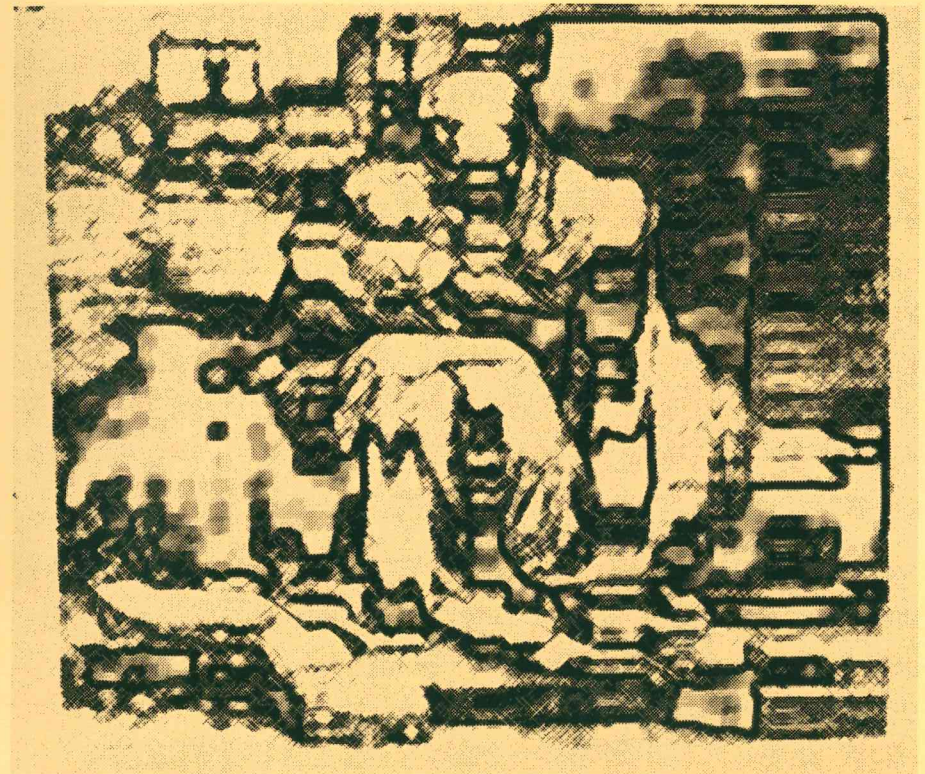


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie — Heft 1-2000



ISSN: 1437-806X — Preis: DM 3,60

Inhaltsverzeichnis

Editorial		3
Interview	<i>Jürgen Engfer</i> im Gespräch mit PHILOKLES: "Unser Begriff von Philosophie hat sich verengt."	4
Kolumne		
<i>Jan Kuhlbrodt</i>	Skandal und Volksherrschaft	9
Zur Diskussion		
Basistext		
<i>Andreas Luckner</i>	Christian Thomasius und die praktische Aufgabe der Philosophie	11
Reaktionen		
<i>Klaus-Dieter Eichler</i>	Vernunft und Affekt	25
<i>Henning Tegtmeier</i>	Gottsched statt Thomasius?	30
<i>Peter Fischer</i>	Klugheit und Moral	32
<i>Eckhart Friedrich</i>	Der falsche Text zur falschen Zeit	36
Replik		
<i>Andreas Luckner</i>	Was heißt "Populäre Philosophie"? – Eine Replik	40
Leseprobe		
<i>Friedrich Nietzsche</i>	Jenseits von Gut und Böse	47
Impressum		49

EDITORIAL

Dem aufmerksamen Leser wird es schon beim ersten Durchblättern nicht entgangen sein: PHILOKLES präsentiert sich in neuer Form. Die Redaktion sucht mit dem 3. Jahrgang nach einem neuen gestalterischen und vor allem inhaltlichen Format, das seinem 'alten' Anspruch, ein Forum populärer Philosophie zu sein, besser gerecht wird.

Das äußere Erscheinungsbild von PHILOKLES wird schlichter gehalten. Das scheint hinsichtlich der 'Popularität' vielleicht etwas widersprüchlich, zumal in rastlosen Zeiten überschießender Bilderfluten. Doch setzt die Redaktion ganz bewusst auf eine schlichte äußere Form, in der Meinung, unser Blatt würde ohnehin nur in Momenten gelesen, in denen an lautem Entertainment weniger als an stiller Unterhaltung gelegen ist.

Echte Unterhaltung allerdings, auch stille, lebt von (nicht nur rationalem) Austausch. Deshalb bildet PHILOKLES künftig stets eine möglichst kontroverse Diskussion ab. Diese strukturiert auch dessen äußere Erscheinung in Basisartikel, Er widerungen und Replik.

Auch im inhaltlichen Zuschnitt geht die Redaktion neue Wege. Denn populäre Philosophie kann nicht nur ein Potpourri geisteswissenschaftlicher Kuriositäten sein. Was aber sonst? Das führte die Redaktion auf den Gedanken, den konzeptuellen Neubeginn der Zeitschrift mit einer Diskussion über ihre geistigen Grundlagen beginnen zu lassen: Was ist und

zu welchem Ende betreibt man heute 'populäre Philosophie'? Dass wir dabei gleichsam in ein Wespennest stießen, überraschte und bestätigte uns zugleich. In unserer ach so! aufgeklärten, säkularisierten und durchrationalisierten Gesellschaft gibt es offensichtlich ein vitales Bedürfnis, sich auch über Fragen zu verständigen, die jenseits akuter Alltagsprobleme situiert sind.

PHILOKLES möchte hier anknüpfen. Der Ansatz dafür wird nicht sogleich im Heute als vielmehr im Gestern gesucht. Wie auf- und anregend eine historische Spurensicherung und ihre Diskussion sein kann, kann in dieser Ausgabe dank Andreas Luckner und seiner Widerstreiter erfahren werden. Im Mittelpunkt des Disputs steht die aktuelle Wiederentdeckung eines 'alten Leipzigers': Christian Thomasius und die Frage, inwieweit er einer heutigen Popularphilosophie noch Pate stehen kann.

Die Beiträge dazu sind so unterschiedlich wie ihre Autoren; nicht immer wird der des Philosophenjargons Ungewohnte sich wirklich unterhalten können. Doch betrachte man die Zeitschrift auch als zweifache Übung. Für den der Hektik des Alltags für eine Stunde entronnenen philosophischen Laien, auf dass er wieder lerne, sich mit wirklich grundlegenden Fragen systematisch zu befassen. Für den Fachphilosophen, auf dass er wieder lerne, verständlich zu sprechen – auch zu anderen als seinesgleichen.

Marko Demantowsky

„Unser Begriff von Philosophie hat sich verengt“ Philokles im Gespräch mit Jürgen Engfer

Wer eine Zeitschrift für populäre Philosophie macht, stellt sich damit in eine historische Tradition. Bereits im 18. Jahrhundert gab es insbesondere in der Region um Leipzig und Halle Bestrebungen, die philosophische Reflexion auch in der bürgerlichen Öffentlichkeit zu ermutigen. Diese Philosophen wurden von Kollegen mit dem verächtlichen Etikett 'Popularphilosophen' stigmatisiert und waren lange Zeit nahezu vollständig vergessen. Doch eine Wiederentdeckung lohnt sich, findet PHILOKLES. Über populäre Philosophie im 18. Jahrhundert und heute sprachen wir mit Prof. Dr. Jürgen Engfer, Universität Leipzig, Experte für die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts.

PHILOKLES: *Es gibt die weit verbreitete Ansicht, dass jeder philosophiert. Andere meinen, dass Philosophie im Gegenteil Expertensache ist, etwas Esoterisches. Vor diesem Hintergrund könnte man sich fragen: Fügt der Ausdruck 'Popularphilosophie' dem Ausdruck 'Philosophie' überhaupt etwas hinzu? Oder ist er im Gegenteil in sich widersprüchlich? Was ist Popularphilosophie?*

Engfer: Der Begriff Popularphilosophie hat typischerweise eine abwertende Bedeutung. Er ist zu Ende des 18. und zu Anfang des 19.

Jahrhunderts verwendet worden, um die 'wissenschaftliche' Philosophie von der Popularphilosophie abzugrenzen, und damit meinte man im Rückblick einen bestimmten Typ der Aufklärungsphilosophie. In gewisser Nähe dazu steht auch die Unterscheidung zwischen 'esoterischen' und 'exoterischen' philosophischen Schriften. Da geht es auch darum, dass das Exoterische das äußerlich Bleibende und das Geheimwissen natürlich immer das bessere ist. Im Kantianismus gibt es auch die Gegenüberstellung von Popularphilosophie und kriti-

scher Philosophie. Kant selbst allerdings hat eine andere Vorstellung, nämlich dass die kritischen Schriften in ihrem Anspruch zu unterscheiden sind von so etwas wie einer Anthropologie, die populär und pragmatisch gefasst werden könnte.

PHILOKLES: *Gibt es denn auch nichtabwertende Verwendungen dieses Begriffs?*

Engfer: Nahezu der einzige Kontext, in dem der Begriff Popularphilosophie fast ausschließlich positiv verstanden worden ist, ist im Wolffianismus, und zwar gerade in Leipzig. Hier sagte man: Wir brauchen eine Philosophie, die sich an alle wendet und nicht bloß an den Spezialisten; sie sollte auch nicht ganz so gründlich geschrieben sein. Da die Gründlichkeit im Wolffianismus ja ein hohes Gut und Ausweis der Wissenschaftlichkeit war, war das ein großes Zugeständnis.

PHILOKLES: *Wenn man sich die einschlägigen Autoren ansieht: Ist das Streben nach Popularität bloß ein Streben nach allgemeinverständlicher Darstellung, oder kann man darüber hinaus auch gemeinsame inhaltliche Orientierungen feststellen?*

Engfer: Vor allem ist es eine Frage der Darstellung. Es wurde häufig gesagt: "Wir wollen einen lockeren Stil verwenden, wenn wir so etwas wie Philosophie für Frauen-

zimmer betreiben. Wir wollen mit mehr Witz vortragen" etc. Es signalisiert aber auch eine Orientierung an bestimmten Fragen, die sich unterschieden von den Fragen, die gleichzeitig in der 'normalen' Schulphilosophie abgehandelt wurden, und zwar eine Orientierung an praktischen Fragen, Fragen, die eine praktische Bedeutung oder einen praktischen Nutzen für das Leben haben konnten. Dabei muss man sich klarmachen, dass das, was man noch im 18. Jahrhundert unter Philosophie verstand, breiter war als das, was wir heute darunter verstehen. Deswegen wurden viele Fragen, die wir heute typischerweise als psychologische Fragen ansehen, dort in der Popularphilosophie als Kernfragen der Philosophie behandelt. Der Philosophie ist ein Teil dieser Fragen somit verloren gegangen. Das muss ja nicht endgültig sein, aber zunächst einmal ist das so. Unser Begriff von Philosophie hat sich verengt.

PHILOKLES: *Die akademische Philosophie insgesamt wird, wie viele Leute glauben, durch die Dynamik der Wissenschaftsentwicklung in Frage gestellt. Man meint, dass sich unser Verständnis von Philosophie so lange verengen wird, bis es gar keinen Inhalt mehr hat. Halten Sie diese Ansicht für zutreffend?*

Engfer: Nein. Ich glaube nicht, dass die akademische Philosophie in der Krise ist, dass sie sich ihres Gegenstandsbereichs nicht sicher wäre. Der Gegenstandsbereich der Reflexion auf moralische Fragestellungen oder auf erkenntnistheoretische oder politische Fragestellungen aus einer philosophischen Perspektive ist ganz unbestritten, selbst wenn sich daneben andere Wissenschaften wie die Psychologie, die Anthropologie, die Soziologie oder die Politologie etabliert haben, die sich ebenfalls mit diesen Fragestellungen auseinandersetzen. Sie tun das aber auf so unterschiedliche Weise im Vergleich zur Philosophie, dass es da keine Not an Gegenständen der Philosophie hat. Die Not hat man in anderer Hinsicht, nämlich wie man mit diesen Gegenständen auf die beste und richtige Art umgeht.

PHILOKLES: *Obwohl das nicht unser Thema ist: Wie sollte man denn an philosophische Fragen herangehen?*

Engfer: Manche meinen, dass man an philosophische Untersuchungen vor allem sprachanalytisch herangehen sollte. Diese Meinung teile ich nicht unbedingt, obwohl ich die sprachliche Analyse auch für ein wichtiges Instrument halte. Ich meine, dass man mit einer Kombination von Sprachanalyse und philosophischer Reflexion

auf die Geschichte der Begriffe arbeiten sollte. Aus der Begriffsgeschichte erfährt man sehr viel über sich wandelnde Ansichten zu ein und demselben Problem oder zur Umstellung von Problemen. Eine solche Philosophie, die historische Bildung in sich aufnimmt, scheint mir die Art und Weise zu sein, wie man zu solchen Gegenstandsbereichen ganz erhellende Sachen sagen kann, die vielleicht nicht so sehr für die Wissenschaftler, die sich auf diesem Gebiet bewegen, sondern für das Verständnis dieser Wissenschaften bei einem breiteren Publikum spannend und aufschlussreich sind.

PHILOKLES: *Damit sind wir wieder bei der Popularphilosophie. Bevor wir aber zu aktuellen Problemen kommen, noch eine historische Nachfrage. Im Zusammenhang mit dem Vorwurf, der Popularphilosophie mangle es an Gründlichkeit, fällt ja häufig auch das Wort Eklektizismus, teils in kritischer, teils in positiver Bedeutung. Inwiefern sind diese popularphilosophischen Autoren, von denen wir hier sprechen, zugleich eklektizistisch?*

Engfer: Sie sind in der Regel Eklektizisten. Dabei muss man allerdings, wenn man diesen Begriff verwendet, bedenken, dass er sehr scharfe Grenzen zwischen den philosophischen Schulen voraussetzt.

Erst dann erscheint es als etwas Besonderes und Bemerkenswertes, wenn man die Argumente verschiedener Schulen zusammennimmt. Ich weiß nicht, wie man die Situation heute einschätzt. Man könnte meinen, dass es weiterhin getrennte philosophische Schulen gibt. Ich glaube das allerdings nicht. Ich glaube, dass heute viele Philosophen - jedenfalls die, die mich mehr interessieren - nicht innerhalb der Grenzen einer Schule argumentieren, sondern in einem Sinne immer schon eklektizistisch sind. Und zwar in dem Sinne, dass sie keine Scheu haben, Argumente von wo auch immer heranzuziehen.

PHILOKLES: *Der Eklektizismus-Vorwurf läuft doch eher darauf hinaus, dass ein Eklektiker einander widersprechende oder zumindest nicht zueinander passende Thesen vertritt, ohne das zu bemerken.*

Engfer: Das wäre ein dummer Eklektizismus. Wer so etwas nicht bemerkt, ist einfach ein schlechter Philosoph. Ein richtig verstandener Eklektizismus wird versuchen, die Ansichten, die aus verschiedenen Gesichtspunkten herkommen, systematisch als verschiedene Ansichten ein und derselben Sache zu erklären und zu begreifen. Darin scheint mir die eigentliche Stärke des Eklektizismus zu liegen. Er versucht, das Wahre in verschiede-

nen Positionen dadurch zu identifizieren, dass er hinter den scheinbaren Widersprüchen zwischen diesen Positionen die verschiedenen Gesichtspunkte namhaft macht, unter denen dieselbe Sache unter verschiedenen Namen oder auch verschiedene Sachen unter demselben Namen angesehen werden.

PHILOKLES: *Gibt es aus Ihrer Sicht Popularphilosophen des 18. Jahrhunderts, die in diesem vorbildlichen Sinn Eklektizisten gewesen sind?*

Engfer: Wer mir immer sehr gefallen hat, ist Georg Friedrich Meier, der Mann, nach dem Kant seine Logik las und der in Halle lebte. Das ist jemand, der in gewisser Freiheit, wenn auch mit einer Quelle in der Wolffschen Philosophie, an philosophische Fragen herangegangen ist auf eine Weise, die mir immer sehr eingeleuchtet hat.

PHILOKLES: Kommen wir zur Gegenwart. Wenn man heute populäre Philosophie betreiben will: In welchen Bereichen sollte man arbeiten?

Engfer: Zunächst einmal: Die wichtigste Unterscheidung ist nicht die zwischen 'populärer' und 'gründlicher', sondern zwischen guter und schlechter Philosophie. Daran bemisst sich der Anspruch, Philosophie zu sein. Eine schlecht argumentierende Sammlung von Gedanken wird nicht als Philoso-

phie durchgehen. Nun zur Frage: Ich sehe im wesentlichen zwei Felder. Erstens ein Feld der Vermittlung. Die Philosophie hat – wie andere Wissenschaften auch – selbst für den Experten eine Tendenz, unübersehbar zu sein. Dort könnte eine Zeitschrift Abhilfe schaffen, indem sie orientiert. Durch Berichte über bestimmte Fragestellungen, erschienene Bücher zu diesen Fragestellungen, Hinweise für den Leser, was er lesen könnte. Das hängt allerdings sehr von den Kenntnissen der Schreibenden ab. Und dann gibt es ein zweites

Feld, wo das Interesse einer breiten Leserschaft im Vordergrund steht, und zwar das Interesse an bestimmten lebensphilosophischen oder lebenspraktischen Fragestellungen. Zum Beispiel Fragen nach der Religion und nach dem Tod oder Fragen über die richtige Art, sein Leben jenseits moralischer Regelungen im engeren Sinn zu führen. Das ist Lebensphilosophie in einem weit verstandenen Sinn, in dem Philosophie auch das Alltagsleben selbst thematisieren könnte.

Das Gespräch führte Henning Tegtmeier

Skandal und Volksherrschaft

von Jan Kuhlbrodt

Es war im Januar, als mir etwas Merkwürdiges passierte. Ich ging in die Metzgerei um die Ecke und trainierte auf dem Weg wie immer mein devotestes Lächeln. Still reihte ich mich in die Schlange der Wartenden. Wie immer wurden Berge von Fleisch und Aufschnitt über den Thresen gewuchtet, und wie immer war da auch die ältere Frau mit ihrem Pudel, die sich nicht entscheiden konnte. Da fiel mir eine Veränderung auf. Die Wartenden bewahrten die Ruhe, niemand atmete laut und stoßweise, in den Augen war sogar etwas Nachsichtiges, fast Versöhnliches zu ahnen. Und in mir keimte die Hoffnung, diesmal nicht an die härteste der Verkäuferinnen, Frau Knorr, die Blonde mit dem den lila Fingernägeln, zu geraten. Umsonst. Ich bin eben ein Pechvogel, dachte ich. Doch Frau Knorr lächelte mich an und nahm meine Order freundlich entgegen: einhundert Gramm grobe Mettwurst. Ich kaufe nie mehr als hundert Gramm Wurst und auch immer nur von einer Sorte. Bis zu diesem Tag hatte sie mich wegen der Geringsfügigkeit meiner Einkäufe verachtet, das wusste ich, denn sie hatte mich angeblickt, als sei ich es nicht wert, zu ihrem Kunden-

stamm zu zählen, und hatte das Wechselgeld unwirsch auf den Ladentisch geworfen. Doch diesmal: kein böses Blitzen in den Augen. Mit der Bemerkung, dass wir alle keine Kofferträger seien, gab sie die achtzehn Pfennig auf meine zwei Mark heraus. Ich war verblüfft. Sollte etwa im Einzelhandel mit dem neuen Jahrtausend ein frischer Wind eingezogen sein? Hatte man sich vorgenommen, selbst die ärmsten Schlucker zuvorkommend zu behandeln? Ich wollte der Sache auf den Grund gehen und lief zum Konsumladen, um einen Joghurt für vierunddreißig Pfennig zu kaufen. An der Kasse trieb ich die Sache auf die Spitze. Ich zückte einen Fünfundzwanzigmarkschein. Der Skandal war perfekt. Eine Kundin, die hinter mir wartete, zwinkerte mir zu, als ich mich umdrehte. "Zu klein für Kohl, der Schein.", sagte sie. "Aber nicht zu groß für mich!", lachte die Kassiererin. Jetzt war mir alles klar. Auch an den nächsten Tagen ließ mancher sonst unwirsche Zeitgenosse Bemerkungen über Parteipenden fallen und begegnete mir mit ausgesuchter Freundlichkeit. Wir hatten das Gefühl, irgendwie zusammenzugehören. Es war fast wie im Oktober Neunundacht-

zig, als sich der Volkszorn angesichts verchromter Badezimmerarmaturen in Wandlitz vollends entlud.

Dann gingen die Monate ins Land, die Augen der Wurstverkäuferin blitzten wieder böse, und die Kassiererin im Konsum fragte, ob ich

am Ende fuffzig Pfennig mit nem Scheck bezahlen wolle. Ich sehne mich nach Freundlichkeit und warte auf den nächsten Skandal. Vielleicht verhökert Schröder ja gerade U-Boote nach Nordkorea, um die Parteikasse der SPD zu füllen. Das wäre schön.

Christian Thomasius und die praktische Aufgabe der Philosophie

von Andreas Luckner

CHRISTIAN THOMASIIUS ZWISCHEN BAROCK UND AUFLÄRUNG

Die Menschen sind durchaus imstande, sich in dieser Welt selbst zu orientieren, und wollen dies auch. Andererseits kann kein Mensch so wie Gott in einem vollkommenen Grade weise sein; die praktische Funktion der Philosophie besteht nun darin, aufzuzeigen, wie man auf den Weg zur Weisheit gelangt. So oder so ähnlich lautete das Credo des völlig unakademischen Akademikers Christian Thomasius und seiner praktischen Philosophie. Er ist damit so etwas wie der Urgroßvater auch dieser Zeitschrift. Ab 1687 hielt Thomasius in Leipzig als einer der ersten Vorlesungen in deutscher Sprache, die im Prinzip offen für alle Bevölkerungsschichten waren. Eines seiner ersten Kollegs handelte davon, wie man Lebensart und Weltklugheit –in Anschluss an das Buch Baltasar Graciáns über die 'arte de prudencia'–

erreichen könne. Weisheit bedeutet nun bei Thomasius soviel wie "eine lautere Neigung zum Guten ohne eine einzige Neigung zum Bösen, auch ohne Furcht und Erfahrung des Bösen" (KE 8). Ein Weltbewohner, der seine Erfahrungen machen muss, um sich hienieden zurechtfinden zu können, kann daher vollgültige Weisheit niemals erreichen; denn schließlich muss, wer überhaupt Erfahrungen machen will, gute und schlechte Erfahrungen machen. Selbst der Philosoph, der sich noch am weitesten dem Ideal der Weisheit anzunähern vermag, bleibt doch immer gut sokratisch nur ein Liebhaber und Schüler der Weisheit. Seine praktische Lehre kann daher auch nichts anderes sein als eine Lehre der Klugheit, wobei Klugheit die

"Abweichung vom Bösen zum Guten oder von der Thorheit zur Weisheit" (KE 8) bedeutet. Und deshalb gilt: Die

Klugheit ist freylich nicht der geringste, sondern der edelste Theil sowohl der allgemeinen als [auch der] politischen Philosophie" (KE 65).

Thomasius' Philosophie-Ideal bestand denn auch zeit seines akademischen Lebens in einer auf die praktischen Erfordernisse des Lebens, d.h. auf Klugheit ausgerichteten Weisheits- und Tugendlehre, die im Prinzip für jeden erlernbar wäre. Dabei ging es immer auch darum, Brücken zwischen Wissenschaft und lebendiger Wirklichkeit zu schlagen. Schon in seinem ersten Werk, seiner Naturrechtslehre *Institutiones jurisprudentiae divinae* von 1688, sieht Thomasius den Zweck der Philosophie in der Beförderung des irdischen Wohls des Menschen geschlechts mit Hilfe des Lichtes der Vernunft, während die Theologie mit dem Licht der Offenbarung aus der Schrift ableiten könne, was das himmlische Wohl betrifft. Dies sieht zwar ganz nach Arbeitsteilung zwischen Philosophie und Theologie aus, ist aber letztlich doch nicht so gemeint, wie Thomasius sich erst sehr viel später, nämlich im Klugheitsbuch von 1705, offen auszusprechen getraut: Die Kirchenleute seien schließlich an der Dummheit der Laien interessiert, damit ihre weltliche Regentschaft nicht in

Frage zu stehen komme. Deshalb hätten sie auch die Lebensklugheit, die dem Einzelnen dazu verhilft, sich in der Welt zurechtzufinden, als "List des Teuffels", dagegen die Leichtgläubigkeit und den blinden Gehorsam gegenüber dem Klerus als die eigentliche, die "himmlische Klugheit" ausgegeben (KE 48). Kurz: Sie predigten himmlisches Wohl durch weltliche Dummheit und wer's glaubte, wurde selig. Vor allem wegen seiner scharfen Kritik an der Bevormundung des Intellekts durch Kirche und Theologie ist Thomasius, den man auch den Vater der deutschen Aufklärung nannte, bekannt geworden. Er trat vehement für die Trennung von Staat und Kirche ein, fuhr philosophische und juristische Angriffe gegen die Hexenprozesse und hat wohl nicht unwesentlich dazu beigetragen, dass diese Mitte des 18. Jahrhundert weitgehend eingestellt wurden. Schon zu Beginn seiner Lehrtätigkeit in Leipzig lehrte er Naturrecht nach Grotius und Pufendorf, den erklärten Feinden der Leipziger orthodoxen Theologie, und wandte sich gegen jeglichen Autoritätsanspruch der Kirche bzw. Theologie in philosophischen Fragen. Die Schwierigkeiten, die er dadurch mit den Leipzigern bekam, führten dazu, dass er 1690 aus Leipzig nach Berlin fliehen musste; Friedrich III.,

Kurfürst von Brandenburg, richtete ihm kurz darauf eine Professur im benachbarten Halle ein.

DIE LIEBESETHIK

Das moralphilosophische Klima, in dem Thomasius sich vor allem in seiner Leipziger Zeit bewegte, wurde durch einen auch von seinem eigenen Vater Jakob Thomasius vertretenen scholastischen Aristotelismus bestimmt. Typisch für diese Schulethik war die rein äußerliche Verbindung von Tugend und Glück des Menschen: Die Tugenden bzw. deren Ausübung wurden rein als Mittel aufgefasst, das Glück erreichen zu können, was, nebenbei bemerkt, nur mit einer ganz bestimmten (und heutzutage kaum noch vertretenen) Lesart der Ethik Aristoteles, die im wesentlichen auf Melanchthon zurückgeht, zu stützen ist. Das Leben der Tugend bedeutete im christlich-protestantischen Rahmen vor allem, ein anständiges, frommes, bescheidenes, kurzum: mediokres und biederer Leben zu führen.

Thomasius war dies sicherlich zu lau. In seinem Ethikentwurf versucht er zwar, den Grund und das Maß aller Dinge ebenfalls christlich in der Menschenliebe zu finden; ohne diese Menschenliebe seien alle Tugenden nur tote Hüllen. Dabei nimmt er aber eine entscheidende Wendung gegen die herrschende Auffassung der Nächstenliebe

vor, wie sie von den protestantischen Aristotelikern vertreten wurde. Die Scholastiker des 17. Jahrhunderts interpretierten das christliche Grundgebot "Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst" nach der Formel *Caritas incipit a se ipsa*: Die Nächstenliebe fängt bei der eigenen Person an, denn man könne den Nächsten schließlich nur dann lieben, wenn man sich selbst wertschätzt. Dieses Verhältnis vom Selbst zum Anderen in der Liebe kehrt nun Thomasius um, indem er, wie auch Leibniz, mit den Renaissance-Platonisten sagt: 'Jemanden lieben' heißt gerade, ihn *um seiner selbst willen* zu lieben. Dieses für die Liebe wesentliche Verhältnis zum Anderen ist es denn auch, was es allererst ermöglicht, auf sich selbst, eben 'selbstliebend' zurückzukommen. Die Selbstliebe ist daher gar kein ursprüngliches Phänomen, nichts anthropologisch Gegebenes, sondern, weil in ihr die intentionale Struktur der Liebe, d.h. ihre Ausrichtung auf den Anderen als Anderen nicht mehr sichtbar ist, eine Form unvernünftiger Liebe. In der Ethik muss es nach Thomasius daher um nichts anderes gehen als um die vernünftige Regulierung der Selbstliebe (vgl. Schneiders 156 f.). Die Einsicht, dass man zu sich selbst nur dadurch ein (liebendes) Verhältnis

besitzen kann, dass man auf die anderen (liebend) bezogen ist, steht hierbei systematisch am Anfang. Die Einsicht nun, dass 'lieben' heißt: auf etwas bzw. jemanden anderen als mich selbst aus zu sein, führt geradewegs dazu, dass die geordnete, vernünftige Liebe (*caritas ordinata*) –in der Scholastik der Liebe zu Gott vorbehalten– auch einen Gerechtigkeitsaspekt aufweist. So kommt Thomasius dazu, Gerechtigkeit und Liebe, die zumeist von ihren Prinzipien her als unvereinbar gelten, in einem Ethikentwurf zu verbinden, und zwar so, dass die Liebe grundlegend ist. Ihr 'Gebot' kann daher auch gar nicht im strengen Sinne als ein Gebot aufgefasst werden, denn die Liebe ist als notwendige Bedingung personaler Identität immer schon im Interesse des Einzelnen und umgekehrt ist das 'eigene' Glücksstreben, sofern es vernünftig ist, von sich aus immer schon auf den Anderen und dessen Wohl ausgerichtet. Eine Alternative von 'moralischem' Altruismus und bloß 'klugem' Egoismus stellt sich hier gar nicht, denn Glück kann man eben nur in der Beziehung auf andere Menschen finden. Aber woran liegt es dann, dass sich die Menschen zumeist ohne Liebe begegnen? Woher kommt der Bedarf nach Gerechtigkeit?

AMOR EX PRUDENTIA

So wie Thomasius politisch für die strikte Trennung von Staat und Kirche eintrat, so streng wollte er in der Philosophie Recht von Moral getrennt wissen. Der maßgebliche Unterschied zwischen der Sphäre des Rechts und der Moral besteht nun in der Art, wie die jeweiligen Normen gelten: Diejenigen der Gerechtigkeit sind erzwingbar, diejenigen der Moral dagegen nicht. Die 'Gesetze der Liebe', wenn man hier überhaupt so sprechen will, sind als Grundlage der Moral nicht erzwingbar, sondern müssen von den Menschen selbst gewollt werden, wenn sie denn überhaupt gelten: "Wo Zwang ist, da ist keine Liebe" (ES 357). Die Gerechtigkeit ist nach Thomasius nichts anderes als der "Schutzschild der Liebe gegen den Mangel an Liebe; sie [die Gerechtigkeit, A. L.] soll dadurch möglichst überflüssig gemacht werden" (Schneiders 147 Anm.). Gerechtigkeit wird damit nur als uneigentliche Praxis der Liebe aufgefasst und ihre Grenze zur Liebe ist immer dort, wo der Zwang aufhört und Kooperation der Einzelnen ohne gesetzesartige Regelungen möglich ist. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe ist also kein starrer Regelzusammenhang, der über bestehende Handlungskontexte gestülpt wird, son-

dern ist dynamisch und relativ zu dem, wie in einer Gesellschaft Liebe verteilt, d. h. geordnet wird. Gerechtigkeit ist daher eine bestimmte, wenn auch uneigentliche Praxis der Liebe.

Nun könnte man sagen: Thomasius reduziere hier den Begriff der Gerechtigkeit auf bloße Rechtlichkeit als einer vorhandenen Summe von Gesetzen, die mit Sanktionsgewalt versehen werden. Aber da es sich bei dieser Rechtlichkeit um einen Teil und nicht etwa das Gegenteil der Liebe handelt, bekommen wir hier keine Probleme mit verkürzten Begriffen. Allerdings: Damit die Gerechtigkeit umfassende Liebe vernünftig geordnet ist, darf ihre Affektseite nie stärker als die Vernunft sein (vgl. Schneiders 164). Begriffe der praktischen Vernunft wie 'Achtung' und 'Wertschätzung' gehen daher als unab lösbare Bestandteile in Thomasius' Liebesbegriff ein. Die vernünftige Liebe entstammt nun ganz "der klugen Bewusstheit des praktischen Verstandes" (Schneiders 166). Eine solche aus der Klugheit entsprungene Liebe (*amor ex prudentia*) lässt zwar keine großen Exstasen und Leidenschaften im Sinne romantischer Liebe zu, führt aber eben auch nicht aus der Welt heraus, wie die Liebesethiken etwa der Cartesianer Geulincx und Malebranche, die

eine quietistische Weltferne propagierten. Wenn auch die vernünftige Liebe keine Regeln bzw. Gesetze im engeren Sinne kennt, so gibt es doch Regeln der Klugheit, durch die die Liebe gelenkt wird. Anders als Rechtsnormen sind diese Regeln allgemeine Ratschläge oder Empfehlungen, ja vielleicht nur Gesichtspunkte, mit deren Hilfe sich eine Person in den Situationen des Lebens mit anderen Menschen orientieren kann. Diese (wenigen) Klugheitsregeln sollten nun für jeden verfügbar sein. In der Klugheitslehre also kann daher der Philosoph tatsächlich seiner Funktion nachkommen, den praktischen Erfordernissen des Lebens dienlich zu sein.

DIE PIETISTISCHE KRISE

An dieser Stelle nun ist ein biographisches Detail aus dem Leben Thomasius durchaus von systematischem Interesse, denn es kann zeigen, wie man an einer Tugendlehre verzweifeln, zu einer Pflichtethik übergehen und schließlich doch noch zu einer Klugheitslehre gelangen kann. Schon im Beschluss der Ausübung der Sittenlehre, in der lang und breit die oben skizzierte Liebesethik dargelegt wird, reißt nämlich Thomasius das ganze Gebäude wieder ein. In der Thomasius-Forschung spricht man in diesem Zusammenhang von der sog. "mystisch-

religiösen Krise" (Schneiders 167), die ihn in Halle Ende der 90er Jahre ereilte. Thomasius zählte Francke und Spener, die Hauptgestalten des mitteldeutschen Pietismus, zu seinen Freunden, und sie haben wohl nicht wenig Einfluss auf ihn gehabt. Immerhin ging Thomasius nach 1696 mehr und mehr auf Distanz zu den Pietisten, weil auch diese, wie er nun meinte, nicht anders als die Orthodoxen in Leipzig, mit ihrer Religion das Selbstdenken verhindern wollten. Woran entzündete sich diese Krise? Thomasius bemerkte, dass er dem 'katholischen' Irrtum von der Freiheit des Willens aufgesessen war. Was einer tut, steht aber nach der protestantischen Willenslehre gar nicht in seinem Belieben. Was einer tut, hängt vielmehr davon ab, was für ein Mensch er (oder sie) ist. Darüber aber, was er ist, kann der Mensch nicht verfügen. Alle Vorstellungen aber von einer "moralischen Besserung" – und eine solche möchte ja die thomasianische Liebesethik in ihrem eminent praktischen Interesse erreichen – sind abhängig von der Vorstellung der Willensfreiheit, denn um moralische Besserung anzustreben, muss der oder die Betreffende schon den Willen dazu gefasst haben. Wenn der Willen aber unfrei ist – nach Luther heißt dies: Der Mensch ist unfähig dazu, aus eigener Kraft

gut zu sein, vielmehr ist er hierzu auf einen Gnadenakt Gottes angewiesen – dann kann es keine Ethik geben, durch die die Leute tatsächlich (moralisch) besser werden. Ja, überhaupt eine solche pragmatische Ethik schreiben zu wollen, scheint Thomasius nun vermessen und sündig zu sein, und er schwenkt ganz auf eine Zwangs- bzw. Pflichtethik ein, die dem Einzelnen das Gesollte auch und gerade dann vorhält, wenn er es niemals erfüllen kann. Es gibt Vorlesungen aus dieser Zeit, in denen sich Thomasius vor seinen Studenten öffentlich der eigenen Unmoral anprangert. Auch wenn er diesen Anfechtungen durch den Glauben philosophisch standgehalten hat – andernfalls hätte er wohl konsequenterweise der Welt und damit auch dem Projekt einer populären Philosophie abschwören müssen – bringt dieses Krisenereignis den äußerst produktiven Thomasius immerhin doch dazu, drei Jahre lang (1696-1699) nichts zu schreiben.

Nach dieser Krise nun tritt er wieder auf den Plan mit einer Klugheitslehre, die 1705 erscheint. Durch die Krise hat sich auch die Sache philosophisch geklärt: Es gehört nämlich gar nicht zu den Voraussetzungen einer Klugheitslehre, dass der Wille 'frei' ist. Offenbar kann man von klugem, le-

bensdienlichem Handeln auch bei Tieren sprechen (ohne damit sagen zu wollen, dass die Klugheit der Tiere und der Menschen dasselbe wäre). Der entscheidende Punkt bezüglich der Klugheit – und Thomasius hat dies entdeckt, ohne es eigens ausgesprochen zu haben – ist: Man kann nicht wählen, klug oder nicht klug zu sein. Man *wird* klug durch Erfahrung. Da man keine Wahl hat, klug zu sein, benötigt man für eine Klugheitslehre auch nicht die umstrittene Voraussetzung eines freien Willens.

IUSTUM—HONESTUM—DECORUM

Wenn auch die Ethik, gut pietistisch gedacht, im Grunde nurmehr die Funktion hat, das Elend und das Unvermögen des Menschen aufzudecken, wie Thomasius im Anhang zur Ausübung der Sittenlehre von 1696 schreibt, muss doch der aufgeklärte, selbstdenkende Mensch seinen Weltaufenthalt gestalten. Die Regeln der politischen Klugheit, die das innerweltliche, gesellschaftliche Verhältnis der Menschen zueinander betreffen, sind daher aus der Ethik im engeren Sinne herauszunehmen; sie bilden einen eigenen Bereich jenseits (oder besser: diesseits) der Rechtfertigung. Dies ist die eigentliche philosophische (Wieder-)Entdeckung des Thomasius: Die fragilen Normen, die den

gesellschaftlichen Bereich des Umgangs der Menschen miteinander durchziehen, gelten noch einmal auf eine andere Weise als einerseits Rechts- und andererseits Moralnormen; alle drei Bereiche, das Recht, die Moral und die gesellschaftlichen Umgangsregeln besitzen eine unterschiedliche Normativität.

Schon kurz nach seiner Naturrechtslehre von 1688 wollte Thomasius Recht (*iustum*), Moral (*honestum*) und Sittlichkeit (*decorum*) in Anschluss an Ciceros *De officiis* unterscheiden. Die Sittlichkeit, die von rein konventionell zu verstehenden Umgangsformen bis hin zu Rolleneigenschaften bestimmter Ämter und Berufe reicht, setzt dabei die Besonderheit des Individuums voraus, z.B. was seine Herkunft und seine Lebensvorstellung betrifft. Während in Recht und Moral im Namen der Allgemeinheit ihrer Bestimmungen alle Personen notwendigerweise über einen Kamm geschoren werden – die vernünftige Liebe betrifft den Menschen an sich, nicht seine konkrete Individualität –, gelten die Spielregeln der Sittlichkeit nicht unabhängig von den jeweiligen ständischen, geschlechtlichen und kulturellen Besonderheiten der Individuen. Die Spielregeln des jeweils 'geziemenden' und 'angemessenen' Verhaltens, im 17.

und 18. Jahrhunderts bis hin zu dem regelwütigen Ratgeber eines Freiherrn von Knigge "conduite" bzw. "Umgang" und "Anständigkeit" genannt, bilden einen sehr viel lockereren Zusammenhang als die Systeme von Recht und Moral. Bestenfalls sind hier Komplementaritäten zwischen den Regeln auszumachen, d.h. wechselseitige Einschränkungen, die allein durch die Urteilskraft der handelnden Personen bestimmt werden können, kaum aber Ableitungsbeziehungen, wie sie für Begründungszusammenhänge typisch sind. Es handelt sich bei den Regeln des decorums um die innerweltliche Struktur des Bereiches, in dem die Individuen sich aufeinander beziehen, wohingegen Moral und Recht jeweils unterschiedlich gewissermaßen den Rahmen der Welt abstecken, aus dem man natürlich auch herausfallen kann. Im Bereich des decorum kann man sich zwar 'daneben benehmen' oder sogar für 'unanständig' gelten und dafür verachtet oder für sein Verhalten missbilligt werden, aber man kann hier nicht schuldhaft im Sinne des Rechts oder der Moral handeln. Darüber hinaus ist es sogar so, dass sich erst in diesem innerweltlichen Bereich des 'politischen' Umgangs der Menschen miteinander die Unterschiede der Individuen herausbilden, so dass jeder zu ei-

nem unverwechselbaren, ja sogar zu einem unvertretbaren Selbst mit einem ganz besonderen Charakter wird. Die Universalität der Moral- und Rechtsnormen ist dagegen gerade an die Vertretbarkeit der Individuen gebunden.

Der Bereich (der bürgerlichen) Öffentlichkeit, der in den Hofstaaten der neuzeitlichen Fürsten sein Vorbild hat, ist damit ein normatives Experimentierfeld, in dem die Individuen lernen können, sich von anderen zu unterscheiden, in bestimmte Rollen zu schlüpfen, sich zu verstellen und zu maskieren, sich 'erkenntlich' zu zeigen usw.; kurz: ihre Fähigkeiten und Grenzen abzustecken und sich selbst auf eine bestimmte Weise zu geben. Hier kann man gewissermaßen hinter vorgehaltener Maske ausprobieren, wie man ankommt, ob und wie stark man abgelehnt wird, wenn man dieses, wenn man jenes tut. Die Spielregeln dieses hochkomplexen Zusammenspiels – es ist keine Metapher, hier von einem Spiel zu reden – sind freilich relativ zur geschichtlichen und kulturellen Situation und von daher nicht von allgemeingültigem Status. Diejenige Tugend aber, die es dem Einzelnen erlaubt, die richtigen Dinge zur richtigen Zeit zu tun und damit das Spiel nicht nur richtig, sondern auch gut zu spielen, ist nichts anderes als die (politische)

Klugheit. Die Klugheit betrachtet die rechten Mittel und Wege hin zu Zielen, die von der Moralphilosophie, der 'Weisheit' als Ideale ins Auge gefasst werden.

REGELN ALS RATSCHLÄGE

Die 'Regeln' der Klugheit sind nun nicht wiederum mit den Regeln der Sittlichkeit identisch, sondern auf einer höheren Stufe angesiedelt: Sie bestimmen nämlich, wie man sich zu jenen Normen des gesellschaftlichen Umgangs, zu den herrschenden Sitten, aber auch zu Rechts- und Moralnormen stellen sollte, so dass weder ein einfacher Regelkonformismus bzw. bloße Anpassung noch eine Selbstausgrenzung durch einfachen Regelbruch die Folge sind – denn beides ist schlecht für die Integrität einer Person und insofern eben unklug. Ein kluger Mensch kann sich selbst im politisch-weltlichen Bereich vielmehr so ins Spiel bringen, dass er (oder sie) sich nicht in den vielfältigen Bezügen verliert, sondern 'bei sich' bleibt. Die 'Regeln', nach denen die Klugheit dabei verfährt, können durchaus explizit formuliert werden, während die Bedingungen, unter denen die Klugheit dem Leben dient, also das Medium ihrer Betätigung, zeitlich, geschlechtsspezifisch, standes- und schichtenspezifisch, ja sogar von Ort zu Ort variieren können. Bei Hofe gibt man sich anders als auf

der Straße, als Mann anders denn als Frau, im eigenen Haus anders als im fremden, im 16. Jahrhundert anders als im 20. Jahrhundert.

Die Regeln der Klugheit sind zunächst einmal nichts anderes als Binsenweisheiten. Bei Thomasius etwa: Man soll seine Kräfte realistisch einschätzen und sich nichts vornehmen, was die eigenen Kräfte überfordert, allerdings sich auch nicht unterfordern. Man sollte seine Tatkraft erst in leichten Angelegenheiten üben, bevor man sich an schwierige Dinge wagt, und nicht davon ausgehen, dass man alles, was die anderen können, auch kann (vgl. KE 84). Wichtig ist zudem die Entwicklung der Eigenschaft, sich helfen und beraten zu lassen (ebd.). Dabei ist aber darauf zu achten, dass man sich nicht umsonst dienen lässt, damit man sich nicht wie der Narr verhält, der nur seinen eigenen Nutzen sieht, nicht aber die Abhängigkeit dieses Nutzens vom Wohlwollen seiner Mitmenschen (vgl. KE 96).

Wie wahr!, wie wahr! ist man hier kopfnickend geneigt zu sagen. Aber es geht bei den Regeln der Klugheit gar nicht um ein Wissen, also um ausgesprochene Wahrheiten – Trivialitäten sind eben immer wahr –, sondern um die Beförderung des Handelns, um Praxis. Diese allgemeinen Ratschläge haben ei-

ne nicht-triviale Bedeutung erst dann, wenn man sie in Bezug auf eine bestimmte Situation anwendet.

Dass Klugheitsregeln höherstufige *Regeln des Umgangs mit Regeln* sind, kann ein anderes Beispiel zeigen: Nachdem Thomasius festgestellt hat, dass die Klugheit im allgemeinen bei Akademikern nicht zuhause ist, weil diese zwar ihr Wissen etwa über die Quadratur des Kreises oder die Stilfiguren Ciceros beherrschen, aber nicht im Leben anwenden bzw. umsetzen können – so dass sie oft noch nicht einmal sich selbst, geschweige denn anderen lebensberatend zur Seite stehen können – schreibt er:

„Der Kluge verachtet die Studien nicht, gebraucht aber auch in Erkenntnis der menschlichen Natur die Anweisung der Gelehrten mit Maassen. Denn er befindet, daß diejenigen, die uns auff das subtilste der Wahrheit nachzustreben lehren, selbst bekennen müssen, die Erlangung der Wahrheit stehe nicht in ihrem Vermögen“ (KE 91).

Im Klartext: Mögen sich die Gelehrten streiten, der Kluge nimmt sich an Theorie das, was er praktisch für sein Leben benötigt. Mehr 'Wahrheit' brauchen wir nicht. Ja, aus der Klugheitsperspektive ist es in gewisser Weise sogar von Vorteil, wenn die Gelehrten sich strei-

ten: Schließlich darf der Kluge hier selbst entscheiden und dasjenige zur Wahrheit erheben, was ihm am nützlichsten für das Leben erscheint. Diesen Pragmatismus der Lebensklugheit, der darin besteht, über Geltungsansprüche bestimmter Normen des Wissens und Handelns hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit zu befinden, haben Philosophen, die die Idee einer im guten Sinne 'populären' Philosophie verfolgten, immer wieder herausgestellt, mag es sich dabei um Montaigne oder Nietzsche, Gracian oder William James handeln.

DIE POLITISCHE KLUGHEIT

Thomasius positiver Begriff der Klugheit ist demnach von vornherein politisch“, d. h. bezogen auf die Form des Zusammenlebens nicht im Sinne einer Reflexion auf Institutionen, sondern im Sinne einer Reflexion auf den Umgang mit Institutionen, wie man sich auf diese einlässt, sie befolgt, von ihnen abweichen kann usw. Bezogen auf die Institutionen von Recht und Moral hat nun die individuelle Klugheit kaum einen Spielraum; ihr Aktionsfeld ist daher naturgemäß der Bereich des decorum und des 'politischen' Umgangs mit Menschen. Thomasius hat zudem noch eine Erklärung für ihre politische oder kommunikative Dimension: Zwar kann man nur über die "Erfahrung des Bösen" (KE 9) zur Klug-

heit gelangen ("Nur aus Schaden wird man klug"), das heißt aber nicht, dass man diese Erfahrungen alle selber machen müsste. Im Gegenteil, der Glückliche sei der, "der mit fremden Schaden klug wird" (KE 9). Damit ist nicht, wie man vielleicht missverstehen könnte, das zwielichtige Glück des Schadenfreudigen gemeint, sondern das Glück desjenigen, der sich die Erfahrungen anderer Menschen zu eigen machen kann. Die praktisch-philosophische Funktion der Klugheitslehre besteht daher auch nicht darin, Gebrauchsanweisungen zum glückseligen Leben zu geben – die kann es in allgemeiner Form gar nicht geben –, sondern vielmehr darin, ihre Adressaten davor zu bewahren, dauernd selbst mit dem Kopf an die Wand rennen zu müssen.

Die Aufgabe einer populären praktischen Philosophie stellt sich also folgendermaßen: Philosophen können und sollen die Erfahrungen der Menschen aus den vielfältigsten Bereichen generalisieren und durch Lehre und Beispiel zugänglich machen. Ausdruck von Klugheit ist die Fähigkeit, sich und andere beraten zu können. Eine philosophische Klugheitslehre behandelt dementsprechend auch die Frage, was es heißt, sich und andere gut beraten zu können.

Thomasius lässt sein Klugheits-

buch zunächst (1705) in lateinischer Sprache erscheinen, dann 1710 unter dem herrlich barocken und werbenden Titel "Kurtzer Entwurff der politischen Klugheit, sich selbst und anderen in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiten Conduite zu gelangen; Allen Menschen/ die sich klug zu seyn düncken/ oder die noch klug werden wollen/ zu höchst-nöthiger Bedürfnis und ungemeinem Nutzen/aus dem Lateinischen des Herrn Thomasii übersetzt". Das Buch verkaufte sich gut, so dass es nach fünf Jahren neu aufgelegt werden musste. Im Vorwort zur zweiten Auflage von 1710 erklärt sich Thomasius den "starken Abgang der ersten Auflage" (KE, Vorr. 2) seines Klugheitsbuches damit, dass nicht nur die, die "vom Studieren Profession machen", sondern eben auch Hof-, Kauf- und Hausleute, Soldaten und Frauen etwas damit anfangen könnten. Und dies läge eben daran, dass die Klugheitsregeln dieses Buches "nicht zum disputiren, peroriren oder spekuliren, sondern zur praxi geschrieben" (KE, Vorr. 4) seien, weshalb man sich auch klugerweise nach ihnen richten und nicht etwa sie predigen oder dazu missbrauchen solle, "gegen alle Menschen Commentarios" zu machen, "warum man etwas thue oder

unterlasse" (KE, Vorr. 5). Thomasius fragt in diesem Buch nach der *Realisierung* des Guten:

"Was hülffe es dem Menschen, wenn er alle Fragen von der Ehrbarkeit/Gerechtigkeit und Sittsamkeit auff's beste entscheiden könnte/und in allem seinen Thun und Lassen einen guten Vorsatz fassete, es fehlte ihm aber an der Klugheit, solchen durch bequeme Mittel ins Werck zu setzen?" (KE 35 f.)

und zeigt damit die Intention der Klugheitslehre an. Es geht in ihr weder um die Begründung von Normen und Geboten, auch nicht um deren Spezifizierung auf besondere Fälle im Sinne einer 'angewandten' Ethik, sondern es geht darum, wie das, was jemand als gut eingesehen hat, in die Tat umgesetzt werden könnte. Dies betrifft eher Fragen der Handlungsmotivation als solche der Handlungslegitimation.

Die Klugheitslehren befassen sich demnach unter anderem mit dem Problem, wie, d.h. auf welche Weise das (moralisch und rechtlich erfasste) Gute innerweltlich realisiert werden kann. Balthasar Gracián schrieb in seiner Kunst der Weltklugheit, die Klugheit führe den Kampf gegen die Bosheit des Menschen (*milicia contra malicia*). Es handelt sich bei den Klugheitslehren nicht, wie vor allem seit

Kant überall behauptet wird, um die Geschicklichkeit, andere Menschen für die Durchsetzung seiner eigenen Interessen zu benutzen. Thomasius, Gracián und die vielen anderen barocken Klugheitslehrer stehen nicht in der direkten Nachfolge Machiavellis (bzw. dessen, was man für die Position Machiavellis hielt und immer noch hält); vielmehr ist der literarische Bezugspunkt der Klugheitslehren Castigliones "Hofmann". Dieser bildet, kurz nach dem Fürsten Machiavellis 1528 erschienen, in seinem Ideal des vielseitig gebildeten *uomo universale* geradezu den Gegenentwurf zum zynischen Machtmenschen dar. Zwar ist die Klugheit ohne die Moral *blind*, so wie die Rechtsprechung blind wäre ohne ein Gesetz; aber, so könnte man den Verächtern der Klugheit entgegen, Moral ohne Klugheit ist *leer*, so wie das Gesetz leer ist, wenn kein Recht gesprochen wird. Die umfängliche Literatur der Klugheits- und Lebensratgeber ist eher als Mustersammlung zu lesen, ähnlich wie Bestimmungsbücher für Pilz- oder Vogelarten, nur eben für praktische Situationen. Die hier aufgeführten allgemeinen Ratschläge müssen auf eine bestimmte Weise verwendet werden, damit wir von Klugheit sprechen können. Die Klugheit eines Menschen zeigt sich darin, dass

er situationsangemessen handeln kann. Die Regeln der Klugheit sind ihm hierbei nur eine Hilfe zur Einschätzung der Situation und der sie bestimmenden relevanten Faktoren. Dies ähnelt eher dem Vorgehen eines Pilzsammlers, der anhand seines Musterbuches beurteilt, welche Art von Pilz er hier und jetzt vor sich hat, als dem Befolgen von Gebrauchsanweisungen. Die Bedeutung der Klugheitsregeln liegt im beratenden Gebrauch in bestimmten Situationen. Sie haben damit eine Hilfsfunktion bei der Selbstorientierung der Handelnden.

Ihre kommunikative Dimension ist dabei beileibe nicht nur konsensorientiert. Es geht zunächst einmal darum, wie man Feinde überwinden kann (vgl. KE 99). Ein Kluger weiß sowohl, wie ihm seine Feinde nützen können, etwa wenn er sie untereinander in Uneinigkeit bringt (vgl. KE 100) oder aber mit ihnen wechselnde Bündnisse eingeht, als auch, wie man sich Feinde zu Freun-

den macht – eine der schwierigsten Aufgaben der Klugheit. Nicht etwa Wissen und Gedächtnis, sondern "Aufmerksamkeit und Nachdenken" (KE 102) sind hierfür erforderlich. Denn:

"Je weiter Du in der Erkenntnis Deiner eigenen Torheit gekommen bist, desto mehr wirst Du anderer Leute Klugheit und Torheit ohne alle anderen Regeln erkennen; und je weniger Du Dich selbst kennst, desto weniger werden Dir auch tausend Regeln, wie man andere erkennen soll, helfen" (ebd.).

Am Ende sind es gar nicht die Regeln, auf die es bei der Lebensklugheit ankommt – sie sind nur Geh(h)ilfen der Lebensführung. Die Grundlage aller Klugheit – oder: ihr letzter Schluss? – ist vielmehr die Selbsterkenntnis. Schließlich ist nichts dümmere, als mit einem unabänderlichen Schicksal zu hadern (vgl. KE 104) und Dinge zu versuchen, die nicht in eigener Macht stehen.

Literatur

1. Baltasar Gracián, *Oraculo manual y arte de prudencia*, (Huesca 1648), dt. als *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*, Stuttgart 1954.
2. Adolph Freiherr von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, (Hannover 1788), Stuttgart 1991.
3. Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim/New York 1971. Im Text zitiert als: Schneiders.
4. Christian Thomasius, *Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einen glückseligen/ galanten und vergnügten Leben zu gelangen/ Oder Einleitung zur Sitten-Lehre*, Halle 1692. Im Text zitiert als: ES.
5. Ders., *Von der Artzeney Wider die unvernünftige Liebe und der zuvorher nöthigen Erkäntnuß Sein Selbst. Oder: Ausübung der Sitten Lehre*, Halle 1696.
6. Ders., *Primae lineae de jureconsultorum prudentia consultatoria*, Halle 1705, dt. als *Kurtzer Entwurff der politischen Klugheit, sich selbst und anderen in allen menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiten Conduite zu gelangen*; 2. Aufl. Frankfurt/Leipzig 1710 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1970). Im Text zitiert als: KE.

Vernunft und Affekt

von Klaus-Dieter Eichler

Der in Luckners Aufsatz unternommene Versuch, Thomasius' Klugheitslehre nicht nur ein historisches Interesse entgegenzubringen, ist in vielen Punkten anregend und zwingt zum Nachdenken. Die im Folgenden vorgetragenen Bemerkungen sind im wesentlichen nicht gegen die Grundintention von Luckner gerichtet. Zunächst einige Anmerkungen zu Luckners Interpretation der praktischen Philosophie des Thomasius.

Wenn ich mich nicht irre, meint der Autor, bei Thomasius eine Entwicklung vom Tugendphilosophen über einen Pflichtenethiker hin zum Vertreter eines praktischen Konzepts von Klugheit ausfindig machen zu können. Es bedarf aber dann der Erklärung, warum Thomasius nahezu zeitgleich (1705) sein rechtsphilosophisches Hauptwerk *Fundamenta juris naturae et gentium* herausgibt, das die praktische Philosophie als eine umfassende und nach Normgebieten differenzierte Pflichtenlehre auf eine neue Grundlage stellt und eine Klugheitslehre verfasst, die die naturrechtlich begründeten Nor-

men verschiedener Klassen von Handlungen hinsichtlich ihres Nutzens für den Handelnden problematisiert. Offensichtlich werden hier die unterschiedlichen Aspekte von Geltung und Anwendung diskutiert. Doch ist es zwingend, sie in unterschiedlichen Diskursen zu thematisieren, oder gibt es einen Zusammenhang? Wird dieser eventuell von der Klugheit und ihren Regeln hergestellt? Mir scheint dieser Zusammenhang im Beitrag von Luckner unterbelichtet zu sein. Grundsätzlich bin ich der Meinung, dass es Thomasius nicht gelingt, seine auf den Prinzipien des Naturrechts begründete Pflichtenlehre mit einer pragmatisch ausgerichteten Klugheitslehre zu verbinden. (Die Frage ist allerdings, ob das überhaupt möglich ist?)

Die Theoretiker des Naturrechts begründeten bekanntlich eine Rechts- und Pflichtenethik, die das sittliche Gesetz als natürliches Recht oder Naturgesetz interpretiert. Dabei haben die Pflichten des *justum* [des Rechts, d.Red.] negative Vermeidungshandlungen zum Inhalt. Die Pflichten des *de-*

corum [der Sittlichkeit, d.Red.] gehen auf die Herstellung menschlicher solidarischer Verhältnisse. Gegenstand des *honestum* [der Moral, d.Red.] sind dagegen innere Handlungen; die *regula honesti* ist das Prinzip der inneren Verfassung; der Ehrbare erweist sich als Herr über die Passionen. Neben der Unterscheidung dreier naturrechtlicher Pflichtgruppen tritt bei Thomasius noch eine verbindlichkeitstheoretische Differenzierung. Er unterscheidet zwischen Ratschlägen und Befehlen. Erstere verpflichten innerlich, letztere verpflichten äußerlich; Normbefolgung wird in jedem Fall durch das Motiv der Vermeidung negativer Folgen verursacht. Sind es vom Menschen angedrohte Zwangshandlungen, dann liegt eine *obligatio externa* [äußerliche Verpflichtung, d.Red.] vor. Ist die Sanktion nicht künstlicher, sondern natürlicher Art, dann handelt es sich um eine *obligatio interna* [innere Verpflichtung, d.Red.]. Entscheidend ist nun, dass die Regel des *honestum* und auch die des *decorum* immer den Status einer *norma consilii* [eines Ratschlages, d.Red.] besitzt.

Wenn die Normen des *honestum* und des *decorum* nur als *consilium* durch die Vorstellung des damit verbundenen Nutzens und Schadens erkannt werden, scheint es

keine durch Gottes Willen vergebende Norm mehr zu geben. Die Gründe für das Befolgen der Normen sind dann aus der Erfahrung genommene, also hypothetische Imperative. Der Verpflichtungsgrund, der dem Naturrecht seine normative Geltung verleiht, wird bei Thomasius auf das irdische Glückseligkeitsstreben zurückgeführt. Der Mensch erstrebt das Gute, um glücklich zu werden; das Gute, das Gewollte, aber ist das Wesensgemäße und insofern auch Norm, also das Gesollte. Das oberste Prinzip alles Handelns ist dann eine Klugheitsregel. Das Glücksstreben wird auf diese Art nicht nur zum Erkenntnisprinzip, sondern auch zum Verpflichtungsgrund des richtigen Verhaltens. Klugheit besitzt dabei eine doppelte Funktion. Setzt das Naturrecht die Identität von vernünftiger und geselliger Natur des Menschen voraus, dann ist es legitim, die Erkenntnis der Normen zugleich als Realisierung der sozialen Natur des Menschen zu betrachten. In dem Augenblick, da das *summum bonum* [das Höchste Gut, d.Red.] des Menschen, nicht mehr in der Verwirklichung seiner Vernunftnatur, sondern in der Zählung seiner Affekte besteht, wird das Prinzip der *socialitas* [der Gesellschaftlichkeit, d.Red.] allerdings fraglich. Die Klugheitsauf-

fassung des Thomasius betrachtet die Gesellschaft nun nicht mehr als Verwirklichungsraum des tugendhaften Handelns, sondern als Hindernis der Ausprägung individueller Vollkommenheit, als Versammlung affektgeleiteter Individuen. Sie ist Ergebnis eines neuen Ansatzes, der dem affektiven Willen den Primat über die Vernunft zuspricht. Individuelle Klugheitsregeln können nur dann das allgemeine Sozialverhalten als Norm annehmen, wenn der Mensch als Vernunftwesen angesehen wird und die Gesellschaft als der Ort, an dem sich diese Vernunft realisiert. Diese Basis war aber für Thomasius seit der "Sittenlehre" brüchig geworden. Die Klugheit ist nach Thomasius ein praktischer *habitus* [Einstellung, d.Red.], der seinen Sitz nicht im Willen, sondern im Verstand hat. Diesem wird aber keine wertsetzende Funktion mehr zugeschrieben. Deshalb wird sie als eine Lehre der Mittel definiert, die über ihre Zwecke selbst nicht mehr bestimmt, sondern diese aus der Weisheit bezieht. Klugheit ist dann die Wissenschaft des *utile* [des Nützlichen, d.Red.], die die Aufgabe hat, den "verderbten Willen" durch Aufzeigung von Tat und Folgen zum Tugendhaften zu leiten. Die Klugheit ist somit einerseits Lehre der Mittel ohne Zielvorstellung, die Ausführung der an

anderer Stelle gefundenen Norm, andererseits ist ihr der Wunsch zum Guten inhärent.

In der Gestalt der Klugheitslehre des Thomasius entsteht somit eine Theorie bürgerlichen Umgangs (durchaus ein *Novum*), die sich als Theorie bürgerlicher Arbeits- und Handelsformen zeigt und die einer Tugendlehre gegenüber steht, die im Ansatz privat ist.

Thomasius schränkt den Wirkungsbereich der Klugheit aber eindeutig auf den der Gesellschaft ein, sie soll nicht die innerlichen Hindernisse auf dem Weg zur Tugend beseitigen, sondern nur die äußerlichen, die sich durch die Widerstände der bürgerlichen Gesellschaft ergeben. Grundsätzlicher könnte man formulieren: Indem Thomasius für die Klugheit den Charakter der Wissenschaft beansprucht und sich dabei ausdrücklich auf die Peripatetiker [die aristotelische Schule, d.Red.] bezieht, baut er neben dem streng wissenschaftlichen System des Naturrechts ein zweites auf, das der Klugheit.

Thomasius' Bestimmung von Klugheit weist auf ein nicht unerhebliches Problem der gegenwärtigen Debatte um die Struktur der praktischen Vernunft hin. Inwiefern können rechtfertigende Gründe als Motive handlungsleitend, d.h. wirklich praktische

Gründe sein? Rechtfertigende Gründe geben an, inwiefern eine Handlung gefordert bzw. erlaubt ist; erklärende Gründe geben an, weshalb eine Person etwas tut. Nach Luckner, und hier folge ich ihm, geht es in der Klugheitslehre darum, die Frage zu beantworten, inwiefern rechtfertigende Gründe für Handlungen motivierende Gründe sein können. Bei Thomasius wird auf die These rekuriert, dass das Motiv der Handlungsausführung die Reflexion auf die Folgen der Handlung darstellt. Doch zumindest für den Bereich des *honestum* gilt, dass das Gute das Gewollte ist, das gesollt werden soll. Für Moralität gilt die Norm, man solle zu seinem Wohl nur das tun, wovon man wünsche, andere sollten es zu ihrem Wohl tun. Das Ehrbare zielt somit auf einen klugen Umgang mit sich selbst, während das *decorum* auf den klugen Umgang mit anderen gerichtet ist.

Die Möglichkeit ist zu erklären, dass die Gründe mit einer Einsicht verbunden sind, die Gründe für das Wollen sind. Allerdings, und das ist für die Einschätzung der aktuellen Bedeutung der Position des Thomasius von nicht unerheblicher Bedeutung, wird die motivierende Kraft moralischer Einsichten erst dann ein erklärungsbedürftiges Phänomen, wenn man

einen bestimmten Begriff der moralischen Einsicht zu Grunde legt. Versteht man moralische Einsichten wie in antiken Ethiken des guten Lebens als Einsichten über sich selbst, dann besteht das Problem nicht. Die Gründe, die mit der Einsicht verbunden sind, werden dann sowohl von Aussagen darüber gebildet, worumwillen der Handelnde letztlich agiert, als auch von Aussagen darüber, dass und wie das gebotene Handeln sich in dieses Wollen einfügt. Diesen Aussagen kommt der Status rechtfertigender Gründe zu, weil sie dem Handelnden einsichtig machen, warum er so handeln will, wie er handeln soll. Sie erwerben diesen Status gleichzeitig damit, dass sie motivierende Kraft erlangen. Motive bilden aber eine Klasse von rechtfertigenden Handlungsgründen, bei denen sich die Frage erübrigt, ob der Grund, der das Handeln aus der Sicht seines Autors wenigstens zum Zeitpunkt des Handelns rechtfertigt, auch der tatsächliche Handlungsgrund gewesen ist.

Dass moralisches Wissen eine motivierende Kraft besitzt, wird allerdings erst dann zu einem erklärungsbedürftigen Sachverhalt, wenn man es nicht mehr als selbstbezügliches Wissen eines Handelnden, sondern als eine Erkenntnis in das konzipiert, was alle tun sollen. Die Gründe für ein moralisches

Sollen werden dann von der Bedingung gelöst, Gründe für ein Wollen zu sein. Es ist diese Abstraktion vom eigenen Wollen, die die motivierende Kraft moralischer Einsichten zu einem Problem macht. Dabei darf der Abstraktionsschritt nicht simplifiziert werden. Er kann nicht darin bestehen, dass der moralisch Einsichtige im Zuge seiner moralischen Überlegung sich in einen Anonymus verwandelt, der nicht weiß, dass er es ist, der ein zur Prüfung anstehendes moralisches Gebot befolgen soll. Bei Thomasius kann man also lernen, dass für eine Antwort auf die Frage nach der praktischen Wirksamkeit moralischen Wissens allein die Untersuchung der Rechtfertigungsgründe nicht ausreicht.

Die Bestimmung der Moral als einem Grundbestandteil des guten Lebens provoziert den Einwand, dass auf diese Weise moralische Gründe auf Klugheitsgründe reduziert werden. Indem die Moral als zentraler Bestandteil des gu-

ten Lebens anerkannt wird, werden jedoch nicht die moralischen Gründe selbst zu Gründen des guten Lebens. So kann z.B. auch das Interesse an wissenschaftlichen Erkenntnissen ein zentraler Bestandteil meiner Konzeption des guten Lebens sein, ohne dass deshalb wissenschaftliche Kriterien selbst zu Klugheitskriterien würden.

Ein moralisches 'soll' enthalten die Forderungen anderer nur für denjenigen, für den es aus der eigenen Perspektive ein entsprechendes 'will' gibt, der somit selbst auf dem Standpunkt der Moral steht. Für denjenigen, der nicht auf diesem Standpunkt steht, hat dieses 'soll' den Status eines äußerlichen Imperativs. Auf der Ebene einer Moral, die ihre Legitimität nicht mehr auf Autoritäten zurückführen kann, ist es nur dann sinnvoll, von Verpflichtung zu reden, wenn dafür schwache Begründungen gegeben werden können, die zeigen, inwiefern eine Konzeption des guten Lebens sinnvoll und plausibel ist.

Gottsched statt Thomasius?

von Henning Tegtmeier

Luckners Interesse an Christian Thomasius ist systematisch; er fragt nicht so sehr nach Art des Historikers: Wer war Thomasius, und was hat er gedacht?"; vielmehr nach Art des Philosophen: Hatte Thomasius recht? Die Frage ist für uns, ob wir etwas von Thomasius lernen können, wenn wir heute auf fruchtbare Art Popularphilosophie treiben wollen. Luckner ist bei seiner Auswahl aus den Gedanken des Christian Thomasius offenbar bereits nach diesem Selektionskriterium verfahren. Was wir in seinem Aufsatz an Gedankengut des Leipziger Frühaufklärers vorfinden, dürfen und sollen wir zugleich als Thesen des Autors verstehen. So gesehen beinhaltet der Aufsatz so etwas wie die Schnittmenge aus den philosophischen Programmen Thomasius' und Luckners. Offenbar gibt es da viel Aufregendes zu entdecken. Mich fasziniert etwa Thomasius' Deutung des Verhältnisses von Selbstliebe und Nächstenliebe. Wenn wir besser verstehen wollen, was Egoismus ist, sollten wir offenbar an die Überlegungen Thomasius' anknüpfen. Der Egoismus ist dann

gar kein natürlicher, gewissermaßen kreatürlicher Ausgangspunkt, aus dem wir uns zur Moral hinarbeiten hätten, wie es uns unsere christlich-kantische Tradition stets weismachen will. Wir sind gar nicht von Geburt an Egoisten, vielmehr ist der Egoismus selbst schon eine ethische Haltung, zu der man erzogen werden muss und kann. Das nimmt den heute verbreiteten egoistischen Moralbegründungen viel von ihrem Charme der Plausibilität. Dass an einem solchen Verständnis von Egoismus viel dran ist, belegt bereits ein flüchtiger Blick in das Ratgeberregal jeder Buchhandlung, wo wir Titel wie *Das Geheimnis des Erfolges* und *Denke an dich selbst!* finden. Solche Bücher predigen ja allererst das Ideal, zu dessen Erreichung sie bloß zu verhelfen versprechen.

Apropos Ratgeber: Thomasius und Luckner gemeinsam ist ihr philosophietherapeutischer Ansatz. In der Philosophie soll es nicht (nur) um Wissen, sondern (auch) um Klugheit gehen. Allegorisch gesprochen: War und ist das Sinnbild der Philosophie stets

Thales gewesen, der die Sterne deutet (und dabei in den Brunnen fällt), der Wissende und Wissenschaftler, der die Welträtsel erforscht, so wollen Thomasius und Luckner ihm Castiglione zur Seite stellen, den Weisen und Ratgeber, der durch kluge Ratschläge und eigenes Vorbild zur guten Orientierung im eigenen Leben verhilft. Ob die beiden Figuren zu einer verschmelzen (zu einem Salomo vielleicht), oder ob die Philosophie künftig zwei Leitbilder und Schutzpatrone haben soll, mag dahingestellt bleiben.

Das wirft verschiedene Fragen auf. Worum ein Thales sich bemüht, hat sich in zweieinhalbtausend Jahren abendländischer Philosophiegeschichte einigermaßen geklärt. Er versucht, auf vernünftige Weise das Wissen vom Nichtwissen zu unterscheiden. In Bezug auf die Ethik bedeutet dies, dass er so etwas wie ethisches oder moralisches Wissen auszuzeichnen versuchen wird. Typischerweise wird er dabei Moralprinzipien, die bestimmen, wozu wir moralisch verpflichtet und berechtigt sind, erörtern, herleiten, situieren oder kritisieren. In der Liste der Philosophen, die nach ethischem Wissen in diesem Sinn gesucht haben, finden sich große Namen wie Hobbes, Hume, Kant, Hegel, Mill oder Habermas.

Was aber tut ein Castiglione?

Nun, nach Luckner berät er uns im richtigen Umgang mit Moralprinzipien, -rechten und -pflichten wie auch sonst in Fragen der Lebensorientierung. Wie macht er das? Offenbar nicht unter Rückgriff auf Prinzipien, denn für den richtigen Umgang und das richtige Verständnis von Prinzipien kann es keine Prinzipien geben. Stattdessen stehen ihm hauptsächlich drei Mittel zur Verfügung: 1. Ratschläge in Form von 'Binsenweisheiten' (im philosophischen Jargon Tautologien genannt) nach dem Muster: "Tue niemals zuviel oder zuwenig!" Diese sind für sich genommen erstens ohnehin allgemein bekannt und zweitens nicht aufschlussreich, stellen also kaum die stärkste Waffe des Weisen Castiglione dar. 2. Das eigene Beispiel und Vorbild. Eine vorbildliche Lebensführung ist etwas sehr Schönes, hat aber speziell mit dem Philosophieren noch wenig zu tun (auch wenn man im 18. Jahrhundert einen außerordentlich gelassenen Menschen gern als 'Philosophen' bezeichnete). 3. Beispielgeschichten, wahre und erfundene. Diese stellen mangels Alternativen das wichtigste Instrument eines Klugheitslehrers dar. Sie lehren exemplarisch, d.h. durch Beispiele, wie ein kluger Umgang mit Regeln aussieht. In Lessings *Nathan* haben wir ein Muster des

klugen Mannes, in Don Quijote ein Muster des guten, aber unklugen Weltfremdlings, in Fieldings Blifil ein Muster des Heuchlers, in Franz Mohr ein Muster des Bösewichts. Diese Liste drängt einen Verdacht auf: Die wahren Klugheitslehrer sind die Dichter, sie heißen nicht Castiglione, sondern

Cervantes, Lessing, Schiller oder Brecht. Und der Theoretiker des wichtigsten Teils der Klugheitslehre ist nicht Thomasius, sondern ein anderer Leipziger: Gottsched mit seinem *Versuch einer critischen Dichtkunst vor die Deutschen*. Ob das Luckner recht sein kann?

Klugheit und Moral

von Peter Fischer

In seinem philosophiehistorisch informativen Text *Christian Thomasius und die praktische Aufgabe der Philosophie* bietet Luckner eine Bestimmung der Klugheit, die –wenn ich ihn recht verstehe– ihre konzeptionelle Gültigkeit nicht nur im Hinblick auf seine Thomasius-Interpretation beansprucht. Mein Diskussionsbeitrag wird sich ausschließlich mit den sich aus dieser Bestimmung ergebenden systematischen Fragen beschäftigen.

In einigen Punkten stimme ich der Position von Luckner zu: Klugheitsregeln werden lebensweltlich aus der Erfahrung gewonnen, wenngleich auch spieltheo-

retische Begründungen möglich sind. Auch was die Notwendigkeit der Abgrenzung der Klugheit von Recht und Moral sowie die kritische Funktion der Klugheit gegenüber der tradierten Sittlichkeit betrifft, habe ich keine Einwände. Beipflichten kann ich auch der These, dass Klugheitsregeln der Status von Ratschlägen zukommt. Meine Kritik bezieht sich auf drei Punkte: Erstens auf die Bestimmung der Klugheitsregeln als höherstufige Regeln gegenüber moralischen und rechtlichen Normen, insofern unter den beiden letzteren nicht nur vorgefundene Konventionen und po-

sitive Satzungen verstanden werden, was Luckner aber auch nicht meint, wie seine Formulierung "zu den herrschenden Sitten, aber auch zu Rechts- und Moralnomen" anzeigt; zweitens auf die Interpretation der Wie-Frage im Sinne einer Motivationsfrage und drittens schließlich auf das Problem der "Integrität einer Person", worin Luckner offensichtlich zumindest ein Kriterium der Klugheit sieht.

Wenn Klugheitsregeln gegenüber moralischen und rechtlichen Normen als höherstufig gelten, dann wird damit in faktischer Hinsicht der Missbrauch der Klugheit definiert und daher in normativer Hinsicht eine falsche Bestimmung gegeben. Höherstufigkeit müsste hier bedeuten, dass aus der Perspektive der Klugheit darüber entschieden wird, welche moralischen und rechtlichen Normen jemand einhalten will. Die Annahme moralischer und rechtlicher Verpflichtungen wäre also davon abhängig, ob jemand deren Erfüllung für klug hält. Das Kriterium der Klugheit –worin es auch immer bestehen mag– würde also über den moralischen und rechtlichen Kriterien stehen, worin auch diese immer bestehen mögen. Dass sich eine solche Einstellung lebensweltlich aufweisen lässt, kann nicht bestritten werden: Nicht selten gestattet man

sich Ausnahmen in der Einhaltung moralischer und rechtlicher Verpflichtungen, sei es um Schaden – und Schaden ist von Unrecht immer zu unterscheiden– von sich oder von nahestehenden Personen abzuwenden, sei es um eine individuell starke Präferenz zu befriedigen oder sei es bloß um eine Unbequemlichkeit zu vermeiden. Solche Verhaltensweisen mögen in weniger schwerwiegenden Fällen zwar verständlich sein, sind aber nicht zu rechtfertigen, weil ihre Anerkennung letztlich jeden Grund moralischer oder rechtlicher Verbindlichkeit aufheben würde. Es wäre dann z. B. bezüglich der Moral erlaubt, moralisch zu sein, aber auch nicht moralisch zu sein. Eine Moral, deren Einhaltung freigestellt und Klugheitsüberlegungen überlassen wird, verliert aber ihren Sinn. Wenn Klugheit von Moral unterschieden werden soll, was nicht in jedem philosophischen Konzept der Fall ist, wie Aristoteles beweist, dann muss der moralischen Verpflichtung notwendigerweise der Vorrang gegenüber Kriterien der Klugheit eingeräumt werden.

Im engen Zusammenhang mit diesem Punkt steht die Frage nach der Motivation. Bei der Einhaltung rechtlicher Normen kann von der Motivation abgesehen werden. Bei deren Verletzung werden

Motivationsfragen für die Festsetzung des Strafmaßes relevant. Bedeutsamkeit erlangt das Motivationsproblem für die Unterscheidung von Klugheit und Moral. Wenn nämlich keine genuin moralische Motivation aufgewiesen werden kann, also keine Motivation die ausschließlich zur Einhaltung moralischer Verpflichtungen antreibt, dann wird moralisches Handeln davon abhängig, ob sonstige Motivationen dieses zufälliger Weise begünstigen oder nicht. Auch hier gilt, dass diese Abhängigkeit lebensweltlich oft angetroffen werden kann. Auch könnte man sagen, dass jene Motivationen gestärkt werden sollten, die häufig zu einem moralkonformen Verhalten führen. Wollte man aber behaupten, dass die Moral ausschließlich auf solche Motivationen angewiesen ist, dann würde man bestreiten, dass die Moralphilosophie das Problem der genuin moralischen Motivation theoretisch lösen kann, also die Möglichkeit der Moralphilosophie im Hinblick auf die Motivationsfrage verneinen. Möglich wären dann nur noch empirische Untersuchungen darüber, welche Motive mit welcher Häufigkeit bei welchen Personengruppen zu moralkonformen Verhalten führen. Dies ist kein Thema der Philosophie, sondern der empirischen Sozialforschung und der Psychologie. Au-

ßerdem finde ich es verwirrend, wenn Luckner die Frage nach der Motivation als Wie-Frage konzipiert. Geht es bei der Motivation nicht darum, ob bzw. dass gehandelt wird, und nicht darum, wie gehandelt wird? Auf eine Wie-Frage, die sich auf das Handeln bezieht, würde ich eher Antworten erwarten, die die Art und Weise des Handelns betreffen und nicht den Beweggrund zum Handeln.

Inwiefern kann die Integrität einer Person als ein Kriterium der Klugheit gelten? Die moralische Integrität der Person wird gewahrt, wenn diese nicht unmoralisch handelt. Dies gilt völlig unabhängig von Klugheitsüberlegungen. Ob eine Person von anderen für moralisch integer gehalten wird, hängt davon ab, ob die anderen glauben, dass diese Person moralisch handelt. Diesen Glauben hervorzurufen kann der Gegenstand einer Klugheitsüberlegung sein. Die Klugheit könnte dazu verhelfen, für moralisch integer zu gelten, ohne es zu sein. Wie immer man es dreht oder wendet, ein begrifflich notwendiger Zusammenhang zwischen Klugheit und moralischer Integrität ergibt sich nicht: Mir scheint kein Widerspruch darin zu liegen, wenn man sagt, dass eine moralisch integre Person unklug oder eine kluge Person nicht moralisch integer ist. Wer in solchen Be-

hauptungen eine semantische Ungereimtheit sieht, unterstellt bereits einen moralisch aufgeladenen Begriff der Klugheit. Weil Luckner die Formulierung "(auch moralische) Integrität einer Person" verwendet, steht zu vermuten, dass er noch an eine andere Art der Integrität denkt. Hier bestünde dann aus meiner Sicht ein gewisser Bedarf an Erläuterung. Sicher ist es einer Person aufgegeben, verschiedene Fähigkeiten auszubilden, lernfähig zu bleiben und Anforderungen verschiedener Rollen – salopp gesagt – unter einen Hut zu bringen. Dabei geht es durchaus um eine integrative Leistung, die eine Person im Grenzfall auch um ihrer psychischen Integrität willen erbringen muss. Insofern man also die "Integrität einer Person" auch in ihrer Leistungsfähigkeit bei psychischer Ausgeglichenheit sehen kann, könnte eine so verstandene Integrität tatsächlich ein Kriterium der Klugheit sein. Und dann kann es auch für klug gelten, moralisch zu sein, um Gewissensbisse und andere Unannehmlichkeiten, die die psychische Integrität und das Ansehen in den Augen der anderen gefährden könn-

ten, zu vermeiden. Solche Überlegungen können aber nur auf eine jener dem moralischen Handeln günstigen Motivationen führen, die immer auch Ausnahmen zulassen. Eine Höherstufigkeit der Regeln der Klugheit oder der Motivbildung durch Klugheitsüberlegungen gegenüber moralischen Normen und gegenüber der moralischen Motivation wäre also auch damit nicht gerechtfertigt. Alle meine Einwände laufen auf einen Punkt zu: Luckner müsste die systematische Entscheidung treffen, ob er Klugheit und Moral als verschiedene praktische Perspektiven konzipieren will, um dann ihre möglichen Beziehungen zueinander zu thematisieren, oder ob er einen Begriff der Klugheit vertreten möchte, der Moral bereits integriert. Für die erste Alternative ist die Herangehensweise Kants paradigmatisch, für die zweite die von Aristoteles. Das Klugheitskonzept von Thomasius, so anregend und philosophiehistorisch erhellend es in vielerlei Hinsicht sein mag, scheint mir wenig hilfreich zu sein, wenn es darum geht, diese Entscheidung zu treffen.

Der falsche Text, zur falschen Zeit

von Eckhart Friedrich

An und für sich ist an dem Versuch, sich von vergangenen Vorbildern inspiriert eine auch gegenwärtige Orientierung über Themen und Probleme der eigenen Zeit aufbauen zu wollen, nichts einzuwenden. Hierbei lassen sich aber die Diktion und die als entscheidend vorgetragenen Einsichten der präsentierten Musterdenker zugleich leicht als der entscheidende Vorschlag auch für die Gegenwart verstehen, jedenfalls dann, wenn jenes unkommentiert zur Sprache kommt und der Kontext einen aktuellen Bezug nahelegt. Als einen solchen Vorschlag –einer auch gegenwärtigen Popularphilosophie– verstehe ich daher den Text von A. Luckner. Daraus möchte ich im Folgenden kurz zwei Aspekte vor Augen führen, in Bezug auf die ich der Meinung bin, daß sich unser Umgang mit ihnen keineswegs so Nahtlos an den von Autoren der Aufklärung anschließen sollte. Abschließend möchte ich dann die herausgestellten Vorschläge Luckners kurz auf die Frage nach einer m.E. wünschenswerten Gestalt von Popularphilosophie in der Gegenwart beziehen.

Das Erste, was in dem Text relativ ausführlich zur Sprache kommt, ist eine ausgesprochen scharfe, gegen pragmatische Klugheit und Aufgeklärtheit deutlich abgegrenzte Anti-Religions- und Anti-Theologenpolemik. Der Autor trägt uns hier über weite Strecken –und zwar bisweilen nicht nur referierend– die an Deutlichkeit nichts zu Wünschen übrig lassende Aufklärungspolemik gegen Theologie und Kirche vor, z.B. hinsichtlich der Behauptung und des Gebrauchs von Wahrheiten, deren Verstehen als allein im Rahmen eines Konzeptes von Offenbarung für möglich gehalten wurde. Er führt diese aufklärerische Polemik allerdings vor, als spreche sie ohne weiteres die Sprache der Wahrheit, ohne ein einziges mal auch nur den Versuch zu unternehmen, eine historisch einigermaßen ausgewogene und dann ggf. auch korrigierende Perspektive in die Darstellung –wenigstens als Anmerkung– einzubringen. Auf diese Weise geraten aber die in der aufklärerischen Kritik so sehr betonten Amoralitäts- und Machtanspruchs-Vorwürfe gegen die damalige Kirche insgesamt in ein Licht, als ob uns Luckner

die christliche Religion als notwendig mit der so kritisierten Problematik belastet zu beurteilen nahelegen möchte. D.h., die sympathisierende Wiedergabe der freilich aus der geistigen Erstarrung und den Machtverhältnissen jener Zeit je und je verstehbare und legitimierbare Schärfe der Polemik läßt sich nun so auffassen, daß es darin überhaupt nicht nur um Christian Thomasius' Kampf mit seinen Zeitgenossen geht, sondern auch um Luckners eigenes Plädoyer zur Sache, etwa wenn er die Rezipienten der Meinung bezüglich Vertretern der damaligen Kirche, "sie predigten himmlisches Wohl durch weltliche Dummheit" durch den Zusatz "... und wer's glaubte wurde selig" kommentiert. Aber auch die zustimmende Diktion in der Darlegung der Ansichten Thomasius', "die Kirchenleute seien schließlich nur an der Dummheit der Laien interessiert" gewesen, "damit ihre weltliche Regentschaft nicht in Frage zu stehen komme", wie auch die Erläuterung, "[d]ie Scholastiker des 17. Jahrhunderts" hätten das "christliche Grundgebot[,] 'Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst'" nach der Formel "Nächstenliebe fängt bei der eigenen Person an" interpretiert, sind Darlegungen, die in ihrer Einseitigkeit zumindest ergänzungsbedürftig gewesen wären, um so den auch

positiven Umgang mit diesen Themen in der Gegenwart wenigstens noch als Möglichkeit zu eröffnen. Zu dieser einseitigen Abgrenzungsrhetorik gehört aber auch, daß das Verhältnis von Christian Thomasius zum Pietismus in Luckners Text ausschließlich in einem negativen Licht erscheint, während mit keiner Silbe gewürdigt wird, daß Pietismus und Aufklärung –gerade, was die Frage praktisch-pragmatischer Konsequenzen aus der reformatorischen Innovation anbelangt– durchaus Brüder in der geistigen Auseinandersetzung mit der Altprotestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gewesen sind, wie es ja aus der Freundschaft Thomasius' zu Spener und Francke und aus der Doppelbeteiligung des Pietisten Francke und des Aufklärers Thomasius an der Gründung der Universität Halle auch überdeutlich wird. Worauf die Ausführungen A. Luckners aber –liest man sie als Beitrag zu einer auch gegenwärtigen Gestalt von Popularphilosophie– ungeachtet dessen abzielen, ist eine Popularphilosophie, die sich von jeder Art religiösen Geruchs möglichst weit entfernt halten möchte, um ja nicht in die Verlegenheit geraten zu können, als dumm, unaufgeklärt, egoistisch, machtbesessen usw. eingeschätzt zu werden.

Das Zweite, was ich an den

Ausführungen von A. Luckner hervorheben möchte, ist die Gefahr des Eindrucks, der Autor trete für eine die praktische "Klugheit" unter den Menschen befördernde Philosophie ein, die auf das Lehren rechter Handlungsmotivationen und der richtigen Kniffe zur rechten Zeit im wechselseitigen Umgang miteinander abzielt. In einem solchen "Pragmatismus der Lebensklugheit" geht es um "Klugheits"-Regeln, die im Hinblick auf die Frage Antwort zu geben versuchen, wie und in welcher Weise wir unser individuelles Leben in allerlei konkreten Situationen in praktischer Hinsicht führen können. Es wird zwar hervorgehoben, daß die Berechtigung zur Anwendung dieser Regeln und Ratschläge nur ausgesprochen orts-, zeit- und situationsgebunden entschieden werden kann. Doch bedeutet die Betonung dieser Abhängigkeit womöglich nicht, daß die Art der Handlungsführung über individuelle Entscheidungssituationen letzten Endes allein der Verantwortung der Einzelnen überlassen werden soll, da es ja jeweils ganz konkrete, aber doch allgemein wiedererkennbare Situationsmuster geben muß, auf die diese oder jene (mehr oder weniger) passende Handlungs- und Verhaltensregel dann unweigerlich ihre Anwendung findet, wenn denn

der Gedanke einer lehr- und lernbaren Lebensklugheit überhaupt Sinn haben soll. Das zweite Charakteristikum der neuen Popularphilosophie, die Luckner dann vor Augen hat, darf man daher wohl im Sinne einer allgemeinen praktischen Lebensberatung verstehen.

Daß ich mit dem ersten Vorschlag nicht einverstanden bin, dürfte unmittelbar auf der Hand liegen. Hier möchte ich einfach entgegenhalten, daß es heute –in Zeiten des weltweiten Austauschs von Sach- und Wissensgütern– m.E. an der Zeit ist, einzusehen, daß der Weg einander ausgrenzender Entgegensetzungen nicht zu der Verständigung führen kann, die wir dringend nötig haben, wollen wir dem Unternehmen eines weltumspannenden Kontakts und Austausches eine einigermaßen realistische Chance geben. Daß dazu auch eine neue Verständigung im Rahmen der eigenen, engeren historischen Kontexte gehören muß, ist sicherlich etwas, das einzusehen uns besonders schwer fallen mag, da uns hier die mit echter Verständigung einhergehenden Probleme direkter als sonst auf den Leib rücken. Zugleich ist dies aber doch die Probe, ohne deren Bestehen ich mir das Gelingen der weltweiten Kommunikation auf Dauer überhaupt nicht vorstellen kann. Interessanter als eine neue "Ketzer"-Polemik im Namen

des (vermeintlich) "aufgeklärte[n], selbstdenkenden Menschen" wäre daher sicherlich der Versuch, die spezifischen Interessen von religiösen Denkern und Denkansätzen im Rahmen der jeweils konkreten Religion (und Konfession usw.), zu der sie gehörten oder gehören –der aufklärerische Versuch einer generellen Definition von Religion ist eine Chimäre–, ernsthaft zu verstehen zu suchen, um dies dann Lesern, die nicht das Privileg haben, sich ausführlicher mit solchen Fragen beschäftigen zu dürfen, auf- bzw. erklärend vortragen zu können. Und so wünschte ich mir

auch generell –und damit beziehe ich mich nun auch auf den zweiten Punkt– eine eher explanatorische anstatt beratenden Populärphilosophie, die in der Lage ist, das (immer nur mehr oder weniger) Interessante an den oft etwas fernen und befremdlichen Fragestellungen in den bisweilen natürlich auch eminent kritischen und kampfeslustigen Auseinandersetzungen derjenigen zu erläutern, die sich auf den Gebieten der Philosophie, Ethik und Religion von Berufs wegen und jedenfalls ausführlicher mit den jeweiligen Themen beschäftigt haben.

Was heißt "Populäre Philosophie"? Eine Replik

von Andreas Luckner

Zunächst einmal möchte ich meinen Kritikern dafür danken, dass sie sich so intensiv mit meinem Text beschäftigt haben. Die Diskussion, die hieraus entsteht, ist für mich und meine Arbeit wichtig, und ich hoffe, dass sie auch ein allgemeines Interesse bedienen kann. Allerdings gibt es doch, wie mir scheint, erhebliche Missverständnisse, die ich im folgenden gerne klären möchte. Einige der strittigen Punkte scheinen aber auch auf tatsächlichen sachlichen Differenzen zu gründen, vor allem, was die Frage danach betrifft, was man heute unter populärer Philosophie verstehen könnte. Es wäre lohnend, zumal in dieser Zeitschrift, öffentlich darüber zu diskutieren. Ich selbst habe hierzu allerdings weder in obigem Text noch sonst irgendwo ein eigenes Konzept populärer Philosophie vorgestellt. Das Interesse an der Lebensklugheit als individueller Orientierungskompetenz teile ich mit Thomasius. Aber dass die Klugheitslehre ein Teil oder gar die gesamte populäre Philosophie ausmachen würde, habe ich nicht behauptet.

Auch bei Thomasius ist dies nicht der Fall. Vielmehr schien es mir, dass man sowohl systematisch als auch biographisch Thomasius' Klugheitslehre als Lösungsversuch gerade der *Krise* seiner populär begriffenen Philosophie auffassen kann. Überspitzt gesagt: Gerade, weil er sein optimistisches Konzept einer aufgeklärten Öffentlichkeit nicht aufrechterhalten kann, wendet er sich dem individuellethischen Thema der Lebensklugheit zu. Eichler würde dem vermutlich zustimmen, wenn ich ihn recht verstanden habe, wenn er auch Zweifel an meiner zu 'glatten' Interpretation der Werkbiographie Thomasius hat. Wer sich aber mit Thomasius auskennt – und Eichler tut dies sicherlich mehr als ich – weiß auch, wie schwierig auch nur eine halbwegs befriedigende Darstellung seines Aufbaus der Praktischen Philosophie ist. Das liegt einfach daran, wie auch Eichler sehr deutlich macht, dass Thomasius Dinge zusammenbringt, die sich beißen *müssen*: Naturrechtsdenken und Pragmatismus, Pflichten- und Glückslehre usw. Dadurch aber,

und das ist nur die andere, gewissermaßen wertvollere Seite der Medaille, besaß Thomasius wie kaum ein anderer ein außerordentliches Gespür für die Verschiedenartigkeit der normativen Sphären, in denen die Menschen sich (natürlich auch heutzutage) bewegen. Ich habe versucht, hinsichtlich der Klugheit, die so etwas wie eine Wanderin zwischen den verschiedenen normativen Welten darstellt, einige der Bezüge dieser normativen Sphären zueinander aus Thomasius' Schriften zu rekonstruieren. Dass in meiner Darstellung der thomasianischen Klugheit so mancher Bezug 'unterbelichtet' bleiben musste, lasse ich mir gerne sagen. Denn es sind hier, wie auch Eichler andeutet, regelrecht weiße Flecken auf der Landkarte der Ethik auszumachen, was mir eine Philosophie der Klugheit umso dringlicher erscheinen lässt. Es scheint mir notwendig, angesichts eines öffentlichen Interesses an der Ethik als Lieferantin von 'Orientierungswissen' darauf hinzuweisen, dass es die Fähigkeit der Selbstorientierung ist, die jedem einzelnen zu Gebote steht – entgegen einer Expertokratie in Moral und Recht. Dies schiene mir allerdings ein wesentlicher Gesichtspunkt auch unserer Zeit gemäß populärer Philosophie zu sein, wenn auch die Form einer Klugheitslehre

nicht einfach vom Bürgertum der Frühaufklärung übernommen werden kann, sondern formaler (d.h. pluralismustauglich), reduzierter, existenzieller zu sein hätte. Daher fühle ich mich durch die Kritik Tegtmeiers und Friedrichs missverstanden, die mir unterstellen, ich wollte ebendiese Form für die heutige Zeit reaktivieren. Eine populäre Philosophie als Lebensratgeberei – im Sinne einer Gebrauchsanweisung für das glückliche Leben – ist ein Quark. Und das liegt eben daran, dass Lebensklugheit, wie ich darzustellen versucht habe, nicht in den vielfältigen Regeln, Maximen und Sprüchen, die man aus den Klugheitslehren kennt, aufgeht. Ratschläge sind eben nicht in demselben Sinne 'Normen' wie diejenigen des Rechtes oder der Moral, wie etwa Friedrich kurzerhand unterstellt, sondern sie sind lediglich allgemeine Gesichtspunkte oder Topoi, unter denen eine Handlungssituation auf die in ihr inliegenden Handlungsmöglichkeiten hin durchleuchtet werden kann. Wie Tegtmeier völlig richtig schreibt, können Beispiele, wie sie etwa die Dichter geben, dabei zeigen, wie ein kluger Umgang mit Regeln aussieht. Ich könnte sogar behaupten, dass die Dichter die besten Klugheitslehrer sind (und Castiglione ist ein Dichter, kein

Philosoph). Und schließlich bedienen sich selbst die Philosophen der Klugheit –etwa Montaigne, die französischen Moralisten oder Schopenhauer und Nietzsche ausgiebigst der dichterischen Formen von Beispiel, Sinnspruch und Aphorismus. Die Dichter und die genannten Klugheitslehrer reflektieren aber gemeinhin nicht darüber, was Klugheit ist. Dies scheint mir nun allerdings ein genuin philosophisches Thema zu sein und ließe sich daher gar nicht, wie Tegtmeier zu meinen scheint, im Rahmen einer poetologischen Theorie der Beispielsverwendung abhandeln, wie sie etwa Gottsched mit seiner kritischen Dichtkunst vorlegte. Gottsched selbst hat schließlich seine Reflexion auf die Klugheit daher auch nicht in der heute berühmten *Critischen Dichtkunst*, sondern in den damals berühmten Ersten Gründen der gesamten Weltweisheit –seinem philosophischen Hauptwerk, das zu Lebzeiten nicht weniger als sieben Auflagen erfuhr– und dort auch ganz im Sinne Thomasius abgehandelt. Kurz –gegen Tegtmeier–: Es gibt keine Alternative Thomasius oder Gottsched in Fragen der Klugheitsethik.

Aber kommen wir nun zu den kniffligen systematischen Fragen bezüglich dessen, was die Besonderheit der Klugheit als eine Form

praktischer Vernunft angeht, die ich nicht in allen Einzelheiten habe darstellen können. Fischer kritisiert, dass ich in systematischer Hinsicht der Klugheit keinen eindeutigen Status verleihen würde: Mal wäre sie von der Moral scharf getrennt, dann aber als 'höherstufig' gegenüber der Moral konzipiert, was der Vernichtung der Moral gleichkäme, ein andermal hätte ich einen 'moralisch aufgeladenen Begriff' von Klugheit. Zunächst und noch einmal: Die Perspektiven, unter denen man das Feld der Praxis beschreibt –rechtliche, moralische, pragmatische, utilitäre usw.– müssen sauber unterschieden werden. Ich habe versucht, gerade diese Genauigkeit in Fragen der Normativität –die vieles von Kant vorwegnimmt– als eine Stärke (des Juristen) Thomasius herauszustellen; deswegen finde ich schon –und hier weiß ich mich mit Eichler einig–, dass man hier viel von ihm lernen kann.

Klugheit und Moral sind nun ganz klar verschiedene Perspektiven auf die Praxis; und dies gilt auch für Aristoteles. Er schreibt nicht viel über moralische Dinge, weil es dabei um das Gute an sich –kantisch gesprochen: um intelligible Gegenstände– geht und nicht um das Gute, wie es im Handeln und in den Charakteren der Menschen erscheint, was ihn (und

mich, wie ich zugebe) mehr interessiert. Aristoteles betreibt daher in seiner Ethik im Grunde das, was Kant pragmatische Anthropologie nennen würde, weshalb ich mich auch auf die Alternative 'Aristoteles oder Kant' nicht so recht einlassen möchte. Und in einer solchen pragmatischen Anthropologie sind natürlich, auch bei Kant, die Regeln der Klugheit 'höherstufig' in Bezug auf Gebote der Moral und zwar in dem Sinne, wie etwa Strategieregeln des Schachs gegenüber den Spielregeln 'höherstufig' sind. Denn wie dem Gebot bzw. der konstitutiven Spielregel in einem Handeln bzw. einer Spielweise am besten entsprochen werden kann, kann nicht wiederum durch das Gebot bzw. die Spielregel bestimmt werden. Hier sind vielmehr 'höherstufige' Beratungen notwendig, selbst für Heilige, denn auch diese sind keine Moralautomaten. Das soll natürlich überhaupt nicht heißen, dass hier den Ratschlägen der Klugheit eine stärkere Normativität gegenüber den Geboten der Moral eingeräumt würde, was in der Tat schlicht den Tod der Moral bedeuten würde. Man darf hier aber eben die verschiedenen normativen Charaktere von Klugheit und Moral nicht durcheinanderbringen. Eine Behauptung, dass es im Rahmen von Klugheitsüberlegungen "bezüglich der Moral er-

laubt [sei], moralisch zu sein, aber auch nicht moralisch zu sein" geht daher an der Sache vorbei, einfach deswegen, weil die Klugheit überhaupt nichts erlaubt oder verbietet, sondern an- bzw. abrät. Der Rat aber, sich an moralische Normen nicht zu halten, ist zwar in jedem Falle ein schlechter Rat, aber niemals ein Verbot. Man kann Moral nicht auf Klugheit reduzieren; aber man kann auch Klugheit nicht in Moral aufgehen lassen, denn um 'moralisch korrekt' zu handeln, ist Klugheit nötig. Die Klugheit gibt, im Unterschied zu Recht und Moral, also nicht allgemeingültige Gebote aus, sondern Ratschläge oder Empfehlungen dafür, was hier und jetzt, unter Berücksichtigung moralischer, rechtlicher, sittlicher Erfordernisse das pragmatisch Beste ist. Ich denke, dass es für diese Selbstorientierung der Individuen sowie für Ratschläge überhaupt Bewertungskriterien gibt und dass sich die Praktische Philosophie in ihrer Fixierung auf begründungstheoretische Fragestellungen seit Kant und Bentham um solche pragmatischen Kriterien zu wenig gekümmert hat. Ein wichtiges scheint mir zu sein, was ich die 'Integrität' der Personen genannt habe. Damit ist in der Tat mehr gemeint als moralische Integrität", für die natürlich alles das zutrifft, was Fischer über sie

schreibt. Leider kann ich hier nicht ausführlicher werden. Eine Philosophie der Klugheit müsste dies können und sie hätte unter anderem die praktische Funktion, eine Hilfe zur Selbsthilfe in Fragen der Orientierung bieten zu können. Eine Hilfe zur Selbsthilfe kann nicht die Form einer Klugheitslehre à la 'Ratgeber Leben' haben. Ich weiß mich daher mit meinen Kritikern zumindest darin einig, was eine heutzutage vertretbare 'populäre praktische Philosophie' nicht sein kann: Zwar ist Lebensberatungsliteratur populär, wie auch Tegtmeyer zu Recht meint, aber sie ist sicherlich nicht philosophisch, schon weil sie eben fälschlicherweise Klugheitsregeln als glückstechnische Gebrauchsanweisungen auffasst. Die Frage, was populäre und praktische Philosophie bedeuten könnte, ist daher in diesem Punkt für mich sehr viel offener, als mir meine Kritiker zu unterstellen scheinen.

Was Thomasius angeht, finde ich allerdings nach wie vor, dass es bei ihm einige Elemente gibt, die für eine zeitgemäße populäre Philosophie wichtig sein könnten. Eines habe ich vorstehend noch einmal erwähnt. Sicherlich nicht gehört die Aufklärungspolemik gegen Theologie und Kirche dazu. Und zwar nicht deswegen, wie Friedrich meint, weil die Kritik der

Frühaufklärung an der Bevormundung durch Theologenschaft und Kirche im 17. Jahrhundert unangemessen gewesen wäre, sondern weil uns Theologie und Kirche, zumindest hier und heute, nicht bevormunden (aus welchen Gründen auch immer). Im Gegenteil, es waren nicht zuletzt die Kirchen der Ort, an dem man in der späten DDR dem Wahlspruch der Aufklärung überhaupt nachkommen konnte ("sapere aude!"). Im 17. Jahrhundert scheint mir dies aber zumindest nicht durchgängig der Fall gewesen zu sein.

Friedrich liest nun meine Mittel der plastischen Darstellung einer historischen Situation durchgängig als Bewertungen und kritiklose Übernahme. Nun, ich habe geschrieben, wie mir die Hand gewachsen ist und der anstößige Satz: "Wer's glaubt, wird selig" z. B. sollte durchaus als Thomasius in den Mund gelegt verstanden werden, nicht als persönliche Stellungnahme. Letztendlich aber stehen 'Kirche' und 'Theologie' hier nur als mustergültige Beispiele für Organisationen, die es missbilligen, dass die Menschen ihren eigenen Verstand gebrauchen. Ich sage dies nur, weil Friedrich an dieser Stelle anfängt, Schauermärchen von Antireligiosität zu malen, die sich mit meinen Absichten in keiner Weise decken.

Dass es in einer mir unterstellten Klugheitslehre darum ginge, die richtigen Kniffe zur rechten Zeit im Umgang miteinander anzuwenden, kann schon deswegen nicht zutreffen, weil ich dies als diffamierendes Vorurteil über die Klugheitslehren explizit und mehrfach benenne. Warum sollte ich also selbst eine solche vertreten? Wo behaupte ich, wie Friedrich, dass Lebensklugheit lehr- und lernbar sei? Eine Tugend – und ich darf daran erinnern: die Klugheit galt als eine der sieben christlichen Kardinaltugenden – kann nicht gelehrt werden, wie schon Aristoteles wusste. Aus der Sicht heutiger

Scholastiker sollte man aber offensichtlich wegen mangelnder Lehrinhalte gerade deshalb zum Thema Tugend auch nichts mehr sagen. Es zählt, was gelehrt und gelernt werden kann. Friedrichs eigener Vorschlag einer möglichen 'Popularphilosophie' klingt in meinen Ohren etwas bevormundend und pastoral. Überspitzt formuliert: Die professionellen und privilegierten Priester-Philosophen sollen ihren Schäfchen auf einfache Weise erklären ("explanatorisch") wie es um die Welt bestellt ist. Da würde ich doch gerne eine Lanze für den Appell des Selbstdenkens brechen wollen.

Kleine Bibliographie zum Thema "Klugheit"

1. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Übers. v. E. Rolfes/G. Bien, Hamburg 1989.
2. Aubenque, P., *Le prudence chez Aristote*, Paris 1963.
3. Den Uyl, D., *The Virtue of Prudence*, New York 1991.
4. Elm, R., *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn 1996.
5. *Oraculo manual y arte de prudencia*, (zuerst 1653), dt. Handorakel und Kunst der Weltklugheit, übers. v. A. Schopenhauer, Stuttgart 1954.
6. Günther, K., *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt a.M. 1988.

7. Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt a.M. 1968.
8. Kant, I., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt a.M. 1968.
9. Luckner, A., Klugheit, in: Enzyklopädie der Philosophie, Hamburg (Meiner) 1999, 678-684.
10. MacIntyre, A., After Virtue, dt. Der Verlust der Tugend, Frankfurt a.M. 1989.
11. Pieper, J., Traktat über die Klugheit, München 1949.
12. Ricoeur, P., Soi-même comme une autre, dt. Das Selbst als ein Anderer, München 1996.
13. Schmid, W., Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a.M. 1998.
14. Smith, A., A Theory of Moral Sentiments, VI, 1; dt. Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg 1985.
15. Thomas v. Aquin, Summa theologica I/II, q. 57, II/II q. 47 - 56 (=Deutsche Thomas-Ausg. Bd. 17 B), Heidelberg/Graz/Wien 1966.
16. Thomasius, Chr., Kurzer Entwurf der politischen Klugheit, (zuerst lat. 1705), Leipzig, Reprint Frankfurt a.M. 1971.
17. Vollrath, E., Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987.

Fortsetzung der Leseprobe

Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse

Wir möchten in dieser Ausgabe unsere Nietzsche-Leseprobe fortsetzen und beenden. Um Lust auf mehr zu machen, haben wir die Vorrede abgedruckt, um Nietzsche selbst für sein Werk werben zu lassen.

Vorrede

Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist -, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: - und jede Art Dogmatik steht heute mit betrübter und mutloser Haltung da. Wenn sie überhaupt noch steht! Denn es gibt Spötter, welche behaupten, sie sei gefallen, alle Dogmatik liege zu Boden, mehr noch, alle Dogmatik liege in den letzten Zügen. Ernstlich geredet, es gibt gute Gründe zu der Hoffnung, dass alles Dogmatisieren in der Philosophie, so feierlich, so end- und letztgültig es sich auch gebärdet hat, doch nur eine edle Kinderei und Anfängerei gewesen sein möge; und die Zeit ist vielleicht sehr nahe, wo man wieder und wieder begreifen wird, was eigentlich schon ausgereicht hat, um den Grundstein zu solchen erhabenen und unbedingten Philosophen-Bauwerken abzugeben, welche die Dogmatiker bisher aufbauten, -irgendein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit (wie der Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften), irgendein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von seiten der Grammatik her oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Tatsachen. Die Philosophie der Dogmatiker war hoffentlich nur ein Versprechen über Jahrtausende hinweg: wie es in noch früherer Zeit die Astrologie war, für deren Dienst vielleicht mehr Arbeit, Geld, Scharfsinn, Geduld aufgewendet worden ist als bisher für irgendeine wirkliche Wissenschaft (man verdankt ihr und ihren überirdischen Ansprüchen in

Asien und Ägypten den großen Stil der Baukunst). Es scheint, dass alle großen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben, erst als ungeheure und furchteinflößende Fratzen über die Erde hinwandeln müssen: eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedanta-Lehre in Asien, der Platonismus in Europa. Seien wir nicht undankbar gegen sie, so gewiss es auch zugestanden werden muss, dass der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer bisher ein Dogmatiker-Irrtum gewesen ist, nämlich Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich.

Aber nunmehr, wo er Überwunden ist, wo Europa von diesem Alpdrucke aufatmet und zum mindesten eines gesunderen –Schlafs genießen darf, sind wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist, die Erben von all der Kraft, welche der Kampf gegen diesen Irrtum großgezüchtet hat. Es hieße allerdings die Wahrheit auf den Kopf stellen und das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens, selber verleugnen, so vom Geiste und vom Guten zu reden, wie Plato getan hat; ja man darf, als Arzt, fragen: woher eine solche Krankheit am schönsten Gewächse des Altertums, an Plato? hat ihn doch der böse Sokrates verdorben? wäre Sokrates doch der Verderber der Jugend gewesen? und hätte seinen Schierling verdient? –Aber der Kampf gegen Plato, oder, um es verständlicher und fürs "Volk" zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden– denn Christentum ist Platonismus fürs "Volk"– hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, wie sie auf Erden noch nicht da war: mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen. Freilich, der europäische Mensch empfindet diese Spannung als Notstand; und es ist schon zweimal im großen Stile versucht worden, den Bogen abzuspannen, einmal durch den Jesuitismus, zum zweiten Male durch die demokratische Aufklärung:– als welche mit Hilfe der Pressfreiheit und des Zeitungslesens es in der Tat erreichen dürfte, dass der Geist sich selbst nicht mehr so leicht als "Not" empfindet! (Die Deutschen haben das Pulver erfunden –alle Achtung! aber sie haben es wieder quitt gemacht– sie erfanden die Presse.) Aber wir, die wir weder Jesuiten noch Demokraten, noch selbst Deutsche genug sind, wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister (wir haben sie noch, die ganze Not des Geistes und die ganze Spannung seines Bogens! Und vielleicht auch den Pfeil, die Aufgabe, wer weiß? Das Ziel ...

Sils-Maria, Oberengadin, im Juni 1885.

Korrekturen zum letzten Heft

In den Aufsatz *Über die Grenzen der Klugheit* haben sich einige Fehler eingeschlichen, die ich zum Teil selbst verschuldet habe und die aus inhaltlichen Gründen dringend der Korrektur bedürfen.

Auf S. 6f. fehlt das wichtige Wörtchen "nicht". Der Satz muß richtig lauten: "Bedenkt man, daß Kant Moral, Recht und Politik nicht —letztere zumindest nicht ausschließlich— auf Klugheit gründet [...]"

Auf S. 9f. ist ein wichtiger Begriff abhanden gekommen und durch eine sinnlose Wiederholung ersetzt wurden. Richtig muß es heißen: "In diesem Ratschlag reflektiert sich der Umstand, daß es Interaktionen gibt, und das iterierte GD modelliert eine solche, die nicht als Nullsummenspiele gedacht werden müssen: [...]"

Auf S. 19, Abbildung 1, ging bei der dritten Problembedingung die Erläuterung der Abkürzungen zum größten Teil verloren. Sie lauten: "Auszahlungen für: V = Versuchung der einseitigen Defektion; B = Belohnung für beiderseitige Kooperation; S = Strafe für beiderseitige Defektion; D = Lohn des Dummen" für einseitige Kooperation." Noch zwei Kleinigkeiten: Der Hinweis auf S. 12, Spalte 1, bezieht sich auf Abbildung 2, denn eine Abbildung 3 gibt es gar nicht. Und auf S. 15, Spalte 1, findet sich nicht zum zweiten Mal Punkt 2.1., sondern Punkt 2.2.

Peter Fischer

Impressum

Chefredaktion: Henning Tegtmeier, Marko Demantowsky.

Redaktion: Angelika Domröse, Sven Hansen (Layout), Peter Heuer, Andreas Luckner

Titelbild: B.W. Dürerbett-Schlothauer

Herausgeber: Ethos e.V. Verein für Ethik und Philosophie Leipzig, Tel.: 0341 - 23 30 829

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendigerweise der Meinung des Herausgebers.

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich.

Der Preis pro Heft beträgt: DM 3,60.

Für Mitglieder ist der Bezug kostenlos.