Grundüberzeugungen Nietzsches zu zählen ist.

648 Sein tragisches Wissen mache Galiani zum „tiefsten, scharfsichtigsten und vielleicht auch schmutzigsten Menschen seines Jahrhunderts – (...) viel tiefer als Voltaire und folglich auch ein gut Theil schweigsamer“ (J 26, KSA V 45).

649 „Tugend ist Begeisterung“ (Lettres de l'abbé Ferd. Galiani à madame d'Épinay, 1881, II 276; J 288, KSA V 233).

650 „*Les philosophes ne sont pas faits pour s'aimer. Les aigles ne volent point en compagnie. Il faut laisser cela aux perdrix, aux étourneaux (...)* Planer au-dessus et avoir des griffes, voilà le lot des grands génies“ („Die Philosophen sind nicht gemacht, sich zu lieben. Adler fliegen kaum im Schwarm. Das ist den Rehbühnern überlassen, den Starmätzen (...) Hoch über den Dingen schweben und Krallen haben, das ist das Los der großen Geister“; NF 1887/88 11[13], KSA XIII 13).

651 Emerson galt ihm neben Giacomo Leopardi, Prosper Mérimée und Walter Savage Landor im neunzehnten Jahrhundert als „Meister der Prosa“ (FW 92; vgl. NF 1881, 12[68], KSA IX 588). Mikics, David: *The romance of individualism in Emerson and Nietzsche*, Athens Ohio 2003.

Als Brückenbauer zwischen der Vollendung bei den Franzosen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts und der Grundlegung der Moralistik bei den frühen Griechen wertete Nietzsche die hellenistischen und römischen Moralphilosophen.⁶⁵² Der Sklave Epiktet, der stoische Philosophie studiert hatte und mit eigenen Werken hervorgetreten war, galt ihm als eines der „grössten Wunder der antiken Sittlichkeit“.⁶⁵³ Damit war dieser philosophisch-hellenistische Römer von einem Genus abgehoben, dem Nietzsche im Übrigen nicht allzu viel abgewinnen konnte.⁶⁵⁴ Den profiliertesten seiner Art, den spanischstämmigen Seneca, apostrophierte er als „Toreador der Tugend“ und warf ihn kurzerhand zu seinen „Unmöglichen“. Indessen ist mit Seneca einer jener Fälle (Gracián, Pascal, La Rochefoucauld) gegeben, da die Verschränkung komplex ist. Sie rechnete er jenem Typus korrumpierter Moralistik zu, als deren Ahnherr ihm (der platonisch vereinnahmte) Sokrates galt: „Der unbefangene Blick auf die Menschen fehlt allen Sokratikern, die greuliche Abstrakta, ‚das Gute, das Gerechte‘, im Kopf haben.“ Den ausschlaggebenden „Tief- und Freiblick“ fand er viel mehr bei den griechischen Mythen und Tragödien, die folglich für weiser gelten konnten als die Ethiken Platons und Aristoteles. Nietzsches wohl eher indirekte Kenntnis des Spaniers Baltasar Gracián, seiner unvergleichlichen „Weisheit und Klugheit in der Lebenserfahrung“, war durch Schopenhauer und Chamfort angebahnt.⁶⁵⁵ Die philosophische Dichtung „Also sprach Zarathustra“ steht in etlichen Partien auf einer Linie, die über Voltaires „Candide“ zum „Criticón“ zurückführt: Das Gleichnis vom Seiltänzer,⁶⁵⁶ das Bild des tags mit der Laterne in

652 Plutarch, Epikur, Seneca, Epiktet, Mark Aurel. Den Anteil der biblischen und altorientalischen Weisheitsliteratur zog Nietzsche, anders als Montaigne, Lichtenberg und Schopenhauer, nicht in Betracht.

653 M 131, KSA III 122. „Innerhalb einer allgemeinen Verknechtung“ lebte Epiktet „fortwährend im Zustande der höchsten Tapferkeit“ als der „Stille, Sich-Selbst-Genügende“ in „Schweigen oder Kurzreden“ (M 546, KSA III 316 f.)

654 „Das schreibt und schreibt sein unaussteh- / lich weises Larifari, / Als gälte es primum scribere, / Deinde philosophari“ (FW, Vorspiel, 34, KSA SA II 25). Parodie auf das Devise *Primum vivere, deinde philosophari* („Erst Leben, dann Philosophieren“).

655 NF 1873 30[34], NF 1881 12[191]. Europa habe „nichts Feineres und Complicirteres (in der Moralisterei!) hervorgebracht“ (an H. Köselitz, 20.9.1884, KSB VI 535).

656 Gracián, C III, xi, dt. Studnizka 188, Köhler 877–879. Epiktet, Diatr. III, xii 2; Seneca, De ira II, xii, 4; Montaigne, Ess. II 12; Pascal, Br. 303/La 554; Leopardi, Zibaldone,

der Masse einen wirklichen Menschen suchenden Diogenes, verwendete (vor Chamfort und Galiani) Gracián. Für Nietzsche blieb es leitend, warf immerzu Fragen auf:

Bevor man den Menschen sucht, muss man die Laterne gefunden haben.
– Wird es die Laterne des Cynikers sein müssen?⁶⁵⁷

Und erst recht subtil und typisch:

Wer seine Laterne anzündet, um vollkommene Menschen zu finden, der achte auf diess Merkmal: es sind die, welche immer um des Guten willen handeln und immer dabei das Schöne erreichen, ohne daran zu denken.⁶⁵⁸

„Das lehrreichste Opfer des Christenthums“, wie er es verstand, war für Nietzsche Pascal.⁶⁵⁹ An ihm meinte er ablesen zu können, wie teuer „der melancholische Scharfsinn der Selbstverkleinerung“ Europa zu stehen kam: ein Preis, von vielen zu zahlen. Pascals Syndrom war in der Diagnose Nietzsches ein „allgemeines Leiden der Modernen“. Den Fortschritt an Psychologie, den er bei ihm wahrnahm, wollte er zwar durchaus dem nachhaltigen Wirken der christlichen Kirche ver-

23.10.1828; Nietzsche, Z, Vorr. 4 und 6: S II 281, 285 f.; FW 347. Vgl. Vivarelli, Viretta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes, Würzburg 1998, S. 126–131.

657 MA II/WS 18, KSA II 553. Vgl. Strauß, Botho: Lichter des Toren, Der Idiot und seine Zeit, München 2013.

658 MA II/VM 336, KSA II 516 f.

659 EH, Warum ich so klug bin, 3: KSA VI 285. Den ‚Agitator‘ Augustin verkannte er diesbezüglich wohl (er las die ‚Confessiones‘, ‚De musica‘ sowie 1887 Reuter: Augustin und die religiöse Aufklärung des Mittelalters). – ‚Was wir am Christentum bekämpfen? Daß es die Starken zerbrechen will, daß es ihren Mut entmutigen, ihre schlechten Stunden und Müdigkeiten ausnützen, ihre stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnot verkehren will, daß es (...) krank zu machen versteht, bis die Starken an den Ausschweifungen der Selbstverachtung und der Selbstmißhandlung zugrunde gehen: jene schauerliche Art des Zugrundegehens, deren berühmtestes Beispiel Pascal abgibt‘ (NF 1887/88, 11[55], KSA XIII 27 f.). – Sternberger, Dolf: Nietzsche liebte Pascal, in: Merkur 42 (1988) 720–730; Voegelin, Eric: Nietzsche and Pascal, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 128–171; Willers, Ulrich: Distanz aus Nähe, Nietzsches Vorliebe für Pascal, in: ders. (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos, Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster/Hamburg 2003, S. 121–129; Weiß, Otto: ‚Der erste aller Christen‘, Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012.

danken. Pascal habe aber die derart sich einstellende „moralistische Skepsis“ benutzt, um fideistisch-dezisionistisch „das Bedürfnis nach Glauben“ anzuheizen, die gewonnenen vertieften Einsichten zugunsten vermeintlich feststehender christlicher Werte wieder preiszugeben, und das affektiv-leidenschaftlich lebendige Menschsein zu schmälern. Dabei vermutete Nietzsche, dass er nur einige Jahre zu früh starb, um aus sich selbst darauf zu kommen, das Christentum insgesamt wie zuvor die Position der Jesuiten einer strengen Kritik zu unterziehen. Pascal hatte er die Behauptung anzukreiden, das Ich sei hassenswert.⁶⁶⁰ Das brachte Nietzsche dazu, den überaus geschätzten Aphoristiker nichtsdestoweniger in die umfangreiche „Literatur der Verleumdung des Lebens“ einzureihen. Im Zeichen „christlicher Verdüsterung“ erschien Nietzsche des weiteren La Rochefoucauld, dem er eine Fehleinschätzung der Selbstwertgefühle und ihre Bekämpfung in Form des Egoismus zur Last legte. Während die Überzeugung vom Unwert des Mitleidens auf Zustimmung stieß, wurde dessen Entlarvungskunst als etwas Zweideutiges gewertet, worin sich Freiheit und Befangenheit die Waage hielten:

Aus La Rochefoucauld schimmert eine sehr noble Denkart der damaligen Gesellschaft hindurch: er selbst ist ein enttäuschter Idealist, der nach Anleitung des Christentums die häßlichen Namen der damaligen Triebfedern hervorsucht (...).⁶⁶¹

Dieses Vorgehen erschien Nietzsche als eine Herabsetzung des Menschen: Es taxiere die wirklichen, in der Tiefe wirkenden Motive des Handelns, statt sie hinzunehmen, niedriger als die an der Oberfläche allgemein angenommenen Beweggründe. La Rochefoucauld lasse im Grunde die herkömmliche Wertordnung unangetastet. Die Redlich-

⁶⁶⁰ W, Epilog; (vgl. M 79). Der Selbsthass wurde bei Pascal in den Mittelpunkt gerückt und als die wahre und einzige Tugend ausgegeben. Nietzsche dagegen: „Gegen - Sätze. — Das Greisenhafteste, was je über den Menschen gedacht worden ist, steckt in dem berühmten Satze ‚das Ich ist immer hassenswerth‘; das Kindlichste in dem noch berühmteren ‚liebe deinen Nächsten, wie dich selbst‘. — Bei dem einen hat die Menschenkenntnis aufgehört, bei dem andern noch gar nicht angefangen“ (MA II 385, KSA II 528).

⁶⁶¹ NF 1883, 7[40].

keit, die er sich leistete, habe er als schwere Enttäuschung erlebt: Die Menschen erschienen als hoffnungslos verstellt und unfähig, höheren Motiven zu folgen. Den eingeschlagenen, nur halb begangenen Weg wollte Nietzsche fortsetzen und zu Ende gehen.⁶⁶² Die naturalistische Hinwendung zur gesamten menschlichen Wirklichkeit hatte sich auf der Basis eines intensiven neuartigen Bemühens zu vollziehen:

La Rochefoucauld und die Christen fanden den Anblick des Menschen häßlich: dies ist aber ein moralisches Urteil und ein anderes konnte man nicht! Wir rechnen ihn zur Natur, die weder böse noch gut ist, und finden ihn dort nicht immer häßlich, wo ihn jene verabscheuten, und da nicht immer schön, wo ihn jene verherrlichten (NF 1881, 11[4]).

Auf den vollen Geschmack zu kommen, um in der umfänglichen Rücksicht auf die Wirklichkeit alles Menschlichen am Dasein Freude zu erlangen und in eine gesteigerte Zukunft hineinzufinden – dieses Praktische war es, was Nietzsche (im Rahmen eines umgedrehten Platonismus) einer umfassenden (und also nicht bloß politischen) Philosophie der menschlichen Dinge als Aufgabe zugewiesen wusste.

Jede Philosophie, welche durch ein politisches Ereigniss das Problem des Daseins verrückt oder gar gelöst glaubt, ist eine Spaass- und Afterphilosophie. Es sind schon öfter, seit die Welt steht, Staaten gegründet worden; das ist ein altes Stück. Wie sollte eine politische Neuerung ausreichen, um die Menschen ein für alle Mal zu vergnügten Erdenbewohnern zu machen? (UB III 4, KSA I 365)

Moralistische Defizite fand Nietzsche allenthalben. Über Lebensfragen sei stets nur aufgrund von Lebenserfahrung und Menschenkenntnis zu reden.⁶⁶³ Die Tendenz zur Ersetzung inhaltlich-normativer Impe-

⁶⁶² „Immer noch fehlt der umgekehrte La Rochefoucauld: der, welcher zeigt, wie die Eitelkeit und Selbstsucht der Guten gewisse Eigenschaften des Menschen verrufen und endlich böse und schädlich – gemacht hat“ (NF 1882, 3[1]).

⁶⁶³ Dem Theologen David Friedrich Strauß rechnete er vor: „Wenn man Strauss über die Lebensfragen reden hört, sei es nun über die Probleme der Ehe oder über den Krieg oder die Todesstrafe, so erschreckt er uns durch den Mangel aller wirklichen Erfahrung, alles ursprünglichen Hineinsehens in die Menschen“ (UB I 8, KSA II 204).

rationale durch situativ-moralistisches Appellieren wurde früh deutlich: „Wozu du Einzelner da bist, das frage dich“; und dieses ‚Wozu‘ wollte er nicht von irgendeinem System, überhaupt nicht von außen, sondern einzig von einer Besinnung auf die „ächten Bedürfnisse“ gewinnen.⁶⁶⁴ Eindringlich fragte er nach dem Verbleib moralistischer Modelle – evoziert unter dem Begriff einer schöpferischen Moral – angesichts der Gestaltung des modernen Lebens.⁶⁶⁵ Den Ausfall moralistischen Kennens und Könnens hielt er nicht bloß für eine ästhetische Einbuße. Der Mangel war vielmehr von größter ethischer Tragweite. Durch „die Oberflächlichkeit der psychologischen Beobachtung“ seien „dem menschlichen Urtheilen und Schließen die gefährlichsten Fallstricke gelegt“ worden.⁶⁶⁶ Man habe sich an ein „halbes oder falsches Sehen und Urtheilen“ gewöhnt, an selbständiger und vorsichtiger Haltung der Erkenntnis verloren, abweichende Ansichten würden nicht mehr erwogen. Moralistik, so Nietzsches tiefe Überzeugung, vermöge „die Sprache der auch im Menschlichen wiederhergestellten Natur“ zu sprechen. Sie werbe um Zustimmung zu einer Reihe von Maximen, die vor Augen stellen und zu bedenken geben,

dass die Leidenschaft besser ist als der Stoicismus und die Heuchelei, dass Ehrlichsein, selbst im Bösen, besser ist, als sich selber an die Sittlichkeit des Herkommens verlieren, dass der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, dass aber der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen, noch irdischen Troste Antheil hat; endlich, dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss, und dass Niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schooss fällt.⁶⁶⁷

Die psychologische Beobachtung, das Nachdenken über Menschliches, Allzumenschliches, reich und kunstvoll ausgebildet von den

⁶⁶⁴ UB II 9 f., KSA II 319, 333.

⁶⁶⁵ „Wo ist eigentlich alles Nachdenken über sittliche Fragen hingekommen, mit welchen sich doch jede edler entwickelte Geselligkeit zu allen Zeiten beschäftigt hat?“ (UB III 2, KSA I 344 f.).

⁶⁶⁶ MA I 37, KSA II 60.

⁶⁶⁷ UB IV 11, KSA II 506 f. Vom Nutzen und Nachteil der psychologischen Beobachtung für das Leben handelte Nietzsche ausführlich in einem Traktat in „Menschliches, Allzumenschliches“ (MA I 35–38).

scharfsichtigen Meistern der moralistischen Sentenz, rechnete er nicht nur zu den Reiz-, Heil- und Erleichterungsmitteln des Daseins. Vielmehr erwartete er davon für die Zukunft Ergebnisse ernsthaftester Art. Als das Ziel stand eine menschliche Weisheit in Aussicht, die stets bei einem jeden Einzelnen einzusetzen und als individueller Lernprozess abzulaufen hatte.⁶⁶⁸

Nietzsches eigener Beitrag an die moralistische Welt- und Menschenkenntnis findet sich verstreut überall in seinem veröffentlichten und nachgelassenen Werk.⁶⁶⁹ Allenthalben streute er eigene aphoristische Texte ein, die teils zu den bekanntesten und wahrhaft bestürzenden in deutscher Sprache überhaupt zählen:

Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. (Z, KSA IV 19)

Wer sich selbst verachtet, achtet sich doch immer noch dabei als Verächter. (J 78, KSA V 87)

Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. (NF 1885, VII 34[253], KSA XI 506)

Einer hat immer Unrecht: aber mit Zweien beginnt die Wahrheit. (FW 260, KSA III 517)

Wer seine Gedanken nicht auf Eis zu legen versteht, der soll sich nicht in die Hitze des Streites begeben. (MA 315, KSA II 243)

⁶⁶⁸ „Und damit vorwärts auf der Bahn der Weisheit, guten Schrittes, guten Vertrauens! Wie du auch bist, so diene dir selber als Quell der Erfahrung! Wirf das Missvergnügen über dein Wesen ab, verleihe dir dein eignes Ich, denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert Sprossen, auf welchen du zur Erkenntniss steigen kannst“ (MA I 292, KSA II 235 f.).

⁶⁶⁹ Seine Philosophie der menschlichen Dinge konzentriert sich in den Büchern „Menschliches, Allzumenschliches“ (I 1878, II 1879), „Morgenröte“, „Die fröhliche Wissenschaft“, „Jenseits von Gut und Böse“, insbesondere „Sprüche und Zwischenstücke“ (IV 63–185, KSA V 85–104), in Teilen von „Also sprach Zarathustra“ und „Götzen-Dämmerung“, insbesondere den vorangestellten „Sprüchen und Pfeile“ (KSA VI 59–66).

„Eine Sache, die sich aufklärt, hört auf, uns etwas anzugehn. (J IV 80, KSA V 88)

Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht ‚wahr‘. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder Eins, noch auch nur reduzierbar auf Eins. (NF Fj. 1888 15[118], KSA XIII 478 f.)

Bei den kräftigsten Schritten des Lebens resonirt der Tod. (NF 1875, 10[7], KSA VIII 186)

Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum. (GD, Sprüche und Pfeile, 33, KSA VI 64)

Die Verführer der Philosophen sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache. (NF 1875, 6[39], KSA VIII 113)

Die Dinge rühren unsere Saiten an, wir aber machen die Melodie daraus. (NF 1880, 6[440], KSA IX 311)

Das allgemeine Anliegen, das „Menschliches, Allzumenschliches“ im ganzen umspannte und in die folgenden Werke hineinwirkte, ging erklärtermaßen darauf, „wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge“ zu werden. Diese klar gegen Plato und die folgende Metaphysik abgesetzte Intention war allerdings leichter ausgerufen als sie je zu verwirklichen sein dürfte, denn, wie noch Rilke anmerkte, „auch das Nächste ist weit für die Menschen“.⁶⁷⁰ In der philosophischen Zarathustra-Dichtung sind es moralistische Leitthemen wie Leidenschaft, Bücher, Freundschaft, Frau, Ehe, Kind, Selbsttötung, Tugend, Mitleid, Klugheit und Wissenschaft, womit Rubriken von Sentenzen und weiteren aphoristischen Erörterungen überschrieben sind. „Also sprach Zarathustra“, das literarische Hauptwerk Nietzsches, wollte obendrein allerdings den Versuch machen, ob die Freigabe der menschlichen Dinge zu ihrer puren Menschlichkeit auch darüber hinausgehende neue Chancen

⁶⁷⁰ Rilke, Rainer Maria: Duineser Elegien, VII, v. 65. Zum Motiv der ‚nächsten Dinge‘ vgl. Klages, Ludwig: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926, repr. Bonn 1958, S. 69–84.

einräumt, ob Menschlichkeit, zu sich gekommen, den Menschen über sich hinauswachsen lassen und zugleich alles Menschliche in Ewigkeit und Unschuld zu bestätigen vermag.⁶⁷¹

Unvergesslich blieb die delphische Maxime ‚Erkenne dich selbst‘. Sie umriss überhaupt „die ganze Wissenschaft“.⁶⁷² Das Programm lautete deswegen: „Hoch die Physik!“ Es ging darum, das „Gesetzliche und Notwendige“ auch in der menschlichen Wirklichkeit zu entdecken.⁶⁷³ Das für sich nicht unproblematische ‚Erkenne dich selbst‘ wurde verdeutlicht durch die Maxime ‚Werde, der du bist!‘⁶⁷⁴ Reell sollte es möglich werden, der menschlichen Wirklichkeit umfassend Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Was es zu erwirken galt, das umschrieb sich als ethische Entdeckungstat eines neuen Kolumbus.⁶⁷⁵ Aufzufinden, über alle Realisationen hinaus, war und ist das elementare menschlich-schöpferische Potenzial, die Befähigung eines jeden Einzelnen, aus Eigenstem nach der Devise zu handeln: „*Wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst!*“⁶⁷⁶

671 Im Anschluss an Tolstoi (Ma religion par le comte L. Tolstoi, Paris 1885, hier p. 110) notierte Nietzsche: „Der ‚Friede der Menschen unter einander‘: als das höchste denkbare Gut: das Reich Gottes“ (NF 1887/88, 11[268], KSA XIII 100). – (Einer umfassenden Nietzsche-Interpretation stellen sich auf diesem Feld zentrale Aufgaben, nicht so sehr doktrinaire als vielmehr performative, rhetorisch-kommunikative.)

672 „Erst am Ende der Erkenntniss aller Dinge wird der Mensch sich selber erkannt haben. Denn die Dinge sind nur die Gränzen des Menschen“ (M 48, KSA III 53). „Wir werden den Menschen kennen, wenn wir das Zentrum der Erde kennen“, hatte Friedrich Schlegel notiert.

673 Bertino, Andrea Christian: ‚Vernatürlichung‘, Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin/Boston 2011.

674 Übernommen von Pindar (Pyth. 2, 72). „Wir aber *wollen Die werden, die wir sind* – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!“ (FW 335, KSA III 563).

675 „Auch die moralische Erde ist rund! Auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins!“ (FW 289, KSA III 530). „Es gilt, das ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral – der wirklich dagewesenen, wirklich gelebten Moral – mit lauter neuen Fragen und gleichsam mit neuen Augen zu bereisen: und heisst dies nicht beinahe so viel als dieses Land erst *entdecken?*“ (GM, Vorrede, 7, KSA V 254).

676 MA II/VM 366, KSA II 524.

In Aussicht stand „der Zusammen- und Fortklang alles Menschlichen“. Damit er nicht wieder verloren ginge, forderte Nietzsche ein unausgesetztes, umgreifendes menschliches Wissensbestreben.⁶⁷⁷ Was immer an Beschreibung zusammengetragen werden konnte, war wertvoll als „begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede (...) als Vorbereitung zu einer *Typenlehre* der Moral“ auf der Basis einer Wiederherstellung der Natur im Menschen.⁶⁷⁸

Wenn man von *Humanität* redet, so liegt die Vorstellung zugrunde, es möge das sein, was den Menschen von der Natur *abscheidet* und auszeichnet. Aber eine solche Abscheidung gibt es in Wirklichkeit nicht: die ‚natürlichen‘ Eigenschaften und die eigentlich ‚menschlich‘ genannten sind untrennbar verwachsen. Der Mensch in seinen höchsten und edelsten Kräften ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich. Seine furchtbaren und als unmenschlich geltenden Befähigungen sind vielleicht sogar der fruchtbare Boden, aus dem allein alle Humanität in Regungen Thaten und Werken hervorwachsen kann. (Homer's Wettkampf, Vorrede, KSA I 783, SA III 291)

⁶⁷⁷ Ebd. 186, ebd. 461 f. Eine Fülle historiographischer, ethnographischer und biographischer Studien sollte beitragen zu einer universalen Komparatistik. „Alle Arten Passionen müssen einzeln durchdacht, einzeln durch Zeiten, Völker, grosse und kleine Einzelne verfolgt werden; ihre ganze Vernunft und alle ihre Werthschätzungen und Beleuchtungen der Dinge sollen an's Licht hinaus!“ (FW 7, KSA III 378).

⁶⁷⁸ J 186, KSA V 105. Die „moralistische Skepsis“ (NF 1885, 2[184], 1888, 12[1]) und alle „moralistische Liberalität“ (NF 1887, 10[176], 1888, 12[1]) gewinnen den Sinn, einzumünden in einen „moralistischen Naturalismus“ (NF 1887, 9[86]), die „Wiederherstellung der Natur“ im Menschen, die Befreiung von allen Zwecken und Zielen, wie sie seit Sokrates und Plato, und dann insbesondere seit dem „schwächlich-optimistischen“ achtzehnten Jahrhundert (NF 1887, 9[182], KSA XII 445), der menschlichen Wirklichkeit verfälschend aufgesetzt wurden: „Das 17. Jahrhundert *leidet am Menschen* wie an einer *Summe von Widersprüchen* (*l'amas de contradictions* [der Haufen von Widersprüchen]), der wir sind; es sucht den Menschen zu entdecken, zu *ordnen*, auszugraben: während das 18. Jahrhundert zu vergessen sucht, was man von der Natur des Menschen weiß, um ihn an seine Utopie anzupassen. ‚oberflächlich, weich, human‘ (...) Die ‚Utopie, der ‚ideale Mensch‘, die Natur-Angöttlichung, die Eitelkeit des Sich-in-Szene-setzens, die Unterordnung unter die Propaganda *socialer* Ziele, die Charlatanerie – das haben wir vom 18. Jahrhundert“ (NF 1887, 9[183], KSA XII 446).

Die universale Synthese des Menschlichen verlangte die Abwendung von aller Philosophie, die das Leben, anstatt es anzunehmen, abstrakt und einseitig verkürzte. Den antiken Boden wiederzugewinnen, wie er im tragischen Zeitalter vor Sokrates und Plato gelegt worden war, das erschien Nietzsche als ein erster Schritt. Die Griechen vor allen anderen hätten mit dem vorderhand „höchst gearteten Typus ‚Mensch‘“ den Parameter erbracht für eine andauernde Aufgabe anthropologischer Renaissance:

den *Süden* in sich wieder entdecken und einen hellen, glänzenden, geheimnißvollen Himmel des Südens über sich aufspannen; die südliche Gesundheit und verborgene Mächtigkeit der Seele sich wieder erobern; Schritt für Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer* — denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthesis alles Morgenländischen und eben damit der *Anfang* der europäischen Seele, die Entdeckung *unserer ‚neuen Welt‘* — (NF 1885, 41[7], KSA XI 681 f.).

Die Menschenkenntnis der Griechen – authentisch bezeugt durch Poesie, gefährdet hingegen durch das Allgemeine des Exakten und der Geschichte, preisgegeben anscheinend durch den Sokratismus und Platonismus der Philosophie – zog Nietzsche heran in einer prekären Situation: Die Menschheit erlangte ein Bewusstsein von sich selbst in ihrer ganzen simultanen und sukzessiven Differenzierung und zudem die Möglichkeit und auch die Mittel zu erstmals globalen Entscheidungen. Die universale Praxis sollte sich allerdings vor einer nie dagewesenen umfänglichen Rücksicht auf alles Menschliche verantworten. Herkömmliche Wertschätzungen (Moral, Religion, Philosophie und die damit zusammenhängende Wissenschaft) hielt Nietzsche für nicht ausreichend. Angesichts der Gefahr eines totalen Nihilismus setzte er auf ein unermüdlich perspektivisches Denken, das zum Vorteil *aller* Menschen zu wirken hatte. Anstelle von Askese, Uniformierung und Nivellierung sollte Leben in höchstmöglicher Variabilität und Fülle erblühen. Entsprechend deutlich konnten stellenweise die Statements ausfallen:

Im Grunde sind mir alle jene Moralen zuwider, welche sagen: „Thue dies nicht! Entsahe! Überwinde dich!“ — (...) ich will nicht mit offenen Augen meine Verarmung anstreben, ich mag alle negativen Tugenden nicht — Tugenden, deren Wesen das Verneinen und Sichversagen selber ist. (FW 304, KSA III 542 f.)

In nicht zu übersehendem Gegensatz und sogar im Widerspruch zu seiner hochgespannten Idee des Übermenschen (als Anweisung des Untergangs und der Überwindung des Menschen) stellte er unter dem Titel ‚Wir Hyperboreer‘, also aus nordisch-winterlicher Perspektive, fest:

Mein Schlußsatz ist: daß der *wirkliche* Mensch einen viel höheren Werth darstellt als der ‚wünschbare‘ Mensch irgendeines bisherigen Ideals; daß alle ‚Wünschbarkeiten‘ in Hinsicht auf den Menschen absurde und gefährliche Ausschweifungen waren, mit denen eine einzelne Art von Mensch ihre Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen über der Menschheit als Gesetz aufhängen möchte; daß jede zur Herrschaft gebrachte ‚Wünschbarkeit‘ solchen Ursprungs bis jetzt den Werth des Menschen, seine Kraft, seine Zukunfts-Gewißheit *herabgedrückt* hat; daß die Armseligkeit und Winkel-Intellektualität des Menschen sich am meisten bloßstellt, auch heute noch, wenn er *wünscht*; daß die Fähigkeit, Werthe anzusetzen, bisher zu niedrig entwickelt war, um dem thatsächlichen, nicht bloß ‚wünschbaren‘ *Werte des Menschen* gerecht zu werden; daß das Ideal bis jetzt die eigentlich welt- und menschverleumdende Kraft, der Gifthauch über der Realität, die große *Verführung zum Nichts* war...⁶⁷⁹

Was demzufolge sich abzeichnete, war ein Weg der Toleranz, die über die relative Freiheit und den Partikularismus freier, immoralistischer, artistischer, viatorischer, vitalistischer, solitären Typen hinausführen sollte. Am Horizont stand eine Vision von Menschlichkeit, die „sich

⁶⁷⁹ NF 1887/88, 11[118], KSA XIII 56. Nietzsches Übermensch habe „nur wenig mit den Supermen der Science Fiction zu tun“, er sei „als ein Letztes, ein Ende und eine Erfüllung gedacht“ gewesen, so vor aller Beanspruchung von Nietzsches Denken für posthumanistische Konzepte bereits Helmuth Plessner (Unmenschlichkeit, 1966; in: ders.: Mit anderen Augen, Stuttgart 1982, S. 198–208, hier 204).

erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert!“⁶⁸⁰

In merklicher Ungeduld ließ Nietzsche schon sein erstes Aphorismenbuch ausklingen, indem er auf alte Verheißung anspielte und festhielt:

Noch immer (...) *ist es nicht Zeit*, dass es *allen* Menschen jenen Hirten gleich ergehen dürfe, die den Himmel über sich erhellt sahen und jenes Wort hörten: ‚Frieden auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen aneinander‘. (MA II, WS 350; vgl. Lk 2,14)

Was es dazu an kongenialer Mitwirkung bedurfte, was sich in den bedeutenden Moralisten ansammelte, war eine Kennerschaft des Menschlichen, eine menschliche Könnerschaft, die sich nicht so sehr inhaltlich bestimmten als eher formal, mehr noch performativ, als Kunst des Wortes, der sorgsam angepassten indirekten Mitteilung, als „Genie des Herzens“ wie Nietzsches Formel für solche ethische Exzellenz lautete.

(...) das Genie des Herzens, das alles Laute und Selbstgefällige verstummen macht und horchen lehrt, das die rauhen Seelen glättet und ihnen ein neues Verlangen zu kosten giebt, – still zu liegen wie ein Spiegel, dass sich der tiefe Himmel auf ihnen spiegele –; (...) das Genie des Herzens, von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, (...) reicher an sich selber (...) ⁶⁸¹

680 FW 337, KSA III 565. Dies zu erinnern ist umso dringender als der späte Nietzsche in forciertem Virilität nichts mehr davon wahrhaben will („meine Humanität besteht *nicht* darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es *auszuhalten*, dass ich ihn mitfühle... EH, Warum ich so weise bin, 8, KSA VI 276; vgl. J 293, KSA V 235 f.). Doch eben in seiner Verneinung des Mitleidens habe Nietzsche (FW 271) „das unbeirrbarbare Vertrauen auf den Menschen gerettet, das von aller tröstlichen Versicherung Tag für Tag verraten wird“, betonen Horkheimer, Max/Adorno, Th. W. (Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969, S. 127).

681 J 295, KSA V 237; EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 6, KSA VI 307 f. Bertram, Ernst: Nietzsche, Berlin 1922, S. 337 f.; Jaspers, Karl: Nietzsche, Berlin 1950, S. 30 f., 342; Thönges, Bernd: Das Genie des Herzens, Stuttgart 1993; Høystad, Ole Martin: Kulturgeschichte des Herzens, Köln 2006. – Die Begriffsverbindung ‚Genie des Herzens‘ verwendeten zuvor Lavater (Das menschliche Herz, Gedicht, 1787–1790) und Flaubert (Éducation sentimentale, Roman, 1869); vgl. zudem Friedrich Leopold zu Stolberg: Über die Fülle des Herzens, 1777; Christian Friedrich Daniel Schubart: Ide-

Das wohl ist es, was, metaphorisch tief, eine Vision offen halten kann, zu der nicht zuletzt Friedrich Nietzsche selbst sich unterwegs wusste: die Vision lebendiger, schaffender Menschlichkeit.

en zu einer Ästhetik der Tonkunst, 1784. – Nietzsche bemerkte einmal in Klammern: „(Die exhortatio indirecta finde ich zum Erstaunen oft in meinem letzten Buche, [...] – die direkte Ermahnung und Anreizung hat dagegen etwas so Altkluges)“ (an H. von Köselitz, Ende August 1881, KSB VI 123).

6 Zur Fortführung

6.1 Schönheit und Güte der Menschen – wovon sie kommen: Musil

Ob sich Denken mit Dichten verträge, das ist seit langem die Frage. Die alten Weisen seit Solon und Plato hatten behauptet, anders als seriöse, auf logische Gesetzmäßigkeit tendierende Denker seien Dichter nicht ernst zu nehmen. Sie fabulierten buchstäblich ins Blaue hinein. Gemessen an den Maßstäben stringenten Wissens sei was immer sie hervorbringen nahezu Lüge.⁶⁸² Und schon gar der Romancier, so die moderne Kritik weiterhin, bleibe bedauerlicherweise „in der Leidenschaft für das Menschliche befangen“. Doch warum sollten Menschen denn nicht passioniert Menschlichem obliegen? Was wäre überhaupt anzuführen, das einen distanzierten Standpunkt einzuräumen vermöchte gegenüber dem Menschlichen, Allzumenschlichen?⁶⁸³

Frei von vergleichbar kritischen Überlegungen wird kaum bleiben können, wer sich beispielsweise mit dem „Mann ohne Eigenschaften“ einlässt, einem Buch, sperrig, mehrbändig, dessen Seitenumfang (je nach Zurechnung und Anordnung) in die Tausende geht.⁶⁸⁴ Der Autor, der Österreicher Robert Musil, hat sein Leben aufgewendet, hat Entbehrung und Not in Kauf genommen, um – nach Teilpublikationen des Romans 1930/33 – bei seinem Tod, im recht frühen Alter von zweiundsechzig, einen literarischen Torso zu hinterlassen, ein un abgeschlossenes, in sich nicht abschließbares Prosawerk.

682 „Viel lügen die Dichter“ (*pollà pseudontai aidoí; poetae multa metiuntur*; Solon, frg. 21; Sprichwort; zit. Aristoteles: *Metaphysik*, I 2, 983 a 3; Plato: *Polit.* 377 a ff., 595 b ff.; Nietzsche: *FW* 84, 222; *AZ* II, *Von den Dichtern*; *DD* I, *Nur Narr! nur Dichter!*).

683 Vgl. Cioran, E. M.: *Jenseits des Romans*, in: *Dasein als Versuchung*, Stuttgart 1983, S. 145–163, hier 150 sowie Botho Strauß (*VA* 61, *LT* 76, 87).

684 Musil, Robert: *Gesammelte Werke*, hg. Adolf Frisé, 9 Bde., Reinbek 1978 (Seitenangaben ohne Band beziehen sich auf den ‚Mann ohne Eigenschaften‘, Bd. I–V dieser Ausgabe).

Robert Musil wurde 1880 in Klagenfurt geboren und starb 1942 in Genf. Seine Kindheit verlebte er unter ungewöhnlichen Verhältnissen, damals jedenfalls, nachgerade würden sie wohl als Patchwork bezeichnet. Es gab sozusagen zwei Familienoberhäupter. Der leibliche Vater, Alfred Musil war Ingenieur und TU-Professor, seit 1917 mit erblichem Adelstitel (Edler von Musil). In der Familie eine eher zurückhaltende Figur, wurde er gewissermaßen ergänzt, vielleicht übertrroffen durch einen eher dominant-virilen Hausfreund, Heinrich Reiter, zu dem Hermine Musil mit Duldung ihres Ehemannes in einer Dauerbeziehung stand. Das Ehepaar hatte als erstes Kind eine Tochter, Elsa, die im Säuglingsalter gestorben war, so dass Robert als Einzelkind heranwuchs, das aber zeitlebens innerlich auf die tote Schwester bezogen blieb. Schon vor der Pubertät waren die Spannungen zwischen dem Jungen und seiner Mutter so heftig geworden, dass man auf den Notbehelf einer Internatserziehung verfiel. Es folgten also auf den Grundschulbesuch fünf Jahre spartanischer Militär-Unter- und Oberrealschule. Die Offiziersausbildung an der Technischen Militärakademie Wien brach er schon bald ab, um die Matura nachzuholen und anschließend an der TU Brunn Maschinenbau zu studieren. Gleichzeitig begann er Sport zu treiben und kehrte sich zur Literatur, lesend und schreibend. Nichtsdestoweniger legte er die Staatsprüfung als Ingenieur ab. Auch diente er im Militär und fungierte zweitweise als Assistent an der Materialprüfungsanstalt der TU Stuttgart. Anschließend ging er nach Berlin, um an der Universität Logik, Mathematik, Physik sowie Psychologie und Philosophie zu studieren. Währenddessen schrieb und veröffentlichte er den straff gehaltenen Roman „Die Verwirrungen des Zöglings Törleß“.⁶⁸⁵ In dem Erstlingswerk verarbeitete er nicht nur was er während der Internatsjahre hinter sich zu bringen hatte: eine einseitig-defizitäre Schulung, dazu Absonderung, Erniedrigung, sadistische Rituale unter den Mitschülern, Prostituiertenbesuche, sondern artikuliert auch bereits ein Isoliert- und Unverstandensein von unabsehbarer Reichweite. Autor nunmehr und noch Student, konstruierte er gleichzeitig einen experimentellen Farbkreisel

685 Verfilmt 1965 von Volker Schlöndorff unter dem Titel „Der junge Törleß“ (mit Mathieu Carrière in der Titelrolle und der Musik von Hans Werner Henze).

und promovierte mit einer Dissertation über den einflussreichen Wissenschaftstheoretiker Ernst Mach (bei Carl Stumpf in Berlin). Angebote zur Habilitation (an der TU München sowie bei Alexius Meinong in Graz) schlug er aus. Nachdem seine langjährige Gefährtin Herma Dietz erkrankt und gestorben war, heiratete er Martha Marcovaldi. Wiederholt wurde er von schweren Krisen und Krankheiten erschüttert. Im Ersten Weltkrieg als Offiziersadjutant an der Front in Südtirol wurde er bei einem Fliegerangriff ums Haar getroffen.⁶⁸⁶ Er arbeitete als Redakteur der k. u. k.-propagandistischen Soldaten-Zeitung und später in anderen publizistischen und staatlichen Funktionen. Neben der Publikation von Novellen („Vereinigungen“, „Drei Frauen“), Theaterstücken („Die Schwärmer“) und Kurzprosa („Nachlaß zu Lebzeiten“) begann er den „Mann ohne Eigenschaften“, dessen erster Band 1930 erschien und sogleich ein Erfolg wurde, finanziell allerdings bei weitem nicht ausreichend. Um die Weiterarbeit zu ermöglichen, wurden in seinen Wohnorten, Berlin, dann Wien, Musil-Gesellschaften gegründet. 1938 erging ein Nazi-Verbot seiner Bücher. Er emigrierte, zusammen mit Martha, über Zürich nach Genf. Ein Pfarrer (Robert Lejeune) begleitete und unterstützte ihn mit Geld, bis er infolge eines wiederholten Schlaganfalls 1942 starb. Den unvollendeten zweiten Teil des „Mannes ohne Eigenschaften“ (sogenannte Druckfahnenkapitel) gab Martha Musil ein Jahr später posthum im Eigenverlag in Lausanne heraus. In den fünfziger Jahren erschien eine Musil-Gesamtausgabe (Adolf Frisé) als Grundlage für den dann wachsenden Ruhm des Dichter-Denkens Robert Musil.

Von welcher Bedeutung ist nun dieser enorme Text „Der Mann ohne Eigenschaften“ für die Nachwelt? Das ist so leicht nicht ausgemacht. Wohl kaum wird man die Höhen der Erzählkunst ausgerechnet in einem Werk erreicht finden, das großenteils von Reflexion beherrscht

686 Vgl. den literarisierten Bericht von dieser (Nahtod-)Erfahrung als Hauptmann im Schützengraben als ein Beispiel ungewöhnlich vertieften Erlebens, gleichwohl ironisch kommentiert: „(...) ich war sicher, in den nächsten Minuten Gottes Nähe in der Nähe meines Körpers zu fühlen. Das ist immerhin nicht wenig bei einem Menschen, der seit seinem achten Jahr nicht an Gott geglaubt hat“ (Die Amsel, Erzählung, 1928, Nachlass zu Lebzeiten, Prosa und Stücke, 2 Bde., hg. Adolf Frisé, Hamburg 1962, Bd. I, S. 556; basierend auf Tagebucheintragung 22.9.1915; Tb. I 312).

ist, von Gedanken, von Erkenntnisstreben. Also handelt es sich um – Philosophie, eine „Besinnung auf den europäischen Geist“ so tief und umfassend wie es sie seit Nietzsche sonst kaum gab? Tatsächlich konnte in Hochschätzung des musilschen Orientierungsverlangens eine diagnostisch-vorbereitende „Philosophie der modernen Lebenswelt“ ausgearbeitet werden.⁶⁸⁷ Dabei ist allerdings zu überlegen, was solcherart zustande kommen kann; ob erheblich mehr als ein Ideeninventar, so wie in Musils Roman eben jenes „Grundbuchsblatt“, mittels dessen in überzogener militaristischer Manier ein General „Ordnung in den Zivilverstand zu bringen“ verspricht.⁶⁸⁸ Ulrich, die Hauptfigur des Romans, der so geheißene ‚Mann ohne Eigenschaften‘, hält denn auch dem Militär vor, er nehme das Denken zu ernst. Sollten diese Erinnerung nicht ihrerseits die Leser ernst nehmen und die Interpreten? So besteht immerhin Aussicht, Musils Eigentümliches zu wahren, das sicherlich Kritik am eingefahrenen Denken sein will, und doch noch weit mehr an Orientierung, Versuch, Perspektive in die Wege leiten möchte. Dies allerdings auf literarisch-ingeniöse Weise, also nicht bloß appellativ, sondern als Anregung vielfältig weitergehender Bemühungen auf Seiten der Leser.

Die Einbettung des Denkerischen ins Literarische, ins Erzählerische so gut wie ins Aphoristisch-Essayistische, ist von grundlegender Bedeutung. Mit einer bloß naiven oder auch positivistisch exakten Vergegenwärtigung des Romans, der weitgespannten, vielfach verflochtenen Handlungsstränge und der zahlreichen plastischen Figuren und Gruppierungen wäre nur wenig getan.⁶⁸⁹ Warnungstafeln diesbezüglich fin-

687 Ulmer, Karl: Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, S. 3, 6, 70–78, hier 71. – Zur Beleuchtung der philosophischen Zusammenhänge vor allem in Bezug auf Nietzsche vgl. Heydebrand, Renate von: Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, Münster 1966, ²1969; Schärf, Christian: Geschichte des Essays, Göttingen 1999, S. 229–240; Pieper, Hans-Joachim: Die Philosophie Robert Musils im Spannungsfeld der Theorien Nietzsches und Machs, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 267–294.

688 MoE, Buch I, Kap. 85; vgl. II 13. Vgl. Das hilflose Europa, GW VIII.

689 Eine „primitive“ (I 122, 650) epische Rekonstruktion – gesetzt, sie gelänge überhaupt – wäre ohne Zweifel ein Rückschritt hinter das im „Mann ohne Eigenschaften“ bekundete Geschmacks- und Bewusstseinsniveau. Ausdrücklich „keinen Handlungsabriss“ bietet die Darstellung Vietta, Silvio: Der europäische Roman der Moderne, München

den sich genug. Das erste Buch beginnt mit lediglich „einer Art Einleitung“. Die erste Kapitelüberschrift lautet: „Woraus bemerkenswerter Weise nichts hervorgeht“. Erst das zwanzigste Kapitel zu Beginn des zweiten Teils vermeldet „Berührung der Wirklichkeit“, zur Kenntlichkeit gebracht durch den ironischen Zusatz: „Ungeachtet des Fehlens von Eigenschaften benimmt sich Ulrich tatkräftig und feurig“. Und was in einer der folgenden Überschriften von einem einzelnen Stück gesagt ist, das ist beinahe von dem ganzen immensen Buch gesagt, nämlich, dass fast ein jedes seiner mehrere hundert Kapitel „jeder überschlagen kann, der von der Beschäftigung mit Gedanken keine besondere Meinung hat“.⁶⁹⁰

Der Schriftsteller Robert Musil hatte vor allen Dingen die Erfahrung einer zunehmend disparaten Wirklichkeit zu bezeugen. Und es lag ihm fern, dieser Erfahrung auszuweichen, sie mit einem – womöglich aus einem auktorialen Zentrum absolut konstruierten – Erzählkontinuum zu konfrontieren oder gar zu überbieten. So überraschend es klingen mag, angesichts dieses spröden, mitunter schroffen Autors, ein selbstbezügliches Glasperlenspiel war seine Sache nicht. Ausdrücklich wird festgehalten, es sei unumgänglich, um „gut durch geöffnete Türen“ zu kommen, „die Tatsache zu achten, daß sie einen festen Rahmen haben“.⁶⁹¹ Mithin stand nicht alles zur Disposition. Vorgegebenheiten waren zu beachten. Aber die ganze gewissenhafte Realitätsbewältigung

2007, S. 172–191, hier 174. Darin der Hinweis auf vergleichbare Reflexionsromane wie Hermann Brochs Trilogie „Die Schlafwandler“ (1888, 1931 f.) und Thomas Manns „Der Zauberberg“ (1924).

690 I 28. Nicht Unerhebliches indessen wäre gewonnen mit einer soziologischen Interpretation wie sie seit Arnold Gehlen wiederholt unternommen wurde. Am „Mann ohne Eigenschaften“ ließen sich auf diesem Wege bedeutende Profilierungen sowohl auf Seiten eines bezeichnenden Stücks belletristischer Literatur wie auch der empirischen Sozialwissenschaft gewinnen. Ein Vertreter der Religionssoziologie, Peter L. Berger, vertrat darüber hinaus die Auffassung, Musils epochaler Roman sei „als ein groß angelegter Versuch zur Errettung des Ich“ zu rezipieren, und zwar nicht herkömmlich philosophisch, kartesianisch oder transzendentalphilosophisch abgelöst, als bloß hypothetisch Bedingendes, Solipsistisches, sondern so, wie das einzig möglich sei, nämlich als Ich „in einem transzendenten Bezug“ (Robert Musil und die Errettung des Ich, in: Zeitschrift für Soziologie 17, 1988, 132–142).

691 I 4, 16; vgl. 112. Montaigne schon, der erste der modernen Essayisten, hatte angemerkt, man müsse erst gegen eine Tür stoßen, um zu erkennen, dass sie womöglich verschlossen ist (Essais III 13).

nahm der Verfasser doch zum Anlass für ein Weiterführendes: mit voller Kraft dem nachzugehen, was im Buch aufgerufen wird als induktive Gesinnung. Über das Unabänderliche hinaus beherzt den Sinn für Mögliches zu erproben, darin bestand Musils philosophisch-literarische Kunst. Und als potenzierende Form solcherart optativer Universalität bei ganz und gar unabschließbarer Nichtfixiertheit diene ihm – gut sokratisch – durchwegs die Ironie.⁶⁹² Es sind Erprobungen ins Unbegangene, Bewegungen in offene Horizonte, die Musils unvollendetem literarischem Hauptwerk durchwegs die fließenden Konturen einer essayistisch aufgebrochenen epischen Prosakunst verleihen. Der Sache nach bezeugt sich solcherart, also literarisch-indirekt, ein Dasein, ein verinnerlichtes, ein zugleich intuitiv wie reflexiv erfasstes, dessen kunstvoller Ausdruck als durchaus experimentell aufzunehmen ist. Seine Wahrheit ist nirgends buchstäblich ablesbar. Sie ist nur indirekt im Ausgesprochenen keimhaft enthalten. Sie bleibt darauf angewiesen, von Fall zu Fall in Deutung und Gestaltung konkreter Situationen einzufließen. Ob über derlei vorübergehendes situativ-perspektivisches Interpretieren hinaus irgendetwas Bestand habe, ob es zum Maßstab dienen und als zureichender Grund standhalten könne, eben dies ist die Frage, die Musils Werk aufwirft, nicht weniger drastisch und radikal als die anderen Namhaften der aphoristisch-essayistischen Tradition.⁶⁹³

Beiläufig lassen sich auch in Musils großem essayistischem Erzählwerk vielerorts kennzeichnende Aphorismen ablösen, ein- wie mehrsätzliche, einfachere und kompliziertere, und zu einem mehr oder minder umfassenden Aphorismenvorrat zusammenstellen, einer Blütenlese wie das mitunter genannt wird, einer Anthologie:⁶⁹⁴

692 Allemann, Beda: *Ironie und Dichtung*, Pfullingen 1956, ²1968, S. 36–39, 177–220; Brokoph-Mauch, Gudrun (Hg.): *Robert Musil, Essayismus und Ironie*, Tübingen 1992.

693 Montaigne, Lichtenberg, Sterne, Novalis, Nietzsche und nachmals Wittgenstein. – Nähere Ausführungen zu allem hier nur Angedeuteten, nebst einer mustergültig reflektierten Interpretationsanleitung bei Arntzen, Helmut: *Musil-Kommentar zu dem Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘*, München 1982, Bd. 2.

694 „Aphorismenvorrat“ (380). Musil, Robert: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, hg. Adolf Frisé, 1955. – Roth, Marie-Louise: *Robert Musil als Aphoristiker*, in: Brokoph-Mauch, Gudrun (Hg.): *Beiträge zur Musil-Kritik*, Bern/Frankfurt a. M. 1983, S. 289–320. Krause, Fritz U.: *Zu Ursprung und Funktion der ‚Aphorismen‘ bei Robert*

Ein Esel, der um eine Kleinigkeit stärker ist als seine Last, ist glücklich.
(523)

Das einzige, was den Ideen einigermaßen Halt gibt, ist der Körper, zu dem sie gehören. (380)

Das Menschenhirn hat glücklich die Dinge geteilt; aber die Dinge haben das Menschenherz geteilt. (66)

Das Wort vermag Großes, aber es gibt Größeres! Die wahre Wahrheit zwischen zwei Menschen kann nicht ausgesprochen werden. (503 f.)

Moral ist Phantasie. (1028)

Man kann deutlich einen Unterschied machen zwischen einem Gedanken, der nur Denken ist, und einem, der den ganzen Menschen bewegt. Dazwischen gibt es alle Arten Übergänge. (1211)

Die Lebenswahrheit ist ein anfangloses Wissen, und die Tatsachen des wahren Lebens werden nicht durch Beweis vermittelt: wer lebt und leidet, hat sie in sich selbst als die geheimnisvolle Macht höherer Ansprüche und als die lebendige Deutung seiner selbst. (1073 f.)

Der Autor des „Mann ohne Eigenschaften“ kennt offensichtlich keinen überzeitlich konsistenten, Außen und Innen verbindenden Wirklichkeitsbegriff. Gleichermäßen ist das Prinzip Subjektivität verblasst und außer Kraft gesetzt. Insofern besteht kein fester Ort, von dem her darstellbar wäre, was eigentlich geschieht. Es kann nicht erzählt, noch auch sonst in einem überprüfbareren Sinn konstruiert, begründet und gerechtfertigt werden. Und das ist in sich schon eine der wesentlichsten Aussagen: In einer enorm beschleunigten Welt abgelöster Eigenschaften und Ereignisse muss den Menschen, einzeln wie auch in kleine-

Musil, in: Farda, Dieter P. (Hg.): Sprachästhetische Sinnvermittlung, Frankfurt a. M. 1982, S. 154–167. Pfeiffer, Peter C.: Aphorismus und Romanstruktur, Bonn 1990. Borsche, Tilman: System und Aphorismus, in: Djuric, Mihailo:/Simon, Josef (Hgg.): Nietzsche und Hegel, 1992, S. 48–64.

ren und größeren Verbänden, die eigene Identität zur unabschließbaren Frage werden. Eben das ist die Position Ulrichs, des Mannes ohne Eigenschaften, und nur in dieser Negativität ist sie eine exemplarische Position. Unausweichlich daher das experimentelle Grundverhältnis! Wie sehr, das zeigt Musil zugleich am zeitgeschichtlich-gesellschaftlichen Umfeld, in dem Ulrich wirkt: der österreichisch-ungarischen k. u. k. Monarchie. „Kakanien“, das soll einen Staat etikettieren, der gewissermaßen nach dem Prinzip des unzureichenden Grundes hätte weiter funktionieren sollen. Das romaneske Bestreben geht zunächst daraufhin, für das Jahr 1918, zum siebenzigjährigen Regierungsjubiläum des Kaisers Franz Joseph, ein beeindruckend feierliches „Weltösterreichjahr“ vorzubereiten. Es ist logistisch „Parallelaktion“ genannt, denn es gilt sich, gegenüber Preußens ebenfalls 1918 fälligem, jedoch bloß dreißigjährigem Regierungsjubiläum ins hellere Licht zu setzen und dafür die zündende Idee aufzufinden. Und das eben erweist sich nach und nach, über viele glänzende Kapitel hin, bald sarkastisch-satirisch, bald melancholisch und elegisch, als Offenbarungseid einer abgewirtschafteten Epoche. Das Debakel tritt im Ersten Weltkrieg schrecklich zu Tage und dann im Ende der Monarchien, der habsburgischen so gut wie der preußischen. Es erfasst schließlich so gut wie alle Lebensverhältnisse.

Wie lässt Musil seine Hauptperson reagieren? Ulrich, so passiv und entscheidungsschwach auch immer, versucht erstaunlicherweise, an der grundlegenden Polarität des Wirklichen teilzuhaben, „Genauigkeit und Seele“ gleichermaßen lebendig zu halten. Ihm scheint, dass mit dem Schwinden der einen Kraft der anderen desto mehr Bedeutung zukommt. Unbeirrt – trotz aller intellektueller Fortschrittlichkeit seltsam bürgerlich hat man das genannt – erstrebt er gehobene Humanität in dem Versuch, die „beiden großen Lebenshälften des Gleichnisses und der Wahrheit miteinander zu verschmelzen“. Dies allerdings nicht mit Worten allein, sondern mithilfe tieferer, umfassenderer Figurationen.⁶⁹⁵ Der Mann ohne Eigenschaften kennt *zwei Bäume des Lebens*,

695 „Worte springen wie die Affen von Baum zu Baum, aber in dem dunklen Bereich, wo man wurzelt, entbehrt man ihrer freundlichen Vermittlung“ (155).

einen des Gleichnisses und einen der Eindeutigkeit, symbolisierend zwei Grundsphären der Menschlichkeit, Liebe und Gewalt, deren Synthese allein durch Wort und Begriff nicht zustande zu bringen ist. Wie sich zeigt, hält sich Musils gesamter zweiteiliger episch-essayistischer Großversuch innerhalb dieses Wechselspiels.

Allenthalben ringt der Protagonist des Romans um Balance. In dauernd aufrechterhaltener Reflexionsdistanz und ausgesprochen dichterischem Ganzheitsbezug hält er sich überall der Erwägung offen, was immer ist, „könnte ebensogut anders sein“. So fortschrittlich-wissenschaftlich ausgebildet, ist er doch seltsam unzeitgemäß. Er agiert sozusagen als ein fortgeschriebener Hamlet, dem das gesamte Arsenal bürgerlicher Wirklichkeitsverhaftung für nichts gilt. Berufliche Karriere, Wissenschaft, Technik, Ehe auch und Familie sowie institutionalisierte Philosophie und Religion, das alles hat für ihn kaum Gewicht. Philosophen, zumindest der strengen, systematisch-doktrinären Richtung, machen sich in seinen Augen lächerlich als „Gewalttäter, die keine Armee zur Verfügung haben und sich deshalb die Welt in der Weise unterwerfen, daß sie sie in ein System sperren“.⁶⁹⁶ Sein Alltagsleben ist dagegen eher ein Taumeln. Dem attraktiven jungen Mann kommen, ohne dass er viel dazutun müsste, eine Reihe erotischer Begegnungen zustande, beiläufig, zufällig, sozusagen als eine vorübergehende Ansteckung. Kapitel sieben vermeldet: „In einem Zustand von Schwäche zieht sich Ulrich eine neue Geliebte zu“. Zur Erklärung heißt es, er sei zu seinen Erfolgen gekommen, indem er, entgegen der eigenen inneren Widersprüche, machohaft undurchsichtig „den Frauen eine gangbare Männlichkeit vorspiegelte“.⁶⁹⁷ Indessen bringt es Ulrich zur Kennerschaft in erotischer Psychologie. Er picht auf „genaues Lieben“, öffnet sich der Blick auf ein buntes Spektrum, auf Nuancen und Über-

696 I 62, 253. Friedrich Schlegel: „Ein Regiment Soldaten *en parade* ist nach der Denkart mancher Philosophen ein System“ (Athenäums-Fragment, 46).

697 I 68, 285. Das ist natürlich, zumal bei einem kultivierten geistreichen Menschen, kaum ein Weg, eine befriedigende unproblematische Sexualität zu entwickeln. Vgl. Mozetič, Gerald: ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ und die Zwänge der Moderne, in: Kuzmics, Helmuth/Mörth, Ingo (Hgg.): Der unendliche Prozeß der Zivilisation, Frankfurt a. M. 1991, S. 153–171, hier 166 f. – Bemerkenswert, dass der Ehemann Robert Musil sich offenbar pragmatisch zu arrangieren wusste; vgl. Kraft, Herbert: Musil, Wien 2003.

gänge aller Art.⁶⁹⁸ Ausflüchte und Irrwege bemerkt und durchschaut er überall. Im Kraftfeld der geläufigen aktiven und reaktiven Bestrebungen aller Welt nimmt er sich als ein Mann ohne Eigenschaften aus. Er heißt unumwunden ein „Nichts“ (ein relatives Nichts allerdings, nicht ein absolutes). Aus Erfahrung und Einsicht erweist sich Ulrich zu der Mutmaßung befähigt, dass die Auflösung der Anthropozentrik endlich „beim Ich selbst angelangt“ ist. Ein jeder Einzelne spiele nachgerade viele Rollen, habe mindestens neun Charaktere – Zuordnungen, Masken –; bilde in sich ein jeweiliges Gesellschaftskonstrukt, ungefähr so konsistent und substanziell wie eine „Steinbaukastenstadt“. Mit diesem Gedanken steht Ulrich – und in diesem Fall Musil selbst, seit seiner Dissertation – keineswegs gänzlich im Abseits. Erwogen wird kein überhaupt ungedachter Gedanke. Zu Beginn der neuzeitlichen Protomodern war bereits Montaigne aufgegangen, „keine Eigenschaft ergreife je voll und ganz“ von einer Person Besitz, und es finde sich „ebensoviel Verschiedenheit“ in einem einzelnen wie zwischen dem einen und dem andern.⁶⁹⁹ Jeder sei buntscheckig, aus Flickern zusammengesetzt, Patchwork eben. Seitdem war „eine Welt von Eigenschaften ohne Mann“ sozusagen in Reserve. Ulrich ist in diesem Punkt Herakliteer so gut wie der Begründer der neuzeitlichen Essayistik. Er schöpft in bezeichnendem unzeitgemäß-atypischen „Ungenügen an den gewöhnlichen Sicherungen“ aus der Einsicht, im Unfesten liege „mehr von der Zukunft als im Festen“. Es ist ihm daran gelegen, Nomothetisch-Patriarchales möglichst zu ersetzen durch Deskriptiv-Appellatives, durch jenes mithin, was allen voran die Essayisten, die „Meister des innerlich schwebenden Lebens“ zur Sprache bringen.⁷⁰⁰ Jedenfalls sind sie es, die „Kenner des Lebens“, welche sich darauf verstehen, die üblicherweise versteinerte Moral zu verflüssigen und vornehmlich als Phantasie lebendig zu halten. In ihrem ganzen Beobachten und Reflek-

698 Das erstreckt sich kühn spekulativ auch das Verhältnis Sexualität-Religion (1552).

699 „Wir sind alle aus lauter Flickern und Fetzen und so kunterbunt unförmlich zusammengestückt, dass jeder Lappen jeden Augenblick sein eigenes Spiel treibt. Und es findet sich ebensoviel Verschiedenheit zwischen uns und uns selber wie zwischen uns und andern“ (*autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui*; Montaigne, Ess. II 1, TR 321).

700 „Auch die Erde, namentlich aber Ulrich, huldigt der Utopie des Essayismus“ (I 62, hier 253).

tieren wissen sie sich in den Dienst der „Erschließung neuen Lebensgehalts“ gestellt.⁷⁰¹ Sie sind insofern davor gefeit, sich allzu selbstlos mit ‚großen Dingen‘ einzulassen:

Es gibt nichts, was dem Geist so gefährlich wäre wie seine Verbindung mit großen Dingen. (...) Personen, welche die Gesellschaft großer Dinge bevorzugen – und dazu gehören vornehmlich auch die großen Seelen, für die es überhaupt keine kleinen Dinge gibt, – wird unwillkürlich das Innere zu einer ausgedehnten Oberflächlichkeit herausgezogen. Man könnte die Gefahr der Verbindung mit großen Dingen darum auch als ein Gesetz von der Erhaltung der geistigen Materie bezeichnen, und es scheint ziemlich allgemein zu gelten. (I 88, S. 398–400)

Seine Epikrise – nach langer äußerer und innerer Odyssee – erfährt der Mann ohne Eigenschaften in Gesprächen, gut platonisch in spiritueller Wechselrede. Das Sprachkunstwerk klingt aus – verliert sich, verstummt – in Unterredungen über Liebe, so wie sie herkömmlicherweise vorzüglich als „Erweckung des kontemplativen Denkens durch die Gefühle der Liebe“ gepflegt worden waren.⁷⁰² Nach Jahren wechselhafter Erfahrungen führt Ulrich Konversation, und zwar mit seiner Schwester Agathe. Die Beiden bilden eine von aller Welt losgelöste Geschwisterdyade. Vollends eröffnet sich damit eine „Reise an den Rand des Möglichen“, ein Abenteuer voller Gefahr. Die Beiden verhalten sich wie Narziss und Echo.⁷⁰³ Die eine, Echo, ohne eigene Sprache, kann nur ein paar Worte wiederholen, nicht selbst beginnen. Der andere, Narziss, erhält nur den verkürzten Widerhall seiner selbst, nichts Ganzes, geschweige denn Neues, Anderes, Erweitern-

701 364. „Musils Versuch, sich von einer Moral zu verabschieden, die von der Rationalität gesteuert ist, und nach den emotional-rationalen Grundlagen einer neuen Ethik zu forschen, vollzieht sich nicht in dem geschlossenen System eines Traktats, sondern im offenen literarischen Diskurs“ (Ego, Werner: Abschied von der Moral, Freiburg/Wien 1992, S. 13).

702 Nachlass 49, 1219 f. Namentlich seit dem biblischen „Hohenlied“ und den platonischen Dialogen („Symposion“, „Phaidros“), des Weiteren Plotin, Lull, Leone Ebreo („Dialoghi d’amore“).

703 Ovid: Metamorphosen III 339–510. – „Keine Liebe, die nicht Echo wäre“ (Adorno, MM 139). Fietz, Lothar: Fragmentarisches Existieren, Wandlungen des Mythos von der verlorenen Ganzheit, Tübingen 1994.

des. Weiter noch: Ulrich-Agathe verschmelzen beinahe. Verschmelzen zu hermaphroditisch-androgyner Ganzheit oder aber zum inzestuösen Geschwister-Paar, so wie es mythisch seit Isis und Osiris vor Augen steht: als Inbild nämlich der überwundenen Zerrissenheit und als Archetyp erschnittener All-Einheit. Von seinem 1923 entstandenen Gedicht „Isis und Osiris“ sagt Musil denn auch, es enthalte „in nucleo den Roman“. ⁷⁰⁴ Es ist das Poem einer Communitas, einer von bezeichnender Imparallelität: Sie tauschen und verzehren gegenseitig ihre Herzen, sie noch dazu sein Geschlecht. ⁷⁰⁵ Ulrich allerdings glaubt sich aus der extremen Erfahrung zu dem tentativen Schluss auf einen *anderen* Zustand ermächtigt. Er nennt ihn einen „zweiten und ungewöhnlichen Zustand von großer Wichtigkeit (...), der ursprünglicher ist als die Religionen.“ Entsprechend hat er die Idee, es werde womöglich dahin kommen, dass sich die Menschen insgesamt zweiseitig orientieren. ⁷⁰⁶ Ulrich war in dieser Hinsicht wegweisend. Ironisch konnte über ihn verlauten:

Ohne Zweifel war er ein gläubiger Mensch, der bloß nichts glaubte: seiner größten Hingabe an die Wissenschaft war es niemals gelungen, ihn vergessen zu machen, daß die Schönheit und Güte der Menschen von dem kommen, was sie glauben, und nicht von dem, was sie wissen. (826; vgl. 39)

Der exakte Ulrich überlegt jedenfalls, wie die „Kunst der Erhebung über das Wissen“ allgemein neu geübt werden könnte. ⁷⁰⁷ Er legt Wert

⁷⁰⁴ Tb. I 847. „Isis und Osiris“ (GW VI 465). Verschiedentlich bezieht sich Ingeborg Bachmann darauf: „Simultan“, Erzählung, 1972, Werke, hg. Christine Koschel, u. a., München 1978, Bd. 2, S. 284–317; „Drei Wege zum See“, 1972, ebd., S. 394–486; „Das Spiel ist aus“, 1956, Bd. 1, S. 82 f. Agnese, Barbara: Der Engel der Literatur, Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns, Wien 1996; Bannasch, Bettina: Von vorletzten Dingen, Würzburg 1997.

⁷⁰⁵ So drastisch sich dies ausnimmt, ist es möglicherweise nichts als Inbild sozusagen teleologisch sich einstellender Einheit und Vollendung, ähnlich wie beispielsweise in Shakespeares Komödie „Twelfth Night“ das glückliche Zusammentreffen der Zwillinge Viola und Sebastian.

⁷⁰⁶ Sie würden „einsteihs sehr intelligent, andernteils Mystiker sein“ (II 13, 770).

⁷⁰⁷ „Schwierigkeiten eines Moralisten beim Schreiben eines Briefs“ (II 18, 826). So auch schon Hofmannstahl und (in gnostischer Färbung) wiederum Botho Strauß (VA 129 f.). – Vgl. Strasser, Peter: Der Weg nach draußen, (Frankfurt a. M. 2000, hier 252), eine religionsphilosophische Studie, deren abschließende Bestimmung der Philosophie als

auf „Fragen der Humanität“ und nimmt Zuflucht zu einem utopisch-es-sayistischen Aufschwung angesichts einer allzu gewaltsamen, offensichtlich nicht ausreichenden epistemisch-ökonomischen Rationalität. Es sind ganz andere Fragen der Schönheit, der Gerechtigkeit, des Glaubens, die den Ausschlag geben, und vornehmlich die Hoffnung auf die universale Kraft der Liebe, die „sich anfänglich nur zu zweien zeigt“, um dann anzuwachsen „bis zu einer brausenden Gemeinschaft aller“. Unerhört Übersteigendes, exakt-wissenschaftlich nicht zu erfassendes Nicht-ratioïdes vermag Ulrich in allen tief öffnenden Augenblicken der „Anteilnahme an Menschen und Dingen“ zu finden. Was in Zuständen intensivster Achtsamkeit von der üblich nüchternen Wirklichkeitseinstellung abweicht, wird als paradoxes Erleben paradox umschrieben.

Man ist zugleich liebevoll und liebeleer. Man liebt alles und nichts einzelnes. Man kann sich von der geringfügigsten Kleinigkeit nicht lösen, und zugleich fühlt man, daß alles zusammen nicht von Wichtigkeit ist: Das sind Widersprüche; beides zugleich kann scheinbar nicht wirklich sein. Und doch ist es wirklich (Nachlass 48, 1218).

Ulrich weiß, dass ein „Zustand des geistigen Erlöschens und der körperlichen Ratlosigkeit“ mit der höchsten Stufe des Liebesempfindens einhergehen kann. Andererseits aber, und das ist ihm nicht weniger gewiss, dauert die kritische Unterscheidung an, besteht die Unvermeidlichkeit des Handelns fort, auch der Blick auf das Gegenüber der Liebe und obendrein die schwer zu bestreitende Erkenntnis, dass stets „ein ungleichwertiger Gegenspieler die Liebe schief macht“.

Der andere Zustand in Reinform wird umschrieben als ein Schwinden von Raum und Zeit, als eine Art Weltverklärung, so dass schließlich doch einmal Außen und Innen sich berühren, „als wäre ein Keil ausgesprungen, der die Welt geteilt hat...!“⁷⁰⁸ Umkreist ist solcherart ein Augenblick, „worin das Leben ‚tausend Jahre‘ ohne einen Flügelschlag währt“. Gemessen an diesem erfüllten Augenblick erscheint „alles

Spurensicherung der Transzendenz, einschließlich einer Zuversicht des Glaubens jenseits der Philosophie an Musils Postulat anknüpft.

708 Nachlass-Fragment „Atemzüge eines Sommertags“ (1232–1239, hier 1234).

andere hinfällig“. Allerdings bindet dieses Erleben an Behutsamkeit. Es nährt eine Haltung, die angesichts „der ungezähmten Wildheit der Dinge“ keineswegs wohlfeil in Umlauf zu bringen ist.⁷⁰⁹ Eine legitime „taghelle Mystik“, im Gegensatz zu allem irrationalistischem Obskurantismus, hat jedenfalls Ähnlichkeit mit der seit jeher philosophisch ausgezeichneten Haltung des Staunens.⁷¹⁰ Die Verwunderung vor dem Unfassbaren noch des geringsten Einzelerlebnisses ist verwandt mit der skeptischen Enthaltung von Urteil, von allzu zudringlichem Begreifen und vorschnellem Verstehen. Es ist zugleich eine Haltung, die das ‚was in der Reihe bleibt‘, die pragmatische Normalität des Alltäglichen, das Seinesgleichen, „das bloß äußerlich Wirkliche“ durchaus in seinem Recht belässt und an seiner Stelle.

In Ulrichs Ganzheitsstreben – das, zumindest in frühen Entwurfsstadien, als der Protagonist noch den Namen Anders tragen sollte, ausdrücklich mit Weltablehnung gleichgesetzt war, gnostisch-autistischer durchaus, – eröffnen sich unerwartet weitreichende Perspektiven. Demnach ist zu erwägen, ob nicht jene Verflachung des Wirklichen, wie sie die wissenschaftlich-technische Zivilisation um der Naturbeherrschung willen unablässig betreibt, in sich schließlich gar als so etwas wie „der zeitgemäße Weg zu Gott“ anzunehmen sei. Zunächst fallen Bemerkungen, dass es durchaus die exakte Geistesverfassung sei, die sich ‚Gott‘ unterwerfen würde, sobald er sich ihr unter den Bedingungen zeigte, „die sie für die Anerkennung seiner Tatsächlichkeit vorschreibt“. Ulrichs Mutmaßungen lauten darüber hinaus:

Denn wie, wenn Gott selbst es wäre, der die Welt entwertet? Gewänne sie damit nicht auf einmal wieder Sinn und Lust? Und müßte er sie nicht schon entwerten, wenn er ihr auch nur um den kleinsten Schritt näher käme? Und wäre es nicht schon das einzige wirkliche Abenteuer, auch nur den Vorschatten davon wahrzunehmen? (Na 46, 1092 f.)

709 Skizziert namentlich in dem (einzigen von Musil selbst noch publizierten) Nachlass-Kapitel „Mondstrahlen am Tage“ (1087–1095, hier 1088).

710 „Taghelle Mystik“ (Nachlass 46, 1089). *Thaumázein*, θαυμάζειν (sich wundern, staunen; Plato, Theaet. 155 d; Aristoteles, Met. A 2, 982 b 11 ff., 983 a 12 ff. Goethe, MR 417; zu Eckermann, 18.02.1829). Matuschek, Stefan: Über das Staunen, Tübingen 1991. Janke, Wolfgang: Plato, Antike Theologien des Staunens, Würzburg 2007.

Mit derlei hypothetischen und fiktional eingebundenen Erwägungen, wie mit seinem literarischen Schaffen überhaupt, verfolgte Musil ein hohes Ziel. Erklärtermaßen wusste er sich verpflichtet, „Beiträge zur geistigen Bewältigung der Welt“ zu liefern. Der experimentelle Prosaist wollte Material zu einer neuen Moral anführen. Er wollte „lockende Vorbilder, wie man Mensch sein kann“ vorstellen. Und er wollte im Gegenzug zu der fortschreitenden Veräußerlichung, vor allen Dingen dem inneren Menschen Nachdruck verschaffen. In seinem Bestreben um ein wahrhaft zureichendes Erfassen des Sinnes – und zwar vor allem im Bereich der Gefühlsordnung – musste es dem Dichter daher um Sinnbilder gehen; um Mythen; um undogmatisch-religiöse Symbole der Einheit; jenseits aller Konkretionen aber um Eins und Alles – *hen kai pan*. Derartig umfänglicher Kultivierung menschlicher Erfahrung vertieft sich die Verinnerlichung bis zur Paradoxie des schlechthin Unzulänglichen. (Das freilich barg, negativ-kritisch, für Musil die Aufgabe, eine Reihe möglicher Fehlformen zu beschreiben und, so zur Kenntlichkeit gebracht, schlichtweg abzuweisen.)

Als Folie vorsichtiger Umkreisung des ‚anderen Zustandes‘ dient eine Schilderung paramystischen Erlebens im Fall von Ulrichs Gegenspieler Dr. Arnheim, dem Wirtschaftsmagnaten und ‚Großschriftsteller‘, einer Kontrafaktur auf den deutschen Autor und Außenminister der Weimarer Republik Walter Rathenau. Was im sechsundachtzigsten Kapitel des Ersten Buches ausgeführt wird, voller Ironie, ist ein Anflug von mystischem Empfinden, das aber nicht Platz greift, nur soweit deutlich wird, „wie man den vom Tageshimmel überstrahlten Mond stumm im Vormittagslicht hängen sieht“. Der Anlass ist auch in diesem Fall erotischer Art: Durch das überraschend konkretisierte Erlebnis der Liebe wird er in seinem „System des Rechthabens“ erschüttert. Der preußische Großindustrielle sieht sich daher mit einem mal auf den „inneren Menschen“ verwiesen und empfindet vage, dass „es im Sinne irgendeiner Übervernunft“ angebracht wäre, den von innen kommenden Impulsen zu folgen. Er öffnet sich zeitweise dem Tagtraum, erfasst intuitiv, dass „alle Worte, Geschehnisse und Forderungen in ihrer von der Oberfläche abgewandten Tiefe ein und dasselbe seien“. Auf Augenblicke erlaubt er sich, zu spüren, was er als das „Umfangensein von

der zärtlichen Urverwandtschaft aller Wesen“ wiedergibt. Aber da er denn doch in der vermeintlichen „Überlegenheit seiner männlichen Verhältnisse“ verharret, bringt er keine „Verschmelzung“ der Sphären zustande, nur eine die „Spaltung des Bewußtseins“ fortsetzende Verdoppelung, so dass sich Arnheim mit dem „irrationalen Rest, den das Leben dem unterrichteten Betrachter allerorten zeigt“ ergebnis- und ratlos abfinden muss.⁷¹¹

Mit Kontrastierungen solcher Art ist der Roman durchsetzt. Sie alle klären das an Ulrich gezeichnete Profil. Bereits in seinem Ersten Buch, den „Verwirrungen des Zöglings Törleß“ hatte Musil beschrieben, wie im militärischen Umfeld einer Kadettenanstalt zur Rechtfertigung von Gewalt und Schrecken von den jugendlichen Tätern „ein irrationalistischer Mystizismus“ verwendet wird.⁷¹² Musil hingegen sucht offensichtlich nach weit Besserem. Allein der andere Zustand *ohne* Bewusstseinsverlust und *ohne* Unterbietung der Standards der wissenschaftlichen Zivilisation erscheint ihm rechtmäßig. Die kritische Unterscheidung war Musil namentlich bekannt von Ernst Mach her, dem Physiker und Philosophen, über den er 1908 in Berlin promoviert hatte. Mach selbst hatte an eine eigene Erfahrung extremen Evidenz-Erlebens anknüpfen können. Entschieden setzte er gegen (gnostische) Weltafnehnung und (kartesianische) Weltzerteilung die reine subjekt- und objektlose Empfindung. Das Ich wie auch das ihm zugeschriebene kausalanalytische Erklären hatten zurückzutreten. Das Erlebnis unmittelbarer Klarheit in seiner ganzen physisch-welthaften Beschaffenheit sollte gewahrt bleiben. Darauf sollten (exakte) Beschreibung und Selbstanalyse aufbauen. Und um dies zu bezeugen und paradoxerweise das Unmittelbare zu vermitteln, wurde die Vorherrschaft des argumentativ Eindeutigen, univok Logischen gebrochen

711 „Der Königskaufmann und die Interessenfusion Seele-Geschäft. Auch: Alle Wege zum Geist gehen von der Seele aus, aber keiner führt zurück“ (186). – 1867 geboren, war Rathenau, nicht zu vergessen, 1922 von antisemitischen Nationalisten ermordet worden. Seine Abhandlung „Zur Mechanik des Geistes oder Vom Reich der Seele“ (Berlin 1913) hat Musil rezensiert. – Unerhört vertieft Ingeborg Bachmann, die lyrisch den Innenraum der Erfahrung zu besingen weiß (Anrufung des Großen Bären, Lieder auf der Flucht, VI f.).

712 Heftrich, Eckhard: Musil, München/Zürich 1986, S. 22 f.

zu Gunsten des Rhetorischen (und also äquivok Analogien).⁷¹³ Was immerzu sich erhielt, wäre schließlich nichts mehr und nichts weniger als der paradoxe Versuch, im Unendlichen sich orten zu müssen, in einer Sphäre mithin, die ihr Zentrum überall haben mag, dagegen nirgends ihre Peripherie. In einer so beschaffenen Wirklichkeit – chaotisch, fluktuierend durchaus und unablässig neu sich konstellierend – ist bleibende Fixierung kaum möglich; positive Identität erweist sich als unerreichbar. Sensibilität diesen Verhältnissen gegenüber, Redlichkeit jenseits der Illusionen erfordert in erster Linie einen behutsamen, vorwiegend ‚symbolischen‘ Gebrauch der sprachlichen und sonstigen Ausdrucks- und Kommunikationsmittel. Sie bleiben durchaus bezogen auf noch weiter zurückgenommene Verhaltensweisen wie Schweigen, pure Achtsamkeit, Schauen und mehr noch Hören. (Selbst auf die Gefahr hin, dass dann elegisch zu bemerken bleibt: „Fünf Ohren – und kein Ton darin!“).⁷¹⁴

Nicht zuletzt seit dem „Mann ohne Eigenschaften“ ist deutlich geworden, dass man einer fragmentarisierten Literatur gewärtig zu sein und sie in allen Stücken als gleichermaßen angemessene Artikulation wie zugleich wirksame Stimulation eines induktiven Möglichkeitssinns aufzunehmen hat. In Musils konstruktivistischem Metaroman tritt zutage, was in der Tat bereits beim Protoessayisten Montaigne und wiederum bei Nietzsche ausgesprochen war: Dass nämlich Welt und Mensch durchaus ohne Beständigkeit und Identität unaufhörlich in spielender Bewegung begriffen bleiben. Unendliche Interpretationen sind möglich. Und umso mehr als jenes, was in den „Essais“ oberster Leitsatz war, dass nämlich ein jeder das ganze Menschsein in sich trage, nachgerade anscheinend „zuviel geworden“ ist und so verdeckt

713 Kaum anders übrigens, diese Literarisierung des Denkens, als bei Wittgenstein und Heidegger und vormalig schon bei Kierkegaard und Dilthey sowie bei Schopenhauer und Nietzsche.

714 Nietzsche: Nachlaß-Gedicht, Sommer 1888, 20[1], KSA XIII 549. – Bei Baltasar Gracián fällt der Vorschlag, die Straße des Schweigens und Schauens einzuschlagen, „auf dass man lebe“ (*esta calle [...] del callar y ver para vivir*; *El Criticón* I 7, Stn 56, Köh 125). Wittgenstein lässt die programmatische Kritik seines Traktates enden mit der Aufforderung zum Schweigen (Tr. 7). Zur Vorgeschichte vgl. Roloff, Volker: *Reden und Schweigen*, München 1973.

und in Abrede gestellt, dass das Humane fast schon als „der reinste Schwindel“ erscheinen konnte. Was zusehends hervortritt hierbei, ist die gleichwohl menschlich-individuelle Aufgabe der Vermittlung: das Zusammenspielen und Übereinbringen von Genauigkeit und Seele, Verstand und Gefühl, Tatsachen und Werten. Denken, rein für sich, kann nicht vorschreiben, nicht konstruieren, nicht ein für alle Mal sicherstellen, wie Leben sich zu vollziehen habe. Dass ein abgründiger Zwiespalt das Dasein durchherrscht, ein *je ne sais quoi, non sapio quid*, das hat sich immer wieder erwiesen. „Wir sind, ich weiß nicht wie, doppelsinnig“, heißt es schon in den Proto-Essais.⁷¹⁵ Man könnte meinen, Menschen stünden in einer Zerreißprobe von zentrifugaler Weltenthabenheit und zentripetaler Weltbindung. Die Forderung nach Distanz zur leiblich-sozialen Weltlichkeit stehe stets gegen die Tendenz zu Weltaufgeschlossenheit und integraler Menschlichkeit.

Musils anspruchsvoller Reflexionsroman – Weltbuch und Torso zugleich – bemüht sich inmitten dieser Spannungen um Ausgleich. Vom berühmten Eröffnungskapitel an, „woraus bemerkenswerter Weise nichts hervorgeht“, vollzieht das Prosawerk einen hoch komplexen Versuch der Identifizierung, der im Nonfiniten und Nichtidentischen endet. Auf diese Weise vermag es erst recht bedeutungsvoll zu sein. Indem der essayistische Epiker sich um Genauigkeit und Klarheit des Sagbaren bemüht, gelingt es ihm, die Option auf Mehr und Anderes anzumelden und durch allen Ruin durchzuhalten. Es ist mithin Beträchtliches, was der experimentelle Roman an Geist, Erkenntnis und Entdeckung zu bieten hat. Er ist Ausübung einer Kunst, die unabhängig von eingefahrenen Gewissheiten besteht und sogar deren Widerpart bildet. Nach homerischer List verfährt der Roman, indem seine Gewandtheit das jeweilige Gespinnst der tonangebenden Ideologien immerfort lockert und löst und vor steriler, tödlicher Perfektion bewahrt.⁷¹⁶ Ideale nämlich *haben* Eigenschaften. Unter anderem die,

715 Montaigne: Essais II 16, Jankélévitch, Vladimir: Das Ich-weiß-nicht-was und das Beinahe-Nichts, Wien 2009.

716 Kundera, Milan: Die Kunst des Romans, München 1986. Kundera ist im Übrigen der Meinung, es gebe in der Geschichte des Romans keinen zweiten, worin das Denken einen solchen Raum einnehme wie im „Mann ohne Eigenschaften“. Als Romancier und nur als Romancier sei Musil ein großer Denker. Er enthülle das, was einzig der Roman

in ihren Widersinn umzuschlagen, wenn man sie genau befolgen will. Allein schon daher ist es hilfreich und gar unerlässlich, sich mit literarischer Ingeniösität einzulassen. Die aphoristisch-essayistische Performanz – wie alle Kunst – haben wir, um nicht bei reduktiver Wahrheit einzurasten und stehen zu bleiben, sondern weiterzugehen und voranzukommen auf das hin, was fruchtbar ist und wahrhaft lebendig.

6.2 Minima Moralia: Adorno

Die berühmten „Minima Moralia“ sind ein dichtes, gedrängtes Buch, welches schon im Titel aufs äußerste verringert daherkommt: Als angeblich unwesentliche, unbedeutende moralische Miniaturen tritt eine Sammlung moderner Kurzprosa auf, essayistisch-aphoristische Literatur, Texte, verknappte, mitunter zugespitzte, in denen das Fiktionale fehlt oder weit zurücktritt.⁷¹⁷ Unbestreitbar trotz der Bescheidenheitsrhetorik, dass es sich hierbei um beachtliche Literatur handelt, achtbar freilich nicht dem Umfang, nicht der Verwertbarkeit nach; Literatur, die jedenfalls nicht abendfüllend gegeben, nicht auf die Bühne gebracht, nicht verfilmt und noch nicht einmal in einem Zug gelesen werden kann. Literatur mithin wie beispielsweise La Rochefoucaulds „Réflexions ou Sentences et Maximes Morales“, ein Werk in ganzen 504 Sätzen sozusagen. Angesichts deren kristalliner Paradoxie durften schon die Zeitgenossen der großen Revolution spötteln, ob sie wohl zu choreographieren und als Ballett aufzuführen wären.⁷¹⁸ Geltung bewahrt hat das kleine Buch gleichwohl als eines der bedeutendsten Erzeugnisse der französischen Klassik und ein Referenzwerk

enthüllen kann. Nichts sei hier Kulisse und Staffage, alles existenziell, diagnostisch an Ort und Stelle (Mein Jahrhundertbuch, in: Die Zeit, 21. Januar 1999, S. 40). – Vgl. Lukács, Georg: Theorie des Romans, Darmstadt/Neuwied²1971.

⁷¹⁷ Adorno, Theodor W.: Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin/Frankfurt a. M. 1951 u. ö. (Gesammelte Schriften, hg. R. Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980). – Adorno nennt seine Sammlung ausdrücklich „Minima Moralia“, diminuiert mithin, in äußerster Verringerung, nicht etwa – was zumindest traditionell näher läge – bloß „Parva Moralia“, so wie er eine seiner kulturkritischen Schriften, „Ohne Leitbild“ (1977, GS X), im Untertitel „Parva Aesthetica“ nennt, und im Corpus Aristotelicum „Parva Naturalia“ überliefert sind.

⁷¹⁸ Chamfort, Ziff. 685.

politischer Anthropologie. Reflexionen, Sentenzen und moralische Maximen unterbreitet seinerseits Theodor Adorno. Die „Minima Moralia“ enthalten kaum zusammenhängende Einzelaussagen, *cogitationes disiunctae, membra disiecta*, (in schätzungsweise zwei- bis dreitausend Sätzen) Probestücke eines wissenschaftlich-ethischen Bemühens, das nun allerdings überhaupt nicht Lehre vom richtigen Leben vertreten kann.⁷¹⁹

Anspruchsvolle, normative, große Ethik im Vollsinn, „Magna Moralia“, „Ethika Megala“, hatte anfänglich Aristoteles entworfen, hatten im christlichen Mittelalter sodann geradezu kanonisch Gregor I. und Thomas von Aquino vorgelegt.⁷²⁰ Demgegenüber hatten seit der griechisch-römischen Spätantike Autoren wie Plutarch, Epikur und Seneca ethisch-konsiliarische Impulse gesetzt. Daran konnte zu Beginn der Neuzeit Montaignes Essayistik anknüpfen. Dementsprechend ist sie bescheiden aufgetreten, ironisch, mit Lukács (und Adorno) zu sprechen, als „die ewige Kleinheit der tiefsten Gedankenarbeit dem Leben gegenüber“.⁷²¹ Nichtsdestoweniger stellte sie die Option auf eine Weisheit, die fröhlich ist und umgänglich. Im neunzehnten Jahrhundert, nach dem rigoristischen Formalismus der kantischen Pflichtethik, seiner monumentalen „Metaphysik der Sitten“ zumal, war es Friedrich Nietzsche, der eine lockere Sammlung seiner Fingerzeige für ein befreites Leben unter dem (übermütig trotzigem) Titel „Die fröhliche Wissenschaft“ zur Mit- und Nachwelt gelangen ließ. Sie sollte sich das „gai saber“ zumindest als ein gutes Amulett „um Herz und Hals“ legen.⁷²² Stattdessen, nach alledem, die als „traurige Wissenschaft“ aus

719 *Membra disiecta* (Adorno: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1975, S. 31; GS, Bd. 6) [ND]. – Von „des zerstückten Poeten Glieder“ (*disiecti membra poetae*) redete Horaz (Sat. I 4, 62).

720 Gregor der Große: Moralia in Iob, 6. Jh.; Thomas von Aquino: Summa theologica, I-II, II-II.

721 Lukács, Georg von: Die Seele und die Formen, Berlin 1911, S. 21, zit. in Adornos programmatischem Text „Der Essay als Form“, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 9–33, hier 17.

722 Nietzsche, J 293, vgl. 260, KSA V 236, 212. Zu Nietzsche Adornos skurrile Bemerkung, man könnte sich ihn „so wenig in einem Büro, in dessen Vorraum die Sekretärin das Telefon betreut, bis fünf Uhr am Schreibtisch“ vorstellen, „wie nach vollbrachtem Tagewerk Golf spielend“ (MM 84).

dem beschädigten Leben gezogenen Moralia-Reflexionen. Was das Leben nachgerade so sehr heruntergebracht hatte, war der Krieg, die Ideologie, war Auschwitz, der Holocaust, die verheerende, massenmörderische Implosion einer perfektionierten Zivilisation. Vernehmlich wurde die Stimme des ins Mark Betroffenen, um sein Leben Fürchtenden, aus allem Angestammten Vertriebenen, des „Intellektuellen in der Emigration“.

Adorno, wurde 1903 in Frankfurt am Main geboren und starb 1969 in Visp (Wallis, Schweiz). Seine Mutter Maria war eine studierte Sänglerin aus dem korsisch-genuesischen Geschlecht der Calvelli-Adorno della Piana. Dessen ungeachtet, ungeachtet auch der katholischen Taufe, galt er den deklarierten Ariern der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht als ihresgleichen arisch, sondern wegen seines Vaters, des erfolgreichen und wohlhabenden Weingroßhändlers Oscar Alexander Wiesengrund, als – wie es in niederträchtig rassistischem Jargon hieß – ‚Mischling‘, als Halbjude. Mit einem Wort, es wurde ein Unterschied gemacht, ein scharfer, einer, der Theodor Ludwig Wiesengrund(-Adorno), dem jungen Musiker und Philosophen, gefährlich werden konnte, lebensbedrohlich. 1933, als er dreißig war, wurde ihm die akademische Lehrbefugnis, zu der er zwei Jahre zuvor in regulärem Habilitationsverfahren die Grundlagen sich erworben hatte,⁷²³ auf Druck der damaligen Machthaber aberkannt, wurde die *Venia Legendi* ihm entzogen, so dass es höchste Zeit wurde, sich in Sicherheit zu bringen. Adorno ging, im Jahr 1934, zunächst nach Oxford in Großbritan-

723 Die an der Universität Frankfurt am Main bei Paul Tillich erstellte Habilitationsschrift des Mitzzwanzigers „Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen“ (Tübingen 1933, Frankfurt a. M. ²1962) zog ihre Konklusion (S. 220–253: Kap. VII) vor allem mit Bezug auf Kierkegaards aphoristische „Diapsalmata“ (Entweder – Oder, I). Er las sie als zerschlagene Schwermut, Trümmer, Chiffren, worin wie nirgends sonst Hoffnung insistiere. Bedeutsamer als in aller Intention auf Systemgantheit gelinge es wundersamerweise in den ästhetischen, lyrischen Aphorismen, im Schein zu erkennen, „dem Sublimen in dem Pedestren“ Ausdruck zu geben. Die früh an Kierkegaard gezogene Schlussfolgerung weist insofern bereits auf die späteren „Minima moralia“ voraus. Hier wie dort eine Bilderregion, die, antiplatonisch, paradox, eingedenk des Bildverbots, der unerfüllbaren Sehnsucht nach unmittelbarer Gegenwärtigkeit widersagt. Indem sie das Ästhetische im Hinblick auf die vorderhand unumgängliche indirekt-künstlerische Mitteilung rehabilitierte, deutete sie, so gebrochen auch immer, ein Koinzidieren und eine Transzendenz der Sehnsucht an.

nien, und, nach einiger Zeit, für weitere zehn Jahre, ausgeschlossen aus dem deutschen Sprach- und Kulturraum, in die USA. Im Exil also, das für den übersensiblen, europäisch Formierten in manch einer Hinsicht zu einer harten Probe wurde,⁷²⁴ entstanden die dichten, gedrängten Texte der „Minima Moralia“: 1944, während des Zweiten Weltkrieges, deren erster Teil, 1945 sodann deren zweiter und schließlich 1946/47 deren dritter und letzter Teil.

Vorausgeschickt ist jedem der drei Teile „Minima Moralia“ (auf einem Vorsatzblatt) ein Motto. Das erste ist Ferdinand Kürnberger entliehen, dem Wiener Feuilletonisten, dem Autor des seinerzeit berühmten kulturkritischen Romans: „Der Amerika-Müde“. Diesem Buch ist der Leitspruch entnommen: „Das Leben lebt nicht“.⁷²⁵ Damit ist etwas Elementares beanstandet: „die Unterwerfung des Lebens unter den Produktionsprozeß“ (Ziff. 6). Was nachgerade für ‚Leben‘ gehalten werde, sei nur mehr ein Surrogat, nichts anderes als nur die „Ideologie seiner eigenen Absenz“ (121). Leben sei kaufen, konsumieren, produzieren, im Übrigen eine „zeitlose Folge von Schocks“ und dazwischen Löcher (33). Der Blick aufs Leben sei ersetzt durch ein Konstrukt, das darüber hinwegtäusche, dass es ein Leben, das seinen Namen verdiente, überhaupt nicht mehr gibt. „Wo alles schlecht ist, wird es gut sein, das Schlechteste zu kennen“, diese so sarkastische wie vorbeugende, beinahe apotropäische Devise ist dem Zweiten Teil vorangestellt, und zwar im Originalwortlaut des englischen Neohegelianers Francis Herbert Bradley: *Where everything is bad it must be good to know the worst*. (Das Schlechteste zu kennen, ermöglicht vielleicht, ihm entgehen, es vermeiden oder wenigstens gefasst erwarten zu können, vom Tiefpunkt aus das weniger Schlechte und also relativ Gute ausfindig zu machen und jedenfalls nicht der Illusion einer zeitenthobenen Ori-

724 Ziff. 13: „Schutz, Hilfe und Rat“. – Barnouw, Dagmar: Untröstlich in Amerika, in: Merkur 53 (1999), S. 754–760.

725 Kürnberger, Ferdinand: Der Amerika-Müde, Frankfurt a. M. 1855, ern. 1986. – Wohlfarth, Irving: ‚Das Leben lebt nicht‘, in: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hgg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin/New York 1986, S. 35–58. – Im Übrigen weist auch Wittgensteins „Tractatus“ ein Kürnberger-Motto auf, entnommen dessen Sammlung „Literarische Herzenssachen“ (Wien 1877).

entierung am unverbrüchlich Guten anzuhängen.)⁷²⁶ Und schließlich den Zugang zum dritten und letzten Teil zielt eine ‚Blume des Bösen‘, die wahrlich bestürzende Frage: „Lawine, willst du mich mitreißen in deinem Sturz?“ Dies prangt da als französisches Originalzitat aus dem avantgardistischen Lyrikzyklus *Les fleurs du mal* („Die Blumen des Bösen“) von Charles Baudelaire.⁷²⁷ Es ist die fatale Option, der Neigung zum Nichts Hals über Kopf ein Ende zu machen, mit einem Schlag die Schwermut los zu sein, frei von Lebensüberdruß, Langeweile, dem ganzen Spleen. Das Bemerkenswerte, von Baudelaires Kunst auf Adorno übergehende, ist freilich, dass der verhängnisvollen Gesinnung gleichwohl ein ganz und gar autonomer Formwille entgegengestemmt wird.

Insgesamt belaufen sich die „Minima Moralia“ auf 153 durchnummerierte, sorgsam komponierte aphoristisch-essayistische Stücke. Je fünfzig entfallen auf Teil eins und zwei, auf den dritten jedoch drei- und fünfzig. Somit ergibt sich ein etwas verzögerter, herausgestellter, besonders interpretationsbedürftiger Schluss. Eingestreut sind da und dort Abfolgen von inhaltlich zusammenhängenden Stücken. Es sind Text-Sequenzen, Konjunktionen von Disjunktem, überaus kritische zumeist.⁷²⁸ Außerdem finden sich in jedem der drei Teile, zusammengefasst unter einer einzigen Ziffer, jeweils Kollektionen konziser Maximen, Verknappten vielfach zu Ein-Satz-Aphorismen, darunter etliche, die weithin bekannt geworden sind.⁷²⁹ „Das Ganze ist

726 Mit Adornos eigenen Worten: „Im ungemilderten Bewusstsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren fest[halten]“ (5). – *Praemeditatio malorum*, Vorausbedenken der Übel, gehörte zu den ständigen Übungen der antiken praktischen Philosophie, um nicht unvorbereitet von den Widrigkeiten des Daseins überrascht zu werden und unter allen Umständen einen Rest innerer Ruhe zu bewahren (vgl. Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, S. 72).

727 *Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute?* (Baudelaire, Charles: Les Fleurs du Mal, Paris 1857, 1861, Gedicht „Le Goût du néant“, Ziff. LXXX, in der Abteilung „Spleen et Idéal“, v. 15).

728 Zum Thema Ehe beispielsweise (10–12, vgl. 111, 152), zur Psychoanalyse (36–40), zur Hitler-Diktatur (66–71), zum Film (129–131).

729 Als „Zwergobst“ ist die erste Sequenz eingebracht (29), es folgen „Hinter dem Spiegel“ (51) sowie „Zweite Lese“ (72), schließlich „Monogramme“ (122) und „In nuce“ (143). Allerdings weisen nur Teil zwei und drei jeweils zwei Aphorismensequenzen auf, Teil eins jedoch nur eine, so dass es insgesamt fünf und nicht sechs sind (so Fricke, Harald: Aphorismus, Stuttgart 1984, S. 44).

das Unwahre“,⁷³⁰ lautet das vielleicht meistzitierte Beispiel. Es ist der Grundsatz von Adornos Ideologiekritik als der Kenntlichmachung dessen, was sich in seinen Augen als ein umfassender „Verblendungszusammenhang“ mehr und mehr verhärtete. „Das Ganze ist das Unwahre“, das ist selbstverständlich nicht ein Lehrsatz, sondern ein provozierender Gedankenanstoß, ein paradoxales Enthymem. Es wendet sich voll Zorn und Eifer gegen das überschwängliche idealistische Axiom: „Das Wahre ist das Ganze“.⁷³¹ Gegen die Grundthese des dialektischen Idealismus steht also der Versuch einer negativen und gerade so „aufgehellten Dialektik“ (152), das heißt, einer stets und überall von neuem einsetzenden, niemals sich in abschließender Synthese und wohlgefügttem System rundenden Denkbewegung. Hier, wenn irgendwo, „sollten alle Sätze gleich nahe zum Mittelpunkt stehen“ (44).

Publiziert wurde das so kleinteilige wie reichhaltige Buch, da Adorno nach dem Ende der Diktatur und des Krieges bald nach Deutschland zurückgekehrt war, im Jahr 1951 im neu gegründeten Verlag Suhrkamp in Frankfurt am Main. Zugeeignet ist es Max Horkheimer, dem um ein paar Jahre älteren Freund und Kollegen, der seinerseits weg von philosophischem Ordinariat und Instituts-Direktorat ins Exil getrieben worden war. Er war schriftstellerisch vorangegangen mit einer Sammlung

730 29. – „Mehr ist die Hälfte als das Ganze“ (Pittakos von Mytilene, um 652–569, Politiker, einer der Sieben Weisen; zit. Diogenes Laertius I 75; *pléon hēmisy pantós*; Hesiod, erg. 40). *Dimidium plus toto* (Erasmus, Adagia, 895). *Más es la metad que el todo* (Gracián, El Héroe, I; Agudeza y Arte del Ingenio 23; OM 170). – Rein logisch ist die Aussage, ein Halbes sei mehr als ein Ganzes selbstverständlich nicht wahr, sondern schlichtweg falsch. Die Aussage ist paradox und also *mehr* als bloß logisch wahr, indem sie etwa darauf verweist, dass die Hälfte eines Grundstücks, optimal verwaltet, ertragreicher sein kann als ein nicht zu bewältigendes Ganzes, die Hälfte eines Gutes zu behalten besser ist als das Ganze zu verlieren; oder dass ein Kuchen, den ich mit anderen teile, statt ihn allein aufzuessen, besser schmeckt, mehr ist, vollständiger seinen Sinn erfüllt, Freude zu bereiten. Die scheinbar lebensstüchtige Gerissenheit, die sich sagt, ‚was soll ich mich mit einem Stück begnügen, wenn ich den ganzen Kuchen haben kann‘, wäre dagegen einfach nur dumm und erbärmlich. – So gesehen muss zur Devise ‚Mehr (besser) ist (oft) die Hälfte als das Ganze‘ nicht in Widerspruch stehen, was als weitere Maxime ebenfalls bereits von einem der Sieben Weisen, Periander, hergeleitet wird: ‚Bemühe dich um das Ganze; habe das Ganze im Sinn‘ (*Meletē to pān*; *Μελέτη τὸ πᾶν*).

731 „Das Wahre ist das Ganze“, das heißt „das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“ (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 21).

vermischter Aufzeichnungen.⁷³² Im Kalifornischen Exil hatten beide gemeinsam eine nachmals berühmte, die Zeitwende mitbestimmende Studie verfasst, geleitet von der Frage, warum die Menschheit, anstatt endlich „in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei“ versank. Als Zeugnis in der Emigration durchgehaltenen gemeinsamen Philosophierens haben sie das Buch unter dem Titel „Dialektik der Aufklärung“ 1947 veröffentlicht, in Amsterdam in den Niederlanden damals noch. Schon diese Schrift ist eine Sammlung philosophischer Fragmente, die, unter anderem Homers „Odyssee“ und die Romane des Marquis de Sade berührend, von den Leistungen der Vernunft ein eher düsteres Bild zeichnen. ‚Dialektik der Aufklärung‘ heißt, die Leistungen der Rationalisierung aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten, durchaus bereits den Mythos als eine Stufe von angstbewältigender Rationalität anzuerkennen und andererseits zur Kenntnis zu nehmen, dass kurzgeschlossene, selbstherrlich-totalitäre Aufklärung selber nichts anderes als „radikal gewordene mythische Angst“ ist.⁷³³ Unverkennbar ist somit, in welchem einen zwanghaften Zustand sich die Menschheit versetzt hat.⁷³⁴ Und das wiederum weckt die Neigung zu unkritisch pauschalisierenden Fehlreaktionen: „Die Absurdität des Zustands“, so ist zu bedenken, „in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolet“.⁷³⁵ Die Schrift klingt aus mit einer Kollektion Prosaminiaturen „Aufzeichnungen und Entwürfe“ (darunter „Denkmale der Humanität“, „Massengesellschaft“, „Zur Genese der Dummheit“), sichtlich überleitend zu den 153 Textstücken der „Minima Moralia“.

732 Dämmerung (Zürich 1934, unter dem Pseudonym Heinrich Regius). Dass Horkheimer darüber hinaus als Aphoristiker bemerkenswert ist, zeigt unter Bezug auf den Nachlass Wiggershaus, Rolf: Max Horkheimer, Frankfurt a. M. 2013. Vgl. außerdem Walter Benjamins „Einbahnstraße“ (1928) sowie Ernst Blochs „Spuren“ (1930).

733 Horkheimer, Max/Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969, S. 18; hierzu Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, S. 130–157; Cochetti, Stefano: Mythos und ‚Dialektik der Aufklärung‘, Meisenheim a. G. 1985.

734 „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt“ (ebd. S. 33).

735 ebd. S. 38.

Moralia, wie gesagt, das mochten einst in frühen Tagen Richtlinien gelingenden Lebens sein, Orientierungshilfen der Eupraxie, Fixsterne der Humanität, Zeugnisse des Glücks ab und zu. Unter der zum Problem gewordenen Aufklärung aber, angesichts der allen denkbaren moralischen Fortschritt katastrophal unterlaufenden Barbarismen des zwanzigsten Jahrhunderts, können Reflexionen eben derartiges, außer als makabrer Witz, ein für alle Mal nicht mehr sein. Es bleibt höchstens noch Platz für Minima Moralia: aufrichtige Zeugnisse ruiniertes Aufklärung, Eingeständnisse ramponierten Menschseins, Widerspiegelungen aus dem lädierten Leben. Immerhin halten sie Erinnerung wach. Sie artikulieren indirekt Sehnsucht. Sie atmen eine – nahezu unaussprechliche, unvordenkliche – Hoffnung, wie sie sich ohnehin „am ehesten bei den trostlosen“ (143) findet. Mit alledem ist das Buch keineswegs nur elegisch und melancholisch, noch auch, auf der anderen Seite, zornig und zurechtweisend, sondern zugleich von einem eigentümlichen Zauber. Allein schon die stets auffällig sich abhebenden Einleitungsworte, die kunstvoll gebildeten Incipits sämtlicher Einzeltexte des diskontinuierlichen Diskurses zeugen davon. Thomas Mann, der Nobelpreis-gekrönte deutsche Großschriftsteller im Kalifornischen Exil, hat es gleich festgestellt, als ihm Dr. Adorno, sein damaliger musiktheoretischer Konsiliarius und recht eigentlich Mitarbeiter an *seiner* literarischen Bewältigung der deutschen Katastrophe, dem Künstlerroman „Doktor Faustus“, das Reflexionen-Buch zugeschickt hatte.⁷³⁶ Kraft der bunt-schillernden Anfangsformeln wird in aller Kunst zum Lesen und Denken animiert. Die Rezipienten sollen spontan reagieren und – unbeschadet manch forciertem Gesellschafts- und Kulturkritik – eigene Schlüsse ziehen. „Menschen sehen dich an“ lautet so eine Einladung, „Tisch und Bett“ eine andere. „Tough Baby“ kann es heißen oder „Weit vom Schuss“, nicht zu reden von den romantisch märchenhaften Assoziationen wie „Über den Bergen“, „Hänschen klein“, „Wolf als Großmutter“, „Woher der Storch die Kinder bringt“⁷³⁷, und so fort, Titelbildungen mannigfaltigster Art: Zitate, Sprichwörter

736 Mann, Thomas: Doktor Faustus, 1947; Ders.: Die Entstehung des Doktor Faustus, 1949; Adorno/Mann: Briefwechsel 1943–1955, Frankfurt a. M. 2002.

737 Ziff. 52, sozusagen ein Märchenspiegel, eine Beispielsammlung von acht Charaktere („Für jeden Menschen gibt es ein Urbild aus dem Märchen...“).

ter, Redeweisen, Parolen, Devisen, Parodien, Kontrafakturen; deutsch, französisch, englisch, lateinisch, italienisch; alles knapp, wenige Worte nur, nicht selten ein einziges: Rasenbank, Paysage, Kohldampf, Stundenplan, Ringverein, Januspalast, Halblang, Extrablatt. Wer, der überhaupt Sinn hat für Sprache, Freude an Literatur, fühlte sich nicht angesprochen, neugierig gemacht, was unter derlei Formulierungen aufzufinden und vielleicht im Hier und Jetzt fruchtbar zu machen ist?

Seit ich denken kann, bin ich glücklich gewesen mit dem Lied: ‚Zwischen Berg und tiefem, tiefem Tal‘: von den zwei Hasen, die sich am Gras glücklich taten, vom Jäger niedergeschossen wurden, und als sie sich besonnen hatten, dass sie noch am Leben waren, von dannen liefen.

So kann Adorno einsetzen, ganz ungeschützt, ohne jedes Konstrukt irgendeiner erzählerischen Instanz: „Seit ich denken kann, bin ich glücklich gewesen“, glücklich mit diesem Kinderlied von den zwei Hasen im Wiesengrund. Obgleich dieses Bekenntnis, wohl gemerkt, unter dem Stichwort Regressionen eingereiht ist, wird sodann die daraus gewonnene ‚Moral von der Geschichte‘ mitgeteilt:

Vernunft kann es nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten; es bedarf des Absurden, um dem objektiven Wahnsinn nicht zu erliegen. Man sollte es den beiden Hasen gleichtun; wenn der Schuss fällt, närrisch für tot hinfallen, sich sammeln und besinnen, und wenn man noch Atem hat, von dannen laufen.

Die Reflexion schlägt dann eine kühne Volte mit der Erinnerung, dass es kein Glück gibt ohne Angst, Trauer und Verstörung, ohne radikales Aufgeschlossensein für Erfahrung, noch auch außerhalb des Wechsels von Preisgabe und Wiederfinden seiner selbst. Erheblich bleiben Offenheit, Erschütterlichkeit. Standhalten kann jedenfalls nicht der Angepasste, der Unempfindlich-Verhärtete, der mit dem Weltlauf nahtlos Konforme, der in der Masse Aufgehende. Sondern allein die Ausnahme, der Exzentrische, der Outcast kann das und damit die Chance ergreifen, dass er noch lebt, und überhaupt realisieren, dass noch Leben ist. Auf diese Weise besteht schließlich sogar Hoffnung,

ein Vorschein von Erlösung: Die so ohnmächtigen wie schlaunen Hasen bringen nicht nur sich selbst aus der Klemme. Darüber hinaus „erlöst“ ihre List mit ihnen selbst zugleich den Jäger, der so vielleicht von neuerlichem Zielen abgehalten wird und also keinen tödlichen Treffer lanciert, so dass gleichzeitig ihm sein trauriges Handwerk erspart, seine Schuld „stibitzt“ ist.⁷³⁸

Anderswo ist, ohne liedhaften Bezug und nicht eschatologisch, ganz nüchtern beschrieben, worum es geht: Durchwegs ist die „fast unlösbare Aufgabe“ gestellt, sich nicht „dumm machen zu lassen“, und zwar „weder von der Macht der anderen, noch von der eigenen Ohnmacht“.⁷³⁹ Damit ist für die „Minima Moralia“ sowohl ein Bezugsrahmen wie auch dessen Sprengung vorgegeben: Sie sind insgesamt Bekundungen eines Gewitzigtseins, Stimuli von Erkenntnis, *fermenta cognitionis*. Und sie sind obendrein Bekundungen einer weitreichenden Erwartung, Symbolisierungen einer eigentümlichen Lichtzugewandtheit, Vorzeichen einer förmlichen Heliotropie.⁷⁴⁰ In ihrer gleichermaßen hellstichtigen Weltkenntnis wie nachtschwarzen Weltverzweiflung bergen sie Sehnsucht und die Hoffnung, es könne einmal noch gut werden. Unverhofft erscheine „mitten unter den Seinen und ihnen befreundet“ die Figur „dessen, was anders ist“. Alsdann gelange es dahin, dass man statt bloß mit der eigenen Familie „mit der ganzen Menschheit zu Tische“ sitze (114). Insofern sind Adornos Fulgurationen nicht nur von Ernst Blochs Erstlingswerk „Geist der Utopie“, sondern auch von Walter Benjamins Messianismus und letztlich von biblischer Prophetie beflügelt. Beide Dimensionen der „Minima Moralia“, Reflexion wie Spekulation, kommen allerdings darin überein, dass sie das privatistische, eskapistische Glück des Einzelnen, ja dessen schiereres solipistisches Identisch-sein strikt ausschließen. Der vielleicht meist-

738 García Düttmann, Alexander: So ist es, Ein philosophischer Kommentar zu Adornos ‚Minima Moralia‘, Frankfurt a. M. 2004, S. 116–123. – Verse aus dem Volkslied von zwei Hasen verwendet bereits Georg Büchner im „Woyzeck“ (Werke und Briefe, München 1980, S. 138, 160, 422, 425). – Vgl. als eher symbolistisch-legendenhafte Variante des Hasen-Themas Jammes, Francis: Le roman du lièvre, Paris 1903 (Der Hasenroman, dt. J. Hegner, Köln/Olten 1948, 91963).

739 34. Vgl. Musils Vortrag „Über die Dummheit“ (1937, Stuttgart 2014).

740 114. Wiederaufgenommen von Botho Strauß (VA 39).

zitierte Satz hält es unmissverständlich fest, barsch beinahe: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“. ⁷⁴¹ Präzise und weitblickend, aber auch geradezu prekär und unerhört wird mitunter verdeutlicht, wie es bestellt ist um die Angelegenheiten eines Wesens, das *in* der Welt, aber anscheinend so ganz und gar doch nicht *von* der Welt ist:

Fremd ist den Menschen das Menschliche an der Kultur geworden, das Nächste, das ihre eigene Sache gegen die Welt vertritt. Sie machen mit der Welt gemeinsame Sache gegen sich, und das Entfremdetste, die Allgegenwart der Waren, ihre eigene Herrichtung zu Anhängseln der Maschinerie wird ihnen zum Trugbild der Nähe. (96)

Den Verhältnissen entsprechend entwickelt Adorno ein komplexes Denken, das dialektisch verfährt und undialektisch zugleich. „Das herrschende Allgemeine und seine Proportionen“ gilt nicht als stimmige Axiomatik, von der auszugehen wäre. Vielmehr ist es das Einzelne, so sehr es sich nach der vorherrschenden Normalität „als krank, abwegig, paranoid – ja als ‚verrückt‘“ darstellt, bei dem allein anzuknüpfen ist. Ausgangspunkt ist sozusagen eine „Wahrheit des Narren“, der so gut es geht „zum Bewusstsein ihrer eigenen Vernunft zu verhelfen“ ist. ⁷⁴² Nichtsdestoweniger enttäuscht Adorno – gleich Hegel, Heidegger und den meisten deutschen Denkern – alle Erwartungen bezüglich Satire, Ironie und Humor, ja er weist jedwedes derartige Ansinnen ausdrücklich zurück, als gälte es, stracks die Eiger-Nordwand zu erklimmen: „Kein Spalt im Fels des Bestehenden“, ruft er aus,

⁷⁴¹ 18. In einem Leben, worin makrodimensionell die Dingen nicht zum Besten stehen, kann auch im Einzelnen nichts wirklich stimmen. Kein ‚Glück im Winkel‘ (Hermann Sudermann, Drama, 1896). Kein epikureisches *lathe biōsas*. Kein privatistischer Rückzug von der Solidarität. Keine Liebe „als das Wahre unvermittelt im allgemeinen Unwahren“ (110). „Keine Emanzipation ohne die Gesellschaft“ (111). – Das war einst anders. Petrarca wusste (unter Anleihen bei der Stoa) „Heilmittel gegen Glück und Unglück“ aufzubieten (*De remediis utriusque fortunae*, 1366), und Cardano vermochte in einer Schrift „*De utilitate capienda ex adversis*“ (Wie aus jedem Unglück Nutzen zu ziehen ist) nachzuweisen, wie der Einzelne mit den Kalamitäten des öffentlichen und privaten Lebens fertig werden und einem derart beschädigten Leben gleichwohl die besten Seiten abgewinnen kann.

⁷⁴² 45. Ein Gestus, den für seine und alle Zeit, *for all seasons* Erasmus von Rotterdam im „Lob der Torheit“ zur Geltung brachte.

„an dem der Griff des Ironikers sich zu halten vermöchte“. Und so traurig wie zornig fällt er die Sentenz:

Gegen den blutigen Ernst der totalen Gesellschaft, die ihre Gegeninstanz eingezogen hat als den hilflosen Einspruch, den ehemals Ironie niederschlug, steht einzig noch der blutige Ernst, die begriffene Wahrheit (134: *Juvenals Irrtum*).

Das sind sie denn auch, die „Minima Moralia“, wohl oder übel: blutiger Ernst. „Denn es kann im falschen Leben / Niemals nie kein richtiges geben!“ Da beißt die Maus keinen Faden ab. Oder doch, zumindest spielerisch? Spiele immerhin „sind bewußtlose Übungen zum richtigen Leben“ (146). Unerbittlich streng ermahnende Belege lassen sich des Weiteren anführen:

Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt ...⁷⁴³

„Die Welt ist das System des Grauens“ (72), schlechthin „die Hölle“ (36; kaum anders als bei Arthur Schopenhauer ehemals).

„Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens“ (5). Angebracht ist Mitgefühl: „Solidarität mit den quälbaren Körpern“.⁷⁴⁴

„Was an Schönem unterm Grauen noch gedeiht, ist Hohn und hässlich bei sich selber“ (77). (Doch wohl nicht die Reflexionen aus dem beschädigten Leben ihrerseits?!)

Was heute geschieht, müsste ‚Nach Weltuntergang‘ heißen. (33)

⁷⁴³ (5). In Wagners Bühnenweihfestspiel „Parsifal“ (1882) ist es Parsifal, der am Karfreitag fragt: „O weh!, des höchsten Schmerzentags! / Das sollte, wahn' ich, was da blüht, / was athmet, lebt und wieder lebt, / nur trauern, ach! und weinen?“ (Dritter Aufzug).

⁷⁴⁴ ND, S. 281. Vgl. Bert Brechts Lyrik, u. a. „An die Nachgeborenen“ („Was sind das für Zeiten, wo / Ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist / Weil es ein Schweigen über so viele Untaten einschließt!“ vv. 6–8); „Was nützt die Güte“ (GW IX, Frankfurt a. M. 1967, S. 553).

So schneidend formuliert Adorno, und die Reihe ließe sich fortsetzen bis zu der nahezu gnostischen Anmutung, nichts stehe für das ein, „was wir einmal sein könnten, als der Traum, wir wären nie geboren“.⁷⁴⁵ Trotz des Erwägens des Nachteils, der angeblich darin liegt, auch nur geboren zu sein, ungeachtet der Scham darüber, dass einem „in der Hölle noch die Luft zum Atmen bleibt“ (6), ist Adorno unablässig bemüht, „mit der Arbeit des Begriffs die Negation der Negation“ zu erreichen (152), befließigt er sich unermüdlich der Form und des Ausdrucks. Das Denken, sagt er, habe „weder stur noch souverän, weder blind noch leer, weder atomistisch noch konsequent“ zu verfahren. Unter geduldigem, ausdauerndem Verharren beim Besonderen zerfalle dessen Isoliertheit. Und also – in einer Art sabbatischer Sehweise – werde am Gegenstand „etwas von der Ruhe seines Schöpfungstages“ gerettet (46, 48). In dem umsichtig-reflexiven Text (50), der den ersten Teil beschließt, rechtfertigt Adorno sein nicht geradeheraus wissenschaftskonformes Verfahren im Grenzbereich von Philosophie und Literatur. Ausdrücklich kritisiert er „die beliebige allgemeine Kommunizierbarkeit eines jeden Gedankens“ als „liberale Fiktion“. Dagegen stellt er einen alternativen Denkstil, einen persönlichen, erfahrungsgestützten, in sich diskontinuierlichen und gegenüber der Kontinuität des Bekannten distanzierenden, an Ausdruck und Darstellung orientierten und so jedes fixe Urteilen brechenden Denkstil. Gedanken sind insofern nichts Unbedingtes. Sie stehen stets im Zusammenhang mit „den gegebenen Bedingungen der Existenz“ und einem Leben, das niemals umstandslos-vitalistisch seine Bestimmung erfüllt.

Unentwegt gilt es, um die Balance von Gefühl und Intellekt bemüht zu bleiben. Daran führt kein Weg vorbei. So labil die Ausgangslage immer ist, beispielsweise insofern oftmals der Wunsch der Vater des Gedankens ist, Einseitigkeit ist keinesfalls die Lösung. Der Preis dafür ist allzu

⁷⁴⁵ 128. Zur ‚Infragestellung der Geburt‘ vgl. auch Hiob 3, 3–26; Überlegungen ähnlicher Art treten in tragisch-antinomischen Daseinserfahrungen immer wieder auf. Bultmann, Rudolf: Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum, in: ders.: Glauben und Verstehen, 4 Bde., Tübingen 1933–65. Vgl. ferner Cioran, E.M.: *De l’inconvénient d’être né* (Paris 1973), dt. Vom Nachteil, geboren zu sein, Wien 1977; Horstmann, Ulrich: *Das Untier, Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*, Frankfurt a. M. 1985.

hoch: „der Gedanke, der den Wunsch, seinen Vater, tötet, wird von der Rache der Dummheit ereilt“. Ist „die letzte emotionale Spur getilgt“, bleibt vom Denken nichts als „Tautologie“ übrig (79). Und noch eins muss klar sein: dass bloße Selbsterhaltung „ihr Selbst“ schlankweg „verliert“ (147). Von dem, was es da vermeintlich zu erhalten gilt, dem Selbst, findet Adorno in dem herausragenden Text „*Goldprobe*“ (99), wäre wenn überhaupt, dann „allenfalls theologisch“ zu reden, nämlich ausdrücklich, im Namen der Gottesebenbildlichkeit. Wo aber davon die Rede ist, dass der Mensch zum Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sei, da ist ein Zweites nicht weit, nämlich das Gebot, sich kein Bild zu machen, keine Festlegung auf immer. Unbeschadet solch eindringlicher Erinnerung ist das Feld, auf dem es sich zu behaupten gilt, durchaus ein gesellschaftliches, nicht ein religiös-theologisches, noch auch ‚bloß‘ ästhetisches. Dies zu verkennen und in vermeintlicher Unabhängigkeit an der Sphäre des Expressiven festhalten zu wollen, das bliebe Illusion, ganz fruchtlos. Stattdessen gehe es darum, noch in den geheimsten Zellen der eigenen Isoliertheit unbestechlich jenes zu verspüren, was der Gesellschaftskritiker als brutalen Zwang der Kollektivierung inständig verabscheut. Eigensinnig einer anachronistischen Humanität nachzuhängen, das bedeute nichts als hilflos hinter dem faktischen Inhumanen zurückzubleiben (95). Wörtlich heißt es: „Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Umgang und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen“ (5). Gefordert ist daher, die eigene Isoliertheit als Folgeerscheinung zu begreifen, deren überindividuelle gesellschaftliche Ursachen auszumachen, unverkennbar sie zu benennen und nach Kräften auf ihre Beseitigung hinzuwirken.

Alles bleibt konkret und praktische Aufgabe. „Was der Mensch sei“, eigentlich und allgemein, das „lässt sich nicht angeben“. Und dies, dass sich partout nicht „sagen lässt, was der Mensch sei“, ist demnach „keine besonders erhabene Anthropologie[,] sondern ein Veto“ gegen überhaupt jedwede allgemeingültige Lehre vom Menschen.⁷⁴⁶ Selbst noch von Kants bildlosem Formalismus in der Ethik rückt Adorno

⁷⁴⁶ ND, S. 130.

entschieden ab. Er besteht auf Glück und in Zusammenhang damit auf „sinnliche Erfüllung“. Durchweg geht er von der „Dignität des Körperlichen“ nicht ab.⁷⁴⁷ Er verweist auf das Phänomen, dass selbst die großen Religionen „ihren Ernst an der Untrennbarkeit des Geistigen und Leiblichen haben“. Und gelegentlich wird sogar an die Überlegenheit des Konzepts „leibhafter Auferstehung“ gegenüber bloß spiritualisierender Metaphysik erinnert.⁷⁴⁸ Der Lebendigkeit der Erfahrung und der ungeschmälerten Wahrheit der Praxis sind Adornos „Moralia“ unvermindert verbunden. Im Zentrum steht das Bemühen, „die Differenz zu bewahren“ (71) und steht des Näheren die doch eigentlich selbstverständliche schlichte Erwartung, „ohne Angst verschiedenen [zu] sein“ (66). Um ausnahmsweise anzudeuten, was es hieße, als Mensch menschlich zu leben, und also in Furchtlosigkeit zu leben, nimmt Adorno Hölderlins ‚Dichtermut‘ in Anspruch „Drum, so wandle nur wehrlos / Fort durchs Leben, und fürchte nichts!“⁷⁴⁹ Da die Sorge, die Besonderheit beizubehalten und angstfrei da zu sein, nach wie vor nicht überflüssig geworden ist, ist das aphoristisch-differenzielle Denken ganz und gar am Platz. Es folgt der Maxime: „Der Wert eines Gedankens misst sich an seiner Distanz von der Kontinuität des Bekannten“.⁷⁵⁰ Der Gedanke, heißt es weiterhin, schließe eine Zelle auf, dringe zur nächsten und bewähre seinen Wirklichkeitsbezug sozusagen in einem Kristallisationsprozess: „Im Licht, das er auf seinen bestimmten Gegenstand richtet, beginnen andere zu funkeln“.⁷⁵¹ Phi-

⁷⁴⁷ Ebd. 202, 194.

⁷⁴⁸ ND S. 393. Vgl. Wischke, Mirko: Betroffenheit und Versöhnung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992), S. 900–915; hier S. 913. – Schon Montaignes Essayistik (II 17, TR 622 f.; II 12, TR 500; III 13 TR 1094 f.) vertrat eine derartig ganzheitliche Sicht des Menschen. Dazu und zu deren christlichen Wurzeln vgl. Auerbach, Erich: L’Humaine Condition, in: ders. Mimesis, Bern/München 1946, S. 271–296, bes. S. 289–291. – Vgl. Horkheimer, Max: Montaigne und die Funktion der Skepsis (1938), in: GS, IV, Frankfurt a. M. 1988.

⁷⁴⁹ Hölderlin: Dichtermut, Zweite Fassung, vv. 3 f.; zit. Adorno: Glosse über Persönlichkeit, Stichworte, Frankfurt a. M. 1969, S. 56.

⁷⁵⁰ 50. Vgl. Wischke, Mirko: ‚Keine Erkenntnis von Dingen‘, in: Zeitschrift für kritische Theorie 9 (2003), S. 73–88.

⁷⁵¹ 51. Der Essay (gewissermaßen als moderne, grundlegend skeptische Variante der cusanisch-montaigneschen *ars coniecturalis*) muss, laut Adorno, „an einem ausgewählten oder getroffenen partiellen Zug die Totalität aufleuchten lassen, ohne daß diese als gegenwärtig behauptet würde“ (Der Essay als Form, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 9–33, hier 25). – Adorno hat keine Scheu, Texten, insofern sie „anständig

losophisches Bemühen insgesamt ist als ein Probieren zu verstehen: der freie Versuch, die Dinge erst einmal wahrzunehmen und zu betrachten. „Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Föhlung mit den Gegenständen heraus“ die angemessenen „Perspektiven zu gewinnen“, darauf allein komme es letztlich an. Der Gedanke steht nicht außerhalb, noch gar oberhalb. Er ist nicht unbedingt. Von der eingefahrenen Neigung, sich gegen sein Bedingtheit zu verhärten, hat er vielmehr abzulassen. Insofern kann Adornos aphoristisches Denken im Dienste genuiner Lebendigkeit im Ganzen als „Besinnung auf die eigene Bedingtheit“ (86) aufgefasst werden.

Die „Minima Moralia“ beklagen das Verkümmern jener „unersetzlichen Fähigkeiten, die (...) nur in Föhlung mit der Wärme der Dinge gedeihen können“ (21). Vom „Absterben der Erfahrung“ haben sie allenthalben zu berichten. Und daran, heißt es,

trägt Schuld nicht zum letzten, dass die Dinge unterm Gesetz ihrer reinen Zweckmäßigkeit eine Form annehmen, die den Umgang mit ihnen auf bloße Handhabung beschränkt, ohne einen Überschuss, sei's an Freiheit des Verhaltens, sei's an Selbständigkeit des Dinges zu dulden, der als Erfahrungskern überlebt, weil er nicht verzehrt wird vom Augenblick der Aktion (19).

Schon seine Doktorarbeit hatte Adorno der Kritik an Husserls phänomenologisch zwischen Erfahrung und Urteil, Intention und Prädikation sich entfaltender, kategorial abstufer Dingtheorie gewidmet.⁷⁵² Entgegen der pragmatisch-praktischen und transzendentalphilosophi-

gearbeitet“ sind, die Eigenschaften von Spinnweben zuzuerkennen: „dicht, konzentrisch, transparent, wohlgefügt und befestigt“ (51, Abs. 9).

⁷⁵² Metakritik der Erkenntnistheorie, 1956. (Die Dissertation über die „Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie“ hat er bei dem Neukantianer Hans Cornelius erstellt und an der Universität Frankfurt am Main 1924 eingereicht.) Vgl. Husserl, Edmund, Ding und Raum, 1907 (Husserliana, Bd. 16, Den Haag 1973); Erfahrung und Urteil, 1939 (ebd., Bd. 4, 1952). – Die Kritik am modernen Prozess zunehmender Vergegenständlichung, Entfremdung, Kommerzialisierung u. s. w. (Simmel, Lukács, Marcuse, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Anders) setzt sich unter sexistischer Kontextualisierung bei Martha Nussbaum fort (Dies.: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Stuttgart 2002, insbes. S. 90–162).

schen Tendenzen schwebt ihm Bedeutenderes vor, „die Heiligkeit des Lebendigen“, so gebrochen auch immer, ganz und gar jedoch nicht der ohnehin brachiale „Kultus des Lebens an sich“ (48). Dementsprechend hat er zu erinnern, wenngleich im Irrealis, ohne allzu viel Hoffnung: „Erst die von Aneignung gereinigten Dinge wären bunt und nützlich zugleich“ (146). Unverlierbar im Verhältnis zur Welt bleibt ihm allerdings die elementar charismatische Dimension des Schenkens. Beschwörend beinahe ruft er aus, im Indikativ: „Alle nicht entstellte Beziehung, ja vielleicht das Versöhnende am organischen Leben selbst, ist ein Schenken“ (21). Und Philosophie, das ist, wie der abschließende hundertdreiundfünfzigste und wichtigste Abschnitt der Aphorismensammlung ausführt, schließlich nicht weniger als „der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen“. Für den Vertreter der Kritischen Theorie der Gesellschaft bleibt eine derartige Betrachtungsweise *sub specie redemptionis* ein gleichermaßen unmöglicher wie unerlässlicher Versuch. Philosophie hat somit ihre Aufgabe und Bedeutung darin, als Stellvertretung von Erlösung gegenüber der Welt aufzutreten, als vorläufige Artikulation eines in sich unentrinnbar entstellten und bedürftigen Daseins. Gewissermaßen illuministische Züge gewinnt Adornos Erkenntnislehre, wenn er voller Nachdruck betont, Erkenntnis habe „kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“; alles andere bleibe weit unter Niveau, erschöpfe sich in „Nachkonstruktion“ und biete nur „ein Stück Technik“, nichts weiter (153).

Unverkennbar lebt Adornos Aphoristik aus einer eigentümlichen Mischung von Vorsicht und messianischem Überschwang, Skepsis und Utopie. In den „Spuren“, Ernst Blochs hinreißender Werbeschrift für die Philosophie des Noch-Nicht-Seins, war zu lesen:

Um das Reich des Friedens herzustellen, werden nicht alle Dinge zu zerstören sein und eine ganz neue Welt fängt an; sondern diese Tasse und jener Strauch oder jener Stein und so alle Dinge sind nur ein wenig zu

verrücken. Weil aber dieses Wenige so schwer zu tun und sein Maß so schwierig zu finden ist, können das, was die Welt angeht, nicht die Menschen, sondern dazu kommt der Messias.⁷⁵³

Adorno seinerseits scheut nicht davor zurück, in Rätseln zu reden und gewissermaßen prophetisch vorzubringen, dass die Welt „einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird“. Namentlich baut er auf die Mutmaßung, „die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefasst“, möchte „zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschieß(en)“. Es möchte mithin eine Verkehrung des (Seiten-)Verkehrten eintreten, Negation der Negation. Und im konvertierten richtigen Zustand, da wäre denn alles zwar „nur um ein Geringes anders als es ist, aber“, fügt er hinzu, „nicht das Geringste lässt sich so vorstellen, wie es dann wäre“.⁷⁵⁴ Gleichwohl ist, was sich zum Ende erhebt, eine durchaus aktiv rationale, obschon optative Erwägung:

Perspektiven müssten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.

753 Bloch, Ernst: Spuren, 1930/59, Frankfurt a. M. 1985, S. 201 f. (hierzu Adorno: Noten zur Literatur, II, Frankfurt a. M. 1981, S. 233–250).

754 ND, S. 294. „Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden“ (ebd. 392). – Im Hintergrund steht wohl auch ein Lehrstück der hebräischen Esoterik, der kabbalistische Begriff des ‚Tikkun‘; vgl. Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1921). – Bräutigam, Bernd: Reflexion des Schönen, Schöne Reflexion, Bonn 1975; Thaidigsmann, Edgar: Der Blick der Erlösung, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 81 (1984), S. 491–513; Kuhnle, Till R.: Civitas aesthetica, in: Theorien der Literatur, Grundlagen und Perspektiven, Bd. III, hgg. Hans Vilmar Geppert/Hubert Zapf, Tübingen 2007, S. 257–283; Bittner, Rüdiger: Kritik, und wie es besser wäre, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo (Hgg.): Was ist Kritik?, Frankfurt a. M. 2009. – Adorno: Zur Schlußszene des Faust, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 29–138, hier 132 f. – Als gewissermaßen letzter „Ausdruck des unerlösten Daseins der Dinge“ ist (im Sinne Benjamins und Adornos) Hölderlins späte Hymne „Mnemosyne“ gedeutet worden (Kalász, Claudia: Hölderlin, München 1984, S. 138–161, hier 161).

Schließlich, Gipfel höchster Anforderung und Zurückhaltung zugleich, wird eindringlich zu einem unerhörten Dementi gemahnt, einer schier unvorstellbaren Bereitschaft zur völligen Selbstentäußerung:

Je leidenschaftlicher der Gedanke gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewusstloser, und damit verhängnisvoller, fällt er der Welt zu. Selbst seine eigene Unmöglichkeit muss er noch begreifen um der Möglichkeit willen.

Das ist die paradoxe, kaum lösbare Forderung, die an das menschliche Denken ergeht.⁷⁵⁵ In mehr als einer Hinsicht sind die „Minima Moralia“ weit von einer zielsicher zu Ende kommenden und gar nach Hause zurückfindenden Dialektik entfernt. Vorderhand werden durchaus die Differenzen herausgearbeitet. Dem scheinbar Bekannten und Erkannten wird stets noch eine Nuance hinzugefügt, eine weitere Version, die den Begriff, den man sich von einer Sache, einer Handlung gebildet hat, aufs Neue in Frage stellt. Wie bei dem Protoessayisten Montaigne kommt es darauf an, alles „stückweis und von Fall zu Fall gesondert“ zu beurteilen. Geübt wird in erster Linie Urteilkraft als Kunst der Unterscheidung, der Differenzierung, der Dezentrierung. Dass „in der absoluten Zerrissenheit“ darüber hinaus das Leben des Geistes als Selbstfindung seine Wahrheit gewinne, ist demgegenüber wohl noch immer zu viel (hegelianischer) Idealismus.

Adornos Kurzprosa kommt ersichtlich nicht fröhlich und gesellig daher. Sie tritt nicht in gewöhnlicher Alltagsrede und schlechthin allgemeinverständlich auf. (In Fis-Dur, der entlegensten, ungebräuchlichsten Tonart, sei allzu vieles geschrieben, soll Günther Anders gespöttelt haben.) Sondern sie bedient sich häufig einer gesuchten, artifiziell-pretiösen Sprache, einer Sprache, nicht selten gewaltsam formelhaft, syntaktisch eigenwillig und in ihren metaphorischen Ambitionen halsbrecherisch. Allerdings verfügt Adorno über die angemes-

⁷⁵⁵ Schon Montaignes Bestreben zielte darauf ab, „die Vernunft der Schwäche zu überführen“. In höchst eindrücklicher, noch dazu ganz ironischer, Montaigne vielfach verwandter Weise trat gegen den Vernunftabsolutismus der Aufklärung Johann Georg Hamann an.

sene Hermeneutik. Er ist sich mithin bewusst, *wie* immerzu erkannt wird, nämlich, um es wörtlich aufzunehmen, „in einem Geflecht von Vorurteilen, Anschauungen, Innervationen, Selbstkorrekturen, Voraussetzungen und Übertreibungen“, das heißt, „in der dichten, fundierten, aber keineswegs an allen Stellen transparenten Erfahrung“ (50). So finden sich denn also Reflexionen und Maximen, einseitig mitunter oder aber übertreibend, verallgemeinernd, manchmal überspitzend bis zur Karikatur. Um aus der Buntschriftstellerei einige Beispiele anzuführen und, ihrer legitimen aphoristischen Aktivierungsstrategie entsprechend, gelegentlich aus Eigenem ein wenig „Erinnerung ans Versäumte“ (50) beizusteuern:

„Wenig fehlt, und man könnte die, welche im Beweis ihrer quicken Lebendigkeit und strotzenden Kraft aufgehen, für präparierte Leichen halten, denen man die Nachricht von ihrem nicht ganz gelungenen Ableben aus bevölkerungspolitischen Rücksichten vorenthielt“ (36, vgl. 48). (So artikulieren sich Vorbehalte gegen eine einseitige Betonung des Äußerlichen und nur Vitalen. Und so berechtigt sie sein mögen, so ist derlei doch auch Lästerrrede. Ein Zug von Ranküne liegt darin, von Ressentiment.)

Ein anderes Exempel dessen, was mit Adorno selbst als „sententiöse Willkür“ zu belegen ist: „Die proletarische Sprache ist vom Hunger diktiert. Der Arme kaut die Worte, um an ihnen sich sattzuessen“ (65). (Was ist das anderes als eine Art „Proletkult“, und also laut Ernst Bloch, „falsch und bürgerlich angesteckt“? Die *religiöse* Sprache, die war wohl anfänglich in der Tat vom Hunger diktiert, von geistlichem Hunger. Der Fromme, der Mönch, der kaute die Worte, an ihnen die Seele zu sättigen. *Ruminare* hieß dies andächtige Aufnehmen in monastischem Latein: wiederkauen, essen, genießen.)

Um eine weitere Reflexion heranzuziehen, diesmal über ein von Adorno verabscheutes Phänomen der Massenkultur: „Der Tonfall eines jeden Films“, so glaubt der Kulturkritiker zu wissen, „ist der der Hexe, die den Kleinen, die sie verzaubern oder fressen will, die Speise verabreicht mit dem schauerlichen Murmeln: ‚Gut Süppchen,

schmeckt das Süppchen? Wohl soll dirs bekommen, wohl bekommen“ (129). (So fällt Adorno sein Verdikt; und wie über das Kino so ferner über den Jazz, ganz zu schweigen von vielen abgefertigten neueren Komponisten wie Debussy, Satie, Sibelius, Bartók, Strauss, Strawinsky und so fort.)

Und hier im Übrigen zu einer Alltäglichkeit der kuriose Einfall: „Pantoffel“, heißt es einmal, „sind Denkmale des Hasses gegen das sich Bücken“ (72).⁷⁵⁶

Bedenkenserwerter sind Einwürfe folgender Art:

„Erster und einziger Grundsatz der Sexualethik: der Ankläger hat immer unrecht“ (29). (Das wird in sehr vielen Fällen zutreffen, denkt man an die menschliche Neigung, ebendas bei andern zu verfolgen, was man, und sei es unbewusst, sich selbst nicht zugesteht. Die Maxime kommt jedoch spätestens an ihre Grenze, sobald Gewalt im Spiel ist.)

Sodann ein Satz zur Liebe, so bestechend wie fragwürdig: „Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu provozieren“ (122). (In seiner pathisch-passivischen Akzentuierung, so zeigt sich im Nachdenken, ist auch dies einseitig gesagt, orientiert letztlich an einem romantischen Ideal der Mutterliebe, ist Adorno doch geneigt, Glück als „Umfangensein“ zu verstehen, als „Nachbild“ vorgeburtlicher „Geborgenheit in der Mutter“ [72].) Umso beachtlicher die Bemerkung: „Das Intime zwischen Menschen ist Nachsicht, Duldung, Zuflucht für Eigenheiten“ (11).

Schließlich ein letztes Zitat, ein deutlicher Kontrast zur Prägnanz der aphoristischen Kunst. Ausgehend von der soziologischen These, das Individuum habe sich aus Formen der politischen Ökonomie, insbesondere dem städtischen Marktwesen herauskristallisiert, findet sich folgende Periode, ein verschlungen-verschlingendes Labyrinth, ein

⁷⁵⁶ Schon Lichtenbergs „Sudelbücher“ vermerken: „Er hatte seinen beyden Pantoffeln Nahmen gegeben“ (L 474).

Satz-Ungetüm, das zwischen die auseinandergerissenen Bestandteile des ersten Prädikats („zeigt ... an“) sage und schreibe einunddreißig Worte einklemmt:

Gesellschaftlich zeigt die Verabsolutierung des Individuums den Übergang von der universalen Vermittlung des gesellschaftlichen Verhältnisses, die als Tausch stets zugleich auch Einschränkung des in diesem realisierten je eigenen Interesses erheischt, zur unmittelbaren Herrschaft an, deren die Stärksten sich bemächtigen (97).

Was ein ‚Galimathias-Jargon‘, hingeschrieben und stehengelassen von dem Kritiker des ‚Jargons der Eigentlichkeit‘!⁷⁵⁷

Was ferner die Selbstdarstellung des Theodor W. Adorno betrifft, so nimmt sie sich beileibe nicht immer vorteilhaft aus. Wenn er beispielsweise sich gleich zu Beginn auf den Romancier Marcel Proust bezieht, um über seine eigene Situation zu sprechen und dabei sich recht snobistisch dazu versteigt, die Unumgänglichkeit (doch wohl weitgehend nachgerade) des „Geldverdienens“ als „Schmach“ hinzustellen (1). Oder wenn er unter der Überschrift „Treibhauspflanze“ mit seiner genialischen Frühreife prahlt und von den Konflikten mit dem von ihm selbst so genannten Narzissmus berichtet (101). Oder wenn er sich in einem (auf das Jahr 1935 datierten) Abschnitt „Der böse Kamerad“ dazu anhält, aus den eigenen Kindheitserinnerungen den Faschismus abzuleiten und dabei allein schon aus dem Umstand, dass Teddies Mitschüler Horst und Jürgen hießen, über ein Indiz zu verfügen meint (123). Oder wenn er sich im Nachhinein noch als der Tugendbolzen vorführt, der einst in frühen Jahren für die erotischen Skandalgeschichten, die sein Kompositionslehrer zu erzählen wusste, ganz und gar unempänglich gewesen sein will (140).

⁷⁵⁷ Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M. 1964; Ders.: Parataxis, Zur späten Lyrik Hölderlins, in: Noten zur Literatur, Frankfurt a. M. 1974, S. 447–491. – Die Bezeichnung ‚Galimathias-Jargon‘ verwendete Montaigne (*un jargon de galimathias, propos sans suite, tissu de pièces rapportées*, Von der Schulmeisterei, Essais I 25, TR 138).

Gleichwohl, wer dürfte sich über derlei Menschliches, Allzumenschliches selbstgerecht erheben? Dazu besteht kein Anlass, liegt doch, und sei es zum eigenen Nachteil, ein fast fatal treuherziger Zug darin, etwas von Aufrichtigkeit und Bekenntum. Mehr noch, es liegt ganz offensichtlich ein gerüttelt Maß an Ambivalenz und Tragik in derlei Selbstgehabte. Ähnliches gilt nicht zuletzt für den Tonkünstler, der Adorno ja auch war. Hans Werner Henze berichtet, dass er als junger Komponist hie und da Adorno begegnete, auch in dessen Frankfurter Wohnung, wo der Hausherr ihm seine Lieder vorsang und dazu Klavier spielte. Es habe sich angehört wie eine Fälschung, nicht wie das Werk eines Komponisten.⁷⁵⁸ Indirekt bekundete Adorno wiederholt eine gewiss nicht einfache Existenz. „Hast du Verstand und ein Herz, so zeige nur eines von beiden, / Beides verdammen sie dir, zeigst du beides zugleich“.⁷⁵⁹

1968 gelangte die Studentenrevolte auf ihren Höhepunkt. Die Studierenden setzten dem Frankfurter Hochschullehrer schwer zu. Er nämlich ließ sich nicht einreihen, und zugunsten tätiger Solidarisierung zum Verlassen der akademischen Sphäre nötigen. Zuletzt rief der Ordinarius (im ‚Elfenbeinturm‘) gegen die studentischen Institutsbesetzer gar die Polizei. Dessen ungeachtet wurde im folgenden Sommersemester 69, wie damals üblich, auch Adornos Vorlesung gesprengt, durch *go-ins* und *teach-ins* gekippt. (Die Aktion einiger Studentinnen, die den Professor Adorno am Hörsaal-Kathedersbarbusig umringt, mit Blütenblättern bestreut und bis zu Tränen wehrlos gemacht hatten, diente nach Jahrzehnten noch dem Sprach- und

758 Ein seltsamer Vogel sei er gewesen, dieser Teddie Adorno; und dann sagt er unerbittlich: „Ich mochte ihn nicht, er mißfiel mir“ (Henze, Hans Werner: Mixtur mit böhmischen Quinten, Frankfurt a. M. 1996, S. 208 f.).

759 127. „Guter Rat“, Hölderlins Distichon, ist gewiss auch für selbst Erlebtes angeführt. – Die Gefährdungen der artistischen Existenz treten beispielsweise in einem Gedicht zutage, einem märchenhaft-grotesken, provokant-vieldeutigen Gelegenheitsgedicht, mit dem Titel „Adornos Zunge“, das Günter Grass 1965 veröffentlichte (Grass: Gesammelte Gedichte, Neuwied/Berlin 1971, S. 121; vgl. Ders.: Zunge zeigen, Tagebuch, Darmstadt 1988. Zimmermann, Harro: Von Metzgern und Schöngestern, in: Müller-Doohm, Stefan, Hg.: Adorno-Portraits, Frankfurt a. M. 2007, S. 290–307; Ders.: Günter Grass unter den Deutschen, Göttingen 2006, S. 171–179).

Bildkünstler Robert Gernhardt zur Karikatur des ‚Busen-Attentats‘.⁷⁶⁰ Es geschah womöglich nicht ohne Zusammenhang mit den dramatischen Veränderungen, den schockierenden Vorgängen, dass der sechs- undsechzigjährige Theodor Adorno während der darauf folgenden Ferien 1969 im Oberwallis in der Schweiz überraschend an Herzinfarkt starb. In Versen der Marie Luise Kaschnitz schwingt das ganze Verhängnis mit:

Th. W.A.

Er starb an sich selbst
 Am Nicht-mehr-eines-Sein
 Mit seiner Jugend
 Und aller Jugend
 Seine Erfahrungen lehrten ihn
 Gewalt zu hassen
 Weshalb man ihn abtrünnig schalt
 Es brauchte ihn keiner
 Ins Grab zu stoßen
 In diesem strahlenden Sommer.
 Er war lang schon traurig
 Fiel.⁷⁶¹

Immerhin tut der Impuls der „Minima Moralia“ Wirkung.⁷⁶² Als neuere Reflexionen aus dem beschädigten Leben nehmen sich insbesondere „Paare, Passanten“ aus. Ihr Autor erklärt:

⁷⁶⁰ Gernhardt, Robert: Im Glück und anderswo, Frankfurt a. M. 2002, S. 210–214. Ders.: Es gibt kein richtiges Leben im valschen, Frankfurt a. M. 1997. Soentgen, Jens: Adornos Lachen, Adornos Tränen, in: Alles über den Künstler, hg. Lutz Hagestedt, Frankfurt a. M. 2002, S. 82–96.

⁷⁶¹ Kaschnitz, Marie Luise: GW, Bd. 5, Die Gedichte (Frankfurt a. M. 1985, S. 723, vv. 5–16, auch in: Müller-Doohm, Stefan, Hg.: Adorno-Portraits, Frankfurt a. M. 2007); vgl. Dies.: Tagebücher aus den Jahren 1936–1966 (hgg. Christian Büttrich/Marianne Büttrich, 2 Bde., Frankfurt a. M. 2000, I 602); Dies.: Menschen und Dinge 1945, Zwölf Essays, Frankfurt a. M. 1985.

⁷⁶² Bernard, Andreas/Raulff, Ulrich (Hgg.): Theodor W. Adorno ‚Minima Moralia‘ neu gelesen, Frankfurt a. M. 2002.

Heimat kommt auf (die doch keine Bleibe war), wenn ich in den ‚Minima Moralia‘ wieder lese. Wie gewissenhaft und prunkend gedacht wurde, noch zu meiner Zeit! Es ist, als seien seither mehrere Generationen vergangen.

Darauf folgt wie beiläufig in Klammern der ominöse Satz, mit dem der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule weithin abgeschworen schien: („Ohne Dialektik denken wir auf Anhieb dümmere; aber“, steht da, „es muß sein: ohne sie!“).⁷⁶³ Laut Adorno, dem Verfasser der „Negativen Dialektik“, ist der Erkenntnis zugewiesen, „das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen (sc. den Begriffen) gleich zu machen“.⁷⁶⁴ Auf der Basis einer philosophisch-artistischen Haltung, die im Kontakt mit lebendiger Erfahrung beharrlich die menschlichen Angelegenheiten im Auge behält, möchte insofern ein Paradox sich bewahrheiten, das Adorno einmal wie folgt formuliert:

Wir mögen nicht wissen, was der Mensch und was die rechte Gestaltung der menschlichen Dinge sei, aber was er nicht sein soll und welche Gestaltung der menschlichen Dinge falsch ist, das wissen wir, und einzig in diesem bestimmten und konkreten Wissen ist uns das Andere, Positive, offen.⁷⁶⁵

Allemaal ist aber bei derartiger belehrter Unwissenheit, solchem Wissen des Nichtwissens unverlierbar ein ästhetischer Anteil.⁷⁶⁶ In Abkehr von allzu zeitbezogenen ideologischen Voreingenommenheiten – etwa dergestalt, die Gesellschaft sei „die Substanz des Individuums“ – stellt sich stets die Aufgabe, mit Spürsinn und kreativem Interpretationsvermögen nach einer Vernünftigkeit zu suchen, die sich auf die Entfaltung und Gestaltung des Lebendigen wahrhaft versteht. Um es abermals

⁷⁶³ Strauß, Botho: Paare, Passanten (München 1981, S. 115), Prosaminaturen, die mit einer traumartigen Adorno-Reminiszenz ausklingen (ebd. S. 204).

⁷⁶⁴ ND. S. 21.

⁷⁶⁵ GS VIII, Soziologische Schriften, S. 456.

⁷⁶⁶ Adornos ästhetische Theorie ihrerseits besteht auf einem Typ denkender negativer Gehaltsästhetik. „Ästhetische Erfahrung muß sich selbst überschreiten“; bedeutsam ist „nicht Erfahrung allein“, sondern „erst der mit“ Erfahrung „gesättigte Gedanke“ (Ästhetische Theorie, Frankfurt a. M. 1970, S. 519).

mit einer Adorno-Mutmaßung anzudeuten: „Vielleicht“, erwägt der Künstler-Philosoph, „wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und lässt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen“ (100). Wo würden Anzeichen erkennbar, dass derlei Unerhörtes tatsächlich Platz greifen und also was als „das Unwesen absoluter Produktion“ zu bezeichnen ist, Raum geben könnte für eine unterdessen unbekannte Gelassenheit? „Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit“, verlautet noch dazu.⁷⁶⁷ „Auf dem Wasser liegen“, so die Aussicht schließlich, „und friedlich in den Himmel schauen“.⁷⁶⁸

6.3 Paare, Passanten: Botho Strauß

Auf Literatur, auf Kunst und Philosophie der Gegenwart sich einzulassen, das ist spannend und vielversprechend. Darüber sich zu verständigen heißt erkunden, was für einer Zeit wir angehören, wie es um uns bestellt ist, wer eigentlich wir sind. Doch ein leichtes Geschäft ist es gleichwohl nicht. Denn es ist die Frage, inwiefern es überhaupt die Zugehörigkeit zu einer Zeit gebe, das Wir einer Zeitgenossenschaft. Welche Literatur näherhin könnte als repräsentativ gelten für den gegenwärtigen Zustand? Was für Namen lassen sich anführen? Vielleicht die literarische Produktion des deutschen Autors Botho Strauß? Ein solcher Vorschlag, die Nennung ausgerechnet dieses Autors, mag auf Bedenken stoßen, Kopfschütteln hervorrufen oder gar Unmut und Protest. Botho Strauß, geboren 1944 in Naumburg an der Saale, ein Mann von über siebzig Jahren mittlerweile, der ist doch wohl unser Zeitgenosse. Er aber würde sich vermutlich verwahren und einwenden,

⁷⁶⁷ ND, S. 261.

⁷⁶⁸ 100 (Schluss des Mittelteils der „Minima Moralia“). „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung“, ist hinzugefügt, mithin einer der lapidaren Eröffnungssätze in Hegels „Wissenschaft der Logik“ (Nürnberg 1812–1816; WW V 82). „Vorwärts aber und rückwärts wollen wir / Nicht sehn. Uns wiegen lassen, wie / Auf schwankem Kahne der See“, so Hölderlin (Mnemosyne, Letzte Fassung, vv. 15–17, WW, Beißner/Schmidt, Frankfurt a.M. 1969, I 201). Zum reinen ‚Ich bin‘ sah Nietzsches Zarathustra utopischerweise den Geist sich zum Schluss verwandeln (KSA IV 48, 31). Vgl. den konfuzianischen Gedanken des Wu Wei im Sinne eines Ablassens, Stillstellens, Nicht-handelns.

er sei es allenfalls in einem bloß äußerlichen Sinn. Nicht nur, dass er abseits lebt, fern der Öffentlichkeit, der medialen zumal, und selbst die zahlreichen Preise, die ihm zuerkannt werden, durch Dritte entgegennehmen lässt. Was ganz und gar von seiner Seite deutlich wird, wild und wüst mitunter, prophetisch fast, ist der unerbittliche Aufruf, gegenüber den bestehenden Verhältnissen Distanz zu wahren – um einer Zeitgenossenschaft willen, die wahrhaft von Bedeutung sein könne:

Es gibt eine Kraft der Abwehr von Gegenwart, die einer Zeitgenossenschaft überhaupt erst Gewicht verleiht. Und es gibt eine Zeitgenossenschaft, die an sich selbst so verfallen ist und so an sich selbst vergeht, daß Flucht daraus (...) einem Akt der Befreiung und der Auflehnung gleichkommt.⁷⁶⁹

Nun mag der Appell, den bestehenden Verhältnissen nicht in gedankenloser Aufgeschlossenheit zu verfallen, so ganz ungewöhnlich auch wieder nicht klingen. Von Intellektuellen, progressiven, vermeintlich oder wirklich links stehenden insbesondere, ist man derlei seit langem gewohnt. Dass die herrschende Moral als die Moral der Herrschenden zu entlarven und abzulehnen sei, war eine der Parolen der ganzen so genannten Achtundsechziger-Jugend. Eben dieser Generation ist auch Strauß zuzurechnen, nicht nur nach Geburtsdatum. Dafür sprechen auch sein Studium – Germanistik, Theaterwissenschaft, Soziologie in Köln und München, abgebrochen nach fünf Semestern – sowie seine erste Berufstätigkeit, just Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts, als Redakteur und Kritiker bei der Zeitschrift ‚Theater heute‘. Da ist denn auch der generationstypische Vorbehalt gegen ein rundum affirmatives Verhältnis dem Status quo gegenüber. Doch nimmt sich der kritische Einspruch bei Strauß zur Überraschung, ja Erbitterung vieler zusehends als geradezu rechtsgerichtet aus, als vergangenheits-

769 UZ 71; 54, 99; PP 26, 105, 111. (Sigel wie unten Anmerkung 5 und 6 und im Literaturverzeichnis angegeben). „Ich gehöre nicht in meine Zeit, und alle, die hineingehören, sind ihre Sklaven“ (WD 200). Folgenreich hatte Paulus für die Zeit, die bleibt, ausgerufen: *nolite conformari huic saeculo* (Gleicht euch nicht dieser Welt an; Röm 12,2). Elias Canetti notierte: „Man drückt seine Zeit am meisten durch das aus, was man *nicht* von ihr annimmt“ (Das Geheimherz der Uhr, München 1987, S. 160).

orientiert, als erinnerungssüchtig, als gegenauflärerisch-romantisch, als illusionär und also anscheinend unverantwortlich.⁷⁷⁰ Sonnenklar wurde dies im Frühjahr 1993, so jedenfalls schien es aller Welt, als Strauß einen Essay „Anschwellender Bocksgesang“ veröffentlichte und mit diesem so hochfliegenden wie lyrisch verhaltenen Manifest eine aufgeregte Debatte, eine sogleich ihren ambitiösen Urheber überwiegend scharf zurechtweisende Kontroverse lostrat.⁷⁷¹ „Anschwellender Bocksgesang“, das ist wie der Name sagt (und wie gut einhundert Jahre zuvor der fünfundzwanzigjährige Friedrich Nietzsche in seiner damals die philologische Fachwelt vor den Kopf stoßenden Erstlingsschrift dargetan hatte), in der Hauptsache die Wiedererinnerung an die Tragödie, das antike sakral-initiatorische Theater und das, wofür es stand: ein trotz Schmerz und Leid und Tod und Schuld bejahtes, würdevolles, kultiviertes Dasein, kein berechnetes noch berechenbares, sondern ein im letzten übermenschlich-göttliches ‚Verhängnis‘.

Die Schande der modernen Welt ist nicht die Fülle ihrer Tragödien, darin unterscheidet sie sich kaum von früheren Welten, sondern allein das unerhörte Moderieren, das unmenschliche Abmäßigen der Tragödien in der Vermittlung,

so steht hier geschrieben. Und gelegentlich klingt es weit polemischer und polarisierender:

Anders als die linke, Heilsgeschichte parodierende Phantasie malt sich die rechte kein künftiges Weltreich aus, bedarf keiner Utopie, sondern sucht den Wiederanschluß an die lange Zeit, die unbewegte, ist ihrem Wesen

770 So versteht sich ausdrücklich der (von Strauß geschätzte) kolumbianische Aphoristiker Nicolás Gómez Dávila (Notas, Unzeitgemäße Gedanken, Berlin 2005; Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten, Ausgewählte Sprengsätze, Frankfurt 2006; Scholien, Wien 2006; Es genügt, dass die Schönheit unseren Überdruß streift, Stuttgart 2007). Zum rechtsstehenden Autor vgl. UZ 112 (Strauß, Rivarol).

771 „Anschwellender Bocksgesang“ wurde im Nachrichtenmagazin ‚Der Spiegel‘ (Nr. 6, 1. 12. 1993) publiziert und in dem Sammelband „Die selbstbewusste Nation“ (hgg. Heimo Schwilk/Ulrich Schacht, Berlin 1944). – Gegen ‚Theater heute‘, insbesondere deren halsabschneiderischen Leitartikel „Abschied von Botho Strauß“, strengte der Angegriffene ein Gerichtsverfahren an, das in zweiter Instanz zu seinen Gunsten entschieden wurde.

nach Tiefenerinnerung und insofern eine religiöse und protopolitische Initiation. Sie ist immer und existentiell eine Phantasie des Verlustes und nicht der (irdischen) Verheißung. Eine Phantasie also des Dichters, von Homer bis Hölderlin.

Der Ausgangsort, in der Tat, des Intellektuellen, des Künstlers, des Dichters Botho Strauß war die Bühne. Versuche als Schauspieler an Laienbühnen und Mitwirkung in der Komparserie der Münchener Kammerspiele machten den Anfang. Hospitieren und Assistieren in Regie schlossen sich an. Professionell konsolidierende Tätigkeiten schlossen sich an: als Kritiker und Redakteur bei ‚Theater heute‘ sowie in der Dramaturgie der Berliner Schaubühne am Halleschen Ufer. Den krönenden Abschluss bildete die Autorschaft. Da sind Theaterstücke, signifikante wie kaum andere sonst, etliche davon viel gespielt, hunderte Inszenierungen in dutzenden von Ländern.⁷⁷² Durchwegs ein Theater, das sich selbst bäugt und befragt, Permutationen vorführt, Konstellationen, die, vor allem bezüglich der Sprache und Personen, zusehends austauschbar und beliebig verfügbar scheinen. „Wer an wen das Wort richtet, wer wem antwortet, bleibt meistens unscharf und wechselt rasch“. Gleichwohl ist alles genau gezeichnet, oftmals komödiantisch-satirisch, kunstvoll kontrastiert in der Einbeziehung von mythischer Fremdzeit oder auch biblischem *illud tempus*, und gleichzeitig appellativ im Hinblick auf Distanzgewinn gegenüber allzu platter, höllisch-unerträglicher Gegenwärtigkeit. Theater steigert sich solcherart in eine Höhe, die wiederum etwas von authentischem, eigenartig zeremoniellem, beinahe kathartisch-sakralem Bühnengeschehen annimmt.

Ab 1975 erscheinen zudem vergleichsweise erzählerische Werke.⁷⁷³ Wichtiger als einen Handlungsverlauf zu fingieren oder gar Wirk-

⁷⁷² Sie tragen Titel wie „Bekannte Gesichter, gemischte Gefühle“ (1975), „Groß und klein“ (1978), „Kallidewey, Farce“, (1981), „Der Park“ (1983), „Schlusschor“ (1991), „Die eine und die andere“ (2005), „Das blinde Geschehen“ (UA 2011).

⁷⁷³ „Marlenes Schwester“ (1975), „Die Widmung“ (1977, W), „Rumor“ (1980), „Der junge Mann“ (1984, JM), „Die Nacht mit Alice, als Julia ums Haus schlich“ (2003, AJ), „Mikado“ (2006), „Die Unbeholfenen“ (2007), „Die Fabeln von der Begegnung“ (2013). – Im Übrigen publizierte Strauß eine Menge weiterer Texte: unter anderem

lichkeit zu konstruieren ist auch hier, außer Wahrnehmungserweiterung, stets die Selbstthematization des Schreibvorgangs angesichts der entschwindenden Leserschaft und des sich entgleitenden Autors. Was dabei entsteht, ist eine hoch ästhetische, weitgehend selbstreferentielle Literatur, subjekt- und werkkritische Intertextualität. Ist dennoch kein bloßes Spiel, sondern verblüffenderweise eine Poesie des Erhabenen andererseits, der Transzendenz sogar als des durch alles Sagbare hindurch zu bedeutenden Unsagbaren.

Am bedeutendsten ist Botho Strauß mittlerweile wohl aufgrund seiner Kurzprosaabände, die er seit Jahrzehnten regelmäßig vorlegt. Hoch virtuos entfaltet er eine aphoristisch-essayistische Kunst. Einer großen Leserschaft gibt er vermöge nicht abreißen-der ‚Beobachtungen und Reflexionen aus dem beschädigten Leben‘ vielfach zu denken. Der fulminante Beginn dieser neuartigen ‚Minima Moralia‘, sogleich für den Durchbruch des Autors zu seinen wahren Möglichkeiten erkannt, war im Jahr 1981 der Band „Paare, Passanten“.⁷⁷⁴ Was darin an Texten versammelt ist, bündelt sich versuchsweise ein erstes Mal zu einer Art Sittenspiegel, einem Zerrspiegel mitunter.⁷⁷⁵ Es gibt hier, in der Tat, „Wendungen und Würfe des Geistes“, Sentenzen, „eine kleine Hand-

Gedichte („Diese Erinnerung an einen, der nur einen Tag zu Gast war“ [München 1985; *memoria hospitis unius diei praetereuntis*, Wsh 5,15, zit. Pascal, Pensées, La 68/Br 205]), Reden, Übersetzungen, Drehbücher, Nachworte (zu Veröffentlichungen von Rudolf Borchardt und George Steiner), Zeitungsartikel, beispielsweise unter der grellen, in ihrer Überdeutlichkeit geradezu schreienden Überschrift: „Wollt ihr das totale Engineering? Ein Essay über den Terror der technisch-ökonomischen Intelligenz, über den Verlust von Kultur und Gedächtnis, über unsere Entfernung von Gott“, so Strauß wenige Tage vor dem ersten Weihnachten im neuen Millennium.

⁷⁷⁴ „Paare, Passanten“ (PP) wie „Minima Moralia“ gleichfalls zweigliedrig, alliterierend betitelt. Eine eindrucksvolle Reihe schloss sich an: „Niemand anderes“ (1987, NA), „Beginnlosigkeit“ (1992, BL), „Wohnen Dämmern Lügen“ (1994, WD), „Die Fehler des Kopisten“ (1997, FK), „Das Partikular“ (2000, PT), „Der Untenstehende auf Zehenspitzen“ (2004, UZ), „Vom Aufenthalt“ (2009, VA), „Lichter des Toren, Der Idiot und seine Zeit“ (2013, LT), *Oniritti* Höhlenbilder“ (2016, OH)

⁷⁷⁵ „Paare, Passanten“, der glänzende Anstoß, präsentiert sich als Abfolge von sechs nach Umfang und Gewicht ungleichen Abschnitten: Auf „Paare“ (7–72), den ausgedehnten Beginn, folgen vier kurze Binnenteile „Verkehrsfluß“ (73–97), „Schrieb“ (99–122), „Dämmer“ (123–140), „Einzelne“ (141–160) sowie der stattliche Schlussteil „Der Gegenwartsnarr“ (161–205). Unschwer sind in diesen Überschriften Überschneidungen mit den geläufigen Rubriken der aphoristisch-essayistischen Literatur zu erkennen. In Nietzsches erster Kurzprosasammlung „Menschlich, Allzumenschliches“ zum Beispiel

voll Worte“ gelegentlich, „in denen eine ganze Kultur, eine ganze Gesellschaft sich plötzlich kristallisiert“.⁷⁷⁶ Die gesellschaftliche, existentielle und ästhetische Zersplitterung spiegelt sich in einem ‚Passagen-Denken‘.⁷⁷⁷ Passant, passieren, Passage, das sind (veraltende) Benennungen des Agenten, der Tätigkeit, des Ortes des Vorübergehens. Wo „keine lebendige Gemeinschaft“ ist, liest sich bei Strauß, da finde jeder sich „zuletzt allein“ oder allenfalls noch im isolierten passageren Paar: Über die „Zweier-Zelle“ reiche die soziale Bindung nicht hinaus. Anders als in der klassischen moralistischen Tradition werden derlei Charakteristika nun allerdings nicht einfach beobachtet und reflektiert und dem Leser zur Begutachtung anheimgestellt, sondern zuweilen entnervt beschimpft, beispielsweise in deutlichen, gar zotigen Worten als der Befund einer „verfluchten Passanten-Welt“, einer „gottverdammten Fick- und Ex-Gesellschaft“.

Epochale Brisanz erhielt das Werk des reizbaren Chronisten aufgrund eines Textes gegen Schluss, der besonders bekannt geworden ist. Dem revolutionären Umschwung des Iran vom autokratischen Schah-Regime zur islamischen Republik 1979 war hier die Bedeutung eines Signals eingeräumt für eine gegenauflärerische, womöglich aber weltpolitische Wende zu vor- und außergeschichtlichen Daseinsformen. Von Noch-Nicht ist seither kaum mehr die Rede, dafür weit eher vom (Gerade-eben-)„Noch-Dasein“. Die dialektisch vorantreibende *ratio*

finden sich unter anderem folgende Titel: „Der Mensch im Verkehr“, „Der Mensch mit sich allein“, „Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller“.

776 Nietzsche, J 235.

777 Dafür hat bekanntlich Ernst Bloch Walter Benjamins Streiflichter „Einbahnstraße“ von 1928 erkannt (Erbschaft dieser Zeit, Zürich 1935). Als erster zu einem Passagen-Denken sui generis hatte sich Montaigne veranlasst gesehen, indem er programmatisch und zwar kosmologisch umfassend festhielt: „Ich schildere nicht das Sein, ich schildere das Unterwegssein“ (*je ne peints pas l'estre, je peints le passage*, Essais III 2; TR 782). – Rilke erhob Klage über die menschliche Wesenlosigkeit, unser Nichtsein in den epochalen „Duineser Elegien“: „Wir nur / ziehen allem vorbei wie ein luftiger Austausch“ (DE II 40 f.; KSA II 205–207, hier 206). Herausfordernd experimentell erinnerte Elias Canetti die Vorstellung von Ewigen gegenüber jenen bereits vordringlichen Passanten, „die in ihrer eigenen Veränderlichkeit nur Veränderliches ertragen mögen“ (Die Provinz des Menschen, 1953, S. 156 f.). Doch die Devise der Passim-Existenz „Vorübergehend sein und bleiben“ (81; vgl. UZ 52, 156) war erhoben seit Baudelaire (*A une passante*) und Nietzsche. „Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man – *vorübergehn!*“ (Also sprach Zarathustra, III, Vom Vorübergehen).

iudicandi, wie sie sich in der Frankfurter Kritischen Theorie geltend gemacht hatte, wird kurzerhand zurückgestellt.⁷⁷⁸ An die Stelle relativ „unfruchtbarer“ dialektisch-kritischer Methodik tritt (ähnlich wie seinerzeit zu Beginn des achtzehnten Jahrhunderts in Vicos antikartesischer „*Scienza Nuova*“) inventorische Topik, die offene Suche. In perspektivischen Beobachtungen und Reflexionen treibt das Verlangen nach Anderem: Entwerfend-Erfinderischem und Bestürzend-Befreiendem. Die (artistische) Orientierung an der Alternative übersteigert sich gar zu dem Ruf „nach einem, der (wenn auch nur auf dem Theater) eine ganz andere Sprache spricht“. Misstraut man dem – in der Folge mehrfach wiederholten – Ruf nach dem einen, so bleibt immerhin die Aufgabe einer angemessen lebendigen Sprache. Mit Gleichem und Wenigem solle nach dem „Weg zum Positiven hin“ gesucht werden. „Die Leidenschaft, das Leben selbst“ brauche Verwurzelung, den Rückgriff, die Sammlung, das geschichtliche Gedächtnis, wie schwierig dies immer geworden sein mag.

Statt Chaotik und subversiver Fantastik möchte Platz greifen, was auch hier „Menschenklugheit“ genannt ist. Damit ist der Impuls der moralistischen Überlieferung zum alternativen Signum gemacht. Am umfänglichsten noch setze sich das Menschliche aus in der Liebe, Strauß zufolge des Menschen „ursprünglichste, undurchdringlichste und verschließendste“ Sphäre. Als Leidenschaft an sich eine gründliche Gefahr für das Gemeinwohl, werde sie, die eigentlich asoziale, die ekstatische Auflehnung, weitgehend funktionalisiert und damit um den Ernst gebracht. Gegen den auf Coolness erpichten Zeitgeist erwägen „Paare, Passanten“ einen beinahe tragisch-anarchistischen Hedonismus. Demzufolge wäre Existenz von der leidenschaftlichen Tiefenstruktur her nicht auf Rationalität und Funktion hin angelegt, sondern, wofür in der vollendeten Normalität allerdings kein Raum ist, auf Verschwendung, Ergriffenheit und Ekstase, das geschlechtliche

⁷⁷⁸ „Ohne Dialektik denken wir auf Antrieb dümmer; aber es muß sein: ohne sie“ (115, 183). Reus, Sebastian: Unglückliches Bewußtsein, Denken ohne Dialektik bei Botho Strauss, Würzburg 2006. – Dreißig Jahre nach der berühmten programmatischen Notiz sieht Strauß uns überhaupt weitab von Adorno wie auch von Nietzsches Philosophen-Hammer, also jenseits des Änderns und jenseits des Zertrümmerns (VA 234).

Streben und Erleben geradezu auf Sterben und Trauer. Im hedonistisch-ekstatischen Verlangen, das wird man sagen müssen, regt sich merklich ein masochistischer Zug. In Adornos „Minima Moralia“ auch schon anzutreffen, tritt bei Strauß, fasziniert insbesondere durch den japanischen Spielfilm „Im Reich der Sinne“ die sadistische Komplementärseite unverhohlen hinzu.⁷⁷⁹ Der gängige, landläufig-pandemische Eros heißt demgegenüber nicht nur eine ins ganz Harmlose transformierte Fortsetzung der „Sympathie mit anderen Mitteln“, sondern rundheraus eine „Sisyphosiade“. Jedes Mal von dem Versprechen der Einswerdung hinaufgezogen, würde tragischerweise doch den Gipfel der Natürlichkeit keine/r je erreichen. Was ein düsteres Bild: Der Stein, den Sisyphos immerzu vergeblich den Berg hinaufwältzt, derart inkarniert, das eben wäre das Absurde schlechthin? Menschliche Sexualität, lässt Strauß anmerken, sei „für etwas bereit, (...) das sich nicht leben läßt“.⁷⁸⁰ Wo immer solchermaßen Auseinanderklaffendes gesehen, unvermeidlich Frustrierendes erlebt wird, da liegen pechschwarze Selbstapostrophierungen nicht weit: „Schaumfaden, an dem dein Leben hängt, selbstgespeichelt, an dem du wie ein Spinnlein durch die Leere schwingst“.⁷⁸¹ Unbeschadet dessen ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zum Erwägen der anderen Seite. Aufschlussreich,

779 Was in Nagisa Oshimas umstrittenem, zunächst als pornographisch eingestuftem Streifen aus dem Jahr 1976 geschildert wird, der Lustmord, scheint dem Berichterstatter von „Paare, Passanten“, als folge er notgedrungen dem Marquis de Sade oder Georges Bataille, eine große Geschichte. Straußens Buch schockiert mit einer Reihe weiterer (polymorph-perverser) sexueller Konstellationen, inzestuös, exhibitionistisch (128 f.), pädophil, obgleich geträumt-imaginärer allesamt (127 f., 135; vgl. VA 120 f.) – Ungedachtet das Meiste unter „Dämmer“ rubriziert ist, erfolgt mitunter heftige (feministische) Kritik an Strauß. Vgl. Bauer, Karin: Gegenwartskritik und nostalgische Rückgriffe, Die Abdankung der Frau als Objekt männlichen Begehrens und die Erotisierung der Kindfrau in Botho Strauß', Paare Passanten', in: The German Quarterly 69 (1996), S. 181–195; Huhnke, Brigitta: Botho Strauß, in: Disselnkötter, Andreas/Jäger, Siegfried (Hgg.): Evidenzen im Fluss, 1997, S. 279–283; Bock, Ursula: Die Frau hinter dem Spiegel, Berlin 2011.

780 PP 60. Ähnlich war bekanntlich auch der späte Freud zu der Auffassung gelangt, der sexuellen Funktion bleibe volle Befriedigung verwehrt, so unweigerlich wie unerklärlich (Das Unbehagen in der Kultur, Leipzig/Wien 1930, GW XIV 466; vgl. UZ 47). Und Peter Handke: „Im Moment der höchsten Lust das sichere Gefühl, daß die eigentliche Lust wieder einmal verfehlt wurde. (Noch während die Lust da ist: ‚Das war schön!‘“ (Das Gewicht der Welt, Frankfurt a. M. 1979, S. 25).

781 PP 131; vgl. VA 184.

poetologisch bedeutsam in der Tat, dass Strauß bekennt, ohne den Fluss, ohne den Ausblick darauf, ehemals zur Jugendzeit in Bad Ems an der Lahn, und ohne Begriff davon, wäre er nicht „in die Nähe des Denkens gekommen“, noch hätte er je „die andere Seite des Flusses zu denken gewagt“, die ihm „die des Nicht-Vergehens und der Stille ist“. ⁷⁸² Das hindert freilich nicht, dass immerfort die Rede auch davon geht, worüber vielleicht doch eher zu schweigen wäre. Die Existenz ohne Glauben leben zu wollen, das sei „lachhaft“. Die es versuchen würden notwendigerweise voreinander selber lachhaft. Durch Gott, „das offene Ende“, gebe es Offenheit „nach vorn“ und die Möglichkeit zu „denken“ und zu „atmen“. ⁷⁸³ Veritablen Anklang der anderen Seite bietet das Phänomen der Musik, sie allein rede „von himmlischer Gesellschaft“. Das Passende, allen bestens Anstehende, sei ein Zunichtwerden, ein Leer- und Bereitwerden, ein Gehorsam im elementarsten Sinn. Setzt das Buch ein mit einem Szenario, wonach eine „dahinplappernde Menge“ für einen Moment „in eine einträchtig hörende Schar verwandelt“ wird, so fällt ganz zum Schluss der Blick auf ein Mädchen, das hervortritt und zeigt, was recht eigentlich das Menschlich-Angemessene sein könnte: den Kopf zu heben, um frische Luft zu schöpfen, „um Atem zu holen für den Gesang“. Insofern eröffnet Straußens aphoristische Initiale „Paare, Passanten“ den Ausblick auf das Dasein im Zeichen des Orpheus, des mythischen Sinnbilds des achtsamen, gewaltlosen, menschlichen Menschen eh und je.

Die unmittelbare Fortsetzung brachte 1987 der Band „Niemand anderes“. ⁷⁸⁴ Zivilisationskennzeichnend ist nachgerade eine tendenziell totalitäre, alles absorbierende Öffentlichkeit, „das Nichts-Ausschlie-

782 PP 97; UZ 88. Näheres in der Lebensbeschreibung, die Strauß kurz vor seinem siebzigsten Geburtstag vorlegte: Herkunft, München 2014. Ein knappes Stück höchst reflexiven, gnomisch durchsetzten Erinnerens, abschließend mit dem Abriss einer konzisen Poetik (S. 89–96). Das paulinische *nolite conformari huic saeculo* ist hier abermals unterstrichen. Er habe, bekräftigt Strauß ganz entschieden, „den Verführungen des Lebens mit allen Kräften des Nachlebens widerstanden.“ Wozu aber? „Um den Ahnen ein Nachleben zu sein“ (92 f.), erklärt er. Das ist wohl eher sarkastisch als fromm-pietätvoll gesagt (FK 93).

783 PP 176 f.; JM 137; „Ohne Divinum kein Humanum“ (VA 222; vgl. dagegen UZ 79).

784 Er umfasst in fünf Kapiteln knapp dreißig Textstücke, versehen mit Überschriften ganz unterschiedlicher Art.

ßende“. Im Gegensatz dazu wird zusehends auf Exklusivität gesetzt, auf Intimität bis hin zu Esoterik, Gnosis, Mystik.

Innerhalb der Öffentlichkeit, in der jedermann zuhaus und gleichzeitig evakuiert ist, läßt sich kein Traum retten, gegen sie nicht Widerstand noch Kritik, denn aus diesen Elementen ist sie selber beliebig zusammengesetzt. Ein solcher Verbund läßt sich nicht stören oder umwerten, er kann nur mit spirituellen Brüchen beantwortet werden. Er provoziert einen neuen Typus des Außenseiters: den Esoteriker, den Eingeweihten des verborgenen Wissens – und des geschonten Lebens (NA 147; LT 5–12).

Und das ist niemand anderes als der Solitäre mit sich allein, das Ich, das sich artikuliert, ohne irgendetwas zu vertreten, moralistisch, diaristisch. Der Einzelne ist, wenn es hoch kommt, als jener, der sich als Liebender dem Anderen öffnet, jenem, der sodann sich als „der unterste Ahnungsträger des ‚Ganz Anderen‘“, des Numinosen, des Heiligen eröffnen mag. Der schriftstellerisch-selbstvergewissernde ‚Montaignismus‘ wird zwar für jene scheinbare Krankheit erklärt, welche „die große Literatur der untröstlichen Tröster hervorgebracht“ habe. Aber selbst noch in der extremen Einsamkeit des ausschließlich diaristischen Isolationismus ist ein Gutteil „Welttrostlosigkeit“ im Spiel.⁷⁸⁵ Sie macht den unbemittelten Menschen gleichfalls „der Tragödie bedürftig“, um sich aufsäßigerweise ein wenig an Größe zuzusprechen, da er denn die Tragödie nicht mehr wie dereinst zum „Leiden-Lernen“ haben kann. Und ungeachtet aller Bedenklichkeit steht doch immer die Frage leitend am Horizont: „Wo kann man heiter sein und wohlverständlich?“

Die Zuwendung zum Einzelnen bleibt so unersetzlich wie schwierig.⁷⁸⁶ „Je älter man wird, um so weniger versteht man den anderen. Wohl das Allgemeine besser, das Gegenüber aber nicht“. In einer Zivilisation der „Wissenschafts-“ und „Gesellschaftsgläubigen“ dürfe es doch nicht

⁷⁸⁵ Strauß (NA 195, W 33 f.) recurriert auf Henri Frédéric Amiel.

⁷⁸⁶ Schon La Rochefoucauld sah darin, und nicht in einer pauschalen Kenntnis der Menschheit, den Kern des Problems (*Il est plus aisé de connaître l'homme en général, que de connaître un homme en particulier*, Maxime 436).

dahin kommen, dass gänzlich verunklärt werde, „was zum Menschlich-Elementaren gehört“. „Klug sein“, das freilich ist „ohne den gedankenlosen Untergrund einer großen Empfindungskraft“ nicht möglich. „Bildvertrauen“, „Vertrauen in die sich selbst regulierenden Prozesse der Wahrnehmung“ gilt gegenüber der „gewaltsamen Verkündigung und Anordnung des Besseren“ als überlegen. „Was für ein schmerzliches Scheitern“, ruft Strauß in der technomorphen Welt aus, „nicht zu der Sprache gelangen, in der man sich angesprochen fühlt!“. Dies allerdings, zu der adäquaten Sprache zu gelangen, ist als eine Aufgabe verstanden, die nur auf dem Hintergrund eines Bezugs zum Umgreifenden zu gewinnen sei, denn, so heißt es und so ist es, „ohne Anklang eines Ganzen tönt das Einzelne nicht“. Insofern gilt (wie zuvor für Hölderlin, Novalis, Eichendorff, Rilke sowie sodann Heidegger) der Schluss: „Das letzte Wort hat der Dichter“.

Zuvor bereits, 1984, war ein andersartiges, umfangreiches und stärker fiktionales Buch erschienen: „Der junge Mann“. Unverkennbar ist es mit der paradoxen Erzählung vom Ende der Erzählung befasst und mit einer Poetologie jenseits der Mimesis und Referenzialität. *I cannot make it cohere*, in dieser Erklärung des Dichters vor dem Verstummen sieht Strauß „das tiefste Wort des Zeitalters“.⁷⁸⁷ Machte Walter Benjamin noch gewisse therapeutische Vorschläge, so hatte Adorno den Schluss gezogen:

Zerfallen ist die Identität der Erfahrung, das in sich kontinuierliche und artikuliert Leben, das die Haltung des Erzählers einzig gestattet (...) Etwas erzählen heißt ja: etwas Besonderes zu sagen haben, und gerade das wird von der verwalteten Welt, von Standardisierung und Immergleichheit verhindert.⁷⁸⁸

787 FK 95 f. Der amerikanische Dichter Ezra Pound hatte in seinen letzten „Cantos“ das Scheitern seines Versuchs einer Summe der Humanitätskonzepte auf der Höhe seiner Zeit erklärt: „Ich kann keinen Zusammenhang schaffen“ (*I cannot make it cohere*, Canto 116; Die Cantos, hgg. Eva Hesse/Heinz Ickstadt, Zürich 2012). – „Der Gesang, Pound und Rilke (...), darf nie verstummen!“, urgiert Strauß schon in „Paare, Passanten“ (15).

788 Der Standort des Erzählers im zeitgenössischen Roman, 1954, Noten zur Literatur, 1998, S. 42. Stanislaw Lem setzte das Menetekel mit der Publikation „Die vollkommene Leere“, 1971.

Was „Der Junge Mann“ auf annähernd vierhundert Seiten bietet, das ganze Spektrum unterschiedlicher Textsorten präsentiert sich in Richtung „Episodenkram“ verkleinert. Nichts weiter als den „geschichteten Augenblick“ zu erfassen, begnügt sich das diskontinuierliche Verfahren mit der Pluralität von „Schauplätzen und Zeitwaben“ anstelle von Epen und Novellen. Es gelte, „dem Diversen seine Zonen“ zu schaffen, der „Vielfalt“, dem „Wandel“ und der „unerschöpflichen Geburt der Differenz“ Rechnung zu tragen.

Die aphoristische Apperzeption – Beobachtung, Reflexion, Aufzeichnung – und ihr verknappter Ausdruck im Dienste indirekter Mitteilung ist in Straußens ‚Buntschriftstellerei‘ durchwegs strukturbildend. Auch in dem vorgeblichen „Romantische(n) Reflexionsroman“ findet sich – beinahe klassisch ausgeprägt – die Zuspitzung zum Ein-Satz-Aphorismus, zur Maxime, zur Sentenz. Gemutmaßt wird, ob es nicht, über „Spaltung“ und dialektischen „Widerstreit“ hinaus, „einem *anderen* Wissen entgegen“ gehen könnte. Vordringlich bedürfe es dazu poetischer Elemente, der Mythe, der Metapher, der Metonymie, der Allegorie. „Wenn einer“, wird erinnert, „Schmetterling nicht mit Seele übersetzen kann, so wird er nicht zur Einheit mit der Natur zurückfinden“. Im Vertrauen auf Mutter Mnemosyne und ihre Töchter, die Musen, heißt es überschwänglich: „mit der Wiederkehr der Erinnerung werden auch die Wasser wieder klar“. Entgegen der (durchgehend beanstandeten) Soziozentrik gilt die Maßgabe, der Mensch als „ein metaphysisches Wesen“ lerne sich „auf seinem gesellschaftlichen Weg“ niemals hinreichend verstehen.

Den Kern bildet neuerlich ein erotisches Schreiben, ein vorsichtiges Denken, das „nichts sicher weiß, sondern immer nur in wechselnder Anziehung oder Abstoßung zu irgendeiner Person, einem Thema, einem Gegenstand bewegt wird“. Hinsichtlich des also gestimmten Wissens wird bedeutet, es stehe im Gegensatz zum männlichen Besitzstand des Wissens. Zu all dem Rezeptiven, Relationalen aber gehört noch ein Anderes: „die Achtung vor der unendlichen Begebenheit, (...) vor jenen (...) Ereignissen, die nicht zu erzählen sind, die uns seufzen lassen und zu Gott seufzen lassen, denn“, so führt der Autor aus,

„jedesmal, wenn wir einen Menschen berühren auf unsere mißverständliche Weise, dann suchen wir uns weit darüber hinaus an ein heiliges Entzücken anzuschließen“. ⁷⁸⁹ Allbeherrschend also offenbar das Verlangen nach Beziehung, Kontakt, Wandlung. Der Traum insbesondere intensiviere und bereinige die Zeit in der üblichen Fluchtlinie von „Erscheinung-Berührung-Erfüllung-Erüberbrigung“. Und so hätten auch alle „Geschichten der Verwandlung“ eine Ausrichtung „zur *reinen* Geschlechtlichkeit hin“. Welch sonderbare Andeutung, wird man überlegen. Was ein Zustand der Entgegenständlichung mag es sein, der – und sei es bloß in Gestalt eines fiktiven künstlerischen Projekts – den Fluchtpunkt unendlicher Annäherung bilden soll? Reformuliert sich so die paradoxe, die unweigerliche Aufgabe, die Sinne zu Ende zu denken?

Eine raffiniert kunstvolle erotische Schreibweise zeigt sich in dem Buch „Kongreß, Die Kette der Demütigungen“ (1989). Was hier, als ein Kranz von Geschichten, ein Geflecht von nahezu pornographisch dargebotenen „gewagten Begebenheiten“ – in der Art von Boccaccios „Dekameron“, als ein neuer schnitzlerscher „Reigen“ – geschildert wird, ist eine genau beobachtete und subtil reflektierte Phänomenologie der Liebe und der Lüste. Vor allem ist es Literatur, Schrift also, hermetische Zeichenfolge, Codierung der Sehnsucht, des Verlangens, des Begehrens schlechthin, gedemütigt nicht nur durch Verletzungen, Kränkungen, Unerfülltheit, Vereitelung mannigfacher Art, vielmehr gezeichnet durch das Vorlaufen zum Tode und einen rätselhaften Vorgang, der einmal als „Annäherung an das große Gegenstandslose“ ins Spiel gebracht wird. ⁷⁹⁰ Schließlich lässt sich auch „Kongreß“ lesen als ein Experiment quasi parabolischer Ermittlung der *Conditio humana*:

Warum sind wir hier? Warum müssen wir diese Reden führen? Warum können wir nicht die Zeit verschlafen und dies Gedränge still versäumen?

Es gibt keinen Ort, keinen festen Raum, keine Hülle mehr. Wo sind wir?

⁷⁸⁹ JM 244. Dass wir in unserem Innern seufzen, weil das Herz nach Gott verlangt, ist Grundüberzeugung der spirituellen Tradition („Wie einen Seufzer verlebten wir unsere Jahre“, Ps 90,10, zit OH 276; *Nos intra nos gemimus*, Röm 8,23; Juan de la Cruz, *Cántico*, A, 1, 6).

⁷⁹⁰ KK 127; NA 56, UZ 12.

Wir ziehen einer durch den anderen hindurch, sind einer des anderen Sieb“ (KK 61; vgl. 14).

Der so anstößige wie faszinierende Versuch, in aphoristischen Texten aus orphischem Gestus zu philosophieren und ‚ein unaufhörliches Buch über Alles‘ zu schreiben, wurde 1992 in dem schmalen Band fortgeführt, der den Titel trägt „Beginnlosigkeit, Reflexionen über Fleck und Linie“. Was immer die szientistische Gegenwart zeitigt an Erkenntnissen, von kosmologisch-astrophysikalischen bis zu Hirnforschung, (Bio-)Informatik und konstruktivistischer Erkenntnistheorie, das wird hier herangezogen und der Option einer Existenzerschließung dienstbar gemacht, die ihrerseits freilich „nur in der Gedankenflucht“ existiert. Doch auch einem Bewusstsein ohne Anfang und Ende bleibt Sehnsucht und Hoffnung, nach Text, nach Geist, nach dem Gedicht, nach „dem Fleck vor der Linie“, damit alsdann in den „Aufenthalt des Menschen“ das Unbewegte, das Ständige zurückkehre. Strauß beteuert, Lyrik werde schließlich „etwas so Übergeordnetes sein, dass wir uns lediglich in ihrer Erwartung befinden können“.⁷⁹¹

Sagen wir doch, um dem Zwiespalt zu entkommen: daß der Zeitpfeil aus unendlich vielen winzigen Kreisläufen bestehe, in deren Mitte die Leere: Raum für Emergenz. (...) Daß Zyklus und Pfeil auf eine gemeinsame Urfigur zurückzuführen sind (...) auch dies also eine Versuchung zur Einheit (des Geistes) hin (BL 41; FK 48).

791 BL 26. Die Idee der progressiven Universalpoesie, die hiermit anzuklingen scheint, stammt aus der Frühromantik (vgl. VA 62; Friedrich Schlegel, ‚Athenäums‘-Fragmente, 116, Berlin 1798; Ältestes Systemfragment). Bei Hölderlin heißt es: „Bald sind wir aber Gesang“ (Friedensfeier, vv. 91–93, hier 93). – Novalis übernahm von Schleiermacher (Die Weihnachtsfeier, 1806) die Idee, dass sich jenseits der Sprache letztlich „zum Gesang“ die Lippen öffnen (Die Christenheit oder Europa, 1799). „Gesang ist Dasein“ hieß es unumstößlich in Rilkes unerhört vertiefenden Sonetten an Orpheus (1922, I 3, v. 7); „Einzig das Lied überm Land / heiligt und feiert“ (ebd. I 19 vv. 13 f.). Ingeborg Bachmann endigte ihren zweiten, letzten und bedeutendsten, oftmals düsteren Lyrik-Zyklus „Anrufung des Großen Bären“ (1956) mit den (die Utopie nach der Katastrophe andeutenden) Schlussversen: „Doch das Lied überm Staub danach / wird uns übersteigen“ (Lieder auf der Flucht, xv 5 f.). „(...) es sind / noch Lieder zu singen jenseits / der Menschen“, so endete Paul Celan das Gedicht „Fadensonnen“ (Atemwende, 1967).

Ein spiritueller Eifer kommt solcherart zum Zuge, der darauf aus ist, selbst die einst so beherrschende neuplatonisch-patristische Spekulation in den Schatten zu stellen:

Gott ist Gott. Und kein Gedanke. Die endlosen metaphorischen Versuche, das Numinose einzuberaumen in unsere Sprache, grenzen ans Lächerliche oder an Asebie. ER gehört nicht in einen paradoxen Gedanken hinein. ER wäre dort ein Wörtchen bloß. Ein Scharnier zwischen Gescheitheit und Geist. Ein Open-end-Effekt der Immanenz. Und dies sind die geheimen Blasphemien selbst der ehrwürdigsten Kirchenväter! (BL 45 f.)

Schließlich, in kühner Wendung, heißt es: „Vom Absoluten gleitet der Scharfsinn ab wie die Messerspitze auf der Glaskugel“. Ungeachtet der kristallinen Hermetik gilt allerdings, und zumal auf vorletzter mythisch-metaphorischer Ebene, die Maßgabe, doch bloß nicht das Komplexe zu opfern, das Unübersichtliche, Chaotische der begradigten Linie, das Dionysische dem Apollinischen.⁷⁹² Die Flechte sei es, die durchaus mehr Halt verspreche als der stramme Faden: der Mythos also, seine Trümmer zumindest. Die Sprache selbst beweise es, sie lebe „nur im steten Ursprung“, sie diene keiner Kommunikation, sondern sei *communio* in sich. Demzufolge, des Verlangens nach Gegenwärtigkeit in lebendigem Hervorgang wegen, der lyrische Duktus. Er ist es, der alle noch so scharfsichtige Menschenkenntnis einbezogen bleibt. Insofern er dies dartut, ist „Beginnlosigkeit“, dieser schmale Band, wie man bemerken konnte, in der Tat, „ein kleines, ein kolossales Buch“.

Noch bewunderungswürdiger fanden manche freilich den 1994 folgenden der straußschen Prosabände: „Wohnen Dämmern Lügen“. Die Vorlage für diesen dreigliedrigen Titel und ein Rahmen, *einer* freilich nur, für die gesamten hoch komplexen, hoch ästhetischen Darlegungen ist bekanntlich Heideggers später Vortrag „Bauen Wohnen Den-

⁷⁹² BL 61 f., 69, 129. Wenn Nietzsches Glücksformel „ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel“ (GD I 44; AC 1) ausgibt, so ist dies mehrdeutig gesagt. Das Dezinonistisch-Unbedingte kann und soll kaum definitiv das Schwebende, Ungefähre, Labyrinthische, Chaotische überbieten.

ken“.⁷⁹³ „Nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen“, mahnte der Denker aus Meßkirch. Damit gab er zu bedenken, wie sehr wir Menschen bedingt sind, wie sehr wir abhängen von Voraussetzungen, über die wir nicht verfügen, die wir uns vielmehr gesagt sein lassen müssen, soll überhaupt erst so etwas wie Ethik und Kultur in den Bereich des Möglichen rücken.

Dass unsereins das Wohnen *nicht* genügend vermag, und in wie vielfacher Hinsicht, dafür eben hat Strauß, wie kaum ein anderer, einen Blick, dafür wollen die Texte die Augen öffnen. Der enthusiastische Schlusstext SCHIMPFFEN, Schreibart der Leidenschaft nach Hamanns Art, geht wie ein Donnerwetter nieder. Die zeitkritische Erwartung ist geradewegs auf einen Bildersturm gerichtet, wie die Welt ihn noch nicht gekannt hat. Überall müsse das Missbräuchliche unserer Bild- und Vorstellungswelt aufgespürt, stets die ‚Katachrese‘ bloßgestellt werden. Zur ‚Tagesordnung des Ewigen‘ müsse wieder übergewechselt werden. Welch eine antithetische Fügung, ‚Tagesordnung des Ewigen‘! Ohnehin verfolgt Strauß eine letztlich paradoxal-koinzidentale Poetik. Wesentliches Kennzeichen hierbei ist die rhetorische Figur des Oxymorons. Das sind „mit feinsten Lamellen ineinander verklappte Ausschließungen“. Das Oxymoron, das ist „wörtlich: der stumpfe Scharfsinn“, dem emphatischen Dichter Strauß aber überaus bedeutsam als „der in unsere Vernunft eingeschlagene Lichtstein der Offenbarung“. Um auf diese Weise in allem, was je geschah, die aufwärtige Bewegung, die Anagoge, zu erinnern.⁷⁹⁴

Als nächstes, 1997, veröffentlichte Strauß, dreiundfünfzig und Vater eines kleinen Sohnes mittlerweile, ein stärker autobiographisches Prosa-werk mit dem bescheiden sich selbst, den Autor, umschreibenden Titel „Die Fehler des Kopisten“. Vier Teile umfassend, die Vier Jahreszeiten, Frühling, Sommer, Herbst, Winter, ist es der Bericht vom

793 1951; Vorträge und Aufsätze, II, Pfullingen 1954, S. 19–36. – Vgl. Strauß: Heideggers Gedichte, Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz, FAZ, 19. 09. 2008, in: Heidegger und die Literatur, hgg. Günter Figal/Ulrich Raulff, Frankfurt a. M. 2012.

794 Scheuer, H. J.: Illuminat und Dunkelmann, Die Poetik des Oxymorons bei Botho Strauß, in: Literatur für Leser, 21 (1998), S. 334–348; Windrich, Johannes: Das Aus für das Über, Würzburg 2000, S. 133–137.

Rückzug aus der Großstadt aufs Land (die Uckermark, nordöstlich von Berlin), in die Idylle, die Solitude, die Ermitage. Die unterschiedlich langen, stets prägnanten Texte weisen mitunter bukolische Züge auf, beschwören Momente Arkadiens, einer Pastorale oder auch einer Anachorese und zuweilen seltsam strengen Monastik eines ‚Schriftfortsetzers‘ in einem Geistergespräch über die Epochen hinweg. Gleichwohl stellt sich unentwegt, insbesondere angesichts des Kindes, durch das der Vater seinerseits gewissermaßen als Kind nochmals neu beginnt, die grundlegend ethische Frage: „Wie soll man leben?“ Schmerzlich fällt der Einzelne auf sich selbst zurück: „Man muß alle wesentlichen Fragen an sich selber richten“.

An Jean-Jacques Rousseau, den melancholischen Solitär, den aufklärungskritischen, kulturpessimistischen, fühlte namentlich die französische Kritik sich erinnert. Neue „Träumereien eines einsamen Spaziergängers“ erkannte sie in dem intimen Brevier des zurückgezogenen Humanisten, „Bekennnisse“ und, in den Gedanken zur Erziehung eines Kindes, eine Fortführung des „Emil“.⁷⁹⁵ Und in der Tat, zuweilen ist es vergleichbar bestürzend radikal, was da aufgezeichnet sich findet:

Man muß sich wohl fragen, was eigentlich eines Menschen Ziel ist, wenn er seinen Geist anstrengt und ausbildet – und sich den unvermeidbaren Schrecken der Selbsterkenntnis aussetzt: nie fertig zu sein, am Ende alles vergeblich zu wissen?⁷⁹⁶

⁷⁹⁵ Rousseau, Jean-Jacques: *Les Réveries du promeneur solitaire*, Genf 1782; Ders.: *Confessions*, Genf 1782--89; Ders.: *Émile ou de l'éducation*, Den Haag 1762.

⁷⁹⁶ FK 32. So und nicht anders lässt es sich ersehen bei all jenen namhaften Einzelnen, deren Stimmen überall hier erklingen: Heraklit, Plutarch, Montaigne, Gracián (insbes. 49), Canetti, Cioran und so fort. Und indem Strauß Kohelet zitiert, wählt er sozusagen für die ganze Tradition das Motto: „Mundum tradidit disputationi eorum, mit den Worten Theodor Haeckers: Und er übergab ihnen die Welt zur Auseinandersetzung“ (196; vgl. 151). Als Beleg gibt Strauß Koh 3,11 an. (Zitiert ebenfalls von Bacon: *Weisheit der Alten*, Frankfurt a. M. 1990, 44.) Die Sentenz benennt, um es zu wiederholen, jenes, was in dem Schlüsselbegriff *Conditio humana* umschrieben ist. Dazugesellen ließe sich der Vers (Ps 115,16): „Der Himmel ist ein Himmel des Herrn, / die Erde aber gab er den Menschenkindern“, um so expliziert zu sehen, was in der nicht von *dicere* (sagen), sondern von *condere* (gründen, einrichten, schaffen) hergeleiteten Variante der *conditio humana* gemeint ist. *Condere* im Übrigen als Basis und Eingangsstufe im

Von Denken und Kunst der Moralisten gibt Strauß weiter Beobachtungen und Reflexionen, wie sie erstaunlicherweise nun ihm möglich sind. Liebe, sagt er beispielsweise, „ist grundsätzlich unkritiserbar, und jede Erfahrung, auch die abwegigste, läßt sich mit ihr verbinden“. Der Scharfsicht entspricht ein exorbitantes Sprachbewusstsein, das ernstlich fragt, was den Menschen „dazu gebracht haben mag, immer haltloser zu reden“. Und schließlich die erschütternde Einsicht: „Sprache, die ihre Not nicht kennt, ist beim Menschen ein Ausscheidungsprodukt unter anderen geworden“. Was aus solchem Erwägen zustande kommt, sind insgesamt Bruchstücke einer (Sekundär-)„Philosophie des *Noch*“.

Noch der sternklare Himmel (...) noch das Sommerlicht, noch das heitere Kind (...) Noch einmal dem endzeitlichen Bramarbasieren getrotzt. Der Weltscheinbarkeit, den elektronischen Raubzügen, den feindlichen Sinnen noch ein bisschen Existenz entgegengesetzt (...) Noch kenne ich keine komplexere Wahrnehmungsform der erfahrbaren Welt, als Ich es bin. (...) Noch ist alles. Und diese Noch macht jetzt das Noch-Nicht des Utopisten überflüssig. Es ist an dessen Stelle getreten. Im Noch erfüllt sich alle Hoffnung (FK 166).

Im Übrigen ist kaum zu übersehen, dass der eigentliche „Schöpfer des Jetzt“ doch gar niemand Anderes ist als der Tod, „der ganz Nahe“, nämlich als der momentan Verschonende, einstweilen Aufschub Gewährende.

Das Elegische, das Abschiedliche, was bereits das Buch von 1997 überschattet, liegt ebenso und vielleicht noch deutlicher über der nächsten bedeutsamen Prosa-Veröffentlichung, mit der Strauß im Jahre 2000 hervortrat: „Das Partikular“.⁷⁹⁷ Der Autor bezieht, alles in

christlichen Heilswerk (*opus salutis*), gefolgt von den Stufen *reformare* (wiederherstellen) sowie *consummare* o. ä. (vollenden).

797 Auch dieser Band, Szenen, novellistische Erzählungen, Poesie umfassend und durchsetzt von Maximen und Reflexionen, ist in vier Teile geteilt. Drei kürzere zunächst: „Sie wieder“ (5–39) als Ouvertüre sozusagen; sodann „Hüte-die-Fährte“ (40–65), Dichtung, ein dialogisches Poem von archaisch-gnomischem Zuschnitt, angelehnt an das mittelalterlich walisisch-kymrische „Mabinogion“, bei genauerem Zusehen Soliloquien, der innere Monolog des androgynen Menschen, Selbstunterredungen eines „mannweib-

allein, eine Position wie Lynkeus der Türmer: „Zum Sehen geboren, / Zum Schauen bestellt ...“, überzeitlich-kontemplativ und zeit- wie kulturkritisch zugleich: „Was sich sonst dem Blick empfohlen, / Mit Jahrhunderten ist hin.“⁷⁹⁸ Nun also Sehen mittels ‚Partikular‘, einem eigenartigen Okular, einer Art transzendenter Idioskop, einem des Geschehen-*werdens*, einem, so steht hier zu lesen, „durch das der Ewige uns sucht, (...) jeden in seiner göttlichen Vereinzelung“ erkennend. Solches ‚Sehen Gottes‘, solche sozusagen neocusanische *visio Dei* wird beschworen, in Revolte gegen das Dasein zum Tode mit all seinen immanenten hilflosen und doch unentbehrlichen Vorkehrungen wie Schreiben und dergleichen. Was dagegen wir, „die Nachgeborenen eines Traums“, unsererseits benutzen und aktiv einsetzen, wenn es hoch kommt, bis ins Artikulierte, Literarische, ist jeweils nur ein „Hypnoskop“, eine Vorrichtung des Sehens – im Schlaf, in der Trance, im Uneigentlichen, Unwirklichen, Unbewussten, Dichterisch-Literarischen.⁷⁹⁹

lichen Herzens“ (FK 112, 182); darauf, im Zentrum gewissermaßen, novellenartig, parabolisch, „Das Partikular“ (PT 66–100); gefolgt von einem Schlussteil, mit seinen neunzehn jeweils von Incipits in Kapitalchen angeführten Abschnitten mit insgesamt gut einhundert Seiten so umfangreich wie die drei voranstehenden zusammen: „Dem Gott der Nichtigkeiten“ (PT 101–220).

798 Goethe, *Faust*, entst. 1831; II V, Tiefe Nacht, 11288–11335. Vgl. FK 145, Jaeger, Michael: *Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart*, Würzburg 2013.

799 Solche Onirik (Traum-Poetologie) ist von beträchtlichem Herkommen: La vida es sueño, proklamierte im spanischen Siglo de Oro der magistrale Pedro Calderón de la Barca: „Das Leben ist Traum“ (1635). Und nicht weniger weit reichend: *We are such stuff / As dreams are made on; and our little life / Is rounded with a sleep*, dies die Sentenz aus dem Munde Prosperos, des Protagonisten in der Romanze *The Tempest*, „Der Sturm“, Shakespeares letztem und insbesondere in poetologisch-philosophischer Hinsicht vielleicht größtem Bühnenstück: „Wir sind aus solchem Stoff, wie Träume sind; und unser kleines Leben ist von einem Schlaf umringt“ (1610/11; IV 1, 156–158; vgl. UZ 24). In der eng damit verwandten Komödie „Ein Sommernachtstraum“ erweist sich das ganze Leben und insbesondere dessen unentwegtes amouröses Drunter und Drüber als eines (montaigneschen) ‚buntscheckigen Narren‘ Traum, als eines ‚Zettels Traum‘ (*Bottom's Dream*), denn beim Versuch, das Leben zu deuten und rational zu fassen wird der Denker unweigerlich zum ‚Esel‘ (*A Midsummer Night's Dream*, 1600; IV 1, 200–211). Strauß eigene Adaption unter dem Titel „Der Park“ (München 1983) wurde seit der Uraufführung in Freiburg im Breisgau 1984 häufig gespielt. – Schröder, Rudolf Alexander: *Das Menschenbild in Shakespeares ‚Sommernachtstraum‘*, GW II, Frankfurt a. M. 1961. Als seinerseits groteske Amplifikation des Sommernachtstraums vgl. Arno Schmidts Roman „Zettels Traum“ (8 Bde., Stuttgart 1970). Vgl. Hofmannstahl, Hugo von: *Terzinen über Vergänglichkeit*, III, Gedichte, Frankfurt 1984, S. 25.

„Ich lebe?“ mit dieser Frage bezeichnenderweise beginnt rhetorisch Strauß das titelgebende Kapitel „Das Partikular“, gefolgt unmittelbar von der bestürzenden Erklärung: „Ich sitze dem Portrait, der mit der Sensenspitze malt!“ (Einem feinen Gesellen, fürwahr.) Und in melancholisch-saturnischer, fast mittelalterlicher Zerknirschung angesichts der *miseria hominis*, der Existenz „tief unten“ heißt es: „Ich wollte ihn dahin bringen, mich zu sehen, bis ich ihm durchscheinend würde und er den ganzen Abgrund an Falschheit und Nichtswürdigkeit in mir aufdeckte“.⁸⁰⁰

Wie in aller bedeutsamen Literatur ist in die Reflexion des Todes (Thanatos) die der Liebe (Eros) als des anderen Pols in der Bifokalität des menschlichen Einvernehmens (*condicio humana*) aufs dichteste verwoben, und beileibe nicht weniger pessimistisch. In einer ironischen Version von augustinischer *felix culpa* heißt es, Gott schütze „die Lustmenschen“, „den Düninflüssigen“ hingegen, „den Geschlechtsschwächlichen“, den stürze er „ins Verderben“. Doch dann, andererseits, was ist gesagt über die Liebe, namentlich über die „altmodischen Befangenheiten zwischen Mann und Frau, (...) die Unachtsamkeiten zwischen ihnen (...), ihr hartes und unumgängliches Gegenüber, sobald sie sich zum Greifen nahe gekommen“. „Wer hätte sich nicht“, heißt es einmal, „in der Liebe gekrümmt, wer ist nicht, oft genug, mit diesem oder jenem sich krümmend eingeworden?“ Es ist wohl ein Gutteil von jenem altbekannten Abscheu vor dem Sexus, dem genitalen, prokreativen, der, obgleich deutlich ironisch, einmal mehr ausgespielt wird gegen „ein anderes, höheres Verlangen“. *Libri nec non liberi*, Bücher (machen) statt Kinder, oder philosophischer und also gut platonisch, Höheres, zuletzt Unsterbliches nicht in der Fortzeugung der biologischen Gattung suchen, noch bereits in der Rekreation des Individuums, sondern in der (sublim noch immer erotischen) Hervorbringung von Erkenntnis rein geistiger Wahrheit.

Eine „onirische Hermeneutik“ machte bereits Kurt Marti (Zärtlichkeit und Schmerz, Notizen, Darmstadt/Neuwied 1981, S. 134) geltend.

800 PT 66.

Was immer unter den Üblichkeiten sinnlich-sozialer Alltäglichkeit von der menschlichen Existenz sichtbar wird, ist nichts als ein Aufblitzen unter einem Spotlight „für den Bruchteil der Sekunde“. Das Dasein selbst erscheint, wie bestürzenderweise bereits Montaigne formulierte, nicht substantieller als eben ein „Blitzstrahl im endlosen Lauf einer ewigen Nacht“.⁸⁰¹ Was sich abspielt, unter realen Bedingungen, ist in allem nichts als Wind, Vorkehrung gegen Verzweiflung, Nichtigkeit durch und durch. Der vierte und letzte Teil, de facto die Hälfte des gesamten Buches bietet eine breite Palette moralistischer Apperzeption. In der Fülle seiner Ansätze ein zeitgenössischer Sittenspiegel, wie er in dieser Konzision und derart treffend kaum woanders sich findet.⁸⁰²

In dem Band „Der Untenstehende auf Zehenspitzen“ (2004) ergeht gleich ganz zu Beginn die Warnung, es werde „auf nichts hinauslaufen“. Eine Maßgabe, die im Großen wie im Kleinen gilt: in der Literatur, im Leben, im Kosmos. Dahin die Geborgenheit im Kreis, der Trost der Wiederkehr. Nichts als Linearität, Zuspitzung ohne Ende, ohne Ziel. Roman, Erzählung hat nicht mehr statt. Nirgends irgend Unterbrechung in dem, was aufs heftigste angeprangert wird: das monotone Kontinuum steriler Kommunikation, der massenhaften Info-Demenz unter dem allgegenwärtigen Mattscheiben-Monitoring. Bestätigung also des längst gezogenen bitteren Fazits: „Wir denken, träumen, hoffen im immerwährendem Kreis und existieren in abfallender Linie“.⁸⁰³

Da auch das Wissen für ungewiss, die Gründe für ungesichert zu gelten haben, die Ausbreitung des Wissens und die Aufklärung für dilemmatisch, so gilt es, und sei es als einziger, gegen den Strom zu schwim-

801 *une cloïse dans le cours infini d'une nuit éternelle* (Ess. II 12; TR 507).

802 Die Einbettung in Erzählung und Fiktion bewegt sich auf einer Höhe wie sie seit La Bruyères „Caractères“ (1688) vorgeben ist. Einzelne Abschnitte wachsen zu satirisch-sarkastischen Tableaus, Allegorien beinahe, von beträchtlichen Dimensionen an, so die Geschichte von dem Plunder-Priester, dem technothymen Monster, dem eingefleischten „Übermenschen“ (LT 110), und dem Kind (133–149). Oder die Erzählung „Ich bin die Lettin“ (162–186), worin besonders viel von des Autors Weltbefremdung deutlich wird, ihren postlapsal-pessimistischen, gnostischen, apokalyptischen Aspekten aufblitzt. Von „Paradieskrankheit“ und „Ursprungsverletzung“ (178) ist da die Rede und davon, dass „nur im Schmerz noch Reste des wahren Menschseins“ (176) erkennbar seien.

803 FK 48.

men: „Täglich sich etwas unergründlich machen, das ist das Leben!“ Und entsprechend weiter geht es, und steigt es auf, fragend, mutmaßend, ahnend, divinisierend: Was nützt uns „eine Welt ohne kindliche Mythologie“? Was soll die ganze menschliche Selbstentleerung, der Selbstverzicht, die Kenosis? Birgt sie irgend die Hoffnung, die Dinge „von ihrer Dinglichkeit zu erlösen“? Ist „das langsame Absterben, das kein Ziel hat,“ ganz am Ende womöglich doch nicht nur Zerstreung im Unendlichen, Veröden und Erkalten, sondern wider Erwarten vielleicht „die absolute Finsternis auf der letzten Stufe der Initiation“?

Und Freude war es
 Von nun an,
 Zu wohnen in liebender Nacht und bewahren
 In einfältigen Augen unverwandt
 Abgründe der Weisheit

– solche Worte werden memoriert, Worte Hölderlins, des „Höchsten Theologen“, wie es heißt, werden fromm und voller Erwartung rezitiert.⁸⁰⁴ Nämlich, so ist hinzugesetzt: „Es gibt solche Worte, die machen dich wieder leer, zum hohlen Krug, der empfängt und wiedergibt, und du hörst auf, eine zerknüllte Alubüchse zu sein, die keinen Raum hat“.⁸⁰⁵ Aufgerufen sind solchermaßen jene Wenigen und Besonderen, welche mit einem Begriff des Soziologen Max Weber die „religiös Musikalischen“ genannt werden. Ihre Aufgabe bestehe darin, die Zeichen der Zerstörung zu lesen und mit ihrer sozusagen prophetischen Entzifferungsarbeit die Hoffnung auf Rettung zu nähren. Da dies eine durchaus abgehobene Aufgabe ist, lautet die anspruchsvolle Weisung:

Erkenne, was höher ist als du selbst. Lerne die Fremdsprache. Beachte den Menschen als ein Geschöpf in der Senkrechten, eine Linie, die ihn erdet, aber auch übersteigt. Meide die Pádo-kata-gogen: die Herunterzieher (60).

⁸⁰⁴ Patmos, 2. Fassung, vv. 115–119.

⁸⁰⁵ UZ 57; vgl. VA 35.

Und damit ist es vollends heraus: Die Aufgabe erweist sich als eine (apollinisch-)orphische. Orpheus ist nicht „aus der Tiefgarage“ zu erwarten. Die Leitfigur persönlich erlebten und also bedeutsamen, gestimmten Wissens kommt aus einem Raum des Verlustes und lebt in einem Raum des Vermissens. Sie hat ein Bekenntnis anzubringen. Es lautet: „Erleben werde ich immer nur, was ich vermissen. Ich liebe im Vermissen, ich besitze im Vermissen und ich spreche in einer Sprache des Vermissens“.⁸⁰⁶ Wer je so erlebt und liebt und spricht, ist ein elegisches Ich, von Melancholie umgeben, von Schmerz und Leid, ein Losgelöster, Einsamer, ein Artist, ein Akrobat, kurzum, der Untenstehende auf Zehenspitzen. „Sein Wachstum ist: der Tiefbesiegte / Von immer Größerem zu sein“.⁸⁰⁷ Doch dieses Größere, was da Gewicht hat und Bedeutung, das ist, zumindest zunächst und angesichts des unumkehrbaren Verlaufs der Verluste, paradoxerweise das Kleinere, die Verteidigung insbesondere der Kindheit „gegen ein würdeloses Erwachsenleben“. Und dies keineswegs mit großer Geste, sondern vorsichtig, behutsam, Schritt für Schritt. Fleißige Adnoten-Schreiberei, das kann bereits der ganze Beruf sein. Fortbewegen erfolgt meist, vielleicht sogar „nur auf Umwegen und Randpfaden“. Es sind immerhin die Bewegungen der Freiheit. Und sie zeigen sich geleitet von dem Wunsch, „ein bis ins Unterste von der Welt Durchstöberter“ zu sein. Es ist „der ketzerische Orpheus“, von dem beispielsweise gegen alle geläufige Zielstrebigkeit zu lernen ist, nun gerade beherzt den Blick zurück zu wagen.⁸⁰⁸ Um etwas zu sehen, etwas Vitalisierendes, etwas, was einen zu verjüngen vermag. Und um in der modernen Zusammenhanglosigkeit gar eine aufregende Ordnung versteckt zu finden und Zug um Zug zu entdecken: „ein Tanz mit vielen Sprüngen und Kehren“. Und um die Vermutung daraus zu schöpfen, der Tanz bilde wohl „ein schönes Ganzes“, eines von überlegener Intelligenz. Und um also Medium zu sein, „mittönendes Organ“.

806 UZ 73; PP 102; VA 291. Zum ‚Pathos der Vermissung‘ vgl. Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, Bd. 3, S. 1245.

807 Rilke, Das Buch der Bilder, II.2, Der Schauende, vv. 33 f. (Schlussverse). – In Nietzsches letztem Werk, dem Lyrik-Zyklus der „Dionysos-Dithyramben“ (1889) fällt die Option, unter all den Gewinn- und Ruhmsüchtigen lieber zum „Wurm“ zu werden, „der Niedrigste zu sein“ (Ruhm und Ewigkeit, 1, vv. 51–53).

808 Ekelöf, Gunnar: Der ketzerische Orpheus, Münster 1999.

Als die leitbildliche, namen- und titelgebende Untenstehende auf Zehenspitzen wird die weithin irritierende Philosophin Simone Weil angeführt.⁸⁰⁹ Ihre Haltung der Achtsamkeit, die Schreibweise ihrer Aufzeichnungen („Cahiers“), die ebenso sprunghafte wie „sinnlichste Fortsetzung der Dinge“, ihr Gewissenstrom ist es, dem in *allem* Wahrnehmen gefolgt wird, solange jedenfalls, bis das „vorgeblendete Kontinuum“ einmal sich ergibt. Sich ergibt zugunsten wovon? Das allerdings, ist (einstweilen) nicht auszumachen, nicht zu fassen. Eben im Hinblick darauf ist die/der Achtsame bescheiden Mittel, reinweg die/der Untenstehende auf Zehenspitzen. Und von unten, und im Hinblick aufs Unfassliche erfolgt sodann Überschreiten und Übereinkommen mit dem Höheren, dem Ganzen, eingefangen in dem Paradox: „Ich selbst bin der undichte Raum, der leere, in dem Ich fehle“. Und von hier aus sind Umschläge möglich, jähe, in ihrer Positivität, ebenfalls kaum fassliche, selbst wenn sie als Frage auftauchen, doch was könnte gesagt werden, was *nicht* fragte? Und so also taucht unvermittelt die Frage auf: „Was ich erlebe, was mich erschüttert und betört, wie kann es verloren sein?“ Dergleichen, in seiner unabweislichen Sentimentalität, bildet gleichwohl Teil des Gesamtgefüges. Ohne Zweifel: Mentalität ist nicht alles, ist sogar „nur die geringere Hälfte.“ Das Ganze ist, wie es überdeutlich heißt, das „senti-mentale Netzwerk“.⁸¹⁰

Und an dem Ganzen, dem Übereinkommen von Gefühl und Geist, ist eine „Nu-Komponente“ beteiligt, der gedehnte, der zeitenthobene, der mystische Augenblick. Was da sich ereignet, ist gebrochen folgendermaßen anzudeuten: „Ich erinnere mich: ich werde von geheilter Zeit berührt oder sogar entrückt“, und so „lädt die Erinnerung die Sehnsucht auf, sie formatiert die Zukunftserwartung“. Doch was heißt dies? Es heißt unausweichlich Konfrontation mit der Grenze des Todes.

⁸⁰⁹ Weils Erweckung zu Gelassenheit und Kompassion geschah November 1938 infolge ständig auswendigen Rezitierens des Gedichtes „Love“ des englischen Dichter-Pfarrers George Herbert (The Temple, Sacred Poems and Private Ejaculations, 1633, posth.). – Vgl. Ingeborg Bachmanns Radio-Essay „Das Unglück und die Gottesliebe, Der Weg Simone Weils“ (Werke, München/Zürich 1978, Bd. 4, S. 128–155); Kobusch, Theo/Knapp, Markus (Hgg.): Querdenker, Darmstadt 2005. Zu den Weil nahestehenden Denkern gehörte Camus, der nach ihrem Tod 1943 einige ihrer Texte veröffentlichte.

⁸¹⁰ „Wir sind Senti/Mentale“ (VA 282).

Und doch auch dies als Begegnung, in unheimlicher Offenheit: „Nicht um meiner Bergung, sondern meiner Ausbarkung willen erinnere ich. Ich entsinne mich: ich suche den Vorgeschmack einer Unschuld, die erst der Tod mir wiederbringt“.⁸¹¹ Im Verlauf des Lebens, in all seiner Verwandlung, so schmerzhaft auch immer, erhält doch „das Herz, ungerührt wie Kristall, (...) die glitzernde Quelle“. Die also bleibt, die Quelle, der innerste Funken. Der daraus Lebende, der Dichter, der Sänger, der Liebende, der Typus Orpheus steht im übrigen ganz und gar allein, sieht allerdings sich angesprochen von der Natur.

Und von der Natur als vorgegebener, unersetzlich bedeutsamer Umgebung geht immerfort die Rede. Und sie geht mit merklicher Neigung, überzugehen in Gesang. Vom ganz und gar Menschlichen hingegen ist Strauß zufolge nicht viel übrig. Zwischen den Kräften und aller Gewalt, die mittlerweile auf die Welt einwirken, ist seines Erachtens „das gesamte Repertoire des moralischen Bemerkens“ an den Rand geraten. Ein Sittenspiegel in der Art eines La Bruyère kann die übergreifenden Bewegungen nicht einfangen, das Massenschicksal nicht erfassen. Zwar kommt sie noch vor, die Beobachtung und Reflexion und ihr kunstvoller, appellativer Niederschlag, denn er ist denn doch nicht statthaft, der Analphabetismus der Physiognomien und Charaktere. Freilich, in welcher zurückgenommener Form tritt dies auf, als allzu privater, intimer Spiegel.

Die Sammlung aus dem Jahr 2009 stellte Strauß unter die lapidare Überschrift „Vom Aufenthalt“. Das kann als Übersetzung des traditionsbeladenen altgriechischen Begriffs „Ethos“ gelten.⁸¹² Allerdings unter Berücksichtigung, dass es sich mitunter ‚bloß‘ um Aufenthalt handelt, unterwegs, möglicherweise unfreiwillig, auf einer Station, in

811 UZ 162 f. Eben dieses unvermeidliche rätselhafte Dahingehen (und Wiederkommen) hat nicht allein Goethe in „Selige Sehnsucht“, sondern beispielsweise ebenfalls Ingeborg Bachmann 1952 in einem Gedicht „Dunkles zu sagen“ (Die gestundete Zeit, I 4) angedeutet, gerahmt von den eröffnenden Versen „Wie Orpheus spiel ich / auf den Saiten des Lebens den Tod“ und den schließenden Versen „Aber wie Orpheus weiß ich / auf der Seite des Todes das Leben“.

812 ἔθoς bedeutet Wohnung, gewohnter Aufenthalt, die gewohnte Art zu handeln, zu reden, sich zu benehmen.

einem Wartesaal. Das Ethische ist nicht Objekt distanzierter Beobachtens und ungerührten Rapportierens. Der Autor spricht mit, bringt sich ein, und zwar als einen in fortgeschrittenen Lebensjahren. Das Bewusstsein des Vorübergehenden, Transienten ist vollends beherrschend. Die Zeichen stehen auf Abschied und Rechenschaftablegen. *Old men ought to be explorers* lautet einer der wiederholt angeführten Leitsätze.⁸¹³ Das kann zwar immer auch noch den Entdecker aufrufen, den Kundschafter, und Neuanfang ermöglichen. In erster Linie aber heißt es Ausschau zu halten, aufmerksam Umschau, und sich keinen Illusionen hinzugeben. Jeder Tag ist Aufenthalt. Jeder Tag hält das Ende auf, er ist, wie Strauß in gnostischer Düsternis argwöhnt, „Aufhalter der endgültigen Nacht, des Endes in Finsternis“. Doch Aufhalten, Verzögern und Dehnen, das insgesamt beschreibt gleichwohl nicht unumstößlich und unausweichlich, was der Fall ist. Was, „wenn das, was der Fall ist, bereits ein Unfall ist?“. Und dazu noch der Unfall signifikanter, bedeutender, als „eine der letzten Instanzen des Unvermittelten“? Womöglich sind die vielen Lichtpunkte ein einziger, ein eckhartsches Nun, das in sich alle Zeit begreift. Derlei aber kann nicht mehr sein als eine Mutmaßung, nicht ein Verstehen und eine Bejahung. Im Nichtverstehen allerdings liegt Sinn, der einzige wohl, der Chance birgt, „am Ende so stark zu sein wie ein Verstehen“.

Eitel zum Kontinuum wird der Aufenthalt nicht wirklich. Der Zerstreuung ist nicht zu entkommen. Staub und Asche zeigen sich allenthalben. Und die Literatur, findet Strauß, habe dementsprechend unverbunden zu sein, *cogitatio disiuncta*:

Ein Isolierter wird in seinem Stoff und in dem, was sich ihm zuträgt, immer neue Isolationen vornehmen und untersuchen. Unzusammenhängend machen wird er, was ihm verkettet und verbunden gezeigt, erzählt und bewiesen wird. Er wird's als Streu zur großen Streu geben (152).

813 Übernommen aus T. S. Eliots geistvollem Poem „East Coker“. Es handelt sich um den achtletzten Vers aus dem 1940 publizierten, zweiten der „Four Quartets“: „*In my beginning is my end*“, kurz vor dem Schluss: „*In my end is my beginning*“ (II, v; in: *Collected Poems*, London 2002, S. 184–191, hier 191).

Aphoristik also, Miniaturen, Bagatellen, Kurzprosa, nirgends behaglich ausladende Epik. Gegen die kann Strauß mitunter heftig polemisieren. Nein, lauter Gedanken, Charaktere, prägnante Szenen. Einige darunter von einer jansenistischen Schwärze wie sie sonst allenfalls von Pascal bekannt sind. Insgesamt ein einziges *Ecce homo*: Sieh da, so sind wir, so ausgesetzt, so abgerissen. Mögen wir noch so sehr die Zerstäubung befördern, den Zerfall und die Verlorenheit, so kann Strauß doch völlig kontrafaktisch dagegenhalten: „Alles, was wir sehen, gehört zu einem unermeßlichen Gesicht, das uns erblickt“. Und das Gesicht bleibt deshalb ein großes Thema. Und das Schaffen entgegen aller „gesichtslöschenden Kräfte“ nimmt sich anhaltend wie Physiognomik aus, ein Entbehren und Vermissen, ein einziges Tasten und Suchen nach dem Anderen, Unbegreiflichen, Unverfügbaren. Ein jedes Gesicht, bemerkt Strauß, sei eine Vision; eben deshalb seien da die Hände, die es bergen. Das sprechende Gesicht übertreffe weit den sprechenden Mund. „Das Metaphysische, gelöst in Materie“, sei „das Gesicht – Einschlag eines hilflosen, bestürzten irdischen Verstehens“. Was es damit in letzter Konsequenz auf sich hat, welche Priorität damit gesetzt ist, welch ein Überhang des Betroffenseins, dazu gibt eine Maxime den Wink: „Gewiss kann man leben, ohne zu sehen, als Blinder. Aber ein Lebewesen, das nie *gesehen wird*, kann es auf Erden nicht geben.“⁸¹⁴ Das ist insbesondere bemerkenswert, weil es weit über das hinausgeht, was Strauß im Übrigen vom Menschen berichten kann.

Namentlich im geschlechtlichen Zueinander, Nebeneinander, Gegeneinander scheint es nur Verwirrung und Depravierung zu geben.⁸¹⁵ „Ich“, so versichert der Autor, „habe die Frau nie gesehen, der ich verfallen bin.“ Und es folgt, scharf wie ein Fallbeil, das (Ödipus-)Urteil: „Jeder Lust geht eine Blendung voraus“. Und diese Marter und Verstümmelung, obschon keineswegs die Lust das Höchste ist, sondern anderes. Jedenfalls mutmaßt Strauß: „Die Scham kennt eine Glut, die

⁸¹⁴ VA 102.

⁸¹⁵ Vgl. die vom Freund Thomas Hürlimann besorgte Anthologie (Strauß, Botho: Sie/Er, München 2012). Bereits 1989 erschien, herausgegeben von Volker Hage, als erste Strauß-Anthologie: „Über Liebe“. Zwei weitere Auswahlmmlungen sind „Der zurück in sein Haus gestopfte Jäger“ (hg. Heinz Strunk, Reinbek 2014) sowie umfassend „Allein mit allen“ (hg. Sebastian Kleinschmidt, München 2014).

die Lust vielleicht nie erreicht“. Welche Erinnerung, welche Zurücknahme in einem Umfeld des cool-sportiven Sex allenthalben! Tief sind das Misstrauen, die Trauer, die Verletzungen, die der Autor zu erkennen gibt. Der Leser kann zuweilen heftig erschrecken, Anstoß nehmen, ungehalten sein. Und zugleich sich erinnern, dass Strauß in einer langen Tradition steht und spricht wie viele gesprochen haben, und beileibe nicht nur Spiritualisten und Asketen, sondern auch Naturalisten und unerschrockene Menschenkenner. Lukrez zitiert er, einen der großen Lateiner: „...umsonst! Denn selbst aus der Quelle der Freuden / Steigt dir ein Bitteres auf, das unter den Blumen dich ängstigt“.⁸¹⁶ Die Liebe eine Wunde und in allen ihren Formen mit Zügen des Übels behaftet, so stellt sich die Angelegenheit dem paganen Römer dar. In einer schonungslos offenen Weise redet er in seinem Lehrgedicht über die Welt als einer der ersten in sensualistischem Rahmen quasi umfassend von Lust und Liebe, von Leidenschaft und Leid. Und er bietet Sarkasmus auf, um die überall andrängende Bitternis im Zaum zu halten.⁸¹⁷ Und er ist dabei, in der ganzen Weite seiner erotischen Beobachtungen und Reflexionen, natürlich inkonsequent wie nur je ein Mensch in seinem Widerspruch. Es geht vom Zarten bis zum Abgebrühten, vom Mäkeln und Moralisieren bis zur getreulichen Beobachtung und hebt nicht selten ins Visionäre und Spekulative ab. Was überhaupt hat es auf sich mit Fleisch und Blut? Und welche Bewandnis kann es mit einem darauf bezogenen Geist haben? Worauf soll das hinauslaufen, wenn es nicht völlig zerebralisiert und abstrahiert erstarren soll? Welchen Reim kann man sich darauf machen, wenn nicht den einer Ständigkeit im Zeichen des prometheischen Schicksals, wonach „höchste, letzte Technik den Feuerkranz schließt“?

816 VA 251. *Nequiquam, quoniam medio de fonte leporum / surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat* (T. Lucretius Carus: De rerum natura, Welt aus Atomen, IV 1133 f. (bei Strauß ist 1126 angegeben); vgl. 1081: *non est pura voluptas*). Zu Lukrez vgl. Greenblatt, Stephen: Die Wende, München 2012, insbes. S. 205 f.

817 An Lukrez knüpft Strauß an, nicht allein an Montaigne, geschweige denn an Augustin und weitere aus der Riege der Kirchenväter, Irenäus beispielsweise oder Tertullian. Montaigne kann sich über die physischen Gegebenheiten der Liebe mitunter geradezu entsetzt äußern, sie mit Lukrez eine „ewige Wunde“ (*aeternum vulnus*; rer.nat. I 34; TR 850) nennen; und auch er, wie so viele philosophischen und poetischen Naturen, steht nicht an, die dichterisch besungene Liebe entschieden über die unmittelbar realisierte zu stellen.

Man kann keinen Roman darauf machen, soviel steht für Strauß fest. Keine Romantik, keinen falschen Flitter. Und eigentlich auch kaum Verstehen und Verständigen. Da bleibt der Autor unbeugsam: „Wozu noch“, so fragt er, „im Ton des Mitteilbaren sprechen, da ohnehin niemand Zutritt begehrt? Wozu eine Sprache benutzen, die das Unzugängliche zu lichten, das Unerklärliche klarzusprechen sucht?“. Darin ist Strauß paradox, gewiss. Er ist paradox wie ein jeder paradox ist: „Dem Menschen ist nichts als das Medium verstattet. Ohne das Medium der Erwartung übersteht er keine Stunde. Ohne das Medium des Nichts hielt er kein greifbares Ding in Händen“. Umso provozierender nimmt es sich aus, wenn er seine Sammlung immer wieder sein „Immediatbüchlein“ nennt. Also etwas nicht wie anderes, sondern etwas Besonderes, etwas gewissermaßen Unmittelbares. Er heißt es sogar das Du, das über dem Ich schwebt. Und er erklärt: „Das Du über dem Haupt tanzt mir die Schritte vor, die ich nachtun soll.“ Und dieser Inspirationsformel, seltsam, wundersam, folgt sogleich scharfe Zurechtweisung: „Maß und Bemessenheit einer Person stammen nicht aus ihrer Umgebung“. Darauf aber kommt es offensichtlich vor allen Dingen an, auf Maß und Bemessenheit der Person. Woher also kommt, worauf es ankommt? Gewiss nicht aus den Medien. „In den Medien nur Mediales“.⁸¹⁸ Was hat es auf sich mit dem Menschen? Mit Medialem nicht abzuspeisen, nicht zu ersticken, angewiesen auf Unvermitteltes, auf Glück, Schmerz, Erinnerung, wer ist er? Doch ein Reifender? Wozu? Zu welchem Ende? Die ganze Antwort findet sich in Strauß Ethos-Buch natürlich nicht, aber Hinweise, Denkanstöße, Fingerzeige. Nicht nur verhältnismäßig konventionelle, wie dass der Mensch sei wie Gras, das verdorrt (1 Petr 1,24) oder nun eben „eine Pusteblyume, die der geringste Windstoß kahlt“. Sondern auch Sätze wie dieser: „Wir sind um der fast unmerklichen Variante willen da. Die geringste Abweichung ist unsere ganze Freiheit“.⁸¹⁹ Freiheit, das also ist die Frage.

In der nächsten Folge straußscher Prosaminiaturen, erschienen 2013, ist die Frage wiederaufgenommen. Nicht als Frage nach der Freiheit

⁸¹⁸ VA 48; 108. Belangloses, Nichtiges, Tand, *nugae; sunt pueri pueri...*

⁸¹⁹ VA 278.

wovon, die kann als erledigt gelten. Und auch nicht nur als Frage nach der Freiheit *wozu*, das ist eigentlich eine bloß rhetorische Frage. Die Frage, die sich wirklich stellt lautet: „*Wozu Freiheit?*“ Das ist die Schlußfrage und es ist, findet Strauß, eine „skeptische Schlußfrage“. Denn es ist eine Frage, die uns selbst miteinbezieht, uns selbst in Frage stellt und also fragt: Wozu Mensch überhaupt? Wozu dieses Wagnis? Wozu dieses Mysterium?

Die entsprechende Notiz findet sich in Strauß Publikation mit dem schonungslosen Titel „Lichter des Toren, Der Idiot und seine Zeit“.⁸²⁰ Dem fast siebzigjährigen Strauß scheint auch die letzte Rücksicht auf die traditionell linksorientierte Kulturkritik abhandengekommen zu sein. Im Zeichen des Kynikers Diogenes tritt er auf, um unter der Menge am hellichten Tag mit der Fackel zu suchen, ob irgend ein Mensch sich finde. Inmitten des informationellen Mainstreams macht er sich zum Idioten.⁸²¹ Der Idiot ist nicht bloß ein gegenüber der Öffentlichkeit Reservierter, ein Privatmann, womöglich des kultivierten, epikureisch reflektierten Lebens im Verborgenen, sondern ein Rekluse, ein Imbeziller, ein Gottesnarr, ein Medium. Eine Ausnahmestalt, gekennzeichnet nicht durch das, was sie *hat*, ja nicht einmal durch das, was sie (aus sich) *ist*, sondern durch ihre Empfänglichkeit, durch ihre Fähigkeit zu empfangen und unlösbare Bindung an das, was sie empfangen hat. Insofern ist der Idiot Esoteriker, Erwählter, Einzelgänger, Geheimnisträger, Aufwiegler. Es gehe darum, „neue, unzugängliche Gärten“ zu bauen. Er scheut sich nicht, von seinem Gott zu reden und andererseits die quasi-sakrosankten Indexformeln des Zeitgeistes in Abrede zu stellen:

820 Das Buch umfasst dreizehn durch Versalien eingeleitete Hauptteile. Es ist, in auffallend esoterischer, gewissermaßen resakralisierter Aufmachung, im Verlag Diederich erschienen, der für sein Esoterik-Programm seit Generationen bekannt ist. – Es gab Rezensionen, die das Buch als Werk eines autistischen Autors abtun zu dürfen glaubten. Dabei ist freilich zu erinnern, dass auch Nietzsche sich zufrieden und erfreut zeigte, wenn jemand „die unsägliche Fremdheit aller [s]einer Probleme und *Lichter*“ im Nichtverstehen anerkannte (an Overbeck, 14.9.1884; KSB VI 531; Hervorhebung hpb).

821 Strauß beruft sich dabei nicht nur auf den altgriechischen Begriff des *Idiotes* (LT 11; Ἰδιώτης), sondern auch auf den russischen Epiker Fjodor Michailowitsch Dostojewski (LT 23; *Der Idiot*, 1868/69) und auf den Apostel Paulus (LT 63; 2 Kor 11,6; vgl. FK 161: *hōs mē*).

Quod deus latuit. Was Gott ins Verborgene setzte, hütet der Idiot und schützt es vor den Übergriffen der zentraldemokratischen Heilsformel ‚Transparenz‘, ‚Öffentlichkeit‘, ‚Aufklärung‘. (24)

„Der Idiot und seine Zeit“, das ist ein Schicksal, eine riskante, geradezu prophetische Beziehung. Es ist darauf angelegt, dass der Idiot seiner Zeit „zum Erkennungszeichen wird“. Über das Vice versa der Zeichen bemerkt Strauß:

Die Geste am Ausgang der Neuzeit ist das Handy am Ohr (oder der einsam vor sich hin Quatschende mit Headset, die getreue Kopie des Idioten). Das Beisichsein des Lesenden wie des Knienden war die Voraussetzung seiner Teilnahme. Das ‚Netz‘ ist hingegen ein Kürzel für eine unbegrenzte Menge von Teilnehmern, die nichts und niemanden ausschließt. Nur ein Beisichsein schließt sie aus. (166; vgl. 84)

Darauf käme es also wohl, gegen allen Trend, an, bei sich selbst zu sein, auch und gerade in der Masse der „konsentiv Assemblierten“. Strauß, der „Lese-Autor“, beschwört insbesondere die hermetische Erfahrung des abgesonderten Lesens. Das Buch, sagt er, müsse „immer dichter und verschlossener sein“, ja, es werde „sich resakralisieren“, und zwar, wie er ironisch einräumt, selbst auf die Gefahr hin, dass dann endgültig niemand mehr ein Buch anrührt.

„Lichter des Toren“, das sind auch konzise Aphorismen in Fülle, adäquate Interaktionen des Idioten mit seiner Zeit und aller Zeit. Um eine kleine Auswahl in Augenschein zu nehmen:

Das Gewaltigste unter der Sonne ist das Vorübergehende. (30; OH 88, 146)

Unmittelbar Ausgesprochenes ist alles andere als das Unmittelbare, das spricht. (41)

Ein Schmetterling kann allein für sich sorgen, keine Biene gegen den Geist des Schwarms überleben. (41)

„Wo ein Projekt sich abzeichnet, sollte ein Projektil nicht fern sein, das es erledigt“ (51). (Was im Zeitjargon ‚Projekt‘ heiÙe, das diene meist als Alibi für unvermochte Form.)

Ich klaubte tausend Zeichen von einem Menschen – und übersah sein Gezeichnetsein. (77)

GroÙe Gemälde lehren: der Mensch sei noch von andersher beleuchtet als nur von Mensch zu Mensch. (77)

Jeder gutgewachsene Satz, den ein tiefer Pessimist niederschreibt, bejaht als solcher die Welt. (78)

Man kehrt nur dann zu einer Ansicht zurück, wenn sie schön ist – also unbegreiflich letztlich. Wenn man Leidenschaft aus ihr beziehen kann. (81)

Ohne Sonne wäre Gold wertlos. (91)

Man sollte nicht vergessen, daß man immer in vollkommener Hingabe von etwas anderem sprechen muß, um das dringlich Nächste zu beeinflussen. Immerzu und ausschließlich die Sache selbst beim Namen zu nennen, läÙt sie unverändert. (122)

Wovon handelt die Welt? Von Myriaden gekonnter Griffe, die am großen Unvermochten nichts ausrichten. (123)

Intelligenti pauca. Dem Gewitzten genügt ein Bruchstück. (127)

Da wir im Deutschen glücklich zwischen Wörtern und Worten unterscheiden, darf man vielleicht sagen, daß wir eine Unmenge Wörter brauchen, um einige wenige Worte zu wechseln. (144)

Es wird, nur weil der Sozialismus eine Niete war, der Kapitalismus dadurch nicht erträglicher, sondern um einiges an Selbstgefälligkeit, Charaktermangel, GefräÙigkeit unerträglicher. (150)

„Der Mythos, der sie hervorbrachte, kann Geschichte wieder zurücknehmen“ (151). Mythos: „Das war nie und ist immer“ (Walter F. Otto, LT 42).

Denen die Augen niemals übergehen, richten leicht über die unselig Verblendeten. Doch vom Mysterium der Blendung wissen sie nichts. (161)

Undurchsichtig allein ist das Licht. (161)

In seinem leidenschaftlichen Bestreben Subjekte aufzurufen und zurückzugewinnen, wird Strauß fortwährend zum Prediger klassischer Tugenden. Gegen die seines Erachtens „überall praktizierte *condition-salaud*, das Programm der schweinischen Lebensführung“, erinnert er an die vordemokratische *condition-courtoise*, „das Programm höfischer Lebensführung“. Menschsein bestünde demnach nicht in Rücksichtslosigkeit und Gier, sondern in Haltungen wie Würde und Diskretion, ja in Gehorsam, (zweiter) Scham, Demut.

Für Strauß steht fest, dass wir Menschen nach vorne orientiert sind, nach oben, nicht nur evolutionär und gesellschaftlich-elitär, sondern durchaus rätselhaft und spirituell. Aus der Natur abgelöst, seien wir vor uns selbst gestellt, in eigener Bewegung begriffen, „aufsteigend den engen Wendegang der Sprache wie in einem düsteren Turm“ – so scheint es dem Dichter – einem Turm, der gleichwohl „so hoffen wir, eines Nachts, zum Hörrohr des Himmels geworden, unser Gewisper vernommen sein läßt ...“. Vom Thema Sprache geht er nicht ab.⁸²² Er würdigt die Sprache als das Unverständliche und nennt sie „die Überlebensbarke“, in Erinnerung an die Geschichte von der Erwählung des Mose, den „Korb, in dem das ausgesetzte Kind flußabwärts treibt“, den „Korb, aus dem der von der Sprache geschlagene Stammler entsteht, der Führer und Verkünder, der „anfänglichste aller Redner“ unter „glossalen Verhaltungen“ wie sodann auch Paulus und nachgerade der abrupt sprechende Aphoristiker. Sprache erfüllt nicht in erster

⁸²² Als bedeutende Vorlage vgl. Hofmannstahl, Hugo von: Der Schwierige, Lustspiel in drei Akten, Berlin 1921 (LT 98 f.).

Linie bestimmte Funktionen, sie dient nicht nur der Information oder Kommunikation. Das alles ist so Strauß allenfalls ein Bescheidgeben, mittels dessen Menschen wissen, „daß sie alle unter einer Decke stecken“, mehr nicht.⁸²³ Kommunikation heißt Strauß gar eine „Rattenplage“, die alles Verhaltene, Unverwechselbare erledige. Wesentliches vermitteln könne die Sprache nur als rumorende, verschleierte, indirekte, seufzende, göttliche. In Anklängen nur leben wir, in Paralogie, letztlich in dem, wofür Sprache steht, worauf sie hindeutet, das Andere ihrer selbst: Musik, Gesang, Tanz. Strauß setzt das Epigramm:

Ich bin Tänzer in der Halle des Worts.
Sprachlos im innersten Hall der Sprache: nur Tanz. (22)

Nach außen, in der Äußerung gibt es demgegenüber nur Anklang, Resonanz, Bagatellen durchaus und als Poesie im besten Fall Versuche des Rückübersetzens und des probeweisen Entwerfens. Verstehen, Weltverstehen hält sich im Ungefähren. Aus seiner Herkunft, die allein die orphische sei, sei es nicht zu vertreiben. Alle Gewissheit ist sporadisch, „in Nacht und Dunkel gebettet“. „Das Genaue ist das Falsche (...) Unsere Lebenssphäre ist das Vage und Ungefähre“. „Das Leben ist nicht geschrieben entstanden“. Urteilen ist anmaßend und oftmals verwerflich. „Das Unumstößlichste heute gesagt ist morgen das Hin-fälligeste, kein Wort ausgenommen“.

Mit aller Kraft versucht Strauß das Menschliche, dessen letzte Zeugen wir vielleicht sind, in Erinnerung zu rufen. Das Menschliche, das auf die Natur bezogen ist, und seines Erachtens mehr ist als nur das Menschliche. Mag sein, dass alles auf nichts hinausläuft, das erwägt Strauß durchaus. Doch ist es ein Gedanke, nicht ohne Dialektik gedacht, wenn es heißt: „Das Nichts, das wir denken, hat nichts mit dem zu tun, das wir sein werden. Also gleichwohl schlechthin alles „ein Märchen, erzählt von einem Idioten, lauter Dröhnen und Rasen,

⁸²³ LT 122, 12. „Je weiter deine Sprache sich vom Grundlaut des Seufzers entfernt, um so eher dient sie lediglich zur gänsescharähnlichen Stimmföhlung unter Menschen“ (LT 152; OH 276).

absolut ohne Bedeutung“?⁸²⁴ So laut einem Wort aus dem Mund des Königsmörders Macbeth. Aus seiner eigenen Denkwelt erklärt Strauß:

Nichts unter der Sonne kreist und kehrt in seinen Anfang zurück. Die Zeit wird alles besiegen, zum Schluß sich selbst. Ihr Pfeil durchstößt Kreislauf und Wiederkehr. Alles Runde tröstet, die eine Spitze tötet. Der Kreis wurde nur zu unserem Trost erfunden. (LT 173)

Wenngleich der Mensch in seiner Hingabebereitschaft, seiner Einbildungskraft im Wesentlichen „ein Opfer seiner blinden Liebeswünsche“ ist, so bleibt es nichtsdestoweniger bei einer gewissen Heiterkeit, einer zärtlichen Geneigtheit gegenüber der „Landschaftsseele“, dem Kind, seinem Kind, sich selbst in seiner Fehlbarkeit und Endlichkeit.

Das Staunen kehrt wieder – der alte Mann betritt insofern ein Wunderland, als ihm ringsum das meiste verwunderlich erscheint und seine lang gehegte Anschauung vom verhandelten Leben unterläuft. Ein Ausrufer war er, Behauptungshäuptling, bevor er nun ein leiser Frager wurde; ein frei und ungebunden flüsternder Mann. Mehr Manneschatten als Mann, was da jeden Nachmittag durch die verschneiten Felder schreitet. Wie alt überhaupt ist jemand allein, ungesehen und unverglichen? Und dann, was ergeht er sich täglich?

Im grauen Himmel wühlt die Wintersonne, und eine erste einzelne Flocke, suchende, fällt herab, Quartiermacher für den breiten Einfall des Schnees – langsam torkelt der Melder und Späher, die Kundschafter-Flocke. (57 f.)

Beiläufig stellen sich Fragen wie die folgende: „Weshalb, wenn ich im Uterus etwas wurde, sollte aus mir nicht auch in der Urne noch etwas werden?“⁸²⁵ Eine Überlegung. Keine Gewissheit. „Vom Unabsehbaren gewärmt.“ Und die Vermutung, „Heiterkeit der Abstinenz“ werde

824 LT 110. *a tale / Told by an idiot, full of sound and fury, / Signifying nothing* (Shakespeare, Macbeth, V 5, 26–28). Vgl. Heinrich Heine: Fragen, in: Buch der Lieder, Die Nordsee, II (1825/26).

825 LT 59, 67. Ähnlich vormalig Martin Luther in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“, 1519.

schließlich vorherrschen. Gefolgt von einem letzten Kommentar des Bedächtigen an sich selbst: „Und so redet er immer noch wie ein Angesprochener“. Ein Gesehener und, eindringlicher, ein Angesprochener – darf das für gewiss gelten? Und was würde es besagen, durchwegs als gesehen und angesprochen zu gelten?

Was es um die Menschen sei, das tritt kaum unmittelbar zutage. Lesbar und zugänglich werden Menschen erst unter bestimmten Voraussetzungen, beispielsweise als Erscheinungen „in der hochauflösenden Überdeutlichkeit des Traums“. So Strauß in dem 2013 erschienenen Band „*Oniritti* Höhlenbilder“. Des Dichter-Denkens vermittelnde Kunst präsentiert insbesondere „Bildschriften auf der Höhlenwand der Nacht“. Ein Kaleidoskop wird entfaltet von einem noch immer unerhört tüchtigen, ernüchterten, schon beinahe entrückten, inmitten einer weithin entschwundenen Menschenwelt. „Lerne zu verlernen. Dahinterkommen: hinter die Mauer des Verstehens“, so lautet eine der abrüstenden, paradoxen Sentenzen. „Nur das Gedicht hält, was das Leben verspricht“, so eine andere, die letzte fast.

Was faktisch sich abspielt, erscheint als „Ausgeding der Dinge“ vor einer enorm beschleunigten, tendenziell universalen Digitalisierung. Voller Abscheu heißt es das *totum digitale*. „Das Reich der kommenden Künstlichkeiten“ sich in allen Konsequenzen vorzustellen, ist gleichwohl nicht möglich. Noch besteht allerdings Eines, womöglich antiquiertes: „die Sehnsucht nach alter Anschaulichkeit. Nach beständig-stehendem Bild“. Insbesondere hat ein jeder Einzelne seine *idola specus*, seine Höhlenbilder; zu den Grotten, denen sie entstammen gilt es freilich den Zugang freizuhalten. Überdies ist kritischer Geist vonnöten, um nicht „falschen Metaphern, falschen Vergleichen, falschem bildlichen Denken“ aufzusitzen.

Einen tiefdringenden Blick stellt der Autor nach wie vor unter Beweis, in mitunter bestürzenden Miniaturen, nicht zuletzt hinsichtlich der geschlechtlichen Aspekte des Daseins. Vaterschaft kann bedeuten, mit der Geringschätzung des erwachsenen Sohnes fertigwerden zu müssen,

sich einzugestehen, „einen Untröstlichen zu trösten“ zu haben.⁸²⁶ Die Verunsicherung im achten Lebensjahrzehnt scheint weitere Kreise zu ziehen: „Man wird mir nachsagen, ich hätte mein Leben zu lange aus dem Fenster geschaut“, formuliert der Autor einen kaum abzufangenden Argwohn. Anzufügen hat er nichts weiter als einen eher billigen Rätselspruch in Parenthese: (Was hat Flügel und kann nicht fliegen? Das Fenster.) Das Leben, ist es so banal, unwirklich, bedeutungslos? Wieviel Ironie ist da noch im Spiel?

Das gesamte Beobachten und Reflektieren in seiner unerhörten Nachträglichkeit ist durchzogen von Theater- und Schauspielermetaphorik. Die ganze Welt ist Bühne, alle spielen, bedienen sich der Maske, um am Ende hilfesuchend „vor dem großen Souffleurkasten des Himmels“ zu stehen. Durchaus gilt – stellvertretend versichert es der Autor: Keiner wüsste, was er sagen sollte, ohne dass zuvor ihn „jemand *angesprochen* hätte“.

Das Weltbild, das wirklich zum Menschen zu passen scheint, macht Strauß bei Dante aus, bei Colonna, bei Piranesi und bei Heraklit. Von besonderem Gewicht ist insofern der Abschnitt „*Oniritti* Treppauf Treppab“, der letzte im Buch, unmittelbar vor dem sententiös-aphoristischen Ausklang, der sich auch hier findet. Die Bewegungen der Menschen, treppauf treppab, drunter und drüber, tagaus tagein, erscheinen schließlich als „ein unübersichtliches Gefüge aus vielen Perspektiven – doch ohne Ausgang“, in einem Labyrinth also, im Rahmen einer Gefangenschaft.⁸²⁷ „Wie sie da rennen, steigen und absteigen in ihrem ins Prachtvolle zerfallenden Treppengehäus! Dem Wohnen so fern wie die Hölle dem Himmel“, so umschreibt sich das verengte Ethos der Menschen. Ein letzter Hoffnungsschimmer liegt in Erinnerungen an Heraklit, für den in dem Vielen gleichwohl das Eine ist, oder an den

826 Unterdessen debütierte der Sohn fast dreißig-jährig seinerseits als Autor (Strauß, Simon: *Sieben Nächte*, Berlin 2017).

827 251. *Carceri*, wie *Giovanni Battista Piranesi* vor dreihundert Jahren sie folgenreich imaginiert hatte (*Carceri d'Invenzione*, Venedig 1745; ²1760). Miller, Norbert: *Archäologie des Traums, Versuch über Giovanni Battista Piranesi*, München 1994. Köpf, Gerhard: *Piranesis Traum, Roman*, Hamburg/Zürich 1992.

Psalter, demzufolge selbst im „bodenlosen Entgleiten in ein dämonisches Allerlei“ ein *De profundis* nachtönt, notgedrungen.

Fazit: Der Blick auf die Menschenwelt wird vorderhand noch geübt, zusehends distanziert, entrückt beinahe, doch kaum weniger kunstvoll als irgend sonst in der gesamten moralistischen Tradition von Seneca bis Camus, Canetti und Cioran. Genährt aber wird damit kein Zutrauen, keine fröhliche umgängliche Weisheit wie einst. Was unentwegt bestätigt und befördert wird, ist Entfernung, mehr noch, eine unerhörte, in sich höchst erklärungsbedürftige Befremdung, der die Welt „ein Uding“, die Schöpfung „ein Wahn“ ist.⁸²⁸ Dabei entsteht Literatur, einmal mehr, schöne Literatur, Sprachkunst. „Gedanken wie Engelsstürze.“ Sichtlich greift der Pessimismus auf die Sprache über, das Wort, die Schrift. Jesus, wird man erinnert, bevor er die Ehebrecherin davor bewahrte, dass gegen sie einer den ersten Stein werfe, schrieb in den Sand. Und weshalb wohl? „Weil alles Schreiben in den Sand geschrieben ist“.⁸²⁹

Erklärermaßen sind Strauß' teils nüchterne teils wunderliche Betrachtungen „mit einer Anleihe aus einer eigentlich verpönten Weihezone“ gewürzt. Der Autor betont das. Und damit erregt er vielfach Anstoß. Dennoch, was er beharrlich niederschreibt und unbeirrt veröffentlicht, ist ja doch keine Dogmatik, keine Systematik, weder wissenschaftlich noch philosophisch-theologisch noch literarisch im Sinn eines großen Ganzen. Was vorgebracht wird, sind Bruchstücke, sind – nicht anders als bei Chamfort, Camus, Roland Barthes – „Einsprengsel eines nie erzählten Romans“; Szenen, Geschichten, Fragmente, Aphorismen, nicht auf vollziehende, sondern auf dialogische Rezeption angelegt, auf freie Interpretation und Anerkennung von Alterität. Damit kei-

828 NA 207. Bezeichnend dafür die (einigermaßen puritanische) Erklärung des tuberkulosekranken schottischen Erzählers Robert Louis Stevenson, gleich einem verstörten Kind könne er sich an diese Welt nicht gewöhnen, „an Zeugung, Vererbung, an Sehen und Hören“, mit diesem ganzen Schauspiel durch keine Gewohnheit sich versöhnen. Strauß, in fragwürdiger gnostisierender Tendenz, sieht ausdrücklich sein ganzes Geschäft darin, das derart Bezeugte in tausend Einzelbelegen für sich zu bestätigen (UZ 136 f.).

829 UZ 121; VA 47; vgl. Joh 8,3–8.

ner es überhöre: „Wenn man es stilistisch genau nähme, so *fragt* alles, wovon ich spreche“.⁸³⁰ Es fragt indirekt an, nämlich noch nicht einmal unmittelbar beim Leser, sondern zunächst bei Autoren, alten, klassischen. Ins Gespräch mit ihnen, in die denkbar komplizierteste Intertextualität ist also einbezogen, wer immer sich angesprochen fühlt, eingeladen zum Mitdenken, Mitreden, Mitschreiben.

Es leidet keinen Zweifel, indem der Literat Strauß so sich orientiert, wirkt ein Faktor in seinem Werk, der als humanistisch zu bezeichnen ist und als moralistisch. Sein Schaffen ist geleitet von tiefer Sorge um die Wahrheit des Menschlichen, dessen Lebendigkeit in ganzer Breite und Tiefe. Unüberhörbar klingt dabei ein lyrischer Ton. Er ist des Außermenschlichen eingedenk und beklagt den Schwund an Übereinstimmung damit und entsprechend an menschlicher Integrität. Gesicherte Individualität ist demnach keine unmittelbare Möglichkeit. Daher das Aufblicken zu Höherem, Verwandelndem, Rettendem. Auch sofern sie diesen Gestus artikuliert, wird man Straußens Kunst noch immer für eine legitime Artikulation menschlicher Bedürftigkeit ansehen. Da freilich, wo sie beansprucht, das metaphysische Bedürfnis nicht bloß vorzubringen, sondern einzulösen und zu erfüllen, da wird man denn doch einhalten und fragen, ob das nicht als ein Ästhetizismus auftritt, eine Kunstreligion abermals.⁸³¹ Und ob überhaupt je Ästhetisches so viel zu bedeuten und zu leisten vermag: Opfer zu sein, Reinigung und erlösende Erkenntnis. Vorderhand hat es doch wohl bei der Unterschiedenheit der Sphären zu bleiben, selbst auf die Gefahr hin, dass wir, unvollkommen und fehlbar durchaus, in metaphysischer Obdachlosigkeit verharren. Umso bedeutsamer die Literatur der untröstlichen Tröster. Dass sie gebrochen daherkommt, darin liegt zugleich ihre Stärke. So nämlich kann sie einzigartig deutlich machen, dass in den Einzelheiten ein großes Ganzes klingt.

830 UZ 85.

831 Seit der Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert hält sich ein quasi religiöser Ästhetizismus, unter anderem bei Byron, Lenau, Swinburne, Walter Pater, Oscar Wilde, Yeats, Wallace Stevens, Heine, Huysmans, Barbey d'Aureville, Gautier, Baudelaire, d'Annunzio, Mallarmé, Valéry, Proust, George.

7 Schluss: Was uns angeht, was bei uns steht

Die Menschen inmitten ihrer unmittelbaren Angelegenheiten vor sich zu bringen, sie im Prozess humaner Selbstverständigung zu vertreten und zu befördern, ist Sache derer, die herkömmlicherweise Moralisten heißen. Es sind jene, die sich hervorragend auf die menschlichen Dinge verstehen, darauf, das Leben der Menschen in der Welt zu beschreiben. Künstlerphilosophen sind es, die sie sich ausdrücken können, beredt, wirkungsvoll, nicht Moralprediger. Ihr Denken, an der Erfahrung geformt, setzt in Bewegung. Normen suchen sie zu relativieren: den Buchstaben auf den Geist, das Gesetz auf das Leben. Sie sind befähigt, gewissermaßen Blitze aufleuchten zu lassen, geschliffene Aperçus, in deren Licht schlagartig eine jeweilige Situation hell wird. In solcherlei verbalen Fulgurationen – Aphorismen, Maximen, Sentenzen – vollziehen sie in gedrängtester Form den zentralen geistigen Daseinsakt: das Interpretieren als freiheitliche Daseinsorientierung im Zuge intersubjektiver Verständigung über die gemeinsame menschliche Situation. Dies zu unterstützen und die Verschränkung mit der emotional-affektiven Grundierung menschlichen Miteinanders zu fördern, das ist zentrales (ethisches) Geschehen, lebendiges humanes Dasein überhaupt. Gleichwohl ist es nicht selbstverständlich, von Moralist(en) zu sprechen. Zumindest im Deutschen, anders als im Französischen, klingt der Begriff zu definitiv, zu sehr nach fixer Rolle, Aufgabe und vorzeigbarem Ertrag, zu überheblich, zu anmaßend angesichts dessen, worum es wirklich geht: lauter Suchbewegungen nach dem ungelösten Rätsel, dem unaufgedeckten, unaufdeckbaren Geheimnis Mensch. Zwar haben zweifellos allzu viele und möglicherweise die meisten, die sich Philosophen heißen, durchaus „eine zu geringe Vorstellung von der Variabilität menschlicher Sitten und Möglichkeiten.“ Und ein Philosoph, der sich als ein solcher auszuweisen sucht, das wäre in der Tat „jemand, dem Menschen so wichtig bleiben wie Gedanken.“ Gleichwohl klingt der Name ‚Moralist‘ nicht selbstverständlich, zu zwiespältig, seltsam anstößig. Der besten Intention nach „das Gegenstück eines

Moral-Predigers“, bleibt er doch mit *mores* befasst, menschlichen Verhältnissen, Lebensweisen. Und das genügt, um ihn unter Umständen als fragwürdig zu empfinden.⁸³²

Bahnbrechend wirkten Montaignes „Essais“ aus dem ausgehenden sechzehnten Jahrhundert. Darin ist vorgeführt, wie aus einem einzelnen Menschenleben umrisshaft Moralphilosophie herauszuheben ist, bringt doch jede/r erstaunlicherweise alles entscheidend Menschliche aus sich selbst mit. Beispielgebend versuchte Montaigne, sich zu schildern, um sich der menschlichen Grundverfassung zu vergewissern und entsprechend zu leben.⁸³³ Die Orientierung an der *condition humaine* bildete sodann die Grundlage von Pascals „Pensées“. Der neuzeitliche Mathematiker und Physiker bestand auf Wissenschaften vom Menschen an der Seite der schematisierenden mächtigen Naturwissenschaften. Vermöge Intuition, Feinsinn, Geschmack und Urteilskraft sollte in eindrucksvoller Sprachkunst Menschsein verhandelt werden. Darüber, in immer neuen Anläufen, war zu reden, fragmentarisch vorgebracht, aphoristisch, appellativ – kaum ausgeglichen, oftmals paradox. Die wahre Moral, so hieß es selbstbewusst, spottete über Moral, kümmerete sich nicht darum. Denn Dasein bedeute, jenseits aller Festlegungen, uneinholbare Lebendigkeit. Eine buchstäbliche autoritäre Moral,

832 „Ein Moralist ist das Gegenstück eines Moral-Predigers: nämlich ein Denker, welcher die Moral als fragwürdig, fragezeichenwürdig, kurz als Problem nimmt. Ich bedaure hinzufügen zu müssen, dass der Moralist, eben deshalb, selber zu den fragwürdigen Wesen gehört“ (Nietzsche, NF 1885, 35[1], KSA 11, 509). „Der Name ‚Moralist‘ klingt wie eine Perversion“ (Canetti, Elias: Die Provinz des Menschen, Frankfurt a. M. 1976, S. 44, 258, 300). „Moralisten, die etwas taugen, sind es mit Unlust, denn Moralist sein verdirbt den Charakter. Noch mehr freilich wird dieser geschädigt durch eine Moral, deren Verlogenheit zu entlarven die Aufgabe von Moralisten bleibt“ (Marti, Kurt: Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt/Neuwied 1981, S. 20). – Ausdrücklich vermerkte Vauvenargues, wie seinerzeit der Mensch bei den Denkern in Ungnade stand (*en disgrâce chez tous ceux qui pensent*; Introduction à la connaissance de l'esprit humain, Paris 1746, hg. J. Dagen, Paris 1981, S. 213, Ziff. 219).

833 Montaigne hat „der ganzen kommenden Literatur ein moralistisches Gepräge aufgedrückt, insofern er den Menschen in den Mittelpunkt jeder Darstellung“ gerückt hat (Weigand, Wilhelm: Michel de Montaigne, Zürich 1985, S. 200). Kaum ein französischer Schriftsteller würde in Abrede stellen, was Camus der *littérature française* insgesamt zuerkennt: *elle est moraliste (...) puisqu'elle est française*. So auch Gérard Bauer im Vorwort zu seiner Anthologie „Les moralistes français“ (1944): „L'œuvre des écrivains français, dans son ensemble, est une œuvre des moralistes.“

welche diese Offenheit nicht als überlegen achten wollte, von der wäre zu sagen, sie verfehle die eigentlichen Angelegenheiten, sie töte.

Im moralistischen Diskurs erodierten die idealistischen Konzepte, allen voran der Entwurf strahlender Tugendhaftigkeit eines Lebens aus reiner Vernunft. Autoren wie Machiavelli, Gracián, La Rochefoucauld gingen dazu über, dem Machtstreben Rechnung zu tragen und illusionslos aufzuzeigen, wie Menschen ihr Leben tatsächlich zu führen pflegen, miteinander, gegeneinander. Schließlich wurde vollends unübersehbar, dass die wirklichen Verhaltensweisen sich infolge ihrer komplexen Motivation großenteils dem Bewusstsein und bloß rationalen Maßstäben entziehen. In nahezu soziologischer Schilderung der überaus unterschiedlichen, weithin erbärmlichen Lebensweisen der Menschen im absolutistischen Staat erprobte sich La Bruyère. Skeptisch gegenüber stetig steigender Affektdämmung und Leidenschaftsmodellierung im Dienste von Gelderwerb, Eigentumsbildung und arbeitsteiliger beruflicher Funktion, suchte er neue Wege auszuleuchten. Selbstdenken wurde erst recht unumgänglich. Es galt, gegenüber Empfindungen achtsam zu bleiben, auch sie in Sprache zu bringen. Wesentlichen Bedürfnissen war mittels trefflicher Worte aufzuhelfen, zunehmender Zersplitterung mittels einer Sprachkunst zu begegnen, welche Sinne und Geist aufeinander abzustimmen und eine gewaltfreie Verständigung anzubahnen vermochte. Unbeschadet aller Anleihen bei der Aufklärung mahnte beispielsweise Vauvenargues, dass sich die zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften keineswegs in direkter Proportion zu Menschlichkeit und Freiheit entwickeln müssen. Ihm war klar, dass nicht so sehr im Kopf als vielmehr im Herzen wahrhaft schöpferischer Geist entspringt.

Dass aber menschlichen Dingen überhaupt Aufmerksamkeit zu widmen, Platz einzuräumen sei, das verstand sich nicht von vornherein. Die Erste Philosophie hatte einhellig gefordert, das Denken an die *größten* Dinge zu wenden, die übermenschlich-göttlichen, das Nahe und Nächste hingegen, das Menschliche, allzu Menschliche geringzuachten. Die Angelegenheiten der Menschen hatte Plato „großen Ernsts“ für „nicht wert“, gefunden, und sei es gleichwohl unumgänglich

und notwendig, „sie ernst zu nehmen“, so hieß ihm das „kein glücklicher Umstand“.⁸³⁴ Deren Hintansetzung galt im Prinzip auch für Aristoteles. Immerhin war es die von ihm herrührende Tradition einer eigenständigen Zweiten Philosophie, die sich ausdrücklich als eine „Philosophie der menschlichen Dinge“ zur Geltung brachte.⁸³⁵ Dementsprechend hatte später im Mittelalter auch Thomas von Aquino der von allem Menschlichen abstrahierenden Betrachtungsweise eine zweite unter individueller Beteiligung angefügt.⁸³⁶ Derart hielt sich eine Unterscheidung, die möglicherweise bereits von Pythagoras im sechsten Jahrhundert vor Christus vertreten worden war. Der Philosoph, wird berichtet, habe als das Weiseste die Zahl und die mathematisch-abstrakte Erkenntnis angenommen. Doch eine nachgeordnete Erkenntnis, der Seele zugehörig, suche zurecht, die äußere Gestalt der Dinge zu erfassen.⁸³⁷ Es gab also nach spekulativer (Kosmos-)Kon-

834 Nomoi VII 803b, vgl. Politeia X 604b, VI 486a.

835 *bē peri tō anthrōpeia philosophia* (Aristoteles, EN 1181 b 15). Dazu Nietzsche: „Das griechische Wort, welches den ‚Weisen‘ bezeichnet, gehört etymologisch zu sapio ich schmecke, sapiens der Schmeckende, sisyphos der Mann des schärfsten Geschmacks; ein scharfes Herausschmecken und -erkennen, ein bedeutendes Unterscheiden macht also, nach dem Bewußtsein des Volkes, die eigenthümliche Kunst des Philosophen aus. Er ist nicht klug, wenn man klug den nennt, der in seinen eignen Angelegenheiten das Gute herausfindet; Aristoteles [EN VI 7, 1141 b 3–8] sagte mit Recht: ‚Das, was Thales und Anaxagoras wissen, wird man ungewöhnlich, erstaunlich, schwierig, göttlich nennen, aber unnütz, weil es ihnen nicht um die menschlichen Güter zu tun war. Durch dieses Auswählen und Ausscheiden des Ungewöhnlichen, Erstaunlichen, Schwierigen, Göttlichen grenzt sich die Philosophie gegen die Wissenschaft ebenso ab, wie sie durch das Hervorheben des Unnützen sich gegen die Klugheit abgrenzt. Die Wissenschaft stürzt sich ohne solches Auswählen, ohne solchen Feingeschmack auf alles Wißbare, in der blinden Begierde, alles um jeden Preis erkennen zu wollen; das philosophische Denken dagegen ist immer auf der Fährte der wissenschaftlichsten Dinge, der großen und wichtigsten Erkenntnisse“ (PHG 3, KSA I 816).

836 De ente et essentia, c. 3; vgl. S. th. I, qu. 84, art. 7, wo von der unabdingbaren Zuwendung zu den Dingen (*conversio intellectus ad phantasmata*) die Rede ist, freilich mit der Bedeutung einer darin höchst bezeichnend sich ereignenden Transzendierung.

837 *Deūteron eis sōphian; sapientia minor*, Deuterophilosophie. – Deutlich wurde die Unterscheidung zweier Seinsweisen bei Meister Eckhart: „Jedes Geschöpf hat ein zweifaches Sein. Das eine ist (...) ein festes und beständiges Sein. Deswegen ist auch das Wissen von vergänglichen Dingen selbst unvergänglich, fest und beständig. Denn das Wissen erfasst ein Ding in seinen Ursachen. Das andere (Sein) ist das Sein, das die Dinge in der äußeren Wirklichkeit, in der ihnen eigentümlichen Form haben. Das erste ist das Sein in der Kraft (ihrer Ursache), das zweite ist das durch die (eigene) Form bestimmte Sein, und das ist meist unsterblich und veränderlich“ (LW, hg. J. Koch, Bd. I, Stuttgart 1964, S. 238, Z. 1–7).

templation und logisch-deduktiver Methode ein weiteres, ein praktisch-pragmatisches Philosophieren. So weit reichend wie die eigentümlichen menschlichen Umstände, thematisierte es die Vielzahl der Dinge, worauf, in stetiger Modifikation, Menschen sich bezogen erleben: jenen Stoff, aus dem die Geschichten gewoben sind, in die sie sich verwickelt finden.

Dass von der Praxis eine ganz eigene, stets aus Erfahrung und Reflexion gemischte Orientierungsweise zu gewinnen sei, bestätigte sich im Aufklärungszeitalter nachhaltig bei Kant. Vordringlich vertrat allerdings auch er die Sache reiner Vernunft, „von allem Empirischen sorgfältig gesäubert“, und einer transzendental abgesicherten reinen Metaphysik der Sitten. Andererseits war klar, dass in der Lebenspraxis „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft“ unerlässlich sei.⁸³⁸ Über die Aporien von theoretischer und praktischer Vernunft hinaus zur Einheit zu gelangen, blieb ihm zentrales Anliegen und des Näheren Aufgabe reflektierender Urteilskraft. Darin gewannen aus teleologischer Perspektive moralistische Faktoren entscheidende Bedeutung: der Geschmack insbesondere erschien als der wahre Gemeinssinn.⁸³⁹ Unweigerlich waren „Lust der Reflexion“ im Spiel wie auch eine gewisse Geschicklichkeit im Mitteilen spontaner Wertempfindungen. Dass dabei unwiderruflich Emotionen mitgingen, war dem auf rationale Exaktheit bedachten Kant „das Rätselhafte“ an der Sache. Fest stand immerhin, dass mittels Urteilskraft ein Übergang zu bewirken war. Auf diese Weise würde zu guter Letzt der Mensch seinerseits aus dem Unbestimmten herausgebracht: Er selbst würde *bestimmbar*. Darauf kam es an.

⁸³⁸ GMS, 21 f.

⁸³⁹ KrV A 21/B 35, KU § 1 Anm.; § 40. Veranlasst namentlich durch Rousseau, würdigte Kant den Anteil des Gemeinssinns an den Bestrebungen der praktischen Philosophie (*sensus communis*, *common sense*, *bon sens*, griech. *koinē aisthēsis*). – Im Übrigen griff Kant auf die moralistische Geschmackslehre (frz. *goût*, engl. *taste*, span. *gusto*) des siebzehnten Jahrhunderts zurück. Vgl. Wenzel, Christian Helmut: Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant, Berlin/New York 2000. Felten, Gundula: Die Funktion des *sensus communis* in Kants Theorie des ästhetischen Urteils, München 2004.

„Nur sämtliche Menschen“, betonte sodann Goethe, „leben das Menschliche“. Ein abstrahiertes Allgemeines konnte nicht an die Stelle der realen Vielheit treten. Jeder einzelne lebt auf seine Weise menschlich. Insofern war Humanität auf rationaler Ebene allein nicht zu erzielen. Einheit konnte noch nie bloß im Allgemeinen angesiedelt und auf Kosten des Individuellen erzwungen werden. „Auf die Übereinkunft mit andern zu dringen“ galt namentlich Hegel als „die Wurzel der Humanität“. Da er erfüllte Humanität aber ausschließlich „in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine“ zu begreifen vermochte, wertete er es geradezu als „das Widermenschliche“, „das Tierische“ gar, „im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können“.⁸⁴⁰ Davon konnte allerdings bei genuin moralistischen Autoren kaum je die Rede sein. Überall geschah die Mitteilung durch *reflektiertes* Empfinden, das in Wort und Begriff sich artikulierte, so dass indirekt durchaus wirksam auf Übereinkunft mit anderen gedrungen wurde. Wohingegen umgekehrt in linearer Dialektik und systematischer direkter Mitteilung die emotionalen und voluntativen Seiten unberücksichtigt bleiben und mit der erstrebten rational-begrifflichen Gemeinsamkeit allein eine ganzheitlich erlebbare und also auch bestimmende und tragende Einheit keinesfalls zu erzielen ist. Bemerkenswert bleibt, dass gelegentlich Hegel durchaus verständnisvoll interpretierte: Autoren wie Montaigne werden zwar bloß zur „allgemeinen Bildung“ gezählt, da sie denn nicht auf die „höchste Frage“ hingehen und „nicht aus dem Gedanken rasonieren“. Aber ihrer Leistung, dass sie, abweichend von Quellen und Methoden schulmäßigen Erkennens, „aus sich selbst, aus ihrem Bewußtsein, ihrer Erfahrung, [ihrer] Beobachtung, ihrem Leben“ zu schöpfen verstehen, bleibt die Anerkennung denn doch nicht versagt.⁸⁴¹

840 Phänomenologie des Geistes (1807, hg. J. Hoffmeister, Hamburg⁶1952, S. 56; die Zahlen nach den Zitaten beziehen sich auf die Seiten dieser Ausgabe). Des Näheren: „*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*“. Sind sie eins, „ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden“. Statt des Scheins des Sinnlichen und Leere des Übersinnlichen *geistige* Gegenwart; beginnend mit „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“ (ebd. 139 f.)

841 „Es finden sich bei ihnen gute, feine, geistreiche Gedanken über sich, über das menschliche Leben, die gesellschaftlichen Verhältnisse, über das Rechte, Gute; es ist eine Lebensphilosophie aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiste des Menschen zugeht. Solche Erfahrungen haben sie aufgefaßt und

Auch für Fichte stand fest, das „wirkliche Dasein“ erkläre sich aus einem absoluten Sein gemäß der Idee einer produktiv „zu vollendenen Unendlichkeit“.⁸⁴² In angelegentlichem Bestreben, „den ganzen Menschen zu erschöpfen“, insistierte er allerdings auf der Wechselseitigkeit von Idealität und Realität und erwog, „wenn etwa der Trieb sich selbst sollte erhöhen lassen“, folge „auch die Erhöhung der Einsicht und umgekehrt“. Die einmalige unverwechselbare Identität des Individuums, die Frage, „was man für ein Mensch ist“, rückte in den Vordergrund; davon hänge ab, „was für eine Philosophie man wähle“. Achtsam auf den Einzelnen in seinem Selbstsein, durchschaute Fichte die Unhaltbarkeit eines bloßen Systems des Wissens. Er optierte für Realität aus Ungenügen am bloß Idealen und – hoch moralisch – für Verbesserung des Willens und des Herzens.⁸⁴³

Die idealistische Vernunftwissenschaft wurde in Schellings Spätphilosophie allerdings zur bloß negativen erklärt.⁸⁴⁴ Von positiver Philosophie als einer Option „für das Leben“, nicht bloß für die Schule, wurde erwartet, sie „konkresziere mit der Erfahrung“, sei „kein System“, abgelöst, fertig, sondern, „wie die Wirklichkeit“ selbst, „nie geschlossen“. Es sei „die gesamte Erfahrung“, derer sie sich annehme. Zu ihr gehöre „nicht bloß ein Denken, sondern auch ein Wollen“. Diesbezüglich aber

mitgeteilt; sie sind so teils unterhaltend, teils lehrreich ... Sie haben dazu beigetragen, daß der Mensch an dem Seinigen, seiner Erfahrung, seinem Bewußtsein usf. ein größeres Interesse gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu sich erhalten hat, daß es ihm wert ist und gilt“ (WW XX 48). – Adorno zufolge liegt das das wahre Interesse der Philosophie eben da, „beim Begriffslosen Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde“ (ND 19 f.)

842 Moralistische Apperzeption verstand er als ein vorläufiges Stadium geistiger Produktivität (J. G. Fichte, Sämtliche Werke, hg. I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845 f., I 232–234; die Zahlen beziehen sich auf Band und Seite dieser Ausgabe). Zu den Aporien in Fichtes Konzept der Produktion vgl. H. Radermacher, Fichtes Begriff des Absoluten, Frankfurt a. M. 1970.

843 „Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck“ (II, 247).

844 „Sich ins reine Denken zurückzuziehen, das ist das Tun der negativen Philosophie, aber auch die Existenz fordert erklärt zu werden“ (Philosophie der Offenbarung, 1841/42, hg. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, S. 139).

galt: „Wollen ist Ursein“.⁸⁴⁵ Unumgänglich wurde somit die Optik von unten: das Drängende, die Triebe, die Leidenschaften waren als die bewegende, „unergreifliche Basis der Realität“ zu berücksichtigen.⁸⁴⁶ Vernunft konnte keine absolute Position beanspruchen. Nun galt es, nach der Devise auszukommen: „Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“.⁸⁴⁷

Derart präsentierte Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts Wittgenstein die strenge Gedankenarbeit seines „Tractatus logico-philosophicus“: indirekt das wahrhaft Relevante bezeugend. In die „Philosophischen Untersuchungen“ waren ausdrücklich Überlegungen zur Problematik der Echtheit und Beurteilbarkeit von Gefühlsäußerungen einbezogen. Demnach blieb das „Urteil des besseren Menschenkenners“ dem des schlechteren vorzuziehen. Menschenkenntnis ließ sich bis zu einem gewissen Grad lernen, nämlich von entsprechend Begabten, in jedem Fall aber „nicht durch einen Lehrkurs, sondern durch ‚*Erfahrung*‘“. Ein anderer könne dabei allenfalls der Lehrer sein, sofern er klug „von Zeit zu Zeit den richtigen *Wink*“ zu geben versteht. Was so zur Geltung gebracht werden sollte, war sichtlich ein deiktisches, kein apodiktisches Sprechen. Nicht von einer Seite, gar von oben herab ein für alle Mal sollte Belangvolles entschieden sein. Das letzte Wort hatte dem Angesprochenen erteilt zu bleiben.⁸⁴⁸

845 „Wollen ist Ursein“ (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hg. W. Schulz, Frankfurt a. M. 1975, S. 46).

846 „Die Leidenschaften, welchen unsere negative Moral den Krieg macht“, sagte Schelling wie nur je einer der namhaften Moralisten, „sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist Liebe, und im heftigsten Zorn zeigt sich nur die im innersten Zentrum angegriffene und aufgeregte Stille“ (ebd. 93).

847 104. Buchheim, Thomas (Hg.): „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“, Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004.

848 „Was der Leser auch kann, das überlaß dem Leser“, hielt der Autor sich selbst an (VB, 1948, WA VIII 560). Obendrein bestätigte sich, dass es im Bereich der Logik des Herzens eine charakteristische „Unbestimmtheit“ gibt, die „richtig und unverfälscht zum Ausdruck zu bringen“ das Schwerste sei. Es sei möglich, „in verstreuten Fällen ein richtiges, fruchtbares Urteil“ zu fällen, „eine fruchtbare Verbindung“ festzustellen. Dazu gehörten auf jeden Fall „die Feinheiten des Blicks, der Gebärde, des Tons“ (575 f.).

Die vielleicht deutlichste Weiterführung moralistischer Selbstverständigung erbrachte im zwanzigsten Jahrhundert sicherlich Albert Camus.⁸⁴⁹ 1913 in einem Dorf in Algerien in ärmlichen Verhältnissen geboren, war er als Halbweise bei einer Mutter aufgewachsen, die Analphabetin war, nicht lesen und schreiben konnte. Seit seinem siebzehnten Lebensjahr litt er an Lungentuberkulose mit lebensgefährlichen Anfällen von Bluthusten. Sein Werk umfasst Erzählungen, Dramen, Diarien und die beiden philosophischen Essays „Der Mythos von Sisyphos“ und „Der Mensch in der Revolte“. Für sein klarsichtiges Engagement wurde ihm 1957 der Nobelpreis verliehen. Wenig später, 1960, im Alter von nur siebenundvierzig Jahren, kam er bei einem Autounfall ums Leben. Sein Grab befindet sich auf dem Dorffriedhof von Lourmarin in der Provence (definitiv nicht im Pantheon zu Paris).

Camus' Übergang zu einer positiven Philosophie konstruktiver Solidarität entsprang der Erfahrung des Tötens in systematisch-technischer Präzision während der beiden Weltkriege. Während der zweiten dieser Katastrophen, 1944, entdeckte er Chamfort, den Zeitgenossen der historischen Französischen Revolution, als den Moralisten der existentiellen Revolte.⁸⁵⁰ Er verkörperte für Camus in exemplarischer Weise den Moralisten als den, der unter allen Umständen die Leidenschaft des menschlichen Herzens festhielt.⁸⁵¹ Dass er also aufmerksam wahrnahm, getreulich wiedergab und, statt vorzuschreiben und Gesetze zu erlassen, realitätsnah menschliche Belange verdeutlichte. Chamfort zähle zu jenen Großen, die niemals dem Artifiziiellen die wirkli-

849 Die Seitenangaben hinter den folgenden französischen und deutschen Zitaten beziehen sich auf die leicht erreichbaren Taschenausgaben: *L'Homme révolté*, Paris 1951 und: *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1953.

850 *Le moraliste de la révolte* (Camus, Albert: Introduction aux ‚Maximes‘ de Chamfort, in: ders., *Essais*, hg. R. Quillot/L. Faucon, Paris 1965, S. 1099–1109, hier 1106). – Wörtlich, und früh schon, erklärte Camus: „Das Absurde um uns herum ganz zu akzeptieren ist eine Stufe, eine notwendige Erfahrung: es darf keine Sackgasse werden. Es ruft eine Revolte hervor, die sich als fruchtbar erweisen kann. Eine Analyse des Begriffs der Revolte könnte dazu beitragen, die Begriffe aufzudecken, die in der Lage sind, der Existenz wieder eine relative Bedeutung zu verleihen“ (Interview 15.11.45; Lottman, H. R.: *Camus*, München 1988, S. 314).

851 *Un homme qui a la passion du cœur humain* (1099). Camus stand nicht an, Nietzsche, den Deutschen, als Parallele zu Chamfort und als Verlängerung der französischen Moralistik zu würdigen.

chen Lebensverhältnisse opfern. Wie ein Satiriker noch dazu habe er eine in leerer Etikette erstarrte Gesellschaft beschrieben, und inmitten dieser ‚Marionetten‘ sich selbst.⁸⁵² Zuletzt habe er die Revolte gegen sich selbst gewendet, in Schweigen, in der Absage ans einzige, was ihm geblieben war, das sprachliche Kunstwerk: die Prinzipien seiner Kunst führten dazu, die Kunst selbst zu verneinen. Gleichwohl vertrat Camus ein Ethos des Maßes. Maßlosigkeit musste aus der Revolte letztlich einen Nihilismus machen, die Vernichtung ihrer eigenen Voraussetzung, die Zerstörung des Lebens selbst. Die Forderung nach einer Freiheit, die als theoretische Konstruktion eines Absoluten praktisch zum Verzehr des Menschen wird, hieß Camus irrational. Seit der Französischen Revolution unterliege das menschliche Handeln einer komplexen Dynamik, die sich mehr und mehr von dem authentisch menschlichen Aufbegehren entfernt habe. Die legitime Auflehnung gehe stets von der Erfahrung des Einzelnen aus. Sie suche das Individuelle anderen als ein Freiheitspotential mitzuteilen, indem sie es unter Ideen vereinheitliche. Im Gegensatz dazu beginne die Revolution von vornherein beim Allgemeinen der Idee. Ihre zentrale Idee bestehe überhaupt in der Vollendbarkeit der Geschichte.⁸⁵³ Nachgerade, fand Camus, werde die Menschheit dominiert durch eine zutiefst irrationale Produktionsbesessenheit. Das nicht Quantifizierbare entfalle zusehends. Voll Schmerz und Zorn stellte er fest, dass in Europa der Humanismus der praktizierten Inhumanität gewichen sei.⁸⁵⁴ Doch „noch die Zerstörung des Menschen“, beharrte er, „bestätigt den Menschen“. Es gelte, in der Gebrochenheit zu leben und leben zu lassen, um schöpferisch her-

852 Der Mensch als Spielzeug, als Marionette der Götter bei Plato (Nomoi 803 c, 804 b; vgl. ebd. 644 d, Phaidon 62 b, Philebos 50 b; Montaigne, Essais III 5, TR 855, St 439). „Puppen sind wir von unbekanntem Gewalten am Draht gezogen; nichts, nichts wir selbst!“ (Büchner, Georg: Dantons Tod, II 5). Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1948, Tübingen/Basel¹¹1993, S. 148–154.

853 Inmitten der Todesherrschaft der faschistischen vierziger Jahre hat Camus einen vielschichtigen, allegorischen, romanescen Bericht verfasst: „Die Pest“. Darin wurden Fragen aufgeworfen, dazu angetan, die menschliche Grundbefindlichkeit unter Einschluss von Krankheit und Tod aufschlussreich zu beleuchten. Unter den Schriften, auf die er sich stützte, sind hervorzuheben: Herman Melville, Moby Dick (1851); Alessandro Manzoni, I promessi sposi/Die Verlobten (1825/26); Thukydides, Der Peloponnesische Krieg (5. Jh. v. C.).

854 *La terre de l'humanisme est devenue cette Europe, terre inhumaine* (294).

auszubringen, was wir sind. Künstlerisches Schaffen insbesondere lege Zeugnis ab für das tief menschliche Bedürfnis nach Zusammenhalt, Einheit und Dauer. Leben und sterben zu lernen und sich weigern, übermenschlich-vollkommen zu sein – das ist es, was Camus als einzige Regel anerkannte.⁸⁵⁵ Damit verlagerte sich der Schwerpunkt, weg von (deutscher) Ideologie, zurück ins Mediterrane, Maritim-Solare, zu den Ursprüngen europäischer Kultur, zu dem, was einst für die griechische Antike bestimmend war: Liebe zum Kosmos, Freundschaft mit der Welt; die Natur ein Bereich keinesfalls nur der Beherrschung; Vorliebe insgesamt für Muße, Liebe und Freiheit.⁸⁵⁶ Demzufolge kam es darauf an, Lebenskunst zu erwerben. Schreibkunst hatte dem Bewusstmachen von Erfahrung aufzuhelfen und im Dienst des Lebens zu stehen. Als angemessenes Werk sollte in jedem Fall „das an Worten sparsamere“ gelten, die wirksame Breviloquenz des Essai, des Aphorismus, der Maxime. Sie galt als je und je „ein aus Erfahrung gemeißeltes Stück (...), die Fazette eines Diamanten, in dem das innere Feuer sich verdichtet, ohne sich einzuschränken“. Hoffnung, meinte der Laureat in einer Rede, die er, vier Tage nach Empfang des Nobelpreises, 1957 an der Universität Uppsala gehalten hat, gebe es nur, solange einzelne „die stets bedrohte Wahrheit aufleuchten“ ließen, „die ein jeder auf seinem Leiden und seiner Freude für alle aufrichtet“. Es war nicht privatim gesagt, wenn der Autor sich selbst zusprach: „Was wir sind, was wir sein sollen, genügt, um unser Leben zu erfüllen und um unsern Einsatz zu rechtfertigen.“ Zu keiner Zeit ging es an, sich aus der Antinomie der menschlichen Grundverfassung wegzustehlen.⁸⁵⁷ Camus erinnerte an

855 *La seule règle (...): apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu*, 366). Verse Pindars, des frühgriechischen Lyrikers, sind dem „Mythos von Sisyphos“ als Motto vorangestellt: „Nicht, meine Seele, nach unsterblichem Leben strebe! Nein, schöpfe das Mögliche aus“ (Pyth. 3, 61 f.).

856 Eben dies ist der Tenor beispielsweise auch der Lyrik Ingeborg Bachmanns, ihres großen Hymnus „An die Sonne“ (Anrufung des großen Bären, München 1956; Werke, München/Zürich 1978, Bd. I, S. 136) sowie des Gedichts „Böhmen liegt am Meer“ (ebd. S. 167 f.; vgl. überdies: Ich weiß keine bessere Welt, München/Zürich 2000). Agnese, Barbara: Der Engel der Literatur, Zum philosophischen Vermächtnis Ingeborg Bachmanns, Wien 1996.

857 *Échapper à l'antinomie de la condition humaine* (II 126). Jede Hoffnung darauf, und sei sie noch so groß, wurde als trügerisch abgewiesen: *Dans les limites de la condition humaine, quel plus grand espoir que celui qui permet d'échapper à cette condition?* (II 209).

das Beispiel des Odysseus. Indem er bei der Nymphe Kalypso auf der Insel Ogygia, auf Unsterblichkeit verzichtete, bewusst nicht ewiges Leben wählte, sondern die Erde und damit das Sterben, habe er eine klarsichtige Liebe zur menschlichen Grundverfassung unter Beweis gestellt, unvergesslich, leitbildlich.⁸⁵⁸ Dass Menschsein bedeutet, nach Glück zu verlangen, absurderweise aber Elend und Tod zu finden, das hatte schon Pascal formuliert. Dem Dichter des „Caligula“ kondensierte sich diese einfach zu entdeckende, aber schwer zu ertragende Wahrheit in die Sentenz: „Die Menschen sterben und sie sind nicht glücklich.“⁸⁵⁹ (Der Ausspruch fällt in dem Drama, das den fatalen Versuch demonstriert, die Gegensätze aus der *Conditio humana* zu entfernen. Dies war selbstverständlich ein Ding der Unmöglichkeit, zur Zerstörung des Menschen führend.) Camus ebenso rebellisches wie realistisch akzeptierendes lebenszugewandtes Philosophieren vollzog sich als eine Selbstuntersuchung des entschieden lebenden, mitredenden, mitbestimmenden Menschen.⁸⁶⁰ Indem so, im Interesse einer allgemeinen Verständigung, „die Dinge, die uns alle verbinden“ neu zur Sprache kamen, wurde ein Fazit der moralistischen Tradition gezogen und, bedeutsam erneuert, weitergegeben.⁸⁶¹

Und in der Tat: Es steht ‚bei uns‘, eine Fülle von Möglichkeiten in Erscheinung treten und zur Entfaltung kommen oder aber verkümmern zu lassen, und zwar in sorgsamem Hinhören auf Bedingungen und Ansätze menschlichen Lebens in der Welt. Es sind die wesentlichen Erfahrungsbereiche, die demzufolge in Erscheinung treten und sich unterdessen gegenüber Wissenschaft, Hightech, digitalisierter

858 Auf diese klarsichtige Entschiedenheit komme es an; eben darin liege vielleicht überhaupt der Sinn der „Odyssee“ (Tb. 136, Carnets II 22). Prouteau, Anne: Albert Camus ou le présent impérissable, Paris 2008.

859 *Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux* (Caligula I 4).

860 Denn, ohne alle Umschweife hielt der lyrische Essayist dies fest: Leben heißt nicht entsagen: *Et vivre, c'est ne pas se résigner* (II 76, ME 33).

861 „*Ce qui nous réunit tous*“ (Discours de Suède, II, Essais 1085; Kleine Prosa, Reinbek 1961, S. 18). Camus war „der große Moralist der französischen Literatur des 20. Jahrhunderts“ (Bronner, Stephen Eric: Albert Camus, Porträt eines Moralisten, Berlin 2002, S. 7), er verkörperte „den lebenden Erben jener langen Reihe von Moralisten, deren Werke vielleicht das Originellste darstellen, was die französische Literatur hervorgebracht hat“, so Sartre (ebd. 134).

Industrie und Wirtschaft in ihren global-totalitären Tendenzen zu verteidigen haben. Was damit in Rede steht, ist die schlechthin entscheidende Frage, ob der Mensch als Mensch bestehe, ob er, unbehelligt, offen, den Überschüssen der Freiheit folgen könne, ob ihm jeder Zeit ein Transzendieren der Produktivität ermöglicht ist auf andere Bereiche der Wirklichkeit hin.⁸⁶²

Vernunft unter Bedingungen der Endlichkeit heißt Rationalität aus dem Kontext der konkreten Lebenswelt zu entwickeln. Gegenüber dem Anspruch auf Selbstbegründung unbedingter Vernunft berücksichtigt konkrete Vernünftigkeit das Leiblich-Intersubjektive. Sie dringt darauf, die Phänomene zu wahren und – induktiv, maximen-ethisch – in angemessener, kunstgerechter Weise Verständigung zu suchen. Indessen zeigt sich, dass die der Praxis zugehörige Reflexion an Grenzen stößt und in Bewegungen gerät, die darüber und über allen pragmatischen Diskurs hinauszudrängen scheinen.⁸⁶³ Seit jeher sehen maßgebliche Denker Menschsein unter der Antinomie von Weltbindung und Weltenthobenheit. Gemäß Letzterer ist Abstand gefordert zur ‚natürlichen‘ Weltlichkeit bis hin zu Besitz- und Sorglosigkeit

862 Ausdrücklich bestimmte Schelling die Vernunft als das *Primum passivum*. „Die anfängliche Weisheit“ sei im tiefsten von der Rezeptivität her bestimmt: Vernunft sei „nicht Tätigkeit wie der Geist“, wohl aber „die ruhige Stätte, darin die ursprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie habe ihren Namen einerseits von der Liebe, dem allgemein begeisterten Prinzip, andererseits von der ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist“ (Über das Wesen der menschlichen Freiheit, a. a. O., S. 105).

863 Das Für und Wider erwog im ersten Buch von Montaignes „Essais“ das dritte Kapitel: „*Nos affections s'empportent au dela de nous*“ (I 3; dt. Unsere Affekte fliegen aus dem Bereich der menschlichen Wirklichkeit hinaus, F 37; Unsere Gemütsbewegungen tragen uns über uns hinaus, St 12). – Als denkwürdige Stellungnahme vgl. Bachmanns Rede an die Kriegsblinden „Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar“ (1959), worin gesagt ist, dass bei allem Verständnis für den Wunsch, manchmal „die Grenzen zu überschreiten, die uns gesetzt sind“, doch klar sein muss, „daß wir in der Ordnung bleiben müssen, daß es den Austritt aus der Gesellschaft nicht gibt und wir uns aneinander prüfen müssen“. Und weiter: „Innerhalb der Grenzen aber haben wir den Blick gerichtet auf das Vollkommene, das Unmögliche, Unerreichbare, sei es in der Liebe, der Freiheit oder jeder reinen Größe. Im Widerspiel des Unmöglichen mit dem Möglichen erweitern wir unsere Möglichkeiten. Daß wir es erzeugen, dieses Spannungsverhältnis, an dem wir wachsen, darauf“, so die Dichterin, „kommt es an; daß wir uns orientieren an einem Ziel, das freilich, wenn wir uns nähern, sich noch einmal entfernt“ (WW IV 275–277, hier 276).

und Selbstverzicht, um des ‚wahren‘ Seins inne- und der Perfektion teilhaft zu werden. Metaphysik, Religion und Wissenschaft wirken je auf ihr Weise entsprechend distanzierend. Dagegen steht die Tendenz zu Weltaufgeschlossenheit, handfester Zugehörigkeit, einschließlich Besitz, Sorge (um sich), Selbstbehauptung, konstruktiver Auseinandersetzung, kreativer Verständigung. Der Zwiespalt geht durch und durch. Restlos ausgeglichene, geschlossene Identität scheint kaum je erreichbar, noch auch Stillstellung der widerstrebenden Tendenzen. Wir sind nicht einig, nicht einstimmig, nicht von vornherein verständigt. Dasein ist Unterwegssein, Interagieren, korrespondives Sich-ins-Werk-Setzen. Das Leben zu führen, es zu meistern, spielerisch-virtuos, das ist eine höchst komplexe, immer auch aufnehmend-leidende Angelegenheit.

Soll so etwas wie zusammenhängende Erfahrung bestehen – und wie wäre dieser Anspruch schlechthin abzuweisen? – so lautet die erste Aufgabe, Beziehungen aufzufinden und zu halten.⁸⁶⁴ Nicht Dinge an sich gehen uns an, sondern in lebendiger Verbundenheit angenommene Dinge „für uns“.⁸⁶⁵ Nicht dass sie durch erkennende Vernunft kreiert würden (allenfalls im Horizont der idealistischen Transzendentalphilosophie, obgleich nur als Erscheinungen); sondern anders: transzendentalphilosophisch in derart umfassendem Sinne, dass die menschliche Situation sich in Beziehung zu Dingen konstituiert und sich in ihrem Freiheitscharakter, im Spielraum ihrer Interpretierbarkeit praktisch erschließt.⁸⁶⁶ Entgegen aller (idealistischen oder szien-

864 Der Mensch ist geradezu dadurch definiert, dass er zusammenstellt und anschaut, was er gesehen hat (Plato: Kratylus, 399 c). Nietzsche zufolge ist insbesondere die Jugend motiviert von der Begierde, „ein zusammenhängend lebendiges System von eignen Erfahrungen in sich wachsen zu fühlen“ (UB II 10, KSA I 327). Ezra Pound hatte geklagt: „Ich kann keinen Zusammenhang schaffen“ (*I cannot make it cohere*, Canto 116).

865 *près hemàs, eph'emìn; quoad nos, quoad se.*

866 Namentlich in Nietzsches Denken, unter der Maxime *Relata refero* (Berichtetes berichte ich), ist die Welt insgesamt als Relationswelt gedacht (vgl. Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, Hamburg 1991). — Es ist vor allem die Poesie, für die klar ist, dass „niemals die Elemente rein erfassbar sind, vielmehr nur das Gefüge der Beziehungen“. „Das Prinzip des Gedichteten überhaupt ist die Alleinherrschaft der Beziehung“ (Benjamin, Walter: Sprache und Geschichte, Stuttgart 1992, S. 13, 26). – Rosa, Hartmut: Resonanz, Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt a. M. 2016.

tistischen) Entleerung der Erfahrungswirklichkeit ist stets in Richtung eines pragmatischen, materialen, gedankenreichen Naturalismus zu wirken, und zwar eines „reichen und denkenden“, wohingegen die ungebrochen Modernen samt ihrem hochfahrenden instrumentellen Herrschaftswissen als „gedankenlose Naturalisten“ in Frage zu stellen sind.⁸⁶⁷ Evokativ eher denn informativ, ist der Diskurs der Humanität unablässig damit befasst, dem menschlichen Selbst eine wahrhaft zugehörige, nicht in einem fort entfremdende Sprache zuzumessen. Solches Erproben verfährt andeutungsweise, paradox. Es verweist auf Bedeutsames in mehrfacher Hinsicht: auf einen teilweise verborgenen Subtext und auf das zu seinem Diskurs exzentrisch stehende Ich. Und es verweist, entgegen aller scheinbaren Monologik, darüber hinaus auf den durchaus unverlierbaren Vorrang der Intersubjektivität. Ein inexaktes, humanistisch-rhetorisches, möglicherweise metaphorisch-unerhörtes⁸⁶⁸, in jedem Fall aber der Literatur verpflichtetes Experimentieren, Spielen, Erproben, ein kunstgerechtes Fragen im Hergang allen Verstehens, Verständigens, Anerkennens –, dies macht den Diskurs der Humanität.

Etwas Einzigartiges ist damit am Licht, das unnachahmlich Menschliche, das nicht anders denn sokratisch-ironisch-indirekt auftritt.⁸⁶⁹ Wünsche und Phantasien, welche, unterschwellig zunächst, das Weltverstehen leiten, sind so wenig abzuweisen wie sie unmittelbar deut-

867 Nietzsche, NF 1873/74 30[26], KSA VII 741. – Auch Thomas Mann verstand sich durchaus als Moralist, das heißt als Gegensatz „zum Bonzen, zum ethischen Magister“, als „ein Mensch des sinnlichen und sittlichen Abenteuers und der Weltoffenheit“, als „Künstler“ (Werke, Autobiographisches, Frankfurt a. M. 1968, S. 99; zur Begründung von Manns moralistischem Selbstverständnis unter ausdrücklicher Berufung auf Montaigne vgl. ebd., Das essayistische Werk, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1968, S. 75–81).

868 Zum Eigentümlichen metaphorisch-synthetischer Kommunikation vgl. vor allem Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher, München 1986; Blumenberg, Hans: Theorie der Unbegrifflichkeit, 1979; Die Lesbarkeit der Welt, 1981; Coenen, Hans Georg: Analogie und Metapher, Berlin 2002; Taureck, Bernhard F.: Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie, Frankfurt a. M. 2004; Eckard, Rolf: Metapherntheorie, Berlin 2005.

869 „Im Indirekten zeigt sich das Unnachahmliche des Menschen“ (Plessner, Helmut: Grenzen der Gemeinschaft, 1924, GS V 7–133, hier 106). Die grundlegende Verständigung geht nur dann nicht fehl, wenn sie nicht naiv vertrauensselig, sondern kunstfertig-indirekt zustande kommt und so ein berechtigtes Vertrauen in den über alles Fixierbare hinausweisenden Logos begründet (vgl. Figal, Günter: Sokrates, München 1995, S. 121–130, hier 123–125).

lich wären, sie werden allenfalls auf Umwegen zugänglich. Insofern verstehen Kundige (von Montaigne bis Wittgenstein) Philosophieren als komplexen humanen Versuch, sich und andere in der freien Entfaltung zu unterstützen. Ist derart Kommunikation als die „universale Bedingung des Menschseins“ erkannt, so ist Menschsein damit als Sprachsituation begriffen und geradewegs in Übereinstimmung damit, was in altrömischer Formulierung *condicio humana* heißt.⁸⁷⁰ Durch die Rede wird die gemeinsame menschliche Situation ermittelt. Da dies unweigerlich, und gesteigert, in einer Reihe unabwendbarer Grenzsituationen vor sich geht, steht zugleich die kennzeichnende Begrenztheit zur Debatte, im Sinne der *conditio*, und zwar in der doppelten Hinsicht einer unüberwindlichen Limitierung wie auch einer an ihren Grenzsituationen scheiternden Existenz im unabweislichen Verlangen nach Grenzüberwindung, nach Transzendenz.⁸⁷¹ Der grundlegende menschliche Verständigungsprozess schließt ein, gegenläufig zu positivistischer Tatsachengläubigkeit, mit einer abgründigen Negativität zu rechnen, der letztlich schweigend entsprochen wird.⁸⁷² Die Frage

870 *Conditio humana* (Cicero, Tusc. I 15; Seneca, ep. 110, 4); ebenfalls *condicio communis*. „Damit man sie (sc. die menschliche Natur) leichter in ihrer Gestalt erkenne (und darin sein Gemüt beruhige), muss man durch die Rede die gemeinsame menschliche Situation und das Gesetz des Lebens ermitteln“ (*explicanda est oratione communis condicio lexque vitae*, (Cic. Tusc. IV 62). Jaspers, Karl: Vernunft und Existenz, München/Zürich 1960, S. 74. „Alles, was wir sind, sind wir in Kommunikation“ (Von der Wahrheit, 1947, S. 378). Jaspers richtete den Blick auf eine künftige „zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschenwerdung“, worin in wahrhaft universaler Kommunikation das allen gemeinsame Menschsein in Freiheit verwirklicht werde (Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München/Zürich 1949). Brea, Gerson: Wahrheit in Kommunikation, Würzburg 2004.

871 Die Grundsituation des Menschen ist so beschaffen, dass der Mensch „sich nie wahr und rein, nie vollendet, nie sich selbst genügend erfüllen“ kann (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 317). Daher das „Ungenügen an allem Sein, das nicht Transzendenz ist“ (Philosophie, Berlin 1956, Bd. III, S. 3.). In der Heranbildung einer „philosophischen Haltung“ sah Jaspers die eigentliche Bedeutung jener „aphoristischen und essayistischen Schriften der Kenner von Welt und Menschen, die man ‚Moralisten‘ nennt“ (Einführung in die Philosophie, München 1953, S. 158).

872 Wie der Versuch, zu ingenieus-förderlicher Mitteilung zu gelangen, unter geänderten Bedingungen zu unternehmen ist, lässt sich aus einer Anzahl jüngerer Werke ersehen. Von Peter Handkes „Das Gewicht der Welt“ (Salzburg 1977) über Martin Wälsers „Meßmers Gedanken“ (Frankfurt a. M. 1985), „Meßmers Reisen“ (ebd. 2003) bis zu Hans Magnus Enzensbergers „Herrn Zetts Betrachtungen“ (Berlin 2013) und anderen mehr (des Weiteren Nicolás Gómez Dávila, Günter Anders, Elazar Benyoëtz; Pessoa,

ist, ob es möglich sei, gegenüber zahllosen Verwerfungen wie auch voranpreschender Modernität Menschlichkeit fortzuführen – in aller Ungewissheit und Unverfügbarkeit, einfach und geduldig.⁸⁷³ Der philosophisch-literarische Diskurs der Humanität jedenfalls fordert dazu auf, in der festen Überzeugung, dass jederzeit Menschen dagegen aufstehen, Unmensch, Maschine, Ungeheuer sein zu müssen und alles daran setzen, Mensch zu sein.

Fernando: *Livro do Desassossego*, Lissabon 1982, dt. *Das Buch der Unruhe*, Frankfurt a. M. 1987; Machado, Antonio: *Juan de Mairena*; *Sprüche*, Scherze, Zürich 2005; auch beispielsweise die von Karl Kraus ausgehenden, tief wissenschaftsskeptischen Kurztexte des Biochemikers Erwin Chargaff: *Das Feuer des Heraklit*, Stuttgart 1979 u. a. m.).

- 873 „Niemand ist ganz und gar Mensch. Wenn man sich sagt: ‚Schließlich bin ich ein Mensch‘, dann will das sagen, daß man es nicht genügend ist. Wenn einem je auf dieser Welt geholfen wird, dann durch einen anderen, der auf dieses wirkliche Wesen achtgibt, das niemals genügend es selbst ist. (...) Wie es Treue zu sich selbst ist, wenn man auf diesen Menschen in sich achtet, der ein Mensch sein möchte, ist es auch Treue zu den anderen, wenn man in ihnen den Menschen erkennt. (...) Der Mensch bedarf sehr des Menschen“ (Alain: *Die wahre Menschenkenntnis*, in: *Ders.: Sich beobachten heißt sich verändern*, Frankfurt a. M. /Leipzig 1994, S. 95–98).

Literaturverzeichnis

I Quellen (Alphabetisch)

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin/Frankfurt a. M. 1951 u. ö. (Gesammelte Schriften [GS], hg. R. Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980). (MM)
– *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975 (ebd. Bd. 6, Frankfurt a. M. 1980) (ND).
- Alain: *Die Pflicht glücklich zu sein*, Düsseldorf³1960.
–: *Sich beobachten heißt sich verändern*, Frankfurt a. M./Leipzig 1994.
–: *Die Kunst, sich und andere zu erkennen*, Frankfurt a. M. 1991.
- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. 1: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1968, Bd. II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980.
- Aphorismen, Deutsche, hg. G. Fieguth, Stuttgart 1978.
- Aristoteles: *Rhetorik*, hg. F. G. Sieveke, München 1980.
–: *Metaphysik*, hg. H. Bonitz, o. O. 1966.
–: *Nikomachische Ethik*, hg. F. Dirlmeier, Stuttgart 1969.
- Bacon, Francis: *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban and Lord High Chancellor of England*, hgg. J. Spedding/R. L. Ellis, 14 Bde., 1858–1874, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963.
–: *Essays*, hg. M. L. Hawkins, London 1975.
–: –, hgg. Elisabeth Schücking/Levin L. Schücking, Stuttgart 1970.
- Camus, A.: *Œuvres complètes*, hg. R. Quillot, 2 Bde., Paris 1962/1965.
–: *L'Homme révolté*, Paris 1951.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*, Hamburg 1960.
–: *Die Provinz des Menschen*, München 1973.
–: *Der Ohrenzeuge, Fünfzig Charaktere*, München 1974.
- Cardanus, Hieronymus: *Opera omnia*, Lyon 1663, hg. A. Buck, 10 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
–: –, hg. C. Spon, New York/London 1967.

- Des Girolamo Cardano von Mailand eigene Lebensbeschreibung, dt. Hermann Hefele, Jena 1914, München 1969, Tübingen 2014.
- Cardanos Encomium Neronis, hg. Eberl, Nikolaus, Frankfurt a. M./Berlin 1994.
- Castiglione, Baldassare: Der Hofmann, Lebensart in der Renaissance, Berlin 1996.
- Catull: Sämtliche Gedichte, hg. Cornelius Hartz, Darmstadt 2015.
- Cellini, Benvenuto: Mein Leben, hg. Jacques Laager, Zürich 2000.
- Chamfort, Nicolas: Œuvres, 4 Bde., hg. Pierre-Louis Ginguené, Paris 1795.
- : Œuvres complètes, hg. P. R. Auguis, Bd. I–V, Paris 1824 f., Genf 1968.
- : Produits de la Civilisation perfectionnée, Maximes et pensées, Caractères et anecdotes, hg. P. Grosclaude, 2 Bde., Paris 1953.
- : –, hg. J. Dagen, Paris 1968.
- : –, Préface d'Albert Camus, hg. G. Renaux, Paris 1970.
- : in: Französische Moralisten, Ausgewählte Aphorismen von La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Rivarol, Joubert, hg. Ernst Merian-Genast, Basel 1955.
- : Maximen und Gedanken, Charaktere und Anekdoten, in: Schalk, Fritz (Hg.): Die französischen Moralisten, München 1973, I 259–474.
- : Früchte der vollendeten Zivilisation, Maximen, Gedanken, Charakterzüge, hg. R. R. Wüthenow, Stuttgart 1977.
- : Ein Wald voller Diebe, Maximen, Charaktere, Anekdoten, Nördlingen 1987.
- Chesterfield, Philip D. S.: Letters (1774), hg. R. K. Root, London 1957.
- Cicero, M. T.: De oratore, Über den Redner, hg. H. Merklin, Stuttgart 1976.
- : Gespräche in Tusculum, hg. O. Gigon, München ²1970.
- Cioran, E. M.: Der Absturz in die Zeit, Stuttgart 1972.
- : Die verfehlte Schöpfung, Wien 1973.
- : Vom Nachteil, geboren zu sein, Wien/München 1977.
- Della Casa, Giovanni: Galateo, hg. G. Manganelli/C. Milanini, Mailand 1977.
- Della Porta, Giambattista: De humana physiognomia, 1586, Frankfurt a. M. 1591.

- Doderer, Heimito von: Repertorium, Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebenssachen, hg. D. Weber, München 1969, 1996.
- Emerson, Ralph Waldo: Complete Works, 12 Bde., New York 1968.
- Engel, Johann Jakob: Der Philosoph für die Welt, 3 Bde., Leipzig 1775–77.
- Enzensberger, Hans Magnus: Herrn Zetts Betrachtungen, oder Brosamen, die er fallen ließ, aufgelesen von seinen Zuhörern, Berlin 2013.
- Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schriften, hg. Werner Welzig, 8 Bde., Darmstadt 1967, 2006. [AS]
- : Lob der Torheit, hg. U. Schultz, Bremen 1966.
- : –, Encomium moriae, hg. Anton J. Gail, 1949, Stuttgart 2004.
- : –, Eine Lehrrede, hg. Kurt Steinmann, Zürich 2005.
- Feuchtersleben, Ernst von: Zur Diätetik der Seele, Wien 1838.
- Fichte, Johann Gottlieb: Sämtliche Werke, hg. I. H. Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46, 1965.
- : Die Bestimmung des Menschen, Berlin 1800, Stuttgart 1974.
- Franklin, Benjamin: Poor Richard's Almanack, Philadelphia 1758.
- Freidank: Bescheidenheit, hg. K. Pannier, Leipzig 1878, Aalen 1962.
- Garve, Christian: Eigene Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre, Breslau 1798.
- : Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände, 1775, Stuttgart 1974.
- [Gilgamesch] Das Gilgamesch-Epos, hgg. Albert Schott/Wolfram von Soden, Stuttgart 1958.
- [–] –, hg. Maul, Stefan, München 2014.
- [–] –, hg. Röllig, Wolfgang, Stuttgart 2009.
- Goethes Werke, Bd. 12, Maximen und Reflexionen, Hamburg 1963.
- Gracián, Baltasar: Obras completas, hg. A. del Hoyo, Madrid 1960.
- : –, hg. M. Batllori/C. Peralta, Bd. I, Madrid 1969.
- : Arte de ingenio, Tratado de la agudeza, Madrid 1642.
- : Oráculo manual y Arte de prudencia, hg. M. Romero-Navarro, Madrid 1954.
- : Oracul, das ist: Kunstregeln der Klugheit, hg. A. F. Müller, 2 Bde., Leipzig 1715.
- : Handorakel und Kunst der Weltklugheit, dt. A. Schopenhauer, Stuttgart 1968.
- : –, –, hg. K. Voßler, Stuttgart 1973.

- : Criticón, dt. H. Studniczka, Hamburg 1957.
- : Das Kritikon, üs. Hartmut Köhler, Zürich 2001; Frankfurt a. M. 2004.
- : El Discreto, 1646, dt.: Der kluge Weltmann, hg. Sebastian Neumeister, München 2004.
- : El Héroe, 1639, dt.: Der Held, hgg. Elena Carvajal/Hannes Böhringer, Berlin 1996.
- Guicciardini, Francesco: Ricordi, hg. M. Fubini/E. Barelli, Mailand 1977.
- : Das politische Erbe der Renaissance, hg. E. Grassi/K. J. Partsch, Berlin 1942, Bern ²1946.
- Haiyam, Umar (Khayyam, Omar): Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers, dt. Friedrich Rosen, Stuttgart/Berlin 1909, Leipzig ⁵1929, Frankfurt a. M. 1993, ¹⁴2002.
- : Wie Wasser strömen wir, Die Rubaijat des Omar Chajjam, üs. Cyrus Atabay, Düsseldorf 1984.
- Hartley, David: Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations, London 1749, 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik, hg. F. Bassenge, 2 Bde., Berlin, Weimar ²1965.
- : Phänomenologie des Geistes (1807), hg. J. Hoffmeister, Hamburg ⁶1952.
- : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, Frankfurt a. M. 1971, XVIII–XX. (WW)
- Heinroth, Johann Christian August: Orthobiotik oder Die Lehre vom richtigen Leben, Leipzig 1839.
- Heraklit: Fragmente, hg. B. Snell, München 1976.
- Herder, Johann Gottlieb: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Sämtliche Werke, Bd. 13/14, Berlin 1887–1909.
- : Gedanken, Maximen, Herders Sämtliche Werke, hg. von B. Suphan, Bd. XXIII, Berlin 1885, S. 233–241.
- : Spruch und Bild, insonderheit bei den Morgenländern, ebd., Bd. XVI, Berlin 1887, S. 9–27.
- Hölderlin, Friedrich: Werke und Briefe, hgg. F. Beißner/J. Schmidt, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1969.
- Hofmannsthal, Hugo von: Buch der Freunde, hg. E. Zinn, Frankfurt a. M. 1965.

- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947.
- Humboldt, Wilhelm von: Philosophische Anthropologie und Theorie der Menschenkenntnis, hg. F. Heinemann, Aalen 1976.
- Johnson, Samuel: The Vanity of Human Wishes, The Tenth Satire of Juvenal, Imitated, London 1749.
- Kant, Immanuel: Werke, Gesamtausgabe, hg. W. Weischedel/N. Hin-ske, 6 Bde., Frankfurt a. M. 1956–1964.
- : Reflexionen zur Anthropologie, Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen, hg. B. Erdmann, Leipzig 1882.
- Immanuel Kants Menschenkunde, Oder philosophische Anthropologie, nach handschriftlichen Vorlesungen hg. F. C. Starke, Leipzig 1831, Hildesheim 1976.
- Knigge, Adolph von: Über den Umgang mit Menschen (1788, ²1790), hg. G. Heding, Frankfurt a.M. 1977.
- La Bruyère, Jean de: Œuvres complètes, hg. J. Benda, Paris 1951, 1988 (Bibliothèque de la Pléiade).
- : Les Caractères, hg. Robert Garapon, Paris 1962.
- : –, hgg. A. Adam/M. Jouhandeau, Paris 1975.
- : –, hg. Van Delft, Louis, Paris 1998.
- : –, hg. Emmanuel Bury, Paris 2004.
- : Die Charaktere, hg. G. Hess, Leipzig 1940.
- : Die Charaktere, hgg. Otto Flake/Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt a. M. 2007.
- : Aphorismen, Göttingen 1968.
- La Rochefoucauld, François: Œuvres complètes, hgg. R. Kanters/G. Marchand, Paris 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).
- : Reflexionen oder moralische Sentenzen und Maximen, in: Die französischen Moralisten, hg. F. Schalk, München 1973, I 43–104.
- : Maximen und Reflexionen, hg. K. Nussbächer, Stuttgart 1976.
- Leopardi, Giacomo: Pensieri, Zibaldone, in: Tutte le opere, hg. F. Flora, Mailand 1940–49.
- : Operette morali, hg. C. Galimberti, Neapel 1977.
- Lichtenberg, Georg Christoph: Vermischte Schriften, hg. Lichtenbergs Söhnen, 2 Bde., Göttingen 1844.
- : Aphorismen, hg. A. Leitzmann, 5 Bde., Berlin 1902/08.

- : Schriften und Briefe, hg. W. Promies, 4 Bde., München 1967 ff.
- : Gesammelte Schriften, 2005 ff.
- : Briefwechsel, 5 Bde, hgg. Ulrich Joost/Albrecht Schöne, München 1983–2004.
- : Gedankenbücher, hg. F. H. Mautner, Frankfurt a.M. 1963.
- : Aphorismen, hg. F. Sengle, Stuttgart 1974.
- : –, hg. K. Batt, Frankfurt a.M. 1977.
- : Unsere Erde ist vielleicht ein Weibchen, hg. Gernhardt, Robert, München 2001.
- : Aphorismen und andere Sudeleien, hg. Ulrich Joost, Ditzingen 2003.
- Machado, Antonio: Juan de Mairena; Sprüche, Scherze, Randbemerkungen und Erinnerungen eines zweifelhaften Schulmeisters, Zürich 2005.
- Machiavelli, Niccolò: Opere, hg. M. Bonfantini, Mailand/Neapel o. J.
- : Il Principe e le opere politiche, hg. S. Andretta, Mailand 1976.
- : Der Fürst, hg. E. Merian-Genast, Stuttgart 1961.
- Marti, Kurt: Zärtlichkeit und Schmerz, Notizen, Darmstadt/Neuwied 1981.
- Michelangelo Buonarroti: Rime, hg. E. N. Girardi, Bari 1960.
- : Sonette, hg. E. Redslob, Heidelberg 1964.
- Montaigne, Michel de: Œuvres complètes, hgg. A. Thibaudet/M. Rat, Paris 1962 (Bibliothèque de la Pléiade). (TR)
- : Essais, hg. Hans Stilett, Frankfurt a.M. 1998. (St)
- : Tagebuch der Reise nach Italien über die Schweiz und Deutschland von 1580 bis 1581, hg. Hans Stilett, Frankfurt a. M. 2002, Berlin 2014.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat: Mes Pensées, hg. Ritter, Henning, München 2000.
- Mörrike, Eduard: Classische Blumenlese, Eine Auswahl von Hymnen, Oden, Liedern, Elegien, Idyllen, Gnomen und Epigrammen der Griechen und Römer, Stuttgart 1840.
- Mout, Nicolette (Hg.): Die Kultur des Humanismus; Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler, 1998.
- Moralistes du XVIIe siècle, hg. Jean Lafond, Paris 1992.
- Moralists, British: 1650–1800, hg. D. D. Raphael, 2 Bde., Oxford 1969.
- I moralisti classici, Da Machiavelli a La Bruyère, hg. G. Macchia, Mailand 1961.
- Les moralistes chrétiennes, Textes et commentaires, Bd. 1 ff., Paris 1924 ff.

- Les Moralistes français, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Rivarol, Joubert, hg. G. Bauër, Paris 1962.
- Französische Moralisten, Ausgewählte Aphorismen von La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Rivarol, Joubert, hg. Merian-Genast, Ernst, Basel 1955.
- Die französischen Moralisten, hg. Fritz Schalk, 2 Bde., München 1973 f.
- Moritz, Karl Philipp: Magazin für Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte, 10 Bde., 1783/93, hgg. A. Bennholdt-Thomsen/A. Guzzoni, Lindau 1979.
- Musil, Robert: Gesammelte Werke, hg. Adolf Frisé, 9 Bde., Reinbek 1978 (Bd. I–V: Der Mann ohne Eigenschaften).
- : Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden, hg. Adolf Frisé, 1955.
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, hgg. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, 15 Bde., München/Berlin 1980. (KSA)
- : Die Rhetorik der Griechen und Römer, Vorlesungen 1872/74, in: ders.: Philologica II, 1912, S. 199–268.
- Pascal, Blaise: Œuvres complètes, hg. Chevalier, Paris 1954 (Bibliothèque de la Pléiade).
- : Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), hg. E. Wasmuth, Heidelberg⁷1972.
- : Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosophischen und religiösen Schriften, hg. E. Wasmuth, Heidelberg³1963.
- Petrarca, Francesco: De remediis utriusque fortunae / Das Doppelspiel des Glücks, hgg. R. Schottlaender/E. Keßler, München 1975.
- : Das einsame Leben, hg. Wetz, Franz Josef, Stuttgart 2004.
- Petron: Satyrica, Schelmengeschichten, hgg. K. Müller/W. Ehlers, München²1978.
- Pico della Mirandola, Giovanni: De dignitate hominis, hg. E. Garin, Bad Homburg 1968.
- Platner, Ernst: Philosophische Aphorismen, 2 Bde., Leipzig 1776–82.
- Plessner, Helmuth: Philosophische Anthropologie, Frankfurt a.M. 1970.
- : Conditio humana, Pfullingen 1964.
- : Die Frage nach der Conditio humana, Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1976.

- Plutarch: *Vitae parallelae*, hgg. C. Lindskog/K. Ziegler, 8 Bde., Leipzig 1914–39, Neudr. 2 Bde., Stuttgart 1964 ff.
- : *Große Griechen und Römer*, hg. K. Ziegler/W. Wuhrmann, 6 Bde., Zürich 1954–64.
- : *Moralia*, 7 Bde., Leipzig 1908 ff., Stuttgart 1959 ff.
- Pope, Alexander: *Essay on Man*, 1733.
- Publilius Syrus: *Sprüche*, hg. H. Beckby, München 1969.
- M. Fabii Quintiliani *Institutionis Oratoriae libri XII*, 2 Bde., hg. H. Rahn, Darmstadt 1972/75.
- Rée, Paul.: *Psychologische Beobachtungen*, Berlin 1875.
- Rivarol, Antoine de: *Vom Menschen*, hg. Ulrich Kunzmann, München 2012.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Œuvres complètes*, hg. B. Gagnebin, 4 Bde., Paris 1959 ff. (Bibliothèque de la Pléiade).
- Scheler, Max: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Halle 1913.
- : *Wesen und Formen der Sympathie*, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern/München 1972.
- : *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern ²1960
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung*, 1841 f., hg. M. Frank, Frankfurt a.M. 1977.
- : *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. W. Schulz, Frankfurt a.M. 1975.
- Schlegel, Friedrich von: *Philosophische Lehrjahre*, in: E. Behler/H. Eichner (Hgg.): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Paderborn/Darmstadt 1958 ff., Bd. 8 f., 1963.
- Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*, hg. Wolfgang von Löhneysen, 5 Bde., Darmstadt 1973. (SW)
- : *Werke*, nach den Ausgaben letzter Hand, hg. Ludger Lütkehaus, 5 Bde., Zürich 1988.
- : *Der handschriftliche Nachlaß*, hg. Arthur Hübscher, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1966–75.
- : *Philosophische Menschenkunde, Das Werk als Anthropologie*, hg. A. Baeumler, Stuttgart 1957.

- : Aphorismen zur Lebensweisheit, Eine Eudämonologie oder Anweisungen zu einem glücklichen Dasein, hg. Gerd Haffmans, Zürich 1988.
- Schulz, Friedrich: Aphorismen aus der Menschenkunde und Lebensphilosophie, Königsberg ²1795.
- Seneca, L. A.: Philosophische Schriften, hg. M. Rosenbacher, 5 Bde., Darmstadt 1971 ff.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times (1711), hg. J. M. Robertson, 2 Bde., London 1900.
- : Die Moralisten, Eine philosophische Rhapsodie, hg. K. Wolf, Jena 1910.
- Spalding, Johann Joachim: Bestimmung des Menschen, Berlin 1748.
- Spinoza, Baruch: Die Ethik, hg. J. Stern, Stuttgart 1977.
- Stendahl: Über die Liebe, hg. W. Hoyer, Frankfurt a.M. 1977.
- Strauß, Botho: Allein mit allen, Gedankenbuch, hg. Sebastian Kleinschmidt, München 2014.
- : Anschwellender Bocksgesang, 1993 (AB)
- : Beginnlosigkeit, Reflexionen über Fleck und Linie, München 1992 (BL)
- : Das blinde Geschehen, UA 2011.
- : Das Partikular, München 2000 (PT)
- : Der junge Mann, München 1984 (JM)
- : Der Untenstehende auf Zehenspitzen, München 2004 (UZ)
- : Der zurück in sein Haus gestopfte Jäger, hg. Heinz Strunk, Reinbek 2014.
- : Die Fabeln von der Begegnung, München 2013.
- : Die Fehler des Kopisten, München 1997 (FK)
- : Die Nacht mit Alice, als Julia ums Haus schlich, München 2003 (AJ)
- : Die Unbeholfenen, Eine Bewusstseinsnovelle, München 2007.
- : Die Widmung, Eine Erzählung, München 1977 (W)
- : Fragmente der Undeutlichkeit, München 1989 (FU)
- : Heideggers Gedichte, Eine Feuerprobe unserer kommunikativen Intelligenz, FAZ, 19. September 2008, in: Heidegger und die Literatur, hgg. Günter Figal/Ulrich Raulff, Frankfurt a. M. 2012.
- : Herkunft, München 2014.
- : Kongreß, Die Kette der Demütigungen, München 1989 (KK)

- : Leichtes Spiel, Neun Personen einer Frau, Reinbek bei Hamburg 2009, UA 2011.
- : Lichter des Toren, Der Idiot und seine Zeit, München 2013 (LT)
- : Mikado, 41 Kalendergeschichten, München 2006.
- : Niemand anderes, München 1987 (NA)
- : *Oniritti* Höhlenbilder, München 2016 (OH)
- : Paare, Passanten, München 1981 (PP)
- : Sie/Er, Erzählungen, hg. Thomas Hürlimann, München 2012.
- : Über Liebe, Geschichten und Bruchstücke, hg. Volker Hage, Stuttgart 1989
- : Vom Aufenthalt, München 2009 (VA)
- : Wohnen Dämmern Lügen, München 1994 (WD)
- Tasso, Torquato: Dialoghi (1581), hg. E. Raimondi, 3 Bde., Florenz 1958.
- : Werke und Briefe, hg. E. Staiger, München 1978.
- Thackeray, William M.: Jahrmarkt der Eitelkeit, 1847/48, Darmstadt 1977.
- Theophrast: Charaktere, hg. P. Steinmetz, 2 Bde., München 1960/62.
- : –, hg. D. Klose, Stuttgart 1970.
- : Charakterskizzen, hg. H. Rüdiger, Leipzig o. J., München 1974.
- Tiedemann, D.: Untersuchungen über den Menschen, Bd. 1–3, Leipzig 1777 f.
- Valéry, Paul: *Tel quel*, Paris 1941–43.
- : *Mélange* (1941), *Œuvres*, hg. J. Hytier, Bd. 1, Paris 1957 (Bibliothèque de la Pléiade).
- Vauvenargues: *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1747), hg. Jean Dagen, Paris 1981.
- : *Œuvres complètes*, 3 Bde., Paris 2008.
- : – et *Correspondance*, Paris 2009.
- : *Reflexionen und Maximen*, in: F. Schalk (Hg.): *Die französischen Moralisten*, München 1973, I 105–201.
- : ‚Große Gedanken entspringen im Herzen‘, hgg. Wolfgang Kraus/Candida Kraus, Wien 1954, Zürich 1992.
- Vives, Juan Luis: *Opera omnia*, 8 Bde., Valencia 1782–90, London 1964.
- Voltaire: *Candide ou l'optimisme* (1759), hg. R. Pomeau, Paris 1959.
- : *Candide*, hgg. H. Studniczka/H. Friedrich, Hamburg 1957.

- Weber, Karl Julius: Demokritos, Oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen, 12 Bde., Stuttgart 1832–40; hg. W. Rohner, München 1966.
- Wittgenstein, Ludwig: Vermischte Bemerkungen, hg. G. H. Wright, Frankfurt a.M. 1977.

II Sekundärliteratur (Systematisch)

1 Posthumanismus

- Akerma, Karim: Verebben der Menschheit? Neganthropie und Anthropozidee, Freiburg i. Br./München 2000.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, München 1956, 1980.
- : Endzeit und Zeitenende, 1972.
- : Die atomare Drohung, München 1981.
- Collin, Francis: Gott und die Gene, Gütersloh 2007.
- Cramer, Friedrich: Fortschritt durch Verzicht, Ist das biologische Wesen des Menschen seiner Zukunft gewachsen? München 1975.
- Dawkins, Richard: Das eigensüchtige Gen, Berlin/Heidelberg 1978.
- Ehlers, Eckart: Das Anthropozän, Die Erde im Zeitalter des Menschen, Darmstadt 2008.
- Floridi, Luciano: Die 4. Revolution, Wie die Infosphäre unser Leben verändert, Berlin 2015.
- Fuller, Gregory: Das Ende, Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, Zürich 1993.
- Gerhardt, Volker: Der Mensch wird geboren, Kleine Apologie der Humanität, München 2001.
- Grassegger, Hannes: Das Kapital bin ich, Schluss mit der digitalen Leibeigenschaft! Zürich 2014.
- Gray, John: Von Menschen und anderen Tieren, Abschied vom Humanismus, Stuttgart 2010.
- : Raubtier Mensch, Die Illusion des Fortschritts, Stuttgart 2015.
- Hagner, Michael/Hörl, Erich (Hgg.): Die Transformation des Humanen, Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik, Frankfurt a.M. 2008.

- Harari, Yuval Noah: *Homo Deus, Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Henrich, Dieter: *Ethik zum nuklearen Frieden*, Frankfurt a. M. 1990.
- Herbrechter, Stefan: *Posthumanismus, Eine kritische Einführung*, Darmstadt 2012.
- Irrgang, Bernhard: *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen, Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2005.
- Jaspers, Karl: *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1958.
- Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M. 1979.
- Kolbert, Elizabeth: *Das sechste Sterben*, Berlin 2015.
- Krüger, Oliver: *Virtualität und Unsterblichkeit, Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg i. Br. 2004.
- Kurzweil, Raymond: *The Singularity is Near, When Humans Transcendent Biology*, New York 2005.
- Leggewie, Claus/Welzer, Harald: *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten, Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie* Frankfurt a. M. 2009.
- Mazlish, Bruce: *The Fourth Discontinuity, The Co-Evolution of Humans and Machines*, New Haven/London 1993.
- Monod, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit, Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.
- Moravec, Hans: *Mind Children, Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz*, Hamburg 1990.
- Moravec, Hans: *Robot, Mere Machine to Transcendent Mind*, New York 1999.
- Pauen, Michael/Roth, Gerhard (Hgg.): *Neurowissenschaften und Philosophie, Eine Einführung*, Paderborn 2001.
- Rees, Martin: *Unsere letzte Stunde*, München 2003.
- Renn, Jürgen/Scherer, Bernd (Hgg.): *Das Anthropozän*, Berlin 2015.
- Riegler, J. (Hg.): *Puppe, Monster, Tod, Kulturelle Transformationsprozesse der Bio- und Informationstechnologien*, Wien 1999.
- Schatz, Oskar (Hg.): *Was wird aus dem Menschen? Analysen und Warnungen prominenter Denker*, Graz/Wien 1974.

- Schellnhuber, Hans Joachim: Selbstverbrennung, Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff, München 2015.
- Schmid, Wolfgang: Entteleologisierung der Natur, Eine geistesgeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung neuzeitlichen Naturverständnisses für die Naturzerstörung, Wien 1995.
- Sloterdijk, Peter: Regeln für den Menschenpark, Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, 1999.
- Stock, Gregory: Metaman, The merging of humans and machines into a global superorganism, New York 1993.
- : Redesigning humans, Our inevitable genetic future, Boston 2002.
- Trojanow, Ilja/Zeh, Juli: Angriff auf die Freiheit; Sicherheitswahn, Überwachungsstaat und der Abbau bürgerlicher Rechte, München 2009.
- Wagner, Thomas: Robokratie; Google, das Silicon-Valley und der Mensch als Auslaufmodell, Köln 2015.
- Weizenbaum, Joseph: Kurs auf den Eisberg, Die Verantwortung des Einzelnen und die Diktatur der Technik, München 1987.
- Welzer, Harald: Die smarte Diktatur, Der Angriff auf unsere Freiheit, Frankfurt a. M. 2016.
- Wilson, Edward O.: Die Zukunft des Lebens, Berlin 2002.
- : The Creation, An Appeal to Save Life on Earth, New York 2006.
- Wuketits, Franz M.: Die Selbstzerstörung der Natur, Evolution und die Abgründe des Lebens, Düsseldorf 1999, München 2002.
- : Naturkatastrophe Mensch, Evolution ohne Fortschritt, München 2001.
- : Darwins Kosmos, Sinnvolles Leben in einer sinnlosen Welt, Aschaffenburg 2009.
- Zons, Reimar: Die Zeit des Menschen, Zur Kritik des Posthumanismus, Frankfurt a. M. 2001.

Aphoristik

- Bohrer, Karl Heinz: Selbstdenker und Systemdenker, Über agonales Denken, 2011.
- Dällenbach, Lucien/Hart Nibbrig, Christian L. (Hgg.): Fragment und Totalität, Frankfurt a. M. 1984.
- Egert, Andreas: Vom Werden und Wesen des Aphorismus, Essays zur Gattungsproblematik bei Lichtenberg und Nietzsche, Oldenburg 2005.

- Fedler, Stephan: *Der Aphorismus, Begriffsspiel zwischen Philosophie und Poesie*, Stuttgart 1992.
- Fricke, Harald/Meyer, Urs (Hgg.): *Abgerissene Einfälle*, München 1998.
- Krüger, Heinz: *Über den Aphorismus als philosophische Form, Mit einer Einführung von Theodor W. Adorno*, München 1988.
- Mieder, Wolfgang (Hg.): *Sprichwörtliche Aphorismen, Von Georg Christoph Lichtenberg bis Elazar Benyoëtz*, Wien 1999.
- Neumann, Gerhard (Hg.): *Der Aphorismus, Zur Geschichte, zu den Formen und Möglichkeiten einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1976.
- : *Ideenparadiese, Aphoristik bei Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe*, München 1976.
- Requadt, Paul: *Lichtenberg (1948)*, Stuttgart²1964, S. 133–165: *Das aphoristische Denken*.
- Ruozzi, Gino: *Forme brevi, Pensieri, massime e aforismi nel Novecento italiano*, Pisa 1992.
- Spicker, Friedemann: *Studien zum deutschen Aphorismus im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2000.
- : *Kurze Geschichte des deutschen Aphorismus*, Tübingen 2007.
- Stölzel, Thomas: *Rohe und polierte Gedanken, Studien zur Wirkungsweise aphoristischer Texte*, Freiburg i. Br. 1998.

Essayistik

- Haas, Gerhard: *Essay*, Stuttgart 1969.
- Müller-Funk, Wolfgang: *Erfahrung und Experiment, Studien zu Geschichte und Theorie des Essayismus*, Berlin 1994.
- Pfamatter, René: *Essay, Anspruch und Möglichkeit, Plädoyer für die Erkenntniskraft einer unwissenschaftlichen Darstellungsform*, Hamburg 2002.
- Schärf, Christian: *Geschichte des Essays, Von Montaigne bis Adorno*, Göttingen 1999.
- Weissenberger, Klaus: *Prosa ohne Erzählen, Die Gattungen der nicht-fiktionalen Kunstprosa*, Tübingen 1985.
- Zima, Peter V.: *Essay, Essayismus, Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne*, Würzburg 2012.

Moralistik

- Acke, Daniel: *Europese moralisten*, Brüssel 1985.
- Art. *Moralistes*, in: Grente, Georges/Moureau, François: *Dictionnaire des lettres françaises, Le xviii^e siècle*, Paris 1960, S. 939–941.
- Balmer, Hans Peter: *Philosophie der menschlichen Dinge, Die europäische Moralistik*, Bern/München 1981.
- : Art. *Conditio humana*, in: G. Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, Tübingen/Darmstadt 1994, Sp. 337–348
- Barni, Jules: *Les moralistes français au dix-huitième siècle*, Paris 1873, repr. Genf 1970.
- Bauër, Gérard: *Les moralistes français*, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, Rivarol, Joubert, Fribourg 1944, Paris 1962.
- Behrens, Rudolf/Moog-Grünwald, Maria (Hgg.): *Moralistik, Explorationen und Perspektiven*, Paderborn 2010.
- Blüher, Karl Alfred: *Zum Diskurs der Moralistik*, Paul Valéry, in: Schmidt-Radefeldt, Jürgen (Hg.): *Paul Valéry, Philosophie der Politik, Wissenschaft und Kultur*, Tübingen 1999, S. 69–90.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin, Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987 (S. 71–86: Beifall und Tadel der Moralisten).
- Buchon, J. (Hg.): *Choix de moralistes français*, Paris 1880.
- Cioran, E. M.: *Lehre vom Zerfall*, dt. Paul Celan, Stuttgart 1978 (S. 196–198: *Die Moralisten und ihr Geheimnis*).
- Citroni Marchetti, Sandra: *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa 1991.
- Dagen, Jean: *Entre Épicure et Vauvenargues*, Paris 1999.
- : *La morale des moralistes*, Paris 1999.
- Delft, Louis van: *Le moraliste classique, Essai de définition et de typologie*, Genf 1982.
- Denis, Delphine: *Le discours moraliste, Du style à l'inscription langagière*, in: *dix-septième siècle* 51 (1999), S. 55–67.
- Desjardins, Albert: *Les moralistes français du seizième siècle*, Genf 1970.
- Euer, Else-Lilly: *Tacitus in der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel/Stuttgart 1966.

- Franck, Adolphe: *Moralistes et philosophes*, Paris 1872. [Autor nicht Galilée, Martin wie Lange: Geschichte des Materialismus irrtümlich angibt]
- Geyer, Paul: Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik, in: Geyer, Paul/Hagenbüchle, Roland (Hgg.): *Das Paradox, Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, Tübingen 1992.
- Giraldi, Giovanni: *Moralistica francese*, Mailand 1972.
- Kleber, Hermann: Italienische Moralistik im europäischen Kontext, in: Kramer, Johannes (Hg.): *Italienische Sprache und Literatur an der Jahrtausendwende*, Hamburg 2002, S. 145–160.
- Kruse, Margot: Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts, in: Buck, August (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 10, 2. Teil: Renaissance und Barock, Frankfurt a. M. 1972, S. 280–300.
- : *Beiträge zur französischen Moralistik*, hg. Joachim Küpper, Berlin 2003.
- Lafond, Jean: *Moralistes du xvii^e siècle*, Paris 1992.
- Lamsfuss, G.: Art. Moralist, Moralismus, in: HWP VI 175–179.
- Leisegang, Hans: *Denkformen* (1928), Berlin ²1951.
- Levi, Anthony: *French Moralists, The Theory of the Passions 1585–1649*, Oxford 1964.
- Luckner, Andreas: Klugheitsethik, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 206–217.
- Ortheil, Hanns-Josef: Suchbewegungen der Lebensklugheit, in: Köder, Beute, Schatten, Frankfurt a. M. 1985, S. 144–226.
- Papàsogli, Benedetta: *Il prisma dei moralisti*, Rom 1997.
- Parmentier, Bérengère: *Le siècle des moralistes, De Montaigne à La Bruyère*, Paris 2000.
- Prévost-Paradol, L. A.: *Études sur les moralistes français*, Paris 1883, 1901.
- Rattner, Josef/Danzer, Gerhard: *Europäische Moralistik in Frankreich von 1600 bis 1950, Philosophie der nächsten Dinge und der alltäglichen Lebenswelt des Menschen*, Würzburg 2006.
- Rosso, Corrado: *Saggezza in salotto, Moralisti francesi ed espressione aforistica*, Neapel 1991.
- : *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi*, Turin 1964.

- Scholz, Leander: *Das Archiv der Klugheit, Strategien des Wissens um 1700*, Tübingen 2002.
- Schulz-Buschhaus, Ulrich: *Moralistik und Poetik*, Hamburg 1997.
- Stackelberg, Jürgen von: *Französische Moralistik im europäischen Kontext*, Darmstadt 1982.
- Stierle, Karlheinz: *Montaigne und die Moralisten; Klassische Moralistik, Moralistische Klassik*, München 2016.
- Strosetzki, Christoph: *Moralistik und gesellschaftliche Norm*, in: Peter Brockmeier/Hermann H. Wetzel (Hgg.), *Französische Literatur in Einzeldarstellungen*, Bd. 1, Stuttgart 1981, S. 177–223.
- Wanning, Frank: *Diskursivität und Aphoristik, Untersuchungen zum Formen- und Wertewandel in der höfischen Moralistik*, Tübingen 1989.
- Wentzlaff-Eggebert, Harald: *Lesen als Dialog, Französische Moralistik in texttypologischer Sicht*, Heidelberg 1986.
- Werle, Peter: *Art. Moralistik*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. Harald Fricke, Berlin/New York 2000, 633–636.
- Willey, Basil: *The English moralists*, London 1964.
- Wuthenow, Ralph-Rainer: *Wahrheiten über den Menschen, Moralistik und Aphorismus in Europa*, Heidelberg 2016.
- Zimmer, Robert: *Die europäischen Moralisten zur Einführung*, Hamburg 1999.
- Zymner, Rüdiger (Hg.): *Handbuch Komparatistik*, Stuttgart 2013.

2 Antike Grundlagen

- Bartels, Klaus (Hg.): *Was ist der Mensch? Texte zur Anthropologie der Antike*, München 1975.
- Beck, Mark (Hg.): *A Companion to Plutarch*, Chichester 2014.
- Braun, R.: *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, Berlin/New York 1973.
- Brunner, H.: *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, Darmstadt 1978.
- Dalfen, J.: *Polis und Poiesis, Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, München 1974.
- Dux, G.: *Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos*, Wien 1992.
- Földes, Csaba (Hg.): *Res humanae proverbiorum et sententiarum*, 2004.

- Gerhards, Meik: *Conditio Humana*, Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9, Neukirchen-Vluyn 2013.
- Gressmann, H.: *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur*, Berlin 1925.
- Haig Gaisser, Julia: *Catull, Dichter der Leidenschaft*, Darmstadt 2012.
- Hartz, Cornelius: *Catulls Epigramme im Kontext hellenistischer Dichtung*, Berlin/New York 2007.
- Hölscher, Uvo: *Anfängliches Fragen, Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Göttingen 1968.
- Holzberg, Niklas: *Catull, Der Dichter und sein erotisches Werk*, München 2002.
- : *Horaz, Dichter und Werk*, München 2009.
- Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst, Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998.
- Howald, E.: *Ethik des Altertums (1931)*, Darmstadt 1971.
- Huart, Pierre: *Γνώμη, Gnome chez Thukydide et ses contemporains*, Paris 1973.
- Kytzler, Bernhard: *Frauen der Antike, Von Aspasia bis Zenobia*, München/Zürich 1994.
- : *Horaz, Eine Einführung*, Stuttgart 1996, 2000.
- Martha, C.: *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris ²1866, ⁷1900.
- Meier, Christian: *Athen, Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin 1997.
- Niehues-Pröbsting, H.: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1978.
- : *Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform*, Frankfurt a. M. 2004.
- Piepenbrink, Karen (Hg.): *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*, Darmstadt 2003.
- Reinhardt, Udo: *Der antike Mythos, Ein systematisches Handbuch*, Freiburg i. Br./Berlin 2011.
- Rieks, Rudolf: *Homo, humanus, humanitas, Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, München 1967.
- Sallaberger, Walther: *Das Gilgamesch-Epos; Mythos, Werk und Tradition*, München 2008.

Schadewaldt, Wolfgang: Der Gott von Delphi und die Humanitäts-
idee, Pforzheim 1963.

Schweizer, A.: Das Gilgamesch-Epos, Die Suche nach dem Sinn, Mün-
chen 1997.

Thierfelder, A.: Cicero, Redner, Staatsmann, Philosoph, München²2010.

Treu, K.: Die Menschen Menanders, Kontinuität und Neuerung im
hellenistischen Menschenbild, in: Müller, Reimar (Hg.): Mensch
als Maß, Berlin 1976, S. 399–422.

3 Humanistische Renaissance

Buck, August: Das Lebensgefühl der Renaissance im Spiegel der Selbst-
darstellungen Petrarcas und Cardanos, in: Formen der Selbstdar-
stellung, Berlin 1956, S. 35–52.

–: Die humanistische Literatur in der Romania, in: Neues Handbuch
der Literaturwissenschaft, hg. K. v. See, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1972,
S. 61–81.

Burke, Peter: Die Geschicke des ‚Hofmann‘, Zur Wirkung eines Renais-
sance-Breviers über angemessenes Verhalten, Berlin 1996.

Enenkel, Karl A. E.: Die Erfindung des Menschen, Die Autobiogra-
phik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius,
Berlin 2008.

Geyer, Paul (Hg.): Petrarca und die Herausbildung des modernen Sub-
jekts, Göttingen 2009.

Grafton, Anthony: Cardanos Kosmos, Die Welten und Werke eines
Renaissance-Astrologen, Berlin 1999.

Grote, Hans: Petrarca lesen, Stuttgart 2006.

Huber, Jürgen: Guicciardinis Kritik an Machiavelli, Wiesbaden 2004.

Könneker, B.: Satire im 16. Jahrhundert, Epoche, Werke, Wirkung,
München 1991.

Kuhn, Heinrich C.: Philosophie der Renaissance, Stuttgart 2014.

Küpper, Joachim: Petrarca, Das Schweigen der Veritas und die Worte
des Dichters, Berlin/New York 2002.

Müller, Harald: Habit und Habitus, Mönche und Humanisten im Dia-
log, Tübingen 2006.

- Pfeiffer, Helmut: Machiavellis Anthropologie der Selbsterhaltung und ihre Schreibart, in: Haug, Walter (Hg.): Innovation und Originalität, Tübingen 1993, S. 133–161.
- Rattner, Josef/Danzer, Gerhard: Die Geburt des modernen europäischen Menschen in der italienischen Renaissance 1350–1600, Literarische und geistesgeschichtliche Essays, Würzburg 2004.
- Reinhardt, Volker: Francesco Guicciardini, Die Entdeckung des Widerspruchs, Göttingen/Bern 2004.
- : Machiavelli oder Die Kunst der Macht, Eine Biographie, München 2012.
- Stierle, Karlheinz: Francesco Petrarca, München 2003.
- Trinkaus, C.: 'In Our Image and Likeness', Humanity and Dignity in Italian Humanist Thought, London 1970.
- Walter, Peter: Theologie aus dem Geist der Rhetorik, Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam, Mainz 1991.

4.1 Montaigne

- Balmer, Hans Peter: Neuzeitliche Sokratik, Michel de Montaignes essayistisches Philosophieren, Münster 2016 (Open-Access: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-28228-7>).
- Duru, Audrey: Essais de soi, Poésie spirituelle et rapport à soi, Entre Montaigne et Descartes, Genf 2012.
- Frame, D. M.: Montaigne's Discovery of Man, The Humanization of a Humanist, New York 1955.
- Horkheimer, M.: Montaigne und die Funktion der Skepsis (1938), in: ders.: Kritische Theorie, Bd. II, Frankfurt a. M. 1968, S. 201–259.
- Langer, Ullrich (Hg.): The Cambridge Companion to Montaigne, Cambridge 2005.

4.2 Francis Bacon

- Ahrens, Rüdiger: Die Essays von Francis Bacon, Literarische Form und moralistische Aussage, Heidelberg 1974.
- Krohn, Wolfgang: Francis Bacon, München 2006.
- Rublack, J.: Widerspiegelung und Wirkung, Eine pragmatische Analyse der Essays von F. Bacon, Heidelberg 1979.

4.3 Shakespeare

Bloom, Harald: Shakespeare, Die Erfindung des Menschlichen, Berlin 2000.

Ellrodt, Robert: Montaigne and Shakespeare, Manchester 2015.

Grady, Hugh: Shakespeare, Machiavelli, and Montaigne, Oxford 2003.

Greenblatt, Stephen: Verhandlungen mit Shakespeare, Frankfurt a. M. 1993.

Höfele, Andreas: Kannibale und Tier, Figurationen des (Un)Menschlichen in Shakespeares Rachetragödien, in: Behrens, Rudolf/Moog-Grünewald, Maria (Hgg.): Moralistik, Explorationen und Perspektiven, Paderborn 2010, S. 83–118.

Schilling, Kurt: Shakespeare, Die Idee des Menschseins in seinen Werken, München 1953.

4.4 Gracián

Borinski, K.: Baltasar Gracián und die Hofliteratur in Deutschland, Halle an der Saale 1894, Tübingen 1971.

Braungart, G.: Rhetorik als Strategie politischer Klugheit, z. B. Gracián, in: Kopperschmidt, J. (Hg.): Politik und Rhetorik, Funktionsmodelle politischer Rede, 1995, S. 146–160.

Hinz, Manfred: Die menschlichen und die göttlichen Mittel, Sieben Kommentare zu Gracián, Bonn 2002.

Küpper, Joachim: Jesuitismus und Manierismus in Graciáns ‚Oráculo manual‘, Romanistisches Jahrbuch 58 (2007), 412–442.

Lasinger, Wolfgang: Aphoristik und Intertextualität bei Baltasar Gracián, Eine Strukturanalyse mit subjektgeschichtlichem Ausblick, Tübingen 2000.

Méchoulan, Henry: Baltasar Gracián y Morales, in: Schobinger, Jean-Pierre (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg), Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 1, Basel 1998, § 17, S. 464–472.

Schröder, G: Gracián und die spanische Moralistik, Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, hg. K. v. See, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1972, S. 257–279.

Semerari, F.: La fine della virtù; Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère, Bari 1993.

- Weitz, Michael: *Allegorien des Lebens*, Paderborn/München 2008, S. 19–44: *Diskurs Lebenskunst - ‚Graciáns Handorakel der Weltklugheit‘*.
 Werle, Peter: *‚El Héroe‘*, Zur Ethik des Baltasar Gracián, Tübingen 1992.

4.5 La Rochefoucauld

- Barthes, Roland: *La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et Maximes* (Paris 1961), in: Ders.: *Le Degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux Essais critiques*, Paris 1972, S. 69–88.
 Garve, Christian: *La Rochefoucauld (1792)*, in: Ders.: *Versuche*, Breslau 1801.
 –: *Über die Maxime Rochefoucaults: Das bürgerliche Air verliert sich zuweilen bei der Armee, niemals am Hofe (1792)*, in: *Popularphilosophische Schriften*, hg. K. Wölfel 1 (1974), 576.
 Hartwich, Kai-Ulrich: *Untersuchungen zur Interdependenz von Moralistik und höfischer Gesellschaft am Beispiel La Rochefoucaulds*, Bonn 1997.
 Roth, Oskar: *Die Gesellschaft der Honnêtes Gens, Zur soziaethischen Grundlegung des honnêteté-Ideals bei La Rochefoucauld*, Heidelberg 1981.

4.6 Pascal

- Behrens, Rudolf: *Toposforschung, Moralistik und Blaise Pascal, Zur ‚ideologiekritischen‘ Auseinandersetzung mit topischer Aktualisierung des Meinungswissens*, in: Dieter Breuer/Helmut Schanze (Hgg.), *Topik*, München 1981, 147–170.
 Ernst, P.: *Approches pascaliennes*, Gembloux 1970.
 Goldmann, Lucien: *De dieu caché, Étude sur la Vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris 1955.
 Löwith, Karl: *Voltaire's Bemerkungen zu Pascals ‚Pensées‘*, in: ders.: *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart 1971, 100–123.
 Waldenfels, Bernhard: *Der Mensch als Doppelwesen*, in: Behrens, R. u. a. (Hgg.): *Croisements d'anthropologies, Pascals ‚Pensées‘ im Geflecht der Anthropologien*, Heidelberg 2005, S. 311–328.
 Weiß, Otto: *‚Der erste aller Christen‘*, Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012.

Ziegler, Robert Hugo: Buchstabe und Geist, Pascal und die Grenzen der Philosophie, Göttingen 2010.

4.7 La Bruyère

Bertrand, Dominique: ‚Les Caractères‘ de La Bruyère, Paris 2002.

Escola, Marc: Jean de la Bruyère, Paris 1996.

La Bruyère, le métier du moraliste, Paris 2001.

Matzat, Wolfgang: Die Gestaltung der Zeiterfahrung in La Bruyères Caractères, in: Behrens, Rudolf/Moog-Grünewald, Maria (Hgg.): Moralistik, Paderborn 2010, S. 197–222.

Ricord, Maxime: Les Caractères de La Bruyère ou les exercices de l’esprit, Paris 2000.

Roukhomovsky, Bernard: L’esthétique de La Bruyère, Paris 1997.

4.8 Vauvenargues

Acker, Daniel: Vauvenargues moraliste, La Synthèse impossible de l’idée de nature et de la pensée de la diversité, Köln 1993.

Bove, Laurent: Vauvenargues, Philosophe de la force active, 2000.

–: Vauvenargues ou le séditieux, Entre Pascal et Spinoza, Pour une philosophie de la seconde nature, Paris 2010.

4.9 Chamfort

Arnaud, Claude: Chamfort, Die Frauen, der Adel und die Revolution, Eine Biographie, mit einem Anhang von siebenzig bisher unveröffentlichten oder nie nachgedruckten Maximen, Anekdoten, Aussprüchen und Dialogen, Berlin 2007.

Geisenhanslüke, Achim: Masken des Selbst, Aufrichtigkeit und Verstellung in der europäischen Literatur, Darmstadt 2006.

McCallam, D.: Chamfort and the Revolution, A Study in Form and Ideology, 2002.

Starre, Evert van der: Chamfort, de lachende mensenhater, misantropie in de achttiende eeuw, Zutphen 2000.

Teppe, J.: Chamfort: Sa vie, son œuvre, sa pensée, Paris 1950.

Wuthenow, Ralph-Rainer: Der Moralist der Französischen Revolution, Nicolas Chamfort, in: Ders.: Das Bild und der Spiegel, Europäische Literatur im 18. Jahrhundert, München/Wien 1984, S. 180–189.

5.1 Kant

- Brandt, Reinhard: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg 2007.
- Fischer, Peter: Moralität und Sinn, Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants, München 2003.
- Hinske, Norbert: Die ‚Ratschläge der Klugheit‘ im Ganzen der ‚Grundlegung‘, in: O. Höffe (Hg.), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt a. M. 1989, S. 131–147.
- Nehring, Robert: Kritik des Common Sense, Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn, Der Sensus communis bei Kant, Berlin 2010.
- Sommerfeld-Lethen, Caroline: Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik, Freiburg i. Br. 2004.
- Schmucker, J.: Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen, Meisenheim 1961.
- Schwartländer, J.: Der Mensch ist Person, Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.
- Schwartz, Maria: Der Begriff der Maxime bei Kant, Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer Philosophie, Münster 2006.
- Thurnherr, Urs: Die Ästhetik der Existenz, Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant, Tübingen/Basel 1994.

5.2 Lichtenberg

- Althaus, Thomas: Das Uneigentliche ist das Eigentliche, Metaphorische Darstellung in der Prosa bei Lessing und Lichtenberg, Münster 1991.
- Baasner, Rainer: Lichtenberg, Das große Ganze, Paderborn 1992.
- Beutel, Albrecht: Lichtenberg und die Religion, Aspekte einer vielschichtigen Konstellation, Tübingen 1996.
- : Georg Christoph Lichtenberg, Aphoristik und Aufklärung, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.): Philosophen des 18. Jahrhunderts, Eine Einführung, Darmstadt 2000, S. 226–244.
- Dobstadt, Michael: Existenzmangel und schwankendes Ich, Georg Christoph Lichtenberg und Karl Philipp Moritz im Kontext einer Krisengeschichte neuzeitlicher Subjektivität, Würzburg 2009.

- Gamm, Gerhard: Ich denke, es denkt; G. Ch. Lichtenbergs Aphorismus über das ‚Es‘: Historische Kontexte und philosophische Konsequenzen, in: Ders.: Nicht nichts; Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Frankfurt a. M. 2000, S. 58–81.
- Heißenbüttel, Helmut: Neue Blicke durch die alten Löcher, Essays über Georg Christoph Lichtenberg, hg. Combrink, Thomas, Göttingen 2007.
- Kleisner, Friederike: Körper und Seele bei Georg Christoph Lichtenberg, Würzburg 1998.
- Kobusch, Theo/Knapp, Markus (Hgg.): Querdenker, Darmstadt 2005.
- Mattenklott, Gert: ‚Charakter einer mir bekannten Person‘, Lichtenberg als Charakterologe, in: Lichtenberg, Streifzüge der Phantasie, hg. Zimmermann, Jörg, Hamburg 1988, S. 212–232.
- Mauser, Wolfram: Georg Christoph Lichtenberg, Vom Eros des Denkens, Freiburg i. Br. 2000.
- Merkel, Reinhard: ‚Denk nicht, sondern schau!‘ Lichtenberg und Wittgenstein, in: Merkur 42 (1988), S. 27–43.
- Niekerk, Carl: Zwischen Naturgeschichte und Anthropologie, Lichtenberg im Kontext der Spätaufklärung, Tübingen 2005.
- Promies, Wolfgang (Hg.): Lichtenbergs Hogarth, Die Kalender-Erklärungen von Georg Christoph Lichtenberg mit den Nachstichen von Ernst Ludwig Riepenhausen zu den Kupferstich-Tafeln von William Hogarth. München 1999.
- Schöne, Albrecht: Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik, Lichtenbergsche Konjunktive, München 1982, ³1993.
- Stingelin, Martin: ‚Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs‘, Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
- Von Matt, Peter: Das Wilde und die Ordnung, Zur deutschen Literatur, München 2007, S. 108–123.
- Wohlfarth, Irving: A un passant, in: Derrida, Jacques: Fichus, Frankfurter Rede, Wien 2003, S. 43–82.

Wright, George Hendrik von: Georg Christoph Lichtenberg als Philosoph, in: Erkenntnis als Lebensform, Zeitgenössische Wanderungen eines philosophischen Logikers, Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte, Wien/Köln 1995, S. 77–92.

5.3 Goethe

Fricke, Harald: Zur Geschichte von Goethes Sprüchen und Aufzeichnungen in Prosa, in: Goethe: SW, Frankfurt a. M. 1993, S. 457–480.

Fügen, Hans Nobert: Art. Maximen und Reflexionen, in: Renner, Rolf Günter/Habekost, Engelbert (Hgg.): Lexikon literaturtheoretischer Werke, Stuttgart 1995, S. 231 f.

Gerhardt, Volker: Nietzsche, Goethe und die Humanität, in: Reschke, Renate (Hg.): Zeitenwende, Wertewende, Berlin 2001, S. 19–30.

Görner, Rüdiger: Überlegungen zu Goethes ‚Sprüchen, Maximen und Reflexionen‘, in: Ders.: Goethes geistige Morphologie, Studien und Versuche, Heidelberg 2012, S. 127–138.

Jaeger, Michael: Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart, Zur Aktualität Goethes, Würzburg 2013.

John, Johannes: Die Aphorismen in Goethes Romanen, Rheinfelden/Berlin ²1993.

Killy, Walter: Nachwort, in: Goethe: Maximen und Reflexionen, München 1989, S. 275–293.

Marahrens, Gerwin: Über aphoristische Metaphorik und metaphorische Aphorismen in Goethes ‚Maximen und Reflexionen‘, in: Bräutigam, Bernd (Hg.): Offene Formen, Frankfurt a. M. 1997, S. 241–266.

Osten, Manfred: Gedenke zu leben! Wage es, glücklich zu sein, 2017.

Safranski, Rüdiger: Goethe, Kunstwerk des Lebens, Biographie, München 2013.

Schings, Hans-Jürgen: Zustimmung zur Welt, Goethe-Studien, Würzburg 2011.

Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang, Bonn 1959.

Schrader, Hans-Jürgen/Weder, Katharine (Hgg.): Von der Pansophie zur Weltweisheit, Goethes analogisch-philosophische Konzepte, Tübingen 2004.

Schulz, Karlheinz: Goethe, Eine Biographie in 16 Kapiteln, Stuttgart 1999.

Wahlen, Bettina: Goethes Maximen und Reflexionen, Gedankenwelt und Probleme der Gattungsdefinition, Saarbrücken 2007.

Witte, Bernd/Buck, Theo (Hgg.): Goethe-Handbuch, 5 Bde., Stuttgart 1996–98.

Wuthenow, Ralph-Rainer: Berührungspunkte, ‚Maximen und Reflexionen‘ im europäischen Kontext, in: Wahrheiten über den Menschen, Moralistik und Aphorismus in Europa, Heidelberg 2016, S. 105–124.

5.4 Schopenhauer

Houellebecq, Michel: In Schopenhauers Gegenwart, Köln 2017.

Safranski, Rüdiger: Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie, München 1987, S. 494–499.

Spierling, Volker: Arthur Schopenhauer zur Einführung, Hamburg 2010.

Stegmaier, Werner: Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Ders.: Hauptwerke der Philosophie, Von Kant bis Nietzsche, Stuttgart 1997, S. 274–303.

Swoboda, Helmut: Schopenhauer und das Lebensglück, in: Ders.: Die Qualität des Lebens, Vom Wohlstand zum Wohlbefinden, Frankfurt a. M. 1974, S. 86–113.

Zimmer, Robert: Arthur Schopenhauer, Ein philosophischer Weltbürger, München 2010.

5.5 Nietzsche

Andler, Charles: Nietzsche, Bd. I, Les précurseurs de Nietzsche, Paris 1920, 31958.

Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hgg.): Texturen des Denkens, Nietzsches Inszenierungen der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse‘, Berlin/Boston 2013.

Bertino, Andrea Christian: ‚Vernatürlichung‘, Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin/Boston 2011.

Dionne, J. R.: Pascal et Nietzsche, Étude historique et comparée, New York 1974.

- Donellan, Brendan: Nietzsche and the French moralists, Oxford 1952, Bonn 1982.
- Götttert, Karl-Heinz: Kunst der Sentenzen-Schleiferei, Zu Nietzsches Rückgriff auf die europäische Moralistik, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 67 (1993), S. 717–728.
- Greiner, Bernhard: Friedrich Nietzsche, Versuch und Versuchung in seinen Aphorismen, München 1972.
- Heller, Peter: ‚Von den ersten und letzten Dingen‘, Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin 1972.
- Krüger, Heinz: Studien über den Aphorismus als philosophische Form, München 1988.
- Link, Franz: Denkversuche, Montaigne und Pascal, Emerson und Nietzsche, Postmoderne, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, 35 (1994), S. 343–386.
- Loukidelis, Nikolaos: ‚Es denkt‘, Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus ‚Jenseits von Gut und Böse‘, Würzburg 2013.
- Lütkehaus, Ludger: Ein heiliger Immoralist, Paul Rée (1849–1901), Marburg 2002.
- Mikics, David: The romance of individualism in Emerson and Nietzsche, Athens Ohio 2003.
- Morea, Donatella: Il respiro più lungo, L’aforisma nelle opere di Friedrich Nietzsche, Pisa 2011.
- Schulte, Günter: Nietzsches ‚Morgenröte‘ und ‚Fröhliche Wissenschaft‘, Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen, Würzburg 2002.
- Stegmaier, Werner: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre, Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Simon, Josef (Hg.): Distanz im Verstehen, Zeichen und Interpretationen II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, S. 214–239.
- : Nietzsches Befreiung der Philosophie, Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘, Berlin 2012.
- Stingelin, Martin: ‚Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs‘, Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.

Thönges, Bernd: Das Genie des Herzens Über das Verhältnis von aphoristischem Stil und dionysischer Philosophie bei Nietzsches Werken, Stuttgart 1993.

Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes, Montaigne, Pascal und Stern, Würzburg 1998.

Westerdale, Joel: Nietzsche's Aphoristic Challenge, Berlin/Boston 2013.

6.1 Musil

Bachmann, Ingeborg: Der Mann ohne Eigenschaften, Radio-Essay, Werke, München/Zürich 1978, Bd. IV, S. 80–102.

Corino, Karl: Robert Musil, Eine Biographie, Reinbek 2003.

Dresler-Brumme, Charlotte: Nietzsches Philosophie in Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, Frankfurt a.M. 1987, Wien/Köln²1993.

Gies, Anette: Musils Konzeption des ‚Sentimentalen Denkens‘, ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘ als literarische Erkenntnistheorie, Würzburg 2003.

Gunia, Jürgen: Die Sphäre des Ästhetischen bei Robert Musil, Untersuchungen zum Werk am Leitfaden der ‚Membran‘, Würzburg 2000.

Hartwig, Ina: Poetik der Übereinstimmung, Der Geschwisterinzenst in Robert Musils ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, in: dies.: Sexuelle Poetik, Proust, Musil, Genet, Jelinek, Frankfurt a. M. 1998, 102–168.

Heftrich, Eckhard: Musil, Eine Einführung, München/Zürich 1986.

Heydebrand, Renate von: Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman ‚Der Mann ohne Eigenschaften‘, Ihr Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Denken, Münster 1966, ²1969.

Kimmich, Dorothee: Kleine Dinge in Großaufnahme, Zu Aufmerksamkeit und Dingwahrnehmung bei Robert Musil, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 44 (2000), S. 177–194.

Kraft, Herbert: Musil, Wien 2003.

Mackowiak, Klaus: Genauigkeit und Seele, Robert Musils Kunstaufassung als Kritik der instrumentellen Vernunft, Marburg 1995.

Max, Frank Rainer/Ruhrberg, Christine (Hgg.): Reclams Romanlexikon, Band III, Stuttgart 1999, S. 327–331.

Mehigan, Tim: Robert Musil, Stuttgart 2001.

Roth, Marie Luise: Robert Musil, Ethik und Ästhetik, Zum theoretischen Werk des Dichters, München 1972.

6.2 Adorno

Beierwaltes, Werner: Adornos Nicht-Identisches, in: Ders./Schrader, Wiebke (Hgg.): Weltaspekte der Philosophie, FS Rudolf Berlinger, Amsterdam 1972, S. 7–20.

Bernard, Andreas/Raulff, Ulrich (Hgg.): Theodor W. Adorno ‚Minima Moralia‘ neu gelesen, Frankfurt a. M. 2002.

Bittner, Rüdiger: Kritik, und wie es besser wäre, in: Jaeggi/Wesche, Tilo (Hgg.): Was ist Kritik? Frankfurt a. M. 2009.

García Düttmann, Alexander: So ist es, Ein philosophischer Kommentar zu Adornos ‚Minima Moralia‘, Frankfurt a. M. 2004.

Grass, Günter: Adornos Zunge, 1965, in: ders.: Gesammelte Gedichte, Neuwied/Berlin 1971, S. 121.

Habermas, Jürgen: Th. W. Adorno, in: Ders.: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1973.

Hörisch, Jochen: Es gibt (k)ein richtiges Leben im falschen, Frankfurt a. M. 2004.

Jaeggi, Rahel: Kein Einzelner vermag etwas dagegen, Die Minima Moralia als Kritik von Lebensformen, in: Dialektik der Freiheit, hg. Axel Honneth, 2005.

Klein, Richard/Kreuzer, Johann: (Hgg.): Adorno-Handbuch, Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011.

Knoll, Manuel: Theodor W. Adorno, Ethik als erste Philosophie, München 2002.

König, Hans-Dieter: Adornos psychoanalytische Kulturkritik und die Tiefenhermeneutik, Zugleich eine Sekundäranalyse des 24. Aphorismus der „Minima moralia“, in: Zeitschrift für kritische Theorie 6, 2000, S. 7–27.

Kuhnle, Till R.: Civitas aethetica, Ein Versuch zum theologischen Moment in der ästhetischen Theorie Adornos, in: Theorien der Literatur, Grundlagen und Perspektiven, Bd. III, hg. Hans Vilmar Geppert/Hubert Zapf, Tübingen 2007, S. 257–283.

Müller-Doohm, Stefan: Adorno, Eine Biographie, 2003.

- (Hg.): Adorno-Portraits, Erinnerungen von Zeitgenossen, Frankfurt a. M. 2007.
- Salamun, Kurt: Wie soll der Mensch sein? Philosophische Ideale vom ‚wahren‘ Menschen von Karl Marx bis Karl Popper, Tübingen 2012.
- Schärf, Christian: Geschichte des Essays, Von Montaigne bis Adorno, Göttingen 1999, S. 258–276.
- Schnebel, Dieter: Komposition von Sprache, Sprachliche Gestaltung von Musik in Adornos Werk, in: Schweppenhäuser, Hermann (Hg.): Th. W. Adorno zum Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1971, S. 129–145.
- Schweppenhäuser, Gerhard/Wischke, Mirko (Hgg.): Impuls und Negativität, Ethik und Ästhetik bei Adorno, Hamburg 1995.
- Seel, Martin: Adornos Philosophie der Kontemplation, Frankfurt a. M. 2004.
- Thaidigsmann, Edgar: Der Blick der Erlösung, Zu Adornos letztem Aphorismus in den ‚Minima moralia‘, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 81 (1984), S. 491–513.
- Theunissen, Michael: Negativität bei Adorno, in: Friedeburg, Ludwig v./ Habermas, Jürgen (Hgg.): Adorno-Konferenz, Frankfurt a. M. 1984.
- Tiedemann, Rolf: Mythos und Utopie, Aspekte der Adornoschen Philosophie, München 2009.
- Wischke, Mirko: Die Geburt der Ethik; Schopenhauer, Nietzsche, Adorno, Berlin 1994.
- : ‚Keine Erkenntnis von Dingen‘, Adorno über das Begriffslose am Begriff, in: Zeitschrift für kritische Theorie 9 (2003), S. 73–88.
- Wohlfarth, Irving: ‚Das Leben lebt nicht‘, Adornos Pathos am Beispiel der Minima Moralia, in: Honneth, Axel/Wellmer, Albrecht (Hgg.): Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin/New York 1986, S. 35–58.

6.3 Strauß

- Arend, Helga: Mythischer Realismus, Botho Strauß' Werk von 1963 bis 1994, Trier 2009.
- Becker, Dirk Michael: Botho Strauß, Dissipation, Die Auflösung von Wort und Objekt, Bielefeld 2004.

- Becker, Peter von: Die Minima Moralia der achtziger Jahre, Notizen zu Botho Strauß' Paare Passanten und Kaldewey, Farce, in: Merkur 36 (1982), S. 150–160.
- Bock, Ursula: Die Frau hinter dem Spiegel, Weiblichkeitsbilder im deutschsprachigen Drama der Moderne, Berlin 2011.
- Ebner, Christopher: Steiner, Murdoch, Strauß; Elemente einer Ästhetik des Absoluten, Graz 2009.
- Nowak, Marcin: Das ‚Leben in Scheidung‘, Conditio humana im Werk von Botho Strauß, Dresden/Breslau 2006.
- Plaice, Renata: Spielformen der Literatur, Der moderne und der post-moderne Begriff des Spiels in den Werken von Thomas Bernhard, Heiner Müller und Botho Strauß, Würzburg 2010.
- Reus, Sebastian: Unglückliches Bewußtsein, Denken ohne Dialektik bei Botho Strauß, Würzburg 2006.
- Richter, Anja Maria: Das Studium der Stille, Deutschsprachige Gegenwartsliteratur im Spannungsfeld von Gnostizismus, Philosophie und Mystik; Heinrich Böll, Botho Strauß, Peter Handke, Ralf Rothmann, Frankfurt a. M. 2010.
- Sautter, Günter: Politische Entropie, Strauß, Enzensberger, Walser, Sloterdijk, Paderborn 2002.
- Seel, Martin: Einiges zum Lob der Lakonie, Beim Lesen von Botho Strauß' ‚Die Fehler des Kopisten‘, in: Ders.: Die Macht des Erscheinens, Texte zur Ästhetik, 2007, 214–220.
- Wiesberg, Michael: Botho Strauß, Dichter der Gegen-Aufklärung, Dresden 2002.
- Willer, Stefan: Botho Strauß zur Einführung, Hamburg 2000.
- Windrich, Johannes: Das Aus für das Über, Zur Poetik von Botho Strauß' Prosaband ‚Wohnen, Dämmern, Lügen‘ und dem Schauspiel ‚Ithaka‘, Würzburg 2000.
- Zils, Harald: Anatomie und Tradition, Innovativer Konservatismus bei Rudolf Borchardt, Harold Bloom und Botho Strauß, Würzburg 2009.

(7.1) Wittgenstein

- Gabriel, Gottfried: Logik als Literatur? Zur Bedeutung des Literarischen bei Wittgenstein, in: Merkur 32 (1978), S. 353–362.

- Iven, Mathias: „Wenn etwas Gut ist so ist es auch göttlich“, Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins, Berlin 2002.
- Merkel, Reinhard: „Denk nicht, sondern schau!“ Lichtenberg und Wittgenstein, in: Merkur 42 (1988), S. 27–43.
- Nientied, Mariele: Kierkegaard und Wittgenstein, Hineintäuschen in das Wahre, Berlin 2002.

(7.2) Camus

- Bouchentouf-Siagh, Zora/Kampits, Peter: Zur Aktualität von Albert Camus, Wien 2002.
- Bronner, Stephen Eric: Albert Camus, Porträt eines Moralisten, Berlin 2002.
- Guaino, Henri: Camus au Panthéon, Discours imaginaire, Paris 2013.
- Guérin, Jean-Yves (Hg.): Dictionnaire Albert Camus, Paris 2009.
- : Albert Camus: littérature et politique, 2013.
- Lütke, Rudolf: Absurder Lebensstolz, Postmoderne Auseinandersetzungen mit der Philosophie Albert Camus, Berlin 2012.
- Meyer, Martin: Albert Camus, Die Freiheit leben, München 2013.
- Morisi, Ève : Albert Camus, le souci des autres, Paris 2013.
- (Hg.): Camus et l'éthique, Paris 2014.
- Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit, Leben und Philosophie des Albert Camus, München 2013.
- Pechtl, J.: Kraft und Güte. Albert Camus Spannungsdenken als seine Antwort auf die Herausforderungen des Nihilismus, Münster 1998.
- Radisch, Iris: Camus, Das Ideal der Einfachheit, Eine Biographie, Hamburg 2013.
- Reichenbach-Klinke, Stephanie: Albert Camus' philosophischer Glaube an den Menschen, Freiburg i. Br./München 2014.
- Reif, Anne-Kathrin: Albert Camus, Vom Absurden zur Liebe, Königswinter 2013.
- Sommer, Hartmut: Das Absurde und das Licht, Albert Camus und das Licht der Provence, in: Revolte und Waldgang, Die Dichterphilosophen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2011.
- Todd, Olivier: Albert Camus, ein Leben, Reinbek bei Hamburg 1999.

Anderes

- Auerbach, E.: *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, ³1964.
- Beauchamp, Tom L./Feinberg, Joel/Smith, James M.: *Philosophy and the Human Condition*, London 1989.
- Berger, Sandra: *Moralistisches Spiel, spielerische Moralistik, Das Romanwerk von Michel Houellebecq*, Wiesbaden 2014.
- Bergner, Heinz: *English Character-Writing*, Tübingen 1971.
- Bernath, P.: *Die Sentenz im Drama von Kleist, Büchner und Brecht, Wesensbestimmung und Funktionswandel*, 1976.
- Blamberger, Günter: *Agonalität und Theatralität, Kleists Gedankenfigur des Duells im Kontext der europäischen Moralistik*, in: *Kleist-Jahrbuch (1999)*, S. 25–41.
- Blüher, Karl Alfred: *Zum Diskurs der Moralistik, Paul Valéry*, in: *Schmidt-Radefeldt, Jürgen (Hg.): Paul Valéry, Philosophie der Politik, Wissenschaft und Kultur*, Tübingen 1999, S. 69–90.
- Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer, Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979.
- : *Das Lachen der Thrakerin, Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M. 1987 (S. 71–86: *Beifall und Tadel der Moralisten*).
- Boff, Leonardo: *Der Adler und das Huhn, Wie der Mensch Mensch wird*, Düsseldorf 1998.
- Böhr, Christoph: *Philosophie für die Welt, Zum Selbstverständnis der Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung*, Stuttgart 2002.
- Bohrer, Karl Heinz: *Selbstdenker und Systemdenker, Über agonales Denken*, 2011.
- Borchers, Stefan: *Die Erzeugung des ganzen Menschen*, Berlin 2011.
- Bouvier, Michel: *La morale classique*, Paris 1999.
- Budde, Bernhard: *Von der Schreibart des Moralisten*, Seume, Frankfurt a. M./Bern 1990.
- Cancik, Hubert/Groschopp, Horst/Wolf, Frieder Otto (Hgg.): *Humanismus, Grundbegriffe*, Berlin 2016.
- /Cancik-Lindemaier, Hildegard: *Humanismus, Ein offenes System, Beiträge zur Humanistik*, Aschaffenburg 2014.
- Condrau, Gion: *Der Mensch und sein Tod, certa moriendi condicio*, Zürich/Einsiedeln 1984.

- Coste, Claude: Roland Barthes moraliste, Villeneuve-d'Ascq 1998.
- Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern/München 1948, Tübingen/Basel ¹¹1993.
- Davies, H. S./Watson, G.: The English Mind, Studies in the English moralists, Cambridge 1964.
- Delft, Louis van: Littérature et anthropologie, Paris 1993.
- Derrida, Jacques: Zweiundfünfzig Aphorismen für eine Vorrede, in: Papadakis, A. (Hg.): Dekonstruktivismus, 1989, 67–71.
- : Fines hominis, in: Ders.: Randgänge der Philosophie, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1976.
- Dilthey, Wilhelm: Das Wesen der Philosophie, Gesammelte Schriften, Bd. V, Stuttgart/Göttingen 1964.
- : Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften, Bd. II, Stuttgart/Göttingen 1957, ⁹1970.
- Drewermann, Eugen: Moby Dick oder Vom Ungeheuren, ein Mensch zu sein, Düsseldorf 2004.
- Dülmen, R. van (Hg.): Entdeckung des Ich, Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, 2001.
- Fieguth, G. W.: Jean Paul als Aphoristiker, Meisenheim am Glan 1969.
- Flahault, François: Adam et Ève, La condition humaine, Paris 2007.
- Gabriel, Gottfried/Schildknecht, Christiane (Hgg.): Literarische Formen der Philosophie, 1990.
- Geyer, Paul: Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik, in: Geyer, Paul/Hagenbüchle, Roland (Hgg.): Das Paradox, Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Tübingen 1992.
- : Von Dante zu Ionesco, Literarische Geschichte des modernen Menschen in Italien und Frankreich, Hildesheim 2013.
- Grawe, Chr.: Art. Menschenkenntnis, in: HWP V 1117–1121.
- Groeschner, Rolf/Kirste, Stephan (Hgg.): Des Menschen Würde, entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008.
- Haug, Walter/Wachinger, B. (Hgg.): Kleinstformen der Literatur, 1994.
- : Brechungen auf dem Weg zur Individualität, Tübingen 1997.
- Herrmann-Sinai, Susanne/Tegtmeyer, Henning (Hgg.): Metaphysik der Hoffnung, Ernst Bloch als Denker des Humanen, Leipzig 2012.

- Hilgert, Markus/Wink, Michael (Hgg.): Menschen-Bilder: Darstellungen des Humanen in der Wissenschaft, Berlin 2012.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. J. Ritter, 13 Bde., Basel/Darmstadt 1971 ff. (HWP)
- Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. G. Ueding, 9 Bde., Basel/Darmstadt 1992 ff. (HWR)
- Höffe, Otfried: Strategien der Humanität, ²1984.
- Hoffmann, W.: Kafkas Aphorismen, Bern/München 1975.
- Iber, Christian: Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip, Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos, Berlin/New York 1994.
- Janowski, Bernd (Hg.): Der ganze Mensch, Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012.
- Jolles, A.: Einfache Formen; Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabilie, Märchen, Witz, Halle 1930, Tübingen ⁴1968.
- Kekes, John: The Human Condition, Oxford 2010.
- Kjørup, Søren: Humanities, Geisteswissenschaften, Sciences humaines, Eine Einführung, Stuttgart 2001.
- Koch, T.: Literarische Menschendarstellung, Studien zu ihrer Theorie und Praxis, Tübingen 1991.
- Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981.
- Konersmann, Ralf: Die Unruhe der Welt, Frankfurt a. M. 2015.
- Krüger, H.-P./Lindemann, G. (Hgg.): Philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert, Berlin 2006.
- Lagarde, François : L'esprit en France au XVIIe siècle, Paris u. a. 1997.
- Lambrech, Lars/Tschurennev, Eva-Maria (Hgg.): Geschichtliche Welt und menschliches Wesen, Beiträge zum Bedenken der *conditio humana* in der europäischen Geistesgeschichte, Frankfurt a. M./Berlin/Bern 1994.
- Landmann, M.: Pluralität und Antinomie, Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte, München/Basel 1963.
- Leisegang, H.: Denkformen, Berlin 1928.
- Lenk, Hans: Konkrete Humanität, Frankfurt a. M. 1998.

- Loer, B.: *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, Berlin 1974.
- Luckner, Andreas: *Klugheit*, Berlin/New York 2005.
- : *Klugheitsethik*, in: Düwell, Marcus/Hübenthal, Christoph (Hgg.): *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 206–217.
- Lüthe, Rudolf: *Der Philosoph als Moralist*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36 (1982), S. 59–63.
- Maissen, Th./Walther, G. (Hgg.): *Funktionen des Humanismus, Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, 2006.
- Margalit, Avishai: *Politik der Würde, Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt a. M. 1999.
- Marquard, Odo: *Verspätete Moralistik*, in: Ders.: *Glück im Unglück*, München 1995, S. 108–114.
- Mattenklott, Gert: *Blindgänger, Physiognomische Essais*, Frankfurt a. M. 1986.
- Menke, Christoph: *Die Gegenwart der Tragödie*, Frankfurt a. M. 2005.
- Mensching, G.: *Das Allgemeine und das Besondere, Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992.
- Moravia, S.: *Beobachtende Vernunft, Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, München 1973.
- Ortheil, Hanns-Josef: *Suchbewegungen der Lebensklugheit*, in: Köder, Beate, Schatten, Frankfurt a. M. 1985, S. 144–226.
- : *Was ich liebe - und was nicht, Eine Geschmacksschule*, Neuwied 2016.
- Pearce, W. B.: *Communication and Human Condition*, Carbondale 1989.
- Peccei, A.: *Die Qualität des Menschen, Plädoyer für einen neuen Humanismus*, Stuttgart 1977.
- Rentsch, Thomas: *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt a. M. 2000.
- Ritter, Henning: *Die Schreie der Verwundeten, Versuch über die Grausamkeit*, München 2013.
- Rölli, Marc: *Kritik der anthropologischen Vernunft*, Berlin 2011.
- (Hg.): *Fines Hominis, Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*, Bielefeld 2015.

- Rösel, M.: *Conditio humana, Idealtypisierende Antworten der Kulturwissenschaften auf die Frage nach der ‚Befindlichkeit‘ des Menschen*, Meisenheim 1975.
- Scheffers, Henning: *Höfische Konvention und die Aufklärung, Wandlung des honnête-homme-Ideals im 17. und 18. Jahrhundert*, Bonn 1980.
- Schings, Hans Jürgen (Hg.): *Der ganze Mensch*, Stuttgart/Weimar 1995.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Sinn-Welten, Welten-Sinn, Eine philosophische Topik*, Frankfurt a. M. 1992.
- Scholz, Leander: *Das Archiv der Klugheit, Strategien des Wissens um 1700*, Tübingen 2002.
- Schulz, Walter: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955.
- : *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972.
- Shiokawa, Tetsuya: *Une lecture ‚moraliste‘ de Descartes: Pourquoi le bon sens est-il la chose du monde la mieux partagée? in: dix-septième siècle 52 (2000), S. 111–121.*
- Shklar, Judith: *Ganz normale Laster*, Berlin 2014.
- Steffens, Andreas: *Philosophie des 20. Jahrhunderts oder die Wiederkehr des Menschen*, Leipzig 1999.
- Stemmer, Peter: *Handeln zugunsten anderer*, Berlin 2000.
- Taureck, Bernhard: *Lacans Wiederentdeckung der Subversion des Bewusstseins bei La Rochefoucauld*, in: *Ders.: Französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Reinbek 1988, S. 110–115.
- Todorov, Tzvetan: *On Human Diversity*, Cambridge MA 1993.
- Toti, Carolina Natale (Hg.): *A condição humana em Montaigne e Camus*, Londrina 2011.
- Tugendhat, Ernst: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.
- Ulmer, Karl: *Philosophie der modernen Lebenswelt*, Tübingen 1972.
- : *Wissenschaft, Vernunft und Humanität*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29 (1975), S. 485–506.
- Volkman-Schluck, K.-H.: *Politische Philosophie, Thukydides, Kant, Tocqueville*, Frankfurt a. M. 1974.
- Vollert, K.: *Zur Geschichte der lateinischen Facetiensammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts*, Berlin 1912.

- Vollhardt, Friedrich: Selbstliebe und Geselligkeit, Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert, Tübingen 2001.
- Waldenfels, Bernhard: In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1994.
- : Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a. M. 1980.
- Wanning, Frank: Diskursivität und Aphoristik, Untersuchungen zum Formen- und Wertewandel in der höfischen Moralistik, Tübingen 1989.
- Weissenberger, Klaus: Prosa Kunst ohne Erzählen, Die Gattung der nicht-fiktionalen Kunstprosa, Tübingen 1985.
- Wlosok, Antonie: *Res humanae - res divinae*, Kleine Schriften, hgg. E. v. Heck/E. A. Schmidt, Heidelberg 1990.
- Zeeb, Tanja: Die Dynamik der Freundschaft: Eine philosophische Untersuchung der Konzeptionen Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults, Göttingen 2011.

Wie seit Jahrhunderten Menschen versuchen sich zu verständigen was Menschsein besage, das wird in dieser Studie nachgezeichnet.

Der Versuch der Verständigung, die nie auszusetzende Aufforderung, die gemeinsame menschliche Situation zur Sprache zu bringen, das ist es, was der Schlüsselbegriff *Conditio humana* anzeigt, weit bedeutsamer als alle essenzielle Festlegung, vorzüglich gegenüber jedweder gegenständlicher Erkenntnis. Im Fokus steht das Gespräch, das wir *sind*. Es zu erhellen, bewusst zu machen, stets und überall, ist eine komplexe, zentrale, dynamische Thematik. Uns zu kennen, die wesentlichen Bedürfnisse, das gesamte Potenzial, das leidet keinerlei Schmälerung. Was Menschen aneinander haben, wie sie darüber reden, das darf nicht aus dem Blickfeld geraten. Schwindet das Zutrauen in die Möglichkeiten der Selbstbehauptung, versickert der Diskurs der Humanität, so wächst umso mehr die Herausforderung dessen, was im Menschen das Menschliche ausmacht.

Über den Autor

Hans Peter Balmer, Professor im Ruhestand, hält philosophische Lehrveranstaltungen am Zentrum Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München.

28,50 €
ISBN 978-3-95925-067-2

