

# Latein Forum

*Heft 70 / 2010*

ABC für Romreisende

Stichwort: „Kredit“

Besser lesen und verstehen

Antike im Internet

Wie moralisch war die antike Ethik?

Latein Forum Bibliothek

*Latein  Forum*

Der Verein **Latein Forum** veröffentlicht seit 1987 periodisch in der gleichnamigen Didaktikzeitschrift Beiträge zum Latein-, Griechisch- und Geschichtsunterricht.

[www.latein-forum.tsn.at](http://www.latein-forum.tsn.at)  
[latein-forum@tsn.at](mailto:latein-forum@tsn.at)



## Inhaltsverzeichnis

<b>ABC für Romreisende. Ein Update</b> .....	1–10
<i>(Elisabeth Tschuden, Waidhofen an der Thaya)</i>	
<b>Stichwort: „Kredit“</b> .....	11–12
<i>(Klaus Bartels, Kilchberg bei Zürich)</i>	
<b>Besser lesen und verstehen im Lateinunterricht</b> .....	13–28
<i>(Meinhard Leitich, Ebenau)</i>	
<b>Antike im Internet: Latein und Griechisch am Bildungsserver SwissEduc</b> .....	29–30
<i>(Gottfried Siehs, Innsbruck)</i>	
<b>Wie moralisch war die antike Ethik?</b> .....	31–107
<i>(Reinhard Senfter, Innsbruck)</i>	
<b>Latein Forum Bibliothek</b> .....	108–115
<i>(Hermann Niedermayr, Innsbruck)</i>	

Titelbild: Platon diskutiert mit Philosophenkollegen  
(Neapel, Nationalmuseum)

### Impressum:

Latein Forum (gegründet 1987),  
Verein zur Förderung der Unterrichtsdiskussion,  
c/o Institut für Klassische Philologie der Universität Innsbruck, Langer Weg 11, A-6020 Innsbruck

Die Zeitschrift Latein Forum wird in Innsbruck seit 1987 von einem LehrerInnen-Team herausgegeben. Sie stellt praxisorientierte Unterrichtsideen und -materialien zur Diskussion und versammelt wissenschaftliche Beiträge auf dem Gebiet der Didaktik der Alten Sprachen.

Kontaktadresse:  
latein-forum@tsn.at  
www.latein-forum.tsn.at

Redaktionsteam: Christine Leichter, Harald Pittl, Michael Sporer, Reinhard Senfter, Otto Tost

Bankverbindung: Hypo Tirol Bank (BLZ 57000), Kontonummer: 210 080 477  
Bitte bei Auslandsüberweisung angeben: IBAN AT22 5700 0002 1008 0477, BIC HYPTAT22

## ABC für Romreisende

### Ein Update<sup>1</sup>

Elisabeth Tschuden

Eine Projektwoche in Rom gehört zu den schönsten Erlebnissen, die man mit Schülerinnen und Schülern im Rahmen des Lateinunterrichts vorbereiten und als Ergänzung der Unterrichtsarbeit gestalten kann. Immer wieder erlebe ich vor, bei und nach den Reisen mit – meistens 7. – Klassen, wie sehr SchülerInnen für Geschichte und Kultur begeistert werden können, wie einfach Interesse zu wecken ist, wie nachhaltig ein solches Projekt wirkt. Allerdings erfordert eine Exkursion ins Ausland gründliche Vorbereitung, straffe Organisation in Rom und ordentliche Aufarbeitung. Nach mehr als 25 Aufenthalten in der Ewigen Stadt möchte ich eine überarbeitete, aktualisierte Version des 2006 veröffentlichten ABCs vorlegen, die sich in zwei große Blöcke gliedert:<sup>2</sup>

- A) „Alle Wege führen nach Rom.“ - Planung und Vorbereitung
- B) „Ja, ich bin endlich in dieser Hauptstadt der Welt angekommen.“ (Goethe) – Tipps für den Aufenthalt in Rom

### A) „ALLE WEGE FÜHREN NACH ROM“ – von der Planung bis zur Abreise

#### Administratives

- Einverständnis des Direktors / der Direktorin und des Schulgemeinschaftsausschusses einholen! Siehe: **Schulveranstaltung bzw. schulbezogene Veranstaltung.**
- Klassenvorstand informieren
- Angebote einholen (Verkehrsmittel, Unterkunft)
- Programm planen
- Klassen informieren: Vorstellung des Programms, Beantwortung erster Fragen: Siehe: **FORMULARE**
- Eltern informieren und per Unterschrift Teilnahmeerklärung bestätigen lassen: Siehe: **FORMULARE**
- Erklärung bzgl. Einkaufen und Baden von den Eltern unterschreiben lassen: Siehe: **FORMULARE**
- Anmeldungen für Papstaudienzen, Scavi, Vatikan. Gärten u. Museum erledigen: Siehe: **FORMULARE**

#### Adressen

- Adresse der Unterkunft in Rom mit Telefonnummer auf Informationsblatt vor Abreise bekannt geben. In Rom erweist es sich als nützlich, jedem/r ReiseteilnehmerIn – für alle Fälle – ein Adresskärtchen zu übergeben.

Adressen der ReiseteilnehmerInnen auf einer Liste vorbereiten und mitnehmen Siehe: **FORMULARE**

<sup>1</sup> Die Erstfassung dieses Rom-Reiseführers ist in Lateinform 59, 2006, S. 39-50 erschienen (Anm. der LF-Red.).

<sup>2</sup> Auf der Homepage der Zeitschrift Latein Forum [www.latein-forum.tsn.at](http://www.latein-forum.tsn.at) stellt die Autorin als Ergänzung zu diesem Beitrag folgende Downloads zur Verfügung: verschiedenste Musterformulare, Beispiele für Aufgabenstellungen bzw. Inschriften, Kartenausschnitte mit eingezeichneten Routen, Informationen zu einzelnen Sehenswürdigkeiten zum Mitnehmen.

**Bahn**

Bei der Planung der Zugreise sind die Kundenberater der ÖBB gerne behilflich und geben Informationen über aktuelle Angebote. Die entsprechenden Kontaktadressen sind hier zu finden:

[http://www.oebb.at/pv/de/Reisen\\_in\\_den\\_Bundeslaendern/Kundenberater/index.jsp](http://www.oebb.at/pv/de/Reisen_in_den_Bundeslaendern/Kundenberater/index.jsp)

**BegleitnehmerIn**

Eine Exkursion eignet sich in hervorragender Weise für fächerübergreifendes Arbeiten. Kolleginnen und Kollegen vieler Fächer sind oft bereit, an einem solchen Projekt mitzuarbeiten oder/und sogar an der Reise teilzunehmen. Man sollte auf ihren Einsatz und ihr Engagement nicht verzichten. Sie haben während der gesamten Reise Aufsichtspflicht.

Gesetzlich bestimmt ist deren Zahl: 1 Begleitperson bei Projektwochen ab 17 – 22 SchülerInnen. Der SGA kann eine andere Anzahl an Begleitpersonen festlegen. Siehe: **Schulveranstaltungen.**

**Busreise**

Wer mit dem Reisebus nach Rom kommt, erspart sich die Fahrten mit den öffentlichen Verkehrsmitteln, sollte sich aber bewusst sein, dass es im historischen Zentrum und im Vatikan keine Parkmöglichkeiten gibt. Die Busfahrer dürfen die Fahrgäste zwar absetzen, müssen dann aber sofort weiterfahren.

**EINVERSTÄNDNIS DER ELTERN:**

Man sollte sich mit einer Erklärung der Erziehungsberechtigten absichern, wenn man die SchülerInnen alleine einkaufen oder essen gehen lassen will bzw. einen Ausflug ans Meer machen möchte. Siehe: **FORMULARE**

**Fluglinien****Austrian Airlines:**

- Gruppenabteilung: 0517662233
- Reservierungen 355 Tage im Voraus.
- Ab 10 Personen Gruppe, Preise variieren nach Auslastung.
- Namensliste

**Fly Niki (Air Berlin)**

- Gruppenreisen: 0049-303434-2736 oder 0049-0303434-2737
- Ab 10 Teilnehmer Verbilligung um 3% des Nettopreises
- 15 Teilnehmer: 5%
- 21. Teilnehmer erhält einen Freiplatz
- Namensliste erforderlich
- Die günstigsten Preise erhält man bei einer Buchung 11 Monate im Voraus.

**Formulare**

Es ist ratsam, eine größere Anzahl an Listen im Reisegepäck mitzuführen, v.a. die Liste mit der Bestätigung des Schulleiters/der Schulleiterin und die dazugehörige TeilnehmerInnenliste mindestens zehnfach (jeweils mit Originalunterschrift), da sie bei den Kassen nicht nur vorzuweisen, sondern meistens auch zu belassen sind.

**Folgende Unterlagen/Vorlagen stehen auf der Homepage der Zeitschrift Latein Forum [www.latein-forum.tsn.at](http://www.latein-forum.tsn.at) als Downloads zur Verfügung:**

- Beispiel für Erstinformation samt Anmeldeabschnitt
- Beispiel für Information vor Abreise
- Einverständniserklärung der Eltern für Einkäufe und Schwimmen
- **WICHTIGSTE LISTE:** Schulbestätigung für Befreiung von Eintrittsgebühren (italienisch)
- TeilnehmerInnenliste
- TeilnehmerInnenliste mit Handynummern
- TeilnehmerInnenliste mit Heimadressen

**Anmeldeformulare**

- Papstaudienzen (an das Dt. Pilgerzentrum)
- Besichtigung der Nekropole unter der Peterskirche
- Vatikan. Gärten bzw. Vatikan. Museen: Online-Formulare: <http://biglietteriamusei.vatican.va/musei/tickets/do?action=booking&codiceLivelloVisita=6&step=1>

**Gruppe**

Die Größe der Gruppe macht den Erfolg aus: Die Zahl von höchstens 15 Schülern pro Lehrer sollte nicht überschritten werden. Je weniger Gruppenmitglieder, desto mehr Mobilität, Aufmerksamkeit, Erfolg.

**Lateinunterricht**

Texte, die sich mit Rom befassen und (kultur)geschichtlichen Hintergrund bilden, bevorzugt einsetzen! Kleine Textauswahl mitnehmen!

Besonders hilfreich:

Stockenreitner, Johann: Projekt ROM – Braumüller Schulbuch & Wissenschaft. 2009. ISBN: 978-3-7003-1723-4

Raabits: (Aug. 2009) Rom sehen und leben. – Ein Gang durch die Ewige Stadt (ab Klasse 10)  
[http://www.raabe.de/go/?action=ProdDetails&product\\_uuid=3YXL5MLO6LCVQPF\\_XHCJOVQ31HEZUVQKX](http://www.raabe.de/go/?action=ProdDetails&product_uuid=3YXL5MLO6LCVQPF_XHCJOVQ31HEZUVQKX)

Rom, Lokalhistorische Texte.

Ausgew. u. komment. v. Josef Hohl. Lindauers Lateinische Quellen Nachdr. 125 S. m. Abb. 1995 Lindauer. ISBN 3-87488-915-7

Rom Hauptstadt der Welt. Roma Caput Mundi. Lateinische Texte in der Stadt und über die Stadt. Hrsg. u. übers. v. Franz-Peter Waiblinger. dtv zweisprachig 2005. ISBN 3-423-09451-6

Leider vergriffen, aber gebraucht noch erhältlich:

Roma aeterna: Lateinische u. griechische Romdichtung von der Antike bis in die Gegenwart. Hg. Kytzler, Bernhard. 1973. ISBN 3-7608-3618-6

**Lehrplan (Latein/Oberstufe)**

„Die Ergänzung des Unterrichts durch Exkursionen, Lehrausgänge und Studienreisen ist anzustreben.“

### Reiseführer

Es gibt eine Vielzahl an Reiseführern für ROM: [www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de) (Suche: Rom Reiseführer)

Mit einem Hörbuch versehen:

Rosendorfer, Herbert: Rom (ISBN 978-3-89905-630-3)

Es macht zwar große Freude, aber auch viel Mühe, vor der Abreise mit den SchülerInnen gemeinsam einen eigenen Stadtführer zusammenzustellen. Der Phantasie sind dabei keine Grenzen gesetzt. Von der gezielten Recherche ausgehend gibt es vielfältige Möglichkeiten der Gestaltung.

### Rom im Internet (Auswahl)

<http://www.urlaub-rom.de/index.html>  
<http://www.rom-im-internet.de/>  
<http://www.klassphil.uni-muenchen.de/~waiblinger/romweb2.html>  
<http://www.kirke.hu-berlin.de/ressourc/roma.html>  
<http://www.roma-antiqua.de/>  
<http://www.wissen.de/wde/generator/wissen/ressorts/reisen/reisefuehrer/rom/index.html>  
<http://www.romecity.it/DeutschUbersetzung.htm>  
<http://www.forum-rom.de/>  
<http://www.gymnasiumunterhaching.de/Faecher/Latein/Rom-Tipps/rom-tipps.html>  
[http://www.museicapitolini.org/it/index\\_net.htm](http://www.museicapitolini.org/it/index_net.htm)  
[http://mv.vatican.va/2\\_IT/pages/MV\\_Home.html](http://mv.vatican.va/2_IT/pages/MV_Home.html)  
<http://www2.comune.roma.it/museociviltaromana/>  
[http://www.discover-rome.de/aqua\\_de.html](http://www.discover-rome.de/aqua_de.html)  
<http://www.eduhi.at/gegenstand/latein/index.php?TITEL=Themen&artikel=1&kthid=6069>  
<http://www.touristiklinks.de/stadt/rom/stadtverkehr/>  
[http://www.italyguides.it/it/roma/mappa\\_interattiva\\_di\\_roma/mappa\\_di\\_roma.php](http://www.italyguides.it/it/roma/mappa_interattiva_di_roma/mappa_di_roma.php)

### Italienische Sites

<http://www.aberoma.com/>  
<http://www.comune.roma.it/was/wps/portal/pcr>  
<http://www.romaturismo.it/v2/en/main.asp>  
<http://www.roma-online.de/>  
<http://www.museidiroma.com/>  
<http://www.roma2000.it/>  
<http://www.romamor.it/it/index.htm>  
[http://www.activitaly.it/monument/monumenti\\_Roma.htm](http://www.activitaly.it/monument/monumenti_Roma.htm)  
<http://www.romestate.it/fotobook.php>  
[http://www.info.roma.it/monumenti\\_di\\_roma.asp](http://www.info.roma.it/monumenti_di_roma.asp)  
<http://www.romeguide.it/monumenti/menuargo2.htm>  
[http://www2.comune.roma.it/monumentiantichi/menu\\_tipologie.html](http://www2.comune.roma.it/monumentiantichi/menu_tipologie.html)  
<http://www.virtualrome.com/>

### Schulveranstaltung bzw. schulbezogene Veranstaltung

Siehe: [http://wwwapp.bmbwk.gv.at/medien/6492\\_PDFzuPubID207.pdf?emile.uni-graz.at/pub/06S/2006-03-0225.doc](http://wwwapp.bmbwk.gv.at/medien/6492_PDFzuPubID207.pdf?emile.uni-graz.at/pub/06S/2006-03-0225.doc)

### Stadtplan

Sollte unbedingt im Reisegepäck sein, oft in Reiseführern enthalten.

Auch im Internet zu finden:

<http://www.viamichelin.co.uk/viamichelin/gbr/dyn/controller/Maps>  
[http://maps.google.it/maps?oi=eu\\_map&q=Roma&hl=de](http://maps.google.it/maps?oi=eu_map&q=Roma&hl=de) (mit Satellitenkarte)

### Unterkunft

Für KollegInnen, die noch nie mit SchülerInnen in Rom waren und keine geeignete Hoteladresse kennen, empfiehlt es sich, sich mit ihren Wünschen an ein Reisebüro zu wenden. Dabei ist die günstige Verkehrslage ebenso zu beachten wie die Ausstattung (3-Sternhotel ist anzuraten).

### Web-Cams Rom

[http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump\\_01760](http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump_01760)  
[http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump\\_07300](http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump_07300)  
[http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump\\_01810](http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump_01810)  
<http://www.vaticanstate.va/IT/Monumenti/webcam/>

### Wetter

Für alle, die sich über das Wetter in Rom informieren wollen:

<http://www.wetteronline.de/Italien/Rom.htm>  
[http://it.weather.yahoo.com/ITXX/ITXX0067/index\\_c.html](http://it.weather.yahoo.com/ITXX/ITXX0067/index_c.html)  
[http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump\\_06420](http://www.eurometeo.com/english/webcam/jump_06420)  
<http://www.intellicast.com/IcastPage/LoadPage.aspx?loc=lira&seg=LocalWeather&prodgrp=Forecast&product=Forecast&prodnave=none>

## B) „JA, ICH BIN ENDLICH IN DIESER HAUPTSTADT DER WELT ANGELANGT“ (GOETHE) – Tipps für den Aufenthalt in Rom

### Ankunft in Rom:

**Stazione Termini:** Hauptbahnhof im Zentrum der Stadt. Hier kreuzen sich nicht nur die U-Bahnlinien A und B, sondern auch viele Busse haben vor dem Bahnhof an der Piazza Cinquecento ihre Ausgangs- bzw. Endstation. Siehe: **Öffentliche Verkehrsmittel**

**Fiumicino:** Es gibt täglich von 06.36-23.36 Uhr alle 30 Min. Expresszüge vom Flughafen zum Hauptbahnhof (Fahrzeit: 31 Min.). Fahrpreis: 11,00 €)

Eine langsamere Zugverbindung (nach 'Roma Tiburtina', 'Orte' oder 'Fara Sabina') fährt Mo-Fr 06.27-21.27 Uhr, Sa und So 05.57-23.27 Uhr alle 15 Minuten ab und hält an mehreren Halte stellen auf der Strecke ins Stadtzentrum zum Tiburtina-Bahnhof. (Fahrpreis: 5,50 €)

Nähere Informationen zum Fahrplan:

<http://www.trenitalia.com/cms/v/index.jsp?vgnextoid=2aaeb5fac465a110VgnVCM10000080a3e90aRCRD>

**Campino:** Der Linienbus Terravision verkehrt von/bis Rom Hauptbahnhof (Roma-Termini). Dauer: ca. 40 Minuten. Preis: ca. 4,- € einfach, hin und zurück ca. 8,00 €.

[http://www.terravision.eu/rome\\_ciampino.html](http://www.terravision.eu/rome_ciampino.html)

Der Shiaffini-Travel-Shuttle verkehrt von/bis Rom - Hauptbahnhof (Roma-Termini).

Preis: ca. 4,50,- /6,50€ einfach, Ankunfts- bzw Abfahrtszeiten unter:

<http://www.schiaffini.it/AlPercorrenze2.asp?Loc=28&Sub=72&p=0>

### Ansichtskarten

Günstige Ansichtskarten (20 Stück um 1€) erhält man an den mobilen Verkaufsständen v.a. rund um das Kolosseum. Eine besonders große Auswahl bietet der Shop am Dach der Peterskirche.

Siehe auch: **Briefmarken**

### Botschaft

Österreichische Vertretungen in Italien:



**Metropolitana**

Plan, Fahrzeiten: <http://www.metroroma.it/MetroRoma/HTML/IT>  
[http://www.metroroma.it/Documents/Pdf/Cartalinee2008\\_A4.pdf](http://www.metroroma.it/Documents/Pdf/Cartalinee2008_A4.pdf)

Siehe auch: **Öffentliche Verkehrsmittel**

5:30 – 23:30, an Sonn- und Feiertagen: 5:30 – 1:30 Uhr

**Öffentliche Verkehrsmittel**

Fahrkarten: gelten in Bussen, in der Straßen- und U-Bahn. Erhältlich in Trafiken, Automaten, bestimmten Verkaufsstellen der Metropolitana.

Verschiedene Möglichkeiten:

**BIT** - Biglietto Integrato a Tempo: gilt für die Fahrt in einer Richtung 75 Minuten lang: 1 €

**5BIT** – MULTIBIT: 5 Fahrten jeweils in eine Richtung: 5

**BIG** - Biglietto Integrato Giornaliero: Tagesfahrkarte bis 24:00Uhr: 4 €

**BTI** - Biglietto Turistico Integrato: gilt 3 Tage lang bis 24:00 Uhr des dritten Tages: 11 €

**CIS** - Carta Integrata Settimanale: Wochenfahrkarte: 16 €

Aktuelle Preise: <http://www.atac.roma.it/> →Biglietti e Abbonamenti

- **Bus**

Ratsam ist der Kauf eines Busfahrplanes, der bei Informationsständen erhältlich ist.

Besonders übersichtlich gestaltet sind an jeder Haltestelle angebrachten Informationstafeln (folgende Haltestellen).

[www.atac.roma.it](http://www.atac.roma.it)

Plan: <http://www.atac.roma.it/files/doc.asp?r=3>

Man kann sich auch schon vor der Abreise Strecken planen lassen unter: <http://infopoint.atac.roma.it/bw.asp?lingua=TED>: Abfahrtsadresse und Ankunftsadresse eingeben: Es erscheint ein genauer Streckenplan mit Angabe von Umsteigestellen und ev. Fußweg. (Siehe: Sehenswürdigkeiten: Die jeweilige Adresse ist nach Möglichkeit angegeben)

- **Metropolitana**

Plan und Fahrzeiten: <http://www.metroroma.it/MetroRoma/HTML/IT>

**Papst**

[http://www.pilgerzentrum.de/?page\\_id=22](http://www.pilgerzentrum.de/?page_id=22)

[http://www.vatican.va/liturgical\\_year/liturgico\\_ge/Kirchenjahr.html](http://www.vatican.va/liturgical_year/liturgico_ge/Kirchenjahr.html)

Normalerweise ist an jedem Mittwoch Generalaudienz am Petersplatz bzw. in der Audienzhalle Paolo VI um 10:30 Uhr.

Karten für eine Audienz rechtzeitig vor Abreise bestellen. Siehe: **FORMULARE**

**Reisetagebuch**

Um die vielen Eindrücke zu bewahren und sich später daran besser erinnern zu können, kann man den SchülerInnen das Führen eines Reisetagebuches empfehlen/auftragen. Dabei kann man auch hilfreiche Tipps geben.

Lütkemeyer, Ilona: Mit 80 Seiten um die Welt . Schreiben unterwegs – Ihr persönlicher Weg zum kreativen Reisetagebuch, Uckerland 2007. ISBN: 978 3 937895 58 1

**Spaziergänge**

Anregungen bieten u.a.: <http://www.romaculta.it/menudt.html> bzw. <http://www.roma-online.de>

Ich selbst mache gerne folgende Halbtagestouren:

- Span. Treppe – Trevibrunnen – Piazza Montecitorio – Pantheon – Piazza Navona
- Peterskuppel – Petersdom – Campo Santo Teutonico
- Engelsburg – Ara Pacis – Casa di Goethe – Piazza del Popolo
- Kolosseum – Palatin – Forum Romanum
- Sta. Maria Maggiore – Santa Prassede – San Pietro in Vincoli – Kapitolin. Museum
- San Clemente – San Giovanni in Laterano – Scala Santa – Katakomben
- Vatikan. Museen
- Vatikan. Gärten
- Caracallathermen – San Paolo fuori le Mura - Centrale Montemartini
- Ostia antica
- Forum Boarium - Bocca della Verità – Circus Maximus – Aventin (Santa Sabina – Blick durchs Schlüsselloch, Terrasse im Orangengarten) – Trastevere
- Villa Borghese – Museum für Moderne Kunst
- Palazzo Massimo alle Terme und/oder Diokletiansthermen – Sta Maria della Vittoria - Quirinalspalast
- Museo della Civiltà Romana – Badeausflug: Piramide – Umsteigen in Richtung Lido di Ostia bis zur Endstation: Cristoforo Colombo, dann Bus 7B in Richtung Süden bis zu einem Spiaggia libera (Die Buschauffeure bzw. Einheimischen helfen gerne, bei einer geeigneten Haltestelle auszusteigen).

Besonderen Zuspruch erfahren die Spaziergänge „Rom bei Nacht“ zum Petersplatz, der Engelsburg, Piazza Navona, Pantheon, Trevibrunnen, Span. Treppe, Quirinalspalast, Kolosseum, Kapitol, Pincioterrasse.

**Verpflegung:**

Viele Supermärkte (Conad, Eurospar etc.) und Pizzerias (z.B. „spizzico“) bieten kalte/warme Speisen auch zum Mitnehmen an.

Es gibt aber auch günstige Lokale, z.B.

<http://www.pastarito.it/it/locali/italia.asp> (haben eigene Räumlichkeiten für Gruppen)

<http://www.ildelfinoroma.it/>

<http://www.roma-antiqua.de/forum/restaurants.php>

Auf der Homepage der Zeitschrift *Latein Forum* [www.latein-forum.tsn.at](http://www.latein-forum.tsn.at) steht eine Übersicht über antike Stätten, Museen, Katakomben, Kirchen und Aussichtspunkte zur Verfügung. Sie enthält – wenn möglich – Öffnungszeiten, Hinweise zu den öffentlichen Verkehrsmitteln und Links zu den entsprechenden Web-Sites und ist als praktischer Helfer zum Mitnehmen im Rucksack gedacht, erhebt aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

© weist auf besonders Sehenswertes hin.

Die Ausschnitte aus den Stadtplänen sind: <http://maps.google.de> entnommen.

## Liste ausgewählter Literatur

- Alberto, Angelika: Ein Tag im alten Rom. Riemann 2009. 978-3-570-50105-4  
 Andaloro, Maria: Die Kirchen Roms. Zabern 2008. 978-3-8053-3908-7  
 Augias, Corrado: Die Geheimnisse Roms. Osburg 2009. 978-3-940731-17-3  
 Beard, Mary; Hopkins, Keith: Das Kolosseum. Reclam 2010. 978-3-15-018611-4  
 Bogen, Steffen; Thürlemann, Felix: Rom. Eine Stadt in Karten von der Antike bis heute. Primus Verlag 2009. 978-3-89678-661-6  
 Bredekamp, Horst: St. Peter in Rom und das Prinzip der produktiven Zerstörung. Wagenbach 2008. 978-3-8031-2602-3  
 Chaillet, Gilles: Das Rom der Kaiserzeit. Sieglar 2007. 978-3-87748-661-0  
 Claridge, Amanda: Rome (Archäologischer Führer). Oxford 2010. 978-0-19-954683-1  
 Clarke John: Roma antiqua. Primus Verlag 2009. 978-3-89678-811-51  
 Collins, Michael: Vatikan. Geschichte, Kunst und Leben in der Ewigen Stadt. Dorling Kindersley 2009. 978-3-8310-1471-2  
 Denzler, Georg: Vatikan. Primus Verlag 2007. 978-3-89678-573-2  
 Erbacher, Jürgen: Der kleinste Kosmos der Welt. Herder 2009. 978-3-451-29951-3  
 Erbacher, Jürgen: Der Vatikan – Das Lexikon. St. Benno. 978-3-7462-2752-8  
 Freyberger, Klaus: Das Forum Romanum. Theiss 2009. 978-3-8053-3947-6  
 Golvin, Jean-Claude; Salles, Catherine: Monumente der Macht – die Welt der römischen Kaiser. Theiss 2008. 978-3-8062-2149-7  
 Grimal, Pierre: Die Kirchen Roms. Belser 2007. 978-3-7630-2486-5  
 Hintzen-Bohlen, Brigitte: Rom – Kunst und Architektur. Ullmann/Tandem 2007. 978-3-8331-5420-1  
 Höcker, Christoph: Rom: Reclam 2008. 978-3-15-018512-4  
 Knell, Heiner: Des Kaisers neue Bauten. Hadrians Architektur in Rom, Athen und Tivoli. Zabern 2008. 978-3-8053-3772-4  
 Knop, Karoline: Rund um den Vatikan. Herder 2009. 978-3-451-70903-6  
 Koci Monanari, Maria: Die Stadtmauern von Rom, 2009  
 Kolb, Frank: Das antike Rom. C.H. Beck Wissen: 978-3-406-53607-6  
 König, Ingemar: Caput mundi, Theiss 2009  
 Kunst, Christiane: Leben und Wohnen in der römischen Stadt. Wiss. Buchges. 2006. 978-3-534-16285-7  
 Laurence, Ray: Reiseführer in die Welt der Antike: Das alte Rom. 2010. 978-3-8062-2289-0  
 Leben im alten Rom. Spektrum der Wissenschaft 2007. 978-3-938639-66-5  
 Lepin, Hartmut: Maxentius. Zabern 2007. 978-3-8053-3399-3  
 Martyszak, Philip: Rom für 5 Denar am Tag, 2008.  
 Merian: Vatikan. Travel House Media 2008. 978-3-8342-0802-6  
 Ortheil, Hanns-Josef: Rom. Sansoussi 2009. 978-3-8363-0165-7  
 Pelz, Monika: Rom. Travel House Media 2010. 978-3-8342-0729-6  
 Rainer, Stephan: Gebrauchsanweisung für den Vatikan. Piper 2009. 978-3-492-27549-1  
 Reinhardt, Volker – Sommer, Michael: Rom. Geschichte der Ewigen Stadt. Theiss 2008  
 Reinhardt, Volker: Geschichte Roms. Von der Antike bis zur Gegenwart. C.H. Beck Wissen 2008. 978-3-406-57714-7  
 Sailer, Gudrun: Vatikan. St. Benno 2009. 978-3-7462-2661-3  
 Schollmeyer, Patrick: Römische Tempel. Zabern 2008. 978-3-8053-3839-4  
 Tedesco, Don A.: Ein Spaziergang durch den Vatikan. Edition Kappa 2007. 978-3-932000-76-8  
 Wirsching, Armin: Obelisk transportieren und aufrichten in Ägypten und in Rom. Books on Demand 2007. 978-3-8334-8513-8

## Stichwort: „Kredit“

Klaus Bartels

**K**redite gibt es zweierlei: Da ist zunächst der in dieser oder jener Währung bezifferbare Kredit, den man schwarz auf weiß beantragt und bewilligt, den man bekommt oder nicht bekommt, und den gibt's auch im Plural. Und dann ist da der andere, ganz und gar nicht bezifferbare persönliche Kredit, den man einfach hat oder nicht hat, den man schwer gewinnt und leicht verspielt, und den gibt's nur im Singular.

In beiden Fällen geht's ums Geld, um Kreditvergabe und Kreditwürdigkeit, aber nicht nur um die großen oder kleinen Scheine, sondern zugleich um etwas tief Menschliches: um Treu und Glauben. Hinter dem „Kredit“ steht das lateinische Verb *credere*, „anvertrauen, Glauben schenken“, und sein Partizip Perfekt Passiv *creditum*, „das Anvertraute“. Dieses *credere* überdeckt im Latein ein weites Bedeutungsspektrum von der bloßen mutmaßlichen Annahme über ein festes persönliches Vertrauen bis zum *Credo* des Glaubensbekenntnisses.

Irgendwo in der Mitte dieses Spektrums ist das Wort vor zweieinhalb Jahrtausenden zum *Terminus technicus* des Bankgeschäfts geworden, zur Bezeichnung des Leihgeschäfts zwischen einem *creditor*, einen „Gläubiger“, wie wir das übersetzen, und seinem *debitor*, seinem „Schuldner“. Zur Ehre der Römer sei hier am Rande angemerkt, dass das klassische Latein neben dem männlichen *creditor* und seinem Gegenstück, dem *debitor*, auch schon eine weibliche *creditrix* und eine ihr entsprechende *debitrix* kannte; aber darin haben die römischen Juristen wohl eher eine grammatische als eine politische Correctness gesehen.



Darstellung einer Genueser Bank im 14. Jh.

Im 16. Jahrhundert, in der Renaissance, ist das lateinische *creditum*, das „anvertraute, geliehene Geld oder Gut“, in Gestalt des italienischen *credito* in die übrigen neueren Sprachen übergegangen und auf diesem Wege zugleich aus dem sächlichen ins männliche Geschlecht übergewechselt; ein Neutrum hatte das Italienische nicht zu bieten, und *il credito* ist dann auch im Deutschen „der Kredit“ geblieben. Die italienischen Banken, allen voran die Florentiner Medici, waren zu der Zeit die führenden Europas, und im Gefolge der

italienischen Bankkredite sind eine ganze Reihe einschlägiger italienischer Bank-Fachwörter wie „Giro“ und „Saldo“ und eben auch dieser „Kredit“ über die Alpen gekommen – diese nicht rückzahlbar, sondern *à fonds perdu*.

Zur Familie und zum Bankgeschäft gehört da schließlich noch das „Akkreditieren“, die förmliche Anerkennung der Glaubwürdigkeit, ein Wort, das mittlerweile aus der Sphäre der Banken in die der diplomatischen Vertretungen übergewechselt ist, und ihm gegenüber das „Diskreditieren“, die förmliche Aberkennung der Glaubwürdigkeit, die seither im lockeren Sinne einer Erschütterung solcher Glaubwürdigkeit im allgemeinen Sprachgebrauch heimisch geworden ist.

Und dann steht da im Lexikon, gleich vor dem „Kredit“, noch die „Kredenz“: die Anrichte am Rand des Speisesaals, auf der die Küchenmannschaft die heißen Schüsseln und die kühlen Flaschen abstellte, auf der die Serviermannschaft die Speisen anrichtete und die Karaffen füllte. Ein Kuckuck im Nest? Durchaus nicht; auch da gibt's was zu glauben. Die Kredenz ist der Ort, wo der Vorkoster vor den Augen der Gäste die *credentia*, wie es im Lateinischen, oder die *credenza*, wie es im Italienischen hieß, zelebrierte: die Beglaubigung der Speisen und Weine auf ihre Unbedenklichkeit, sprich: auf ihre Giftklasse Null – wobei dann die Glaubwürdigkeit des Gastgeber buchstäblich mit seinem Vorkoster stand und fiel.

Anmerkung der LF-Redaktion:

Wir möchten auf Klaus Bartels' bislang neueste Sammlung von Wortgeschichten hinweisen, in der jede Menge weiterer interessanter „Stichworte“ zu finden sind:

**Klaus Bartels:**

**Die Sau im Porzellanladen.**

**77 neue Wortgeschichten,**

Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2008

(196 S., ISBN: 978-3-8053-3914-8, € 24.90 [D] / € 25.60 [A])



## Besser lesen und verstehen im Lateinunterricht

Meinhard Leitich

In der Deutsch-Lesedidaktik gibt es Erkenntnisse, die auch im Lateinunterricht nützlich sein können. Denn in beiden Bereichen gilt es, den Sinn aus einem zunächst rätselhaften Buchstaben-Kontinuum zu erschließen. Im vorliegenden Artikel wird also der Versuch unternommen, die praktische Anwendung praxisprobter Methoden der Deutsch-Lesedidaktik (auch der Förder-Didaktik) im Lateinunterricht (Basis- und/oder Lektüreunterricht) zu begründen und aufzubereiten.

### 1 Vorgeschichte:

Vom 31.3. 2008 bis zum 4.4.08 fand im bifeb (Bundesinstitut für Erwachsenenbildung) Strobl am Wolfgangsee ein mehrtägiges **Seminar** für alle Schularten statt: „Leseprogramme für Schulen ausarbeiten“/bm:ukk. Dabei ging es u.a. auch darum, Erkenntnisse aus einem kalifornischen Lese-Förderkonzept<sup>1</sup>, das bereits auf die pädagogischen Anforderungen in Hessen adaptiert und erprobt worden war, auch in Österreich einzuführen. Im Laufe dieses Seminars kristallisierte sich dann für die beiden anwesenden Lateinlehrer, Franz Pohler (PH Innsbruck) und meine Wenigkeit, ganz klar heraus, dass wir da einige Aspekte direkt im Lateinunterricht anwenden könnten. Aus dieser noch sehr unkonkreten Erkenntnis resultierte dann ein gemeinsam erstelltes Konzept für eine Fortbildungsveranstaltung entweder der ARGE Latein/Tirol oder der ARGE Latein/Salzburg, je nach dem, wer es früher in der Planung unterbringt.

Am 16.2.2009 konnte ich dann in weiterer Folge mit der tatkräftigen Unterstützung von Barbara Wintersteller, der Leiterin der ARGE Latein/Salzburg, an der PH Salzburg eine gut besuchte **Fortbildungsveranstaltung** „Besser lesen und verstehen im Lateinunterricht“ durchführen und im Anschluss daran führte mein gelegentlicher „bibliothekarskollegialer“ Kontakt zu Michael Sporer dann zu diesem Artikel im *Latein Forum*.

### 2 Gravierende Lese Probleme im Lateinunterricht:

Dass an dieser Stelle ausgerechnet die Deutsch-Lesedidaktik in den Lateinunterricht einbezogen wird, ist kein Zufall. Zweifellos viele LateinkollegInnen werden immer wieder mit gravierenden Problemen (auch wenn diese Tatsache ungern für die eigene Schule eingestanden wird!) konfrontiert, die ihre Wurzeln jedoch nicht im Lateinunterricht selbst, sondern in einem **mangelnden Lesevermögen** der SchülerInnen haben! Dieses mangelnde Lesevermögen betrifft zu einem gewissen Prozentsatz auch an AHS sogar die basalen Lesefertigkeiten! 3 Prozent AHS-SchülerInnen befinden sich laut PISA 2006 auf Leselevel 1 und darunter<sup>2</sup> (= RisikoleserInnen), aus welchen Gründen auch immer! Auch fünf der PISA-getesteten AHS weisen Werte auf, die in den Leselevel 2 hineinreichen<sup>3</sup>, und das ist eigentlich kein Ruhmesblatt! Gleichfalls weisen manche Bundesländerwerte beim SLS (Salzburger Lesescreening) den AHS um die 10 % Lese-RisikoschülerInnen zu. Sogar wenn man den

<sup>1</sup> Schoenbach Ruth (u.a.): Lesen macht schlau. Neue Lesepraxis für weiterführende Schulen. Deutsche Übertragung hg. v. Dorothee Gaile. Berlin: Cornelsen 2006.

<sup>2</sup> PISA 2006. Österreichischer Expertenbericht zum Naturwissenschaftsschwerpunkt. Schreiner, Claudia u. Schwantner, Ursula (Hg.). Graz: Leykam 2009. S. 114

<sup>3</sup> ebenda, S. 61

Werten von PISA bzw. des SLS kritisch gegenübersteht, ist also ein Lesedefizit auch an AHS nicht zu leugnen! Wir müssen zur Kenntnis nehmen, dass wir ein sicheres Lesevermögen, auf dem ein Lateinunterricht aufbauen sollte, oft nicht voraussetzen können! Diesem Mangel sollte ja der **Grundsatzterlass zum Unterrichtsprinzip Leseerziehung**<sup>4</sup> gegensteuern, welcher „Lehrerinnen und Lehrern aller Unterrichtsgegenstände und Schularten Richtlinien bzw. Anregungen“ gibt, um an einer Verbesserung der Lesesituation mitzuwirken. Die praktische Umsetzung allerdings lässt in vielen Punkten aus verschiedenen Gründen zu wünschen übrig!

Wie soll man Latein lesen/lernen/übersetzen/verstehen, wenn es nicht einmal gelingt, einen deutschen Text einigermaßen rasch, mühelos und fehlerfrei zu lesen??? Manche SchülerInnen „kämpfen“ beim lauten Vorlesen bei der lautgetreuen Wiedergabe des Textes, beim Sinn gestaltenden Lesen und auch bei der Sinnentnahme, sie können den Sinn von Interpretationsfragen nur schwer erschließen, lesen lateinische Eigennamen nur fehlerhaft, verwechseln ähnliche Wörter beim Nachschlagen im Wörterbuch usw.

Auch bei der Anwendung von verschiedenen **Lese- und Textstrategien**<sup>5</sup> gibt es oft Probleme, weil diese fallweise zwar unbewusst angewendet, aber nicht flächendeckend und sicher beherrscht werden: Hier sind zu erwähnen: Segmentierung, Hypothesenbildung, Vorgehensweise bei Sinnabriss und differenzierte Lesearten. Auf diese Strategien soll unten näher eingegangen werden.

### 3 Exkurs in die Lesedidaktik: Reading for Understanding (vielleicht ein 3-Nationen-Konzept)

Die Erkenntnisse aus der Deutsch-Lesedidaktik, die hier im Anschluss für ihre Anwendung im Lateinunterricht vorgestellt werden sollen, stammen zu einem großen Teil von dem kalifornischen Konzept „Reading Apprenticeship“, das in dem Buch von (u.a.) Ruth Schoenbach „Reading for Understanding“ vorgestellt wurde. Das kalifornische Konzept wurde dann mit Hilfe der deutschen Fassung des Buches „Lesen macht schlau“<sup>6</sup> nach Hessen übertragen und trug dort wesentlich zur Leseförderung bei. Bei dem oben erwähnten Seminar in Strobl konnte in weiterer Folge also eine kalifornische Grundidee zur Leseförderung, die nach Hessen übertragen wurde, in Österreich einem breiteren Publikum vorgestellt werden. Dies ist insofern von Bedeutung, als wir ja in Österreich zwar zahlreiche, unendlich wertvolle Leseinitiativen der einzelnen Bundesländer vorweisen können, leider aber mangelt es an einem bundesweiten, einheitlichen Lese-Förderkonzept auf breiter Basis!

Der Hintergrund des kalifornisch-hessischen Konzepts sei hier kurz vorgestellt, damit man sich ein Bild dieses Vorhabens machen kann:

Ein wichtiger Satz legt die Basis: „**If Jonny can't read in class 9 it's not too late.**“ Dieser Satz gibt Hoffnung für die jungen LeserInnen, die schon im Pflichtschulalter aufgegeben haben und es dabei belassen, für ihr restliches Leben mit dem Lesen eher schlecht oder gar nicht zurande zu kommen. Es dreht sich aber nicht nur um das „Sich-fallen-Lassen“ von SchülerInnen-Seite, auch von Seite der Lehrkräfte könnte ja eine Art Resignation dazu beigetragen haben, dass es im 21. Jahrhundert in Österreich SchülerInnen gibt, welche die Pflichtschule (aber auch die AHS-Unterstufe) ohne grundlegende Lesefertigkeit verlassen. Auch wenn hier von „class 9“ (= 9. Schulstufe) die Rede ist, können viele Erkenntnisse dieses

<sup>4</sup> Grundsatzterlass zum Unterrichtsprinzip Leseerziehung: Rundschreiben Nr. 18/1999 des bm:bwk vom 25. 3. 1999

<sup>5</sup> Siehe Kap. 5.1. und 5.2.

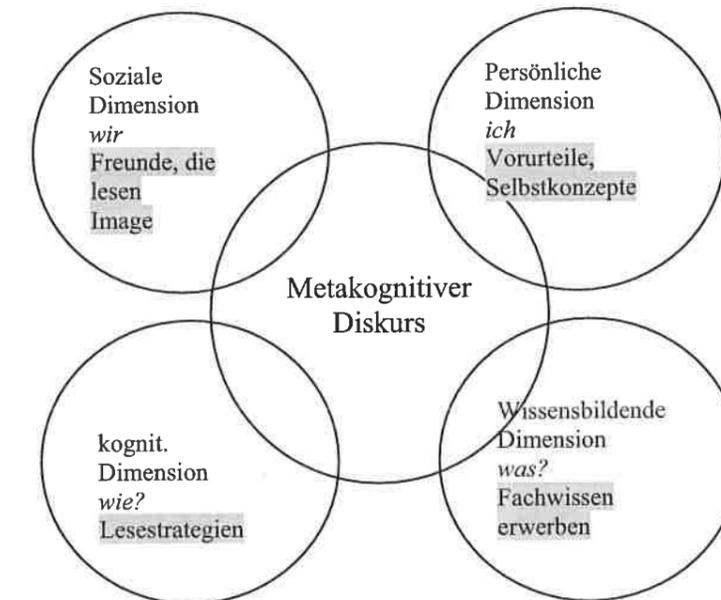
<sup>6</sup> Schoenbach Ruth (u.a.): Lesen macht schlau. Neue Lesepraxis für weiterführende Schulen. Deutsche Übertragung hg. v. Dorothee Gaile. Berlin: Cornelsen 2006.

flexiblen Konzepts auch bei der Leseförderung von jüngeren SchülerInnen angewendet werden.

Weiters setzt das Konzept an **vier Dimensionen** an. Es hat sich ja oft herausgestellt, dass SchülerInnen in der kognitiven Dimension (Wie erlerne ich das Lesen gründlich? - basale Lesefertigkeiten) gefördert wurden, später aber in der persönlichen Dimension aufgrund eines abwertenden Selbstkonzepts („Ich kann das Lesen ohnehin nie anwenden!“) und/oder in der sozialen Dimension („Von meinen Freunden liest ohnehin keiner - Lesen ist uncool!“) allein gelassen wurden und dann nie zur positiv verstärkenden Anwendung ihrer Lesefertigkeiten in der Dimension der Wissensbildung gelangt sind; damit wäre die ursprüngliche Förderung der basalen Lesefertigkeiten insgesamt gescheitert. Erst der umfassende Ansatz an allen vier Dimensionen gewährleistet eine hohe Erfolgsquote!

Ein weiteres Problem im Rahmen der Leseförderung ist die mangelnde Fähigkeit vieler SchülerInnen, sich zum Leseprozess selbst adäquat äußern zu können. Viele können nur sagen, dass ihnen der Text nicht gefallen hat und dass sie den Text daher nicht fertig gelesen haben. Sie können aber nicht formulieren, warum genau er ihnen nicht gefallen hat, welcher Teil evtl. schon, welcher andere Text aus welchen Gründen evtl. in Frage käme usw. Oft eröffnet erst ein Folgegespräch über Gelesenes die positiven Aspekte des Textes. Wenn aber die SchülerInnen sich nicht ausdrücken können, kommt es zu diesem sog. **metakognitiven Dialog**, einer „Verstärker“-Methode, nie! Deshalb gilt es, das Sprechen über Texte und über die eigene Befindlichkeit beim Lesen schrittweise zu üben und zu fördern.

#### 4 Dimensionen



#### 4 Exkurs in die theoretischen Grundlagen des Leseerwerbs:

Damit der praktische Einsatz der nachfolgend vorgestellten methodischen Vorschläge für den Lateinunterricht vom Hintergrund her auch verstanden werden kann, ist dieser Exkurs in die theoretischen Grundlagen des Leseerwerbs<sup>7</sup> notwendig.

##### 4.1 Stufenmodell zum Leseerwerb

Mit Hilfe eines Stufenmodells können die einzelnen Lesestrategien, welche die SchülerInnen entwickelt haben, einer bestimmten Stufe zugeordnet werden. Dieses Modell bietet dann Hilfen für den richtigen Ansatz bei der Leseförderung: Welche Lesestufen sind schon bewältigt, welche nicht?

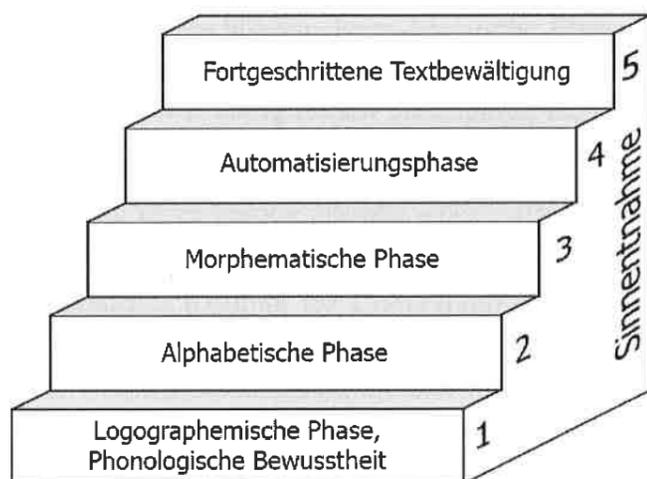


Abb.: Stufenmodell des Leseerwerbs

##### Stufe 1: Erwerb der phonologischen Bewusstheit, logographemische Phase (üblicherweise vor Schuleintritt):

**Phonologische Bewusstheit:** Sie ist die Einsicht in die Lautstruktur der Sprache, z.B. Isolierung von Einzellaute, Silbieren oder Erkennen und Bilden von Reimpaaren. Es handelt sich hier um eine wichtige Vorläuferfunktion des Lesens (und Schreibens), die schon vor Schuleintritt von den Kindern in verschiedenem Grade erworben wird und damit einerseits, wenn sie gemessen wird, Aussagen über evtl. später auftretende Leseprobleme zulässt oder andererseits, wenn sie speziell trainiert wird, Nachteile ausgleichen kann.

**Logographemische Phase:** Kinder können oft schon vor Schuleintritt logographemisch „lesen“, d.h., sie können mit Hilfe von optischen Merkmalen beispielsweise den eigenen Namen oder Firmenlogos erkennen (bzw. schreiben), noch ohne einzelne Buchstaben zu differenzieren.

<sup>7</sup> Dieses Kapitel ist bereits 2007 in der nachfolgenden Broschüre des bm:bwk erschienen: Lesen fördern - Leser/innen stärken. Leseschwächen erkennen, Schüler/innen individuell fördern, Fertigkeiten sichern und erweitern. Wien: bm:ukk 2007 (Arbeitshefte zur multimedialen Schulbibliothek 2)

##### Stufe 2: Alphabetische Phase:

Schreiben lernen: Welcher Laut wird mit welchem Buchstaben verschriftlicht? Und in enger Beziehung zum Schreiberwerb: Lesen lernen: Graphem-Phonem-Korrespondenz. Eine besondere Rolle spielt dabei das Zusammenlauten, also das richtige Verschleifen der Laute, damit dann der Wortsinn entnommen werden kann.

##### Stufe 3: Morphematische (Segmentierungs-) Phase:

Morpheme (die kleinsten bedeutungstragenden Elemente der Sprache) und Silben können als eigene sprachstrukturelle Elemente erkannt werden. Verstärkt bilden sich in dieser Lesephase schon Hypothesen über die zu erwartenden Wortteile oder Wörter. Auf der Ebene des Schreiberwerbs werden zunehmend orthographische Regeln erkannt und gebraucht.

##### Stufe 4: Automatisierungsphase:

Häufiges UND motiviertes Lesen führt dazu, dass viele Wörter nicht mehr in ihren Teilen (Buchstabe für Buchstabe oder silbenweise) erlesen werden müssen, sie werden schlagartig als Ganzes erkannt und gemerkt. Das Lesetempo und die Fähigkeit, Hypothesen zu bilden bzw. auf ihre Haltbarkeit zu überprüfen, steigen deutlich an. Der Inhalt von Texten kann schon relativ selbstständig erschlossen werden.

Bezüglich der **Lesekompetenzstufen nach Baumert**<sup>8</sup> sind SchülerInnen dieser Phase der

1. Kompetenzstufe zuzuordnen: oberflächliches Verständnis einfacher Texte und elementare Lesefähigkeiten. Auch das Erreichen der
2. Kompetenzstufe beginnt in dieser Phase: Herstellen einfacher Verknüpfungen und grobes Textverständnis.

##### Stufe 5: Fortgeschrittene Textbewältigung:

SchülerInnen entwickeln bewusste Lesestrategien, um einem Text gezielt Informationen zu entnehmen, ihn zu gliedern und als Ganzes zu verstehen. Weil der Lesevorgang an sich mühelos abläuft, können auch verstärkt längere Sachtexte oder literarische Texte bewältigt werden. Sachverhalte, die nicht explizit im Text genannt werden, werden erschlossen, Texte werden interpretiert und auf ihre Verlässlichkeit hin überprüft. Neben kohärenten (zusammenhängenden) Texten werden auch nicht-kohärente Texte bewältigt, also Grafiken und Tabellen in einen sinnvollen Zusammenhang mit dem Text gebracht. Das lineare Lesen ist nicht mehr die einzige Möglichkeit, auch informatives und selektives Lesen, Querlesen bzw. Hypertextlesen ergänzen die Palette von flexibel anwendbaren Lesarten.

Bezüglich der **Lesekompetenzstufen nach Baumert** bewältigen SchülerInnen dieser Phase aufsteigend die Kompetenzstufen 3 - 5:

3. Kompetenzstufe: Integration von Textelementen und logische Schlussfolgerungen,
4. Kompetenzstufe: detailliertes Verständnis komplexer Texte und externe Kenntnisse,
5. Kompetenzstufe: flexible Nutzung unvertrauter und komplexer Texte.

<sup>8</sup> Leitfaden Lesen fördern! Wissenswertes zum Lesen. Wien: bm:bwk 2007. S. 15 f.

#### 4.2 Dual-Route-Lesemodell nach Coltheart:

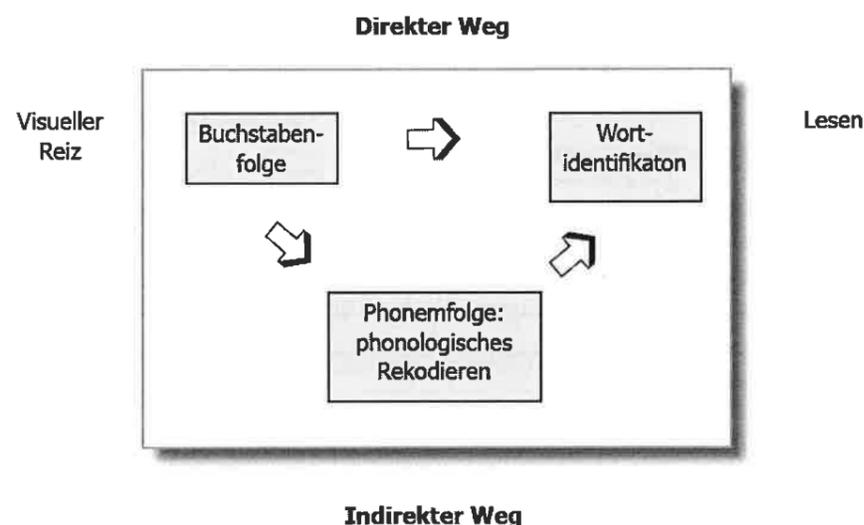


Abb.: Dual-Route-Lesemodell nach Coltheart (vereinfacht)

##### Direkter Weg - „Ganzworterkennung“:

Das Wortbild (besser: die Morphematik) von bekannten und häufig gelesenen Wörtern ist als Ganzes im Gedächtnis gespeichert (orthographisches Lexikon). Beim Lesen wird das Wort schlagartig auch in seiner Bedeutung erkannt. Es kann dann auch flüssig gelesen werden. Dies ist die bevorzugte Strategie von geübten LeserInnen.

##### Indirekter Weg - phonologisches Rekodieren

Bei unbekanntem Wörtern werden zuerst die einzelnen Buchstaben (besser: Grapheme) nacheinander in Laute (besser: Phoneme) umgewandelt, die dann ausgesprochen bzw. zu einem Wort zusammengezogen werden. Erst dann wird über das semantische Lexikon eine Bedeutung gesucht und, wenn vorhanden, zugewiesen. Ansonsten erfolgt ein Lesen ohne Bedeutungszuordnung.

Das phonologische Rekodieren zeigt sich durch deutlich verlangsamtes Lesen.

#### 5 Deutsch-Lesedidaktik in ihrer praktischen Anwendung im Lateinunterricht:

Viele der hier dargestellten methodischen Elemente sind bereits seit langem in den Lateinunterricht integriert. Allerdings sollen sie hier in ihrer Bedeutung für den Leseerwerb systematisiert und in einem neuen Licht ins Bewusstsein gerückt werden.

##### 5.1 Lese Strategien:

Die nachfolgend dargestellten Vorschläge beziehen sich auf den Erwerb von basalen Lesefertigkeiten, der oben in den Abschnitten „Stufenmodell zum Leseerwerb“ vorgestellt wurde. Es passiert nämlich häufig, dass SchülerInnen beim Leseerwerb einzelne Teilaspekte nicht ausreichend austrainiert haben und noch lange Zeit gewisse Lücken aufweisen. Die hier dargestellten Vorschläge können helfen, diese Lücken zumindest für den Lateinunterricht zu mildern.

##### 5.1.1 Silbieren:

Manche SchülerInnen haben es im Rahmen ihres Leseerwerbs in Stufe 3 (Morphematische/Segmentierungs-Phase<sup>9</sup>) nicht ausreichend gelernt, längere Wörter, die sie nicht mit der Ganzworterkennung schlagartig erfassen, in kleinere Abschnitte (Silben und/oder Morpheme) zu zerlegen. Damit könnten sie sich diese Wörter zwar langsamer, aber buchstabengetreu richtig erschließen. Wenn diese Fertigkeit aber nicht ausreichend erlernt wurde, dann sind vor allem beim Lateinunterricht Schwierigkeiten vorprogrammiert: Beim leisen und ganz besonders beim lauten Vorlesen werden Eigennamen und längere Wörter falsch erschlossen, beim Nachschlagen im Wörterbuch wird ein ähnlich klingendes Wort erwischt usw.

##### Praktisches Beispiel 1: Silbieren

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *In diesem Abschnitt kommen besonders viele schwierige Wörter vor. Deshalb bitte ich euch: Silbiert zuerst den gesamten Abschnitt für euch leise murmelnd und lest ihn dann ein 2. Mal ohne zu silbieren!*

„An C. Falcidius, Q. Metellus, Q. Caelius Latiniensis, Cn. Lentulus, quos omnes honoris causa nomino, cum tribuni plebi fuissent, anno proximo legati esse potuerunt.“<sup>10</sup>

Lösung: „An Gai-us Fal-ci-di-us, Quin-tus Me-tel-lus, Quin-tus Cae-li-us La-ti-ni-en-sis, Gnae-us Len-tu-lus, quos om-nes ho-no-ris cau-sa no-mi-no, cum tri-bu-ni ple-bi fu-is-sent, an-no pro-xi-mo le-ga-ti es-se po-tu-e-runt.“

Hier wird allerdings vorausgesetzt, dass das Silbieren in der Klasse bereits vorgestellt und geübt wurde.

##### Praktisches Beispiel 2: Silbieren

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Silbiert die folgenden Wörter, bevor ihr sie im Wörterbuch nachschlagt: „aptius, proficiscuntur“. Achtet auch darauf, die Wörter dann noch vor dem Nachschlagen auf die Basisform zu reduzieren!*

##### 5.1.2 Wiederholtes Lesen:

Beim Leseerwerb werden im Rahmen der Stufe 4 (Automatisierungsphase<sup>11</sup>) besonders viele Wörter in die Ganzworterkennung aufgenommen. Dieser Vorgang ermöglicht ein starkes Beschleunigen des Lesens. Auch im Lateinischen kann das Lesen beschleunigt werden, wenn immer mehr Wörter in die Ganzworterkennung aufgenommen werden. Dazu dient besonders das wiederholte Lesen eines lateinischen Textes. Allerdings muss man wissen, dass ein Wort, bis es so weit ist, ca. 50 Mal gelesen werden muss! In der Praxis werden also nur häufig vorkommende lateinische Wörter in diesen Vorzug kommen. Die anderen Wörter müssen etwas langsamer durch Segmentierung erschlossen werden. Meines Erachtens empfiehlt sich das wiederholte Lesen für den Lateinunterricht besonders in den beiden Anfangsjahren!

##### Praktisches Beispiel 3: Wiederholtes Lesen

Nach der erfolgten Übersetzung eines Abschnittes könnte die Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen folgendermaßen lauten: *Jeder/Jede von euch liest seinem Banknachbarn /seiner Banknachbarin den kurzen lateinischen Text 3 Mal vor! Es muss also gewechselt werden.*

<sup>9</sup> Siehe oben, Kap. 4.1.

<sup>10</sup> Cicero: De Imp. Cn. Pomp., 58

<sup>11</sup> Siehe oben, Kap. 4.1.

### 5.1.3 Genaues Lesen:

Wie beim wiederholten Lesen werden im Rahmen der Leseerwerb-Stufe 4<sup>12</sup> besonders viele Wörter in die Ganzworterkennung aufgenommen. Dabei kann es vorkommen, dass in der Folge einige Wörter schlampig erfasst werden, wenn dann durch eine oberflächliche Ganzworterkennung z.B. die Casus-Endungen vernachlässigt werden. Dies ist für den Lateinunterricht ein besonders lästiges Phänomen. Einem Übel dieser Art kann man gegensteuern mit Übungen zum genauen Lesen, das können Oppositionsübungen sein, wo also ganz ähnliche Sätze nur durch genaues Lesen voneinander zu unterscheiden sind.

#### Praktisches Beispiel 4: Genaues Lesen

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Lest diese Sätze genau und erkundet, welcher Satz grammatikalisch richtig ist! Mehrfachantworten sind möglich. Wer früher fertig ist, kann auch noch genau beschreiben, worin der jeweilige Fehler begründet liegt.*

- 1 Caesar copias suas in proximam collem subducit.
- 2 Caesar copios suas in proximum collem subducit.
- 3 Caesar copias suas in proximum collem subducit.
- 4 Caesar copias suas in proximum collem subduxit.<sup>13</sup>
- 5 Caesar copias suas in proximum collem subducunt.

Lösung: Die Sätze 3 und 4 sind grammatikalisch richtig.

### 5.1.4 Hypothesenbildung:

In der Leseerwerb-Stufe 4<sup>14</sup> trägt nicht nur die vermehrte Ganzworterkennung zu einer verbesserten Leseleistung bei, auch die Hypothesenbildung dient verstärkt dazu, durch inhaltliche und syntaktische Hypothesen über die nachfolgenden Satzteile die Leseleistung zu steigern. Dazu ein Beispiel im Deutschen: Wenn ein Satz beginnt mit „Die Prinzessin küsste den...“, dann kann ich schon während des Lesens die inhaltliche Hypothese bilden, dass ein Wort wie z.B. „Prinz“, „Frosch“ oder „König“ folgen wird. Diesen Effekt kann man auch ganz bewusst im Lateinunterricht nützen, inhaltlich und/oder syntaktisch.

#### Praktisches Beispiel 5: Inhaltliche und syntaktische Hypothesen

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Weil ihr bei der Übersetzung des Satzes Probleme hattet, gibt es einen Tipp: Ich kann versuchen zu erraten, wie der Satz weitergehen könnte: Wenn also der Satz beginnt mit „Interim Caesari nuntiatur...“<sup>15</sup>, dann kann man wohl die Vermutung anstellen, dass es irgendwie weitergehen wird (im Rahmen eines Acl, ausgelöst durch „nuntiatur“) mit „dass irgendwer irgendetwas macht/gemacht hat“ oder dgl. Es ist also hier sinnvoll, ein Handlungssubjekt (im Akkusativ) und ein Prädikat (im Infinitiv) zu suchen.*

Lösung: Tatsächlich findet der Satz dann wirklich (nach Zwischenteilen) mit „Sulmonenses cupere ea facere, quae vellet.“ seine Fortsetzung!

<sup>12</sup> Siehe oben, Kap. 4.1.

<sup>13</sup> Caesar: De bello Gallico I, 24

<sup>14</sup> Siehe oben, Kap. 4.1.

<sup>15</sup> Caesar: Bellum civile I, 18)

### Praktisches Beispiel 6: Syntaktische Hypothesen

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Versucht bitte bei diesem Übungssatz von Caesar die fehlenden Teile syntaktisch richtig zu ergänzen:*

„Proximique sunt Germanis, qu... trans Rhen... incolunt, quibuscum continenter bellum ger.....“<sup>16</sup>

Lösung: „Proximique sunt Germanis, qui trans Rhenum incolunt, quibuscum continenter bellum gerunt.“

### 5.2 Textstrategien:

Dieser Abschnitt bezieht sich jetzt nicht mehr wie die oben angeführten Lesestrategien auf den Erwerb der basalen Lesefertigkeiten, sondern auf differenzierte Strategien, die flexibel auf die unterschiedlichen Anforderungen der Textbewältigung eingehen.

#### 5.2.1 Lesearten:

Damit SchülerInnen mit den verschiedenen Anforderungen des Lesens leicht zurecht kommen, müssen sie verschiedene Lesearten beherrschen und auch wissen, wo welche Lesart eingesetzt wird. Für uns ist es selbstverständlich, einen Roman (= lineares Lesen) anders zu lesen als eine Internetseite, wenn wir beispielsweise ein bestimmtes Produkt suchen (= selektives Lesen). SchülerInnen, die beim Heraussuchen von bestimmten Informationen (= selektives Lesen wäre hier angebracht) auffällig lange brauchen, wenden vielleicht fälschlicherweise die falsche Lesart an, nämlich das zeitraubende lineare Lesen vom Anfang bis zum Ende. Erst das flexible Wechseln (bei erfahrenen LeserInnen unbewusst) zwischen den einzelnen Lesearten gewährleistet einen sicheren Leseerfolg. Im Lateinunterricht können die verschiedenen Lesearten auch explizit vorgestellt und geübt werden. In der nachfolgenden Tabelle sind auch gleich die praktischen Anwendungsmöglichkeiten der verschiedenen Lesearten für den Lateinunterricht aufgelistet.

Leseart	Anwendung allgemein bzw. im Deutschen	Anwendung im Lateinunterricht
Lineares Lesen	Flüssiges Lesen von der ersten bis zur letzten Zeile eines Textes, z.B. Lesen eines Romans	Flüssiges Lesen von deutschen Texten: Erklärungen zu Realien, Kommentare, Interpretationsfragen, Zusammenfassungen. Flüssiges lineares Lesen von lat. Texten bleibt wegen der mangelnden Latein-Textkompetenz meist Lehrkräften vorbehalten.

<sup>16</sup> Caesar: De bello Gallico I, 1

Überflie-gendes Lesen	Flächiges Lesen zur Blitzinformation: Wenn ich z.B. in wenigen Sekunden wissen will, ob ein Buch für ein Thema relevant ist oder nicht; Überfliegen einer Internetseite zur Entscheidung, ob ich woanders hin klicken muss oder mich dann mit linearem Lesen in diese Internetseite vertiefe.	Flächiges Lesen zur Blitzinformation bei deutschen und auch lateinischen Texten: Ist dieser Text relevant? Worum geht es in dieser Stelle? Wenn blitzartig das Thema einer lat. Textstelle erfasst wird, kann das sachliche Vorwissen dazu aktiviert werden, was wiederum dazu dient, inhaltlich hilfreiche Hypothesen zur weiteren Textbewältigung aufzubauen.
Selektives / Informatives Lesen	Spezielles Heraussuchen von bestimmten Wörtern bzw. Informationen aus einem Text, wobei dem restlichen Text (vorerst) keine Beachtung geschenkt wird.	Gleichfalls: Spezielles Heraussuchen von bestimmten Wörtern bzw. Informationen aus einem Text; <b>besonders wichtige Funktion im Lateinunterricht:</b> Suchen nach bestimmten Satzgliedern/Casus, nach bestimmten Vokabeln (z.B. unbekanntem zum Nachschlagen), nach bestimmten Eigennamen
Hyper-text-Lesen	Bei einer bestimmten Textstelle wird in die Tiefe gegangen, d.h. eine andere, erläuternde Textstelle od. Quelle beigezogen; Anklicken im Internet, um auf eine andere Site zu kommen	Im lateinischen Text direkt: Beziehen von anderen, erläuternden Textstellen od. Quellen: Nachschau im Kommentar, im Vokabelverzeichnis/Wörterbuch, in der Grammatik; eine besondere Schwierigkeit beim Hypertext-Lesen ist es, durch die (womöglich oftmalige) Nachschau im Subtext (z.B. Wörterbuch) nicht den Zusammenhang der ursprünglichen Textstelle zu verlieren.
Genaueres Lesen	Im Gegensatz zum raschen, linearen Lesen verläuft das genaue Lesen langsam, buchstabengenau, es wird auf sonst unbeachtete Feinheiten des Textes geachtet; Rekurrieren (= Zurückspringen im Text) wird häufig angewendet.	<b>Übersetzen eines lateinischen Textes verläuft bei SchülerInnen meistens u.a. mittels des genauen Lesens:</b> Buchstabengenau müssen u.a. alle Endungen beachtet werden, durch Zurück- u. Vorspringen werden syntaktische Bezüge hergestellt.

### 5.2.2 Strukturieren:

Das inhaltliche und syntaktische Strukturieren hat sowohl in der Deutsch-Lesedidaktik als auch im Lateinunterricht über zahlreiche Ansätze Eingang gefunden. Da ja für den Lateinunterricht vertiefte Zugänge zu den eher kleineren Textmengen sinnvoll sind, ist es schon längst üblich, inhaltliche Strukturierungen durch das Gliedern in Abschnitte oder durch Visualisieren erarbeiten zu lassen. Ein weiterer Vorschlag in diesem Bereich könnte das Bilden von Überschriften darstellen. Bezüglich des syntaktischen Strukturierens gibt es schon unzählige Methoden des Visualisierens (Markieren von Satzgliedern mit bestimmten Farben, Einringeln des Subjekts, Markieren des Prädikats mit einem Rechteck, Pfeile, ausklammern von Gliedsätzen und Partizipialkonstruktionen...), auf die ich hier nicht näher einzugehen brauche. Syntaktisch strukturieren kann man allerdings auch durch Reduzieren auf das Wesentliche. Diese Methode hilft wirksam vor allem bei langen Sätzen bzw. Texten und sollte häufig angewendet werden!

#### Praktisches Beispiel 7: Inhaltliches Strukturieren: Bilden von Überschriften

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Fügt nach dem Übersetzen passende Überschriften an den entsprechenden Stellen ein!*

---

Gallia est omnis divisa in partes tres, quarum unam incolunt Belgae, aliam Aquitani, tertiam qui ipsorum lingua Celtae, nostra Galli appellantur.

---



---

Hi omnes lingua, institutis, legibus inter se differunt.

---



---

Gallos ab Aquitanis Garumna flumen, a Belgis Matrona et Sequana dividit.

---



---

Horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt, minimeque ad eos mercatores saepe commeant atque ea quae ad effeminandos animos pertinent important.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Caesar: De bello Gallico I, 1

### Praktisches Beispiel 8: Syntaktisches Strukturieren: Reduzieren auf das Wesentliche

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Unterstreicht vor der Übersetzung im Rahmen der syntaktischen Analyse nur die Wörter, welche syntaktisch unbedingt notwendig sind!*

Deo optimo maximo  
orphanorum educationi  
hanc aedem  
Sigismundus Archiepiscopus Salisbur  
gensis comes de Schrattenbach  
fieri fecit et dono dedit  
MDCCLXIX

Lösung: Sigismundus (Archiepiscopus) (hanc) aedem (fieri) fecit et dedit.

Übersetzung der Inschrift aus Salzburg (Gaswerksgasse): Für Gott, den besten und größten, hat zur Erziehung von Waisenknaben der Erzbischof von Salzburg Sigismund Graf von Schrattenbach dieses Haus errichten lassen und als Geschenk gegeben; 1769

### 5.2.3 Sinnabriss:

Sogar bei deutschen Texten aus der Literatur passiert es häufig, dass SchülerInnen bestimmte Textpartien durch einen Sinnabriss nicht verstehen. Dabei ist es notwendig, die SchülerInnen mit Methoden auszurüsten, die ihnen in einem solchen Fall hilfreich sein können. Diese Methoden sind: Feststellen, an welcher Stelle genau der Sinnabriss passiert; Rekurrenieren (Zurückspringen), um diese Stelle noch einmal langsam zu lesen; Sinnabriss ignorieren (vielleicht ist er im Verlauf der Geschichte nicht wesentlich), vielleicht erklärt sich diese Schwierigkeit später; Hilfen beziehen (Lexikon, Wörterbuch, Inhaltsangabe, MitschülerIn, Lehrkraft). Genau diese Methoden können auch im Lateinunterricht angewendet werden. Wenn man sie expressis verbis bespricht und übt, ist auch die Chance auf Erfolg größer.

### Praktisches Beispiel 9: Vorgehensweise bei Sinnabriss

Anweisung der Lehrkraft an die SchülerInnen: *Legt euch diesen Zettel während des Übersetzens auf die Bank, und wenn dann ein Sinnabriss passiert, geht genau nach Anweisung vor!*

Wenn du dich beim Übersetzen plötzlich nicht mehr auskennst, gehe folgendermaßen vor:

- Kläre noch einmal alle Vokabeln - auch Zweit- und Drittbedeutungen!
- Kläre noch einmal die syntaktische Grobstruktur – Hauptsätze, Gliedsätze, Subjekt, Prädikat, Akkusativobjekt, Abl. abs., Partic. coniunctum, AcI!
- Stelle fest, wo genau die Stelle ist, ab der du Probleme hast!
- Springe ein Stück zurück, um diese Stelle noch einmal langsam zu lesen!
- Ignoriere das Problem vorläufig, vielleicht ist es im Verlauf des Textes nicht wesentlich, vielleicht erklärt sich diese Schwierigkeit später.
- Ziehe Hilfen hinzu: Lexikon, Wörterbuch, Grammatik, Inhaltsangabe, MitschülerIn, Lehrkraft!

### 5.3 Lesemethodik:

Die nachfolgend dargestellten methodischen Vorschläge betreffen erst in zweiter Linie Vorgehensweisen, welche die SchülerInnen direkt anwenden, sondern in erster Linie methodische Überlegungen für die Lehrkraft.

#### 5.3.1 Modelling - Lautes Vordenken:

Beim Modelling orientiert sich die Vorgehensweise nicht an Defiziten, welche ausgeglichen werden sollen, sondern am Vorbild des guten, geübten Lesers bzw. Lateinschülers. Dabei spricht der/die VordenkerIn (Lehrkraft oder gute/r SchülerIn) die Überlegungen, die sonst oft als selbstverständlich gelten und rasch, unbemerkt, oft unbewusst passieren, explizit aus, damit sich andere (schwächere SchülerInnen) daran orientieren können. Erleichternd für die schwächeren SchülerInnen ist bei dieser Methode die Erkenntnis, dass auch bessere SchülerInnen „nur mit Wasser kochen“ und auch eine Reihe von Überlegungen brauchen, um zum gewünschten Ziel zu kommen. Das Modelling durch gute SchülerInnen eignet sich besonders gut für den Einsatz in Kleingruppen. Wenn Lehrkräfte Modelling betreiben, ist es wichtig, sich in die Position von guten SchülerInnen der jeweiligen Altersstufe zu versetzen, damit die Überlegungen auch von der Klasse nachvollzogen werden können. Dies sollte der Klasse gegenüber deklariert werden. Auch darf die Aufmerksamkeitsspanne der Klasse nicht mit allzu langen Textpassagen überfordert werden. Für dieses Modelling gibt es auch noch die Version „Zum Text sprechen“, wobei ähnlich vorgegangen wird, jedoch noch zusätzlich der Text auf einer Overheadfolie mit einem Stift grafisch gestaltet wird: Vokabeln, visualisierte Syntax, Kurzzusammenfassung usw.

### Praktisches Beispiel 10:

Textgrundlage, die der Lehrperson als VordenkerIn und allen SchülerInnen vorliegt: „Nunc mihi temporis eius, quod mihi ad dicendum datur, quoniam in animo est causam omnem exponere, habenda ratio est diligentior.“<sup>18</sup>

Die ausgesprochenen Gedanken der Lehrkraft könnten ungefähr so lauten: *Zuerst lese ich den Text einmal langsam durch, damit ich vielleicht schon ein bisschen mitbekomme, worum es darin geht: „Nunc mihi ...“. Na, ja, ich habe vorläufig nur mitbekommen, dass es sich um Zeit dreht, um Sprechen, ein Grund od. dgl. kommt auch vor.*

*Als nächsten Schritt kläre ich die Vokabeln: „nunc“ heißt „jetzt“, „mihi“ kommt von „ego“ und heißt wörtlich „mir“, das kann aber dann in der Übersetzung anders sein; „temporis“ kommt von „tempus“ und heißt „Zeit“, „eius“ ist der Genetiv von „is, ea, id“ und heißt wörtlich „dessen“ oder „dieser“ usw.*

*Jetzt werde ich mich mit der syntaktischen Grobstruktur beschäftigen: Das Subjekt des Hauptsatzes, das ich normalerweise am Anfang vermuten würde, steht nicht dort, da ist kein 1. Fall, also muss es woanders sein (falls es überhaupt eines gibt!). Ich kann aber auf alle Fälle die beiden Gliedsätze ausklammern. Die erkenne ich an den Gliedsatzeinleitungen „quod“ und „quoniam“ und an den eigenen Gliedsatz-Prädikaten „datur“ bzw. „(in animo) est“. Jetzt bleibt für den Hauptsatz eigentlich nur mehr der Textteil „Nunc mihi temporis eius habenda ratio est diligentior“ übrig, da müsste vielleicht ein Subjekt zu finden sein! „ratio“ ist es, da passt auch gleich das Prädikat „est“ dazu, zu „est“ und „ratio“ passt noch „habenda“. Damit habe ich schon einen Ansatz. Der „-nd-Teil“ in „habenda“ sagt mir auch noch, dass hier ein Gerundiv vorliegt, also müsste irgendwo noch ein Dativus Auctoris sein. - In „mihi“ habe ich diesen gefunden, also habe ich mit „mihi ratio habenda est“ einen guten*

<sup>18</sup> Cicero: In Verrem 2, 1, 32

Ausgangspunkt, jetzt kann ich schon mit einer **Übersetzung** beginnen: Das heißt in der „Krückenübersetzung“ „Mir ist eine Vernunft zu haben.“, besser aber: „Ich muss eine Vernunft haben.“ Das klingt immer noch schlecht; „ratio“ kann man auch mit „Plan“, „Planung“ übersetzen, dann passt es schon besser. „Ich muss eine Planung haben“. Wenn ich jetzt noch das „nunc“ hinzufüge, das „diligenter“ und die beiden Genetive „temporis eius“, lautet die Übersetzung „Ich muss jetzt eine sorgfältige Planung dieser Zeit haben, ...“ Da liegt das Reativpronomen „quod“ ja schon in der Luft, es stimmt auch mit „temporis“ - neutrum überein, also kann ich gleich den Quod-Satz anhängen usw.

### 5.3.2 Kärtchen-Methode:

Dies ist eine Methode des zyklischen Vorgehens, wobei SchülerInnen zu einem Text mehrere, verschiedene Zugänge bekommen. Diese Methode der Texterschließung ist der Klasse evtl. schon aus dem Deutschunterricht bekannt, sie braucht für Latein nur leicht adaptiert zu werden. Aufgrund der mehrfachen Zugänge können damit nur kurze Texte bewältigt werden, eine Doppelstunde kann hier durchaus sinnvoll sein. Gerade jetzt, wo manche Verlage im Doppelseiten-Prinzip dazu übergegangen sind, auf einer Doppelseite den Text, den Kommentar, die Vokabeln, ein Bild und dann noch Realienangaben zu präsentieren, bietet sich diese Methode an.

#### Praktisches Beispiel 11: Kärtchen-Methode:

Eine andere Bezeichnung für diese Vorgehensweise lautet „Think-pair-share-Methode“, das heißt: Zuerst denken die SchülerInnen für sich, dann wird einem/einer Zweiten bzw. einer Kleingruppe etwas mitgeteilt, schließlich gibt es noch ein kurzes Plenum für alle.

- Jeder/e SchülerIn hat eine lateinische Textgrundlage vor sich.
- Die Klasse wird in Vierergruppen geteilt, jede Vierergruppe bekommt vier Kärtchen (siehe unten). Ein/e SchülerIn nimmt das Kärtchen 1, der/die nächste das Kärtchen 2 usw.
- SchülerIn 1 beginnt mit Kärtchen 1 und arbeitet sofort mündlich für die anderen Gruppenmitglieder die beiden Punkte ab.
- Jetzt übersetzen alle ihre (identischen) Textpassagen.
- Anschließend bearbeiten SchülerIn 2 bis 4 leise für sich die in ihren Kärtchen gestellten Aufgaben. SchülerIn 1 (der/die ja schon dran war) macht bei einem beliebigen Kärtchen seiner/ihrer Vierergruppe mit. Dann werden Kärtchen 2 bis 4 mit den Gruppenmitgliedern besprochen.
- Im Anschluss empfiehlt sich eine kurze Besprechung im Plenum der Klasse.

#### KÄRTCHEN 1 - vor dem Übersetzen!

- **Überfliegen** - Betrachte den gesamten angegebenen Abschnitt und schildere deiner Gruppe genau, was du alles siehst: Bilder, Bildunterschriften, Einführungstexte, Vokabelerklärungen, Kommentare usw.
- **Erwartungen** - Jetzt schildere deiner Gruppe, was du dir von diesem gesamten Abschnitt erwartest: Was könnte inhaltlich kommen? Interessant? Politisch oder philosophisch oder...? Schwierig? Übung für die Schularbeit?

#### KÄRTCHEN 2 - nach dem Übersetzen!

- **Fragen an den Text** - Formuliere 3 Fragen, die deine Gruppenmitglieder aus dem Text heraus beantworten sollen!
- Wenn die Fragen nicht ausreichend beantwortet werden, leite das Gespräch darüber, gib die Antwort selbst oder übergib das Ungeklärte an Kärtchen 4!

#### KÄRTCHEN 3 - nach Kärtchen 2

- **Zusammenfassen** - Unterstreiche im lat. Text 10 Schlüsselwörter und
- fasse den Inhalt mit diesen Schlüsselwörtern kurz zusammen!

#### KÄRTCHEN 4 - nach Kärtchen 3

- **Unklares** - Formuliere, was im Text inhaltlich oder grammatikalisch für dich unklar geblieben ist und
- bewerte den Schwierigkeitsgrad des Textes aus deiner Sicht!

### 5.3.3 Biographischer Ansatz:

Aus der Lese-Förderdidaktik ist der biographische Ansatz bekannt. Dabei wird mit Hilfe einer Fragenbeantwortung erhoben, welche Stärken und Schwächen, welche positiven Ansätze und welche Hemmnisse es gibt. Durch das bewusste Nennen von Stärken und Schwächen kann man einerseits im Unterricht von den vorhandenen positiven Ansätzen ausgehen und sich darauf konzentrieren, andererseits können Hemmnisse bewusst gemacht und evtl. umgangen bzw. beseitigt werden. Natürlich muss darauf geachtet werden, dass SchülerInnen durch die ehrliche Beantwortung nicht bloßgestellt werden, es braucht sicher ausreichend Zeit zu einer individuellen Aufarbeitung durch die Lehrkraft. Auch im Lateinunterricht kann man einmal auf den ganz persönlichen Latein-Zugang der einzelnen SchülerInnen eingehen. Es gibt ja wirklich immer wieder SchülerInnen, die schon von zu Hause gehört haben: „Latein ist eine tote Sprache, aber es wird halt verlangt, also musst du viel büffeln, damit du nicht durchfliegst!“ Mit so einer Ausgangslage kann kaum ein positives Latein-Lernklima aufkommen! Durch ein individuelles Eingehen auf die Antworten der SchülerInnen (in offenen Lernformen gut möglich) kann hier von der Lehrkraft kurz- oder langfristig vielleicht einiges an negativer Voreinstellung abgefangen werden.

#### Praktisches Beispiel 12: Biographischer Latein-Zugang

Der Fragebogen, den die SchülerInnen ausfüllen, könnte wie folgt formuliert sein:

Beantworte auf einem Zettel kurz die nachfolgenden Fragen und sprich sie dann wechselseitig mit einem/einer PartnerIn durch:

- Wann bzw. wie habe ich zum ersten Mal erfahren, dass es Latein gibt?
- Kenne ich Freunde, die Latein können?
- Wie stehen diese zu Latein?
- Warum habe ich meinen Weg zum Lateinunterricht genommen?
- Was gefällt mir nicht an Latein? Was gefällt mir gut?

### 5.3.4 Metakognitiver Dialog:

Die emotionale Position zu lateinischen Texten auszudrücken, kann in vielen Fällen wichtig sein. Doch oft mangelt es dazu an der sprachlichen Kompetenz der SchülerInnen. Mit wirklich ansprechenden lateinischen Texten eine positive Bewertung der Texte zu ermöglichen ist Aufgabe der Lehrkraft, eine Aufgabe für die SchülerInnen ist es, sich in kleinen Schritten, von der Lehrkraft angeleitet, die Fähigkeit zu einem Gespräch über Texte, zu einem metakognitiven Dialog, anzueignen. Ansätze zum Erlernen dieses Ausdrucksvermögens kommen bereits in den oben angeführten Kapiteln vor: u.a. Hypothesenbildung, Vorgehensweise bei Sinnabriss, Modelling, Kärtchen-Methode, Biographischer Ansatz. Wenn das in einer Klasse gelungen ist, kann man mit SchülerInnen mitreißend interessante Gespräche über Texte, über Literatur, schließlich über Latein führen!

### 6 Schlussbetrachtung:

Vieles aus diesem Artikel ist schon bekannt und weit verbreitet. Vielleicht konnte ich den einen oder anderen Aspekt neu einbringen. Mein Hauptaugenmerk jedoch liegt auf der Vernetzung verschiedener Fachgebiete, in unserem Falle der Deutsch-Lesedidaktik und des Lateinunterrichts. Weil es mir persönlich oft passiert ist, dass ich zu stark in fachlichen Schienen befangen war, sind mir wertvolle Ansätze aus anderen Bereichen entgangen. Dieser Artikel sollte dazu dienen, den Blick über das eigene Fach hinaus zu erweitern und sich brauchbare Erkenntnisse von einem anderen Bereich anzueignen.

### EXERCITIUM CONTINGAT!

## Antike im Internet:

Latein und Griechisch am Bildungsserver SwissEduc  
[www.swisseduc.ch/altphilo](http://www.swisseduc.ch/altphilo)

Gottfried Siehs

### 1. Unterrichtsformen

Wissen Sie, was man unter „Puzzlearbeit“ im Unterricht versteht? Auf dem Bildungsserver SwissEduc wird diese Unterrichtsform, die sich für komplexere sprachliche Themen eignet, theoretisch und dann ausführlich am Beispiel der Einführung der Ablativformen vorgestellt. Arbeitsblätter und Folien können heruntergeladen werden. Wohltuend ist dabei, dass die Methode nicht als Allheilmittel dargestellt wird, sondern als eine von vielen Unterrichtsformen, mit denen wir – personen- und themengerecht eingesetzt – den Unterricht lebendiger und interessanter gestalten können.



Abb.: Startseite der Latein- und Griechisch-Abteilung auf SwissEduc

### 2. Interaktive Übungen

Diese sind teilweise auf bestimmte Lehrbücher zugeschnitten, teilweise können sie aber auch unabhängig von diesen verwendet werden. Die Übungen können auch „online“ zusammengestellt werden, z.B.: „dominus und res kombiniert mit hic und idem, Formen bestimmen“.

### 3. Sprachunterricht

Diese umfangreiche Sammlung enthält eine Begleitgrammatik mit Arbeitsblättern, Materialien zu Wortschatzarbeit und Realien, Spiele und Links zu Software.

#### 4. Lektürethemen

Gegliedert nach Anfangslektüre, Prosa und Poesie findet man hier einzelne Texte oder auch umfangreiche Ausschnitte, die sich für die Lektüre eignen, daneben auch Materialien wie Wörterlisten, Kommentare o.ä. Die vorbereiteten Unterlagen können direkt heruntergeladen werden.

#### 5. Software

Neben einer Übersicht über Textsammlungen auf CD-ROM sind hier Hinweise zu Wörter-, Grammatik- und Metrikernprogrammen zu finden.

Ein griechischer Zeichensatz sowie Allgemeines zum Computereinsatz im AU vervollständigen das Thema.

#### 6. News

Lohnend ist es auch, immer wieder einen Blick auf die „News“ zu werfen.

Derzeit z.B.:

- Festival Européen Latin et Grec (FELG)
- Der Liebesbrief kam in Wachs geritzt (Zeitungsartikel)
- Alexanders Erben. Griechische Münzprägung des Hellenismus
- Physik und Gesellschaft: Worin liegt der eigentliche Vorteil der alten Sprachen? (Zeitschrift der swiss physical society)

#### Fazit:

SwissEduc bietet ein breites Spektrum an vielseitigen, erprobten und qualitativ hochstehenden Unterrichtsmaterialien sowie Hintergrundinformationen für den Unterricht: konkret, verständlich, sofort einsetzbar und kostenlos!

Ausdrücklich erwünscht ist es auch, mit eigenen Beiträgen das Angebot zu erweitern!

## Wie moralisch war die antike Ethik?

Anmerkungen zu und Wissenswertes aus:

**Dagmar Fenner: Das gute Leben, Berlin–New York: Walter de Gruyter 2007.**  
**Christoph Horn: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München: Beck 1998.**

reinhard senfter

### Demoralisierender Prolog

A.

Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht; aber die Menschen meinen, das eine sei unrecht, das andere recht (Heraklit, B 102)

B.

Solange Menschen existieren, die den Namen Menschen verdienen, werden sie darüber streiten, was in konkreten Lagen **gut** ist und was **böse** - ob auf einer gemeinsamen 'Wertebasis' oder nicht. Und sie werden für ihre Überzeugungen auch kämpfen, wenn es sein muß **auf Leben und Tod**. Selbst wenn alle Menschen einmal Schwestern werden sollten und Brüder, würde sich daran nichts ändern: Die Atriden waren auch eine große Familie. - Im Gespräch mit *Eutyphron* läßt **Platon** den Sokrates sagen (7 c 10- d 4): „Worüber also müßten wir uns wohl streiten und zu was für einer Entscheidung nicht kommen können, um uns zu erzürnen und einander feind zu werden? Laß es mich aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist: das Gerechte und Ungerechte, das Edle und Schlechte, das Gute und Böse. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, sooft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?“ **Ich sehe nicht, wie sich das jemals ändern könnte** (Rudolf Burger 1999: S. 64; Hervorhebungen RS)

C.

(*Dodekalog* für Egoisten, Kyniker und Hedonisten frei nach **J.P. Sartre**)

1. Der Mensch ist verantwortlich für sich selbst und die Welt
2. Ich bin für alles verantwortlich, außer für diese Verantwortung selbst
3. Ich bin nicht die Grundlage meines Seins
4. Ich bin in der Welt verlassen
5. Es ist unsinnig, sich beklagen zu wollen; nichts Fremdes entschied über uns
6. Was mir zustößt, stößt mir durch mich zu
7. Es gibt keine unmenschliche Situation
8. Es gibt im Leben keine bösen Zufälle
9. Man hat den Krieg, den man verdient
10. Die Ontologie hat keine ethischen Vorschriften erlassen
11. Aus Indikativen sind keine Imperative ableitbar
12. Wir müssen auf das ernsthafte Denken verzichten; es ist zur Verzweiflung verurteilt, wenn es entdeckt, dass alle menschlichen Tätigkeiten gleich viel wert sind - und scheitern

VORBEMERKUNG: Der etwas länger geratene Text gliedert sich in vier Abschnitte: Teil I definiert die Verwendung der Begriffe „Moral“ und „Ethik“, in Teil II und III werden einander antike und moderne **Ethik** gegenübergestellt, bevor im längsten Abschnitt IV die Frage nach der **Aktualität der antiken Ethik** unter verschiedenen Aspekten beantwortet wird. Die Sachinformation stammt zum größten Teil aus den beiden im Titel angeführten Büchern, auf die in den Endnoten Bezug genommen wird. Näheres zum *Titel* des Beitrags findet sich in Kapitel I.(4.) - Stammleser werden hin und wieder auch (nicht als solche ausgewiesene) Selbstzitate aus früheren Veröffentlichungen des Verf. im *Latein Forum* dingfest machen können.

## I. Ethik / Moral

Seit einigen Jahren fällt es mir immer schwerer, die politischen und sozialen Vorkommnisse dieser Welt zu kompensieren. Ich entdecke, daß der Humanismus einzig und allein in der Kunst manifest geworden ist. Ein Gemälde von Cranach, eine Skulptur von Michelangelo, die dem Menschen nachgebildet sind, haben alle bestialischen Eigenschaften verloren, die das Modell offenbar nicht loswerden kann. So wurde die Humanisierung des Menschen nur verwirklicht in der Welt des schönen Scheins (Hartmut Lange: S.51f.)

„Was menschengemachte Katastrophen angeht, war das 20. Jahrhundert die instruktivste Periode der Weltgeschichte“, resümiert Peter Sloterdijk in einem seiner jüngsten Texte.<sup>1</sup> Größtes Unheil bewirkten Projekte wie Stalinismus, Nazismus, Maoismus oder Pol Pots Steinzeitkommunismus und die Weltreligion, der bald alles geopfert worden sein wird, der „nekrophile“<sup>2</sup> Kapitalismus - Projekte, die den Gang der Geschichte von einem einzigen Aktionszentrum aus unter Kontrolle bringen woll(t)en. Sie waren (und sind) der Ausdruck dessen, was Philosophen im Gefolge von Aristoteles und Marx die *Praxis* nannten. Den Menschen der Praxis-Zeit stieß nichts zu, was nicht von ihnen selbst oder von ihren Mitmenschen veranstaltet worden wäre. Sie mussten feststellen, dass das Unberechenbare den strategischen Kalkülen ein Schnippchen schlug und ihre „guten“ Absichten in den schlimmen Ergebnissen nicht wiederzuerkennen waren: „Im Jahr 1951 schrieb Albert Camus im Blick auf die überstandenen Greuel: 'das Unglück ist heute das gemeinsame Vaterland'. Von gemeinsamen Vaterländern jenseits der eigenen Interessenssphären wollen die Heutigen meist nichts mehr wissen. Sogar die negative Utopie, die Erwartung einer weltweiten Naturkatastrophe, ist außerstande, einen übergreifenden Horizont verbindlicher Aufbrüche zu stiften. Der Geist der Desolidarisierung, privat, lokal, national, multinational, imperial, reicht so tief, daß jede Einheit auf ihre Weise die eigene Verschonung für gewiß halten möchte, sollten auch die übrigen vom Mahlstrom verschlungen werden. Wie gefahrenträchtig die multi-egoistische Lage ist, werden die kommenden Jahrzehnte zeigen. Gehörte es zu den Lektionen des 20. Jahrhunderts, daß Universalismus von oben scheitert, könnte es Stigma des 21. Jahrhunderts werden, die rechtzeitige Ausbildung des Sinns für gemeinsame Situationen von unten nicht rechtzeitig zu schaffen.“<sup>3</sup>

Im Vorfeld der angekündigten Katastrophe - diagnostiziert Peter Sloterdijk - üben sich die politischen Akteure in der Kunst, die Zeichen der Zeit nicht verstanden zu

<sup>1</sup> cf. im Folgenden Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, 2009, S. 704ff.

<sup>2</sup> cf. Peter Jirak, *Nekrophiler Kapitalismus. Vertreibung oder Triumph der Bestie*, 2009

<sup>3</sup> Sloterdijk 2006, S. 289

haben: „Die Vernunft der Nationen erschöpft sich noch immer in dem Bemühen, Arbeitsplätze auf der *Titanic* zu erhalten.“<sup>4</sup> Die Bürger hätten es sich zur Gewohnheit gemacht, alle im Realitätston vorgebrachten Hinweise auf die sich nähernde Katastrophe als ein dokumentarisches Horror-Genre zu rezipieren, man bleibe pragmatisch bei der Überzeugung, mit dem Ernstnehmen könne man sich noch Zeit lassen. Und selbst wenn jemand die Zeichen am Horizont persönlich nehmen würde, müsste er nicht - bei ihrem Anblick - auf der Stelle zu Stein werden? Denn was sich zur Stunde auf der Erde abspiele, sei auf der einen Seite eine real voranschreitende „Integrationskatastrophe“, die auch unter dem Euphemismus „Globalisierung“ firmiert. Sie wurde 1492 lanciert, durch die Konquistadoren in Fahrt, und durch den Welthandel zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert auf Hochtouren gebracht, um in der medialen Gleichschaltung des Weltgeschehens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ihre vorläufige Höchstgeschwindigkeit zu erreichen. Auf der anderen Seite vollziehe sich eine - nicht endlos aufschiebbare - „Desintegrationskatastrophe“, der die Produktions- und Konsumverhältnisse in den Wohlstandsregionen der Welt Vorschub leisten, sofern sie in blinder Überausbeutung endlicher Ressourcen gründen: Was liegt da näher als die Formel der Massenkultur, nämlich der Unterhaltung den Vorrang geben und im Übrigen damit rechnen, dass kommt, was kommen muss: Die Große Katastrophe - raunt Sloterdijk - ist die Göttin des Jahrhunderts. Da sie über die Aura des *Ungeheuren* verfüge, bleibe sie verhüllt, gebe sich aber in Zeichen zu erkennen, sie sei unterwegs, jedoch in ihren Vorboten schon ganz da, sie offenbare sich einzelnen Intelligenzen in greller Deutlichkeit, übersteige aber zugleich die menschliche Fassungskraft. Wo sind die Wenigen, die ein anderes Leben beginnen wollen? Mit einem müden Lächeln quittieren die *Wissenden* unter den Vielen, die abgestumpft auf dem Vulkan tanzen, neu aufgelegte kategorische Imperative, die *dich*, ja genau dich dazu auffordern, die Wirkungen deines Handelns in jedem Augenblick auf die Ökologie der Weltgesellschaft hochzurechnen: „Handle so, dass die Wirkungen deines Handelns verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (Hans Jonas). Soll ich mich, fragt Peter Sloterdijk, als Mitglied eines Sieben-Milliarden-Volks verstehen, obwohl mir schon die eigene Nation zuviel ist? Soll ich als Weltbürger meinen Mann stehen, selbst wenn ich meine Nachbarn kaum kenne und meine Freunde vernachlässige? Ja, ich *sollte*, aber die Unausweichlichkeit dieses Gebots erfülle den Tatbestand der Überforderung. Die Vorzeichen der globalen Katastrophe richten sich als absoluter Imperativ demnach an alle und keinen. Vor diesem Hintergrund lasse sich erklären, woher das sehr tiefe Unbehagen in der heutigen „**Ethik**“-**Debatte** stamme, sei es im akademischen Ghetto oder in ihrem populärwissenschaftlichen Output *ad nauseam* als „Lebenshilfe“ auf Papier und *online*. Es entstehe aus der schreienden Dissonanz zwischen dem Tatbestand, dass durch das Desaster des zwanzigsten Jahrhunderts Europas so genannte „Zivilisation“ lächerlich gemacht und für den, der sehen will, offenbar wurde, dass „**die menschliche Kultur noch gar nicht gewesen ist**“<sup>5</sup>, dieser alles unterminierenden Ungeheuerlichkeit einerseits und der lähmenden Harmlosigkeit sämtlicher gängiger Diskurse andererseits, mögen sie sich nun gesinnungs-, verantwortungs- oder diskursethisch kostümieren, ganz zu schweigen von der

<sup>4</sup> Sloterdijk 2009, S. 708

<sup>5</sup> W. Reich, *Rede an den kleinen Mann*, S. 97

„hilflosen Reanimation der Wert- und Tugendlehren“<sup>6</sup> - die untenstehenden Auszüge aus den beiden im Titel genannten Publikationen werden diesen Eindruck bestätigen. Aber gehört nicht auch die von Peter Sloterdijk in seinem jüngsten Weckruf auf vielen hundert Seiten versuchte Neugründung der Ethik im *Erhabenen*, das allein imstande sei, die „Überforderung“ aufzurichten und die Menschen durch das Prinzip „Übung“ (Askese&Exerzitien) Kurs aufs Unmögliche nehmen zu lassen, zu dem „Geschwätz, von dem Wittgenstein zu Recht sagte, man solle ihm ein Ende setzen?“<sup>7</sup>

Hier nun in nuce die Anstrengende Botschaft des auch auf die Bestsellerlisten geratenen Großen Buches: Den Rilke-Zeilen „Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern“ entsteige eine „absolute Vertikalität, die keine Einwände zulässt: Man weiß nicht, ob dieses Diktum senkrecht aus dem Boden schießt, um mir wie ein Pfeiler im Weg zu stehen, oder ob es vom Himmel stürzt, um die Straße vor mir in einen Abgrund zu verwandeln, so daß der nächste Schritt, den ich tue, schon zu dem geänderten Leben, das gefordert wird, gehören müßte“. Rilke habe in dem Gedicht *Archaischer Torso Apollos* einen Stein entdeckt, „der den 'Torso' der 'Religion', der Ethik, der Askese überhaupt verkörpert: ein Gebilde, das einen Anruf von oben abstrahlt, reduziert auf den puren Befehl, die unbedingte Weisung, die durchlichtete Äußerung des Seins, die verstanden werden kann - und nur in Imperativen spricht (Hervorhebung: RS)“. Du mußt dein Leben ändern - nichts anderes, dekretiert Peter Sloterdijk, sagten seit Anbeginn alle Religionen, alle Ordensregeln und Sektenprogramme, alle Trainingsvorschriften und Diätologien, und der Leser hat am Ende an der in diesem Buch aufgetürmten Kulturgeschichte alteuropäischer und moderner Formen des mentalen Hochleistungstrainings in und außerhalb von religiösen Gemeinschaften schwer zu tragen, aber die flüchtige Essenz schon auf den ersten Seiten gekostet. Die Worte flimmern verheißungsvoll, aber nicht unwiderstehlich: „Du mußt dein Leben ändern! - Ich lebe zwar schon, aber etwas sagt mir mit unwidersprechlicher Autorität: Du lebst noch nicht richtig. Die numinose Autorität der Form genießt das Vorrecht, mich mit 'Du mußt' anzusprechen. Es ist die Autorität eines anderen Lebens in diesem Leben. Diese trifft mich an einer subtilen Insuffizienz, die älter und freier ist als die Sünde. Sie ist mein innerstes Noch-nicht. In meinem bewußtesten Moment werde ich vom absoluten Einspruch gegen meinen *status quo* betroffen: Meine Veränderung ist das eine, das not tut. Änderst du daraufhin dein Leben wirklich, tust du nichts anderes, als was du selber mit deinem besten Willen willst, sobald du spürst, wie eine für dich gültige Vertikalspannung dein Leben aus den Angeln hebt“.<sup>8</sup> - Amen, ja, es gibt ihn immer wieder einmal, diesen Zauber der Bekehrung, den Bekehrte beschwören und durch den manch argloser Betrachter sich erhoben fühlt, öfter noch gibt es den bösen „Zufall“, der keiner ist, bar jeden Glanzes, aber mit der Autorität der vollendeten Tatsache, da stürzt Unsereiner nicht wie Saulus auf dem Weg nach Damaskus, sondern fällt bloß aus seinem gewöhnlichen Rahmen möglicherweise ins Bodenlose und apropos „Du mußt“: Wenn es die Freiheit gibt, zu der ich verurteilt bin, kann Ich Mich gegen (m)eine Veränderung entscheiden, auch wenn sie not tut, und auch wenn ich mich „absolut“ in Frage stelle, kann es passieren, dass Mir die „Vertikalspannung“ auch beim besten Willen nichts anhaben kann.

Aber schwenken wir zurück in die Ära, als „Ethik“/„Moral“ noch geholfen haben, und wie es dazu kam.

<sup>6</sup> ebd., S. 703

<sup>7</sup> ebd., S. 703

<sup>8</sup> ebd., S. 47

(1) Das Wort „Ethos“ wurde „ἔθος“ (= Gewohnheit, Sitte) oder „ἦθος“ (Adjektiv: ἠθικός) geschrieben, Letzteres meint „Wohnsitz, Gewohnheit, Sitte, Brauch, Charakter“, wird lateinisch mit *mos* übersetzt, „ethisch“ heißt auf lateinisch *moralis*, -e.

Zu unterscheiden ist nach Aristoteles der naturgegebene „Charakter“ (ἦθος), bestimmt durch *physiologische* Ursachen, z.B. die Beschaffenheit des Herzens oder die Menge des Blutes, und außerdem abhängig vom Lebensalter und Umständen wie Abstammung, Vermögen und Macht vom zu erwerbenden „ethischen“ Charakter: Derjenige handelt - für die Antike - im engen und eigentlichen Sinn „ethisch“, der sich nicht nur an die geltenden Gebräuche (der Polis/res publica) hält, sondern aus Überlegung und Einsicht in jeder Situation das Richtige tut, oder mit den Worten Senecas: „Der Mensch soll wissen, wohin er gehe, woher er stammt, was ihm gut, was schlecht ist, wonach er strebe, was er meide, was die Vernunft ist, die Begehrenswertes und zu Meidendes unterscheidet, durch die der Begierden Wahnsinn zur Ruhe kommt, der Ängste Aufruhr gedämpft wird“.<sup>9</sup> Um das zu erreichen, muss sich das als richtig erkannte „ἔθος“ zum „ἦθος“, „die Gewohnheit“ zu einer „Gesinnung“, einer „Haltung“ verfestigen, das richtige Handeln zur „Gewohnheit“, zum „Charakter“ werden, zu einer *ethischen Haltung* (hexis), die, selbst ohne Vernunft, der Vernunft (διάνοια/ratio) zu folgen in der Lage ist. Weder durch pure Nachahmung noch durch Gehorsamkeit aus Furcht vor Strafen oder sozialer Ausgrenzung lässt sich ein so verstandenes *ethisches* Handeln lernen, denn richtig handelt derjenige, der die Regeln, nach denen er lebt, nicht mehr als äußeren Zwang erlebt, sondern der ihre Vernünftigkeit und Richtigkeit *eingesehen* hat. Für die Antike sind Charakter *und* Verstand Ursachen der Entscheidung und der Handlung, wobei die Entscheidung *mehr als die Handlung* ein Urteil über den Charakter erlaubt, eine edle Entscheidung zeugt von einem ebensolchen Charakter, sprich in erster Linie ist die einer Handlung zugrundeliegende Absicht („gut gemeint“) relevant, erst in zweiter Linie die Handlung selbst. Hier scheint sich die antike Auffassung mit der *Gesinnungsethik* KANTs zu decken, aber *nicht ganz*, denn im Unterschied zu Aristoteles&Co. bemisst sich für Kant der Wert einer Handlung *ausschließlich* an der Absicht des Handelnden (s.u. Kap. III).

(2) Ethik als *philosophische* Disziplin im *modernen* Sinn analysiert Handlungen und Normen oder untersucht Aufforderungen zu bestimmten Handlungen auf ihre Begründbarkeit hin. Dabei setzt sie voraus, dass das Handeln des Menschen zumindest der Möglichkeit nach (willens-)frei und dass die Vernunft grundsätzlich fähig ist, Normen zu finden und zu begründen. Auch für Aristoteles ist das, was er *prohairesis* nennt, das typisch antike „Ineinsgehen von Streben und Vernunft“,<sup>10</sup> der *rationale Wille* oder das *Streben der Vernunft*, das Richtige zu tun, die Voraussetzung dafür, eine Handlung als „ethisch“ zu bewerten. Moderne Ethik versucht zu klären, an welchen Normen und Zielen die Menschen ihr Handeln orientieren *sollen*, sie ist gleichsam die „Theorie“ der *moralischen* „Praxis“, mit der sie sich selten anlegt; sie hinterfragt die *herrschenden* Gewohnheiten in der sicheren Unverbindlichkeit des Elfenbeinturms, aufs Podium gebeten wird die Zunft zumeist nur, um die

<sup>9</sup> *epistulae morales*, 82, 6

<sup>10</sup> *Aristoteles-Lexikon*, S. 488

Zustimmung zu geltenden „Sitten“ und Zielen des aktuellen Zusammenlebens mit Vernunftargumenten zu garnieren.

(3) Die Adjektiva „ethisch“/„moralisch“ verwenden wir heute im Alltag fast synonym, z.B. in Ausdrücken wie „ethisch/moralisch vertretbar“ oder „ethisch/moralisch abzulehnen“, „moralische/ethische Prinzipien“ etc. Die Substantiva „Ethik“ und „Moral“ hingegen sind oft nicht austauschbar und stehen manchmal auf verschiedenen Stufen. Wir sagen „Leistungsmoral“, aber „Bioethik“, „Ethikkommission“, „Ethikunterricht“, aber „die Moral von der Geschichte“, oder „Minimalmoral“ etc.

Achtet man darauf, aus welchen Anlässen und wozu *Ethik-Kommissionen* eingesetzt werden - darauf macht der Soziologe Niklas LUHMANN aufmerksam -, dann ergibt sich, dass in diesen rechtliche Regulierungen *unverbindlich* vorbereitet werden sollen. Man steht nicht unter Einigungszwang und auch nicht unter der Notwendigkeit, Machtverhältnissen Rechnung zu tragen. Es geht um einen Austausch von Argumenten, bei dem von niemandem erwartet wird, dass er seine Überzeugungen auf dem Altar der Moral opfert. Wenn „Ethik“ so, nämlich als Fortsetzung der *Politik* mit anderen Mitteln, verstanden wird, kann sie als eine Parallelaktion zu den Unwägbarkeiten und Karrierespielen der Parteiendemokratie begriffen werden, als ein zweiter Weg der Konsenssuche. Der achtungsgebietende Begriff der Ethik hat dann die Funktion, den Anschein zu pflegen, als ob es *nicht* um politische/wirtschaftliche Interessen ginge. „So verstanden gehört Ethik mit zur höheren Amoralität einer demokratischen politischen Kultur“.<sup>11</sup>

Unter „Moral“ versteht man Normen, die das Zusammenleben in einer Gemeinschaft regeln und zumeist unreflektiert, weil schlicht selbstverständlich, aber auch mit der Überzeugung gekoppelt sind, dass es vernünftig oder richtig ist, so zu handeln, jedenfalls in der bestimmten Gesellschaft, in der man bestehen will oder muss. Ohne moralische Regeln - so die amerikanische Philosophin Seyla BENHABIB - könnte das soziale Handeln nicht stattfinden, man weiß, was man von seinem Gegenüber zu erwarten hat, wie es reagieren wird. Jede Interaktion müsste zusammenbrechen, wenn man sich nicht darauf verlassen könnte, dass Menschen erwartungsgemäß handeln. Man wäre ständig in Unsicherheit, was der andere jetzt tun wird. Insofern lässt sich sagen, dass wir aufgrund der Tatsache, dass wir in ein Netz menschlicher Beziehungen eingebunden sind, immer schon moralisch handeln und urteilen. Der moralische Bereich ist in einem Ausmaß untrennbar mit jeder Interaktion verknüpft, dass die Verweigerung moralischen Verhaltens einem Rückzug aus der menschlichen Gesellschaft gleichkäme, weil wir dann aufhören würden, in Wechselbeziehung mit anderen zu treten, zu sprechen, zu handeln.<sup>12</sup> Da die Würfel für die so verstandene moralische Erziehung in früher Kindheit fallen, scheint es vom Zufall abzuhängen, ob man in „liebvollen Beziehungen“ und umgeben von vorbildlichen Vertrauenspersonen, die klare Regeln aufstellen und diese auch selbst einhalten, „moralische Sensibilität“ herausbilden kann oder nicht. Im „Normalfall“ erwirbt man so die Gewohnheit (ἔθος), sich in andere Personen hineinzusetzen, sie im Lichte ihrer Bedürfnisse und Empfindungen wahrzunehmen und mit ihnen

<sup>11</sup> Luhmann, S. 195

<sup>12</sup> cf. Benhabib, S. 137

rücksichtsvoll zusammenzuleben, aber nicht notwendigerweise ein „ἦθος“ im antiken Sinn. Wie oben erwähnt, handelt im eigentlichen Sinn **ethisch**, wer sich nicht nur an die geltenden Gebräuche hält, sondern aus Überlegung und Einsicht in einer Situation das Richtige tut. Das erfordert eigenes Denken, Selbstbestimmung und die Kraft zur Individualität, nicht gerade das, was bei der großen Masse einer gedankenlosen und geldgierigen Gesellschaft zu finden ist, die sich selbst nicht als **unmoralisch** bezeichnen würde.

(4) Bei genauerer Betrachtung wird in der Tat klar, dass es sich bei Ethik und Moral um „diametral entgegengesetzte Ansätze zur Begründung von Verhaltensnormen handelt“ - so M. Schmidt-Salomon: In der **MORAL** geht es um die Aufstellung von „Gebots- und Verbotskatalogen“ und die Bewertung des Einzelnen am Maßstab von „gut“ und „böse“, der vor allem die eigennützigen Bedürfnisse unter Strafe stellt und den schuldig spricht, dessen „Fleisch schwach“ ist und der sich auch dann durch ein „unmoralisches Verhalten“ gegen sich selbst „verständigt“, wenn sonst niemand zu Schaden kommt. Diese „moralische“ Uniformierung des Handelns hat - darauf hat SPINOZA verwiesen - keinen anderen Zweck als den *Gehorsam* und sein Problem ist die im *moralischen* Gesetz schlummernde Tendenz, Sklaven und Tyrannen zu produzieren. „Moralisierend“ ist die Tendenz, nach „gut/böse“ zu *diskriminieren* und die Welt vom Bösen/den Bösen möglichst zu säubern. Wilhelm Reich geht so weit, dass er die **MORAL** verdächtigt, erst die *Unmoral* zu produzieren, die sie zu bekämpfen vorgibt.

**ETHIK** ist hingegen „der Versuch, die unter Menschen unweigerlich auftretenden Interessenkonflikte so zu lösen, dass alle Betroffenen diese Lösung als möglichst fair erachten“, es geht um die objektive Angemessenheit von Handlungen anhand immer wieder neu festzulegender Spielregeln („fair“ oder „unfair“), wobei der **Eigennutz** als „Grundprinzip des Lebens und damit auch als Quelle aller Kreativität, Freundschaft und Liebe“ anerkannt wird. An die Stelle der infantilen Einteilung der Welt in Gut(e) und Böse(e), die sich zur Gängelung unmündiger Mitläufer und gläubiger Schäfchen unter dem Deckmantel der Moral immer wieder bewährt, favorisiert der ethische Standpunkt den qualitativen Unterschied der *Existenzweisen*, die mir und meinem Umfeld ein *gutes Leben* im Sinne der antiken Eudaimonia (s.u. Kap. II), also Weisheit, Seelenruhe, Glück ermöglichen oder aber nicht - und das wäre dann *schlecht* zunächst für mich, was in der Folge auch auf die Menschen abfärben könnte, die mit mir zu tun haben.

Diese Differenz von ethischer und moralischer Argumentation hat weitreichende Konsequenzen für das Selbstbestimmungsrecht des Menschen, z.B. im (nicht ganz unwichtigen) Bereich der Sexualität: „Aus **ethischer** Perspektive (Kriterium: fair/unfair) ist es völlig irrelevant, ob ein Mensch homosexuelle Partnerschaften pflegt, ob er masturbiert, Oral- oder Analverkehr praktiziert; aus **moralischer** Perspektive jedoch (gut/böse) werden diese Handlungen häufig als besonders verwerflich eingestuft. Nicht ohne Grund sind homosexuelle Handlungen auch heute noch dort, wo religiöse Moralisten das Sagen haben, mit der Todesstrafe belegt“ - und, so kann man ergänzen, auch heterosexuelle Beziehungen sind dort - zumindest für Frauen - von absurden Verboten und verstümmelnden Sanktionen umstellt. Die von religiös-politischen Instanzen wie dem „Stellvertreter“ im Vatikan, der Gulag-„Diktatur des Proletariats“ oder dem braunen KZ-Staat als „**moralisch**“ propagierte Eliminierung des

Eigennutzes (zum erhabenen Zweck des jenseitigen Seelenheils, des „irdischen Paradieses“ bzw. des „Endsieg“ in einer Welt ohne Brunnenvergifter und Christusmörder, den BÖSEN schlechthin) kann niemals gelingen. Unter Vorspiegelung ehrbarer Motive produziert der verleugnete Egoismus pandemische Niedertracht, „emotionale Pest“ (Wilhelm Reich) und im Handumdrehn Millionen Tote. **Ethiker** orientieren sich an der gut belegten Formel der Soziobiologie: „Traue keinem erhabenen Motiv, wenn sich nicht auch ein handfestes finden lässt“<sup>13</sup> oder an Wittgensteins handfester Metaphorik: „Nur kein transzendentes Geschwätz, wenn doch alles so klar ist wie eine Watschn“.<sup>14</sup> Am Ende unserer Gegenüberstellung wird sich der Verdacht verdichtet haben, dass das Christentum und sein weltlicher Arm, Immanuel Kant, einer MORAL in den europäischen Köpfen zum Sieg verholfen haben, die im Gegensatz zur antiken ETHIK das „gute Leben“, das individuelle Glück, eher behindert als gefördert hat. Insofern könnte man **Ethik** im oben definierten Sinn - als ein Ruhmesblatt - der Antike zuordnen und das Stigma „**Moral**“ für die Zeit danach reservieren.

(5) Vor dem „Moralisieren“ hat auch Niklas LUHMANN gewarnt, denn es verstricke den „Guten“ unausweichlich in Widersprüche - „Man kann nicht entscheiden, ob die Unterscheidung von gut und schlecht ihrerseits gut oder nicht vielmehr schlecht ist“ - und für die „Bösen“ ende es allzu oft mit ihrer Ächtung oder Auslöschung: „Die größten Zerstörungen und Leiden der bisherigen Geschichte sind nicht von pragmatischen Politikern, Relativisten, Skeptikern oder Nihilisten verursacht worden, sondern von Idealisten und Moralisten. Obwohl das Tötungstabu so alt ist wie die Geschichte der Kulturen, wurde doch die überwältigende Zahl organisierter Schlachtungen im **Namen des Guten** begangen - nur die jeweiligen Opfer sahen das natürlich anders“.<sup>15</sup> In der „Moral“ gehe es nicht um gute oder schlechte Leistungen, sondern um die *ganze Person*, soweit sie als Teilnehmer an Kommunikation geschätzt werde. Solange jemand an Kommunikation teilnimmt, ist er Teil der Gemeinschaft und beansprucht sein Recht auf Menschenwürde. Wir können im Normalfall Personen, die sich „unmoralisch“ verhalten, bloß „moralisch“ verurteilen, sie mit Verachtung strafen, aber wir können sie nicht ausschließen. Tun wir es doch, verstoßen wir selbst gegen die Moral. Man kann den „Bösen“ nicht ausschließen, man kann nur bewerten. Das führt sehr rasch in die verbale Heftigkeit, den Zorn, die kämpferische Aufplusterung des moralischen Urteils. Denn man *verurteilt* moralisch, wenn man nicht vermeiden kann, dass der, der uns die Achtung versagt, *da ist* und weiterhin kommuniziert, es muss wenigstens seine Person abgewertet werden. Wer moralisiert, wird sich bei Widerstand von Seiten eines Gesprächsteilnehmers, der nicht „mitspielt“, leicht in der unangenehmen Lage finden, nach stärkeren Mitteln suchen zu müssen oder an Selbstachtung einzubüßen. Wer immer bei Meinungsverschiedenheiten moralisch argumentiert, setzt seine Selbstachtung ein, um seinen Anforderungen Nachdruck zu verleihen. Es fällt dann schwer, den Rückzug anzutreten, man hat sich selbst durch Moral exponiert, und kann dann, auch wenn es um Bagatellen geht, nicht die „Moral“ selbst bagatellisieren: „So können Steppenbrände entstehen - und die

<sup>13</sup> cf. *Manifest des Evolutionären Humanismus*, S. 102ff.

<sup>14</sup> zitiert nach P. Kempits, *Wittgenstein und Heidegger. Metaphysikkritik, Technikkritik, Ethik* in: R. Margreiter/K. Leidlmair: *Heidegger: Technik-Ethik-Politik*, 1991, S. 113

<sup>15</sup> Burger, S. 57

Erfahrungen, die Europa seit dem Hochmittelalter mit religiös aufgezogenen Aufständen und Unterdrückungen, mit den Schrecken der Inquisition, mit Kriegen um moralisch verbindliche Wahrheiten und mit aus Empörung entstandenen Revolten gemacht hat, sollte eigentlich beim Stichwort Moral immer gleich dieses Problem vor Augen führen.“<sup>16</sup> Im Weltmaßstab sind es zur Zeit die USA, die bestimmen, was gut, was die Achse des Bösen ist und wo *weapons of massdestruction* zu suchen sind. Dieser einzig funktionierenden Theokratie auf dem Globus gelingt seit mindestens 100 Jahren der Zaubertrick, als selbsternannte Schutzmacht der „Demokratie“ überall in der Welt intervenieren zu können, wo es ihr nötig erscheint. „Die Verbrechen der USA sind systematisch, andauernd, erbarmungslos und vollständig dokumentiert - aber niemand spricht darüber“, wunderte sich Harold Pinter. Wird *God's own country* vom Großen Terror à la *nine eleven* ereilt, tritt ein, was Jean **Baudrillard** in einem Interview im Jahre 2002 beschreibt: Die „Guten“, die dem „Selbstmord“ ihres Allerheiligsten beiwohnen mussten, versinken in Selbstmitleid&Paranoia, sie sagen sich, „wir sind allein mit Gott. Letzten Endes ist das Amerika: es gibt Gott und es gibt uns und Gott ist mit uns. Wenn also das Böse über uns kommt, das manichäische Böse, dann ist es normal, dass es uns trifft, denn schließlich sind wir die Guten. (...) Diese Komplizenschaft mit Gott gab es z.B. auch in der Zeit des Kalten Krieges, schon damals waren die Amerikaner die Guten. Sie waren das Reich des Guten, und auf der anderen Seite war das Böse. Meine amerikanischen Freunde erzählen mir übrigens, dass es jetzt genauso ist wie in der Zeit von McCarthy und des Kommunismus. Das heißt, wenn sie sich auf die Seite des Kommunismus stellten, wurden sie vollständig exorziert und das ist heute genauso. Die Amerikaner bilden ein Wir-sind-die-Guten-Theorem. Wenn es nicht das Böse ist, und wenn der Feind nicht existiert, nachdem man nicht weiß, wer er ist und wo er ist, dann ist es Gott, der uns heimsucht. Wenn uns Gott heimsucht, dann ist es zwar schlimm, aber es ist zugleich auch ein Privileg: Gott hat uns heimgesucht. Sie wollen lieber von Gott als von den Terroristen heimgesucht werden, denn sie sind im Grunde Puritaner. Dass Gott sie heimsucht, ist nicht unbedingt negativ, es ist auch ein Privileg, es ist Teil ihrer Beziehung zu Gott. Der puritanische Gott ist ein Gott, der straft. Wir sind unter Umständen von Gott bestraft worden, aber wofür? Meine Analyse wäre, dass sie in der Tat deshalb bestraft wurden, weil sie auf dem Weg des Guten zu weit gegangen sind - Exzess des Guten, Exzess der Macht, Exzess der Technologie, des Komforts, all das nenne ich das Gute. Für die Amerikaner bedeutet das Tugend, Macht, die Tugend der Macht. Macht und Tugend, das gehört für sie zusammen, in dieser Hinsicht sind sie doch die Guten, die Tugendhaften, eine Art Apotheose der Tugend. Wenn sie also bestraft wurden, dann heißt das auch, dass sich Gott für sie interessiert. Und all das entsteht aus der Weigerung, dem Anderen, der Andersheit zu begegnen. (...) Was anderswo geschieht, ist marginal oder jedenfalls barbarisch. Das heißt, der Feind ist ein wildes Tier und entsprechend behandeln die Amerikaner zum Beispiel die Leute in **Guantanamo**, wenn sie sie in einen Käfig sperren. Sie sind für sie nicht Teil ihrer Wirklichkeit. Die Amerikaner sind nicht in der Lage - und das ist wirklich ein großes Problem - die Existenz des Anderen und seine radikale Andersheit zu berücksichtigen. (...) Man hätte gedacht, dass sich Amerika nach den Attentaten gegenüber der Welt öffnen würde, dass es verstehen würde, dass es nicht allein und nicht allmächtig ist. Das war nicht der Fall, ganz im Gegenteil. Amerika hat sich wieder eingekapselt. Auf eine einerseits allmächtige Art, von der man die militärische Seite sieht, und andererseits auf eine (...) sich selbst zum Opfer machende Weise. Darin finden sie ihren Trost, eine Art Trost und Mitleid in einem.“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Luhmann 2008, S. 279ff.

<sup>17</sup> *Der Geist des Terrorismus*, Passagen Verlag Wien 2002, S. 80-85

## II. ANTIKE INDIVIDUALETHIK:

Wie werde Ich glücklich und Mein Leben „gut“?<sup>18</sup>

### 1. Die „Ware“ ETHIK in der Antike

Ethik in der Antike ist handlungsleitend und „kundenorientiert“, ethische Texte der Griechen und Römer wollen primär dem *von Nutzen sein*, der sie liest. Sie „theoretisieren“ nicht, indem sie etwa Handlungen und Normen analysieren, sondern empfehlen, warnen und beraten, um dem Einzelnen Vorteile und persönliches Glück zu ermöglichen. Das gesellschaftliche Umfeld interessiert die Lehrer dabei nur insofern, als sie ihre (so gut wie immer männlichen) Schüler dort *abholten*, wo diese gerade standen, der antike „Trainer“ richtet sein Lernprogramm auf das jeweilige Fassungsvermögen und die spezifischen Lebensumstände seiner Schützlinge aus. Nach Aristoteles will Ethik nicht (nur) definieren, was gut ist, sondern gute Menschen „herstellen“,<sup>19</sup> soll heißen: einen Anfänger in einen Experten des so genannten „guten Lebens“ verwandeln, der „richtig“ zu leben gelernt und das Lernziel erreicht hat, nämlich Weisheit, Seelenruhe, Glück und höchste moralische Kompetenz - und das auf Lebenszeit.

- (a) Dieses Angebot gilt nach Platon und Aristoteles **nicht für alle Menschen aller Zeiten**, sondern exklusiv für freigeborene Bürger des Stadtstaates, oder unter der Annahme der Stoiker, der Kosmos sei ein vernünftig strukturierter Ort, der jedem Individuum seinen Platz in der Welt, seine ihm zum Wohle gereichenden Interessen vorgibt und in dem der „Kosmopolit“ nur braucht, was er tatsächlich auch bekommen kann. Nur in einem guten, (möglichst) idealen Staat bzw. in einer wohlgeordneten Welt könne mann/frau ein guter Bürger bzw. Weltbürger sein, der gute und gelingende Staat/der vollkommene Kosmos festigt den Einzelnen, dessen Leben nur in diesem Rahmen „gut“ verlaufen und das „Glueck“ des Einzelnen ermöglichen kann.
- (b) Dieses Angebot setzt die in der Antike verbreitete, von uns heute nicht mehr geteilte Überzeugung voraus, die Vernunft (*λόγος/ratio*) sei nicht nur ein Erkenntnisvermögen, sondern zugleich auch der Wille, die Motivation, *das Erkannte zu tun*. Der Wille/*βούλησις/voluntas* fällt bei Aristoteles nicht mit „Entscheidung“ zusammen, sondern meint das vernünftige Streben, das sich auf ein Gut ausrichtet. „Alles Wollen gehört demnach dem rationalen Seelenteil an, das Wollen wird durch das Gute konstituiert, nicht umgekehrt das Gute durch das Wollen“. Das drückt Platons Bild der Seele (und des Staates) in der *Politeia* aus: Der vernünftige Seelenteil, das Streben nach der Wahrheit & dem Guten, steht über dem von ihm gelenkten „mutigen“ Seelenteil, dem „Wollen“, das zwar Vernunftanteile, aber vor allem Lust an Konkurrenz und Macht enthält, um das als richtig Erkannte durchzusetzen (cf. unten Kap. IV, Abschnitt 5: Platons Modell von Seele&Staat).

<sup>18</sup> cf. Fenner 2007, S. 14-22; 144ff.; Fenner 2008, S. 76; Horn 1998, S. 12ff.; S. 63ff.; S. 89; S. 113f; S. 193f.; *Aristoteles-Lexikon*, S. 79; S. 99f.; S. 452-454; Quante, S. 129

<sup>19</sup> *Nikomachische Ethik* 1103b, 27f.

- c) Im Angebot enthalten ist demnach auch die *Lehrbarkeit* des „guten Lebens“. Sowohl mit intellektuellen als auch mit praktischen Übungen kann das Leben des Schülers (um)geformt werden, indem dessen Geist, Willenskraft und Lebenshaltung methodisch trainiert wurden (= *Askese*). *ἀσκεῖν* bedeutet aber nicht wie später im Christentum Kasteiung und Verzicht mit dem Ziel, „böse“ Triebe und Gott nicht gefällige Begehrligkeiten trocken zu legen, sondern meint „etwas intensiv bearbeiten“, das lateinische Äquivalent ist *exercitatio (animi)* bzw. *meditatio* (gr. *μελέτη*): Regelmäßig und gründlich gearbeitet wird an der Selbsterkenntnis und am eigenen Körper. Seit dem 3. Jh.v.Chr. gehört die Nachfrage nach methodischer Seelenführung zum guten Ton der (männlichen) Angehörigen aristokratischer Kreise. Wer es sich leisten konnte, besoldete seinen „Seelenführer“ aus eigener Tasche, oder belegte „Kurse“ in einer der vielen Philosophenschulen. „**Lebenskunst**“ (*τέχνη τοῦ βίου/ars vivendi*) war in Mode, man(n) lebte nicht in den Tag hinein, sondern *sorgte* sich um sein Leben, die lateinische Parole „*cura sui*“ ist eine Wiedergabe des sokratischen *ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ* = „sich kümmern um, sich angelegen sein lassen“.<sup>20</sup> In dem gleichnamigen platonischen Dialog möchte Sokrates dem Alkibiades klarmachen, dass er, bevor er in die Politik einsteigt, sich also um andere zu kümmern hat, zunächst einmal mit sich selbst ins Klare kommen müsse. In der *Apologie* behauptet Sokrates herausfordernd: „Indem ich das mache, erweise ich der Polis den größten Dienst, und statt mich zu bestrafen, müsstet ihr mich besser belohnen als einen Sieger der Olympischen Spiele“.<sup>21</sup> - „Die Selbstsorge als pädagogisches Programm gehört in eine schon vor Sokrates bestehende Tradition der Erziehung und Stilisierung, die auf die archaische Kriegerkultur zurückgeht“.<sup>22</sup>

### 2. Die FORM des „guten Lebens“

Das höchste Ziel (*τέλος/summum bonum*) wird fast ausschließlich mit dem Wort „*eudaimonia*“ (*εὐδαιμονία/vita beata/beatitudo*) bezeichnet. Die übliche deutsche Übersetzung mit „Glück(seligkeit)“ unterschlägt, dass die beiden Bestandteile des griechischen Wortes *εὖ* (= gut) und *δαίμων* (Dämon, Geist) diesen Zustand von der Zustimmung der Götter abhängig machen, dass der Glücksaspirant einen „guten Dämon“ haben, gleichsam als „Sonntagskind“ geboren sein oder einen „Schutzengel“ haben bzw. mit einem guten Geist oder von (einem) Gott gesegnet sein muss, durch den das Leben unter einem „guten Stern“ steht und „gelingen“ kann. Dass die „Bewilligung“ von oben, die Lizenz zum Glücklich-Sein, von einer (wie immer verdienten) Gottgefälligkeit abhängt, wird von Aristoteles in Betracht gezogen, während Heraklits „ἦθος ἀνθρώπων δαίμων“ - „Der Charakter ist des Menschen Schicksal“ - dekretiert, ausschließlich „die eigene Art“<sup>23</sup> eines Menschen entscheide über sein Glück, wobei offen bleibt, ob Heraklit primär angeborene und/oder erworbene Eigenart(en) meint. Fest steht, der künstliche Terminus wollte die in Übersetzungen wie „Glück“, „happiness“ oder (italienisch) „fortuna“ lauernde Uneindeutigkeit durch die Wahl eines künstlichen Terminus vermeiden: Wer *eudaimonia* sagt, meint NICHT den in den Schoß gefallenen Erfolg oder das

<sup>20</sup> Platon, *Alkibiades I*, 127 d,e.

<sup>21</sup> M. Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*, Materialis MP 30, 1985, S. 20f.

<sup>22</sup> Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, stw 1016, 1992, S. 62

<sup>23</sup> B 119; Ü: B. Snell

überraschende Gelingen, sondern „das gute Leben“ (seltener auch: „das gelingende Leben“). Der Ausdruck wird dem griechischen Original auch insofern gerecht, als etwa Aristoteles mit *eudaimonia* weniger das subjektive Wohlbefinden als das objektive Wohlergehen meint und das besteht wesentlich in der Aktivität des „sich gut Verhaltens“ (εὖ πράττειν). Glück ist in der antiken Philosophie Thema einer **objektivierenden** Betrachtungsweise, die zu allgemeingültigen Einsichten führen soll, die als Norm dienen können. Natürlich ist auch in der Antike die persönliche Zufriedenheit zentral, aber diese positive Selbsteinschätzung ist nie bloß subjektiv und situativ, sondern wird auf einen *objektiv beschreibbaren Einstellungswandel* zurückgeführt. „Gut“ (εὖ ζῆν/bene vivere) und „glücklich“ leben (εὐδαιμονία/vita beata) werden öfters synonym verwendet, aber gewöhnlich bildet das „gute Leben“ die unüberspringbare Vorstufe zum „glücklichen Leben“, das somit zwar auf einer höheren Stufe als das Ziel „gut zu leben“ steht, aber nur über dieses erreicht werden kann: Im Unterschied zum „Glück“ hat das „gute Leben“ den großen Vorteil, durch Übungen und Überlegung direkt angestrebt werden zu können. Die antiken Lehren verknüpften mit allen Theorien zum (objektiv) „guten Leben“ immer auch die Aussicht auf ein (subjektiv) „glückliches Leben“, ohne ihren Schülern dessen Eintreffen garantieren zu können. Aber es war sehr wahrscheinlich, dass sich aufgrund der Beurteilung des eigenen Lebens als eines „guten“ beim Einzelnen eine höchst positive, lang anhaltende Stimmung aus Wohlergehen und Wohlbefinden, von „Glück“, einstellen würde. Im Gegensatz zum modernen „Empfindungsglück“ (= Zufallsglück oder „Glück haben“) basiert „glücklich sein“ auf dem kompetenten Umgang mit zufälligen wie vorhersehbaren Umständen, man könnte von „Erfüllungsglück“ sprechen, insofern das Glücksgefühl die erfolgreiche Ausführung von Handlungen begleitet und das Leben *als Ganzes* affektiv bejaht wird, da es persönliche Aspirationen verwirklicht, die man als frei (gewählt) erlebt.

### 3. INHALTE/Konkretisierung des „guten Lebens“

Aristoteles schreibt: „In der Bezeichnung (für das summum bonum) besteht nahezu Übereinstimmung. Das Glück geben sowohl die gewöhnlichen Leute an als auch die Gebildeten, wobei gutes Leben (εὖ ζῆν/bene vivere) und gutes Handeln (εὖ πράττειν) mit dem Glück gleichgesetzt werden. Aber was das Wesen des Glücks ist, darüber ist man unsicher, und die Antwort der Menge lautet anders als die der Philosophen. Die Menge stellt sich etwas Offenkundiges und Augenfälliges darunter vor, z.B. Lust, Reichtum oder Ehre, und zwar jeder etwas anderes. Bisweilen wechselt sogar ein und derselbe seine Meinung: Wird er krank, so sieht er das Glück in der Gesundheit, ist er arm, dann im Reichtum“. - Zu den Zeiten HOMERs dachte man in erster Linie an „äußere“, sichtbare oder mit dem Körper zusammenhängende Werte wie Gesundheit, Stärke, Macht/Ruhm, Besitz, erfolgreiche Nachkommen. Wenn auch z.B. für Aristoteles ein nicht zu kurzes Leben, mindestens bis zum reifen Mannesalter, einige äußere Güter wie Gesundheit, Wohlhabenheit, schöne Gestalt und ein geselliges Leben mit anderen im Staate zur *eudaimonia* gehören, setzen die Philosophen primär auf „innere“ Werte wie Ausgeglichenheit, Zufriedenheit oder ein Leben, das Wissenschaft und Forschung gewidmet ist, von dem Aristoteles schwärmt:

a) Für ihn erreicht der Mensch das Höchste nicht durch das tätige, sondern durch das theoretische Leben, das sich in der Betrachtung (der Natur/des Kosmos) erschöpft. Erst der βίος θεωρητικός (= vita contemplativa) überschreitet den βίος πολιτικός, die politische Lebensform, die zwar auch die tugendhafte Praxis kennt, dennoch nur eine Glückseligkeit 'zweiten Ranges' gewährt, weil der Mensch im gemeinschaftlichen Miteinander noch in zahlreichen Abhängigkeiten steht. Ein solches Leben gemäß dem Geist, im und als Vollzug der Vernunft (nous/intellectus) geht über das Leben des Menschen als Menschen hinaus, ist lebbar nur, insofern er etwas „Göttliches“ in sich hat. **Aristoteles** fordert zur Bemühung auf, soweit es möglich ist, „unsterblich“ zu sein und alles zu tun, um nach dem Besten, was in uns ist, zu leben. Das *betrachtende Leben* ist das glücklichste. Außerdem ist das theôrein am anhaltendsten von allen Tätigkeiten und bietet wunderbar reine, nicht mit Schmerz vermischte, beständige Freuden. Ferner stellt sich Autarkie (= Selbstgenügsamkeit) am meisten bei der wissenschaftlichen Tätigkeit ein, die wir auch vollziehen können, wenn wir alleine sind, und je weiser man ist, umso mehr. Die Betrachtung wird um ihrer selbst willen geliebt, bietet sie doch außer dem Betrachten nichts. Nimmt die Kontemplation wirklich das ganze Leben ein, dann ist dieser bios theoretikos die Glückseligkeit schlechthin gewährende Lebensweise eines - wohlgeordnet - freigeborenen Mannes, Frauen und Sklaven ist so viel Glück *naturgemäß* verwehrt.<sup>24</sup>

b) Auch die Stoiker und Epikureer sind davon überzeugt, dass das Glück in unserer Macht liegt, für **Epikur** besteht es in der Lust (ἡδονή/voluptas). Diese kann auf zwei Arten eintreten: „Kinetisch“ (kinesis: = Bewegung, Erschütterung) als die Empfindung der Wiederherstellung eines angenehmen Zustandes (z.B. die aktive Befriedigung körperlicher und geistiger Bedürfnisse/Genüsse), als *Beseitigung* von Unlust. Oder „katastematisch“ (katastema = Zustand) als *Abwesenheit* von Unlust. Dieser Ataraxie genannte „Zustand ohne Erschütterungen“ ist für Epikur die höchste Form von Lust. „Denn das ist das Ziel all unserer Handlungen, dass wir frei von Schmerz und Furcht sind“.<sup>25</sup> Die Vernunft ermögliche es, Lust zu erreichen bzw. Unlust zu vermeiden, indem sie Ängste (vor den Göttern, dem Tod und dem Schmerz) beseitigen und Klarheit darüber verschaffen kann, welche Dinge der Mensch zum glücklichen Leben wirklich braucht.

c) Für die **Stoiker** besteht εὐδαιμονία im unerschütterlichen Seelenfrieden (*tranquillitas animi*/ Apathie), der mit dem Zustand der *sapientia* (Weisheit/wahres Wissen) und der *virtus* (Tugend/„guter“ Charakter) identisch ist: „Glücklich zu leben bedeutet tugendhaft zu leben“.<sup>26</sup> Erreicht wird das Ziel durch ein „naturgemäßes Leben“ (*secundum naturam vivere*), worunter der Stoiker ein von der *ratio* geleitetes (vernunftgemäßes) Leben versteht. Diese erfüllt zwei Funktionen: Zum einen soll die Vernunft für die richtige Bewertung der Dinge sorgen und das, worauf der Mensch keinen Einfluss

<sup>24</sup> cf. *Aristoteles-Lexikon*, S. 587f.

<sup>25</sup> *Brief an Menoikeus* in: *Epikur. Von der Überwindung der Furcht. Katechismus. Lehrbriefe. Spruchsammlung. Fragmente*. Übersetzt von Olof Gigon, 1991, S. 102

<sup>26</sup> Cicero, *de. fin.* III 29

nehmen kann, wie z.B. Aussehen, Herkunft, Begabung, bestimmte Charakteranlagen, als (für sein Glück) belanglos einschätzen. Damit sollen unerfüllbare, die Seelenruhe bedrohende Wünsche von vornherein unterbunden werden. Zum anderen soll die *ratio* die „Windstille“ der Seele dadurch sichern, dass sie „aufwühlende“ Gefühle unter Kontrolle bringt und das Selbst durch gezielte, kontinuierliche „Übungen“ (s. Kap. IV) unerschütterlich macht. In dem dadurch erzielten Hochsicherheitszustand der Selbstbestimmtheit (Autarkie) fühle sich der Mensch „wie ein Gott unter Sterblichen, denn keinem Sterblichen gleicht der Mensch, der inmitten unsterblicher (= stets verfügbarer und unverlierbarer) Güter lebt“.<sup>27</sup> SENECA verdeutlicht diese über-menschlich scheinende Einstellung am Beispiel des Kynikers Stilpon: Nachdem dessen Vaterstadt eingeäschert, ihm Frau und Kinder getötet und sein Hab und Gut genommen worden waren, verneinte er die zynische Frage des siegreichen Feldherrn, ob er, der autarke Herr Philosoph, etwas vermisste, mit der zur Sentenz gewordenen Wendung: „Omnia mea mecum sunt“, sww. „Alles, was mir gehört (= was ich wirklich brauche), habe ich noch“. Eine so gestählte Selbstsicherheit versteht es auch, Tod und Vergänglichkeit zu trotzen: „Fühlt aber der Weise kein Bedauern, daß seine Glückseligkeit nicht länger währt? Nein; er lebt im Augenblick, und der erfüllt ihn ganz. Das Glück wird durch Dauer nicht größer. Nichts macht die Glückseligkeit der Stoiker begreiflicher als dieser Satz: Das Glück kennt keine Entfaltung, kein Mehr; es besteht darin, in jedem Augenblick auf der Höhe der Situation zu sein, in der man sich befindet, ihr ins Gesicht zu sehen, sich vermöge der Tugend wieder in den Zustand der Sicherheit zu versetzen, indem man in diese tugendhafte Sicherheit alles verwandelt, was uns der Strom der Zeit an stofflichem Ereignis unablässig zuträgt. Wenn wir also sterben, empfangen wir keinen Stoff mehr, den wir bearbeiten könnten; nichts ward uns genommen, nichts haben wir zu bereuen, im Gegenteil: Unser Tagewerk, als Menschen zu leben, ist beendet“.<sup>28</sup>

d) Zwei Schulen betrachten das Ziel der eudaimonia/des „guten Lebens“ als zu hoch gesteckt bzw. nicht lehrbar:

Die von Aristipp (ca. 430-350 v.Chr.) begründete Schule der radikal hedonistischen **Kyrenaiker** will möglichst viel Lust/*ἡδονή* *hic et nunc* verbuchen. Sie definieren als höchstes Gut die *einzelne* („kinetische“) Lust, „die sanfte zur Empfindung sich steigernde Bewegung“. In dieser augenblicklichen Lust besteht aber für die Kyrenaiker noch nicht die *eudaimonia*. Diese ergebe sich, im besten Fall, der sei aber sehr selten, aus der Synthese zahlreicher Lustmomente, und zwar solcher, die schon Vergangenheit sind, und möglicher zukünftiger „Einzellüste“.<sup>29</sup>

Für die **Skeptiker** ist das „gute Leben“ nur erreichbar, wenn man es *nicht* anstrebt, weil es kein positives Wissen von der *εὐδαιμονία* gebe. Sie weigern sich, Überzeugungen zu haben und bei zwei widerstreitenden und gleich gut begründeten Meinungen Partei zu ergreifen. Sie sind gleich(ermaßen)gütig. Sie weichen der Wahrheitsfrage aus, enthalten sich des Urteils und dieser

<sup>27</sup> Brief an Menoikeus in: Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, S. 105

<sup>28</sup> Veyne, S. 78

<sup>29</sup> cf. Horn, S. 70f.

Verzicht auf jede Wertung kann unerwartet den Seelenfrieden *schenken*. Darin besteht das „Heureka“ der Skeptiker, das sie mit einer Anekdote illustrieren: Der große Apelles wollte den Schaum vor dem Munde eines Pferdes malen. Als es ihm misslang, schleuderte er verärgert einen zum Abwischen des Pinsels verwendeten Schwamm gegen das Bild - und die Darstellung des Schaums war gelungen. Im Unterschied zu den anderen Schulen, die sich die *vita beata* durch Übung und Fleiß erarbeiten und für immer behalten wollen, gelangt der Skeptiker einerseits unvermutet dorthin und hält andererseits das erreichte Glück für nicht dauerhaft. Da die Strategie der totalen Urteilsenthaltung im Alltag schwerlich lückenlos praktiziert werden kann, lebt der Skeptiker nach außen hin angepasst, für sich selbst setzt er sein Leben gleichsam „in Führungszeichen“, d.h. er tut anderen gegenüber so, als ob es ihm *nicht* gleichgültig wäre und lässt es mit größtmöglicher Gelassenheit über sich ergehen: „Was mich angeht“, erklärt er, „ich halte mich an die äußeren Erscheinungen, ich konstatiere sie und hänge ihnen nur in dem Maße an, in dem ich als lebendiges Wesen nicht anders kann. Ich handle wie die anderen, ich führe die gleichen Handlungen aus wie sie, aber ich gehe weder in meinen Worten noch in meinen Gesten auf, ich füge mich den Sitten und Gesetzen, ich tue so, *als ob* ich die „Moral“ meiner Mitbürger teile, obgleich ich weiß, dass ich letztlich ebenso wenig wirklich bin wie sie.“ - Was ist also ein Skeptiker? „Ein - konformistisches - PHANTOM“, meint E. M. Cioran.<sup>30</sup>

#### 4. Die Funktion der „TUGEND“ für das „gute Leben“

Mit Ausnahme der beiden letztgenannten Schulen geht die antike Ethik davon aus, dass die Methodik des „guten Lebens“ zu erlernen ist. Hat der Schüler sein Verhalten in bestimmten Situationen so gut eingeübt, dass er (a) in jeder Situation weiß, welche Handlung richtig oder falsch ist, (b) hinreichend motiviert ist, das Richtige auch wirklich auszuführen, hat er eine vorzügliche Charaktereigenschaft erworben, eine „Tugend“ (*ἀρετή*/virtus): „Ein Messer hat Arete, wenn es gut schneidet, der Mensch, wenn er alle Vermögen, die ihm als Mensch eigen sind, vollkommen und harmonisch ausgebildet hat und betätigt.“ *Tugend* hängt eng mit „Tüchtigkeit“ zusammen und versetzt in die Lage, das Richtige gewohnheitsmäßig und dauerhaft zu tun.<sup>31</sup> Aber nicht jede antrainierte Eigenschaft ist auch schon eine Tugend, sie muss sozial (innerhalb der Polis) anerkannt sein. So wird etwa die Furchtlosigkeit eines Verbrechers eher als Verwegenheit oder Dreistigkeit, nicht als Tapferkeit bewertet. Wer wirklich tapfer *ist*, von dem sind in entsprechenden Situationen grundsätzlich mutige und unerschrockene Handlungen zu erwarten, unter der Bedingung, dass diese Handlungen angemessen und für andere hilfreich sind.

Günstige äußere Umstände können für den Tugenderwerb förderlich sein, sie spielen aber keine zentrale Rolle, unabdingbar ist die intellektuelle Durchdringung der Materie. Während nach modernem Verständnis ein tapferer Mann dies auch sein kann, ohne zu *wissen* oder erklären zu können, was „Tapferkeit“ ist, meint Platon, Furchtlosigkeit, die der Vernunft entbehre, könne sich schädlich auswirken und

<sup>30</sup> *Gevierteilt*, S. 128

<sup>31</sup> cf. Schüler-Duden „Philosophie“

daher nicht als „Tapferkeit“ gelten.<sup>32</sup> Das Tugendwissen (ἐπιστήμη, φρόνησις) gibt den großen Überblick, vermittelt detaillierten Einblick in das alltägliche Leben, enthält Lebenserfahrung und Urteilskraft, was den Akteur auch in die Lage versetzt, über sein Handeln Rechenschaft abzulegen (λόγον διδόναι/*rationem reddere*). Eine tüchtige und einsichtige Persönlichkeit, die mit diesem Wissen ausgestattet ist, handelt dann sozusagen „virtuos“, weil sie gar nicht anders kann.

Die Tugend bildet entweder selbst das *summum bonum* - wie bei den Stoikern (s.o.) - oder sie ist ein notwendiges Mittel, das höchste Gut zu erlangen, wie bei Aristoteles - „Areté zu haben, ist die Bedingung der Möglichkeit, dauerhaft glücklich zu leben“<sup>33</sup> - oder das notwendige und zugleich hinreichende Mittel, ohne mit dem höchsten Gut identisch zu sein, so Platon, der Tugend als „Gesundheit, Schönheit und Wohlbefinden der Seele“ definiert, das Leben des Gerechten für „729mal“ angenehmer, sprich lustvoller hält als das eines Tyrannen<sup>34</sup> und glaubt, dass Tugend(en) das Leben versüßen,<sup>35</sup> wie Epikur, der aber bestreitet, dass *virtus* eine unerlässliche Voraussetzung für die *eudaimonia* sei und „dass es irgendeine Tugend geben könne ohne Lust“; um das zu bekräftigen, greift Epikur auch zu kynischen Gebärden: „Ich spucke auf das Edle und auf jene, die es in nichtiger Weise anstaunen, wenn es keine Lust erzeugt.“<sup>36</sup>

Die Tugenden bestehen in solchen des Denkens und des Wollens, den „intellektuellen“, dianoetischen (ἀρεταί διανοητικάί) und den (nichtvernünftigen) ethischen (ἀρεταί ἠθικάί). Zu ersteren zählen nach Aristoteles Klugheit/phronêsis, Wissenschaft, Geist und deren Verbindung, die Weisheit (σοφία/sapientia) sowie die Kunst(fertigkeit) /τέχνη. Klugheit ist gewissermaßen Gewandtheit plus Tugend (im Unterschied zu moralisch indifferenter Gewandtheit oder der amoralischen Gerissenheit) und bildet als notwendige intellektuelle Ergänzung zu den ethischen Tugenden jene Tugend, die die Mitte zu wählen versteht. Weil beide, die Klugheit und die ethische Tugend, ihre Aufgaben nur in Verbindung miteinander zustande bringen, kann man nicht im eigentlichen Sinne gut/agathos sein ohne die Klugheit und nicht klug ohne (die ethische) Tugend.

Im Unterschied zu den Tugenden, die sich auf das theoretische Leben beziehen, bezieht die Tugend des Charakters (ἀρετή ἠθική /ethische Tugend) sich auf Lust und Schmerz, da der Charakter bestimmt, woran ein Mensch Lust oder Unlust empfindet. Die Charaktertugend wächst, wie der Name anzeigt, durch die Gewohnheit (ἔθος): Man wird gerecht durch gerechtes, besonnen durch besonnenes und tapfer durch tapferes Handeln und nicht durch „Theoretisieren“, durch Reden über oder Definitionen von „Besonnenheit“, „Gerechtigkeit“, etc.<sup>37</sup> Eine ethische Tugend ist immer der *Mittelweg* (μέσσον) zwischen zwei Extremen. Tapferkeit z.B. ist der Mittelweg zwischen Feigheit und Tollkühnheit, Freigebigkeit das Mittelding zwischen Verschwendung und Geiz. Aber das Mittlere - warnt Ar. - ist nicht leicht zu verstehen. Er unterscheidet zwei Arten: das der Sache

<sup>32</sup> Menon 88b

<sup>33</sup> Aristoteles-Lexikon, S. 38

<sup>34</sup> Politeia 587e

<sup>35</sup> cf. Horn, S. 124-132

<sup>36</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus. Lehrbriefe. Spruchsammlung. Fragmente*. Übersetzt von Olof Gigon, 1991, S. 165

<sup>37</sup> Aristoteles-Lexikon, S. 214

nach Mittlere und das für uns Mittlere. Während die erste Mitte für alle Menschen ein und dieselbe und für die Gerechtigkeit/δικαιοσύνη charakteristisch ist, hängt die zweite vom jeweils Handelnden ab. Denn der eine neigt z.B. von Natur aus eher zum Zurückschrecken (Feigheit), der andere eher zum Draufgängertum (Tollkühnheit), und ein Mann wäre feige, wenn er nur so tapfer wäre, wie es die Frau ist. Die Mitte für uns ist nicht etwa ein Kompromiss, sondern ein Bestes, nämlich jenes richtige Maß an Leidenschaft, an Freude und Schmerz, das das Übermaß und den Mangel zurückweist und leicht zu verfehlen, aber schwierig zu treffen ist.

Die verschiedenen Tugenden bilden eine Einheit (a) oder schließen einander zumindest wechselseitig ein (b).

(a) Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit sind zwar sachlich unterscheidbar, aber Teile eines Tugend-Kontinuums. Ihre Einheit besteht im theoretischen Wissen (ἐπιστήμη) oder der praktischen Einsicht (φρόνησις).

(b) Niemand kann eine Tugend besitzen, wenn er nicht zugleich über alle anderen potentiell verfügt. Wer eine einzige Tugend hat, hat alle, wer eine Tugend nicht hat, hat überhaupt keine. Die Einzeltugenden sind nicht Teilmengen der φρόνησις, sondern diese steht als praktische Vernunft hinter den verschiedenen vernünftigen Charakterhaltungen.<sup>38</sup> Daraus folgt, dass es unmöglich ist, tapfer zu sein, wenn man zugleich habgierig und geizig ist, bzw. dass echte Tapferkeit Besonnenheit ebenso inkludiert, wie echte Besonnenheit das Moment der Tapferkeit erfordert. Tugenden werden zwar schrittweise, aber nicht additiv erworben. Ein entscheidender Schritt wälzt die Gesinnung um und versetzt in den Stand der Tugend. Das gilt ohne Ansehen der Herkunft oder des Geschlechtes. Der Kyniker Antisthenes sagt: „Die Tugend des Mannes und der Frau ist dieselbe“.<sup>39</sup>

Tugenden in dieser Definition sind ein untrügliches Erkennungszeichen des „guten Lebens“, jedenfalls in den Schulen Platons, des Aristoteles und der Stoiker. Besitzt jemand zumindest eine, ist er nicht nur für sich glücklich, sondern kann auch *von außen* als „εὐδαίμων“ erkannt werden.

## 5. Klassifizierung der antiken Ethik

Die antike „Lebenskunst“ wird heute dem Typ „**teleologische Ethik**“ zugeordnet. Die Bezeichnung „teleologisch“ (= zielorientiert) besagt, dass eine Handlung nicht um ihrer selbst willen getan wird, sondern um ein bestimmtes Ziel (τέλος/finis) zu erreichen. Nicht die Handlung selbst, sondern deren Folgen *für mich* werden als zielführend (oder nicht) bewertet. Die ethischen Prinzipien haben an sich keinen *moralischen* Wert, sie fordern dazu auf, bestimmte Güter zu maximieren, wobei das (*für mich*) Gute (τὸ ἀγαθόν/bonum) zugleich auch das „moralisch“ (für den anderen) Richtige (τὸ καλόν /honestum, pulchrum) sein *kann*, aber nicht muss. „Richtig“ handelt, wer so agiert, dass er das (für sich) höchste Gut erreicht, wenn er - wie der **Stoiker** - sich „Tugend“ aneignet, die ihn glücklich macht und in zweiter Linie auch anderen nützt. Wenn **Epikur** (bestimmte Formen der) Lust als obersten Wert definiert, handelt er dann „richtig“, wenn er sich in Situationen begibt, die Lust erzeugen oder Unlust vermeiden.

<sup>38</sup> cf. Horn, S. 131f.

<sup>39</sup> Diogenes Laertios, VI 12 - cf. Horn, S. 124-132

Die moderne Ethik ist überwiegend **deontologisch** (s.u.), aber es gibt auch in der Neuzeit Beispiele für den **teleologischen** Typ: Zu den bekanntesten zählen der seit Ende des 18. Jhs. vor allem im englischen Sprachraum (Jeremy Bentham, John Stuart Mill) systematisch vertretene

a) **Utilitarismus**, für den die soziale Nützlichkeit (größtmögliches Glück für die größtmögliche Zahl) ausschlaggebend ist, wobei dieser „Nutzen“ im klassischen Utilitarismus als „Reduktion von Unlust“ definiert wird; der Wert einer Handlung bemisst sich ausschließlich an ihren Folgen „für das Wohlergehen aller Betroffenen“, moralisch geboten ist das Handeln, das positive Folgen hat bzw. als Fernziel den bestmöglichen Weltzustand bewirkt und welche Werte dabei ausschlaggebend sind, ist völlig offen. Es können „egoistische“, „Werte sein wie Glück oder Lust oder „moralische“ wie Wahrhaftigkeit oder Gerechtigkeit und der

b) („hedonistische“ oder „nihilistische“) **Egoismus**, der das eigene Wohlergehen auf Erden bzw. die individuelle Selbststeigerung (à la Nietzsches „Übermensch“ und Max Stirners „Einziges“) zum *summum bonum* erklärt (siehe ausführlich unten IV. 6. 5).

### III. DIE SOZIALETHIK DER NEUZEIT<sup>40</sup>

#### 1. Neudefinition von „ETHIK“

Wenn Ethik in der Antike sich als die methodische Übung (= Askese) des Geistes, der Willenskraft und der Lebenshaltung (zumeist) durch einen Lehrer verstand, der persönlich in die Lebensform des Lernenden eingriff, so propagierte die Neuzeit die Entpersönlichung und Versachlichung des Wissens nach dem Vorbild der messenden Mathematik. Auch Philosophie sollte systematisch und aus der Distanz betrieben werden, so dass heute niemand mehr von einem Philosophieprofessor eine besondere Charakterbildung, ein charismatisches ἦθος erwartet.

Das (Universitäts)Fach „Ethik“ gibt keine *direkten* Handlungsanweisungen für konkrete Handlungen. Das besorgen die „moralischen“ Überzeugungen in einer Gesellschaft, die ihrerseits immer schon auf mehr oder weniger reflektierten Annahmen, intuitiven Einsichten oder weltanschaulichen Theorien gründen. Die (moderne) „Ethik“ entwickelt Kriterien, um die bestehende Moral zu überprüfen, man könnte sagen, dass sie die „Philosophie“ der Moral ist, insofern sie systematisch über diese nachdenkt. Die moderne *philosophische* Disziplin der *Ethik* hinterfragt „selbstverständlich“ gewordene *moralische* Gewissheiten und versucht sie abzusichern oder zu revidieren. Sie ist Einübung in ethisches *Argumentieren*, keine Anleitung zum „guten Leben“. <sup>41</sup>

<sup>40</sup> Die folgende Darstellung basiert im Wesentlichen auf: Fenner 2007, S. 23-28. Der Terminus „Sozialethik“ ist insofern nicht optimal, da er suggerieren könnte, dass der antiken (Individual)Ethik die soziale Komponente gänzlich fehlt.

<sup>41</sup> Fenner 2008, S. 208

#### 2. Der moderne Glücksbegriff

Die Frage nach dem „guten Leben“ jedoch stellt(e) sich auch nach dem Niedergang der antiken Kultur. Die an klar definierte „Tugenden“, ein optimistisches und vernunftzentriertes Menschenbild (Stoa) oder spezifische politische Voraussetzungen (Platon, Aristoteles) gebundene, objektivierbare *Eudaimonia* wird aber nun gleichsam privatisiert, das *summum bonum*, das (zumindest) für alle freigebohrenen, männlichen Bürger bzw. alle vom „göttlichen“ Hauch der Vernunft beseelten Wesen Geltung hatte, wird zum *subjektiven* Glück, das nur der jeweilige Glückssucher selbst finden und erleben kann, da er Kriterien anwendet, die für andere nicht notwendigerweise verbindlich sind. Als glücklich gilt nun ein Leben, das eine große Summe von Augenblicken aufzuweisen hat, die von Hochgefühlen geprägt sind. Oder „glücklich“ zu schätzen ist, wem „im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht“ oder in einer anderen Formulierung KANTS: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade nach, als auch protensive, der Dauer nach“. <sup>42</sup> Dieses Wohlbefinden bleibt gänzlich im Subjekt verborgen und ist oft nicht auf Dauer zu stellen. Wir können - wenn überhaupt - nur von uns selbst die Aussage treffen, ob wir glücklich sind oder nicht, während uns die Beschreibung eines glücklichen Menschen von außen her weitestgehend unmöglich erscheint. Alles, was mann/frau zu seinem/ihrer Glück braucht, muss aus der *Erfahrung* entstehen, es gibt keine *Idee*, die den Einzelnen leitet, wenn er seine Wünsche kennenlernen und deren optimale Befriedigung in Angriff nehmen will. Daher finden wir es auch nicht überraschend, wenn Menschen, die von Erfolg zu Erfolg eilen, dennoch von sich behaupten, todunglücklich zu sein; und es wirkt andererseits nicht unglaubwürdig, wenn ein vom Schicksal Gezeichneter mahnt, man möge sich ihn, bitte, als glücklichen Menschen vorstellen.

Fazit: Die intersubjektiv verbindliche *εὐδαιμονία*, das „gute Leben“ der Alten, wird privat, wir Neueren sind die Abenteurer unseres „Glücks“, niemand kann mich zu meiner „Glückseligkeit“ zwingen, alles hängt von *meinem* Willen ab.

Folgen: (a) Alle „Maximen zur Lebensweisheit“ und „Imperative der Klugheit“ sind gleichermaßen gültig und können keine sichere Orientierung bieten, da jeder sie sich nach seinen Bedürfnissen und Neigungen zurechtlegt, und (b) der individuelle Weg zum Glück wird zum Blindflug, da zwar alle dorthin gelangen wollen, niemand jedoch „bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle“. <sup>43</sup>

Gegen dieses Glücksverständnis wurden in jüngerer Zeit zwei Einwände erhoben: Zum einen gibt sich auch in der Neuzeit niemand, der einem anderen Lebensglück wünscht, damit zufrieden, dass der Betreffende sein Glück beteuert, ohne dass dies an objektiven Faktoren ablesbar ist. Der Wunsch nach eigenem und fremdem Glück stützt sich vielmehr unverändert auf die Voraussetzung, dass dieses Glück auf nachvollziehbaren Grundlagen beruht. Zum anderen lässt sich die beliebige Subjektivität moderner Glücksauffassungen durch ein Gedankenexperiment ad absurdum führen: Angenommen, subjektives Glück sei dadurch herstellbar, dass man/frau an eine Lustmaschine andockt und so in einen stabilen Glückszustand gerät, der bis ans Lebensende andauert und nicht langweilig

<sup>42</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 224 bzw. *Kritik der reinen Vernunft*, A 806/B 834.

<sup>43</sup> Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A/B 46

wird: Vor die Wahl gestellt, ein bislang unbefriedigendes Dasein mit dem künstlichen Glück vom Tropf zu vertauschen, würden sich wohl nur wenige für die Lustmaschine entscheiden, wobei diese Annahme eher auf junge als auf ältere Menschen zutreffen wird. Welcher *senex* würde, unter der Demütigung des natürlichen Verfalls leidend, - zu guter Letzt und seine „Freiheit“ opfernd - nicht lieber das maschinelle Glück anzapfen wollen?

### 3. IMMANUEL KANT und der „kategorische Imperativ“

Der quasi „natürlichen“ Programmierung der Menschen, ihre Wünsche zu befriedigen, da ja niemand sein Glück *nicht* wollen kann, stellt der Begründer der neuzeitlichen Morallehre, Immanuel KANT, ein „höheres“ Ziel entgegen, das er die „Freiheit“ nennt, sich neben oder sogar gegen seine subjektiven Neigungen mittels der (praktischen) Vernunft Ziele zu setzen. Unfrei und fremdbestimmt ist nach der Meinung Kants und im Gefolge der meisten autarkiebesessenen antiken Ethiker - ein Mensch, der (a) überwiegend von seinen - wie er es nennt - „sinnlichen“ Neigungen und den Instinkten bestimmt wird, die dem Menschen mit den Tieren gemeinsam sind und/oder (b) überwiegend das will, was ihm andere suggerieren oder vorschreiben, weil er sich selbst keine Ziele zu setzen vermag. Autonom und selbstbestimmt handelt, wer sich selbst zum Gesetzgeber seines Wollens macht und dieses nicht an zufälligen Inhalten ausrichtet, sondern an (der reinen Form) der Vernunft.

Als autonome darf die Vernunft keine Zwecke von außen annehmen, woraus Kant ableitet, dass die „reine“ praktische Vernunft ihre Autonomie selbst zum alleinigen Zweck ihres Wollens machen muss. Die Idee des ethischen *Sollens* verlange einen unbedingten Zweck, der notwendig gesollt wird, d.h. unabhängig ist von den empirischen und wandelbaren Interessen konkreter Subjekte.<sup>44</sup> Die Vernunft (des Menschen) will, dass er so handelt, dass sein subjektives Prinzip des Wollens, seine persönliche *Art zu handeln* (Kant verwendet dafür den Terminus „*Maxime*“) zugleich für alle Menschen gelten kann. Das ist der berühmte (in verschiedenen Varianten vorliegende) „Kategorische Imperativ“ - „kategorisch“ heißt im Gegensatz zu „hypothetisch“ „bedingungslos und allgemein gültig“. Der Imperativ muss kategorisch sein, weil er einem vernünftigen Wesen, das sich ihm (und nicht seinen faktischen Neigungen) unterwirft, die Würde verleiht, „keinem Gesetze zu gehorchen, als dem, das es zugleich sich selbst gibt“,<sup>45</sup> und er lautet:

- „Handle nur nach derjenigen *Maxime*, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ oder
- „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“<sup>46</sup>.

Der Satz gehört zum Edelsten unseres moralischen Schatzkästchens - und zu den am wenigsten hinterfragten. Den Soziologen Georg Simmel (1858-1918) reizte dessen scheinbare Evidenz zum Widerspruch: „Der Mensch kann überhaupt nie Zweck sein, sondern immer nur eine Modifikation, ein Schicksal seiner, auf dessen

<sup>44</sup> cf. Quante, S. 81

<sup>45</sup> *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, A/B 77

<sup>46</sup> cfr. Gerhart 1992, S. 76

Bestimmung es eben ankommt; auch wem es Zweck ist, seine Mitmenschen zu quälen, macht sie ebenso zum Zweck, wie wer ihnen wohl tun will. (...) Außerdem enthält die Formulierung, der Mensch solle nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck angesehen werden, eine Hinweisung auf ein quantitatives Verhältniss, auf einen Kompromiss beider Gesichtspunkte, zu dessen Bestimmung indessen nichts gethan ist, während es doch gerade auf diese Maasse allein ankommt; jener Formel würde man schon genügen, wenn man die Ausbeutung des Menschen als Mittels zu einem ganz außerordentlich hohen Grade triebe und ihn dabei nur in unendlich geringem Maasse als Zweck behandelte. Die *Erbsünde der Ethik*, dasjenige stillschweigend vorauszusetzen, worauf es gerade ankommt, tritt auch hier wieder recht hervor; man meint, über den Sinn davon, dass ein Mensch dem anderen Zweck ist, so sicher zu sein, dass man mit dem bloßen Aussprechen des Satzes das Wesentliche gesagt zu haben glaubt. Wüsste man nicht aus sittlichen Instinkten, sittlicher Erfahrung und Praxis, welchen ungefähren Inhalt man von vornherein in jeder Moralvorschrift zu suchen hat, so würde die Norm, den Nebenmenschen als Zweck anzusehen, eine unverständliche Redensart sein“ (Hervorhebung RS).<sup>47</sup>

Kant wollte mit dieser Konstruktion primär die Würde des Menschen gegen die Fremdbestimmung durch die Religion und ihre „göttlichen Gebote“ verteidigen, das war nur möglich, wenn das Individuum sich auch von der Fremdherrschaft seiner so genannten „natürlichen“ Begehrlichkeiten befreit. „Um der Freiheit willen soll sich der mündige Mensch für das sozialetische Prinzip der Verallgemeinerung entscheiden, für das selbstgegebene Gesetz der Vernunft, durch welches vom unparteilichen moralischen Standpunkt aus die Freiheit aller Menschen respektiert wird“.<sup>48</sup> Das moralische *Sollen* steht für Kant absolut über dem eigenen *Wollen*. Das für die Gemeinschaft Gute - also z.B. „Gib möglichst wenig Geld aus!“ - „Hilf allen Menschen in Not“ - kommt vor meinen Ansprüchen auf ein glückliches Leben, selbst wenn ich für meine „Anständigkeit“ nicht belohnt und manch ein braver Bürger - wie Kant es ausdrückt - armselig leben muss.<sup>49</sup> Der im Schillerschen Distichon ironisierte Gegensatz zwischen „Pflicht“ und „Neigung“ - „Gern dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung, / und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin“ - ist bei Kant in Wahrheit als Rangfolge konzipiert: Nur dann, wenn der sozialetische Standpunkt *nicht* mit dem egozentrischen Streben vereinbar ist, muss Letzteres ignoriert werden. Es ist also nicht so - tröstet Kant seine Adepten -, dass moralisches Handeln *immer* den Kürzeren zieht und das persönliche Glück ausschließt. Kant war klar, dass seine von allen vernünftigen Wesen (meinte er damit im Ernst *alle* Menschen?) geforderte „Achtung für das moralische Gesetz“ zu abstrakt oder, wenn man will, zu *vernünftig* war, um moralisches Handeln schmackhaft zu machen.<sup>50</sup> Da er aber die antike Position ablehnte, die behauptet hatte, wer gerecht sei, sei damit auch schon im Zustand der *eὐδαιμονία*, da der Gerechte sich dauerhaft über seine vernünftig geordnete Seele freuen könne, versprach er dem treuen Diener des *Kategorischen Imperativs*, dem lebenslang Anständigen und Fleißigen, falls ihm zu wenig „sinnliches Glück“ zuteil geworden war, Glück ...im Jenseits. Ob Kant selbst an ein Jenseits und Gott „glaubte“? Jedenfalls hielt er es für „moralisch notwendig“, ein

<sup>47</sup> Simmel 1989, S. 138f.; anastatischer Neudruck der Ausgabe 1892/93

<sup>48</sup> cf. Fenner 2007, S. 25f.

<sup>49</sup> cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 203

<sup>50</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, A 135ff.

Jenseits und einen Gott anzunehmen, der jedem Mensch das ihm zustehende Glück garantiert.<sup>51</sup> Wir vernehmen es und staunen: Hat nicht auch die Religion, die Kant zu Recht in ihre Schranken weisen wollte, ihre im irdischen Jammertal zu kurz gekommenen Schäfchen auf die fetten Weiden im Jenseits vertröstet, deren Existenz (lediglich) im bedingungslosen Glauben an dieselben besteht? Damit ist klar, dass sich die gegen das Joch der Religion gerichtete Ethik für mündige Menschen weiterhin darunter beugt, nur dass „Gott“ durch den Terminus „Vernunft“ ersetzt wurde:

„Das Übersinnliche ist zwar (nur) ein Postulat der praktischen Vernunft, aber es wird als notwendig bestehend gefordert, um für die Gesetzlichkeit der Vernunft einen zureichenden Grund zu retten. Am Bestande und Aufbau des christlichen Weltbildes wird durch Kant nichts geändert, nur fällt alles Licht der Erkenntnis auf die Erfahrung, d.h. die mathematisch-naturwissenschaftliche Auslegung der 'Welt'. Das Andere wird im Bestand nicht geleugnet, aber in das Unbestimmte des Unerkennbaren zurückgeschoben“. So erläutert Martin Heidegger Nietzsches Darstellung der Gestalt des Platonismus, wie sie mit Kant erreicht wird: „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon gedacht als Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ.“<sup>52</sup>

Und Kants Antwort auf die Frage „Warum moralisch sein wollen?“ ist nicht plausibler als der (von ihm mit Spott überschüttete) Gedanke der antiken Ethiker, die behaupten, dass wir nur dann wirklich glücklich sind, wenn wir tugendhaft sind. Kant widerspricht sich selbst, wenn er das Streben nach Glück als Selbstsucht und insofern als von vornherein unmoralisch ansieht: Denn selbst in Kants eigener Definition der „Glückseligkeit“ als „Zustand eines vernünftigen Wesens, dem im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht“, ist der „Wille“ nicht notwendig auf das Wohlergehen der eigenen Person gerichtet, es gilt vielmehr: Wohl ergeht es mir dann, wenn das, worauf mein „Wille“ gerichtet ist, zur Erfüllung kommt. „Nach (s)einem Willen handeln“ heißt bei Kant, durch ein oberstes und allgemeines Gesetz, z.B. den kategorischen Imperativ, gelenkt zu sein. Als „Wille“ bezeichnet Kant das Vermögen, 'in Übereinstimmung mit der Vorstellung dieses Gesetzes zu handeln', und diese Übereinstimmung ist Bedingung dessen, was Kant unter Moralität versteht. Wenn wir Kants eigene Formel für Moralität wählen, niemanden nur als Mittel, sondern immer zugleich als Zweck anzusehen, so heißt das, „daß dies, also etwa das Wohl der anderen, wenn es etwas von mir um seiner selbst willen Gewolltes ist, ein Bestandteil meiner Glückskonzeption ist: Wenn jemand autonom moralisch handelt, dann nur, weil er das selbst will, und das heißt, weil es zu seinem Glück gehört“.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Kritik der praktischen Vernunft, A 226

<sup>52</sup> Nietzsche - Der Wille zur Macht als Kunst, S. 255

<sup>53</sup> Tugendhat, S. 49

#### 4. Merkmale NEUZEITLICHER Ethik

Moderne Ethik ist (zumeist) *deontologisch*, sprich: „Sollens/Pflicht“-Ethik, vgl. τὸ δέον: „das Erforderliche“, „die Pflicht“.

(a) Der Wert der Handlung bemisst sich an Sollensforderungen wie konkreten Geboten und Verboten oder allgemeinen Prinzipien, zu denen sich der Handelnde verpflichtet, weil sie ethisch richtiges Handeln garantieren. Der Handelnde ist Ursache seines Verhaltens und daher verantwortlich, denn das Ich, und nicht länger Gott, ist das Prinzip, das die Einheit der Welt garantiert

(b) Ethische Prinzipien werden unabhängig von den Überlegungen zu ihren Folgen für das Wohl des Individuums begründet und haben eine eigenständige *moralische* Bedeutung. Dem Handelnden ist also verboten, ausschließlich eigene Interessen zu verfolgen, es gilt vielmehr, fremde Interessen angemessen zu berücksichtigen. Der christlich-kantisch geprägten Vorstellung von **Moralität** widerstrebt der Gedanke, moralisches Handeln könnte dem *Egoismus* des Handelnden dienen, indem es zu einem Mittel wird, Glück oder gar Lust zu erlangen. Der antike Gedanke an Pflichten *gegenüber sich selbst* verschwindet, die Frage nach dem ἀγαθόν, dem summum bonum, dem Erreichen des persönlichen Glücks, wird nicht gestellt, die neuzeitliche Ethik dreht sich um die Frage, was ich in Bezug auf den anderen (tun oder lassen) soll, um das „moralisch“ Richtige, antik gesprochen, um das καλόν. Die modernen Moralphilosophien mit Kant an der Spitze kehren das Verfahren der Antike um: Das Ziel der Ethik liegt in der Befolgung des Richtigen, das ethisch Gute (ἀγαθόν) hängt vom moralisch Richtigen ab, das sich unabhängig von den Folgen ergibt.<sup>54</sup>

c) Für KANT ist darüber hinaus

I) in erster Linie die einer Handlung zugrundeliegende Absicht („gut gemeint“) relevant, erst in zweiter Linie die Handlung selbst (*Gesinnungsethik*), der Wert einer Handlung bemisst sich *ausschließlich* an der Absicht des Handelnden. Beispiel:

Angenommen, man würde einen Ertrinkenden retten, weil man es auf eine Belohnung abgesehen hat, ist diese Tat nicht moralisch (wertvoll), weil sie sich einem „unmoralischen Motiv“ verdankt. Und angenommen, jemand hält sich nur deswegen äußerlich an die geltenden Konventionen, weil er der Überzeugung ist, eine Auflösung dieser Konventionen sei zum allgemeinen und damit auch zu *seinem* Nachteil, dann ist auch dieses Verhalten *nicht* moralisch, denn wer so abwägt, würde unmoralisch handeln, wenn diese Folgenabschätzung entfiel: „Das moralisch Richtige muß getan werden, weil es das moralisch Richtige ist - und aus keinem anderen Grund. (...) Und moralisch ist es, auch dann eine richtige Handlung zu wählen, wenn die Eigeninteressen eines Handelnden nicht bedroht oder gar nicht im Spiel sind, ja sogar dann, wenn sich aus dem Handeln ein Nachteil für den ergibt, der gemäß der moralischen Perspektive handelt“.<sup>55</sup>

II) Moralisch ist ein Verhalten dann, wenn es fremde Interessen unparteilich, objektiv einschätzt.

III) Moralische Gebote gelten unbedingt, sind nicht verhandelbar

IV) und erheben einen intersubjektiven, evt. sogar überkulturellen und überzeitlichen Anspruch. Dieser Anspruch bedingt ihre Vorliebe für *allgemeine* Pflichten, die konkreten Pflichten zwischen den Menschen, die in einem speziellen

<sup>54</sup> Quante, S. 129

<sup>55</sup> cf. Horn, S. 195ff.

Verhältnis zueinander stehen, treten zurück, etwa Pflichten zwischen Eheleuten, Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern. Eines der zentralen Themen der antiken Ethik, die Freundschaft, ist in der neuzeitlichen Philosophie so gut wie nicht präsent, Kants *Metaphysik der Sitten* ist wohl das letzte bedeutende Werk, das dieses Phänomen noch relativ gründlich behandelt.

(d) Außer Kants *Kategorischem Imperativ* zählt u.a. die *Diskursethik* zu den Pflichtethiken. Unter „Diskurs“ verstehen Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel das Verfahren einer dialogischen Prüfung strittiger Geltungsansprüche von z.B. Anforderungen, wobei nur diejenige Norm ethisch legitim sei, die bei allen Teilnehmern des Diskurses Zustimmung findet (oder finden könnte).<sup>56</sup>

### 5. Selbstkritik der modernen Ethik(er)

Erst in jüngster Zeit mehren sich Stimmen, die die Verabschiedung der (praktischen) „Seelenleitung“ durch die neuzeitliche Ethik in Frage stellen und die bildende Kraft der (praktischen) Philosophie, die *moralische Erziehung*, wieder ins Spiel bringen, da die Kluft zwischen ethischem *Wissen* einerseits und dessen Umsetzung in *Handeln* letztlich nur durch die motivierende Kraft der Gefühle überbrückt werden könne. Die neuzeitliche europäische Moral(lehre) ist wie die antike „Lebenskunst“ in ihrer Hauptlinie *rationalistisch*. Aber nur extreme Rationalisten sind der Überzeugung, dass Menschen durch reine Vernunftgründe zu einem erwünschten Handeln motiviert werden können. Ohne begleitende Gefühle der Billigung oder Missbilligung sind die Vorstellungen der Vernunft zumeist kraftlos und nicht umsetzbar. Eine bestimmte Gefühlslage kann rationale Einsichten ins Leere laufen lassen: Wir wissen zwar, was getan werden sollte, wir tun es aber ungern und müssen uns überwinden. Die antiken Ethiker hatten dieses Problem nicht, zum „guten Leben“ war - wie gesagt - die Aussicht auf das damit winkende persönliche Glück Motivation genug. Die moderne Sparte der *Gefühlsethik* ist ein - allerdings untauglicher - Versuch, über Emotionen wie Achtung, Scham, Empörung, Sympathie oder Mitleid zu moralischen Entscheidungen zu motivieren: Stellt sich nicht spontan ein Gefühl des „guten Gewissens“ ein, wenn wir uns „moralisch“ verhalten? Schämen wir uns nicht eigener Verstöße oder reagieren empört, wenn andere sich amoralisch verhalten? Gefühle als letzten und zuverlässigen Maßstab für moralische Urteile zu betrachten, ist jedoch problematisch. Auf Gefühlen lässt sich höchstens eine Ethik mit geringem Radius bauen. Personenbezogene Gefühle wie Sympathie oder Mitleid sind zumeist auf einen zufälligen Freundes- oder Bekanntenkreis beschränkt, bleiben also subjektiv und parteiisch, gerechterweise müsste man lernen, sich in die Situation eines völlig unbekannt Fremden in Afrika genauso hineinzusetzen wie in diejenige des besten Freundes. Zunächst lediglich selektive und sporadische Gefühlsregungen müssten sich zu einer affektiven Grundhaltung oder Tugend verfestigen, zu einer Art „universeller Sympathie“ oder einem „generalisierten Mitleid“ wie z.B. bei Arthur Schopenhauer, dessen todessüchtiger Großer Verzicht auf die geringste individuelle Zuckung aber nicht das Zeug dazu hat, „dass er ein allgemeines Gesetz werde“:

<sup>56</sup> cf. Fenner 2008, S. 128-31; S. 112; S. 102

Wenn alle Lebewesen durch den von ihm postulierten einheitlichen Urwillen verbunden sind, der in Individuen zerrissen ist und damit das Leid in die Welt bringt, dann müssen die Menschen begreifen, dass im Grunde alles Eins ist. „Damit werden die täuschenden Schranken der Individualität durchbrochen. Das Leiden der anderen ist das eigene Leiden, und eben aus dieser Einsicht erwächst das Mitleiden. In ihm leidet der Mensch das ganze Leiden der Menschheit, ja alles Lebendigen mit. Das Mitleid kann so zur Quelle der den Egoismus überwindenden moralischen Haltungen werden; es äußert sich in Gerechtigkeit und Menschenliebe“.<sup>57</sup>

Außerdem: Wenn sich jemand ungerecht behandelt *fühlt*, genügt das nicht als moralisches Urteil, er muss auch in der Lage sein, seine Gerechtigkeitsvorstellung zu begründen, ergo: rationale ethische Urteile *ohne* moralische Gefühle sind zwar leer, aber moralische Gefühle *ohne* rational geprüfte ethische Urteile sind blind.<sup>58</sup>

## IV. Von der AKTUALITÄT antiker Lebenskunst

### IV.1 Wie realistisch/wünschenswert ist das Ideal des SAPIENS?

#### CONTRA

Die als Verwirklichung des ethischen Bildungsideals der Antike propagierten Figuren des platonischen Philosophenherrschers und des stoischen *sapiens* haben immer schon Widerspruch hervorgerufen, stellten sie doch Irrtumfreiheit in Bezug auf das Wissen, was zu tun sei (*prudentia*), sowie moralisch richtiges Handeln und maximale (geistige) Genussfähigkeit als prinzipiell für jeden erreichbar hin, der seine Seele durch die Liebe zur Weisheit geläutert haben wird. Platons *Philosophenkönige* sind aufgrund ihres exklusiven Wissens und ihrer Kraft zur Schau der „Idee des Guten“ vollkommen gut, unkorruptierbar und gerecht, eine zur politisch-moralischen Allwissenheit hochgezüchtete Elite von Übermenschen, sprich: *Übergriechen* - bekanntlich rechneten Platon und seine Standesgenossen nicht damit, außerhalb Griechenlands auf „Menschen“ zu stoßen, bestenfalls auf „Barbaren“. *Der Weise* der Stoà ist ein Phänomen, das nach Meinung der Stoiker höchstens zweimal in einem Jahrtausend auftritt, daher lassen sie zur Erbauung ihrer Schüler neben dem *sapiens* (dem einzig *Gesunden* in einem Meer von Kranken) auch die wenigen *proficientes* gelten, „die, die (auf dem Weg zur Weisheit) Fortschritte machen“, im Unterschied zur Masse der *kranken* Menschen, die *stulti* (= borniert&bigott) sind und bleiben. Hat man(n) sich aber einmal in den Zustand der *sapientia* eingeklinkt, ist man(n) moralisch kontinuierlich gut, immun gegenüber den Schlägen des Schicksals und für immer glücklich.

Schopenhauer rühmt am stoischen Weisen zwar die „vollkommenste Entwicklung der praktischen Vernunft“...„den höchsten Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch der Vernunft gelangen kann“,<sup>59</sup> bemängelt aber, dass seine Figur auch in der Darstellung durch die Stoiker selbst „nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen

<sup>57</sup> W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, 1993, S. 229

<sup>58</sup> cf. Fenner 2008, S. 207

<sup>59</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung* Buch I, detebe 140/1, S. 128

konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß, wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glücksäligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt".<sup>60</sup>

Auch Nietzsches Urteil bleibt gespalten: „Für Menschen, mit denen das Schicksal improvisiert, für solche, die in gewaltsamen Zeiten und abhängig von plötzlichen und veränderlichen Menschen leben, mag der Stoicismus sehr rathsam sein. Wer aber einigermaßen *absieht*, dass das Schicksal ihm *einen langen Faden* zu spinnen erlaubt, thut wohl, sich epikureisch einzurichten; alle Menschen der geistigen Arbeit haben es bisher getan! Ihnen wäre es nämlich der Verlust der Verluste, die feine Reizbarkeit einzubüssen und die stoische harte Haut mit Igelstacheln dagegen geschenkt zu bekommen".<sup>61</sup>

Für Wittgenstein ist „die Weisheit etwas Kaltes und insofern Dummes (Der Glaube dagegen, eine Leidenschaft). Man könnte auch sagen: Die Weisheit verhehlt dir nur das Leben (Die Weisheit ist wie kalte graue Asche, die die Glut verdeckt)".<sup>62</sup>

E.M. Cioran holt den *sapiens* herunter auf den harten Boden der „menschengemachten Katastrophen“ (Sloterdijk) des 20. Jahrhunderts. „Der Zerstörungstrieb ist in uns so tief verankert, daß niemand es fertigbringt, ihn auszumerzen. Er ist Bestandteil jedes Wesens, weil der Grund des Seins selber zweifellos dämonisch ist. Der *Weise* ist ein beruhigter, pensionierter Zerstörer. Die andern sind Zerstörer, die ihres Amtes walten“ oder „Ein Weiser ist derjenige, der allem zustimmt, weil er sich mit nichts identifiziert. Ein *wunschloser Opportunist*".<sup>63</sup>

Paul Veyne wirft der stoischen Konzeption des Weisen „eine vereinfachende Konzeption vom Menschen“ vor, die „außerstande ist, die alltäglichsten Gewißheiten wahrzunehmen. (...) Die Zeit wird nicht als Aufeinanderfolge einzelner Minuten erlebt, außer von Waschmaschinen und ähnlichen Geräten, die sich nicht im voraus die Abfolge ihres eigenen Programms vorstellen, sondern alles erst in dem Augenblick 'erleben', wo es eintritt. Die Menschen sind anders: Immer strecken sie der Zukunft ein Glied aus Fleisch und Blut entgegen, das der Tod verstümmeln wird - in irgendeinem Augenblick, bei seinem Eintreten. Die Stoiker tun so, als ob sie das nicht wüßten, was tief blicken läßt; sie möchten glauben, daß sie nichts anderes tun, als Minute für Minute auf das zu reagieren, was ihnen der Tag zuträgt: eine Pflicht, die zu erfüllen, eine Versuchung, der zu widerstehn ist. Im Grunde interessiert sich der Stoiker für nichts: Er reagiert".<sup>64</sup>

#### PRO

a) Aller Kritik am Weisheitsideal müssen nach Wolfgang Welsch zunächst einige Präzisierungen entgegengehalten werden: Der *sapiens* ist nicht derjenige, der alles weiß, wie es in den Lexika steht, sondern derjenige, der um sein Nichtwissen in allem Wissen weiß. Zur Weisheit gehören Umsicht, Grenzbewusstsein und Ungewissheitskompetenz. Der *Weise* achtet stets auf angrenzende und von den Meisten übersehene Aspekte. Während sich der Unwissende (*stultus*) den Zugriff aufs Ganze zutraut, erkennt der *Weise* die Begrenztheit der einzelnen Perspektiven und beachtet mögliche zusätzliche Alternativen. Daher tritt er für Gerechtigkeit im Einzelnen und für Offenheit im Ganzen ein. Gerade die illusionslose Erkenntnis der

<sup>60</sup> ebd., S. 134

<sup>61</sup> KSA 3, S. 544 (FW-Nr. 306)

<sup>62</sup> cf. *Vermischte Bemerkungen*

<sup>63</sup> *Vom Nachteil, geboren zu sein*, S. 110

<sup>64</sup> Veyne, S. 109f.

Grenzen bewahrt ihn vor Scheinerfüllungen des Wunsches nach Ganzheit durch simplifizierende Behauptungen. Die Bescheidung, die zur Weisheit gehört, resultiert letztlich aus der Einsicht in die unbeendbare Struktur der Vielheit, deren äußersten Punkt die Unfasslichkeit bildet. Sein generelles Grenzbewusstsein ermöglicht es ihm, im Ganzen für das (rational) Unfassliche offen zu sein und innerhalb des Fasslichen *gerecht* zu operieren. Der *sapiens* weiß um das Ganze *und* er weiß im Einzelnen, richtig Rat zu geben, er hat Kompetenz in praktischen Fragen *und* ist ein Experte fürs Ungewisse.<sup>65</sup> Er ist damit *genau nicht* der opportunistisch auf die Abwehr der Zumutungen der Realität programmierte dickfellige Automat, als den ihn die erwähnten Kritiker geißeln, sein Interesse an der Welt ist nicht erloschen und kalt, sondern stets reizbar mit deren Totalität befasst, um richtig und rechtzeitig auf ihre Anforderungen reagieren zu können. Man sollte sich - meine ich - versuchsweise den *sapiens* als beweglichen und jungen Geist in einem gut erhaltenen Körper vorstellen, der präsent ist, auch wenn er selten interveniert, und der genau weiß, was er an sich hat, und das die *stulti* auch bei Bedarf spüren lässt, um sich der Irreführung durch das Zerrbild des *sapiens* als arthritischem Graukopf im Ruhestand zu entziehen, der in der Asche seines Lebens stochert und Weisheit(en) nur noch absondert, um seiner Umwelt die Altersidylle aus Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit vorzugaukeln.

b) Und man darf zweitens nicht vergessen, dass innerhalb des antiken Konzeptes, das Ethik als *Therapie* versteht, das Ideal des *sapiens* die Funktion einer „Alles oder Nichts“-Illusion ausübt, die *heilen* soll. Das Unmögliche ist das Stimulans der stoischen Kur. Das Gebot, ein *sapiens* zu werden, schärft dem „Patienten“ ein, dass die Qualität einer Handlung ausschließlich von der Qualität des Motivs abhängt, das sie leitet. Motive gehen aus dem Charakter hervor, also können nur Charaktere gut oder schlecht sein. Folglich ist niemand gut, der nicht insgesamt einen guten Charakter aufzuweisen hat. Ergo: *Niemand ist gut, der nicht immer und ausnahmslos gut ist*. Also ist nur der *Weise* gut, alle anderen sind verrückt oder schlecht. Und *weise* ist *er* (von Frauen ist nie explizit die Rede) nicht allein über den Weg der Übung und Meditation geworden, sondern auch durch ein punktuell Ereignis, eine Art „absoluten Einspruchs gegen meinen Status quo“ (Peter Sloterdijk), als *die radikale Wende*, die „dein Leben aus den Angeln hebt“ und die das, was die Stoiker *hegemonikon* nennen, die „organisierende Grundkraft aller leiblich-seelisch-geistigen Tätigkeiten“<sup>66</sup>, so in Form gebracht hat, dass dessen Inhaber ab jetzt *nur* noch rational handelt. Das Ideal des *sapiens* verliert damit nicht seine *Über*-spannung, sein Anspruch ist aber nicht mehr „überspannt“, wenn man seiner aufputschenden Funktion als „therapeutischer Imperativ“ gewahrt wird. Denn es impft den zu Heilenden mit dem „Wahnsinn“, dass es kein *isoliertes* richtiges oder falsches Handeln gibt, dass man nicht einmal „gut“ und dann wieder „schlecht“ handeln könne, sondern dass für jede Einzelhandlung die moralisch intakte Gesamtverfassung der Person haftet. Aus einem fehlerhaften Charakter kann folglich nie eine gute Tat hervorgehen; was als solche *erscheint*, ist in Wahrheit das Resultat moralisch dubioser Motive und Antriebe. Somit ist es auch gleichgültig, ob Neigungen zum Bösen, die jemand mit sich herumschleppt, nicht zum Ausbruch kommen - etwa weil sich keine Gelegenheit

<sup>65</sup> cf. Welsch, S. 793f.

<sup>66</sup> Forscher, S. 60

dazu bietet oder der Betreffende „sich beherrscht“ - oder ob sie sich in einer Bluttat entladen. Auch ohne die Ausführung (*sine effectu*) liegt ein moralisches Vergehen vor.<sup>67</sup> Soll heißen: Wer den Vater umbringt ist nach dieser Auffassung nicht unmoralischer als der „anständige und fleißige“, unbescholtene „kleine Mann/Frau“, der/die seine/ihre Charakterfäulnis parfümiert, nur hin und wieder die köchelnde Wut oder ein paar nagende Ängste an dem nächst Schwächeren ausagiert oder uneingestehbare „Lüstchen“ im Verborgenen kühlt. Es ist evident, dieser Extremismus will nicht die psychische Realität abbilden, sondern versteht sich als Selbstgeißelung im Dienste der „Alles oder Nichts“-Strategie, die die „Heilung“ und den „großen Sprung“ in die *sapientia* ermöglichen soll.

#### IV. 2 Wie realistisch/wünschenswert ist das Ideal der Beherrschung negativer Gefühle (Affekte) durch die Vernunft?

##### CONTRA

Da die antike Ethik keineswegs einem naiven Optimismus huldigt, sondern auf reflektierten Theorien der menschlichen Seele und der rationalen Handlungswahl beruht, verwundert es den heutigen *common sense* umso mehr, dass das antike Glück (des *sapiens*) in innerer unerschütterlicher Ruhe und Gleichmut (*ἀπάθεια, ἀταραξία*) und äußerem tugendhaftem Handeln bestehen soll, das die für immer vernunftgefüllte Seele zu einer „uneinnehmbaren Festung“, einem „*murus inexpugnabilis*“ mache<sup>68</sup>, was bedeutet: Alle „zufälligen“ Wechselfälle wie Schicksalsschläge, Verlust nahestehender Personen, persönliche Niederlagen und schwere körperliche Beeinträchtigung, aber auch große Erfolge und materieller Reichtum können die einmal erreichte „tugendhafte“ Haltung zur Wirklichkeit nicht aus den Angeln heben.

Diese *virtus* der Unerschütterlichkeit ist nicht zu verwechseln mit Selbstbeherrschung, der ein Kampf zwischen irrationalen Antrieben und rationalen Motiven vorausgeht. Der Tugendhafte muss sich nicht mehr „überwinden“, die Entscheidung für das Richtige fällt ihm leicht, seine *ratio* ist unangefochten und spornt zum richtigen Handeln an, Aristoteles sagt, dass er das Richtige gerne tut.<sup>69</sup> *virtus* als Habitus ist aber auch von geistloser Routine zu unterscheiden, die gedrillte Verhaltensmuster abspult. Die Haltbarkeit (*constantia*) der Tugend besteht vielmehr darin, unter den sich bietenden Optionen unbeirrbar die richtige zu wählen und auszuführen. Der „Virtuose“ ist kein Papagei, und sei es der eines Sokrates, er reagiert nicht, indem er auf ein Vorbild schießt, sondern indem er in einer neuen Situation so entscheidet, wie er es gewohnt ist, das heißt, das will, was die *ratio* sagt - Aristoteles spricht von ἔξις προαιρετική/*habitus electionis* / „Die Haltung, dem Richtigen den Vorzug zu geben“.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> cf. Horn, S. 58-60

<sup>68</sup> Marc Aurel, VIII 48 bzw. Seneca, ep. 82, 5

<sup>69</sup> *Nikomachische Ethik* 1104b 3-8

<sup>70</sup> *Nikomachische Ethik* 1106b 36

Wer nicht über die ἀρετή verfügt, vergreift sich in seiner Wertung und hält Unbeständiges für gut oder verwendet Güter falsch. Tugend als unerschütterliches *bonum* macht ambivalente Dinge und scheinbar wertlose Zustände gut, denn Güter gebe es keineswegs von Natur aus, so Platon, sondern allein aufgrund ihres richtigen Gebrauchs; der Tugendhafte/*sapiens* hat einen Freibrief, der ihm Optionen eröffnet, die aus der Sicht der *stulti* anrühlich, aus der Innenperspektive aber logisch sind und bei Seneca so klingen: „*Omnia quae luxuriosi faciunt, quaeque imperiti, faciet et sapiens, sed non eodem modo eodemque proposito.*“ also: „Der Weise wird sogar tun, was die Wollüstigen tun, was die Nichtwiser tun, aber nicht auf ihre Art und nicht in ihrem Sinn“;<sup>71</sup> sollten andererseits gute Eigenschaften zu einem schlechten Zweck verwendet werden, dann liegt keine echte Tugend vor, sondern nur ihr „Schattenbild“, die „Tugend eines Sklaven“, eine *virtus*-Simulation.<sup>72</sup>

Geradezu bizarr wirkt außerhalb der antiken Mentalität der (stoische) Glaube, dass die Tugend der Weisheit ab einem bestimmten Zeitpunkt *Herr ist* im fertigen Haus der Seele, an dem es nichts mehr zu renovieren geben wird, während wir unser Leben als einen Prozess sehen, in dem wechselnde Lebenserfahrungen, Begegnungen und Glücksfälle unvorhersehbar Regie führen, wobei die Vernunft nur ein Akteur unter vielen ist. Dem scheinbar abgehobenen und in seiner ewigen „Windstille der Seele“ ankernden *sapiens* wird von zeitgenössischen DenkerInnen daher „kritisch“ eine Ethik der Empathie und der mitfühlenden Humanität entgegengesetzt, für die das bestmögliche Leben in der bewussten Annahme der Risiken von Endlichkeit, Schmerz und Verlust besteht.<sup>73</sup> Einspruch: Aber verdient dieser vage Modus des „Mit-Leidens“ den Namen „Ethik“, nehmen nicht die meisten ganz unaufgefordert - bei sich und ihren Nächsten - mehr oder weniger gefasst zur Kenntnis, was ohnehin nicht zu ändern ist? Und was heißt, bewusst „das Risiko“ eines Schmerzes „annehmen“, dessen Intensität mir im Ernstfall die Sinne schwinden lässt? - Weiters wird die Sinnhaftigkeit der antiken Empfehlung, Begierden und Affekte auszulöschen, bezweifelt und die Frage gestellt, ob die Ideale von Ataraxie und Apathie unsere Lebenschancen nicht eher beschneiden. Und es wird hinterfragt, ob diese Ideale amoralisch und apolitisch sind oder ob sich Argumente zugunsten einer Überwindung von Trauer, Todesfurcht und psychischer Abhängigkeit auch unabhängig vom *sapiens*-Ideal vorbringen lassen.<sup>74</sup>

Trifft es demnach zu, dass Platon, Aristoteles und Co. das Problem der Zufallsumstände, der Emotionen und Begierden systematisch unterschätzen bzw. realitätsblind danach trachten, sich gegen Lust und Leid des emotionalen Seelenteils zu immunisieren? Ist das, was die Stoiker Weisheit nennen, in der Tat nur eine absurde Wirklichkeitsverweigerung, die Gefühlsausbrüche und psychische Probleme als irrierte Meinungen kranker Menschen (*stulti*) betrachtet und daher „heilen“ will, die auch die berechtigte Furcht um das eigene Leben als *unvernünftig* einstuft, weil nach stoischer Lehre das eigene Leben kein absolutes Gut sei<sup>75</sup>, ist die *sapientia* ein krankes Projekt rigoroser männlicher Rationalisten, uns das Leben vorzuenthalten, vor dem sie Angst haben, „ist (sie) wie kalte graue Asche, die die Glut verdeckt“?

<sup>71</sup> *Exhortationes* (= Frg. Haase 19f.)

<sup>72</sup> *Phaidon* 69b - cf. Annas, I: *The Morality of Happiness*, 1993 - referiert von Horn, S. 124-132

<sup>73</sup> cf. Martha Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge 1986

<sup>74</sup> cf. Martha C. Nussbaum, *The Therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, 1994

<sup>75</sup> cf. Horn, S. 177

## PRO

**Platon** diskutiert als Beispiel für einen inneren Konflikt, der den Frieden des rationalen Seelenteils stören kann, den Verlust eines Angehörigen, der dazu verleitet, sich dem Schmerz hinzugeben, während „Vernunft und Gesetz“ die „Unterdrückung des Schmerzes“ anmahnen (*Politeia* 603 e ff.): „Sehr schön“ (κάλλιστον), spricht: moralisch einwandfrei sei es, in einem solchen Fall Ruhe zu bewahren, und zwar aus drei Gründen:

(a) Kein Ereignis, auch nicht der Tod z.B. eines Sohnes, sei a priori negativ zu bewerten, jedes Ereignis könne auf längere Sicht positive oder negative Folgen zeitigen

(b) Man dürfe generell von allem Menschlichen, also auch von Bindungen zu anderen Menschen kein großes Aufheben machen: „Ferner verdienten die Schicksale, die uns Menschen treffen, nicht ernst genommen zu werden“ und

c) trübt die Trauer den Blick für die Anforderungen der Stunde: „Wir sollen nicht wie ein Kind, das gefallen ist, die wunde Stelle festhalten und schreien, sondern uns beständig üben, sofort wieder aufzustehen und den Schaden zu heilen“<sup>76</sup>.

Es geht nicht um Gefühllosigkeit, mit der ἀπάθεια, ἀπαρξία oft übersetzt werden, nicht darum, die Gefühlsregung zu unterdrücken, denn Platon räumt ein, dass dem Trauernden - mit sich allein - so manche Äußerung von Schmerz und Wut unterlaufen kann, für die er sich vor Zuschauern schämen würde; es geht darum, das „Emotionale“ an der Emotion klein zu halten, insofern sie eine angemessene Beurteilung der Situation behindert. Nach antiker Definition gelten nur negative, vernunftwidrige Emotionen als „Affekte“, die zu bekämpfen sind.<sup>77</sup> Sozusagen „rational geschulte“ Emotionen sind gut, da sie sich im Sinne der Ordnung der harmonischen Seele der leitenden Vernunft fügen (siehe unten: Platons Modell der Seele in der *Politeia*). Gefühle enthalten quasi einen Meinungsanteil, der im Fall extremer Trauer sich irrational äußern, aber auch rational, maßvoll, gestaltet werden kann, das heißt, ein vernünftiger Entschluss entschärft das schädliche Potential des Affekts. Das unterscheidet den „vortrefflichen Mann“ von den anderen und erlaubt es ihm, den Verlust leichter zu ertragen. Maßlose Trauer ist moralisch verwerflich, weil sie aus einer Fehleinschätzung der Lage resultiert und so die Ordnung der Seele in Gefahr oder gar zum Einsturz bringt.<sup>78</sup>

Auch für **Aristoteles** ist ein *sapiens* ohne Emotionen unvorstellbar. Die Todesfurcht z.B. verschwinde auch bei einer moralisch hoch entwickelten Persönlichkeit nicht nur nicht, sondern wachse sogar mit der Tugend, weil ja gerade der Tugendhafte durch seinen Tod viel zu verlieren habe.<sup>79</sup> Die Furcht vor einer Maus hingegen sei ein pathologisches Phänomen und niemand, der derart „vernunftwidrige“ Gefühle aufweise, könne als glücklich gelten. Emotionen seien an sich weder Vorzüge noch Fehler, daher müsse die Einübung in angemessene Gefühlsäußerungen dem Studium der Philosophie vorangehen, junge Leute seien zunächst von „Affekten“ möglichst zu reinigen, bevor Aristoteles sie seines Ethik-Unterrichts für würdig erachtet.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Ü: A. Horneffer 1973

<sup>77</sup> cf. Horn, S. 178

<sup>78</sup> cf. Horn, S. 152-55

<sup>79</sup> cf. *Nikomachische Ethik* 1117b 9-13

<sup>80</sup> cf. Horn, S. 155f.

Begehren und *Lust* sind sowohl für Platon als auch Aristoteles teils Vernunftphänomene, teils irrationale Antriebe, die sich aber vernunftgemäß einrichten lassen; und auch wenn ihr nicht der Vorrang zukomme, verteidigt **Platon** den relativen Wert der Lust gegenüber lustfeindlichen Tendenzen ebenso wie **Aristoteles**, für den Lust eine wertvolle Begleiterscheinung des „guten Lebens“ ist, sie ist „eine hinzutretende Vollendung, so wie in der Blüte der Jahre sich die Schönheit einstellt“.<sup>81</sup> Ihr Wert schwanke je nach dem Vollkommenheitsgrad der sinnlichen oder geistigen Tätigkeit, bei der sie sich einstelle. Die von Aristoteles favorisierte theoretische Lebensform, die die „reinsten“ Gegenstände betrachte, biete natürlich auch die höchste Lust.<sup>82</sup>

Auch die **stoische** Position verlangt nicht Gefühllosigkeit, sondern *Affektfreiheit*, diese allerdings radikal: „Es geht nicht darum, die Leidenschaften zu mäßigen, sondern darum, sie völlig auszumerzen. Diese Lehre hat einen tieferen Sinn, den man nicht verkennen darf. Sie ist weder emphatisch rächender Zorn, der entschlossen ist, bis zum äußersten zu gehen und das Tier in uns zu zerquetschen, noch rhetorische Übertreibung, die das Unmögliche fordert, um das Mögliche zu erreichen: **Seneca** hat nichts von einem Rhetor an sich. (...) Für den Stoiker ist (eine bloße Mäßigung oder Überwachung der Leidenschaften) absurd, weil die Seele eine und unteilbar ist (im Unterschied zur platonischen Dreiteilung, siehe Kap.V). In ihr gibt es nur die Vernunft, im Zustand der Spannung oder im Zustand der Ermattung; (...) Es ist nicht so, daß die Leidenschaften die Vernunft schwächen; vielmehr entspringen sie einer geschwächten Vernunft; es wäre absurd, von dieser ohnmächtigen Vernunft eine Zügelung der Leidenschaften erwarten zu wollen. Nicht, weil wir Leidenschaften haben, urteilen wir schlecht und haben wir ein Herz, das vor Begier oder Furcht zittert, sondern weil wir schlecht geurteilt haben, geben wir der Angst oder der Begier Raum.(...) „Nehmen wir an, es wird der Vernunft, die an diesem Tag ihre gewohnte Spannung vermissen läßt, ein Folterinstrument gezeigt; sie urteilt verkehrt und vertritt die falsche These, daß das Instrument grauenerregend ist; die Neigung führt dann zu einem Fluchtversuch. (...) Ist man dagegen im Vollbesitz seiner Kaltblütigkeit, urteilt man vernünftig; gleichzeitig stellt sich keinerlei affektive Erhitzung ein. Die Spannung ist die Kraft der Seele. Für ein gesundes Urteil bedarf es eines 'energischen' Geistes; der Irrtum ist eine 'Zustimmung aus Mangel an Energie'“.<sup>83</sup>

Das Missverständnis der ἀπάθεια im Sinne von *Gefühllosigkeit* scheint sich erst aus der antistoischen Polemik der Aristoteliker und Platoniker ergeben zu haben. In Wirklichkeit gibt es im stoischen Konzept vernunftgemäße Emotionen (εὐπάθεια), über die der *sapiens* verfüge, der zwar frei von Unlust, Begierde und Furcht sei, aber diese Affekte hätten sich bei ihm nicht in Nichts aufgelöst, sondern jeweils in Freude (χαρά), vernünftiges Streben (βούλησις) und Achtsamkeit (εὐλάβεια) verwandelt. Die stoische „Apathie“ deckt sich im Grunde mit der aristotelischen μετριοπάθεια, der „Mittellage der Emotionen“ zwischen Übermaß und Mangel, die den σπουδαῖος/*vir bonus* auszeichnet.<sup>84</sup>

Man sieht, die Überzeugung der Antike an den (letztlichen) Sieg der Vernunft ist keineswegs mit Blindheit geschlagen. Sie identifiziert vernünftiges Handeln mit einem bewussten Entscheidungsakt, irrationale Handlungen mit verminderter Zurechnungsfähigkeit. Rationalität *kann* Emotionen als Störfaktoren überwinden,

<sup>81</sup> *Nikomachische Ethik* 1174b 33

<sup>82</sup> cf. Horn, S. 158f.

<sup>83</sup> Veyne, S. 80f

<sup>84</sup> Plutarch, *De virtute morali* 449ab - cf. Horn, S. 90

aber es bleibt noch die Frage: *Muss* sich jemand bei klarer Einsicht in die Richtigkeit einer Handlungsoption auch für diese entscheiden? Sokrates hat diese Frage mit seiner berühmten Maxime „Niemand handelt absichtlich schlecht“ bejaht; es war für ihn ausgeschlossen, dass jemand bei klarer Einsicht das Falsche wählt. Das funktioniert, wenn man, wie die Antike es tut (s.o. unter II.), in der Rationalität zwei Kompetenzen vereint sieht: Die Fähigkeit zu verstehen *und* die Fähigkeit, nach etwas zu streben, etwas zu *wollen*. Die Vernunft *als* Wille bejaht, was die Vernunft als Erkenntnis für gut erklärt hat. Diesen „antiken Willen“, der immer etwas Vernünftiges anstrebt, müssen wir vom „jüdisch-christlichen Willen“ unterscheiden, den die christlich geprägte Ära für moralisches Verhalten oder Schuld verantwortlich macht. Dieser Wille, der seit Augustinus „*liberum arbitrium*“ heißt, hat mit dem antiken gemeinsam, dass er eine Tätigkeit ist, die weder vermieden noch gelernt werden kann - „*velle* von *discitur*“ -, aber im Unterschied zum vorchristlichen Begriff gestattet er es, im nächsten Moment ganz anders zu handeln, und trotz Einsicht in die Vorzüge des Besseren das Schlechtere zu wählen, was dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich wissentlich gegen Gott und sein Heil zu entscheiden (und Gott bzw. seinen Stellvertretern auf Erden das Druckmittel in die Hand gibt, diesen „Sündern“ Strafe und ewige Verdammung anzudrohen). Die klassische Antike hätte den Gedanken unbegreiflich gefunden, jemand entscheide sich bewusst dafür, sein Glück zurückzuweisen, man könne höchstens die Wege zum Glück missverstehen und z.B. ein Verbrechen begehen, weil man sich davon einen Vorteil verspricht. Tatsächlich bezeichnen griechische Begriffe wie *βούλεσθαι*, *θέλειν* oder das lat. *voluntas* Handlungstendenzen, aber *nicht* Wahlakte. Das heißt nicht, der Antike sei das Problem von Verantwortlichkeit oder Schuldfähigkeit unbekannt gewesen, wohl aber, dass sie es mit ihrem Begriff von „Willen“ nur begrenzt erörtern konnte.<sup>85</sup>

#### IV. 3 Was kann uns der TUGEND-Begriff heute bedeuten?

##### CONTRA

Schon das Wort selbst ist seit geraumer Zeit aus unserem Alltagswortschatz weitgehend verschwunden, sein Gebrauch beschwört Gestrigkeit und anrühiges Bedauern über den Niedergang von Umgangsformen und Pflichterfüllung herauf, Jugendliche wundern sich, wenn das Wort fällt, vielleicht kommt ihnen aus einer eher unwahrscheinlich gewordenen Lektüereremineszenz der Ausdruck „ritterliche Tugend“ zu Hilfe, ansonsten wirkt es rettungslos antiquiert. Die Humanwissenschaftler winken ebenfalls ab, über Werte ließe sich wohl reden, nicht aber über Tugenden. Wenn man heute nach Demut fragt, bekommt man bestenfalls die Antwort: „Das ist, wenn man etwas gern möchte und sich nicht traut“. Nun mag zwar der Begriff veraltet sein, aber wie steht es mit der Sache selbst? Man schätzt doch nach wie vor Eigenschaften wie Ehrlichkeit, Fairness oder Besonnenheit, vor allem, wenn sich die anderen derselben befleißigen. Trotz einiger Versuche zur Rehabilitierung der Tugendkonzeption in der angelsächsischen Moralphilosophie, ist jene weit davon entfernt zu einem Kernthema der aktuellen Ethik zu werden. Dafür gibt es einige gute Gründe:

<sup>85</sup> cf. Horn, S. 184-190

- (1) Aufgrund der Konkretheit ihrer Gebote ist die Tugendethik nur für überschaubare und relativ stabile Gesellschaften geeignet, ergo gerade *nicht* für die Komplexität und Flexibilität unserer modernen Lebensführung.<sup>86</sup>
- (2) Es scheint heute so gut wie unmöglich, ein verbindliches Tugendideal überhaupt zu formulieren, geschweige denn sich mit der Frage abzugeben, ob es primäre und sekundäre Tugenden gibt oder ob alle gleich zählen.
- (3) Zweifelhaft ist auch, ob es sinnvoll ist abzuwarten, bis jemand das moralisch Richtige nicht aus Konformismus oder Opportunismus nur hin und wieder, sondern aus einer festen charakterlichen Haltung heraus immer tut. Können wir uns den *Luxus* leisten, in das Handeln junger Leute, das ohnehin vielen Ansprüchen gerecht werden muss, die explizite Verpflichtung zur persönlichen moralischen Vervollkommnung einzuführen?
- (4) Denn der Tugendbegriff weist weder den Weg zum moralisch Richtigen noch löst er das Problem der Begründung moralischer Standards, er bezeichnet lediglich die ideale Form der *Umsetzung* moralischer Qualitäten.<sup>87</sup>

##### PRO

- (1) Man kann erstens das Argument ins Treffen führen, dass der Tugendbegriff in der Lage ist, die Elemente üblicher Moralphilosophien mit Fragen der Handlungstheorie, der Affekttheorie und mit Fragen des sozialen und politischen Kontexts in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Wie verhalten sich persönliches und institutionelles Handeln zueinander? Ist eine Rechts- und Staatsordnung ohne das *uneigennützig*e Engagement der Bürger und Politiker denkbar? Im Tugendbegriff des Platon und Aristoteles sind Individual- und Polisethik eng verknüpft. Das bedeutet, dass bestehende politische Verhältnisse in die Überlegungen kritisch einbezogen, nicht bloß bestätigt werden.
- (2) Sodann stellen Tugendethiken, die sich an herausragenden Beispielen menschlicher Gerechtigkeit und souveräner Gelassenheit orientieren, moralisches Handeln in den Kontext eines wünschenswerten und gelungenen Lebens und liefern so eine Triebfeder, das moralisch Richtige nicht nur zu erkennen, sondern *auch zu tun*. Denn neuzeitliche Ethiken verlassen sich bei der Frage der Motivation zu sehr auf die Orientierung des Individuums am wohlverstandenen Eigennutz. Entfallen Klugheits- bzw. Opportunitätsmotive, dann scheint kein vernünftiger Grund übrigzubleiben, sich moralisch zu verhalten, nur noch Strafandrohung oder die Drohung mit sozialer Ächtung, denn *nach* Kant gibt es zwar in der Moral hinsichtlich dessen, was wir tun sollen, objektive, allgemeingültige Regeln, es gibt aber keine allgemeingültigen Verhaltensregeln dafür, glücklich zu werden und ein „gutes Leben“ zu führen.<sup>88</sup>
- (3) Während moderne Klugheitsethiken das Individuum zu sehr von den Bedürfnissen der anderen isolieren und utilitaristische Positionen das Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst vernachlässigen, besitzt die antike Tugendkonzeption den

<sup>86</sup> cf. Quante: S. 140

<sup>87</sup> cf. Horn, S. 114f. und M. Prisching, *Postmoderne Tugenden? Aspekte einer unmodernen Problemstellung* in: M. Prisching (Hg) 2001, S. 15f.

<sup>88</sup> cf. Tugendhat, S. 46

Vorzug, die Behandlung brennender ethischer *Konfliktfälle* (heute etwa Sterbehilfe oder Umweltzerstörung) mit Fragen der Alltagsmoral und außermoralischen Lebensfragen wie Krankheit, Tod, Glück, Zeiterfahrung etc. zu verbinden. Der Mehrzahl moderner Ethiken ist anzukreiden, dass sie Themen wie rationale Lebensführung und Pflichten im Alltag vernachlässigen, wenn nicht ignorieren. Das hat zur Folge, dass Pflichtverletzungen und Übergriffe im informellen Kreis (Familie, Freunde, Bekannte) als Privatangelegenheit abgetan und so schleichend salonfähig werden.

(4) Tugendethiken können den individuellen „moralischen Fortschritt“ zumindest thematisieren, indem sie gutes Handeln nach Vorrangregeln einteilen, z.B. in Handlungen, die unbedingt verpflichtend sind, und solche, die über das Verpflichtende hinausgehen.<sup>89</sup>

#### IV. 4 Antike „Gymnastik des Willens“: Übungsformen in der Ethik

Sollte man in einem einzigen Satz den wesentlichen Unterschied zwischen der modernen und der antiken Welt resümieren, er könnte lauten: Modern ist das Zeitalter, das die höchste Mobilmachung der menschlichen Kräfte unter dem Vorzeichen von Arbeit und Produktion zustande brachte, während antik alle Lebensformen heißen, in denen die äußerste Mobilmachung „im Namen von Übung und Perfektion geschah (...) In der Antike leben und nicht an den Vorrang der Arbeit und des Wirtschaftslebens glauben - das sind nur zwei verschiedene Formulierungen für denselben Sachverhalt“.<sup>90</sup>

Zumindest seit den Sophisten und Sokrates propagiert auch die Philosophie den Gedanken, dass der Weg zum Glück nicht nur im Kopf, sondern auch mit praktischen Übungen zu bahnen sei, dass für moralisch richtiges Handeln nicht nur theoretische Übungen der Beweisführung und des Begründens unabdingbar sind, sondern auch die Einübung einer habituell richtigen emotionalen Motivierung. Wie Aristoteles konstatierte, lernt man gerechtes oder hilfsberechtigtes Handeln streng genommen nur, indem man gerecht oder hilfsbereit *handelt*.<sup>91</sup>

„Askese“ heißt antik *noch nicht* Fasten und Verzicht auf Ehe, sexuellen Verkehr und Besitz mit dem Ziel, Triebe und Begehrlichkeiten trocken zu legen, wie in der christlichen Tradition, deren wesentliche Elemente alle schon in der Theologie und im Leben des **Origenes** (3. Jh.n.) vorhanden waren, der ehe- und besitzlos lebte, in permanenter Meditation und mit zahlreichen Bußübungen. Es war **Nietzsche**, der den Begriff *askesis* mit aller Macht von den düsteren Spektakeln der Selbstfesselung bzw. -narkotisierung lösen wollte - „Ich will auch die *Asketik* wieder *vernünftlichen*; an Stelle der Absicht auf Verneinung die Absicht auf *Verstärkung*; eine *Gymnastik des Willens*“<sup>92</sup> -, um wieder auf die Ertüchtigungs- und Steigerungsaskesen der Alten hinzuweisen, ἀσκεῖν bedeutet „etwas intensiv bearbeiten“, das lateinische Äquivalent ist *exercitatio (animi)* bzw. *meditatio* (gr. μελέτη).

<sup>89</sup> cf. Horn, S. 114-120

<sup>90</sup> Sloterdijk 2009, S. 329

<sup>91</sup> *Nikomachische Ethik*, 1103a, 33

<sup>92</sup> KSA 12, S. 387f.

Es geht um die Regelmäßigkeit und Gründlichkeit der Arbeit am Begriff *und* am eigenen Körper. Erst die Verknüpfung der beiden Bereiche verleiht den ausreichenden Schub auf dem Weg zur *vita beata/εὐδαιμονία*. Der Körper soll angemessen abgehärtet und einfach ernährt werden, wenig Schlaf benötigen und Schmerzen, auch Armut ertragen können. Im Geiste sollen die Vorstellungen, welche den Hebel bilden, um im Sinne des argumentativ bewiesenen Lebensideals zu handeln, durch tägliche Meditation fest verankert und zum persönlichen Habitus, zur bleibenden Verfassung der Seele werden. Wie Sportler sich im Schweiß ihrer täglichen Qual auf das Podest der Sieger trainieren, sollen unbeholfene Amateure des (guten) Lebens (*stulti*) sich zu Tugendathleten (*sapientes*) steigern und mit dem *summum bonum* bekränzt werden.

Schon das Wort „Philosophie“ enthält eine verdeckte Anspielung auf die beiden wichtigsten Athletentugenden, die aristokratische „Philotimie“, die Vorliebe für den Ruhm (τιμή), der den Siegern der Wettkämpfe winkt, und die „Philoponie“, die Lust, Mühen (πόνος) und Strapazen auf sich zu nehmen, deren Vorbild die Zwölf Taten des Herakles waren. Wie sich die Philosophen als Freunde der Weisheit ausgeben werden, so präsentierten sich schon lange vorher die Gymnasten und Ringkämpfer als Liebhaber der harten, langen Mühe, die die Götter vor den Sieg gesetzt haben. Später nahmen die Kyniker gerne Herakles als ihren Patron in Anspruch, um die These zu untermauern, dass sie, die philosophischen Totalasketen, die wahren Athleten, die Sportler aber nur dekadente Muskelprotze seien, die vergänglichen Erfolge nachjagen und keinen Schimmer von ἀρετή und σοφία haben.<sup>93</sup>

Die große Rolle der Übungen belegt, dass in der Ethik der Antike ein grundsätzlicher Optimismus in Bezug auf die **Lehrbarkeit** von Tugend und „gutem Leben“ bestand. Diesen Optimismus teilten - wie schon erwähnt - alle antiken Ethiker mit Ausnahme der Skeptiker, die die philosophische *ars vivendi* für ganz und gar unvermittelbar hielten.

Dieser Optimismus erschien mir wider Erwarten *in der Gegenwart* einer österreichischen Tageszeitung, die von einem Pilotprojekt „Glück als Unterrichtsfach“ an sechs steirischen Schulen - von der Volksschule bis zur HTL - berichtet. Die Schüler sollen dabei einmal pro Woche lernen, dass sie selbst etwas zu ihrem eigenen „guten Leben“ beitragen können, indem sie das Augenmerk auf ihre „psychosoziale Gesundheit“, sprich ihren Selbstwert und ihre Konfliktlösungskompetenz, aber auch auf bewusste „Ernährung“ und „Bewegung“ richten. Die „Glücks-Hysterie“ (Wilhelm Schmid), zu einem großen Teil von professionellen Ratgebern der Bestsellerlisten induziert - auf die sich im Jahre 2009 auch Peter Sloterdijks *Du mußt dein Leben ändern* verirrt -, macht nun auch in Österreich *Schule*, die damit in bester Gesellschaft ist, sollen doch „an der Elite-Uni Harvard 'Happiness'-Kurse seit Jahren ausgebucht“ sein.<sup>94</sup>

Aber Spaß beiseite und zurück zur antiken Seriosität: War die Lehre geregelt? Es gab in Griechenland und Rom keinen staatlichen Schulbetrieb, keine festen Lehrpläne, keine Zeugnisse, Diplome oder eine institutionalisierte Lehrerausbildung. Die gesellschaftliche Position war - vorausgesetzt, man gehörte zu den „Freien“ - bei weitem nicht so abhängig von Schulkarriere und Bildungserfolg wie heutzutage. Allenfalls in der athenischen Demokratie und im Rom der *res publica* scheint das

<sup>93</sup> cf. Sloterdijk 2009, S. 305

<sup>94</sup> Sonntagsausgabe des KURIER, 19. Juli 2009, S. 36f.

Studium der Rhetorik eine wichtige Karrierevoraussetzung für die jungen Herren der Oberschicht gewesen zu sein. Bildung war in der Antike eine elitäre Angelegenheit, eine Sache für freigeborene Männer der Oberschicht. Die einzige Ausnahme stellt der „Garten“ Epikurs dar, in dem auch Sklaven und Frauen willkommen waren. Wer seinen Kindern Lesen und Schreiben, elementare Kenntnisse und in der Folge eine spezielle intellektuelle Ausbildung bieten wollte, musste privat einen Lehrer mieten oder sich einen gelehrten Sklaven kaufen. Die aktuell laufenden bzw. anstehenden Schul-„Reformen“ im Geiste des „Neoliberalismus“ laufen im Endausbau darauf hinaus, das moderne Bildungssystem dem antiken Schulwesen anzugleichen, das ein Dienstleistungsbetrieb war, mit Konkurrenz zwischen Lehrern und Schulen, die Lehrer waren von den Zahlungen der Schüler abhängig und der Willkür ihrer „Kunden“ ausgeliefert, die, wenn sie das Angebot oder den Stil der Lehrenden nicht goutierten, als „Bildungstouristen“ zu anderen Lehrern oder pädagogischen „Gurus“ pilgerten, die gerade en vogue waren. In einer Zeit, in der die Wissensvermittlung weder staatlicher Gängelung unterlag noch - und das ist der alles entscheidende Unterschied zur Moderne - auf Berufsqualifikation abzielte, bestimmte der *persönlichkeitsbildende* Wert den Marktwert eines Bildungsangebots, das kostenpflichtig war und erst an den Mann gebracht werden musste.

Es ist das nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst der so genannten „Weisheitslehrer“ (Sophisten) im Athen des 5. Jahrhunderts, die weiterführende („höhere“) Bildung systematisch zum Thema gemacht und als Einnahmequelle erschlossen zu haben. Sie verdrängten das bei den jungen Männern populäre sportlich-militärische Training zugunsten intellektueller Lernprogramme. Die Sophisten warben offensiv für ihre „Schule“, die man sich aber auch nicht als feste Institution vorstellen darf, denn der Unterricht fand zumeist in Einzelvorträgen und auf allgemein zugänglichen Übungsplätzen (γυμνάσιον) oder in Wandelhallen (στοά) statt. In keiner Schule, auch nicht in der *Akademie* (Platons), existierte ein Lehrplan, der auch nur annähernd so streng gewesen wäre, wie das von Platon im 7. Buch der *Politeia* für das Training der Philosophenherrscher erdachte Programm:

Den Begabtesten unter den körperlich Besten wird ab dem 20. Lebensjahr zehn Jahre lang ein konzentrierter, in die Abstraktion einübender Unterrichts in den Fächern Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Kinetik zuteil. Mit dreißig Jahren übernehmen dann die wissenschaftlich Zweitrangigen untergeordnete politische Ämter, die „Besten der Klasse“ studieren 5 Jahre Dialektik und Ideenlehre und übernehmen höhere politische Funktionen. Haben sie sich dabei 15 Jahre lang bewährt, sind sie mit 50 Jahren reif, in den „Rat der Alten“ aufgenommen und zur höchsten Idee (des Guten) geführt zu werden. „Und haben sie das Gute an sich geschaut, so soll es ihr Vorbild sein, nach dem sie den Rest ihres Lebens den Staat und seine Bürger und ihre eigne Seele ordnen“.95 Dann sind sie allwissend und vollkommen gut. Ihre Herrschaft ist unkorruptierbar und gerecht: „So wird denn der Staat von uns und von euch im Wachen geleitet werden, nicht im Traum, wie es heute meist der Fall ist. Die heutigen Herrscher führen Schattenkämpfe miteinander und streiten sich um die Herrschaft, als ob Herrschen etwas Schönes und Gutes wäre. Die Wahrheit aber ist die: der

<sup>95</sup> Staat 540b

am besten regierte und einträchtigste Staat ist der, dessen auserkorene Herrscher am wenigsten Freude am Herrschen haben“.96

Man darf sich diese „Schulen“ aber auch nicht primär als Bruderschaften oder Kultgemeinschaften vorstellen, die sich - wie im Falle des **Pythagoras** - um ein quasi „religiös“ verehrtes Schuloberhaupt scharten, ihre Prinzipien geheimhielten und die eine wahre Lehre zu vertreten glaubten. Auch wenn das Element der Freundschaft in allen Schulen sehr ausgeprägt war, ließen Peripatos, Stoà, Epikurs „Garten“ oder auch die neuplatonische Schule Plotins im Rom des 3. Jh. intern abweichende Meinungen und offene Kontroversen zu.

Schwankend waren die philosophischen Schulen des Hellenismus - im Unterschied zu Platon und Aristoteles - in ihrer Einschätzung der Wissenschaften. Zeitweise wurden sie für prinzipiell irrelevant eingestuft, dann wieder eifrig betrieben, wie die Beispiele der epikureischen Mathematik und der stoischen Sprachtheorie belegen. Der kaiserzeitliche Stoiker Seneca jedoch kanzelt ausführlich jedes nicht an der Philosophie orientierte Wissen ab und wendet sich in scharfer Form gegen den antiken Kanon der *Septem artes liberales*. Die eifrige Beschäftigung mit den Wissenschaften der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie - so Seneca - mache die Menschen „unleidlich und selbstgefällig“ und erzeuge „Leute, die deshalb das Notwendige nicht lernen, weil sie Überflüssiges gelernt haben“.97 Im Vergleich zur Philosophie, die wirklich frei mache, handle es sich bei diesen Wissenschaften um „Kleinigkeiten und Kindereien“.98 Kriterium für relevantes Bildungsgut sei, ob dessen Lehrer in der Lage ist, zur *eudaimonia* zu führen und jemanden „gut zu machen“. Dabei dürfe der Schüler nicht am intellektuellen Tropf des „Meisters“ hängenbleiben, sondern müsse sich im Laufe der Zeit von seinen Vorbildern emanzipieren und vom Memorieren zum Wissen übergehen: „Jene, die vor uns solche Überlegungen angestellt haben, sind nicht unsere Herren, sondern unsere Führer. Allen ist die Wahrheit zugänglich“.99

Zur Verwandlung der Persönlichkeit verfügte die antike Ethik über ein breites Spektrum an *exercitationes* und *meditationes*.

Dabei lassen sich nach vier Übungstypen nach ihrer **Form**<sup>100</sup>:

1. literarische
2. dialogische
3. monologische
4. imaginative

bzw. fünf Übungstypen nach ihrem **Lernziel** unterscheiden<sup>101</sup>:

5. therapeutische
6. sensibilisierende
7. moralische
8. intellektuelle
9. spirituelle

<sup>96</sup> Staat 520d - cf. R. Senfter, *Platon für Latinisten* in: Latein Forum 22 (1994)

<sup>97</sup> ep. 88, 37

<sup>98</sup> ep. 88, 2

<sup>99</sup> ep. 33, 11; cf. Horn, S. 49-57

<sup>100</sup> cf. Horn, S. 34ff.

<sup>101</sup> cf. Horn, S. 40f.

(1) Die Funktion der *literarischen Übungen* bestand darin, die Aufmerksamkeit des Übenden für bestimmte Lehrinhalte herzustellen und aufrecht zu erhalten. So verfasste Kaiser Marc Aurel seine *Selbstbetrachtungen* (*τὰ εἰς ἑαυτόν*) nicht um theoretische Probleme der stoischen Doktrin zu klären oder dazu einen originellen Beitrag zu leisten, sondern um seine Haltung und Lebensführung durch die Wiederholung und Einschärfung ihrer Prinzipien zu verbessern. Der Schreibende erliegt dabei gleichsam der eigenen im Prozess des Schreibens erzeugten *Suggestion*. Man mache die Probe und lese vorbehaltlos eines der zwölf Bücher, in denen sich der Kaiser ermahnt, korrigiert und ermutigt, und man gerät heute noch in den Bann der Ermahnungen, Lehrsätze und Durchhalteappelle, selbst wenn sie manchmal monoton, banal oder deshalb unverständlich wirken, weil der Autor nur Stichworte hinwirft, die nicht zur Veröffentlichung bestimmt sein konnten.<sup>102</sup> Die Verwendung der griechischen Sprache schließt ein breiteres römisches Publikum aus, der Kaiser spricht auch nirgends einen Leser an, alles ist Selbstanrede oder Selbstgespräch. Er selbst war der einzige Adressat, die Ruhe des Herzens zu finden sein einziges Ziel. Der Herr der (damaligen) Welt, der sich zwanzig Jahre an der Macht halten konnte, wollte diese nicht beherrschen oder besitzen, er schätzt sein Menschsein gering, er ist schon froh, wenn er sich und die Welt, so wie sie ist, erträgt, am liebsten würde er ohne sie auskommen. In dieser Hinsicht hat sein Denken einen kynischen und insofern auch einen nihilistischen Einschlag, der sich auch in der eindringlichen Betonung der Hinfälligkeit des menschlichen Körpers und der Neigung manifestiert, sich zu plagen und zu (über-)fordern. Marc Aurels Verhältnis zu den Mitmenschen und zum Menschsein ist am besten in seiner Maxime „ἀνέχου καὶ ἀπέχου“ beschrieben, svw. ertrage die Menschen, aber halt' sie dir möglichst vom Leib; erträglich scheinen die Artgenossen für den Kaiser nur dadurch zu werden, dass er sich einhämmert, alle vernünftigen Wesen seien verwandt, bildeten eine Gemeinschaft und liebten sich von Natur aus, und immer wieder seinen Glauben an die Vernunft des Kosmos und die Vorsehung seines göttlichen Schöpfers beteuert. Die Natur sei aber so unermesslich und in dauerndem Wandel begriffen, dass der einzelne Mensch und sein Tod dazu proportional (fast) nichts sei, nichts hat Dauer, nichts bleibt wie es war, alles ist nichtig. Um in dieser nicht eben berausenden Gestimmtheit durchhalten zu können, bedarf es entsprechender Verhaltensregeln, ein Schlüsselbegriff ist der „richtige Gebrauch“ der Menschen und Dinge. Richtig ist es, sich nicht von Ereignissen und Zuständen berühren zu lassen, die nicht in unserer Macht stehen, für die wir keine Verantwortung übernehmen können, selbst wenn wir es wollten, diese Zustände sind gleichgültig, weder gut noch schlecht. Dazu gehört für Marc Aurel eigentlich die gesamte materielle Welt einschließlich des eigenen Todes. Von Bedeutung für das „richtige“ Leben und das eigene Seelenheil sind allein die „Vorstellungen“, die wir uns von diesen Dingen machen, und die Entscheidung darüber, ob bzw. wie wir sie in unser Bewusstsein aufnehmen wollen, z.B. wenn wir uns nach reiflicher Erwägung dazu entscheiden, unserem Leben selbst ein Ende zu setzen, eine für Marc Aurel unter bestimmten Umständen „richtige“ Tat.

<sup>102</sup> cf. im Folgenden Rainer Nickel, *Nachwort* in: M.A., *Wege zu sich selbst*, gr./dt (Artemis), 1990, S. 383-89

Aber auch das konzentrierte Lesen gelungener Texte aus der Gattung der Trostschriften (*consolationes*) vermochte in der Seele des antiken Trauernden Leid zu lindern und die Stimmung zu stabilisieren, man denke an Senecas eindrucksvolle Trostschriften an seine Mutter Helvia, an Marcia und den am Kaiserhofe mächtigen Freigelassenen Polybius. Diese ihre primäre Funktion, den Leser zu leiten und zu formen, prägt allgemein den Charakter und Stil der ethischen *Schriften* der Antike. Moderne Kritiker haben diese Texte am Maßstab von Abhandlungen gemessen und als kompositorisch unzulänglich sowie rhetorisch überladen bewertet. Die Beobachtung ist richtig, von durchgängigem Gedankenaufbau und einem diskursiven Fortschritt kann z.B. bei Senecas *Epistulae morales* in der Tat oft nicht die Rede sein. War Seneca dazu nicht in der Lage? Zumindest in der alten Philologie herrscht Einigkeit darüber, dass ein deduktives Vorgehen, das strikt an einem roten Faden abgespult wird, *nicht* in der Absicht des Autors lag, der mit den *Epistulae* den suggestiven Ton der seit den Kynikern praktizierten „populärwissenschaftlichen“ Ansprache oder Predigt (*διατριβή*) auch schriftlich erklingen ließ und seine Texte so disponierte, dass man mit ihnen die „Umformung der Seele“ trainieren konnte. Seneca vergleicht seine Schreibtechnik mit dem Verfahren des Einfärbens von Wolle, das auch wiederholt werden müsse, wenn die Farbe Bestand haben sollte. Die Texte müssen prägnant und zugleich so elegant formuliert sein, dass man sie leicht und gerne memoriert. Dazu dient der moderne Autoren irritierende rhetorische Aufwand an Parallelismen, Paradoxa und Pointen, der den Schüler in den ständigen Besitz einer einmal gefassten Einsicht und in die Lage versetzen kann, diese jederzeit griffbereit (*in promptu*) zu haben. Fernziel dieses „Selbststudiums“ war es, rationale Verhaltensmuster zur festen Gewohnheit, zum persönlichen Habitus zu machen, der authentisch wirkt und „Seelengröße“ (*μεγαλοψυχία*, magnanimitas) ausstrahlt.<sup>103</sup>

(2) Bei den *dialogischen Übungen* handelt es sich um Lehrgespräche zwischen Meister und Schüler, die sich am Fassungsvermögen des jeweiligen Gesprächspartners orientieren und anhand von Umwegen, Aporien und Scheinlösungen als gleichsam künstlich vom Lehrenden aufgestellten Hindernissen den Lernenden dazu zwingen sollen, sich an einem Begriff abzuarbeiten und argumentative Fähigkeiten auszubilden. Besonders die frühen **Dialoge Platons** enden bekanntlich oft in einer Sackgasse, obwohl diese Ergebnislosigkeit weder sachlich zwingend noch unvermeidlich ist. So wie Sokrates sein Wissen nicht jedem Gesprächspartner preisgibt, könnte auch Platon im Aufbau seiner Gedanken absichtlich Lücken offen gelassen haben bzw. die Lösung so „verschlüsselt“ haben, dass sie vom Lesenden erst durch eigenes Weiterdenken erschlossen werden konnte.

(3) Im Unterschied zu Mark Aurels schriftlich fixierten Selbstgesprächen bestehen die *monologischen Übungen* in der **mündlichen** Selbstprüfung und Selbstkritik, die wie der *stream of consciousness* potentiell in Permanenz „bei Tag und bei Nacht“ (Epikur) fließen kann und der Selbstanklage und Selbstdistanzierung dienen soll. Vom Stoiker Kleanthes heißt es, er habe sich häufig selbst beschimpft und auf die Frage, auf wen er schimpfe, geantwortet: auf einen alten Mann mit grauen Haaren, aber ohne Verstand.<sup>104</sup> Die Stoiker memorierten laut oder leise ihre Grundüberzeugung von der Wertlosigkeit aller unerreichbaren Dinge dieser Welt (Besitz, soziale Stellung,

<sup>103</sup> cf. Horn, S. 47ff.

<sup>104</sup> cf. Horn, S. 37

leibliches Wohlbefinden) oder murmelten komprimierte Formulierungen von Geboten und Regeln (*sententiae, decreta, praecepta*) vor sich hin. Die „vierfache Medizin“ für das Seelenheil hatte etwa bei Epikur den folgenden Wortlaut: „Vor Gott braucht man sich nicht zu fürchten; dem Tod soll man nicht mit argwöhnischer Angst gegenüberstehen; das Gute ist leicht zu beschaffen; das Schlimme dagegen ist leicht zu ertragen“.<sup>105</sup>

(4) Mit ihrer *praemeditatio futuri mali* liefern die Kyrenaiker ein frühes, von den Stoikern kopiertes Beispiel für die *imaginativen Übungen*. Mögliche zukünftige Schicksalsschläge sollten pariert werden, indem sie in der Vorstellung ausgemalt wurden, um - sollten sie tatsächlich eintreten - ihnen das Überraschungsmoment und sich selbst das Gefühl der Hilflosigkeit zu nehmen. Mit der „gedanklichen Vorwegnahme“ aller nur möglichen Schicksalsschläge wollen Kyrenaiker und Stoiker ihre Schüler daran gewöhnen, immer mit dem Schlimmsten zu rechnen, um zu verhindern, daß Schmerz, Angst, Zorn oder Verzweiflung sie überraschend treffen und entscheidend schwächen. Der Stoiker Chrysipp dachte systematisch an seinen Tod, um die Todesangst zu tilgen (*praemeditatio mortis*), Schüler Epikurs stellten sich lebhaft vor, wie sich ihr Meister in einer Ausnahmesituation verhalten würde, Mark Aurel empfiehlt sich selbst, aus der Vogelperspektive auf die Ärgernisse und Zumutungen des Alltags herabzublicken, um so die Winzigkeit des Menschen und die *vanitas* seines Strebens nach Ansehen und Nachruhm plastisch vor Augen zu haben.

Ziel der

(5) *therapeutischen* Praktiken ist die Beseitigung falscher Einstellungen, unsinniger Wünsche und „vernunftwidriger Emotionen“ (Affekte) durch die Vernunft.

(6) *Sensibilisierende Übungen* sollen die Genussfähigkeit und die Wertschätzung der kleinen Freuden erhöhen, sie sollen dazu anhalten, „in der Gegenwart zu leben“ und das „eigentliche“ Leben nicht auf später zu verschieben. Das *carpe diem* des Horaz (c. 1.11, 7) ist eine Einladung zur *Geistesgegenwart*, die Seneca mit dem Appell überbietet, man solle jeden Tag in dem Bewusstsein (er)leben, es sei der letzte (ep. 12, 8) und Martial auf die Spitze treibt: Lebst du morgen? - Heute leben wär' schon zu spät! /Der weise Mann hat, Postumus, gestern gelebt“ (5.15). Es geht darum, die Zeit bewusst zu inhalieren, den Tag zu strukturieren und die Feinfühligkeit für die Qualität der eigenen Lebensführung ständig zu steigern, indem man sich Fragen vorlegt wie „Welche Einschätzung habe ich von mir selbst?“ oder „Bin ich auf jedes künftige Ereignis vorbereitet?“ Man muss es sich zur Gewohnheit machen, so Seneca, den ganzen Tag prüfend Revue passieren zu lassen und der Seele Lob und Tadel zu spenden, auf dass sie einen ruhigen und tiefen Schlaf finde.<sup>106</sup>

(7) Unter die Kategorie *moralische Übungen* fallen die Selbstermahnung, die Gewissenserforschung und das offene Eingeständnis eigener Fehler. In der epikureischen Schule gab es die feste Institution eines Schuldbekenntnisses oder einer Beichte unter vier Augen zwischen Schüler und Lehrer. Im Unterschied zur

<sup>105</sup> Usener. 69; zitiert bei Horn, S. 37

<sup>106</sup> *De ira*, 3.36

christlichen Praxis, die Sünden zu bekennen, damit sie vergeben werden, will die epikureische Methode den Geständigen nicht entlasten, sondern in die Pflicht nehmen nach dem Grundsatz „Die Einsicht in die eigene Verfehlung ist der Anfang der Besserung“, *initium est salutis notitia peccati*.<sup>107</sup> Aber um sich selbst von unwürdigen Handlungen abzuhalten, ist es noch wirkungsvoller, sich vorzustellen, Epikur könnte - wie der Liebe Gott - immer alles sehen und hören. Damit erklärt sich wohl auch die gut dokumentierte Gewohnheit der Epikureer, sich mit Bildern ihres Meisters zu umgeben, nicht nur an der Wand oder als Büsten, sondern auch auf Bechern und Ringen, ein klarer Fall von bedenklichem Personenkult. Der wie ein „Gott“ verehrte Epikur hatte allerdings - im Unterschied zum Lieben Gott - den mildernden Umstand, dass es ihn wirklich gab.

(8) Die eindrucksvollsten Beispiele für *intellektuelle Übungen* bieten die platonischen **Dialoge**. Sie sollten, wie oben erwähnt (cf. *dialogische Übungen*), die begriffliche Kompetenz erhöhen und die Wachsamkeit steigern. Auf Platon und die Pythagoreer geht die Idee zurück, Philosophie könne in einem Kurssystem erlernt werden. Der Neuplatonismus des **Plotin** scheint ein solches Studienprogramm konsequent durchgeführt zu haben. Es begann mit der Lektüre einfacher ethischer Abhandlungen, danach widmeten sich die Schüler den logischen Schriften des Aristoteles, im Anschluss daran den ethischen und politischen Werken des Stagiriten, dann dessen *Physik* und *Metaphysik*. Erst jetzt näherte man sich dem Kern der Ausbildung in der Lektüre von Platons *Großer Alkibiades*, *Gorgias* und *Politeia*, durch die sich die Schüler „politische Tugenden“ aneignen sollten. Auf der nächsten Stufe stand der *Phaidon* auf dem Programm, um sich für die letzte Stufe zu „reinigen“, die höchste Höhe der „theoretischen Tugenden“, die durch weitere platonische Dialoge, vor allem mittels der Naturphilosophie des *Timaios* und der Prinzipienlogik des *Parmenides*, zu erklimmen war.

(9) *Spirituelle Übungen* spielen vor allem in der platonischen Tradition der „Angleichung an Gott“ (*ὁμοίωσις θεῷ*) eine große Rolle. Besonders Plotin hat diese Forderung, zu werden wie (ein) Gott, dem Schüler so verständlich gemacht, dass er sein geistiges Wesen ähnlich herausarbeiten müsse, „wie ein Bildhauer eine Statue aus dem Steinblock“, indem er „alles Unschöne fortmeißelt“.<sup>108</sup>

#### IV. 5. War die antike Ethik AMORALISCH?

Verfehlt die antike Ethik mit ihrer Ausrichtung auf das „gute“ Leben, das primär meinem wohlüberlegten Vorteil entspricht und *mein* Glück sichern soll, im Vergleich mit der modernen Auffassung von Moral, die „moralische Idee eines von gegenseitigen Verpflichtungen getragenen, gerechten Zusammenlebens bei Weitem“ (Kant)? Akademisch gefragt: Hat eine Ethik, die alle Ziele und Güter - fremde Personen eingeschlossen - immer nur unter dem Aspekt der Steigerung des persönlichen Glücks taxiert, das

<sup>107</sup> Usener. 522; zitiert bei Horn, S. 43

<sup>108</sup> cf. Horn, S. 45

Recht, sich „philosophisch“ nennen zu dürfen? Und gegen die Akademie gerichtet: Hat eine Ethik ohne ihr Qualitätssiegel kein Recht, mich glücklich zu machen?

Man kann darauf achselzuckend reagieren und wiederholen, dass *teleologische* Ethiken eben keine moralischen Pflichten formulieren. Sie stellen bescheidene bzw. realistische Forderungen und verlangen im Grunde nicht mehr (aber das ist nicht wenig!), *als dass jeder seine Interessen rational verfolge*. Man könnte sogar den Spieß umdrehen und unser modernes - von Kant diktiertes - Moralverständnis hinterfragen: Sind nicht all unsere so genannten moralischen Gebote in Wahrheit klugheitsbezogen und erfolgen in Abwägung der Vor- und Nachteile für uns selbst? Können und werden, ja müssen wir (s. Kap IV.6. 4), aber wir sind mit der christlich-humanistischen Moral und mit der Überzeugung groß geworden, dass der moderne Moralitätsbegriff sinnvoll ist und dass es daher vielleicht ergiebig sein kann, die antike Ethik aus dieser Perspektive zu befragen:

- Kennt die Antike auch Handeln aus moralischer Motivation?
- Wenn in antiken Ethiken von Interessen anderer die Rede ist, könnte es dann sein, dass sie *nur* unter dem Aspekt gesehen werden, wie sie in mein selbstbezogenes Tugendprogramm passen?
- Kennt die Antike einen kategorischen Pflichtbegriff oder betreffen die Appelle lediglich die Wahrnehmung eigener Interessen?

Betrachtet man den *sprachlichen* Befund, dann gibt es in der antiken Ethik weder einen eindeutigen Ausdruck für moralisches Gutsein noch einen Begriff, der kategorisches Sollen ausdrückt. Begriffe wie *ἔσθλός* (edel) und *καλόν* (schön) bezeichnen häufig ein moralisches Moment, aber nicht nur.

Ursprünglich haftet - wie bekannt - das „Gute“, das jetzt Sittliches bezeichnet, an den Körpern der Mächtigen, Reichen und Glücklichen, der Unterworfenen erschien als Schlechter, und nicht ganz zu Unrecht, insofern kriegerische Tugend zu jener Zeit und auch noch für Homer, den wesentlichen Inhalt des sozialen und also sittlichen Verdienstes bildete; und eben weil er als Schlechter erschien, gewann seine Unterdrückung einen moralischen Rechtstitel, der noch andauerte, als kriegerische Werte längst nicht mehr die einzig gültigen waren. Für die Allgemeinheit war die Existenz von Einzelnen in glücklicher und komfortabler Lage vorteilhaft, der Arme, Unglückliche war der Allgemeinheit zur Last. Die Reichen und Mächtigen bildeten die sittlichen Begriffe nach ihrem Belieben und ihrem Bilde. Ihre eigene Macht und die Schmeichelei sowie der Vorteil der Untergebenen erhoben Sein und Tun der Reichen und Schönen zu dem „normalen“, sein-sollenden. In demselben Ausmaße, in dem die Herrschaft des Starken über das Schwache gebrochen wurde und der Einfluss der „Zukurzgekommenen“, in Nietzsches Diktion, die „Sklavenmoral“ des Christentums den Ausgleich zwischen reich und arm als *moralische* Frage durchsetzte, verschwand auch die ursprüngliche Identifizierung des Glücklichen mit dem Guten, die den Egoismus der happy few *moralisch*, d.h. als im Interesse aller, zu rechtfertigen vermochte.<sup>109</sup>

Zudem stehen *ἔσθλός* (edel) und *καλόν* (schön) primär für eine konventionelle Bedeutung von Sittlichkeit, etwa im Sinn der Ausdrücke „ehrenhaft“, „anständig“, „vortrefflich“. Noch bei Platon meint *καλόν* entweder etwas „Nützliches“ oder etwas „Angenehmes für den Betrachter“. Der Begriff *ἀγαθόν*, auf einen Menschen

<sup>109</sup> cf. Simmel 1989, S. 99f.

angewandt, bezeichnet sowohl dessen Tüchtigkeit als auch sein Wohl, das er legitimerweise anstrebt. Die „Idee des Guten“ bei Platon behauptet also lediglich, es gebe eine vollkommene, bestmögliche Entität, sie behauptet aber nicht, es existiere etwas moralisch absolut Gutes. Als *Moralprinzip* enthält sie nur den Zirkel: Wir sollen so handeln, wie es gut ist, d.h. wie wir handeln *sollen*; denn wir können das Gute gar nicht anders definieren denn als dasjenige, was eben verwirklicht werden soll.<sup>110</sup>

Auch die Ausdrücke für Pflicht und Sollen (*δέον, προσήκον*) scheinen meist konventionell, in der Bedeutung von „Lebe nach den Konventionen deiner Gemeinschaft“ angelegt, häufig wird zudem in antiken Texten der für die kantische Moralität irritierende Nachweis versucht, „daß das sittlich Gute zugleich das Angenehme oder das Vorteilhafte sei“<sup>111</sup>, dass gerade das *καλόν* das wahrhafte *ἀγαθόν* ist, dass wir also nur, wenn wir uns moralisch verhalten, unser wohlverstandenes Eigeninteresse erreichen.<sup>112</sup>

Die aufgeworfenen Fragen lassen sich nur differenzierend beantworten und soviel kann schon jetzt verraten werden: Moral(ität) im Sinne Kants oder des Christentums war der antiken Ethik *im Grunde fremd*. Nur die Stoiker verfügen recht eindeutig über etwas mit dem Kantschen Standpunkt überhaupt Vergleichbares, Epikurs Moralitätsbegriff ist sehr *schwach* ausgeprägt, bei Aristoteles und Platon lassen sich moralische Spurenelemente ausmachen.<sup>113</sup>

Hier noch einmal die „modernen“ Kriterien:

- I) In erster Linie ist die einer Handlung zugrundeliegende Absicht („gut gemeint“) relevant, erst in zweiter Linie die Handlung selbst, der Wert einer Handlung bemisst sich *ausschließlich* an der Absicht des Handelnden
- II) Moralisch ist ein Verhalten dann, wenn es fremde Interessen unparteilich, objektiv einschätzt.
- III) Moralische Gebote gelten unbedingt, sind nicht verhandelbar
- IV) und erheben einen intersubjektiven, evt. sogar überkulturellen und überzeitlichen Anspruch

(1) Die **Stoiker** erklären die „Tugend“ zum einzigen Gut, was bedeutet, dass die *ἀρετή* nicht als Mittel zur Erlangung irgendeines anderen Gutes verwendet werden kann. Denn Tugend ist für die Stoiker nicht ein Mittel, um glücklich zu werden, sie selbst *ist* das Glück. So wird ausgeschlossen, dass jemand Tugend nur deshalb anstrebt, um sich einen Vorteil oder Annehmlichkeiten zu verschaffen. Die *ἀρετή* ist nur um ihrer selbst wählbar und wählenswert (Kriterium I).

In den Tugendlisten der Stoiker stehen eher selbstbezogene Eigenschaften wie Besonnenheit, Klugheit, Beharrlichkeit oder Tüchtigkeit neben solchen wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Großzügigkeit oder Freundlichkeit, die auch den Anderen um seinetwillen miteinbeziehen (Kriterium II).

Aus dem stoischen Freundschaftsbegriff, wie ihn z.B. Cicero in *de finibus* III 70 referiert, geht hervor, dass als Motiv für Freundschaft oder Gerechtigkeit Nützlichkeitsabwägungen auszuschließen sind, da ein solcher Beweggrund für zu

<sup>110</sup> cf. Simmel 1989, S. 57

<sup>111</sup> Horn, S. 201

<sup>112</sup> cf. Tugendhat, S. 44f.

<sup>113</sup> cf. im Folgenden Horn, S. 202-13

instabil erachtet wurde: „Denn weder Gerechtigkeit noch Freundschaft können überhaupt bestehen, wenn man sie nicht um ihrer selbst willen erstrebt“.<sup>114</sup> Außerdem fordern die Stoiker, dass sich niemand etwas zugestehen dürfe, was er anderen nicht ebenso einräumt. In dieser Unparteilichkeit kann man in nuce die Ansicht erkennen, moralische Regeln sollten niemals nur subjektiver Art sein, sondern intersubjektiv gelten (Kriterium IV).

Dem dritten (modernen) Kriterium, der kategorischen Verbindlichkeit von Normen, scheint der stoische Pflichtbegriff (*officium*/καθήκον) zu genügen: Ein *officium* ist das, für dessen Ausführung sich eine vernünftige Rechtfertigung geben lässt. Aus dem Vernunftuniversalismus der Stoà erwächst diesem Vernunftmoment sein Verpflichtungscharakter. Dieser ist auch für gewöhnliche Personen verbindlich, die noch nicht über eine gefestigte Einsicht in das Gute verfügen, für sie gelten die „Anfangspflichten“ (*officia inchoata*), während den Weisen die Erfüllung der *officia perfecta* vorbehalten ist.

(2) **Epikur** hat zwar auch die *arete*/Tugend im Visier, hält es aber für falsch, sie um ihrer selbst willen anzustreben, sie sei jedoch unerlässlich, um *für sich* maximale Lust zu erzielen. Auch Erwägungen der Tatsache, dass nicht jede Lust wählenswert und nicht jeder Schmerz a priori ein Übel sei, führen Epikur nur zu einer rationalen Folgenabschätzung, aber nicht zur Erfüllung von Kriterium I, nach dem das moralisch Richtige getan werden muss, *weil* es das moralisch Richtige ist. Der Andere und seine Interessen kommen bei Epikur nur in der Freundschaftsbeziehung vor, die er sehr ernst nimmt, während die Berücksichtigung des Anderen um seinetwillen sich nicht auf alle Menschen erstreckt. Die Kriterien III/IV lassen sich auf die epikureische Ethik *überhaupt nicht* anwenden.

(3) **Aristoteles** verfügt über die Vorstellung moralischer Motivation. Die kognitiven und moralischen Tugenden und nur sie sind um ihrer selbst wählenswert. Denn für Aristoteles ist das Glück nicht direkt erreichbar, sondern besteht darin, dass man die Tugenden um ihrer selbst willen wählt. Tut jemand das Richtige (τὸ καλόν) unfreiwillig, aus Unwissenheit oder aus einem unmoralischen Motiv, dann werde zwar getan, was auch ein „vortrefflicher“ Mensch tun würde, aber das sittlich Gute werde dabei nicht um seiner selbst willen getan. Und Aristoteles erfüllt auch das Kriterium II, wenn er seinen σπουδαῖος/*honestus vir* vieles um der Freunde oder seiner Heimat willen tun lässt, für die er sogar zu sterben bereit sein soll, wenn dies erforderlich ist. Auch für die unbedingte Verbindlichkeit moralischer Normen sowie für den Universalismus seiner Ethik finden sich bei Aristoteles Indizien.

(4) **Platon** scheint (nicht nur) auf den ersten Blick gegen den modernen Moralitätsbegriff immun. Selbst die beinahe christlich anmutende Selbstverleugnung des „Es ist besser Unrecht zu erleiden, als Unrecht zu tun“ ist nicht Ausweis einer moralischen Haltung, wenn man bedenkt, dass „Unrecht tun“ so viel heißt wie „jemandem Schaden zufügen“ und das Gute bei Platon für das Vorteilhafte steht: Jemand, der einem anderen Schaden zufügt, schädigt also sich selbst am meisten. Unrecht tun erweist sich für die rationale Vorteilssuche als „schlechter“. Wer

<sup>114</sup> Horn, S. 205

„gerecht“ lebt, lebt für sich richtig und ist glücklich, der „Ungerechte“ lebt per definitionem seelisch im Elend.

Die *Politeia* versteht unter Gerechtigkeit eine vernünftige Haltung der Seele, sie garantiert die Optimierung der seelischen Ordnung einer Person, Gerechtigkeit im Sinne eines angemessenen Sozialverhaltens ergibt sich daraus erst in zweiter Linie: Nicht weil er die Interessen der anderen respektieren will, stiehlt und betrügt der Gerechte nicht, sondern damit seine Seele keinen Schaden nehme und „in Ordnung“ bleibe. Platons Gedankenexperiment vom „Ring des Gyges“ (*Pol.* 359bff.) veranschaulicht diese Maxime: Beim Drehen des Ringes wird der Besitzer unsichtbar und kann alle Untaten begehen, ohne fürchten zu müssen, erwischt zu werden. Er könnte nach Lust und Laune „egoistisch“ und „ungerecht“ handeln, tut es aber nicht. Warum nicht? Ein Leben wäre nicht mehr lebenswert, wenn die Seele - auch wenn das nach außen verborgen bleibt - in Unordnung gerät, also nicht mehr „gerecht“ ist. Gerechtes Handeln ist zunächst *für mich* unerlässlich (= gut), weil es nach Platons Konzeption der Gerechtigkeit durch die richtige Einsicht in die wahren Verhältnisse motiviert ist.



Antike Philosophen beim Diskutieren (Nationalmuseum in Neapel)

SEELE & STAAT oder Worin besteht die platonische GERECHTIGKEIT?<sup>115</sup>

SEELE	STAAT
(I) der vernünftige Seelenteil (= „DENKEN“) = Streben nach Wahrheit & Lust an der Erkenntnis bestmögliche Verwirklichung/Tugend (Aretè): <b>Weisheit</b> (sophia) = allumfassendes, exaktes rationales Wissen (episteme), das frei ist von sinnlicher Erfahrung und das alle Bereiche der Realität durchschaut und nur Gutes schafft Aufgabe: Leitung der Seele	(I) die PHILOSOPHENKÖNIGE (= der „LEHRSTAND“) die politischen und geistigen Führer, die über Gesetz und Moral stehen; sie verfügen aufgrund ihrer Rasse und Ausbildung über die Weisheit, die allein den Staat als Ganzes einsichtig organisieren und lenken kann; da „Weisheit“ „wahres Wissen“ (episteme), also per definitionem unfehlbar und gut ist, sind die Philosophenkönige notwendig gerecht
(II) „mutiger“ Seelenteil (= „WOLLEN“) sww. die aggressiven Teile der Seele, Geltungsdrang; enthält Vernunftanteile („gemischte“) Lust an Konkurrenz und Macht bestmögliche Verwirklichung/Tugend (Aretè): <b>Mut/Tapferkeit</b> (andreia) = Mischung aus Wissen und Beharrlichkeit Aufgabe: Durchsetzung eigener Interessen; Sicherung gegen Bedrohung	(II) die „Wächter“ (im engeren Sinn) (= der „WEHRSTAND“) = die militärische Kaste / die körperlich Besten und intellektuell hoch begabt, die bis zum 20. Lebensjahr zusammen mit der obersten Klasse erzogen werden und sich danach exklusiv militärischen Aufgaben widmen Die Soldaten sind tapfer, wenn sie einsichtig das exekutieren, was ihnen die politische Führung vorgibt
(III) BEGIERDE(n) (epithymia) (= „FÜHLEN“) der „vernunftlose“ Teil; Bedürfnisse wie Selbsterhaltung, Sexualität und sinnlich-körperliche LÜSTE (= schlechter Eros); bestmögliche Verwirklichung/Tugend (Aretè): KEINE, da nach Platon die VERNUNFT herrschen soll und die „optimale“ Entfaltung von schlechten und schädlichen, weil vernunftlosen Gefühlen/Lüsten daher ein Widerspruch in sich ist Aufgabe: Sicherung des physischen Überlebens	(III) die „Beherrschten“; die „Vielen“; ökonomische Basis, (= der „NÄHRSTAND“) Die den Staat wirtschaftlich tragenden Bauern, Handwerker und Händler verfügen zwar - analog zum untersten Seelenteil - über keine eigene Tugend/Qualität wie Weisheit oder Tapferkeit - sie finden bloß Befriedigung in Besitz und materiellem Gewinn - aber sie erfüllen ihre Aufgabe, die darin besteht, sich einsichtig unterzuordnen und die Oberschicht(en) durch ihre Arbeit (materiell) zu erhalten

Es ist unschwer zu erkennen, dass sich Platons Begriff von Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) grundsätzlich von unserem Sprachgebrauch unterscheidet. Er ist eine Neueinführung, die im griechischen Denken keine Parallele hat: Für Platon ist GERECHTIGKEIT und damit automatisch auch das GLÜCK (= εὐδαιμονία) im Staat dann realisiert, wenn jeder zum Wohle aller (nur) „das Seine tut“,<sup>116</sup> jeder Bürger wird „zu der Aufgabe verwendet, zu der er von Natur aus taugt, damit er sich mit dem ihm eigentümlichen Gebiet beschäftigt und somit nicht vieles, sondern einer wird, und so

<sup>115</sup> cf. R. Senfter, *Platon für Latinisten* in: *Latein Forum* 22 (1994), S. 18ff.

<sup>116</sup> *Staat* 433a

auch die ganze Stadt zu einer EINHEIT werde und nicht zu einer Vielheit“.<sup>117</sup> Gerechtigkeit ist also gleichbedeutend mit einheitlicher Geschlossenheit und ORDNUNG des Ganzen auf Kosten der Entfaltungsmöglichkeiten des Einzelnen, der nur genau einer von drei Tätigkeiten nachgehen darf, entweder der Politik oder dem Militärdienst oder dem Wirtschaftsleben (Bauer, Händler, Handwerker etc.; die im Idealstaat natürlich auch benötigten Sklaven werden nicht eigens erwähnt). Diese organische EINHEIT(LICHKEIT) von Bürger und Staat muss so weit gehen, dass sich die Ziele des individuellen Handelns vollkommen mit den Zielen der staatlichen Ordnung decken: Der Staat ist der Mensch im Großen, der Mensch ist der Staat im Kleinen, ein GROSSINDIVIDUUM ohne INDIVIDUEN, in dem Sinn, dass die „Pflichtmitgliedschaft“ bei einem Stand (davon abweichende) individuelle Neigungen und Interessen in der Seele des einzelnen Staatsbürgers nicht aufkommen lassen soll. Denn nur die Erfüllung der Pflicht, zum Wohle aller (nur) „das Seine zu tun“, kann dem Einzelnen Glück bringen: Seelische Einheit /Gesundheit/ Glück des einzelnen Standesvertreters und politische Einheit/Stabilität/das Glück des Ständestaates bedingen einander, der Zustand des Staatsganzen ist das Resultat und die Voraussetzung der seelischen Verfassung seiner Mitglieder: Der Gesundheit und Harmonie der SEELE des Einzelnen, die durch die Tugend der Besonnenheit (= sophrosyne) ihrer Einzelteile zustandekommt, die sich - modern ausgedrückt - jeweils auf eine Funktion (Denken, Wollen oder Fühlen) beschränken, entspricht die Ordnung/Gerechtigkeit im Staat, weil in ihm jeder Stand (= jeder Beruf) sich ausschließlich seinem Aufgabengebiet widmet. Platons Ethik betrachtet uneigennütziges Sozialverhalten als einen zwar wichtigen Baustein von Gerechtigkeit, aber dennoch nur als Mittel zum Zweck des persönlichen Vorteils, auch wenn im Buch II der *Politeia* die Gesprächspartner des Sokrates diesen zu einer moralischen Sichtweise der Gerechtigkeit als eines Gutes an sich auffordern und an vereinzelt Stellen (in *Politeia* und *Nomoi*) die Rede davon ist, man solle die Gerechtigkeit als intrinsisch wertvoll ansehen.

#### IV. 6 Die Wiederkehr der Ethik des „guten Lebens“

##### 1. Die Gründe

Das antike Thema des „guten Lebens“ war spätestens seit Kant aus dem philosophischen Diskurs verschwunden. Schon im Verlauf des 4. Jh. wurde es unter christlichen Autoren Brauch, die praktischen Leistungen der nicht-christlichen Philosophie abzuwerten. Die heidnischen Denker wurden auf den Bereich des Theoretischen eingegrenzt, die ethische und religiöse Kompetenz lag ab nun beim Christentum. Der Wendepunkt war die hochmittelalterliche Instrumentalisierung der Philosophie allgemein als „Magd der Theologie“. Sie wurde nur noch für Begriffserklärungen und zur Argumentation herangezogen, um die christliche Religion zu verteidigen. Die lebensorientierende Funktion der griechisch-römischen Philosophie geriet aus dem Blick, das Christentum übernahm die Themenführerschaft in „moralischen“ Fragen und verteidigte ihre transzendent

<sup>117</sup> *Staat* 423c-d

verankerte Normenlehre - und ihren persönlichen Gott als Ordnungstifter der Welt - mit hoher krimineller Energie auch nach dem von der Aufklärung eingeläuteten Tod Gottes: „Man darf nicht vergessen, dass in Frankreich wie auch in England im 18. Jahrhundert auf Blasphemie die Todesstrafe stand, wobei dieser Tatbestand bereits erfüllt war, wenn an der Existenz oder Allmacht Gottes gezweifelt wurde“.<sup>118</sup> - „Da Religionen darauf angelegt sind, real existierende Bedürfnisse zu ignorieren (oder gar zu verteufeln), statt diese zum zentralen Maßstab der Auseinandersetzung um ein verträgliches Miteinander zu machen, müssen sie notwendigerweise auf ethischem Gebiete versagen. (Hervorhebung RS). Idealtypischerweise lassen sich ethisches und religiöses Denken kaum miteinander vereinbaren. (Um Missverständnissen vorzubeugen: Das bedeutet keineswegs, dass religiöse Menschen per se nicht ethisch denken könnten, doch in dem Moment, in dem sie ethisch argumentieren, verlassen sie das intellektuelle Hoheitsgebiet ihrer Religion)“.<sup>119</sup> Das war auch **Michel Foucault** klar, der in aller Schärfe aussprach, dass nicht nur bestimmte Tendenzen im Christentum wie die Hochscholastik, sondern das Christentum insgesamt und die durch es erzeugte „Disziplinargesellschaft“ der antiken „Selbstsorge“ den Garaus gemacht haben. Im engeren Bereich der Philosophie habe Descartes die Weichen zur Unterwerfung des Individuums gestellt, indem er dieses von einem Subjekt der Selbstsorge auf ein rein erkennendes Subjekt reduzierte und Philosophie in einer streng deduktiven Form betrieb, bei der die Ethik eine systematisch untergeordnete Rolle spielte. Damit habe sich ein übermächtiges, autoritäres und regelorientiertes Gesellschaftssystem herausgebildet, das das Individuum zum Unterworfenen, zum „Subjekt“ gemacht habe, um es einheitlichen Herrschaftsgebilden wie Kirche, Staat, Armee, Fabrik, Justiz, Psychiatrie etc. gefügig zu machen bzw. das Individuum für diese Institutionen zu normieren. Foucault führt diese autoritäre Tendenz auf den Verinnerlichungs- und Gebotscharakter der christlichen Moral zurück. Verglichen damit verfüge die antike Ethik über eine nicht-repressive Kultur der Selbstkonstituierung durch Diätetik, Ökonomik, Erotik und Philosophie, die den modernen persönlichkeitsformenden Faktoren wie Justiz, Militär, Religion und staatliche Bürokratie vorzuziehen sei. Die antike „Selbstsorge“ verfüge, besonders in ihrer Blütezeit in der römischen Kaiserzeit, über ein reiches Instrumentarium von „Technologien des Selbst“, die dem Individuum dabei helfen können, auf die zentralen Lebensfragen wie Freundschaft, Erotik, Genussfähigkeit oder das Sterben zu antworten und durch „Askese“ und „Stilistik“ zu einer autonomen Lebensform zu gelangen. Foucault hebt hervor, dass alle diese Praktiken und Regeln *selbst* aufgelegt seien und *nicht* religiösen, staatlichen oder gesellschaftlichen Anordnungen Folge leisten. Askese meint bei Foucault - wie in der Antike (s.o. Kap IV) - Praktiken, die den Sinn für wahre Güter und eine moralische Lebensführung kultivieren sollen; und Stilistik meint *nicht* auf die (heute beim Eintritt in das so genannte Erwerbsleben zum Zwecke der optimalen Selbstverwertung für jede noch so minder bezahlte Position aufgezwungene) *Selbststilisierung* als Selbstvermarktung, sondern die Wahl eines eigenen, unverwechselbaren Lebensstils, etwa im Sinne Max Stirners: „Nicht als Mensch und

<sup>118</sup> Kanitscheider, *Entzauberte Welt*, 2008, S. 118, der nicht vergisst hinzuzufügen, dass nach dieser Praxis auch sein Büchlein von der *Entzauberten Welt* unter Gotteslästerung fiel - „es müsste nach den Grundsätzen, die zu Voltaires Zeiten Gültigkeit besaßen, vom Henker öffentlich verbrannt werden.“

<sup>119</sup> Schmidt-Salomon, S. 101f. (zu dessen Definition von „Ethik“ vs „Moral“ siehe oben Kap. I.4)

nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich - Mich. Dies ist der Sinn des - EINZIGEN“.

So begann in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts die „Renaissance des guten Lebens“<sup>120</sup>, der *Individual- und Strebensethik* der Antike, die sich primär um die Selbstverwirklichung des Einzelnen und erst in zweiter Linie um das gerechte Zusammenleben (*Sozial- oder Sollensethik*) kümmert.<sup>121</sup> 1992 erschien Hans Krämers *Integrative Ethik*, 1998 Christoph Horns *Antike Lebenskunst*, aus der hier ausdauernd geschöpft wird. Hans Krämer wendet sich gegen das die Moderne beherrschende Unternehmen einer kognitivistischen und pflichtorientierten Moralbegründung und spricht von einem „Kantischen Sündenfall“ in der philosophischen Ethik: „Moralphilosophie im heutigen Verstande gibt es streng genommen erst seit dem achtzehnten Jahrhundert“<sup>122</sup> und sie habe die individualethische Fragestellung, sprich die antiken Glückstheorien, fast vollständig und über zwei Jahrhunderte aus der Philosophie verbannt. Krämer zielt auf einen „dritten Ethiktypus“ ab, auf eine Ethik, die in das eigene Glücksstreben die Beachtung fremder Interessen integriert, und übernimmt dafür Elemente der antiken „Selbstsorge“ wie den Vorrang des persönlichen Glücks vor Fragen der Moralität sowie die Fokussierung auf die reale Lebensführung des Individuums; dazu kommt die Einbeziehung von Faktoren wie Gymnastik, Diät, Freundschaft oder Zeitplanung. Ethik soll wieder die beratende Funktion haben, die ihr im Altertum zukam. Krämer lehnt aber die „höchsten Güter“ der antiken Strebensethik wie Eudaimonie und Autarkie ab; die Vorstellungen von dem, was für den Menschen gut sei, hätten sich als relativ und variabel erwiesen, es gehe je nach sozialer oder individueller Verträglichkeit auch darum, eigenes Können oder Streben zu „hemmen“, Chancen einzuschränken. Dabei nimmt Krämer eine Reihe von anthropologischen Invarianten an, mit deren Hilfe sich Lebensqualität messen lässt, zu denen er etwa das Motiv der Schmerzfreiheit zählt.<sup>123</sup>

## 2. „Das gute Leben“ im aktuellen philosophischen Diskurs

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der 'Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben. - So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt“ (Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*)

„Die stille, unerlösbare Verzweiflung resultiert aus Gründen der Erkenntnis. Die Erschütterung, deren Beben niemals ganz aufhört, entsteht aus jener existentiellen Verunsicherung, aus jenem Moment, in

<sup>120</sup> cf. Fenner 2007, S. 7ff.

<sup>121</sup> cf. Fenner 2007, S. 172

<sup>122</sup> Krämer 1998, S. 40

<sup>123</sup> cf. Horn, Kap. 6, S. 233ff.

dem wir entdecken, daß unsere Existenz belanglos und zufällig ist wie der tägliche Wetterwechsel. **Und nun erst beginnt die Kunst zu leben**“ (Hartmut Lange 1987: S. 40).

Nach den 170 Seiten ihrer Abhandlung *Das gute Leben* (2007), in dem sie die verschiedenen Konzepte eines guten Lebens in unserer Zeit zu systematisieren und kritisch zu beleuchten unternahm, auf dass sich die (Universitäts-)Philosophie einen Kernbereich zurückerobere, der nach dem Verblässen religiöser Erbauungsliteratur im Verlauf des 20. Jahrhunderts den PsychologInnen und der populär- oder paraphilosophischen Lebenshilfe-Industrie und *NewAge*-Selbst(er)findungskurse überlassen worden sei, räumt die Autorin DAGMAR FENNER ein, dass die ihre Studie leitende Frage „Wie soll ich leben?“ ein Luxus sei, den sich selbst in einer saturierten Gesellschaft nur einige Wenige leisten könnten, aber diese Minderheit auf dem „Gestirn in irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls“ sei strikt in die Pflicht zu nehmen: „Jeder Mensch, der nicht um das schiere Überleben zu kämpfen hat oder im Kindesalter auf bestimmte traditionelle Lebensmuster konditioniert wurde, hat sich mit der Frage auseinanderzusetzen“.<sup>124</sup> Hat er das, *der Mensch?* - „...die Aufgabe zu denken oder zu glauben, hat keiner“<sup>125</sup> oder „...Vor meinem Denken - bin Ich“ hielt einst Max Stirners *Einzig* einer solchen Zumutung entgegen, was a fortiori auch für die Frage gilt, wie ich mein Leben leben soll. *Müssen* oder sollen wir uns die Frage nach dem guten Leben stellen? Könnte ich nicht ein „gutes Leben“ führen, ohne mir je bewusst gemacht zu haben, was es mit dem „guten Leben“ auf sich hat? Der *Sokrates* der Platonischen Dialoge, der (sich) diese Frage ununterbrochen stellt, endet in einer unabschließbaren Selbstprüfung, die *ihm* Spaß zu machen und *für ihn* so etwas wie ein Ersatz für das nicht erreichbare vollkommen gute Leben zu sein scheint. Aber ist ein solches Leben der permanenten Selbst(über)prüfung der Weg, die Wahrheit und *das* Leben? Nietzsche hatte daran so seine Zweifel ... geschweige denn dessen kongenialer Vorläufer Stirner: „Ich bin von Haus aus ein 'wahrer Mensch', - „Wir sind allzumal vollkommen! Denn wir sind jeden Augenblick alles, was Wir sein können und brauchen niemals mehr zu sein“ - „ICH bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Muster“. Mit welcher Begründung erhebt Dagmar Fenner ihr Thema zur Pflichtübung für einen (wie immer) elitären Leserkreis? „Der Mensch als ein selbstbewusstes und zeitstiftendes Wesen lebt immer schon im Bewusstsein seiner Vergangenheit und einer noch offenen Zukunft. Um seine Endlichkeit und den bevorstehenden Tod wissend, muss er sich für bestimmte Lebensmöglichkeiten und -ziele entscheiden und andere damit ausschließen, weil er niemals alle realisieren kann“.<sup>126</sup> Jede(r) möge bei sich selbst nachprüfen, ob er/sie sich diese Frage je (bewusst) gestellt hat, war sie je an der Zeit und hatte mann/frau überhaupt die Qual der Wahl? Wir sind alle in ein Leben, eine Welt und eine Zeit geraten, die wir uns nicht ausgesucht haben. Wir stecken in einer bestimmten Gegenwart, können unsere Vergangenheit nicht ungeschehen machen und die Zukunft ist uns nicht „zuhanden“. Vielleicht stellen wir uns die Frage in einem Lebensalter, wenn es für ein „gutes Leben“ schon zu spät ist und gab nicht schon *Solon* die Empfehlung aus, dass niemand es *vor* seinem Tode riskieren sollte,

<sup>124</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 172

<sup>125</sup> *Der Einzige*, S. 392

<sup>126</sup> cf. Fenner 2007, S. 173

von sich zu behaupten, er sei glücklich? Aber räumen wir ein, dass jüngere Studierende nach der (Pflicht-)Lektüre von *Das gute Leben* diesem nicht mehr ausweichen können: Welche Orientierung werden sie aus den von Frau Fenner nahegelegten Möglichkeiten „gut zu leben“ für ihre Zukunft gewinnen können? Zumal - wie Dagmar Fenner selbst betont - ihr Buch nur zu (Lebensformen betreffende) „Entscheidungen, die sich - vor sich selbst und anderen - rechtfertigen und verantworten lassen, anleiten“ und „nicht als konkreter Lebensratgeber für den einzelnen Leser fungieren kann“,<sup>127</sup> obwohl ein Teil der (Universitäts-)Philosophie gerade das fordert, sich nämlich die „Zuständigkeit für die Frage nach dem guten Leben endlich zurückzuerobern“.<sup>128</sup>

Nach der Darstellung dreier Modelle einer Theorie des guten Lebens - dem **hedonistischen**, dem **wunsch- und zieltheoretischen** sowie dem **güterbezogenen** Modell - spannt die Autorin im letzten Kapitel den Bogen zurück zu ihrer Ausgangsfrage: Wie soll sich das Verhältnis zwischen Individualethik (persönlichem „Glück“) und Sozialethik („Moral“) gestalten, wenn erstere die „Selbstsorge“ in den Mittelpunkt rückt, die „Moral“ aber das gerechte Zusammenleben?

In ihrem „Fazit“ macht Dagmar Fenner unmissverständlich Front gegen jede Form des *Hedonismus* - darauf kommen wir gleich zurück -, ein „gutes Leben“ ergibt sich für sie aus der Kombination von *Zieltheorie* und *Gütertheorie*: Im Hinblick auf die Relevanz der „Gütertheorie“ („Materielle Güter“, „Grundgüter“, „Konstitutive Güter“ plus „psychische, psychosoziale oder charakterliche Bedingungen, welche das Wohlbefinden oder die Glücksfähigkeit steigern können“<sup>129</sup>) zieht Fenner nach ihrer aufwändigen Abwägung der ultimativ glückskonstitutiven Güter (30 Seiten) zu Recht den Schluss, dass „im Unterschied zu den basalsten physiologischen Grundbedürfnissen die Zielvorgaben höherer menschlicher Grundbedürfnisse nach Zugehörigkeit und Liebe, nach Achtung und Anerkennung oder nach Selbstverwirklichung sehr vage und vielfältig gestaltbar“<sup>130</sup>, sprich: bestenfalls eine nette „Wünsch dir was“-Liste sind, die nicht „mehr benennt als allenfalls notwendige Bedingungen für ein gutes Leben“<sup>131</sup>. Dieses selbst ist nachher ebenso fern oder nahe wie zuvor. Aller Voraussicht nach wird es nie glücken, „eine objektivistische materiale Wertethik intersubjektiv vermittelbar zu begründen. Darin müssten Werte einen substantivischen Charakter besitzen, und Menschen sollten dementsprechend in der Lage sein, mit speziellen Erkenntnisfähigkeiten ausgestattet, solche ontologisch eigenständigen Wesenheiten ausfindig zu machen. Alle Versuche, eine Wertontologie und eine dazugehörige Epistemologie zu konzipieren, sind jedoch bisher gescheitert“ - so Bernulf **Kanitscheider**<sup>132</sup>. Man kann z.B. ohne weiteres sein Lebensglück in den Fußstapfen

<sup>127</sup> ebd., S. 6

ebd., S. 7

<sup>129</sup> ebd., S. 133

<sup>130</sup> ebd., S. 177

<sup>131</sup> Fenner 2007, S. 133

<sup>132</sup> *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift*, 2008. S. 15 - Diesen (größtenteils) extrem gelungenen Frontalangriff auf jede theistische bzw. teleologische Weltdeutung würde ich nicht als „Streitschrift“, sondern als eine Trostschrift für „freie Geister“ bezeichnen, die - über das zwecklose Universum aufgeklärt - hinweggetröstet werden wollen über die (selbstverschuldete?) Unmündigkeit der Milliarden durch Staat&Weltreligionen getäuschten Mitmenschen auf allen Erdteilen. Mit wem möchte Kanitscheider streiten? *Wie* mit fundamentalistischen Vernunftverweigerern „ohne wenn und aber“ *streiten* oder skrupellosen Virtuosen der pseudowissenschaftlichen religiösen Indoktrinierung à la KÜNG und RATZINGER

eines Albert Schweitzer-Humanitarismus versuchen, „aber kaum eine Argumentation aufbauen, wonach der Lebenssinn notwendigerweise in der Unterstützung Hilfsbedürftiger bestehen muss. Jedenfalls (...) ist es kaum möglich, eine bestimmte Zielsetzung in einem objektiven Sinn als explizit verpflichtend (...) zu erweisen.“<sup>133</sup> Aber auch das Gegenteil ist nicht möglich, nämlich ein bestimmtes Lebensziel - und sei es, um einen kräftigen Kontrast zu wählen, das Credo des Marquis de Sade - als „objektiv irgeleitet“ zu widerlegen. Denn selbst wenn man den erotischen Idiosynkrasien des Marquis nicht folgen will, ist das Element der Individualität, auf die de Sade Wert legt, anzuerkennen, wenn er für den Einzelnen das Recht reklamiert, sich die Existenz trotz unwirtlicher Rahmenbedingungen möglichst angenehm zu gestalten, also für sich das zu realisieren, was Albert Schweitzer die „Ehrfurcht vor dem Leben“ nannte: „Die Natur ist auf entsetzliche Weise gleichgültig. Sie ist dafür verantwortlich, daß das unglückliche Individuum namens Mensch ohne seine Einwilligung in dieses triste Universum geworfen wurde. Sie läßt ihn leben und wird ihn wieder verschlingen. Warum sollte man“, fragt der Marquis, „die beschränkte Lebensfrist noch zusätzlich durch Moral und daraus folgende Gewissensbisse erschweren? Man muß sich frei machen von trügerischen Hoffnungen und törichten Ängsten. Warum sollte man nicht ein paar Rosen auf die Dornen des Lebens streuen, indem man den Bereich seiner Neigungen und Liebhabereien erweitert und alles der Lust aufopfert?“<sup>134</sup>

Den „Lust“ maximierenden Formen des „guten Lebens“ verschließt Dagmar Fenner (leider) ihr Ohr, daher muss sie sich dem verbleibenden (dritten) Modell, den *Wunsch- und Zieltheorien*, anvertrauen, deren Antwort auf die ethische Grundfrage lautet: „Lebe dasjenige Leben, in dem sich alle oder möglichst viele Deiner Wünsche bzw. Ziele verwirklichen lassen“. Dabei könne es sich nicht um Augenblickswünsche und vage Sehnsüchte handeln, sondern um *weiterreichende Ziele* „wie eine akademische Karriere oder eine Familiengründung“, also um veritable *Lebenspläne* als „komplexe Systeme von allgemeinen Zielen, konkreten Teilzielen und sukzessive der jeweiligen Situation anzupassenden detaillierten Handlungsschritten“. Man setze sich also „außenorientierte Ziele, wie die Aufführung eines Musikstückes oder das Publizieren eines Textes und widme sich gleichzeitig mit Hingabe der jeweiligen Tätigkeit, so dass man den Prozess des Übens oder Schreibens um seiner selbst willen schätzen lernt“. So sollte sich nach Dagmar Fenner jede unter dem Druck äußerer Umstände unternommene Tätigkeit in eine intrinsisch motivierte, also glückstaugliche transformieren lassen. „Das gute Leben wäre also ein Leben, in dem man aktiv und erfolgreich lohnenswerte mittelschwere Ziele nach einer planmäßigen Ordnung verfolgt“, wobei es nicht immer um elitäre Kammermusik oder hohe Literatur gehen muss - Dagmar Fenner beschränkt sich *nicht* zu Unrecht auf Ziele, die sich Ihresgleichen setzen -, man kann auch - wie Berulf Kanitscheider von der hohen Warte des mit Wissenschaftstheorie, Kosmologie und der begrifflichen Analyse der Quantenmechanik Befassten - den Blick nach unten richten und neue Einsichten gewinnen: „Im normalen Fall, der schlichten, durch den monotonen Arbeitsrhythmus geprägten Alltagsexistenz, ist es nur erforderlich, dass ein oder mehrere Lebensziele bewusst aufgefasst werden und dass sich der Betreffende mit

oder gar den so genannten *Gläubigen*, die nur die ihnen genehmen Leerformeln ihrer jeweiligen „Religion light“ nachplappern, ohne zu merken, dass sie real ohnehin nichts mehr glauben, weil sie „in religiösen Dingen jegliches Gefühl für intellektuelle Redlichkeit verloren haben“ (Schmidt-Salomon, S. 33). Darüber bei Gelegenheit mehr in unserem *Forum!*

<sup>133</sup> Kanitscheider, S. 25

<sup>134</sup> zitiert bei Kanitscheider, S. 24

Engagement und Nachhaltigkeit für die Erreichung derselben einsetzt. Eine Mutter, die vier Kinder zu funktionsfähigen Mitgliedern der Gemeinschaft gemacht hat, wird mit ähnlicher Befriedigung auf 'ihr Werk' blicken wie ein Dichter auf sein literarisches Schaffen“.<sup>135</sup> - Bei dem „Prozess der Zielerreichung“, fährt Fenner fort, „handelt es sich gleichzeitig auch um einen Selbstverwirklichungsprozess, da das Individuum sich mit seinen zentralen Lebensprojekten identifiziert und diese somit identitätskonstitutiv sind“.<sup>136</sup> „Der Prozess der Zielerreichung (...) ist dank Aufmerksamkeitszentrierung auf die Gegenwart selbst das Ziel“ - nicht von ungefähr lockt auch auf dem Buchumschlag der leicht wiedererkennbare Slogan „Beim guten Leben ist der Weg das Ziel“.

So weit, so *unspannend*: Denn ist damit mehr gesagt, als dass der Sinn der Existenz in eben dieser liegt? Warum dann noch darüber hinaus nach „höheren“ Zielen für die *Sinnhaftigkeit* des eigenen Daseins Ausschau halten, wenn nicht, um diesem einen vornehmeren, dem Ego des Erdenwurms schmeichelnden Anstrich zu geben? Und hat Fenner damit mehr beschrieben, als den *Ist-Zustand* der Mehrheit jener wenigen Menschen in den Wohlstandinseln unserer Ökumene, die es sich aufgrund ihrer sozialen und finanziellen Verhältnisse erlauben können, Lebenspläne zu wälzen bzw. ihre Lebensqualität laufend zu optimieren? Sie haben die Botschaft des vorliegenden Buches internalisiert, ohne es lesen zu müssen; sollten sie es lesen - und wer sonst könnte das tun? - erfahren sie, wie es der Autorin „auf hohem Abstraktionsniveau“<sup>137</sup> gelingt, das nach Konkretisierung lechzende *gute Leben* und gleichzeitig die Lust des Lesers auf dasselbe zum Verschwinden zu bringen - aber nicht ganz. Hellhörig macht Dagmar Fenners entschiedene, fast vehemente Ablehnung des *ethischen Hedonismus* tout court, die auch dessen so genannte „aufgeklärte und reflektierte“ Spielart trifft. Dagmar Fenner will selbstredend *nicht* als lustfeindlich missverstanden werden, es liege ihr fern, „die genussreiche Befriedigung physiologischer Grundbedürfnisse zu verdammen“<sup>138</sup>, wir wollen ihr Glauben schenken, denn sollte es ein Lippenbekenntnis sein, käme eine Beobachtung des Kant-Zeitgenossen und -Antipoden **Julien Onfray de La Mettrie** zum Tragen, die schon dem Kyrenaiker **Aristippos** geläufig war: „Manche Menschen sind aufgrund hemmender anlagebedingter oder frühkindlich inkulturiert Vorurteile nicht in der Lage, eine positive freudvolle Sinnerspektive ins Auge zu fassen. Sie haben in sich einen kaum reflektierten Zensor implantiert, der das Erreichen eines authentischen Glückserlebens blockiert (...), weshalb man durchaus von einer Kunstfertigkeit sprechen kann, diese Restriktionen des Erlebens zu entsperren“<sup>139</sup>.

Lesenswert sind übrigens die beiden zentralen ethischen Schriften *Über das Glück oder das höchste Gut* („*Anti-Seneca*“) und *Die Kunst, Wollust zu empfinden* des immer noch vom platonisch-christlichen mainstream erfolgreich ausgegrenzten „Materialisten“ **La Mettrie** (1709-51), dessen Rehabilitierung seit den 80er Jahren des vorigen Jhs. wir Bernd A. LASKA verdanken.<sup>140</sup> Zu seiner Zeit von DIDEROT&Co. exkommuniziert und am Hofe Friedrichs II. „im Alter von 42 Jahren, trotz guter Gesundheit, eines merkwürdigen Todes“ gestorben,<sup>141</sup> im

<sup>135</sup> Kanitscheider, S. 26

<sup>136</sup> Fenner 2007, S. 175

<sup>137</sup> ebd., S. 6

<sup>138</sup> ebd., S. 146

<sup>139</sup> Kanitscheider, S. 21

<sup>140</sup> cf. <http://www.lsr-projekt.de/lmsex.html>

<sup>141</sup> *Die Kunst, Wollust zu empfinden*, Einleitung, S. V

20. Jhdt. mit der Etikette „konsequentester nihilistischer Denker des 18. Jahrhunderts“ versehen, hat La Mettrie in der leichtfüßig-hellen Unterweisung *Die Kunst, Wollust zu empfinden* (L'art de jouir) es unternommen, das erotisch-sexuelle Lustpotential als „Geist und Quintessenz der Freude“ von Ängsten und Schuldgefühlen zu reinigen und für einen Genuss zu befreien, den „nur der Wollüstige, nicht aber der Wüstling, erleben kann“.<sup>142</sup> „Gibt es Freuden, ihr Götter, die denen der Liebe gleichkommen? Kann man die anderen überhaupt als Freuden bezeichnen? Glückliche die kraftvollen Naturen, die Nachfahren des Herakles, in deren Adern noch das Feuer von Kythera und Lampsakos lodert! Die Sinnenlust ist ihnen ein echtes und sich stets erneuerndes Bedürfnis. Glücklicher aber noch jene, die eine so lebendige Imagination haben, daß sie sich stets in einem freudigen Zustand der Erwartung befinden, sozusagen in ständigem Kontakt zur Wollust leben!“<sup>143</sup>

Beschäftigen wir uns nun näher mit den *guten* Gründen, die Frau Fenner haben muss, um vor allen Formen des (nur scheinbar) „guten Lebens“ zu warnen, die dem Glückssucher durch „äußere Reizungen der Sinnesorgane“ (als da wären Nase, Ohren, Augen, Gaumen, Mund, Genitalien bzw. der ganze Körper als multiple Kontaktzone) oder die Entladung aufgetauter Libido große Lust und subjektive Wohlgefühle verschaffen wollen.<sup>144</sup>

### 3. Eine (typische) Hedonismusschelte

Der Hedonist mache sich (a) des *hedonistischen Fehlschlusses* schuldig, der darin bestehe, „von der Tatsache, dass der Mensch beim Vollzug wertvoller, zielgerichteter Tätigkeiten Freude oder Vergnügen empfindet, darauf zu schließen, alles menschliche Streben zielt auf subjektives Wohlbefinden ab“<sup>145</sup> und die „Lustsuche“ laboriere (b) am *hedonistischen Grundparadox*, das - formuliert von Nicolai Hartmann und Henry Sidgwick - besagt, dass ein subjektives Wohlbefinden desto schwächer ausfalle, je intensiver und direkter es angepeilt werde. Gemäß dem von Psychologen so genannten „Intentionobjektivismus“ können nur gegenständliche Güter, nicht aber die sie begleitenden Wohlgefühle *angestrebt* werden: „Je mehr es dem Menschen um Lust geht, um so mehr vergeht sie ihm auch schon. Je mehr er nach dem Glück jagt, umso mehr verjagt er es auch schon“ (Viktor Frankl), soll heißen, man kann Wohlgefühle nur intentione indirecta, umwegig oder mittelbar erzielen, Lust ist nie „Ziel eines individualethischen Strebens, nur Begleiterscheinung von Tätigkeiten, bei denen wir uns mit Gegenständen oder Personen der Außenwelt beschäftigen, an welchen uns viel liegt“.<sup>146</sup>

Die hedonistische Fixierung mache Menschen zudem narzisstisch, d.h. sie nehmen die Außenwelt *ständig* unter dem leitenden Interesse wahr, was bringt *mir* eine Person oder ein Ereignis. Der Partner oder die Partnerin sei nur noch ein „Instrument zur Steigerung des eigenen Wohlbefindens, ein 'Selbstbefriedigungsgerät', genauso wie das Arrangement der 'Glückskulissen' vom Intimschmuck bis zum Kondomsortiment“. Und generell soll gelten: „Die Fixierung eines erwachsenen Menschen auf die lustvolle Beseitigung physischer oder psychischer Mangelzustände bzw. auf die Lust bei solchen

<sup>142</sup> ebd., S. 61

<sup>143</sup> ebd., S. 47

<sup>144</sup> cf. Fenner 2007, S. 52ff.

<sup>145</sup> cf. ebd., S. 54

<sup>146</sup> cf. ebd., S. 174

Befriedigungserlebnissen ist eindeutig pathologisch“ - „Während der gesunde Mensch auf Gegenstände in der Welt hingeeordnet ist, zeigt sich der Neurotiker zuständig interessiert - was ihm zum eigenen Unglück gereicht“, denn der Sexualneurotiker habe umso weniger Genuss, je mehr er sich zur sexuellen Genussfähigkeit verpflichtet fühle. „Solange man nur das Glück oder die Lust will, wird man sie nicht empfinden können, weil der Mensch einen Grund dafür braucht. Hat man erst einen solchen Grund, nämlich beispielsweise die sich in einer Partnerschaft entwickelnde hohe Wertschätzung der Partnerin, stellt sich das subjektive Wohlbefinden gleichsam von selbst ein“.<sup>147</sup>

Noch über weitere vier Seiten geißelt Dagmar Fenner die (fehlende) „Freiheit“ der Hedonisten, denen es allein darum gehe, „eine möglichst große Summe episodischer Lustmomente aus der Befriedigung angestauter Triebbedürfnisse zu ziehen. Dies erscheint uns menschenunwürdig, weil man den Menschen auf seine sinnlich-animalische Wirklichkeit reduziert auf Kosten der Freiheit. Die menschliche Freiheit ist aber ein grundlegendes Gut, das nicht gegen subjektives Wohlbefinden aufgerechnet werden darf“. Unter der Überschrift „Bewertung der Lüste“ werden die „radikalen und unreflektierten ethischen“ Hedonisten, gemeint sind hier Sex-, Spiel- und anderweitig Genuss-Süchtige, zur „reflexiven Distanznahme zum naturalen Streben“ aufgerufen, andernfalls drohe physischer und psychischer Ruin. Aristoteles und Platon treten als Kronzeugen gegen die übersteigerten und unkontrollierbaren „Lüste kranker Menschen“ auf und: „Schließlich würden wohl die wenigsten die aus einer Liebesbeziehung hervorgehenden Wohlgefühle als wünschenswert erachten, wenn man vom Partner dreist betrogen wird“, was *ad absurdum* bedeutet, dass die gemeinsam in einer Beziehung genossenen Freuden durch Seitensprünge eines Partners rückwirkend keine mehr sind, aber nur dann, wenn diese nicht unentdeckt bleiben. - Es ergeht das Urteil: „Der ethische Hedonismus sei deswegen zum Scheitern verurteilt, weil er einen 'Solipsismus des gegenwärtigen Augenblicks' (Spaemann) postuliere, bei dem jeder Gedanke an früher oder später ausgeschaltet wäre (sic!)“, die Vorstellung von einem guten Leben beziehe sich aber auf eine qualitative Ganzheit des Lebens. Dem widerspreche die „Aufsplitterung des Lebensvollzugs“ in isolierte Augenblicke subjektiven Wohlbefindens. „Glück“ als Telos eines Lebens sei grundsätzlich mehr als die Summe von unzusammenhängenden positiven Einzelempfindungen.<sup>148</sup>

### 4. Der (antike) Hedonismus - eine laudatio

„Wo das Erkennen als **Prinzip der Lust** aufgefaßt werden darf und wo die Natur einen unendlichen Anlaß dazu bietet, erscheint die Vergänglichkeit des Subjekts aufgehoben. Alles, was besteht, ist Grund zur Erkenntnis. Auch der Tod bleibt Gegenstand der Neugierde“ (Hartmut Lange 1987: S. 106).

<sup>147</sup> ebd., S. 53

<sup>148</sup> ebd., S. 55ff.

Vitam quae faciant beatiorem, Iucundissime Martialis, haec sunt: Res non parta labore, sed relictas; Non ingratus ager, focus perennis; Lis numquam, toga rara, mens quieta; Vires ingenuae, salubre corpus; Prudens simplicitas, pares amici; Convictus facilis, sine arte mensa; Nox non ebria, sed soluta curis; Non tristis torus, et tamen pudicus; Somnus, qui faciat breves tenebras; Quod sis, esse velis nihilque malis; Summum nec metuas diem nec optes.	Das, was das Leben schöner macht, bester Martial, ist dies: Besitz, geerbt und nicht erworben; fruchtbarer Boden und Wärme im Herd; nie ein Verfahren, selten ein Amt und wenig Stress; geistige Power, Gesundheit im Leib; ehrliche Klugheit und passende Freunde; problemloser Umgang; einfache Kost; Nächte nicht trunken, doch sorgenfrei; Vergnügen im Bett, mit Sitte und Maß; Schlaf, der die dunklen Nächte verkürzt; sei gern, was du bist, nichts anderes lieber; fürchte das Ende nicht, sehn' es auch nicht herbei!
(Martial, 10.47)	<a href="http://www.kaluwi.de/Martialuebersetzungen.html">http://www.kaluwi.de/Martialuebersetzungen.html</a>

(a) Bei der Verurteilung des ethischen Hedonismus sticht die Tendenz der Verf. und ihrer Gewährsleute ins Auge, die „lustbetonte“ Spezies von Glückssuchern pauschal als infantil und/oder neurotisch, als „unreif“, „solipsistisch“ und krank zu bewerten und ihr Dasein als einen Scherbenhaufen zu karikieren, der auf der wilden Jagd nach „der „genussreichen Befriedigung physiologischer Grundbedürfnisse“, nach der „lustvollen Beseitigung physischer oder psychischer Mangelzustände“, nach „äußeren Reizungen der Sinnesorgane“ zurückbleibt. Die Lustsuche verschimmt dem bösen Blick der BetrachterIn zur Lustsuche: Lust kann gar nie ungetrübter Genuss sein oder Wohlbefinden oder eine Kraft, die heraus will, sondern bloß das, worin Lüstlinge sich mit ihren „Selbstbefriedigungsgeräten“ suhlen. Wie Schweine nach Trüffeln, so schnüffeln (naive wie reflektierte) Hedonisten *ununterbrochen*, quasi schwer lustabhängig, nach Empfindungen und Entladungen der Lust im Unterholz von Sex, Drugs und „Großem Fressen“. Was wir in dieser Argumente vorschützenden Widerlegung vor uns haben, ist der Tatbestand genau der üblen Nachrede, mit der schon Platon Demokrit und die Atomisten bzw. das erstarkende Christentum die antiken Epikureer und Kyrenaiker und später die neuzeitlichen „Materialisten“ mit Erfolg in Verruf brachten: „Nur eine Minderheit von Philosophen optierte für eine individuelle lustorientierte Zielsetzung des Lebens. Die Mehrheit sah den primären Zweck des irdischen Daseins im intellektuellen und kognitiven Bereich“. <sup>149</sup> „Mental pleasures“ wie der Genuss von Musik, Büchern und Bildern, die ja auch irgendwie „die Sinnesorgane reizen“, Freude an kreativen, sozialen und intellektuellen Tätigkeiten, die auch eine „große Summe episodischer Lustmomente“ bewirken können, werden unterschlagen bzw. schlaue gegen die „böse“ Sinnenlust ausgespielt. Unterstellt wird im Gestus der „Tugendwächter“, dass Spaß an der Freude mit Leib und Seele per se die Vernunft lahmlegt, das Denken ausschaltet und die Würde der Person untergräbt, als ob es nicht genügend Zeitgenossen gäbe, die ihren Genuss bunt ausschweifen lassen, ohne von diesem beherrscht zu werden. Das von Dagmar Fenner & Co. konstruierte Zerrbild unterschätzt den Hedonisten als dümmlich in seinem Drang, frontal auf den Lustgewinn loszugehen, als oberflächlich und wahllos

<sup>149</sup> Kanitscheider, S. 17

in seinen Vergnügungen, maßlos in seiner Begehrlichkeit, skrupellos gegenüber den PartnerInnen, denen nur die Rolle zuteil werde, vom aktuellen Triebstau zu erlösen. Hedonisten begnügen sich mit den „Befriedigungserlebnissen von Schweinen“ (J. St. Mill) und opfern ihre Freiheit und Würde billig dem „subjektiven Wohlbefinden“, als dessen Sklaven sie in Schimpf und Schande bzw. auf unabsehbare Zeit auf der teuren Couch eines Therapeuten enden werden.

(b) Dagmar Fenner hat jedoch einige Seiten vorher, was ihr selbst nicht bewusst geworden zu sein scheint, den *Epikureismus* als eine durchaus vorzeigbare Form des ethischen Hedonismus dargestellt. **Epikur** legte großen Wert auf die Feststellung, dass das Glück in *diesem* Leben und mit *menschlichen* Mitteln erreichbar ist.<sup>150</sup> Zu loben ist, wer *sich* möglichst viel Freude zu bereiten trachtet. Er selbst, verkündete er seinen Freunden, habe seine innere Ruhe (*ἀταραξία*) erreicht, die grob gesprochen auf zwei Pfeilern ruht: Einer vernünftigen Haltung zur Welt (*diathesis/dispositio*) und einer ebensolchen *Genussfähigkeit*, die Freude (*ἡδονή*) und ein „gutes Leben“ (*εὐδαιμονία*) ermöglichen: Die Vernunft lehre uns, dass es „nicht möglich ist, lustvoll zu leben, ohne dass man vernunftgemäß, schön und gerecht lebt, noch vernunftgemäß, schön und gerecht, ohne lustvoll zu leben“. <sup>151</sup> Im Unterschied zu dem von Dagmar Fenner geschwärtzten Krankheitsbild „Hedonismus“, dem - lassen wir diese angeblich lüstlings-spezifische Gedächtnisstörung auf der Zunge zergehen - ein „Solipsismus des gegenwärtigen Augenblicks“ eigne, der jeden Gedanken an früher oder später bzw. an die Interessen anderer ausschalte, ist Epikurs Hedonismus (über sich) aufgeklärt, er plant langfristig und ergreift nicht wahllos jede Möglichkeit zum Lustgewinn, zwischendurch müsse etwa eine kleinere Unlust im Hinblick auf eine in Aussicht stehende größere Lust in Kauf genommen werden. Außerdem dürfe die individuelle Lustsuche andere nicht schädigen oder sich auf krumme Wege begeben, denn ohne *Gerechtigkeit* kein Glück: „Das gerechte Leben ist von Unruhe am freiesten, das ungerechte aber ist voll von jeglicher Unruhe“, <sup>152</sup> wobei - in offener Polemik gegen die platonische Verabsolutierung dieses Begriffs (s.o.) - unter Gerechtigkeit eine von Zeit und Ort abhängige Übereinkunft zu verstehen ist, „einander gegenseitig weder zu schädigen noch sich schädigen zu lassen“ <sup>153</sup>.

Lust ist das Ziel des Lebens, sie ist vorbehaltlos gut, denn „niemand fragt, zu welchem Zweck man sich freuen wolle, darin drückt sich die Tatsache aus, dass Freude und Lust an sich begehrenswert sind. Man kann jemanden fragen, wen er liebt und auf welche Weise, aber niemand wird die Frage, wozu er Liebe haben möchte, als sinnvoll ansehen, eben weil er intuitiv voraussetzt, dass das Streben nach Lust vielleicht erklärt werden kann, aber jedenfalls einer *Begründung* weder fähig noch bedürftig ist“. <sup>154</sup>

Höchste Lust ist für Epikur „katastematistisch“, also der „Zustand“ der Ruhe *nach* dem Verschwinden von z.B. Hunger, Durst, Schmerzen, sexuellem Verlangen etc., *nicht* die kinetische Lust, die der Durstige empfindet, *während* er seinen Durst löscht. Diese „kinetischen“ Lüste, unter die auch nervenkitzelnde oder kostspieligere Genüsse

<sup>150</sup> cf. im Folgenden Horn, S. 91ff.

<sup>151</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, S. 59

<sup>152</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus*, S. 61

<sup>153</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht. Katechismus*, S. 64

<sup>154</sup> Kanitscheider, *Hedonismus - eine naturalistische Ethik* in: *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 14/2008, S. 32-44, S.32

fallen, sind nicht tabu, aber „zum Glück“ nicht notwendig. Da der Epikureer nicht primär auf die „lustvolle Beseitigung physischer oder psychischer Mangelzustände“ fixiert ist, ist die Art der Beseitigung der Unlust gleichgültig. Was zählt, ist der darauf folgende Zustand, in dem die Unlust durch Abwesenheit glänzt. Um seinen Hunger zu stillen, genügt zunächst einmal Brot und Wasser, über Fisch und Wein freut man sich natürlich auch, wenn sie zur Hand sind. Epikureische Lust schließt Verzicht und Kargheit der Mittel nicht aus.

Auch wenn Epikur in einem Fragment die Freuden auf die von den Hedonismuskritikern verpönte pure Sinnlichkeit zu reduzieren scheint - „Ich weiß nicht, was ich mir als das Gute vorstellen soll, wenn ich die Lust des Geschmackes, die Lust der Liebe, die Lust des Ohres beiseite lasse, ferner die angenehmen Bewegungen, die durch den Anblick einer Gestalt erzeugt werden, und was sonst noch an Lustempfindungen im gesamten Menschen durch irgendein Sinnesorgan entsteht“<sup>155</sup>, und er ausdrücklich betont, dass der Genuss an Speis und Trank nicht verwerflich, aber auch nicht unbedingt empfehlenswert sei, der Sexualtrieb der „natürlichen“ Betätigung bedürfe, es für das persönliche Wohlbefinden aber „nicht notwendig“ sei, ihm zu große Wichtigkeit beizumessen (s.u. 4.), erlebt Epikur Lust auch bei Schauspiel und Musik oder in der Ausübung von Tugenden wie Weisheit und Tapferkeit, „die mit dem lustvollen Leben wesentlich verbunden sind und das lustvolle Leben ist von ihnen untrennbar“.<sup>156</sup> Tugend ist kein Selbstzweck, wie bei den Stoikern, oder „die Bedingung der Möglichkeit, dauerhaft glücklich zu leben“<sup>157</sup> (Aristoteles), sondern eine vorzügliche Charaktereigenschaft, die als solche nicht nur mir, sondern auch anderen Freude machen kann.<sup>158</sup> Tut sie das nicht, ist sie zu meiden: „Ich rufe die Menschen zu andauernden Lustempfindungen auf und nicht zu leeren, sinnlosen Tugenden, deren Früchte man nur voller Unruhe erhoffen kann“.<sup>159</sup>

Das Höchstmaß an Lust, die vollkommene Freiheit von seelischer Unruhe und körperlichem Schmerz, lässt sich nicht steigern, nur verlängern oder wiederholen. Schon eine Kostprobe dieser Lust ist Goldes wert, denn auf diese Weise kennt man das Maximum und hat - so Epikur - alles erreicht, eine vom Tod abgebrochene Anzahl von „schönen Momenten“ liefere gleich viel Lust wie ein endloses Leben. Der Tod mag ruhig kommen, kommt er spät, könne man in der verbleibenden Lebenszeit gelassen versuchen, diesen Genuss zu wiederholen. Um die *eudaimonia* zu erreichen, müssen kraft Einsicht und Vernunft die vier zentralen „Lustkiller“ unschädlich gemacht werden:

(1) Die FURCHT VOR UNHEIMLICHEN NATURPHÄNOMENEN bzw. den dahinter vermuteten Göttern entsteht aus der falschen („irrationalen“) Vorstellung, die sich die Menschen unter dem Einfluss der Religion(en) von ihnen machen. Und damals wie heute ist keine Religion mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen („rationalen“) Forschung in Einklang zu bringen, allen Manipulationen gewitzter

Theologen zum Trotz.<sup>160</sup> So hat die Angst vor den Kometen, die noch Martin Luther quälte, ganze Reiche zum Untergang gebracht: „Dem aztekischen König Montezuma II. (1466-1520) in Tenochtitlan war prophezeit worden, dass der weißbärtige Gott Quetzalcoatl nach Mexiko zurückkommen und sein Reich zurückfordern werde. Als um 1519 zwei Kometen auftauchten und sich auch noch andere Omina dazugesellten, war Montezuma davon überzeugt, dass das Ende seiner Herrschaft gekommen sei. Die Prophetie und die ungünstigen Vorzeichen verdamnten ihn zu Untätigkeit und lähmten seine Gegenwehr gegen die Spanier derart, dass er nicht in der Lage war, das lächerliche Heer von 600 Mann, geführt von Hernán Cortés, aufzuhalten“.<sup>161</sup> - „Sowohl Augustinus wie auch Thomas von Aquin (und Martin Luther) waren sich sicher, dass Dämonen in der Welt sichtbare Erscheinungen hervorrufen können (...) Im Hochmittelalter war diese Dämonologie die theologische Basis für die Anklage von Frauen, einen Pakt oder ein Liebesverhältnis mit dem Teufel eingegangen zu sein (...) Zweifel an der Existenz von Hexen galt als Häresie. Folge: 500 000 bis eine Million ermordete 'Hexen' und 'Zauberer!'“<sup>162</sup>

Um Aberglauben dieser Art zu überwinden, entlehnt Epikur von den Atomisten Demokrit und Leukipp sein Bild vom Aufbau der Welt, in der alles ohne göttlichen Eingriff entsteht und besteht, in der Bewegung, Verbindung und Trennung der (unzerstörbaren) Atome. Aus der Zusammenballung von Atomen bilden sich alle Erscheinungen vom Kosmos bis zur menschlichen Seele, um sich nach einiger Zeit wieder aufzulösen. „Götter“, die „kosmische Vernunft“ oder das „Schicksal“ der Stoiker greifen nicht in den Lauf der Welt ein, sind also weder für Blitz und Donner oder andere (Vor-)Zeichen noch für die Bewegung der Gestirne oder Naturkatastrophen verantwortlich. Epikur bestreitet nicht die Existenz von Göttern, sie werden aber in die *Intermundien*, „zwischen die Welten“, abgeschoben, wo sie in einem dauernden Glückszustand unvergänglich leben und sich selbst genügen. Nur als personifiziertes Ideal, als gleichsam perfekte Epikureer, sind sie für den Menschen von Bedeutung. Glück kommt nicht in der Unterwerfung unter einen göttlich determinierten Weltplan zustande, sondern indem das Individuum dem, was die Welt zusammenhält, wach und rational, ohne religiöse Sinnversicherung, ins Auge blickt („bezeichnenderweise taucht unter den wenigen griechischen Worten, die die Bibel übernommen hat, ein Name auf: 'Epikur' bedeutet im Hebräischen „gottlos“).<sup>163</sup>

(2) Auch die TODESANGST beruht für Epikur auf irrigen Annahmen, wie der Tod sei mit Schmerzen verbunden, der Tod beraube uns aller Empfindungen und beschneide unsere Entfaltungsmöglichkeiten, oder nach dem Tode erwarteten uns Strafen im Jenseits. Den „Tod“ - wenn auch nicht das Sterben und dessen eventuelle Qualen - liquidiert Epikur mit der schlagenden Überlegung: „Er geht uns nichts an; denn solange wir sind, ist der Tod nicht (da); wenn aber der Tod (da) ist, dann sind wir nicht mehr“.<sup>164</sup> Das gibt es übrigens auch in moderner Fassung: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht“ (Ludwig Wittgenstein).<sup>165</sup> Folglich sei auch die Furcht vor der

<sup>155</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, S. 115

<sup>156</sup> *Brief an Menoikeus*, 132

<sup>157</sup> *Aristoteles-Lexikon*, S. 38

<sup>158</sup> cf. Horn, S. 143

<sup>159</sup> *Epicurea*, hg. von H. Usener, 116

<sup>160</sup> cf. das prägnante Kap. „Hans Kungs Reise durch den Kosmos“ in Kanitscheider 2008, S. 51-57, das den Sand seziert, den die unredliche Semantik der Gotteskundler „analytisch ungeschulten“ Lesern in die Augen streut.

<sup>161</sup> Kanitscheider, S. 108

<sup>162</sup> ebd. S. 112 + 114

<sup>163</sup> Bela Grunberger, *Vom Narzißmus zum Objekt*, (Psychosozial-Verlag) 2001, S. 316

<sup>164</sup> Epikur, *Brief an Menoikeus*, 125

<sup>165</sup> *Tractatus logico-philosophicus* 6.4311

mit dem Tod verbundenen Empfindungslosigkeit hinfällig: Ein Empfindungsloser könne nicht unter Empfindungslosigkeit leiden. Auch die Befürchtung, der Tod verkürze unser Glück, ist - wie gesagt - falsch: Wer einmal vom „Glück“ gekostet hat, sei „satt“ und Satttheit könne durch Weiteressen nicht gesteigert werden. Der römische Epikureer Lukrez lässt die personifizierte Natur einen „Sesselkleber“ des Lebens mit folgenden Worten tadeln: „Warum gehst du also nicht fort als satter Gast des Lebens - Denn was ich darüber hinaus dir noch erdenken und finden sollte, da ist nichts mehr dabei, das dir gefallen könnte: Alles ist immer dasselbe“.<sup>166</sup>

Der Mensch als eine Atomverbindung unter vielen hat für Epikur - im Unterschied zu den Stoikern - keine Sonderstellung in der Natur, die menschliche Seele ist ein Instrument wie das Auge oder der Fuß, die Seelenatome sind zwar von besonderer Beweglichkeit und einer nirgends sonst anzutreffenden Feinheit, aber auch sie zerstreuen sich mit der beginnenden Verwesung des Körpers und rasen weiter durch den Raum, um neue Verbindungen einzugehen. So kann Epikur auch die FURCHT VOR STRAFEN IN DER UNTERWELT widerlegen, die die Unsterblichkeit der Seele zur Voraussetzung haben.

(3) Wenn die Lust *das summum bonum* ist, muss der Hedonist jeden Schmerz für ein Übel halten. In der Tat freut sich der Epikureer, wenn er von Schmerzen frei ist, und betrachtet Krankheiten oder Folter nicht als willkommene Gelegenheit, seine unerschütterliche Seelenruhe unter Beweis zu stellen, auch wenn Epikur - hier fast so martialisch wie die Stoiker - behauptet, dem Weisen komme sein Glück auch dann nicht abhanden, wenn er gefoltert oder lebendig verbrannt werde: „Wenn der Weise im Stier des Phalaros gebraten wird, wird er ausrufen: 'Es ist lustvoll und geht mich nichts an'“.<sup>167</sup> Aber die Vernunft weiß, dass totale Schmerzfreiheit ein Fall für fortuna ist und in der Natur selten vorkommt, daher sei die *eudaimonia* auch bei großen Schmerzen möglich, wenn Lust auf die Dauer die Unlust überwiege. Und bei Bedarf meiden wir sogar die Chance auf einen Genuss, wenn der daraus folgende Katzenjammer unverhältnismäßig groß wäre oder nehmen ein wenig Unlust in Kauf, wenn eine kompensatorische Freude winkt. Aber was tun, wenn mich - wie den alten Epikur - chronische Schmerzen plagen und keine Lust mehr Ausgleich schafft? Hier gelangen wir zur Achillesferse (nicht nur) des epikureischen Hedonismus. Epikur verspricht, vernünftige „Berechnungen“ könnten den Schmerz erträglich machen: Eine Möglichkeit sei, Schmerzen bewusst in Kauf zu nehmen, in der Hoffnung, nach überstandener Tortur in den Genuss einer umso intensiveren Lust zu kommen. Oder man rufe sich, während man leidet, lustvolle Erlebnisse in Erinnerung. Für den schlimmsten Fall, dass nämlich jede Überlegung und Überlegenheit unter dem Übermaß der Schmerzen zusammenbricht, habe man die Sicherheit, dass sehr große Schmerzen nicht zu lange dauern oder durch den Tod beendet werden, während ein chronisches Leiden die Schmerzen sozusagen gleichmäßig verteile und daher leichter mache. Wir sehen: Epikur gibt sich Mühe, aber er kann nicht überzeugen. Auch die menschliche Kraft zur Freude hat ihre

<sup>166</sup> *De rerum natura* III, 938 ff - cf. auch SENECA, ep. 61, 4: Ante ad mortem quam ad vitam praeparandi sumus. Satis instructa vita est, sed nos in instrumenta eius avidi sumus; deesse aliquid nobis videtur et semper videbitur: ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt sed animus. Vixi, Lucili carissime, quantum satis erat; mortem plenus expecto. Vale.

<sup>167</sup> Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, S. 168

Grenzen und dass man am eigenen Prozess des Sterbens und Verlöschtens selbst Spaß haben kann, man sich den Moribunden als glücklichen Menschen vorstellen soll, wird niemand behaupten, der noch bei Verstand ist. Gottgläubige Hedonisten, ich denke etwa an den Typ „Weihbischof Krenn“, werden sich an der letzten Ölung erfreuen und an der sanften Berührung durch die (segnende?) Hand eines gnädigen Mitbruders, dem hedonistischen Gottesleugner bliebe - das Nichts vor Augen - nur noch das Auskosten der tiefen Genugtuung, sich das ölige Ansinnen eines „Seelsorgers“ mit letzter Kraft zu verbitten.

(4) Hedonisten müssen sich bis zum Überdruß den Vorwurf anhören, ihre Fixierung auf Genuss und Freude am Dasein fördere das maßlose Anwachsen ihrer Begierden und Bedürfnisse, die Luststimuli müssten zur Erhaltung des Befriedigungspegels stetig gesteigert oder zugespitzt werden. Aber die auch von Fenner&Co getätigte Unterstellung, nur das suchartige (Er-)Finden immer neuer Wünsche sichere die schwarzen Zahlen der Lustbilanz, geht am Ziel vorbei. Muss Freude an Alkohol, Bergwandern, Denken, Erotik, Essen, Musizieren, Münzensammeln, etc. zwangsläufig manisch übertrieben werden und in Selbstschädigung enden? Zugegeben, es gibt sie, die Freaks jeder Sorte und Abart, die ihre Dosis ständig steigern müssen, die Opernstars oder auch Hansi Hinterseer hinterherreisen, von einem Gourmettempel zum nächsten hetzen, ausschließlich Achttausender aus jeder Richtung besteigen oder sich von boys oder girls - gegen Bares oder auf Gegenseitigkeit - wirklich jeden Wunsch erfüllen lassen, aber sie fallen zumeist nicht unter das, was wir hier unter „aufgeklärten“ Hedonisten verstehen. Das Vermögen der Vernunft eliminiert nicht nur die Ängste des Menschen, sie kann auch Wünsche zügeln oder sie den eigenen Möglichkeiten anpassen, die Auswahl der richtigen Mittel zur eigenen Befriedigung treffen, Gefahren erkennen, die in Abhängigkeiten führen und jede Menge Ärger (= Unlust) versprechen, und so eine effiziente MINIMALISIERUNG DER BEDÜRFNISSE erreichen. Nur wenige sind für unser Wohlergehen tatsächlich „notwendig“. Zu ihnen zählt Epikur Bedürfnisse wie Essen, Trinken, Bekleidung. Sie *müssen* befriedigt werden, dazu genügt das „Notwendigste“. Eine Reihe von Bedürfnissen wie z.B. der Sexualtrieb sind zwar „natürlich“, aber „nicht notwendig“, d.h., wenn sie unbefriedigt bleiben, vergehen sie auch schnell wieder - in dieser Unterschätzung der Sexualenergie erscheint uns der Vorfremdianer Epikur blauäugig, prude, fast schon grob fahrlässig. Alle weitergehenden Gelüste und Ansprüche gelten als „leere“, wir würden sagen, „künstliche“ Bedürfnisse, die aus „Überfluss“ entstehen, also überflüssig sind, da ihre Befriedigung keine dementsprechend größere Lust bieten könne, sondern nur zum gleichen Resultat führe wie die Erfüllung der einfachen Bedürfnisse, nämlich zur Beseitigung von Unlust, somit zu einem *Leben*, das diesen Namen verdient. Und das nicht sofort, sondern schon gestern, wie MARTIAL nicht zufällig einem *Postumus* einblät:

Cras te victurum, cras dicis, Postume, semper:	Morgen wirst du leben, wiederholst du, Postumus, ständig.
dic mihi, cras istud, Postume, quando venit?	Sag mir, wann kommt das Morgen denn?
Quam longe cras istud! ubi est? aut unde petendum?	Wo ist es? Wie weit weg? Wo kann man's erreichen?
Numquid apud Parthos Armeniosque latet? Iam cras istud habet Priami vel Nestoris annos.	Versteckt es sich bei Persern und Armeniern? Dein Morgen ist so alt wie Priamus und Nestor.
Cras istud quanti, dic mihi, possit emi?	Sag an, wie teuer ist es zu kaufen?
Cras vives? Hodie iam vivere, Postume, serum est:	Lebst du morgen? - Heute leben wär' schon zu spät!
ille sapit quisquis, Postume, vixit heri. (5.58)	Der weise Mann hat, Postumus, gestern gelebt. ( <a href="http://www.kaluwi.de/Martialuebersetzungen.html">http://www.kaluwi.de/Martialuebersetzungen.html</a> )

## 5. Das „gute Leben“ des (hedonistischen) Egoismus:

### Stirner, Nietzsche, Spinoza et alii

„Weder Christentum noch Heidentum lehren eine altruistische Ethik. Die christliche wie die heidnische Moral sind ethische Individualismen, die soziale Pflichten einzig als Mittel zu unserer irdischen Vervollkommnung oder zu unserer geheimnisvollen Rettung auferlegen“ (N. Gomez Davila)

Unterschwellig geht es bei den Attacken auf den Hedonismus immer auch gegen den Egoismus, den alle Menschen praktizieren, zu dem sich aber niemand offen bekennen darf, denn das würde ihm schaden, genau das aber möchte der Egoismus normalerweise vermeiden, auch wenn schon Aristoteles unverblümt feststellte: „Jeder ist sich selbst der beste Freund und darum soll man sich selbst am meisten lieben“.<sup>168</sup> Aber im alltäglichen Umgang gilt: „Wir sind erfolgreicher, wenn wir niemanden merken lassen, dass wir Egoisten sind, ja, es ist sogar noch besser, wenn wir selber gar nichts davon wissen“<sup>169</sup>, am besten funktioniert das zum Ruhme der Großen Altruisten, die, wie Mutter Theresa, außergewöhnliche Menschen sind, ja, „aber man sollte nicht vergessen, daß sie aus dem Dienst an Christus und dem Wissen von der Unsterblichkeit ihrer Kirche ihre Zuversicht bezieht“<sup>170</sup> - es gibt kein Entrinnen: „Auch Mutter Theresa, die wahrhaft eine Heilige ist, hat ein Interesse daran, den Armen zu helfen, weil ihr das 'wohlgefällt'. Es gibt eben nur Epikureer, wie Büchner in seinem Danton sagt, 'grobe und feine, Christus war der feinste“.<sup>171</sup> Aber was ist mit „Eigennutz“ oder „Eigenliebe“ erklärt? Nur weil die überwältigende Mehrheit der Handlungen von ihr beherrscht ist, erscheint sie uns „selbstverständlich“, d.h. keiner weiteren Erklärung bedürftig, im Unterschied zum „Wunder“ des Altruismus, den wir „erklären“ wollen, aber wir verstehen ihn genau so wenig wie den Egoismus, über den alle Bescheid zu wissen glauben.<sup>172</sup>

<sup>168</sup> *Nikomachische Ethik*, zitiert bei Kanitscheider, S. 146

<sup>169</sup> Kanitscheider, S. 146

<sup>170</sup> E. O. Wilson, *Biologie als Schicksal*, zitiert bei Kanitscheider, S. 147

<sup>171</sup> Hartmut Lange, *Tagebuch eines Melancholikers*, 1987, S. 7

<sup>172</sup> Simmel 1989, S. 40f.

Dagmar Fenner definiert den Egoisten als jemanden, der die Verfolgung eigennütziger Zwecke bzw. die individuelle Selbstvervollkommnung als einzigen Wertmaßstab anerkennt und hat dafür aus der Geschichte der Philosophie zwei (für sie) abschreckende Extremfälle vor Augen: Nietzsches „Übermensch“ und Max Stirners „Einzigler“. Dieser - „Mir geht nichts über mich“ oder „Ich bin mir Alles und ich tue Alles Meinethalben“<sup>173</sup> oder „Aus den Dingen (wie Gott, unsere Mitmenschen, ein Buch, ein Tier) mache Ich, was ich will“<sup>174</sup> - wird uns gleich ausführlich beschäftigen, jener muss immer wieder aufs Neue *aus* Nietzsches eigener bis zur Missverständlichkeit überspannten Phobie vor dem durch die sozialistische Massenemanzipation drohenden Kulturverfall, *aus* dem immer noch dampfenden Nazi-Herrenmenschen-Sumpf und *gegen* die zum Teil berechnete Entrüstung vieler Nietzsche-Exegeten inner- und außerhalb des Philosophiebetriebs freigeschaufelt werden.

Dazu eine Belegstelle - fairerweise aus einem von Nietzsche selbst veröffentlichten Text, „im Nachlass spricht er oft gar, als sei er **Himmlers** Ghostwriter“<sup>175</sup>: „... wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmässigung und Werth-Erniedrigung: wohin müssen wir mit unseren Hoffnungen greifen? - Nach neuen Philosophen, es bleibt keine Wahl; nach Geistern, stark und ursprünglich genug, um die Anstöße zu entgegengesetzten Werthschätzungen zu geben und ‚ewige Werthe‘ umzuwerthen, umzukehren; nach Vorausgesandten, nach Menschen der Zukunft, welche in der Gegenwart den Zwang und Knoten anknüpfen, der den Willen von Jahrtausenden auf neue Bahnen zwingt. Dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und grosse Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten, um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinnns und Zufalls, die bisher ‚Geschichte‘ hiess, ein Ende zu machen - der Unsinn der ‚grössten Zahl‘ ist nur seine letzte Form -: dazu wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nöthig sein, an deren Bilde sich Alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern dagewesen ist, blass und verzerrt ausnehmen möchte“<sup>176</sup>

Der „Übermensch“ aber bleibt gültig als Aufruf zur Entfaltung der Individualität in einem für das Individuum lebenswerten Leben, gegen die Gefahren der Gleichmacherei und der Übermacht von Profitdenken und Technik; als Forderung nach der Geniewerdung des Menschen, wobei „unter Genie der Wille und die Fähigkeit zur entwickelten Individualität gemeint ist“, das „nicht zur Regel erhoben werden kann, sondern immer nur als ideales Muster gilt, an dem wir uns in aller Nüchternheit auszurichten haben“, auf dass die, die nach uns kommen werden, noch in der Lage sein mögen, sich als *Individuen* unter Berufung auf Nietzsche zu fragen, „wer nun eher zu den Lebenden gezählt werden kann: Der Sklave der römischen Republik oder der durch die Medien verkabelte Mensch“.<sup>177</sup>

Zudem unterscheidet Dagmar Fenner - wie schon bei den Hedonisten - zwischen naiven und aufgeklärten Egomanen: Während sich ein naiver, unaufgeklärter Egoist

<sup>173</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 179

<sup>174</sup> ebd., S. 378

<sup>175</sup> Walther 2008, S. 151

<sup>176</sup> JGB, KSA 5, 126-128

<sup>177</sup> H. Lange, *Tagebuch eines Melancholikers*, S. 19

nur um den je eigenen Gegenwartsnutzen kümmere, liege es im wohlverstandenen Interesse eines aufgeklärten Egoisten, die Interessen und Rechte seiner Mitmenschen maßvoll zu berücksichtigen. Aber dem „aufgeklärten“ Egoisten gehe es nur so lange um das Wohl anderer, wie sich deren Verhalten kurz- oder langfristig positiv auf die Realisierung seiner Interessen auswirkt - „Ich tue für sie (= die anderen) nichts mehr 'um Gottes willen', Ich tue nichts 'um des Menschen willen', sondern, was Ich tue, das tue Ich 'um Meinetwillen'. So allein befriedigt mich die Welt...“<sup>178</sup> -, er hilft nur denen, die er braucht, um seine egozentrischen Wünsche zu erfüllen, niemals tue er den anderen Gutes um des Guten oder um ihrer selbst willen, diese *Instrumentalisierung* der Mitmenschen sei unmoralisch: „Bereits aufgrund der anthropologischen Tatsache der unabdingbaren zwischenmenschlichen Interaktion muss der Egoismus rationalerweise durch moralische Normen oder vertragliche Vereinbarungen in seine Schranken gewiesen werden“.<sup>179</sup> Müssen die Herren und Damen Philosophen gestern wie heute dem von ihnen nur mit Handschuhen angefassten Max Stirner schon einmal das Wort erteilen, dann um dem Spitzbuben vorzuhalten, dass sich auf der Basis seines Anarchismus und Amoralismus - „Ich werde der *Feind* jeder höheren Macht sein, während die Religion lehrt, sie Uns zur Freundin zu machen und demütig gegen sie zu sein“ - keine Gesellschaft bauen lasse<sup>180</sup>. Seinem (angeblich) radikalen Egoismus fehle die unparteiische Berücksichtigung der Interessen aller Betroffenen, denn er weise jede soziale Verbindlichkeit und Gerechtigkeit zugunsten des Schwächeren zurück. Da derartige Konzepte die „moralische Idee eines von gegenseitigen Verpflichtungen getragenen, gerechten Zusammenlebens bei Weitem verfehlen, sind sie als moralphilosophische Theorien disqualifiziert!“<sup>181</sup> Es hat ja auch ein SCHOPENHAUER, dessen Mystik der „Selbstverneinung des Willens“ augenfällig mit der christlichen Lebens- und Leibesfeindlichkeit sympathisierte, nicht von ungefähr an dem unter der Herrschaft des Kreuzes installierten und von KANT gefestigten schlechten Ruf des Egoismus weitergesponnen, wenn er hervorhob, dass eine Ethik, die ihre Vorschriften motivieren wolle, dies nur durch Berufung auf die Eigenliebe könne und dadurch ihren moralischen Charakter selbst zerstöre.

MAX STIRNER: Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz

„Wertheimer war nicht imstande, *sich selbst als ein Einmaliges* zu sehen, wie es sich jeder leisten kann und muß, will er nicht verzweifeln, gleich was für ein Mensch, er ist ein einmaliger, sage ich selbst mir immer wieder und bin gerettet. (...) Jeder Mensch ist ein einmaliger Mensch und tatsächlich, für sich gesehen, das größte Kunstwerk aller Zeiten, so habe ich immer gedacht und denken dürfen, dachte ich. (...) Wir müssen kein Genie sein, um einmalig zu sein und das auch erkennen zu können, dachte ich“ (Thomas Bernhard, *Der Untergeher* 1983: S.133f.)

Wir nehmen den Feldverweis zur Kenntnis und **Max Stirner** (Pseudonym für Johann Caspar Schmidt, 1806-56) zur Hand und können uns des Eindrucks nicht erwehren, dass seine schon formal aufdringliche *Ego-Emphase* - „Ich“ und viele

<sup>178</sup> Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 182

<sup>179</sup> Fenner 2008, S. 77

<sup>180</sup> Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 202

<sup>181</sup> Fenner 2008, S. 76

Personalpronomina erscheinen bei ihm in *Großschreibung* - sich selbst karikieren zu wollen scheint. Er nimmt sich nicht total ernst, aber ernst ist ihm, wenn er meint: „Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, daß Ich sie genieße und so zu meinem Selbstgenuß verbrauche. Der Verkehr ist Weltgenuß und gehört zu meinem - Selbstgenuß“.<sup>182</sup> Aber besagt dieser Satz mehr, als dass es dem Einzelnen a) um seine optimale Selbsterhaltung gehen solle und dass er b) dabei die anderen sehr gut brauchen könne? Was ist daran unanständig?

Von Stirner stammen auch eher „unanständige“ Sätze wie: „Die Armen sind daran Schuld, dass es Reiche gibt“<sup>183</sup> oder „Die Gewalt ist eine schöne Sache und zu vielen Dingen nütze; denn 'man kommt mit einer Hand voll Gewalt weiter, als mit einem Sack voll Recht'. Ihr seht euch nach Freiheit? Ihr Toren! Nähmet Ihr die Gewalt, so käme die Freiheit von selbst. Seht, wer die Gewalt hat, der steht 'über dem Gesetze'. Wie schmeckt euch diese Aussicht, Ihr gesetzlichen Leute? Ihr habt aber keinen Geschmack!“<sup>184</sup> - „Was Ich mir zu erzwingen vermag, erzwingen ich Mir, und was Ich nicht erzwingen, darauf habe Ich kein Recht, noch brüste oder tröste ich Mich mit meinem unverjährbaren Rechte“<sup>185</sup> - „Einen Felsen, der Mir im Wege steht, umgehe ich so lange, bis Ich Pulver genug habe, ihn zu sprengen; die Gesetze eines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habe, sie zu stürzen“<sup>186</sup>. Aber auch wenn man diese Kraftmeierei nicht goutiert, ist schwer zu bestreiten, dass Stirner stets reinen Wein einschenkt: Die Anständigen und Fleißigen, die Bornierten und Bflissenen, die Bildungsphilister und gläubigen Befehlsempfänger, all die kleinen Männer und Frauen als *gute* Bürger seien „die wahren Jugendverführer und Jugendverderber, die das Unkraut der Selbstverachtung und Gottesverehrung emsig aussäen“<sup>187</sup>, die Bloßgestellten nahmen es zum Anlass, ihn als wild gewordenen Kleinbürger zu diffamieren und ins politische Narreneck des Anarchismus abzuschleichen. Kein Wunder, lebte er doch unter lauter(en) Deutschen, die, wie Bakunin (1814-76) lehrte, niemals rebellieren werden, und „durch ihre Seinsbenommenheit in die Ironievergessenheit geraten sind“.<sup>188</sup>

Seine auf den ersten Blick überraschende Behauptung: „Wie Marx und Nietzsche ihren Kollegen Max Stirner verdrängten und warum er sie geistig überlebt hat“ belegt **Bernd A. Laska** am Beispiel der alles zermalmenden Stirnerschen Religionskritik. Eine Attacke, die a) radikaler war als die von Nietzsche und Marx, b) der ihren vorausging und c) beide insgeheim verfolgte wie ein Gespenst, *weil* sie sich Stirner nicht stellten - Nietzsche schwieg sich über Stirner aus, den er höchstwahrscheinlich schon in den Jahren in Basel gelesen hatte, Marx versuchte „Sankt Max“ satirisch zu beschwören, in einem langen Text, in dem er den *Einzigen* mit großem Aufwand ironisch malträtiert, um ihn dann *nicht* zu veröffentlichen: „Man hat den Eindruck, Marx könne nie mehr aufhören, seine Pfeile abzuschleusen und tödlich zu verletzen. (...) Er bindet sich auf verstörende Weise daran. (...) daß er sich Angst macht, daß er *sich selbst* über

<sup>182</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 358

<sup>183</sup> ebd., S. 353

<sup>184</sup> ebd., S. 184

<sup>185</sup> ebd., S. 230

<sup>186</sup> ebd., S. 183

<sup>187</sup> ebd., S. 179

<sup>188</sup> Türkdoğan 2001, S. 28

jemanden ereifert, der nicht weit davon entfernt ist, ihm zum Verwechseln ähnlich zu sehen: ein Bruder, ein Doppelgänger, .... eine Art Gespenst seiner selbst".<sup>189</sup>

Bernd A. Laska bringt auf den Punkt, was/wer Stirner zu einem Verfemten der (Philosophie)-Geschichte gemacht hat: „Stirner kritisierte an den radikalen Aufklärern seiner Zeit, dass sie nur 'Gott getötet, das 'Jenseits *außer* Uns' beseitigt hatten; dass sie, die 'frommen Atheisten', jedoch den Grund der religiösen Ethik, das 'Jenseits *in* Uns, bewahrt und diese nur in eine säkulare Form gebracht hätten. Die wirkliche Befreiung von den jahrtausendealten Fesseln sei jedoch erst vollbracht, wenn es auch dieses 'Jenseits' nicht mehr gebe. Mit dem 'Jenseits in Uns' meinte Stirner recht präzise jene psychische Instanz, für die Freud 1923 den treffenden Namen 'Über-Ich' einführte. Das Über-Ich entsteht im Individuum als das wesentliche Ergebnis der Enkulturation des Kindes. Es bleibt der Hort der Werthaltungen, die früh im Leben auf prä- und irrationale Weise erzeugt wurden und später durch die Ratio nur noch sehr bedingt beeinflussbar sind. Das Über-Ich ist, obwohl vom Individuum für sein Ureigenstes gehalten, der Inbegriff von Heteronomie',- Und Rüdiger Safranski spitzt in seinem Nietzsche-Buch diesen Befund weiter zu: „Zwei lebenszerstörende Elemente entdeckte Stirner im 'Jenseits in Uns', erstens: 'Die durch Familie und Gesellschaft uns eingepflanzte heteronome Hypothek einer Vergangenheit, aus der man stammt'. Zweitens: 'Es ist aber auch gemeint die in uns aufgerichtete Herrschaft der Allgemeinbegriffe wie 'Menschheit', 'Humanität', 'Freiheit',...“<sup>190</sup> (Gegen diesen Würgegriff der Gespenster aus der Vergangenheit hilft auch Lachen: „Lenz mußte laut lachen, und mit dem Lachen griff der Atheismus in ihn und faßte ihn ganz sicher und ruhig und fest“ - Georg Büchner; Hervorhebung RS).

Das noch nicht Begriffene an Stirner ist sein im Vergleich mit den „Propheten“ Nietzsche und Marx unspektakulär „grandioser Befreiungsschlag“ (R. Safranski), der alle Gespenster und Phantome ('Menschheit', 'Humanität', 'Freiheit', 'Sein', 'Geist', 'Heiliger Geist', 'Selbstfindung', 'Vaterland', 'Ehe', usw.) in Nichts auflöst, denn die „Sprache oder 'das Wort' tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt. Beobachte Dich einmal jetzt eben bei deinem Nachdenken und Du wirst finden (...) dass diese verkannte 'Gedankenfreiheit' Freiheit vom Gedanken (ist)“.<sup>191</sup> Der EINZIGE braucht also für seine Existenz keine Erklärung, keinen Namen, er will zu Lebzeiten nicht zum „Übermenschen“ hinauf noch verspricht er für die Zukunft den neuen Menschen („Diktatur des Proletariats“): Er macht „aus seiner Existenz keinen Existenzialismus“<sup>192</sup>, sondern aus seinen Sätzen die Hammerschläge eines *einzig* Großen Abbruchunternehmens: „Hat die Religion den Satz aufgestellt, Wir seien allzumal Sünder, so stelle Ich ihm den anderen entgegen: Wir sind allzumal vollkommen! Denn wir sind jeden Augenblick Alles, was Wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein“.<sup>193</sup> Kein Schaf, kein Hund bemüht sich, ein 'rechtes Schaf', ein 'rechter' Hund zu werden...“ - „Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin ich wahrhaftig mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieß Ich Mich. Dagegen kann Ich meiner nimmer froh werden, solange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, daß nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgend ein anderes

<sup>189</sup> J. Derrida, *Marx' Gespenster*, 1995, S. 219

<sup>190</sup> zitiert bei Türkdogan, S. 30f.

<sup>191</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 389

<sup>192</sup> Türkdogan, S. 31

<sup>193</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 403f.

geistiges, d.h. gespenstisches Ich, z.B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen u.dgl.“<sup>194</sup>

Die der Über-Ich-Hörigkeit entspringende und sie gleichzeitig perpetuierende Frage „Was soll ich tun?“ beantwortet Stirner mit „Nein, danke!“ Denn: „Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse einzig, meine Taten, kurz Alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle: Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich - Mich. Dies ist der Sinn des - EINZIGEN“.<sup>195</sup> Oder mit den Worten des **göttlichen Marquis**: „...ich bin herrschsüchtig, jähzornig, heißblütig, extrem in allem, von einer beispiellosen Zügellosigkeit der Phantasie und der Lebensführung, Atheist bis zum Fanatismus, mit einem Wort, so bin ich, und noch einmal, tötet mich oder nehmt mich wie ich bin, denn ändern werdet ihr mich nicht“. Oder denen von Michel **Montaigne**: „Alle meine Handlungen stimmen mit dem überein, was ich bin und wie ich bin; es gibt nichts, das ich besser machen könnte. Wenn ich noch einmal leben würde, dann so, wie ich gelebt habe“.<sup>196</sup> Kanitscheider merkt dazu treffend an: „Man kann es Starrheit nennen, aber vermutlich haben de Sade und Montaigne nur das explizit formuliert, was schlichtere Geister einfach praktizieren“,<sup>197</sup> aber eben auf *schlechte* Weise, d.h. mit dem unsäglichen Ressentiment des Zukurzgekommenen, und da es „für jeden unmenschlich wäre, auch den Mittelmäßigen, eine Rangordnung anzuerkennen, die seinem Selbstgefühl widerspräche“<sup>198</sup>, gilt es die nicht hinnehmbare Minderwertigkeit zu verdrängen, weil sie Angst macht, um dafür in der Charaktermaske des kleinen, aber „anständigen und fleißigen“ Mannes, in Wahrheit aus Neid und Dummheit umso lauter „Haltet den Dieb!“ zu schreien und den/das *andere(n)* zu verfolgen, was im Falle de Sades jahrelange Kerkerhaft, im Fall **Giordano Bruno** den Tod auf dem Scheiterhaufen zur Folge hatte. Dessen Denunziant, ein gewisser Mocenigo, wird von Wilhelm Reich als „Mörder“ bezeichnet, der, von der emotionalen Pest befallen, seine Opfer „einfach deshalb tötet, weil er die bloße Existenz einer Seele wie Bruno, Christus, Gandhi (ergänze: De Sade, La Mettrie, Stirner...) nicht ertragen kann“.<sup>199</sup> Ein Mörder wie der „Doktor Josef“ (= Mengele) in dem schonungslosen Roman *Doktor Josefs Schönste*, der mit einer Zwölfjährigen hingebungsvoll experimentiert, *damit* er sich selber hassen kann: „Er wirft einen knappen Blick auf sie. Man könnte sie aushungern. Mit Bakterien vollpumpen. Suppe aus ihr kochen. Sie liegt auf der Bahre, er schaut von oben auf sie hinab. Sie betrachtet ihn. Man könnte sie aushungern. Bis sie an Lumpen lutscht. Und im äußersten Notfall sich selbst verzehrt. Einige Wochen später ist ihr Körper ein von kranker Lymphe aufgedunsener Sack. Doktor Josef kann sich nicht von ihr trennen. Sie ist hier, *damit er sich selbst haßt*. Er sammelt den Speichel in seinem Mund. Spuckt zwischen seine polierten eisenbeschlagenen Stiefel. Tritt mit dem Fuß auf den Auswurf. Dann streift er die Sohle schnell über den Schotter. Sie ist hier, *damit er sich haßt*“.<sup>200</sup>

Dies als kleine Erinnerung daran, wie das Böse zur Blüte kommt aus dem Wurzelwerk der vielen, die für immer gemeingefährliche Sklaven ihrer undurchschauenden „Moral“ bleiben und post festum immer beteuern werden, „anständig“ geblieben zu sein. „Pflichtbewusst“ ohnehin. Zurück also an den Herd

<sup>194</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 359

<sup>195</sup> *Der Einzige und sein Eigentum*, S. 406

<sup>196</sup> zitiert nach Kanitscheider, S. 23

<sup>197</sup> Kanitscheider, S. 23f

<sup>198</sup> Lange, S. 53f.

<sup>199</sup> *Christusmord. Die emotionale Pest des Menschen*, 1997, S. 188

<sup>200</sup> Zyta Rudzka 2009, S. 228 (Hervorhebungen RS)

der Unmoral: Wie hält es der böse, „nihilistische“ Egoist mit der „Liebe“, Mysterium und Manna, auf das alle Anspruch erheben, eine der *fixesten Ideen*, über die jeder Bescheid zu wissen glaubt: „Soll ich etwa an der Person des Andern keine lebendige Teilnahme haben, soll *seine* Freude und *sein* Wohl Mir nicht am Herzen liegen, soll der Genuß, den Ich ihm bereite, Mir nicht über andere eigene Genüsse gehen? Im Gegenteil, unzählige Genüsse kann Ich ihm mit Freuden opfern, Unzähliges kann Ich Mir zur Erhöhung *seiner* Lust versagen, und was Mir ohne ihn das Teuerste wäre, das kann Ich für ihn in die Schanze schlagen, mein Leben, meine Wohlfahrt, meine Freiheit. Es macht ja meine Lust und mein Glück aus, Mich an seinem Glücke und seiner Lust zu laben. Aber *Mich*, *Mich* selbst opfere ich ihm nicht, sondern bleibe Egoist und - genieße ihn“.<sup>201</sup> - „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein 'Gebot der Liebe'“.<sup>202</sup> - „Wie nun, hat irgendwer oder irgendwas, den und das Ich nicht liebe, ein *Recht* darauf von mir geliebt zu werden? Ist meine Liebe das Erste oder ist sein Recht das Erste? Eltern, Verwandte, Vaterland, Volk usw., endlich überhaupt die Mitmenschen ('Brüder, Brüderlichkeit') behaupten ein Recht auf meine Liebe und nehmen sie ohne Weiteres in Anspruch. (...) Ich *soll* lieben. Ist die Liebe ein Gebot und Gesetz, so muß Ich dazu erzogen, herangebildet und, wenn Ich dagegen mich vergehe, gestraft werden. Man wird daher einen möglichst starken 'moralischen Einfluß' auf Mich ausüben, um Mich zum Lieben zu bringen. Und es ist kein Zweifel, daß man die Menschen zur Liebe aufkitzeln und verführen kann wie zu andern Leidenschaften, z.B. gleich zum Hasse.(...) Aber die Liebe ist kein Gebot, sondern, wie jedes meiner Gefühle, mein Eigentum. Erwerbt, d.h. erkaufte mein Eigentum, dann lasse Ich's euch ab. Eine Kirche, ein Volk, ein Vaterland, eine Familie usw., die sich meine Liebe nicht zu erwerben wissen, brauche Ich nicht zu lieben, und Ich stelle den Kaufpreis meiner Liebe ganz nach meinem Gefallen (...) Jede Liebe, an welcher auch nur der kleinste Flecken von Verpflichtung haftet, ist eine uneigennützig, und so weit dieser Flecken reicht Besessenheit. Wer dem Gegenstande seiner Liebe etwas *schuld*ig zu sein glaubt, der liebt romantisch oder religiös“<sup>203</sup>, d.h. er täuscht sich ein Interesse am Gegenstand um des Gegenstandes willen vor, nicht um (allein) seinetwillen. „Mein eigen ist meine Liebe erst, wenn sie durchaus in einem eigennützigem und egoistischen Interesse besteht, mithin der Gegenstand der Liebe wirklich *mein* Gegenstand oder mein Eigentum ist. Meinem Eigentum bin Ich nichts schuldig und habe keine Pflicht gegen dasselbe, so wenig Ich etwa eine Pflicht gegen mein Auge habe; hüte Ich es dennoch mit größter Sorgsamkeit, so geschieht das Meinetwegen“ (...) Dem Egoisten ist nichts hoch genug, daß er sich davor demütigte, nichts so selbständig, daß er ihm zu Liebe lebte, nichts so heilig, daß er sich ihm opferte. Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz, flutet in das Bett des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz. Ob dies noch Liebe heißen kann? Wißt Ihr ein anderes Wort dafür, so wählt es immerhin; dann mag das süße Wort der Liebe mit der abgestorbenen Welt verwelken; Ich wenigstens finde für jetzt keines in unserer *christlichen* Sprache, und bleibe daher bei dem alten Klange und 'liebe' *meinen* Gegenstand, mein - Eigentum“<sup>204</sup>. Und mit einem hörenswerten Crescendo: „Ich kann lieben, mit voller Seele lieben und die verzehrendste Glut der Leidenschaft in meinem Herzen brennen lassen, ohne den Geliebten für etwas Anderes zu nehmen, als für die *Nahrung* meiner Leidenschaft, an der sie immer von neuem sich erfrischt. All meine Sorge um ihn gilt nur dem *Gegenstande meiner Liebe*, nur ihm, den meine Liebe *braucht*, nur ihm, dem 'Heißgeliebten'. Wie gleichgültig wäre er Mir

<sup>201</sup> ebd., S. 323f.

<sup>202</sup> ebd., S. 324

<sup>203</sup> ebd., S. 327

<sup>204</sup> ebd., S. 328

ohne diese - meine Liebe. Nur meine Liebe speise ich mit Ihm, dazu nur *benutze* Ich ihn: Ich *genieße* ihn“ (Hervorhebungen by Stirner).<sup>205</sup>

Dazu drei rhetorische Fragen: Schmeckt diese „Sorge um den Heißgeliebten“ trotz seiner egozentrischen Perspektive wirklich nach dem von Kant bis Dagmar Fenner als *unmoralisch* inkriminierten masturbatorischen Missbrauch des anderen, bei dem der Partner/die Partnerin zu einem „Instrument zur Steigerung des eigenen Wohlbefindens“, einem „Selbstbefriedigungsgerät“ herabgewürdigt wird? Vertieft sich nicht vielmehr der Eindruck, dass das Stirnersche „Ich“ a) sich selbst als Mittel zur Steigerung des Wohlbefindens des anderen einsetzt und b) dabei auch sich selbst die größte Freude bereitet? *Muss* er den anderen nicht lieben, der ihm soviel Genuss bereitet? - Wenn die Stirnersche Wortwahl als störend, der Tiefe und Unaussprechlichkeit der „Liebe“ unangemessen empfunden wird, muss dem entgegengehalten werden, dass auch das von der „Religion der Liebe“ über die Jahrhunderte propagierte, zugleich höchst selbstsuggestive Gerede von einem unwiderlegbar uneigennützigem Gefühl „da ganz tief drinnen“ nicht verfangt, das **Robert Poulet** in seinem feinsinnigen Traktat *Contre l'amour* brutal als höchst riskante, aber verkannte Form der Selbstbefriedigung seziert: „Selbst die TIEFSTE LIEBE macht keinen Teil der Menschen aus. Sie ist keine Ausrichtung aller Fasern ihres Herzens; keine Färbung, die alle ihre Gedanken annehmen; keine Form, in der sich ihr Leben abschließt; das Wesen des Menschen, wie ergriffen es auch sein mag, bleibt unberührt. Wenn ihm die Liebe entrissen wird, sieht man den Mann oder die Frau ganz triefend herumlaufen wie ein bei lebendigem Leibe abgebalgtes Tier. Nichts hat mehr Wert für sie, mehr noch ist ihnen nebensächlich, ABER SIE SIND NOCH DA; eine Zerstretheit liegt über ihrer Agonie, Erinnerung oder Vergeltung des Gesetzes, gegen das sie verstoßen haben und WONACH DIE MENSCHEN EINANDER AUF IMMERDAR GLEICHGÜLTIG SIND“ (Hervorhebungen RS).<sup>206</sup>

STIRNER beschließend konstatieren wir: Das „Ich“ misst sich primär an seinen Bedürfnissen und Ansprüchen, nicht an Ge- und Verboten, die ihm adressiert wurden, es lebt einen redlichen Hedonismus bei klarem Kopf ohne Besessenheit oder falsche Scham. Frei von übersinnlichen und unsinnigen „Sparren“ und Gespenstern - und ohne bis zu einer Million angeblicher „Hexen“ und „Zauberer“ oder sechs Millionen Juden verbrennen, aber auch ohne sich als Stellvertreter von jemandem ausgeben zu müssen, den es nicht gibt, wie das „Gespenst“ im Vatikan - kann das „Ich“ à la Stirner sich *und* die Welt und das Ganze als *Ichwerdung* genießen: „Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich - Mich. Dies ist der Sinn des - EINZIGEN“.<sup>207</sup>

Der als solcher nicht allein bleiben will, ergo: Gehet hin, werdet EINZIGE, wie der nach dem Maß der Anständigen und Fleißigen zutiefst bedauernswerte, kranke, gescheiterte Friedrich N., par exemple, wegen Gotteslästerung mit Paralyse und zum Verzehr des eigenen Kotes bestraft, der in der Maske des Dionysos mit seinem **amor fati** sich als ein Epikureer sui generis und als *das* chiffriert, was überhaupt nicht definiert werden kann, „das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht“<sup>208</sup>

<sup>205</sup> ebd., S. 330

<sup>206</sup> Poulet 1981, S. 134f.

<sup>207</sup> ebd., S. 406

<sup>208</sup> KSA 1, 296; cf. im Folgenden Schneider, S. 30-78 passim

NIETZSCHE: Dionysischer Egoismus - Glück als das Gewährwerden der Zunahme der Selbstmächtigkeit

„Alle Menschen zerfallen, wie zu allen Zeiten so auch jetzt noch, in Slaven und Freie; denn wer von seinem Tage nicht zwei Drittel für sich hat, ist ein Slave, er sei übrigens wer er wolle: Staatsmann, Kaufmann, Beamter, Gelehrter“ (Nietzsche)<sup>209</sup>

Die dionysische Spur zieht sich seit dem Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* durch Nietzsches gesamtes Werk. „Gegenstand“ des Dionysischen ist das Unerkennbare und Unbenennbare schlechthin. Aber: Das, worauf der Terminus zielt, ist keine Substanz mit der Eigenschaft, unerkennbar zu sein. Benennt man sie aber, so nimmt man gleichsam schon das Unerkennbare ins Erkennbare herein, mache es auf *eine* Weise doch wieder begreiflich. Das weiß Nietzsche und darum nennt er das Dionysische einen „Terminus“, eine „Formel“ oder nur seiner „Schulsprache“ angehörend. Es kann nicht eigentlich der Versuch unternommen werden, das Dionysische zu erkennen, denn was wir Erkennen nennen, ist allermeist nur ein Wiederfinden von zuvor schon fälschlich für bekannt gehaltenem. Wir meinen gewöhnlich „be-kannt“ sei schon „er-kannt“. Dennoch gilt: „Soweit das Wort 'Erkenntnis' Sinn hat, ist die Welt erkennbar“. Aber: „Manche Erkenntnisse sind nur für Einige da und Anderes will in der günstigsten vorbereiteten Stimmung erkannt sein“. Das heißt aber auch in letzter Konsequenz, dass das, was N. mit dem Dionysischen meint, *nicht „nur für Einige“, sondern wahrscheinlich nur für ihn allein „da“ war*. Nietzsche denkt mit seinem Grundbegriff in einen Bereich hinein, der über alles Kommunizierbare (und schon gar Übernehmbare) hinausliegt, führt aber gerade deshalb, wenn man sich auf seine Gedanken einlässt, zu einer „Erfahrung“, die jeder auf seine eigene Weise machen muss, und die ihn EINZIGartig macht oder machen sollte. Platonisch gesprochen muss jeder Mensch sein eigenes Floß bauen, um durchs Leben zu schwimmen und ans andere Ufer überzusetzen<sup>210</sup>: „Niemand kann dir die Brücke bauen, auf der du über den Fluss des Lebens schreiten musst, niemand außer dir allein. Zwar giebt es zahllose Pfade und Brücken und Halbgötter, die dich durch den Fluss tragen wollen; aber nur um den Preis deiner selbst; du würdest dich verpfänden und verlieren. Es giebt in der Welt einen einzigen Weg, auf welchem niemand gehen kann, außer dir: Wohin führt er? Frage nicht, gehe ihn.“<sup>211</sup> - Was Nietzsche zum „guten Leben“ beitragen kann, hat Helmut **Walther** schön resümiert: „Nicht für das Ziel also, wohl aber für den Weg zum Glück hat uns Nietzsche Gültiges zu sagen: Der dazu notwendige Bruch mit dem Herkommen als Voraussetzung der Suche nach dem eigenen Weg - die existentielle Reflexion der Tradition (Moralkritik) wie der eigenen Konditionierungen (Erkenntniskritik) - daraus erwachsend eine aktive und experimentelle Einstellung zum Leben in skeptischer Grundhaltung (*amor fati* des 'Freigeistes') - Glück als das Gewährwerden der Zunahme der Selbstmächtigkeit auf diesem Wege - dazu jenen Mut des Philosophen, der ihn zeit seines Lebens auszeichnete: 'mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt los zu gehen'“.<sup>212</sup>

<sup>209</sup> KSA 2, 231f. (= MA I 283)

<sup>210</sup> cf. *Phaidon* 85d

<sup>211</sup> *Unzeitgemäße Betrachtungen* III, 1 (=KSA 1, S. 340)

<sup>212</sup> *Nietzsche und das Glück*, S. 158

Nietzsche-Dionysos laboriert an der Zerstückelung in In-Dividuen, sein Drang geht auf Wiedergewinnung der ursprünglichen Einheit. Wesen des ekstatischen Gottes der Trunkenheit und des Taumels ist das Heraustreten überhaupt, das Über-hinaussein-und-greifen, aber seine Bewegung des Über-hinaus weiß kein Ziel zu nennen. Er flieht auch nicht aus dieser Welt in eine Hinter-Welt der gläubigen Geborgenheit oder der eilfertigen Unredlichkeit, in ein Leben nach dem Tode gar. Dionysos irrt aber auch nicht ziellos umher, er ist jedes Ziel losgeworden, nicht im Sinne eines Mangels, sondern in dem, dass es ihn nicht (mehr) betrifft, und seine *Lust* besteht im Unterschied zur epikureischen nicht im Aufhören des Schmerzes und der *Unlust*, sie ist die Kraft, die angesichts des Entsetzlichen nicht resigniert, denn „wenn ihr euer eigenes Leiden nicht eine Stunde auf euch liegen lassen wollt und immerfort allem möglichem Unglücke von ferne her schon vorbeugt, wenn ihr Leid und Unlust überhaupt als böse, hassenswerth, vernichtungswürdig, als Makel am Dasein empfindet: nun, dann habt ihr, ausser eurer Religion des Mitleidens, auch noch eine andere Religion im Herzen, und diese ist vielleicht die Mutter von jener: - die *Religion der Behaglichkeit*. Ach, wie wenig wisst ihr vom *Glücke* des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmüthigen! - denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die miteinander gross wachsen oder, wie bei euch, mit einander - *klein bleiben!*“.<sup>213</sup> Den Hedonisten Epikur glaubte Nietzsche deshalb als den „leidenden Epicur“ durchschaut zu haben, der stets auf der Flucht vor dem Schmerz ist, als den „Gegensatz eines dionysischen Griechen“, und dem Typus des Christen ähnlich, „der in der That nur eine Art Epikureer ist und mit seinem 'der Glaube macht selig' dem Princip des Hedonismus so weit wie möglich folgt - bis über jede intellektuelle Rechtschaffenheit hinweg...“.<sup>214</sup>

Nicht Leiden zu schaffen ist das Ziel, es gibt keine Ziele, jedenfalls nicht im Sinne einer teleologischen Ethik; Leiden abschaffen aber hieße, die Realität abschaffen. Der dionysische Mensch ist kein Idealist, Idealismus ist kein Heilmittel, er ist „ein großer unheilbarer Hang der menschlichen Natur“, als Philosophie der Wünschbarkeit verfälscht er die Realität. Es geht nicht darum, etwas, vieles, gar alles, anders zu wollen, als es ist, sondern die gesamte Realität dadurch zu verändern, dass sie andere Farben und ein anderes Gewicht erhält durch Bejahung und Gutheißen im Ganzen: Nichts anders haben wollen, nach vorwärts nicht, rückwärts nicht, *amor fati*. So wie es ist, wollte ich es seit Ewigkeiten. Ich überlasse mich dem *fatum*, weil ich es selbst seit Ewigkeiten bedinge. Diese Liebe ist keine Liebe zu etwas, das so und so seiend außer ihr existierte. Fragen, Fragezeichen setzen, Fragen als „Frömmigkeit des Denkens“ (Martin Heidegger), all das hat der *amor fati* hinter sich gelassen. Nicht weil sich ihm alle Fragen beantwortet hätten. Auch „verneinen“ und „bejahen“, „sich selbst überwinden“ treibt im Grunde zuviel Aufwand mit der Realität und ist eine Bindung an die Welt. *Amor fati* bedeutet „ohne Ja und Nein für die Realität sein“, „nur gelegentlich mit den Fußspitzen sie anerkennend“. Die *Erde* so zu lieben, als wäre alles schön, gut und gerecht, darin besteht für den „Antichristen“ das „Heil der Seele“, das er dem christlichen Wortschatz entlehnt, „das Heil der Seele ist ein viel vollerer Begriff als das Glück, von dem alle Moralisten schwätzen. Es soll gemeint sein die ganze wollende schaffende fühlende Seele und deren Heil - nicht nur eine Begleiterscheinung wie 'Glück' usw. - Das Begehren nach 'Glück' charakterisiert die halb- oder nicht gerathenen

<sup>213</sup> *Die Fröhliche Wissenschaft* 338 (= KSA 3, S. 566f.)

<sup>214</sup> cf. *Nietzsche contra Wagner*. „Wir Antipoden“

Menschen, die ohnmächtigen - alle andern denken nicht an's 'Glück', sondern ihre Kraft will heraus.“<sup>215</sup>

Und noch einmal: Gehet hin, werdet EINZIGE, und euch wird ein „gutes Leben“ gegeben werden, in dem das Böse keinen Platz hat und „gut sein“ nichts mit der Moral und ihren Aposteln, aber alles mit meinem körperlichen und geistigen Wohlbefinden zu tun hat

Die **Ethik** der Lust des Baruch de SPINOZA oder Über das **moralische Elend** des „kleinen Mannes“ und der so genannten „guten Menschen“

Im Jahre 1675 vollendete Baruch de SPINOZA (geboren: 1632) sein lateinisch verfasstes opus magnum *Ethica more geometrico demonstrata*, das er aus „aus Gründen der Vorsicht und der Sicherheit“ nicht veröffentlichte, es wird aber mit anonymer Unterstützung schon Ende 1677 erscheinen; dem Todesjahr des Verfassers: „Er starb den 21. 2. 1677, im 44. Jahre seines Alters, an der Schwindsucht, an der er lange gelitten - übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der einen Substanz verschwindet“.<sup>216</sup> Des *Materialismus*, der *Immoralität* und des *Atheismus* bezichtigt, war Spinoza bereits 1656 von der jüdischen Gemeinde exkommuniziert worden und hatte nach einem Attentat Amsterdam verlassen. Es heißt, Spinoza habe den Mantel mit dem Messerstich aufbewahrt, um die Erinnerung daran wachzuhalten, dass das Denken bei den Menschen nicht immer beliebt sei.<sup>217</sup> In der Tat, Spinoza leugnete die Existenz eines *persönlichen* Gottes, der die Welt geschaffen hat, denn Spinozas Gottheit thront nicht majestätisch über seiner Schöpfung wie der Vater über der Familie, Gott ist identisch mit der Welt („Deus sive natura“), „die nichts als die Art und Weise ist, wie Gottvater sich offenbart“<sup>218</sup>. Spinoza verschmilzt „Gottvater“ mit der (Mutter) Natur zu einem einzigen Elternbild. Der Mensch ist Anhängsel und Kind, „Modus und Akzidenz“, dieser (Eltern-)„Substanz“ und insofern in der unendlichen und vollkommenen Natur gut aufgehoben. Denken und materielle Ausdehnung sind „Attribute ein und derselben Substanz“, die *ratio* dient dazu, durch Erkenntnis der Naturgesetze Seele und Körper dem freien Willen der perfekten und übermächtigen Natur anzupassen und gut und stark zu werden *secundum naturam/Deum*: „Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht; aber die Menschen meinen, das eine sei unrecht, das andere recht.“ (Heraklit). Nach Spinoza soll „gut“ (= frei, vernünftig oder stark) heißen, wer bemüht ist, sich mit dem zu vereinen, was mit seiner Natur übereinstimmt, in seiner Terminologie, sein „Verhältnis“ mit den „Verhältnissen“ zusammensetzen, die mit ihm kompatibel sind, und so seine *Macht* zu mehren. Voraussetzung ist „niemanden zu hassen, niemanden zu verachten, niemanden zu verspotten, niemandem zu zürnen, niemanden zu beneiden“<sup>219</sup>. „Gut-sein“ ist eine Frage der Dynamik (*actio*), der Macht und der Zusammensetzung mit anderen „Machtquanten“. „Schlecht“ (oder Sklave oder schwach oder töricht) wird genannt, wer sich gehen und treiben lässt, wer sich damit zufriedengibt, im Kraftfeld anderer *passiv* zu bleiben (= *passio*; bei Spinoza *nicht* als Leiden(schaft) zu

<sup>215</sup> Nietzsche zitiert bei Schneider, S. 166

<sup>216</sup> Hegel, zitiert nach Schütt, S. 238

<sup>217</sup> Deleuze, S. 12; cf. im Folgenden S. 27-36; passim

<sup>218</sup> cf. im Folgenden Schütt, S. 235ff.

<sup>219</sup> *Ethik*, Teil II, Lehrsatz 49, Scholium

übersetzen!) und damit in die Lage kommt, zu stöhnen und jedesmal zu klagen, dass die erlittene Wirkung sich als entgegengesetzt erweist und ihm sein eigenes Unvermögen offenbart, was dazu führt, dass der „Passive“ seine Ohnmacht, seine Krankheit, in der Folge seine Ressentiments wie ein Gift loswerden will und muss. Letztendlich liegt der Unterschied zwischen dem guten und dem schlechten (*nicht* „bösen“) Menschen darin, dass der gute und starke Mensch derjenige ist, der so vollständig und intensiv existiert, dass er die Ewigkeit zu seinen Lebzeiten erworben hat, und dass der Tod, der - wie bei Epikur - immer äußerlich ist, ihm nur eine Kleinigkeit bedeutet.

Ein so verstandener *guter* Mensch ist das Gegenteil von dem Mann, der in einem Gedicht Bertolt Brechts verhöhrt wird, ihm wird als Verbrechen - und das kann nach dem Vorhergehenden den geneigten Leser nicht mehr überraschen - sein „Gut-Sein“ angelastet. Er wird dafür zu Rechenschaft gezogen, dass er sich selbst für anständig, fleißig und auf der „rechten“ Seite wähnt. In Wahrheit ist er *schlecht* im Sinne Spinozas, er hat seine Chance zur Individualität - warum auch immer - nicht genutzt, es ist der von WILHELM REICH beschriebene fremdbestimmte und „charaktergepanzerte“ „kleine Mann“, der *Geschichte* macht und „*nicht weiß, daß er klein ist, und der fürchtet, es zu wissen*“.<sup>220</sup> Kleine, also durch die herrschende „Moral“ verdorbene, emotional verpestete Männer (und Frauen) meint nicht einfach „kleine Leute“ oder sozial Deklassierte, es gibt sie von ganz unten bis hinauf in die Chefetagen von Wirtschaft, Wissenschaft, Kirchen und Politik: „Da es ihnen an Geist fehlt, reden sie vom Gemüt, und da ihnen Güte unbekannt ist, machen sie die falsche Tugend der Gutmütigkeit daraus. Aber sie bemitleiden nur sich selbst“. Und sie hassen, die unbegreiflicherweise anders leben als sie: „Woher kommt es, daß sie die, wie es ihr Haß beweist, für überlegen halten, die dem Leben gegenüber weniger sicher sind als sie? Sie müssen etwas von diesen wissen, dessen sich die Anderen selbst gar nicht bewußt sind. Es ist ein abgründiger Urhaß.“<sup>221</sup> Ihnen ruft Reich, der wie zum Beweis von den (ihn hassenden) Anständigen und Fleißigen der McCarthy-Ära zur Strecke gebracht wurde, zu: „Deshalb habe ich Angst vor dir, kleiner Mann, unbändige Angst. (...) Ich habe Angst vor dir, weil du nichts so sehr fliehst wie dich selbst. Du bist krank, sehr krank, kleiner Mann. Es ist nicht deine Schuld; aber es ist deine Verantwortung, dich von deiner Krankheit zu befreien. Du hättest deine wahren Unterdrücker schon längst abgeschüttelt, wenn du nicht Unterdrückung geduldet und oft direkt unterstützt hättest“.<sup>222</sup> „... du zeugtest aus deiner Mitte den kleinen, impotenten, mystischen, sadistischen Beamtensohn, der dich ins Dritte Reich und 60 Millionen deiner Art ins Grab führte... So bist du, kleiner Mann! Aber niemand wagt es, dir zu sagen, wie du bist. Denn man hat Angst vor dir, und man will dich *klein* haben, kleiner Mann“<sup>223</sup>, und man kann dich schon nicht mehr sehen und hören, kleiner Mann, man findet dich zum Kotzen, kleiner Mann, so Ludwig HIRSCH in seinem gleichnamigen „Gedicht mit Musik“, dessen Anfang und Schluss hier noch - als Überleitung zum BRECHT-Gedicht vom „guten Mann“ zitiert werden sollen:

„So, und jetzt zu Dir, kleiner Mann.

Eins steht einmal fest.

<sup>220</sup> W. Reich, *Rede an den kleinen Mann*, S. 15 (kursiv im Original)

<sup>221</sup> H. E. Nossack, *Klonz in: Interview mit dem Tode* (Bibliothek Suhrkamp), 1973, S. 193f. (leicht adaptiert)

<sup>222</sup> W. Reich, *Rede an den kleinen Mann*, S. 22

<sup>223</sup> W. Reich, *Rede an den kleinen Mann*, S. 45 und L. Hirsch: „*Kleiner Mann*“, 2001

Du denkst so weit, wie Du stinkst, kleiner Mann.  
Und das, was du denkst, das wird auch gesagt.  
Nein nicht gesagt, es wird gerülpst und gelallt“  
(...)

Wen, glaubst Du, frißt der Löwe?  
Dich, kleiner Mann!  
Warum?  
Erstens, weil er am liebsten Viecher frißt.  
Zweitens, weil er am liebsten Viecher mit einer großen Leber frißt.  
Drittens, weil er am liebsten Viecher mit einer großen Leber und ohne Rückgrat frißt.  
So, das war's, kleiner Mann.

Noch ein letzter Ratschlag: Goschen halten!“

- Und nun

„Tritt vor: wir hören  
dass du ein guter Mann bist.

Du bist nicht käuflich  
Aber der Blitz  
Der ins Haus einschlägt ist auch  
Nicht käuflich.  
Was du einmal gesagt hast, dabei bleibst du.  
Was hast du gesagt?  
Du bist ehrlich, du sagst deine Meinung.  
Welche Meinung?  
Du bist tapfer.  
Gegen wen?  
Du bist weise.  
Für wen?  
Du siehst nicht auf deinen Vorteil.  
Auf wessen denn?  
Du bist ein guter Freund.  
Auch guter Leute?

So höre: Wir wissen  
Du bist unser Feind. Deshalb wollen wir dich  
Jetzt an eine Wand stellen. Aber in Anbetracht deiner Verdienste  
Und guten Eigenschaften  
An eine gute Wand und dich erschießen mit  
Guten Kugeln guter Gewehre und dich begraben mit  
Einer guten Schaufel in guter Erde.“

Nicht blutrünstig, aber ähnlich kompromisslos wie Brecht in seiner Verhöhnung des „guten Mannes“, verfährt auch Spinozas *Ethik* mit dem Prinzip „Moral“: An die Stelle der Werte (gut-böse) wird der qualitative Unterschied der *Existenzweisen* (gut-schlecht) gesetzt. Das Gesetz in der (moralischen) Form „Du sollst/du musst“ - so Spinoza - bringe uns keinerlei Erkenntnis, es lasse uns nichts erkennen, es hat keine

andere Wirkung, keinen anderen Zweck als den *Gehorsam*. Mag sein, dass dieser Gehorsam unerlässlich ist, mag sein, dass die Befehle gut begründet sind. Das Problem ist der Irrtum, dass man den Befehl mit irgendetwas zu Verstehendem verwechselt, den Gehorsam mit der Erkenntnis selbst, das Sein mit einem „Fiat“. Das Problem ist die im *moralischen* Gesetz schlummernde Tendenz, Sklaven und Tyrannen zu produzieren: „Das große Geheimnis des monarchischen Systems und sein Hauptinteresse besteht darin, die Menschen zu täuschen, indem sie die Furcht, mit der man sie im Zaum hält, als Religion verkleiden; so daß sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als handelte es sich um ihr Heil, und damit sie es nicht für eine Schande halten, sondern für die höchste Ehre, für den Ruhm eines Menschen Blut und Leben hinzugeben“.<sup>224</sup>

Spinoza erwähnt immer wieder die (von Gilles Deleuze so genannte) „*moralistische Dreifaltigkeit*“, drei „traurige“ soziologische Typen (*tristitia*), Ausgeburten des moralischen Gesetzes: (1) den Sklaven als *Opfer* der trübsinnigen Leidenschaften (2) den Tyrannen als *Nutznieser* seiner Tristesse, und den (3) Priester, der an der *conditio humana* und ihren Leiden(schaften) leidet, die er insgeheim verachtet/verspottet, während er sie nach außen moralisch verurteilt. Peter Sloterdijk hat für diese vorsätzlichen *Doppelmoralisten* und intellektuellen Schreibtischtäter den Terminus „Herrenzyniker“ geprägt: „Der Herrenzynismus ist eine Frechheit, die die Seite gewechselt hat“, d.h. nach oben gespülte Kleine Männer/Frauen haben die ursprünglich von unten kommende *kynische* Frechheit usurpiert und nutzen sie zum Erhalt ihrer Macht über „trübselige“ kleine Männer und Frauen.<sup>225</sup>

Was die drei Kategorien menschlicher „Tristesse“ eint, ist der Hass auf das Leben, an dem sie sich rächen wollen, die Rache ist aber am direkten Ausbruch gehindert und muss den Weg über einen Aufschub oder eine Verkleidung nehmen, es sind die (von Nietzsche analysierten) *Ressentiment*-Menschen, für die alles Glück eine Beleidigung ist und deren „Lust“ sich ausschließlich an Not und Unvermögen (eigenem wie fremdem) entfacht. Diese ihre Kleine-Mann-„Passion“ ist die *passio* in der Definition Spinozas, sprich Unvermögen, Passivität und Un-Lust. Der Hass, einschließlich des gegen sich selbst gerichteten Hasses, vergiftet und verklebt das Leben der Zukurzgekommenen, das von ihnen nicht *erlebt*, bloß dumpf ertragen und im Chor „schlecht“ gemacht wird. Spinoza folgt der schrecklichen Abfolge der *tristitia* (Unlust) und ihrer Ausläufer Schritt für Schritt: Der Unlust selbst, dem Hass, der Abneigung (*aversio*), der Furcht (*metus*), der Verzweiflung (*desperatio*), dem *morsus conscientiae*, der nicht als „Reue“ (Gewissensbiss), sondern mit Niedergeschlagenheit oder Trauer zu übersetzen ist, dem *Mitleid* (die *commiseratio* „ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an sich schlecht und nutzlos“<sup>226</sup>, weil sie „Unlust (ist), verbunden mit der Idee eines Übels, das einem anderen, den wir als unseresgleichen vorstellen, begegnet ist“, im Unterschied zum „Mitgefühl“ (*misericordia*), das Spinoza als „amor“ definiert, „insofern sie einen Menschen derart affiziert, daß er angesichts des Glücks eines anderen froh und umgekehrt angesichts des Unglücks eines anderen traurig ist“.<sup>227</sup> Spinozas Analyse geht so weit, dass er den Keim der Unlust sogar in der

<sup>224</sup> Werke II. Theologisch-Politische Traktat, S. 5f.

<sup>225</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, 1983, S. 222; zur detaillierten Unterscheidung „kynisch“/„zynisch“ cf. R. Senfter, *Der „Typ Diogenes“ oder Warum es heute zynisch ist, kein Kyniker zu sein* in: Latein Forum 54(2004), S. 59-83

<sup>226</sup> *Ethik* IV, Lehrsatz 50

<sup>227</sup> *Ethik* III, Def. 24

*Hoffnung* - wie im Pandora-Mythos - und in der Zuversicht (*securitas*) zu finden vermag, denn ein die Freiheit seiner Bürger achtender Staat - falls es so etwas geben kann - biete seinen Bürgern die Liebe zur Freiheit und *nicht* die Hoffnung auf Belohnung (Orden, Titel, Verdienstkreuze, Ehrenringe etc.) oder Sicherheit des Besitzes, denn „Skaven, nicht freien Menschen, teilt man für ihr gutes Betragen Belohnungen aus“.<sup>228</sup> Die trübsinnigen Leidenschaften repräsentieren immer den niedrigsten Grad unseres Vermögens, genauer unsere Ohnmacht (*impotentia*): Wir sind von unserem Tätigkeitsvermögen maximal getrennt und sind der trostlosen Verdummung/Infantilisierung durch die Gefälligkeitspolitik der herrschenden Kleinen Männer und Frauen ausgeliefert sowie der profitorientierten Gehirnwäsche ihrer Lakaien, als die unsere Infotainment-Medien zumeist fungieren. Spinozas *Ethik* ist eine Ethik der Lust, der Kraft durch und zur Freude, nur Lust (*laetitia*) hat Macht, nur sie bleibt und bringt uns dem Glück der *actio* näher. „Keine Gottheit, noch sonst irgendwer, der nicht missgünstig ist, erfreut sich meiner Ohnmacht oder meines Unglücks, noch rechnet er Tränen, Schluchzen, Furcht und anderes dieser Art, die Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts sind, zur Tugend. Im Gegenteil, je mehr wir von Freude/Lust affiziert werden, zu umso höherer Vollkommenheit gehen wir über, d.h. desto mehr haben wir Anteil an der göttlichen Natur. Die Dinge zu genießen und sich an ihnen soviel wie möglich zu erfreuen (zwar nicht bis zum Überdruß - ad nauseam -, denn das heißt nicht sich erfreuen), ist darum eines weisen Mannes durchaus würdig - *delectari viri est sapientis*“.<sup>229</sup>

<sup>228</sup> *Politischer Traktat*, Kap. 10, 8

<sup>229</sup> *Ethik* IV, Lehrsatz 45, Anm.

## Verwendete Literatur

- Aristoteles-Lexikon, hg. von Otfried Höffe, 2005  
 Benhabib, Seyla: *Selbst im Kontext. Gender studies*, 1995  
 Burger, Rudolf: *Globale Ethik: Illusion oder Realität* in: R. Burger, E. P. Brezovsky, P. Pelinka (Hg.): *ETHIK GLOBAL*, Wien 1999  
 Cioran, E. M.: *Vom Nachteil, geboren zu sein* (= st 549), 1979  
 Deleuze, Gilles: *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin (Merve) 1988  
 Fenner, Dagmar: *Ethik. Wie soll ich handeln?* (= UTB basics), Tübingen 2008  
 Forschner, Maximilian: *Die Stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Reprographischer Nachdruck der 1981 erschienen 1. Auflage (= Wissenschaftl. Buchgesellschaft), 1995  
 Gerhart, Gerd: *Grundkurs Philosophie. Band 2: Ethik + Politik*, (Bayerischer Schulbuch-Verlag) 1992  
 Gómez Dávila, Nicolás: *Einsamkeiten*, Wien 1987  
 Höhle, Vittorio: *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*, 1996  
 Kanitscheider, Bernulf: *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst. Eine Streitschrift*, Stuttgart 2008  
 Lange, Hartmut: *Tagebuch eines Melancholikers*, Zürich 1987  
 Laska, Bernd A: *Wilhelm Reich* (= rororo bildmonographien), 1993  
 Luhmann, Niklas: *Die Moral der Gesellschaft* (= stw 1871), Frankfurt 2008  
 Poulet, Robert: *Wider die Liebe*, Frankfurt 1981  
 Prisching, Manfred (Hg): *Postmoderne Tugenden? Ihre Verortung im kulturellen Leben der Gegenwart*, Wien (Passagen Verlag) 2001  
 Quante, Michael: *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt 2003  
 Reich, Wilhelm: *Rede an den kleinen Mann* (Orig: *Listen little man* 1948), Frankfurt 1997  
 Sartre-Zitat aus: Wieser, A. R.: *Philosophie*, (Deuticke Verlag) 1971  
 Schmidt-Salomon, Michael: *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, (Alibri-Verlag) 2006  
 Schneider, Ursula: *Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche*, Berlin 1983  
 Schütt, Rolf F.: *Martin Heidegger - Versuch einer Psychoanalyse seines „Seyns“*, 1993  
 Simmel, Georg: *Einleitung in die Moralphilosophie. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. Erster Band, Frankfurt 1989  
 Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt 1983  
 Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt 2006  
 Sloterdijk, Peter: *Du mußt den Leben ändern. Über Religion, Artistik und Anthropotechnik*, Frankfurt 2009  
 Spinoza, Baruch de: *Werke in drei Bänden*. Hg. v. W. Bartuschat, Hamburg 2006  
 Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) (= RUB), 1991  
 Türkdogan, H. Ibrahim: *Stirner - Nietzsche*. Rezension von Rüdiger Safranski: *Nietzsche. Biographie seines Denkens* in: DER EINZIGE. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig. Nr. 4, November 2001, S. 28-32  
 Tugendhat, Ernst: *Probleme der Ethik* (= RUB 8250), 1987  
 Veyne, Paul: *Weisheit und Altruismus. Eine Einführung in die Philosophie Senecas*, 1993  
 Walther, Helmut: *Nietzsche und das Glück* in: *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft 14/2008, S. 136-162  
 Welsch, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (= stw 1238), 1996

## Latein Forum Bibliothek

**Peter Kuhlmann: Fachdidaktik Latein kompakt**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (158 S.; ISBN: 978-3-525-25759-3; € 12,80 [D] / € 13,30 [A])

Hermann Niedermayr

Mit dem vorliegenden handlichen Büchlein schließt der Autor, der seit 2004 als Ordinarius für Klassische Philologie an der Georg-August-Universität Göttingen die Latinistik und die Fachdidaktik der Alten Sprachen vertritt, eine spürbare Lücke im Bereich der fachdidaktischen Literatur. Natürlich kann und will Kuhlmanns *novus libellus* nicht F. Maiers dreibändiges *magnum opus didacticum* „Lateinunterricht zwischen Tradition und Fortschritt“ ersetzen<sup>1</sup>. Ebenfalls fast 30 Jahre alt ist auch R. Nickels eher theoretisch ausgerichtete „Einführung in die Didaktik“<sup>2</sup>. Wie aber alle pädagogisch Tätigen wissen, hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten die europäische Bildungslandschaft grundlegend umorientiert, wodurch sich auch die Rahmenbedingungen für den Lateinunterricht (= LU) tiefgreifend verändert haben. Auf diese sich zunächst in unklaren Konturen abzeichnende Entwicklung konnte die von G. Fink und F. Maier gemeinsam verfasste „Konkrete Fachdidaktik Latein“ noch nicht reagieren<sup>3</sup>; Maiers Sammelband „Zukunft der Antike“ – gewissermaßen ein vierter Band seiner Didaktik – setzt sich immerhin schon ausführlich mit der vor zehn Jahren erhobenen Forderung auseinander, die Schulfächer



sollten nicht primär Wissen vermitteln, sondern den Erwerb von Schlüsselqualifikationen fördern<sup>4</sup>. Auch einem weiteren Klassiker der fachdidaktischen Literatur, H.-J. Glücklichs „Lateinunterricht“, merkt man trotz geringfügiger Aktualisierungen in späteren Auflagen die weit zurückliegende Entstehungszeit deutlich an<sup>5</sup>.

Worin bestehen nun die wesentlichen Neuerungen, die Kuhlmann dazu bewogen haben, eine aktuelle Standortbestimmung des LU vorzulegen? Im Vorwort führt er (S. 7) die beiden Schlagwörter der Bildungspolitik an, welche die fachdidaktische Neuausrichtung ausgelöst haben: Bildungsstandards und Kompetenzorientierung. Da in Österreich kürzlich (BGBl. I/112-2009 vom 17.11.2009) die ersten Schritte zur Einführung einer „standardisierten kompetenzorientierten Reifeprüfung“ gesetzt wurden, liegt es wohl nahe, dass ein österreichischer Rezensent Kuhlmanns „Fachdidaktik Latein kompakt“ primär unter diesem Aspekt durchmustert. Um das Wesentliche gleich vorwegzunehmen: Der Autor versteht es, die Auswirkungen dieser neuen Ansätze auf den LU sachkundig zu skizzieren; dabei gelingt es ihm erfreulicherweise, zu (allzu) modischen Strömungen eine erfrischende kritische Distanz zu halten. So urteilt er z.B. gleich zu Anfang seines Büchleins zutreffend (S. 10): „Die empirisch geprägte Output- und Kompetenzorientierung darf nicht zu einem Verlust der Inhaltsorientierung führen. Der Wert des LU bemisst sich wesentlich über seine Inhalte: Gerade sie machen das Fach für Schüler attraktiv.“

<sup>1</sup> Friedrich Maier, Lateinunterricht zwischen Tradition und Fortschritt, 3 Bde., Bamberg 1979/84/85

<sup>2</sup> Rainer Nickel, Einführung in die Didaktik des altsprachlichen Unterrichts, Darmstadt 1982

<sup>3</sup> Gerhard Fink / Friedrich Maier, Konkrete Fachdidaktik Latein L2, München 1996

<sup>4</sup> Friedrich Maier, Zukunft der Antike. Die Klassischen Sprachen am Scheideweg, Bamberg 2000

<sup>5</sup> Hans-Joachim Glücklich, Lateinunterricht. Didaktik und Methodik, Göttingen 1978 (= KVR 1446). 2. Aufl. 1993; 3. Aufl. 2008

Die Frage „Was sind Aufgaben der Didaktik?“ (S. 12–14) beantwortet Kuhlmann prägnant (S. 12): „Sie definiert, reflektiert und begründet Lerninhalte“. Damit bekämpft er entschieden die „reduktionistische Auffassung“, die der Didaktik ausschließlich die Funktion einer „Lernfortschritts-Optimierung“ zuweisen möchte. Während der vorherrschende pädagogische Zeitgeist die Methode für das einzig Wichtige und den Inhalt für nahezu vernachlässigbar hält, betont Kuhlmann den Primat der Didaktik gegenüber der Methodik, was er auf die eingängige Formel bringt, die Fachdidaktik müsse primär „Unterrichtskonzepte“ und weniger „Unterrichtsrezepte“ liefern. Nur die Inhaltsorientierung gewährleistet, dass sich die Fachdidaktik als ernstzunehmende Disziplin neben den Fachwissenschaften etablieren kann.

Im Abschnitt „Aufgabenfelder des LU“ (S. 15–18) aktualisiert Kuhlmann die bekannte DAV-Matrix, die 1971 (als gelungene Antwort auf die Herausforderung der „curricularen Wende“) die Leistungen des Faches Latein in die vier Bereiche „Sprache“, „Literatur“, „Gesellschaft, Staat, Geschichte“ und „Grundfragen menschlicher Existenz (Humanismus)“ untergliedert hatte. Die modifizierte Matrix umfasst nur mehr drei Bereiche, nämlich „Sprachkompetenz“, „Textkompetenz“ und „Kulturelle Kompetenz“; allerdings werden der letzten Rubrik die Unterpunkte „Historisch-politische Bildung und historische Kommunikation“ sowie „(Inter)kulturelle Kompetenz und Fähigkeit zum existentiellen Transfer“ zugeordnet. Beim Vergleich mit der originalen DAV-Matrix fallen zwei Gewichtsverschiebungen auf: Kuhlmann verabschiedet sich explizit von der lange dominanten Vorstellung der „modellhaften Antike“ und propagiert die von Uvo Hölscher geprägte Formel von der „Antike als dem nächsten Fremden“. Noch auffälliger ist die zeitliche Ausweitung des Bezugsgegenstandes: Während in der DAV-Matrix nahezu ausschließlich von der „Welt der Römer“ die Rede ist, formuliert Kuhlmann

so (S. 17): „Die originalsprachliche Lektüre lateinischer Texte der unterschiedlichsten Epochen europäischer Geschichte ermöglicht Lateinkundigen eine dialogische Begegnung mit Kulturen der europäischen Vergangenheit.“ In dieselbe Kerbe schlägt der österreichische Fachlehrplan 2004, der nicht nur den Brückenschlag „von der antiken heidnischen Kultur über das christlich geprägte Mittelalter, über Humanismus und Aufklärung bis in die Gegenwart“ verlangt, sondern auch von der „Auseinandersetzung mit modellhaften Textsequenzen aus verschiedenen historischen Epochen“ spricht und bei der Textauswahl „eine breite Streuung von der Antike bis in die Neuzeit“ fordert.

Um den unscharfen Kompetenz-Begriff zu klären, geht man in der deutschsprachigen Bildungsdiskussion in der Regel von folgender Definition aus<sup>6</sup>: „Kompetenzen sind die bei Individuen verfügbaren oder von ihnen erlernbaren kognitiven Fähigkeiten und Fertigkeiten, bestimmte Probleme zu lösen, sowie die damit verbundenen volitionalen, motivationalen und sozialen Bereitschaften und Fähigkeiten, die Problemlösungen in variablen Situationen erfolgreich und verantwortungsvoll nutzen zu können.“ Kuhlmann knüpft hingegen im knapp gehaltenen Abschnitt „Kompetenzorientierung“ (S. 18–21) an die im „Gemeinsamen Europäischen Referenzrahmen für Sprachen“ (GERS) vorgenommene Unterscheidung zwischen „deklarativem Wissen“ (*savoir*) und „prozeduralem Wissen“ (*savoir-faire*) an. Die im GERS zusätzlich erwähnten (über das Fachspezifische hinausgehenden) Bereiche „persönlichkeitsbezogene Kompetenz“ (*savoir-être*) und „Lernfähigkeit“ (*savoir-apprendre*) ersetzt er jedoch durch das für die Reflexionssprache Latein besonders charakteristische „analytische Wissen“. Völlig zu Recht meint also Kuhlmann,

<sup>6</sup> Franz E. Weinert, Vergleichende Leistungsmessung in Schulen – eine umstrittene Selbstverständlichkeit, in: ders. (Hg.), Leistungsmessung in Schulen, Weinheim 2001, 17–31, und zwar 27 f.

Kenntnisse im Fach Latein dürften sich nicht auf bloßes Reproduzieren und auf automatisierte Anwendung beschränken, sondern müssten auch das gründliche Verstehen sprachlicher und inhaltlicher Zusammenhänge umfassen. Auf die Fachleistungen des Lateinischen angewendet, ergeben sich drei Kompetenzbereiche: die Sprachkompetenz, die sich in der Übersetzungsfähigkeit niederschlägt, die Textkompetenz, die sich in der Fähigkeit zur Interpretation ausdrückt, und die Kulturkompetenz, die auf verfügbares Realienwissen abzielt. Das für die (schriftliche) standardisierte kompetenzorientierte Reifeprüfung in Österreich erarbeitete Kompetenzmodell ([www.bifie.at/neuereifeprüfung-latein-und-griechisch](http://www.bifie.at/neuereifeprüfung-latein-und-griechisch)) hält analog fest, dass sich die grundlegenden Fachkompetenzen „im Übersetzen von lateinischen Originaltexten und im Lösen von Arbeitsaufgaben“ manifestieren; den dritten Kompetenzbereich, die Kulturkompetenz, soll schwerpunktmäßig die mündliche Reifeprüfung abdecken.

Kuhlmann übernimmt nun den modischen Kompetenz-Begriff nicht kritiklos, sondern meldet prinzipielle Bedenken an: Der „einseitig technokratischen“, auf die ökonomische Verzweckung des Menschen zielenden Kompetenzorientierung hält er den Satz entgegen (S. 20): „Reines 'Können' macht ... noch keine Bildung aus.“ Er stimmt also mit M. Fuhrmann überein, der die Kompetenzen anschaulich als „Bildungssurrogat“ bezeichnet und ihnen einen „Platz teils unterhalb, teils außerhalb des Kanons der Allgemeinbildung“ zugewiesen hatte<sup>7</sup>. Wichtig ist auch Kuhlmanns Plädoyer, über die funktionalistische Kompetenzorientierung nicht auf die ästhetische Dimension poetischer Texte zu vergessen (S. 20): „Literarische Texte dürfen nicht zum bloßen Steinbruch für Kompetenzen degradiert werden.“

<sup>7</sup> Manfred Fuhrmann, *Der europäische Bildungskanon*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 2004, 222f.

Aus dem Abschnitt „Fachdidaktik Latein und ihre Bezugswissenschaften“ (S. 22–24) sei lediglich die Aussage herausgegriffen, dass in den letzten Jahren der kulturkundliche Bereich des LU stark an Bedeutung gewonnen habe und demnach „die Alte Geschichte, Geschichtsdidaktik und die Archäologie zunehmend zu wichtigen Bezugswissenschaften“ (S. 22) geworden seien. Als Bestätigung dieser Diagnose kann ein Blick in den aktuellen österreichischen Lektürelehrplan dienen: Einige Module (besonders „Gestalten und Persönlichkeiten aus Mythologie und Geschichte“, „Der Mensch in seinem Alltag“, „Herkunft, Idee und Bedeutung Europas“ sowie „Politik und Gesellschaft“) rekurren nicht so sehr auf die Klassische Philologie als vielmehr auf die (Alte) Geschichte als zugrunde liegende Fachwissenschaft. Da in Österreich das Fach „Geschichte und Sozialkunde“ teils durch die schmerzliche Stundenhalbierung in der neunten Jahrgangsstufe, teils durch die stärkere Gewichtung der Politischen Bildung in seiner eigentlich historischen Dimension drastisch beschnitten wurde, ist der LU mehr denn je dazu aufgerufen, im Rahmen seiner (ebenfalls durch Stundenkürzungen beschränkten) Möglichkeiten eine komplementäre Funktion zu erfüllen.

Das Kapitel „Latein als Fremdsprache in der Schule“ (S. 25–36) wartet eingangs, was die Entwicklung der Schülerzahlen betrifft, mit erfreulichen bundesdeutschen Daten auf. Allerdings hätte man als Kehrseite der Medaille den maliziösen Spruch anführen können, „noch nie hätten so viele Schüler in Deutschland so schlecht Latein gelernt“<sup>8</sup>. Die Situation in Österreich unterscheidet sich von Deutschland grundlegend darin, dass ein Sprachfach, für das man sich einmal entschieden hat, nicht abwählbar ist; gleichzeitig muss aber die Tendenz vermerkt werden, dass das „Lang-

<sup>8</sup> Johan Schloemann, *Wer Latein lernt, spricht auch besser Englisch. Die Wiederkehr der alten Sprachen*, in: SZ vom 18.04.2006, S. 2

latein“ (L6) gegenüber dem „Kurzlatein“ (L4) – auch an reinen Gymnasien – langsam, aber stetig an Boden verliert. Die auch hierzulande in Summe steigenden Schülerzahlen beschönigen etwas diesen Trend, der sich wohl noch verstärken würde, wenn die Universitäten nicht länger am vielfach noch geforderten Latinum als Studienvoraussetzung festhalten sollten. Der Abschnitt „Lehrerversorgung“ (S. 34f.) weist auf das auch in Österreich virulent werdende Problem hin, dass die nicht sehr zahlreichen Studienabgänger die einsetzende Pensionierungswelle nur unzureichend auffangen können.

Neugierig macht die nächste Überschrift „Wozu noch Latein lernen? Eine Menge guter Gründe!“ (S. 37–40). Gelingt es Kuhlmann, zu F. Maiers „zehn guten Gründen“<sup>9</sup> weitere hinzuzufügen? Dies ist wohl kaum zu erwarten; trotzdem besticht seine Argumentation durch ihren nüchternen Ton, der sich wohlthuend von jeglicher pathosgeladenen Apologetik fernhält. Die Hauptgründe seien im Folgenden kurz zusammengefasst: Als „multivalentes Fach“ vermittele Latein vertiefte „sprachliche und historische Bildung“ (S. 38); die größte inhaltliche Stärke des Faches liege darin, „die entscheidende Kultursprache der europäischen Geschichte“ und die „in der langen europäischen Geistesgeschichte ... mit Abstand wichtigste und am meisten gebrauchte Sprache“ zu sein (S. 37 – M. Fuhrmann brachte dasselbe Argument auf die griffige Formel „Latein als Schlüsselfach der europäischen Tradition“<sup>10</sup>). Natur-

<sup>9</sup> Friedrich Maier, *Warum Latein? Zehn gute Gründe*, Stuttgart 2008 (= RUB 18565). Dazu die wichtige Rezension von Reinhard Senfter im *Latein Forum* 66, 2008, 76–86. In Kuhlmanns Literaturverzeichnis vermisst man das immer noch nützliche Büchlein von Klaus Westphalen, *Basissprache Latein. Argumentationshilfen für Lateinlehrer und Freunde der Antike*, Bamberg 1992 (= Auxilia 29).

<sup>10</sup> Manfred Fuhrmann, *Latein und Europa. Geschichte des gelehrten Unterrichts in Deutschland. Von Karl dem Großen bis Wilhelm II.*, Köln 2001, 8

lich führt Kuhlmann auch die gängigen Gründe an, die im Erlernen der lateinischen Sprache an sich liegen: Latein sei „eine wichtige Brückensprache zu anderen Sprachen, einmal zu den modernen Fremdsprachen, aber auch zum Griechischen“ (S. 38); durch sein Fortleben in Lehn- und Fremdwörtern der Muttersprache, aber z.B. auch in deren Sprachstrukturen und in der Sprache der Werbung begegne es „einem im Alltag ... mehr als so manche moderne Fremdsprache“ (S. 39); Latein trage außerdem zum Überwinden sozialer Sprachbarrieren bei und fördere den „Bildungsaufstieg“ (S. 39). Schließlich lerne man im LU intensiv das „problemlösende Denken“, wobei Kuhlmann allerdings davor warnt, Latein als „Hort für introvertierte und sprachpraktisch unbegabte Knobelfreunde“ (S. 37) anzupreisen.

Der Grundauffassung, Latein als natürliche Sprache ernst zu nehmen, ist auch der folgende Abschnitt „Das Lateinsprechen im Unterricht“ verpflichtet (S. 41–53). Mit diesem Thema eröffnet Kuhlmann den mit „Handlungsfelder des LU“ überschriebenen Mittelteil seines Büchlein. Relativ viel Raum wird darauf verwendet, den *pronuntiatius restitutus* zu propagieren und zur aktiven Sprachproduktion zu motivieren. Für den österreichischen LU, der traditionell auf korrekte Vokalquantitäten wenig Wert legt, besteht hier zweifellos Nachholbedarf. Auch das zweite Handlungsfeld, die Wortschatzarbeit (S. 54–68), wird trotz seiner eminenten Bedeutung vom Großteil der Kollegenschaft notorisch unterschätzt. Kuhlmann formuliert gleich zu Beginn den evident richtigen Satz (S. 54): „Gute Wortschatzbeherrschung ist ... nachweislich ein motivierender Faktor im Sprachunterricht, mangelnde Vokabelkenntnis demotiviert.“ Als konkrete Lerntechniken werden als methodische Trias „ausreichende Umwälzung“, „bewusste Unterstützung der Vernetzungsprozesse“ und „Variabilität der Übungen“ empfohlen (S. 60). Das Zusammenstellen von Wortfamilien und Sachgruppen unterstütze die „lernpsychologisch zentrale Aktivierung

von Vorwissen“ (S. 61). Mit Recht wird beklagt, dass in den gängigen Elementarbüchern „leider kaum“ Übungen zu finden sind, in denen Schüler „kontextgerecht die adäquate Bedeutung“ polysemer Vokabeln herausfinden müssen (S. 66). Aus leidvoller Erfahrung möchte man hinzufügen: Es gibt sogar Lehrbücher, die durch das Suggestieren von exakten Wortentsprechungen nachhaltig verhindern, dass die Schüler/innen „das für den fremdsprachlichen Unterricht zentrale 'Axiom der Ungleichung' kennen lernen“<sup>11</sup> – mit fatalen Folgen für die Lektürephase. Wenn im Zuge der Autorenlektüre das Wörterbuch verwendet werden darf, entstehen neue Probleme, denn „nicht alle Schüler/innen und Student/innen können ohne Anleitung ein Lexikon sinnvoll benutzen“ (S. 67). Der dümmliche Satz „Man braucht nichts zu wissen, sondern man muss nur wissen, wo man nachschlagen kann“ ist beim Übersetzen lateinischer Texte völlig fehl am Platze. Entscheidend ist ja nicht das „Wo“, sondern das „Wie“, und der effiziente Umgang mit dem Wörterbuch – zweifellos eine Grundkompetenz des Fremdsprachenunterrichts – lässt sich nur durch intensives Training erlernen.

Als drittes Handlungsfeld des LU bespricht Kuhlmann den Grammatikunterricht (S. 69–93), dem er zwei Ziele zuordnet: die „anwendungsbezogene Sprachkompetenz (prozedurales Wissen)“ und das „Wissen über Sprache und Sprachreflexion“ („deklaratives“ bzw. „sprachanalytisches“ Wissen (S. 70). In methodischen Streitfragen bezieht er öfters klare Stellung: Bei der Einführung eines neuen Grammatikkapitels verdient nach seiner Einschätzung „im

<sup>11</sup> Näheres zum „Axiom der Ungleichung“ bietet das uneingeschränkt empfehlenswerte Buch von Theo Wirth / Christian Seidl / Christian Utzinger, *Sprache und Allgemeinbildung. Neue und alte Wege für den alt- und neusprachlichen Unterricht am Gymnasium*, Zürich 2006, 185–187 u. 201–222. Einen guten Überblick über die Hauptanliegen des ambitionierten Projektes gewinnt man aus Reinhard Senfters Rezension im *Latein Forum* 66, 2008, 67–76.

Allgemeinen“ der von anschaulichen Beispielen ausgehende „induktive Weg“ den Vorzug vor dem deduktiven Vorgehen (S. 74); die lange Zeit didaktisch verpönte „Vorentlastung“ (vgl. etwa die wegen ihrer moralinsauren Sätzchen berüchtigten „Vorübungen“ des *Liber Latinus*) wird nicht zu Unrecht als „benutzerfreundlich“ eingeschätzt (S. 78); bei der Formenlehre hält Kuhlmann das horizontale Prinzip „lernökonomisch“ für „günstiger als sofort mit vollständigen Paradigmata“ zu beginnen (S. 75). Wie man zwei zentrale syntaktische Phänomene methodisch geschickt einführen könnte, exemplifiziert er anhand des *AcI* und des *Abl. abS.* Beachtenswert ist seine Empfehlung, nicht nur beim Wortschatz, sondern auch in der Grammatik – im Sinne der Mehrsprachigkeitsdidaktik – den Sprachvergleich mit Deutsch und den anderen Schulsprachen konsequent einzubauen.

Das mit „Übersetzen und Übersetzungsmethoden“ überschriebene Handlungsfeld Nr. 4 (S. 94–119) muss man als zentral für den LU ansehen. Auch hier geht Kuhlmann von einer nützlichen Begriffsklärung aus: Jeder Übersetzungsprozess bestehe aus dem Dreischritt (S. 96) „Verstehen der fremdsprachlichen Äußerung“, „Dekodieren“ (d.h. formale und inhaltliche Erschließung) und „Rekodieren“ (d.h. Formulierung in der Zielsprache). Im österreichischen Kompetenzmodell findet sich dazu folgende Definition: „Übersetzen ist ein Vorgang, bei dem mehrere sprachliche und pragmatische Kompetenzen gebündelt zum Einsatz gelangen: '[Der Übersetzer] führt eine syntaktische Ausgangstextanalyse durch und nach dem Transfer der Grundstrukturen gelangt er zur Synthese der Übersetzung.' (Eugene A. Nida).“ Anschließend bespricht Kuhlmann die am häufigsten verwendeten Übersetzungsmethoden sowie deren Vor- und Nachteile: Das kometrische Verfahren (d.h. die Einrückmethode), die Kästchenmethode, die als „alten Klassiker“ bezeichnete Konstruktionsmethode, die Dependenz- und Valenzgrammatik, die von D. Lohmann entwi-

ckelte Drei-Schritt- oder Pendel-Methode und einen Methodenmix, wobei letzterer „für die praktische Arbeit im Unterricht ... empfehlenswert“ sei. Unerwähnt bleibt das lineare Dekodieren, das doch auch zu den gängigen Übersetzungsmethoden zählt.

Im Unterkapitel „Übersetzungstheorie und Sprachreflexion“ erläutert er die grundlegende Unterscheidung zwischen ausgangssprachen- und zielsprachenorientierter Übersetzung und widmet sich dem in der Translationswissenschaft heftig diskutierten Äquivalenz-Begriff. Hier hätte man zusätzlich zu den angeführten Äquivalenz-Formen (sprachlich-formale, ästhetische, pragmatische, semantische Äquivalenz) auch noch die textnormative Entsprechung (d.h. die Erfüllung der in der Zielsprache geforderten Textnormen; z.B. beim Brief) erwähnen können. Besonders instruktiv sind in diesem Zusammenhang die drei angeführten Übersetzungsvarianten zu *Catulls carmen 1, 1f.*, welche die denotative, die konnotative und die formal-ästhetische Äquivalenz veranschaulichen sollen. Beifällig zitiert seien aus diesem Abschnitt folgende zwei Sätze (S. 114): „Die jeweils verlangte Übersetzungsart muss im Unterricht transparent gemacht werden. Ein wichtiges Unterrichtsziel besteht auch darin, die verschiedenen Varianten Lernenden bewusst zu machen und mögliche Verwendungskontexte mit ihnen zu diskutieren.“

Als fünftem Handlungsfeld wendet sich Kuhlmann der „satzübergreifenden Texterschließung“ (S. 120–131) zu, die sich bei der Kollegenschaft vor ca. 30 Jahren (im Zeitalter des *linguistic turn*) noch größerer Beliebtheit erfreut hatte. Überzeugend wirkt seine Befürchtung, eine bloße Satz-für-Satz-Übersetzung könne die Schüler/innen leicht in eine falsche Richtung lenken; „hinreichendes Vorwissen vom Textganzen“ vermag hingegen den Verstehensprozess positiv zu beeinflussen. Auch hier redet Kuhlmann keineswegs einem Methoden-Monismus das Wort; er betont vielmehr, dass erst „die sinnvolle Kombination von Detailinformationen (*bottom-*

*up*) und ganzheitlicher Vorerwartung“ (*top-down*) zu einem korrekten Verständnis“ führe (S. 121). Eine Zusammenstellung der wichtigsten sprachlichen Mittel, die der Textkohärenz dienen (S. 122–125), ist sicher vielen Kolleginnen und Kollegen willkommen. Von realistischer Einschätzung zeugt die Bemerkung, die Methoden zur ganzheitlichen Textvorerschließung (etwa nach Isotopie-Ebenen oder nach Konnektoren) seien „keine Wundermittel, die auch schwächeren Schülern und Schülerinnen eine fehlerfreie Übersetzung garantieren“ (S. 126).

Zum Unterschied von den bisher besprochenen didaktischen Themen fällt Kuhlmanns Behandlung des sechsten und letzten Handlungsfeldes, der „Lektüre und Textkompetenz“ (S. 132–142), allzu kurssorisch aus. Dies kann man allein daran er-messen, dass diesem zentralen Bereich (wegen der in Deutschland bestehenden Möglichkeit, Latein nach der Mittelstufe abzuwählen?) paradoxerweise weniger Raum gewährt wird als dem einführenden Plädoyer für das Lateinsprechen im Unterricht. Das heißt aber nicht, dass sich auf diesen wenigen Seiten nicht auch treffende Bemerkungen finden würden. So wird mit einer glücklichen Formulierung die lateinische Literatur als „eine Art kultureller Gedächtnis-Speicher Europas“ bezeichnet (S. 132). Uneingeschränkte Zustimmung verdient auch der Hinweis, dass die „Wirkmächtigkeit“ und die Ermöglichung eines „existentiellen Transfers“ als wichtigste Kriterien für die Textauswahl zu gelten haben (S. 134). Mit Überraschung konstatiert man hingegen, dass Kuhlmann immer noch von der Autorenlektüre als dem Normalfall des Lektüreunterrichts ausgeht; die thematische Lektüre biete sich nur „in bestimmten Kontexten“ (genannt wird etwa das Thema „Frauen in der Antike“) als Alternative an (S. 135). Der ausschließlich nach thematischen Modulen organisierte österreichische Lektürelehrplan, der keinen einzigen Autor einer Erwähnung für wert befand, ist im deutschen Sprachraum zwar ein Extrem-, aber

keineswegs ein Einzelfall. Generell tritt Kuhlmann für eine Entgrenzung des bisherigen Lektürekansons ein; dies lässt sich jedenfalls aus seiner Bemerkung erschließen, die Lektüre im LU solle „eine möglichst große Vielfalt von Textsorten, Gattungen und auch Epochen berücksichtigen“ (S. 133). Hier würde man sich eine detailliertere Darstellung wünschen, wie nach den Vorstellungen des Autors ein solcher Kanon aussehen könnte.

Das Unterkapitel über die lateinische Eingangselektüre (S. 136–138) wiederholt prononcierte Einschätzungen, die schon anlässlich des Themas „Latein in der Sekundarstufe I“ (S. 29f.) getroffen wurden. An beiden Stellen schießt Kuhlmann eine Breitseite auf Caesar als frühe Lektüre: Er sei „nicht von allen Schülern und Lehrern ... geschätzt“ (S. 30) und habe sich daher „in vielen Lerngruppen“ – der Autor enthält hier dem Leser/der Leserin vor, auf welche empirische Basis er sich stützt – „nicht bewährt“ (S. 137). Natürlich ist Caesar ein inhaltlich anspruchsvoller Autor, der sich dem Leser keineswegs so leicht erschließt, wie die vordergründig schlichte Darstellungsform vorspiegelt; umgekehrt kann man auch mit der als „geeignet“ (S. 30) und „bewährt“ (S. 137) eingestuften römischen Komödie bei Lektürefanfängern Schiffbruch erleiden. Narrative Texte bieten der Mehrheit der Schüler/innen erfahrungsgemäß weniger Schwierigkeiten als voraussetzungsreiche Dialoge, deren Komik auch nicht immer dem heutigen Sinn für Humor entspricht. Dass sich aber die spätantike *Historia Apollonii regis Tyri* (S. 30 u. 137) oder die *Fabulae* des Pseudo-Hygin (S. 138) als Eingangselektüre empfehlen, steht wohl außer Streit. Die Problematik, dass manche Textreihen die ausgewählten Texte nicht in originaler, sondern in adaptierter („vereinfachter“) Form präsentieren, wird kurz gestreift (S. 138), während über die mitunter ausufernde sprachliche Kommentierung (Vielzahl von Vokabelangaben) kein Wort verloren wird. Bei der Textinterpretation gibt es laut Kuhlmann zwar „vielfältige ...

Ansätze“; diese können auf gerade einmal zweieinhalb Seiten (S. 139–141) naturgemäß nur angerissen werden. Merkwürdigerweise wird die im Rahmen der „neuen“ DAV-Matrix angeführte „Historische Kommunikation“ (S. 17) – ein in der neueren Fachdidaktik beliebter Interpretationsansatz – an dieser Stelle nicht näher vorgestellt.

Im dritten Teil des Büchleins geht es um „Evaluation und Leistungsmessung im LU“ (S. 143–156). Hier finden sich nach der Klärung der Funktion von Leistungsbeurteilungen wertvolle Tipps für die Bewertung von Schularbeiten. Zukunftsweisend ist eine kurze Passage, in der versucht wird, die sechs für das Leseverständnis formulierten Kompetenzstufen des GERS auf den LU zu übertragen (S. 147f.). Hier hätte man erwähnen können, dass die Euroclassica ein europäisches Curriculum für die klassischen Sprachen erstellt, das für die vier Kompetenzstufen *Vestibulum – Ianua – Palatium – Thesaurus* Deskriptoren formuliert. Besonders hilfreich für solche Kolleginnen und Kollegen, die alternative Beurteilungsformen auch im LU praktizieren wollen, sind die Abschnitte „Selbstevaluation“ und Portfolio“. Bei der Besprechung der gegenwärtig entstehenden Evaluationskultur betritt die „Fachdidaktik kompakt“ wirklich „Neuland“ (S. 7). Dabei ist der von Kuhlmann angesprochene sprachpolitische Aspekt nicht zu vernachlässigen: Da sich in den modernen Fremdsprachen das „Europäische Portfolio für Sprachen“ (EPS) bereits durchgesetzt hat, sollte auch Latein an diesen Entwicklungen partizipieren, damit es von der Bildungspolitik weiterhin im Kontext der Fremdsprachen wahrgenommen wird. Am Ende des Bändchens steht eine kurze Liste der „Grundlagenliteratur zur Lateindidaktik“ (S. 157f.), während die nur für bestimmte Abschnitte einschlägige Literatur *suo loco* angeführt wird.

Kuhlmans Fachdidaktik richtet sich nicht nur an Lehramtsstudent/innen und Referendar/innen (Unterrichtspraktikant/innen),

sondern auch an „erfahrene Lehrkräfte, die sich für aktuelle didaktische Entwicklungen im LU interessieren“ (S. 7). Gerade auch den letztgenannten Adressatenkreis bedient das Büchlein vorzüglich: Es stellt die wichtigsten Themenfelder des LU prägnant dar, wobei Erkenntnisse der Lernpsychologie und aktuelle Tendenzen der Bildungsforschung konsequent miteinbezogen sind. Hin und wieder hätte man sich freilich etwas mehr Beispiele zur unterrichtspraktischen Umsetzung der vorgestellten didaktischen Konzepte gewünscht. Dies hätte freilich die selbstgewählte Vorgabe konterkariert, das Thema „kompakt“ abzuhandeln. Somit bleibt als einziger Kritikpunkt nur, dass Kuhlmann – anders als

die Sprachdidaktik – die Literaturdidaktik allzu stiefmütterlich behandelt hat. Auf diesem Sektor vermag das Büchlein wohl kaum den Anspruch einzulösen, den Charakter eines „Kompendiums“ (S. 7) aufzuweisen. Dieses spürbare Manko ist allerdings auch dem Autor selbst bewusst, der darüber sein „Bedauern“ bekundet und eine gesonderte Monographie über die Felder „Literaturdidaktik und Didaktisierung der Realienkunde“ in Aussicht stellt (S. 8). Mit der „Fachdidaktik Latein kompakt“ liegt aber jedenfalls eine erfrischend zu lesende Standortbestimmung vor, die von Studierenden und altgedienten Praktiker/innen gleichermaßen mit großem Gewinn konsultiert werden kann.

**Alle guten Seiten.**



**100 JAHRE**



**TYROLIA**

Alles Buchbar auf [www.tyrolia.at](http://www.tyrolia.at)