

*1. Kann und sollte Philosophie Regeln der individuellen Lebensführung aufstellen?*

Wenn es eine Lebenskunst gibt, eine lehrbare Technik, wie man am besten lebt, wer sonst sollte dafür zuständig sein als die Philosophie? Der Gedanke, es könnte eine Lebenskunst geben, setzt schon Brüche mit einer Lebensweise voraus, in der die Jungen zwar von den Alten lernen, wie man lebt, aber nicht fragen, wie man am besten lebt. Diese Frage unterstellt den Zweifel, ob man nicht besser leben könnte als die Alten, und der Zweifel ist der Anfang der Philosophie. Warum ist die Philosophie trotzdem nicht als Lebenskunst bekannt? Der Philosoph ist geradezu das Gegenbild zum Lebenskünstler. Gewiß wollten Philosophen immer wieder die Philosophie als Lebenskunst verstehen. Die Öffentlichkeit hat diese Absicht durchaus verstanden und zumindest einigen durch Ruhm und Andenken gedankt. Sokrates wollte die vorsokratische Philosophie vom Himmel auf die Erde holen und Nietzsche gegen die Gedankenblässe der sokratischen Philosophie das Recht des Lebens behaupten. Aber waren sie Lebenskünstler? Der eine wurde hingerichtet, der andre starb im Wahnsinn.

Nehmen also die Philosophen das Leben zu schwer oder die Lebenskünstler es zu leicht? Zumindest die deutsche Öffentlichkeit hat ihr Urteil gesprochen. Der deutsche Begriff des Lebenskünstlers assoziiert eine zwar beneidenswerte aber doch nicht als gerechtfertigte geltende Leichtigkeit des Seins. Ähnliches gilt für den ähn-

lichen französischen Begriff des *bon vivant*. Diese Urteile stellen uns vor ein neues Problem. Wenn sie entscheiden, daß der Lebenskünstler, so beneidenswert er ist, das Leben nicht ernst genug nimmt, so unterstellen sie Kriterien, wie das Leben ernst genug zu nehmen ist; wie die richtige Mitte zwischen Schwere und Leichtigkeit getroffen wird. Solche Kriterien auszubuchstabieren, zu prüfen und vielleicht sogar zu rechtfertigen könnte aber, so scheint es, die Aufgabe einer Lebenskunst sein, die nicht zum leichten Lebenskünstler anhalten würde, sondern zu einem, der zu leben versteht, ohne über seine Tiefen hinwegzutänzeln.

Kann es eine solche, nennen wir sie provisorisch *tiefere*, Lebenskunst geben? Wenn wir wieder der Sprache folgen, die in ihren Begriffen das Urteil einer Öffentlichkeit ausspricht, so könnte man meinen, jede Lebenskunst, wie tief immer, sei zum Mißerfolg verurteilt. Denn im Französischen bedeutet das Verstehen des Lebens, das wir von der tieferen Lebenskunst erwarten sollten, das *savoir vivre*, die Etikette und das anständige Benehmen. Können wir jedoch dieser semantischen Tatsache mehr entnehmen als die Wichtigkeit der Etikette in der französischen Kultur? Kaum. Die *ars vivendi* der Römer, die die strengen Lebensbetrachtungen des philosophierenden Kaisers Marc Aurel einschließt, nahm auch die Bedeutung einer *ars amandi* an; heute ist sie ein beliebter Titel für Feinschmeckerjournale und Nachtclubs geworden. Die Entwicklung von Begriffen gibt nicht immer die Natur der Sache zu erkennen.

Philosophen leben vom Zweifel; wie sollten sie nicht an der Lebenskunst jeder Tiefe zweifeln. Sie leben auch von Argumenten. Hier sind zwei Argumente gegen eine philosophische Lebenskunst. Erstens, sie müßte lehrbar sein und Regeln für die Lebensführung liefern. Die Geschichte vieler Kulturen liefert Beispiele genug für die Belehrung von Individuen durch Regeln: Ermahnungen, wann man schlafen sollte („early to bed and early to rise“); wie essen und trinken („in Maßen“), wie auf Überraschungen reagieren („tief Luft holen“) und für tausend andere All- und Außeralltäglichkeiten. Solche Regeln erweisen sich schnell als untauglich für den individuellen Fall. Philosophie, die nur allgemeine Aussagen machen kann, ist nicht der Ort, eine Lebenskunst zu entwickeln. Der Ort ist die schöne Literatur. Sie führt uns individuelle Fälle der Lebensführung vor, an deren Scheitern oder Gelingen wir durch Anschauung, intuitiv, nicht begrifflich oder diskursiv erkennen, wie man am besten lebt.

Zweitens und radikaler, selbst wenn Philosophie Regeln der individuellen Lebensführung liefern könnte, sollte sie es nicht tun. Individuelle Lebensführung gehört in den Bereich des Privaten; Philosophie aber hat es mit dem Öffentlichen zu tun. Kümmert sie sich um das Private, verfehlt sie ihre Aufgabe. Statt zu beschreiben und zu erklären, was die für jeden Menschen wichtigen gesellschaftlichen Entwicklungen, Chancen und Gefahren sind, bleibt sie am unwichtigen Individuellen hängen. Doch auf jedes Argument finden Philosophen ein Gegenargument. Zum ersten: Zugegeben, die Philosophie kann nur Verstandesregeln aufstellen und ist im Verstehen individueller Fälle der schönen Literatur unterlegen. Doch folgt daraus nicht,

daß sie nicht zu einer Kunst individueller Lebensführung beitragen kann. Denn sie kann zwei Leistungen anbieten, die in allgemeingültigen Aussagen bestehen und dennoch Individuen bei ihrer individuellen Lebensführung helfen können: die Kritik an geläufigen Vorstellungen von der Art, wie man leben sollte, und die Angabe von Regeln dazu, wie man am besten die individuell angemessene und nicht notwendig regelgeleitete Lebensführung findet. Nennen wir solche Regeln Metaregeln, auch wenn sie sie nicht notwendig auf Regeln einer ersten Ebene beziehen.

Zum zweiten: Zugegeben, die Philosophie kann ihre Kritik und Metaregeln ohne Rücksicht auf die gesellschaftlichen Bedingungen, Chancen und Gefahren aufstellen. Aber sie muß es nicht. Sie kann sie berücksichtigen. Ihre Kritik und Metaregeln werden um so mehr zu einer individuellen Lebensführung beitragen, je mehr sie auf die gesellschaftlichen Verhältnisse eingehen. Wir brauchen Individuen nicht als den bloßen Ausdruck des Ensembles ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse zu betrachten, um die Abhängigkeit ihrer Interessen und Probleme von ihnen anzuerkennen. Doch wenn die Abhängigkeit erkannt ist, kann das Individuum sich von ihnen unabhängig machen.

Hoppla, der letzte Satz schießt schon über ein Gegenargument hinaus. Zuerst noch etwas zu kritischen Stimmen nicht von Philosophen, sondern Konkurrenten in der individuellen Lebensberatung. Sind für sie Psychologen und Theologen nicht kompetenter, vielleicht auch Mediziner und Juristen? Psychologen und Mediziner haben die empirischen Kenntnisse zu sagen, was man tun und nicht tun *kann*; Theologen und Juristen die normativen Kenntnisse zu sagen, was man tun und nicht

tun *soll*. Welche Kompetenz haben die Philosophen?

Philosophen bringen nur Logik, den Zweifel an allen Behauptungen, die ihnen nicht einleuchten, und gelegentlich auch gesunden Menschenverstand mit. Reicht das? Es muß reichen. Denn es ist die Kompetenz, die jeder hat und braucht, der überhaupt an individueller Lebensführung interessiert ist. Zur individuellen Lebensführung gehört, daß man über sein Leben selbst entscheidet und nicht von Psychologen oder Theologen, Medizineren oder Juristen entscheiden läßt. Man kann sich von Fachleuten Kenntnisse geben lassen, die man manchmal braucht. Entscheiden aber muß man selbst und kann es, mit Logik, gesundem Menschenverstand und dem Zweifel an allem, was einem nicht einleuchtet. Der Philosoph bildet sich nur ein zu artikulieren, was jedermann und jedefrau artikulieren kann, im Idealfall mit der nötigen Frechheit gegen die mit der Wissenschaft oder Gott, dem Krebs oder dem Gesetzbuch imponierenden Fachleute. Vielleicht kann er nur ein bißchen frecher sein, weil er gesehen hat, daß es zu jedem Argument ein Gegenargument gibt und es in den Überzeugungen noch mehr Moden gibt als in den Hüten, die man trägt oder nicht trägt.

Sie sind nicht überzeugt? Dann sind Sie eine gute Philosophin. Langweilen wir uns nicht mit abstrakten Argumenten. Machen wir die Probe aufs Exempel. Versuchen wir einmal, kritische und Metaregeln aufzustellen. Wenn wir am Ende nicht schlauer sind, müssen wir eben weiter zweifeln.

## *2. Kritik an Vorstellungen, wie man leben sollte*

Kritik ist das Element des Philosophen, die großzügige Tochter des Zweifels, die

ihn auf nichts Positives festlegt. Betrachtet er populäre Vorstellungen darüber, wie man am besten lebt, muß er sich in seinem Element fühlen, so schön sind sie kritisierbar. Vermutlich wäre die Philosophie gar nicht entstanden, wären die allgemeinsten positiven Lebensregeln weniger zweifelhaft. Das muß uns bedenklich machen. Wenn die nicht-philosophische Menschheit so dumm ist, auf leicht kritisierbare Lebensregeln zu verfallen, kann da die philosophische Menschheit schlauer sein? Oder können die Späteren leichter die Fehler der Früheren erkennen? Dann könnte es sogar einen Fortschritt in der Lebenskunst geben! Leider sieht die Menschheitsgeschichte gar nicht nach einem solchen Fortschritt aus.

### *a. Sippenorientierung*

Was sind die allgemeinsten positiven Lebensregeln? Lassen wir uns bei ihrer Aufzählung von einer mutmaßlichen Geschichte der Menschheit leiten, so müssen wir an erster Stelle die Regel nennen, für die eigene Sippe, Horde, Familie, Clan, Stamm zu leben und zu sterben. Natürlich hält diese Sippenorientierung dem ätzenden Zweifel nicht stand. Aber nicht etwa deshalb, weil das Opfer für eine Gruppe immer zweifelhaft ist, sondern weil die Regel nicht angibt, wofür das Opfer gut sein soll. Diente die Gruppe etwa der Förderung der Philosophie und wären wir begeisterte Philosophen, so wäre es nur konsequent, für die Gruppe zu leben und zu sterben. Das Problem mit der Sippenorientierung ist, daß sie über den Sinn und Zweck der Sippe schweigt. Sie verlangt Aufopferung für die Sippe, weil sie unsre Sippe ist. Sie erwartet, daß wir vor allem dadurch zum Besten unsrer Sippe beitragen, daß wir sie erhalten und vor dem Untergang in der

Aufklärung und Kritik, Sonderheft 14/2008

Konkurrenz mit andern Sippen bewahren. Das Problem wird vor allem daran fühlbar, daß wir zum Erhalt unsrer Sippe Kinder zeugen und auf die Frage, wofür wir sie zeugen, nur antworten können: damit sie wiederum Kinder zeugen und so großziehen, daß sie wieder Kinder zeugen und großziehen, damit sie Kinder zeugen, und so fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Doch wofür sollen die Kinder leben, die wir zeugen und unsre Kinder zeugen sollen? Dazu schweigt die Sippenorientierung. Sie ist im wahrsten Sinn sinnlos, da sie keinen Sinn angibt. Ihre Absurdität wird im Mythos des Sisyphos ausgedrückt, der einen gewaltigen Stein einen Berg hinauf wälzt, nur um zuzusehen, wie er wieder hinab rollt, worauf er ihn erneut den Berg hinauf wälzt, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieser Mythos ist übrigens ein schönes Beispiel für eine nicht begriffliche, nicht philosophische Kritik und beweist, daß die menschliche Fähigkeit und Lust zur Kritik nicht auf Philosophen beschränkt ist. So sinnlos die Sippenorientierung ist, so wenig haben wir Grund, sie zu verspotten oder nicht ernst zu nehmen. Sie ist unausrottbar, jedenfalls gestehe ich, daß ich unausrottbare Sympathien für sie habe. Die meisten Eltern tun genau das, was Sisyphos tut. Sie wälzen den Stein der Aufzucht ihrer Kinder den Berg ihrer Reife hoch, nur um zuzusehen, wie die Kinder wieder Kinder in die Welt setzen und den Stein der Erziehung denselben Berg hinaufwälzen, und so fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Solange sie Eltern sind, sehen sie keine Sinnlosigkeit in ihrer Mühsal. Im Gegenteil, sie gehen auf in ihrer Arbeit und stürzen oft in ein Loch der Verzweiflung, wenn die Kinder aus dem Haus und keine Enkel da sind. Fragen wir sie oder uns selbst, wenn wir Eltern sind, warum wir

das tun, so gestehen wir natürlich unsre Sisyphosgleichheit nicht ein. Wir antworten vielmehr: damit unsre Kinder es einmal besser haben als wir; oder: weil wir unsre Kinder lieben; oder: damit unsre Kinder glücklich werden.

Nicht als ob die Antworten nicht wahr wären. Sie verdecken jedoch den Mangel einer Antwort auf die Frage, warum wir uns überhaupt auf das Geschäft des Kinderkriegens einlassen. Haben wir einmal Kinder, so ist es, der Natur sei Dank, für die meisten Eltern unvermeidlich, daß sie ihre Kinder mit der Inbrunst lieben, die manche Philosophen als Affenliebe gerügt haben. Aber warum überhaupt Kinder kriegen, wo wir doch wissen, daß unsre Kinder am Ende sterben werden wie wir? Wofür ist die kurze Spanne zwischen Geburt und Tod gut, die wir ihnen geben? Darauf hat die Sippenorientierung sowenig eine Antwort wie wir Eltern, wenn wir Kinder zeugen. Ein Leben zwischen Geburt und Tod, gefüllt mit dem Großziehen von Kindern, die wieder Kinder großziehen, deren Leben gefüllt ist für das Großziehen von Kindern – soll das alles gewesen sein? Solch ein Leben ist gegeben – aber nicht erfüllt. So schien und scheint es der zweifelsüchtigen Menschheit.

Vermutlich ist die Sippenorientierung ein Erbe unsrer tierischen Vergangenheit. Das Tier ist der ewige Sisyphos; es lebt, um Junge zu werfen, damit sie wieder Junge werfen von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Sisyphosmythos bezeugt das Ungenügen, das Menschen an ihrem tierischen Erbe entdeckten. Dasselbe Ungenügen bezeugen das Epos von Gilgamesch, der nach dem Mittel für Unsterblichkeit sucht, und der Prediger des Alten Testaments, die beide über die Sterblichkeit des Menschen, genauer des menschlichen Indivi-

duums klagen. Solche Klagen setzen den Zweifel an der Sippenorientierung voraus, denn die Sippe ist potentiell unsterblich. Die Klage des Predigers ist der im Sisyphosmythos ausgedrückten Klage sehr ähnlich:

Wie ist alles so nichtig! spricht der Prediger. Wie ist alles umsonst! Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne? Ein Geschlecht [d.h. eine Generation] geht dahin, und ein anderes kommt; aber die Erde bleibt ewig stehen. Die Sonne geht auf, und die Sonne geht unter und strebt zurück an ihren Ort, wo sie wiederum aufgeht. (Der Prediger 1, 1-5)

Die täglich wiederkehrende Sonne ist das Bild des steinwälzenden Sisyphos;<sup>1</sup> die ewig stehen bleibende Erde die Sippe, in deren Generationenkette das Individuum nichtig scheint.

Natürlich suchten die Menschen Ersatz für die zweifelhaft gewordene Sippenorientierung; sie suchen noch heute. Die gesamte Liste von Lebenszielen, die je aufgestellt wurden, sind nur Ersatzangebote zur Sippenorientierung. Sie taugen alle, wie wir sehen werden, ebensowenig, und schon das zeigt, wie stark wir an der Sippenorientierung hängen. Sie setzte den Maßstab eines erfüllten Lebens, den alle späteren nicht erreichen.

Was sind die Ersatzangebote? Nennen wir die wichtigsten. Den historisch ersten Ersatz lieferten vermutlich die Erlösungsreligionen mit dem Angebot der Erlösung von Sterblichkeit unter gewissen Glaubensbedingungen. Die zweifelnden Thomasse mußten nach Alternativen suchen. Sie folgen alle wieder diesen zwei ersten Ange-

boten. Denn sie nehmen entweder aus der Sippenorientierung die Idee auf, die Lebenserfüllung im Opfer für einen überindividuellen Wert zu finden, aber sagen nun, worin er besteht; oder aus der Erlösungsreligion die Idee, es komme auf das Individuum an. Als überindividuelle Werte, die jedem den Sinn und Zweck des Lebens anzeigen, stehen noch immer die eigene Nation (oder Polis oder Vaterland) hoch im Kurs. Zur Rechtfertigung der von der Nation verlangten Opfer müssen ihre Anhänger ihr Werte zusprechen, Qualitäten, die andern Nationen fehlen. Die Sippe hatte das nicht nötig.

Zweifelsüchtige Menschen kann weder die Religion noch die Nation befriedigen. Aus ihrer anhaltenden Popularität sollten wir jedoch nicht oder nicht nur schließen, daß die Menschen eher zum Glauben als zum Zweifel neigen. Vielmehr sollten wir ihr drei Dinge entnehmen: daß viele Menschen noch in Verhältnissen leben, in denen ihnen nur die eigne Sippe oder Religion Schutz bietet; daß sie leicht in die ursprüngliche Sippenorientierung zurückfallen, wenn sie die Sicherheiten verlieren, die ihnen die Gesellschaftsformen boten, die historisch auf die Sippenverbände folgten, und daß unsre Lebensziele nicht unabhängig von den sozialen Verhältnissen sind, in denen wir leben.

Weitere überindividuelle Werte sind die Wissenschaft, die Kunst, die Philosophie, die Gerechtigkeit; die Moral; aber auch weniger erhabene wie der Fußball- oder Billardsport, oder mittlere Ränge wie die Raumfahrt oder die Krebsbekämpfung. Wir hören bei Nachrufen, die Verstorbenen hätten für diese Dinge gelebt, und das ist oft genug die Wahrheit. Menschen finden im Leben für Gerechtigkeit, den Fußball oder die Krebsbekämpfung ihre Er-

füllung. Nur können solche Werte nicht Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen. Für den einen Mediziner kann es sinnvoll sein, für die Krebsbekämpfung zu leben und sterben; für den andern nicht. Überindividuelle Werte können nicht die Sippenorientierung beerben.

### *b. Individualismus*

Wie steht es mit den Erlösungsreligionen und ihrer Orientierung am Wert des Individuums? Soweit sie für ihre Lehren Unfehlbarkeit beanspruchen, kommen sie für die individuelle Lebensführung nicht in Frage, da diese den Zweifel voraussetzt. Soweit sie den Individuen Gewissensfreiheit einräumen, können sie keine allgemeinverbindlichen Ziele angeben. Ihre Bedeutung liegt in ihrer historischen Rolle: Sie haben der Sippenorientierung und ihren Nachfolgern den Individualismus entgegengestellt. Sie geben dem Individuum Vorrang vor dem Kollektiv und überindividuellen Werten, da sie die Welt als ein Drama verstehen, in dem sich alles um die Erlösung des Individuums dreht. Ohne sie gäbe es die Moderne nicht.

Der Individualismus gilt oft als Kennzeichen der Moderne und moderner Lebensführung. Angesichts der Rolle des Nationalismus in der Moderne, aber auch überindividueller Werte wie der Wissenschaft und der Gerechtigkeit, ist das eine falsche Ideologie. Aber auch falsche Ideologien prägen Epochen, und die Moderne hätte einen andern Charakter, bildete sie sich nicht ein, individualistisch zu sein. Ihr Individualismus geht jedoch über den der Erlösungsreligionen weit hinaus. Denn er schließt Egoismus ein, den die meisten Erlösungsreligionen verbieten. Wie ist das möglich? Können, dürfen wir Egoisten sein?

Die Moderne ist ein Kind der westeuropäischen Gesellschaften, die von der Erlösungsreligion des Christentums geprägt waren, auch wenn im 17. Jahrhundert, als die Ideen der Moderne aufkamen, das Christentum seinen Einfluß verloren hatte. Aber der Individualismus des Christentums war nur eine günstige Ausgangsposition für den härteren Individualismus, der sich in Westeuropa entwickelte. Im Bereich des orthodoxen Christentums entwickelte sich kein vergleichbarer Individualismus; ebensowenig im Bereich des Islam. Was Westeuropa vom orthodoxen und islamischen Osten unterscheidet, ist die besondere Rolle, die der Markt gewann.

Um die Bedeutung des Markts und seine Rolle für die Entwicklung des überlieferten Individualismus zu verstehen, müssen wir die Lebenskunst kurz vergessen und überlegen, nicht wie Individuen, sondern wie Gesellschaften organisiert sein können. Auch Gesellschaften müssen Probleme bewältigen. Zwei ihrer vielleicht elementarsten Aufgaben sind das Allokations- und das Belohnungsproblem: wie und wozu sie ihre Ressourcen verbrauchen oder allozieren; und wie sie die Arbeiten belohnen, durch die sie sich reproduzieren.

Für diese zwei Probleme gibt es zwei und nur zwei grundsätzlich verschiedene Lösungen, die Verwaltung und den Markt. Entweder entscheiden einige Weise oder Tyrannen, wie alloziert und belohnt wird, oder jedes Individuum ist frei zu tun, was es will. Die Verwaltungslösung hat in der Geschichte vorgeherrscht, oft in der Form einer Drei-Stände-Gesellschaft, in der der dritte Stand produziert, der Stand der Krieger eine ihm günstige Art der Allokation und Belohnung durchsetzt und der Stand der Priester diese Art absegnet.

Die zweite Lösung scheint ins Chaos zu führen. Wenn jeder frei ist zu produzieren, was er will, wie kann die Gesellschaft überleben? Produktion und Konsumtion müssen aufeinander abgestimmt sein. Da jedoch jeder verkaufen muß, was er produziert, produziert er nur, wofür er Käufer findet; seine Produktion wird gesteuert durch den Bedarf. Vermittelt wird die Abstimmung durch den Markt. Der Markt ersetzt die Herrscher. Er macht sie überflüssig. Eine marktgesteuerte Gesellschaft ist daher viel attraktiver als jede, die Tyrannen oder Weise braucht, um die Probleme der Allokation und Belohnung zu lösen; zumindest scheint es so.

Bernard Mandeville und Adam Smith präsentierten der Welt das Modell einer Marktgesellschaft. Marktgesellschaften brauchen, wie sie zeigten, nicht nur keine Herrscher; sie brauchen auch keine Moralität oder Vorschriften, worin das gute Leben besteht. Sie brauchen strenge Regeln der Gerechtigkeit, aber die beschränken sich darauf, jedem die Freiheit zu sichern zu tun, was er will, solange er nur die gleiche Freiheit jedes andern achtet. Zur gleichen Freiheit aber gehört gerade, daß jeder seinen eignen Ideen vom guten Leben folgen kann. Jeder kann daher auch so egoistisch sein, wie er will; ja er sollte es, weil nur dann die Springquellen der Arbeit und Erfindung ungehemmt fließen. Schaden müssen wir vom universalen Egoismus nicht fürchten, denn eine Gesellschaft von Egoisten hält sich durch die Konkurrenz in Schach.

Um die Umwertung der Werte hervorzuheben, die die Marktgesellschaft ermöglicht, wählte Mandeville 1714 für seine Bienenfabel in ihrer zweiten Auflage den Untertitel „Private Vices, Publick Benefits“: was im Privaten oder der traditionellen Moral

ein Laster ist, ist für das Gemeinwohl ein Vorteil oder eine Tugend.<sup>2</sup> Ähnlich erklärt Adam Smith trotz seines Versuchs, sich vom verteuerten Mandeville zu distanzieren:

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.<sup>3</sup>

Eine marktgesteuerte Gesellschaft braucht nicht Menschlichkeit, sie braucht Egoismus. Für uns heute ist das der Ausdruck des *homo oeconomicus*, an den nur noch fanatische, wenn auch einflußreiche Neoliberalen glauben. Im 18. und weit ins 19. Jahrhundert hinein war es ein Evangelium, eine Frohbotschaft. Sie befreite vom Problem des Bösen und lieferte die Theodizee, nach der Philosophen und Theologen vergeblich suchten. Stolz und Egoismus waren die Quelle des Bösen; aus Stolz hatte Luzifer, der strahlendste unter den Engeln, nicht sein Knie vor Gott und seiner letzten Schöpfung, dem Menschen, gebeugt. Nun aber zeigten die Ökonomen, daß dem Egoismus alles Gute entspringt, was wir uns an Reichtümern nur wünschen können. Mandevilles Wirkung finden wir bei Alexander Pope, der schon 1733 verkündete:

All Nature is but Art unknown to thee;  
All chance direction, which thou canst  
not see;  
All discord, harmony not understood;  
All partial evil, universal good:  
And spite of Pride, in erring Reason's  
spite,  
One truth is clear, *Whatever is, is right.*<sup>4</sup>

Im selben Mandevilleschen Geist fügte Pope hinzu:

Two principles in Human Nature reign,  
Self-love to urge and Reason to restrain;  
Nor this a good, nor that a bad we call;  
Each works its end, to move or govern  
all:

And to their proper operation still  
Ascribe all good, to their improper, ill.

...

Self-love and Reason to one end aspire,  
Pain their aversion, Pleasure their desire

...<sup>5</sup>

Thus God and Nature link'd the gen'ral  
frame,

And bade Self-love and Social be the  
same.<sup>6</sup>

Goethe läßt den Teufel Mephisto sich mit den Worten vorstellen: „Ich bin ein Teil von jener Kraft Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“.<sup>7</sup> Das Böse wird, auch wenn der Teufel es anders will, zum Guten – dank der wunderbaren Kraft des Markts, Laster in Tugend zu verwandeln. Goethe muß nicht an den Markt geglaubt haben. Aber er hätte Mephisto nicht seine paradoxe Selbstbeschreibung in den Mund legen können, wenn die Markttheorie nicht die westeuropäische Öffentlichkeit zu einer radikalen Umwertung der radikalsten Form des Individualismus, des Egoismus, geführt hätte.

Auch Kant zollt der neuen Wertung Tribut. Er preist „die ungesellige Geselligkeit der Menschen“, dankt „der Natur für die ... mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen“, ohne die „alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern“ würden, und findet in ihr „die An-

ordnung eines weisen Schöpfers und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt“ hätte.<sup>8</sup>

Hegel kennt die Quelle dieses Optimismus; er weiß auch, daß der Markt nicht hält, was er verspricht,<sup>9</sup> aber bewundert die Theorie, die zum Optimismus geführt hat. Es ist die

„... Staatsökonomie, (eine) Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind ... Dies Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswert und hat eine Ähnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können.“<sup>10</sup>

Die moderne Wirtschaft, so erläutert hier Hegel, erscheint als Masse von Zufälligkeiten und individueller Willkür, weil jeder frei ist zu produzieren, was und wie er will. Aber wegen der „rückwirkenden“ Zusammenhänge wird Ordnung aus dem Chaos und Egoismus der Individuen, die so gesetzlos scheinen wie die Bahnen der Planeten (die Planeten sind die Irrgänger, die andern Sterne sind die Fixsterne). Ihre Entdeckung berechtigt die modernen Ökonomen zur selben Bewunderung, die wir Newton schenken, und beweist die Kraft des Denkens, das Gesetze erkennt, wo die Wahrnehmung nur Zufall sieht.

Das Modell einer Marktgesellschaft, die jede Machtordnung und Moralität durch

Markt und Egoismus ersetzt, erlaubte es, einen Individualismus zu bewundern, der dem Individuum keine andre Schranke setzt als die, die gleiche Freiheit jedes andern anzuerkennen. Es war die erste Utopie einer freien Assoziation autonomer Individuen, die nur tun, was sie wollen, und trotzdem nicht Unheil produzieren, sondern Reichtum in jeder Hinsicht. Formen des Individualismus finden wir auch in Antike und Renaissance, in allen Erlösungsreligionen und in der politischen Philosophie von Hobbes und Locke. Sie gelten jedoch entweder nur für eine Elite, wie in Antike und Renaissance, oder bleiben folgenlos für Politik und Ökonomie, wie in den Erlösungsreligionen, oder erlauben nicht allen den uneingeschränkten Egoismus, wie bei Hobbes und Locke. Wenn wir aber heute nicht mehr daran glauben, daß eine Gesellschaft dem uneingeschränkten Egoismus des Markts folgen kann; wenn wir sogar Belege genug dafür haben, daß sie daran zugrunde geht; mit welchem Recht oder in welchem Ausmaß kann das Individuum sich selbst zum Ziel seiner Lebensführung machen?

Die Moderne prämierte Individualismus, weil sie die Individuen als die Träger der Gesellschaft und die Schöpfer ihrer Innovationen verstehen wollte. Dies Verständnis ist unzureichend, weil die Individuen von ihren gesellschaftlichen Bedingungen geprägt und auch ihre Erfindungen nie allein ihr Produkt sind. Individuen schöpfen aus den kulturellen Ressourcen, die ihnen Eltern, Schulen und andre gesellschaftlichen Instanzen vermitteln und ihre Erfindungen erst ermöglichen. Wir können daher nicht am uneingeschränkten Egoismus des Liberalismus von Mandeville und Smith festhalten. Trotzdem hinterließ uns ihr Modell einer Marktgesell-

schaft eine große Idee: die Idee, daß jeder seine Individualität gleichermaßen behaupten kann und sollte. Diese Idee aufzugeben wäre Verlust, weil (wie Mandeville erkannte)<sup>11</sup> die Individualität aller, auch der kleinen und oft verachteten Leute, die Quelle des Reichtums des individuellen und gesellschaftlichen Lebens ist und den Schaden, den sie anrichten kann, soziale Mechanismen besser verhindern als moralische Regeln.

Wie weit wir uns zur Erhaltung dieser Idee auf Marktmechanismen stützen und wie weit den uneingeschränkten Markt von Mandeville und Smith in nicht-ökonomische Bedingungen einbetten müssen, das zu klären ist eine Aufgabe, die es wert wäre, ihr sein Leben zu opfern. Zuerst einmal folgt aus meinem Exkurs zum Egoismus der Moderne jedoch, daß er zwar einem unhaltbaren Marktmodell entsprang, wir von ihm seine Wertschätzung der Individualität aber übernehmen sollten. Wir müssen die Marktgesellschaft der klassischen Ökonomie als Illusion erkennen und dennoch ihre Idee des gleichen Rechts der Individualität aller erhalten. Diese Idee verpflichtet auf strenge Regeln eines Rechts der gleichen Freiheit, auf die Anerkennung der Menschenrechte und die Ächtung einer Machtpolitik, wie sie heute noch betrieben wird. Aber sie erlaubt mit der Geltendmachung der Individualität in den Grenzen des Rechts auch den Egoismus. Er wird eingeschränkt durch die Erkenntnis der Abhängigkeit auch der Individualität der Individuen voneinander, aber behält ein Recht als Quelle der Entwicklung zu einem erfüllten Leben. Wir werden uns noch den Kopf darüber zerbrechen, was das heißt.

### c. Glück

Die heute vorherrschende Form des Individualismus ist die Orientierung am eigenen Glück. Für viele Theoretiker ist dies nicht nur eine Orientierung, die man wählen kann, aber nicht muß, sondern die einzig mögliche. Jeremy Bentham ist ihr wohl beredtestes Sprachrohr. Mit ungebrochenem Pathos verkündete er:

Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain and pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other hand the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.<sup>12</sup>

Hätte Bentham recht, so gäbe es doch ein Ziel, dem jede individuelle Lebensführung nachstreben muß: unsre Lust zu vermehren und unsern Schmerz zu vermindern. Das heißt nicht, daß wir alle dem gleichen Ziel nachstreben; verschiedene Menschen finden ihr Glück in verschiedenen Bedingungen; auch kann man sich darin irren, worin man sein Glück zu finden glaubt. Für die individuelle Lebensplanung folgt jedoch, daß wir uns nicht den Kopf zerbrechen müssen, ob wir für unser Glück oder etwa die Krebsbekämpfung leben wollen. Worüber wir uns allein den Kopf zerbrechen müssen ist, wie wir am besten glücklich werden. Das läßt viel Platz für Kopfzerbrechen, wohl für mehr, als wenn wir das Glücksziel von vornherein ausscheiden. Aber das Ziel steht fest, nur die Mittel wechseln.

Zwei Gründe sind es vor allem, die diesen Glücksdeterminismus überzeugend machen; beide sind widerlegbar. Der erste ist ein Trugschluß. Der Glücksdeterminist leugnet nicht, daß manche Menschen sich für andre opfern. Aber er sagt: sie glauben ihr Glück in der Opferung ihres eignen Glücks zu finden. Er kann sogar bereit sein anzuerkennen, daß man sein Unglück wählen kann, nur um zu zeigen, daß man statt seines Glücks auch sein Unglück wählen kann. Er entgegnet wieder, daß man dann sein Glück in der Wahl seines Unglücks findet.

Was ist von diesem Argument zu halten? – Daß jemand sein Glück im Unglück findet, heißt nur, daß er es für gut befindet, unglücklich zu sein. Aber etwas für gut befinden (oder auch, in etwas sein Glück finden) heißt nicht sein Glück anstreben. Wenn jemand sein Glück in seinem Unglück findet, strebt er nicht sein Glück, sondern sein Unglück an. Daß er in dieser Wahl sein Glück findet, gehört nicht zu seiner Absicht. Also folgt er keinem Determinismus, der Lust zu folgen.

Der zweite und vielleicht wichtigere Grund für die Popularität der Glücksorientierung ist der Determinismus, den Philosophen und Wissenschaftler lange für eine Implikation naturwissenschaftlicher Theorien hielten. Wenn alle Naturprozesse determiniert sind, müssen auch unsre Handlungen determiniert sein, da unsre Handlungen Prozesse in der Natur sind. Wie sind sie determiniert? Es ist nicht notwendig, aber naheliegend, mit Bentham zu antworten: durch das Glücksziel. Der Determinismus menschlicher Handlungen kam durch die Quantentheorie (ohne gute Gründe) aus der Mode, findet aber heute in der Hirnforschung einen neuen Aufschwung. Wolfgang Prinz etwa behauptet: „Wir tun

nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.“<sup>13</sup> Wolf Singer<sup>14</sup> und Gerhard Roth<sup>15</sup> haben sich auf ähnliche Aussagen eingelassen. Da ihre Vorstellungen auf die individuelle Lebensführung abfärben können, möchte ich zeigen, daß sie nicht wissenschaftlich sind, wie sie behaupten, sondern eine These vertreten, für die ihnen die Argumente fehlen. Machen wir folgendes Gedankenexperiment. Stellen Sie sich einen zukünftigen Hirnforscher vor, der alle Gesetze der Neurologie und alles aus Ihrer Vergangenheit kennt. Er stellt den jetzigen Zustand Ihres Gehirns auf einem Computerschirm dar und macht über Ihr Handeln Voraussagen. Sie treffen alle ein, solange er sie Ihnen nicht mitteilt. Doch was geschieht, wenn er sie Ihnen mitteilt, etwa daß Sie gleich einen Schluck Wasser trinken werden? Wenn Sie ein bißchen widerborstig sind, werden Sie keinen Schluck trinken; es ist nicht schwer, das Trinken hinauszuschieben, auch wenn man durstig ist. Sie benutzen die Kenntnis der Voraussage, um sie zu widerlegen. Was heißt das? Wenn der Hirnforscher Determinist ist, wird er erklären: Sie waren determiniert, die Voraussage zu falsifizieren, weil Sie halt etwas widerborstig sind. Doch war es für Sie *notwendig*, die Voraussage zu widerlegen? Haben Sie nicht *willkürlich* entschieden; hätten Sie nicht auch anders entscheiden können? Sie haben vielleicht überlegt, ob Sie der Voraussage folgen oder sie widerlegen wollten, und sich für die Widerlegung entschieden, obgleich Sie auch ebensogut anders hätten entscheiden können. Das Kontraintuitive der Behauptung des Deterministen wird besonders deutlich, wenn wir uns vorstellen, daß der Hirnforscher den Zustand seines eignen Gehirns auf den Schirm bringt und aus

ihm Voraussagen ableitet. Er kann nicht vermeiden zu wissen, was er über sich voraussagt; daher auch nicht vermeiden zu entscheiden, ob er ihnen folgen sollte oder nicht. Er kann sich nicht zurücklehnen und abwarten, ob seine Voraussage eintritt; es liegt an ihm, was geschieht. Wenn wir eine Voraussage dazu gebrauchen können, sie zu widerlegen, wie können wir determiniert sein?

Den Deterministen werden solche Zweifel nicht beeindrucken. Er wird erklären, die Kritik verwechsle Determinismus mit Fatalismus; Fatalismus aber sei Mythos, Determinismus Wissenschaft. Wenn wir determiniert sind, handeln wir nicht unter einem Fatum. Wir müssen selbst entscheiden. Aber wir entscheiden so, wie wir determiniert sind. Der Determinismus wirke als Kausalität durch unsre Entscheidungen. Daß wir sie treffen, ändere nichts daran, daß sie schon in der Vergangenheit festgelegt sind.

Er wird dennoch anerkennen müssen, daß ihre Festlegung in der Vergangenheit uns zu keinen Voraussagen über unser Handeln befähigt, weil wir solche Voraussagen zur Widerlegung der Voraussagen gebrauchen können. Die Unvoraussagbarkeit unsres Handelns ist radikal verschieden von der Unvoraussagbarkeit sehr komplexer Prozesse, zu denen etwa meteorologische gehören könnten. Bei diesen wird die Voraussage durch die Komplexität der Vorgänge, nicht durch die Kenntnis der Voraussage verhindert. Was also bleibt von der These, unser Handeln sei determiniert, wenn auch der Determinist anerkennen muß, Voraussagen zu unserm Handeln seien grundsätzlich unmöglich, falls der Handelnde die Voraussagen kennt? Sie ist eine These, die nichts dazu beiträgt, aus wissenschaftlichen Beschreibungen und

Erklärungen Voraussagen zu machen, die die Mitteilung an den Handelnden überstehen. Sie ist wie ein Zierknopf an einem Radio, den man drehen kann, ohne etwas am Empfang zu ändern.

Wer daher behauptet, unsre Entscheidungen seien nicht determiniert, verletzt kein wissenschaftliches Prinzip. Im Gegenteil entspricht er mit der Behauptung dem wissenschaftlichen Ideal, Phänomene so vorurteilsfrei wie möglich zu beschreiben. Wer dagegen behauptet, sie seien determiniert, folgt nur einem alten Glauben, ohne ihn auf Argumente zu stützen.

Was folgt für die Glücksorientierung? Daß sie eine unter möglichen, nicht die einzig mögliche ist. Sie kann sowenig Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen wie die Sippenorientierung, die Nation oder eine Religion. Die individuelle Lebensführung findet auch in der Glücksorientierung kein Ziel, das sie voraussetzen könnte. Das Individuum kommt nicht um seine individuelle Wahl herum. Und eine lehrbare Lebenskunst kann der Kritik an falschen Vorstellungen von Lebenszielen nur Metaregeln hinzufügen, Regeln dazu, wie man am besten eine individuell angemessene Lebensführung findet.

### 3. Metaregeln

Die Geschichte der Philosophie ist voll von Metaregeln zur individuellen Lebensführung. Sokrates säte den Zweifel an der Richtigkeit der überlieferten positiven Regeln, wie man am besten lebt. Seine Frucht waren die Tugendethiken, die zwar die tradierten Tugenden aufnehmen, aber mit Regeln unterfüttern, wie man sie zu verstehen und auf das individuelle Leben anzuwenden hat. Platon entwickelt dazu eine neue Psychologie. Er führt den *thumos* als vermittelnde Instanz zwischen Vernunft

und Trieben ein, eine Art Leidenschaft für die eigne Integrität, die den das Selbst zerstörenden Trieben entgegenwirkt.<sup>16</sup> Sie legt auf individuelle Lebensführung fest; Platon unterdrückt jedoch diese Konsequenz in der Beschreibung eines Idealstaats, der für Individualität keinen Spielraum läßt. Aristoteles erklärt das gute Leben eines Menschen als die Betätigung seiner spezifischen Fähigkeiten und erläutert Tugenden als die richtige Mitte zwischen zwei falschen Extremen;<sup>17</sup> beide Bestimmungen machen aus der Moraltheorie eine Theorie von Metaregeln zur individuellen Lebensführung. Auch die zwei einflußreichsten Moraltheorien der Moderne und Gegenwart, Utilitarismus und Kantianismus, sind an Metaregeln orientiert. Denn ihre Prinzipien, das Utilitätsprinzip, nach dem wir so handeln sollen, daß wir das größtmögliche Glück hervorbringen, und der kategorische Imperativ, nach dem wir nur verallgemeinerbaren Maximen folgen dürfen, sind Metaregeln.

Die Philosophen haben ihre Metaregeln als Richtschnur nicht nur der Politik und Gesetzgebung verstanden, sondern auch der individuellen Lebensführung. Von getreuen Kantianern und radikalen Utilitaristen abgesehen haben sie jedoch in der individuellen Lebensführung wenig Nachfolge gefunden. Der Grund kann nicht darin liegen, daß ihre Metaregeln dort unanwendbar sind; manche Kantianer und Utilitaristen wenden sie ja an. Er liegt offenbar darin, daß sie den meisten für ihre Probleme untauglich scheinen. Das ist nicht verwunderlich. Die antiken Philosophen setzen soziale Verhältnisse voraus, insbesondere die Sklaverei, die wir nicht haben und nicht wollen; der Utilitarismus setzt voraus, daß wir unser Glück maximieren

wollen; das ist entweder nicht wahr oder zu allgemein, um uns in Konflikten zu helfen; Kants Verallgemeinerbarkeitsprinzip macht es zweifelhaft, individuelle Handlungsumstände ernst zu nehmen; sie stehen immer in Verdacht, uns eine Ausnahme einzuräumen, die der kategorische Imperativ gerade verbietet.

Wenn daher die philosophischen und nicht-philosophischen Berater der individuellen Lebensführung trotz des großen Angebots an Metaregeln für die individuelle Lebensführung noch immer nach solchen Regeln suchen, erklären sie implizit ihr Ungenügen an den Metaregeln des Utilitätsprinzips und des kategorischen Imperativs. Ich werde ihrem Urteil folgen und insbesondere den Kandidaten nicht weiter prüfen, der der beste Stützpunkt für Metaregeln scheinen könnte, nämlich das Glück. Wir sahen schon, daß wir das Glück weit genug verstehen können, um auch noch im Unglück unser Glück zu finden; in diesem Sinn ist der Begriff inflationär und nichts-sagend. Aber auch wenn wir das Glück enger verstehen, liefert es keine direkte Handlungsorientierung, weil wir als Handlungsziel etwas Bestimmtes brauchen, wie Tennismeister oder reich zu werden. Wir können ein solches Ziel zwar wählen, weil wir annehmen, dadurch glücklich zu werden, obgleich die Annahme für die Wahl nicht notwendig ist. Trotzdem ist das direkte Handlungsziel nicht das Glück, sondern der Gegenstand, von dem wir uns Glück versprechen. Das Glück ist daher nie ein direktes Handlungsziel, sondern nur die Folge eines glücklich erreichten andern Handlungsziels.

Auch ohne Utilitätsprinzip und kategorischen Imperativ bleiben der Lebenskunst genug philosophische Anregungen. Zwei

von ihnen scheinen mir als Ausgangspunkt für die gesuchten Metaregeln in Frage zu kommen; die Idee der Authentizität und die der Falsifizierbarkeit. Sie sind von Heidegger, Freud und Popper geprägt und scheinen so unvereinbar wie diese Philosophen. Tatsächlich können sie einander ergänzen. Aber ob sie viel zur individuellen Lebensplanung beitragen können, wird zweifelhaft bleiben.

#### a. Authentizität

*Authentizität* ist nur ein (an die englische Übersetzung angelehntes) andres Wort für Heideggers *Eigentlichkeit*, das ich vermeide, um dem Jargon der Eigentlichkeit zu entgehen. Sie ist der Zustand, den ein Individuum erreicht, wenn es sich von der Herrschaft des *Man* befreit. Das *Man* ist die erste Form der Selbststeuerung jedes Menschen, die unvermeidlich ist, weil jeder als Kind beginnt und auf die Leitung durch andre angewiesen ist. Freud nannte es das Über-Ich; er verband mit diesem Begriff weitere Vorstellungen, die uns hier nicht zu interessieren brauchen. Wichtig ist hier nur, daß wir alle als Wesen zu leben beginnen, die von einer sozialen Instanz gesteuert werden. Ebenso wichtig ist, daß wir uns von dieser Instanz befreien und sie durch etwas ersetzen können, was Heidegger als das eigentliche Selbst und Freud als das Ich beschreibt. Was aber unterscheidet das Ich oder authentische Selbst vom Manselbst oder dem sozial gesteuerten Selbst? Freud hat dazu eine Menge zu sagen,<sup>18</sup> aber es ist nicht leicht, aus seinen vielen Aussagen das herauszuschälen, was jedem zur leichten Unterscheidung dienen kann. Heidegger ist noch weniger hilfreich. Er unterstellt, das eigentliche Selbst erschließe sich dem Menschen, dem „Dasein“, im „Vorlaufen in den Tod“:

„Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, d.h. als Möglichkeit eigentlicher Existenz“, denn: „Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit.“<sup>19</sup>

Die Schwierigkeit, Heidegger zu folgen, liegt nicht in seiner Begrifflichkeit, sondern der These, daß wir uns nur durch eine Auseinandersetzung mit dem eignen Tod vom Man befreien können. Das ist äußerst unglaubwürdig. Um sich vom Man zu befreien, braucht man Mut, Selbstbewußtsein und ein eignes Urteil; daß man sich mit seinem Tod beschäftigt hat, scheint im besten Fall nebensächlich. Diese Gegenthese wird durch eine weitere Überlegung gestützt. Wir müssen annehmen, daß die Befreiung vom Man nicht nur ein Ereignis in der Biographie eines modernen Menschen ist, sondern auch ein Ereignis in der Geschichte der Menschheit. Irgendwann einmal müssen Menschen angefangen haben, sich von der Herrschaft der Konvention zu befreien. Tatsächlich finden wir in der griechischen Antike Kandidaten für solche Emanzipatoren. Es sind die frühen griechischen Lyriker, vor allem Sappho und Archilochos.<sup>20</sup> Sie zeichnet aus, daß sie zu ihren Empfindungen stehen; zu diesen gehört auch die Angst vorm Tod, aber nicht ein Vorlaufen, wie Heidegger es beschreibt.

Sind also Mut, Selbstbewußtsein und eignes Urteil die Bedingungen, sich vom Man zu befreien? Hier müssen wir beachten, daß wir uns nach Heidegger nie vollständig vom Man befreien können. Das ist sehr überzeugend. Wir bleiben immer abhängig von der Art, wie wir in der Kindheit

geprägt wurden. Nur unter bestimmten Bedingungen können wir uns von solcher Prägung frei machen. Diese Bedingungen sind jedoch nicht, wie Heidegger annimmt, solche des „vorlaufenden Enthüllens“, sondern des Urteilens nach Abwägen aller erkennbaren Gründe für und gegen den Gedanken, über den wir urteilen. Zu solchem Urteilen brauchen wir oft genug den Mut, auch solche Empfindungen in die Reihe der zu erwägenden Gründe aufzunehmen, die *man* nicht hat, und das Selbstbewußtsein, sich solcher Empfindungen nicht zu schämen. Aber was uns vom Man unabhängig macht, ist zuletzt das Urteilen, das auch das berücksichtigt, was *man* nicht wahrnimmt.

Was ist nun das neue authentische Selbst, das das Manselbst ablöst? Manche Philosophen, vor allem Leibniz,<sup>21</sup> nehmen an, daß wir im abwägenden Urteilen von den einleuchtendsten Gründen determiniert werden. Wenn das richtig ist, ist das authentische Selbst ein Vernunftselbst, das bei allen Individuen gleich ist und zudem in keiner Beziehung zum alten Manselbst stehen kann. Andre Philosophen dagegen, vor allem Descartes,<sup>22</sup> argumentieren, daß wir immer dem Grund folgen können, unsere Unabhängigkeit von allen präterminierenden Faktoren zu beweisen, und uns in der Wahl dieses Grundes über jeden noch so einleuchtenden Grund hinwegsetzen können. Auch dann sind wir durch einen Grund determiniert, aber nicht präterminiert, wie es der Determinismus annimmt. Den letzten Ausschlag im Urteil gibt nicht die Vernunft, sondern die Willkür des Individuums, das entscheidet, ob es seine Willensfreiheit demonstriert. Folgen wir Descartes, so ist das neue Selbst kein Vernunftselbst, sondern ein individuell verschiedenes Willkürselbst. Es ist nicht völlig

getrennt vom Manselbst, weil sich in der Willkür, in der ein Individuum entscheidet, auch der Charakter des Manselbst entwickeln kann, trotz oder gerade wegen der Fähigkeit des Willkürselbst, unabhängig von jedem präterminierenden Faktor zu entscheiden.

Descartes hat vielleicht nicht darin recht, daß wir uns immer über einleuchtende Gründe hinwegsetzen können. Aber in Fällen wie den beschriebenen Entscheidungen über Voraussagen, in denen wir keine Schwierigkeiten haben, ebenso ja wie nein zu einer Urteilmöglichkeit zu sagen, wäre es bloßes Dogma, unsre Verneinungsfreiheit zu leugnen. Sie aber genügt, uns im ruhigen Urteil, ob wir einer bestimmten einmal erkannten Prägung folgen sollten, zu einem Nein ebenso wie zu einem Ja befähigen. Auch wenn wir nicht fähig sein sollten, unserem Urteil, daß wir ihr nicht folgen sollten, in der Praxis zu folgen, haben wir uns doch im Erkennen über unsre soziale Bedingtheit hinweggesetzt. Unsere praktische Unfähigkeit werden wir dann entweder durch besondere Hilfsmittel überwinden können oder zwar hinnehmen müssen, aber versuchen zu verhindern, daß sie von den nächsten Generationen übernommen wird. In jedem Fall ist das neue Selbst kein Vernunft-, sondern ein Willkürselbst.

Zum authentischen Selbst gehört daher die Fähigkeit, nach Gründen zu urteilen und dabei auch dem Grund zu folgen, seine Unabhängigkeit von allen sonstigen Gründen zu beweisen. Aber das authentische Selbst ist nicht identisch mit dem Willkürselbst. Dessen Fähigkeit reicht nicht aus zur Authentizität. Ich habe noch kein eigenes oder authentisches Selbst, wenn ich allem widersprechen kann. Ich muß auch so urteilen können, daß meine Entschei-

dungen zu mir passen. Ich muß zwar fähig sein, auch gegen meine Natur zu handeln, aber muß doch wissen, was ich sein oder als meine Natur annehmen will. Wie aber finde ich das heraus? Falle ich mit der Anerkennung einer Natur oder eines Ideals, dem ich angemessen sein will, nicht notwendig auf die Stufe meiner Prägung durch das Milieu zurück, die ich durch Authentizität grade verlassen will?

Der Idee der Authentizität haftet offensichtlich eine Spannung, wenn nicht Widersprüchlichkeit an, die sie in den Ruf der Irrationalität gebracht hat. Sie impliziert einerseits die Unabhängigkeit des Urteils von jeder nur möglichen Prädetermination; andererseits die Orientierung des Urteils an einem passenden oder „wahren“ Selbst. Aber eine solche Widersprüchlichkeit charakterisiert nun einmal den Menschen, der allem widersprechen kann und gerade darin sein Wesen findet, wie schon Pico della Mirandola und Hegel feststellten.<sup>23</sup> Im Negativen, im Mangel an Eigenem, das wir bei Zeitgenossen beobachten, wird besonders deutlich, daß Authentizität kein Scheinbegriff ist. Weil mangelnde Authentizität nicht nur als Tatsache anerkannt, sondern schon ihr Anschein gefürchtet wird, haben sich manche Berater auf „Authenticity Consulting“ spezialisiert.<sup>24</sup> Es gibt Personen, die ein Leben führen, von dem der Beobachter sagt, so möchte er nicht leben. Der Grund ist nicht notwendig, daß sie nicht viel erleben oder ihr Leben langweilig ist. Der Grund ist eher, daß sie ihr Leben nicht wirklich leben. Sie tun, was sie tun, weil sie nichts Besseres sehen. Sie leben nicht, sie werden gelebt.

Natürlich tragen dazu gesellschaftliche Verhältnisse bei; wer eine Familie ernähren und dazu als Verkäuferin bei Schלקer arbeiten muß, wird bald gelebt, auch

wenn sie mit einem authentischen Selbst begann. Aber die gesellschaftlichen Bedingungen sind nur ein Faktor. Von ihnen kann man sich zumindest zu manchen Zeiten unabhängig machen, an denen man verhindern kann, nur gelebt zu werden. Solche Zeiten aber werden manchmal verpaßt. Wie kann man dem Verpassen entgegen? Kann man überhaupt versuchen, authentisch zu sein?

Authentizität ist eine Tugend im aristotelischen Sinn einer Haltung, die man durch wiederholtes Handeln erwirbt. Aber anders als andre Tugenden kann sie nicht direkt erstrebt werden. Das Handeln, durch das man sie erwirbt, ist das gute oder wache Urteilen. Man urteilt nicht gut, wenn man authentisch zu urteilen versucht. Man kann keinen authentischen Gründen folgen; die gibt es nicht. Es gibt auch keine Qualität in einem Gefühl, das uns anzeigen könnte, daß etwas, was wir tun, erwägen oder entscheiden, authentisch ist. Man urteilt vielmehr gut oder wach, wenn man erstens den in den jeweiligen Umständen besten Gründen folgt, zweitens vor der Betrachtung keines relevanten Grundes zurückschrickt, drittens die Willkür einer Entscheidung, in der man ebenso gut anders entscheiden könnte, nicht scheut, und viertens bereit ist, unter veränderten Handlungsbedingungen Entscheidungen zu revidieren.

Authentizität ist die unbeabsichtigte Nebenfolge davon, daß man gut urteilt. Es verhält sich mit ihr wie mit dem Glück: je mehr man es anstrebt, desto weniger erreicht man es. Sie geht jedoch nicht auf in der Qualität, gut zu urteilen; hinzukommen muß die Qualität, die uns zwischen leben und gelebt werden unterscheiden läßt. Aber das wache Urteilen ist der Weg, sie zu erreichen; auch das Leben im Unter-

schied zum Gelebtwerden ist die Folge des wachen Urteils. Wenn diese Überlegung richtig ist, muß sich die individuelle Lebensführung um das wache Urteilen und nicht die Authentizität drehen. Wir können den richtigen Augenblick verpassen, an dem wir verhindern können, gelebt zu werden, weil wir zu urteilen verpaßt haben.

Doch ist der Verweis auf das gute Urteilen nicht trivial; wie sollte man ohne gutes Urteil ein gutes Leben führen können? Ist er nicht auch zu wenig? Wir wollen ja wissen, wie man in kritischen Lagen gut urteilt. Ganz trivial kann der Verweis nicht sein, weil man immerhin empfehlen könnte, sich nicht aufs Urteilen einzulassen. Das Urteilen hat schon Sokrates die Hinrichtung und Nietzsche den Wahnsinn eingebracht, und was man gewöhnlich Lebenskunst nennt, besteht auch darin, sich vor allzu wachem Urteilen zu hüten. Wenn wir trotzdem das wache Urteilen für zentral erklären, nehmen wir Risiken in Kauf, die aus der Kunst des Lebens keine Lebenskünstler hervorgehen lassen.

Aber der Verweis ist zu wenig. Er sagt nur, daß man zur Revision bereit sein muß; was wir wissen wollen, ist, wann man eine Entscheidung revidieren muß. Die typischen Probleme individueller Lebensführung treten nicht auf, wenn wir eine Sache beginnen, sondern beenden wollen. Wir beginnen die meisten Dinge in einem Alter, in dem wir eher sozial als durch ein authentisches Selbst gesteuert sind. Solcher Anfang ist nicht schwer. Selbst wenn wir Dinge in einem Alter beginnen, das wir reif nennen, gibt es kein Problem, sich für sie zu entscheiden; wir würden sie ja nicht beginnen, wenn wir keine guten Gründe für sie hätten. Probleme gibt es, wenn der Anfang einer neuen mit dem Ende einer

alten Sache verbunden ist. Was sind dann die besten Gründe? Hier nur auf die Umstände zu verweisen, die schon klarmachen, was das Beste ist, hieße das entscheidende Problem verkennen.

### *b. Falsifizierbarkeit*

Wir können das Problem auch so formulieren: wenn wir zur Revision auch solcher Entscheidungen bereit sind, mit denen wir eine Sache begonnen haben, die wir zwar beenden wollen, aber nur mit Schäden für andre oder uns selbst beenden können, was sind dann die potentiellen Falsifikatoren der zu revidierenden Entscheidung? Was zeigt uns an, daß es nicht so weitergeht, wie wir gelebt haben? Aber gibt es hier überhaupt potentielle Falsifikatoren?

Der Begriff stammt aus Poppers Wissenschaftstheorie, nach der wir eine wissenschaftliche Theorie fallen lassen müssen, wenn Voraussagen, die aus ihr ableitbar sind, nicht eintreten. Der Falsifikator der Theorie ist die empirische Aussage oder Tatsache, daß das Vorausgesagte ausgeblieben ist. Popper sieht jedoch auch die Möglichkeit vor, Falsifikatoren als unecht zurückzuweisen und das Ausbleiben des Vorhergesagten durch Theorien zu erklären, die der ursprünglichen Theorie zugesetzt werden, um der Falsifikation zu entgehen. Das ist vernünftig, wenn die Theorie auf andern Gebieten so erfolgreich in Vorhersagen und Erklärungen ist, daß ihr Ende die Entwicklung der Wissenschaft gefährden würde. So ließen sich aus Newtons Theorie Positionen des Merkur ableiten, die Merkur nie einnahm. Statt Newtons Theorie für falsifiziert zu halten, erklärten die Astronomen das Ausbleiben der vorausgesagten Positionen aus Zusatztheorien. Wenn jedoch zu viele scheitern-

de Voraussagen aus der Theorie ableitbar sind, muß sie schließlich aufgegeben werden.

Dies Modell der Wissenschaftsentwicklung läßt sich auf die individuelle Lebensführung nur übertragen, wenn in der individuellen Lebensführung Entscheidungen, etwas anzufangen, mit Theorien vergleichbar sind und es dort etwas gibt, was die Rolle potentieller Falsifikatoren spielt. Wären Entscheidungen immer mit Erwartungen verbunden, wäre die Übertragung einfach, weil der Nichteintritt der Erwartungen der gesuchte potentielle Falsifikator wäre. Er wäre wieder nur ein potentieller Falsifikator, weil man ihn als unecht zurückweisen könnte, wenn das Ausbleiben des Erwarteten durch Zusatzfaktoren erklärt werden kann und die Entscheidung sich in andern Hinsichten bewährt hat. Aber Entscheidungen sind oft mit keinen Erwartungen verbunden, zumindest mit keinen bestimmten oder artikulierten.

Gibt es auch dann potentielle Falsifikatoren? Offensichtlich ja, weil Entscheidungen auch alle Erwartungen erfüllen und dennoch als falsch empfunden werden können. Die potentiellen Falsifikatoren können dann Empfindungen sein, die bloß die Falschheit der Entscheidungsfolgen signalisieren. Gerade weil sie nicht enttäuschten Erwartungen entspringen, können sie kategorisch, bedingungslos, die Revision einer Entscheidung verlangen. Wenn wir aber der Idee der Falsifizierbarkeit folgen, sind auch solche Signale nur potentielle Falsifikatoren, die eine Entscheidung nur dann zu revidieren verlangen, wenn die Signale nicht aus andern Gründen als aus der Falschheit der Entscheidung erklärt werden können. Was in der Wissenschaft eher als Laster gilt, die Phantasie in der Erfindung von Annahmen

zur Rettung einer angeknacksten Theorie, muß in der individuellen Lebensführung als Tugend gelten.

Betrachten wir das geläufigste Beispiel. Ein Partner fühlt sich in seiner Ehe unglücklich; sein Gefühl ist ein potentieller Falsifikator seiner Heiratsentscheidung. Es kann die Revision kategorisch fordern. Nach einem verbreiteten Verständnis von Authentizität ist der Partner nicht authentisch, wenn er seinem Gefühl nicht folgt. Nach meinem Verständnis hängt dagegen die Authentizität allein vom guten Urteil ab. Das gute Urteil wiederum muß hier nach dem Modell der Falsifizierbarkeit verfahren. Das heißt, der Partner muß untersuchen, welcher Art das Gefühl ist, ob es durch Erklärungen seiner Entstehung zu einem Phänomen herabzustufen ist, das seine Entscheidung der Revision entzieht. Wie in der Wissenschaft kann diese Untersuchung des potentiellen Falsifikators nicht unabhängig von der zur Revision anstehenden Sache sein; sie muß vielmehr deren Bedeutung und bisherige Bewährung in Rechnung stellen und fragen, wie das Leben für ihn, den andern Partner und ihre möglichen Kinder bei einer Revision weiterläuft.

In dieser Hinsicht bietet Popper zur Entscheidungshilfe in der Wissenschaft eine nützliche Orientierung an: die gefährdete Theorie darf nur und muß aufgegeben werden, wenn sie wissenschaftlichen Fortschritt verhindert. Wissenschaftlicher Fortschritt von einer Theorie A zu Theorie B besteht darin, daß B mehr Phänomene der Natur erklärt und daher riskantere erfolgreiche Voraussagen erlaubt als A. Dieser Fortschrittsbegriff ist nicht sehr exakt, weil der Begriff riskanter Voraussagen nicht quantifizierbar ist, aber er reicht aus, um zu mehr oder weniger anerkanntem Kon-

sens in der Wissenschaftsgemeinde zu kommen. Es wäre offensichtlich hilfreich, wenn es eine vergleichbare Orientierung auch für Entscheidungen in der individuellen Lebensführung gäbe. Gibt es sie?

Das scheint zumindest schwer, wenn ich die populären Orientierungen an der Sippe, überindividuellen Werten, der Nation und dem Glück zu Recht disqualifiziert habe. Aber gibt es nicht einen Fortschritt in der individuellen Lebensführung derart, daß man aktiver leben kann, mehr Möglichkeit hat, wach zu urteilen, mehr Handlungen zu initiieren, mehr wahrzunehmen, mehr aus seinen Anlagen zu machen? Ist es nicht ein Kriterium für ein reiches oder erfülltes Leben, daß es mehr Spontaneität und Rezeptivität hat als ein armes und nur gefülltes Leben?

Lassen wir uns einmal auf die Idee eines Fortschritts in individueller Lebensführung ein und bestimmen das Fortschrittskriterium in der angedeuteten Weise. Was folgt für den unglücklichen Ehepartner? Hilft ihm die Fortschrittsidee? Das klingt unplausibel. Aber er soll sich ja nicht fragen, ob er durch das Ja oder Nein zu seiner Ehe Fortschritte machen kann, sondern wie sein und das Leben der von seiner Entscheidung Betroffenen weiter gehen kann; so wie der Wissenschaftler fragen muß, wie seine Wissenschaft weiter gehen kann, wenn er eine angeknackste Theorie rettet oder aufgibt. Sein Gefühl, unglücklich zu sein, könnte sich auflösen, wenn er in der Ehe aktiver und wacher wird; er selbst und die Familie insgesamt könnten wacher werden. Die Ehe kann aber auch jede größere Wachheit ausschließen; in dem Fall wäre es im Interesse aller Betroffenen, aus der Ehe ein außereheliches Verhältnis zu machen, das allen mehr Spontaneität und Rezeptivität ermöglicht.

Können wir uns auf die Idee eines Fortschritts in individueller Lebensführung einlassen? Ich glaube nicht, daß sie immer weiterhilft, aber wenn sie es manchmal täte, wäre das schon viel. In jedem Fall ist nicht zu leugnen, daß die Idee der Falsifizierbarkeit von Lebensentscheidungen durch nur potentielle Falsifikatoren viel Spielraum in ihrer Anwendung läßt, vielleicht mehr als erlaubt ist, um der Verurteilung als beliebig auslegbar zu entgehen. Vielleicht bekräftigt sie nur den Eindruck, daß wir in der individuellen Lebensführung zwar nicht ohne Ausflüge in philosophische Theorie auskommen, die Theorie aber nur Schutz vor phantastischen Theorien bietet und im übrigen von uns verlangt, auf unser waches Urteil zu vertrauen, obgleich gerade das wache Urteil verhindert, Lebenskünstler zu werden, wenn wir jedenfalls an Sokrates und Nietzsche denken. Vielleicht; ich überlasse das Urteil Ihnen.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Der Sanskritgelehrte Max Müller betrachtete im 19. Jahrhundert den Sisyphosmythos wie viele andere Mythen als einen Mythos, der die Eigenarten der Sonne beschreibt. Für diese heute oft verspottete Theorie liefert der Prediger eine unerwartete Stütze, allerdings in einem Sinn, der mit Müllers Deutung nicht viel gemeinsam hat. Zu Müllers Sonnen-Deutung vgl. Richard M. Dorson, *The Eclipse of Solar Mythology*, *Journal of American Folklore* 68, 1955, 393-416.

<sup>2</sup> Mandeville published his rhymed fable first in 1705 under the title *The Grumbling Hive: or, Knaves Turn'd Honest*; there have been later editions between 1724 and 1732, each of them again expanded. For a critical edition see *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*. By Bernard Mandeville. With a Commentary Critical, Historical, and Explanatory by F. B. Kaye, 2 vol. Oxford 1924, <sup>2</sup>1957.

<sup>3</sup> Ad. Smith, *The Wealth of Nations* (1776) bk 1, ch 2, ed. A. Skinner, Penguin 1986, 119.

<sup>4</sup> Alexander Pope, *Essay on Man*, End of First Epistle.

Übersetzung:

Natur ist Kunstwerk, das du nicht erkennst,  
Zufall Bestimmung, die du nicht durchschaust,  
Mißklang ist Harmonie, nur unverstanden,  
Das Böse immer nur ein Teil des Guten.  
Und tut Vernunft auch noch so wichtig,  
die Wahrheit ist: Was ist, ist richtig.

<sup>5</sup> *ibid.*, part 2 of Second Epistle.

Übersetzung des Verfassers:

Zwei Dinge regeln die Natur des Menschen:  
Selbstliebe drängt, Vernunft hält ihn zurück.  
Nennt nicht die eine gut, die andre schlecht.  
Denn jede wirkt perfekt auf ihre Art  
Und schafft dadurch das Gute, Schlechtes nur  
Wenn sie bei ihrer Art nicht bleiben kann.

...

Selbstliebe und Vernunft sind darin einig,  
Schmerz zu verhindern, Lust zu mehren.

<sup>6</sup> *ibid.*, end of Third Epistle.

Übersetzung des Verfassers:

Gott und Natur haben es so gefügt,  
Daß wer sich selbst liebt, allen nützt.

<sup>7</sup> J. W. Goethe, *Faust*, line

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 4. Satz.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 243-5 und 254-6.

<sup>10</sup> *ibid.* §189.

<sup>11</sup> Spricht Mandeville von „the Parasites, Pimps, Players, Pick-Pockets, Coiners, Quacks, Sooth-Sayers, And all those, that, in Enmity With down-right Working, cunningly Convert to their own Use the Labour Of their good-natur'd heedless Neighbour“ (*The fable of the bees a.a.O.* 49-54), so ist seine Sympathie nicht zu überhören.

<sup>12</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in J. St. Mill, *Utilitarianism*, ed. M. Warnock, Glasgow (Collins) 1979, 33.

Übersetzung des Verfassers:

Die Natur hat die Menschen unter die Herrschaft zweier Souveräne gestellt, den Schmerz und die Lust. Sie allein bestimmen, was wir tun sollten, und zugleich, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab von recht und unrecht als auch die Kette von Ursachen und Wirkungen sind an ihren Thron geknüpft. Sie regieren uns in allem Handeln, Reden, Denken; jeder Versuch, ihre Herrschaft abzuschütteln, beweist und bestätigt sie nur.

<sup>13</sup> W. Prinz, Freiheit oder Wissenschaft, in M. v. Cranach und K. Foppa, eds., Freiheit des Entscheidens und Handelns, Heidelberg (Asanger), 86-103, 87.

<sup>14</sup> Wolf Singer, Ein neues Menschenbild? Frankfurt (Suhrkamp) 2003, 65: (Interviewfrage:) „Müssen Sie dann nicht auch das Prinzip von Schuld und Sühne über Bord werfen?“ – S.: „Ja, ich halte dieses Prinzip für verzichtbar. An unserem Verhalten würde sich gar nicht viel ändern...“ Vgl. ebd. 32f.

<sup>15</sup> Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt (Suhrkamp) 2003.

<sup>16</sup> Platon, Rep. IV 435c-441c.

<sup>17</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik Buch 1 und 2.

<sup>18</sup> s. bes. Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge, in Freud-Studienausgabe Bd. 1, Frankfurt (Fischer) 1969, 516 (31. Vorlesung: Die „Absicht“ der Psychoanalyse „ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden.“

<sup>19</sup> Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen (Niemeyer) 1927, § 53, 263 und 262.

<sup>20</sup> vgl. Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1946.

<sup>21</sup> G.W. Leibniz, Nouveaux Essais, ed. C.J. Gerhardt, Die philosophischen Schriften, vol. 5, Berlin 1982 pp. 84f und 168.

<sup>22</sup> René Descartes an Père Mesland, 9 Febr. 1645; Œuvres de Descartes ed. Adam et Tannery vol. IV, 173.

<sup>23</sup> Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate §3, Abs.20; Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts §§ 5-7.

<sup>24</sup> Man braucht diesen Begriff nur bei Google einzugeben.

*Zum Autor:*

*Prof. Dr. Ulrich Steinvorth hatte 23 Jahre lang einen Lehrstuhl an der Universität Hamburg und lehrt z.Z. Philosophie in Ankara. Zu seinen zahlreichen Buchveröffentlichungen gehören: „Klassische und moderne Ethik“ (1990), „Gleiche Freiheit“ (1999), „Was ist Vernunft?“ (2002), „Gerechtigkeit und Politik“ (2002) und zuletzt „Docklosigkeit oder zur Metaphysik der Moderne“ (2006).*