

Bolz  
Das richtige Leben



Norbert Bolz

# Das richtige Leben

Wilhelm Fink

Umschlagabbildung:  
Kasimir Sewerinowitsch Malewitsch, Sportler, 1928-1932 (Ausschnitt)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink Verlag, München  
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1,  
D-33098 Paderborn

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5600-7

## INHALT

Das Wichtige und das Richtige.....	7
Der Held in deiner Seele.....	18
Wie ein Gott unter Menschen leben. ....	42
Dossier: Ulrich Rüffer: Epikur im Garten des Michel Serres .....	62
Der Ausbruch aus der zweiten Höhle.....	67
Exkurs: Leo Strauss und die Kunst des Schreibens .....	89
Politik als Passion .....	98
Der Mut, das Gewöhnliche zu tun.....	122
Anmerkungen.....	144
Literaturverzeichnis.....	161



## DAS WICHTIGE UND DAS RICHTIGE

*Die Erkenntnis bläht auf; aber  
die Liebe baut auf.*

1. Korinther 8,1

Die Frage nach dem richtigen Leben ist die dringendste und unumgänglichste. Um sie zu beantworten, braucht man Philosophie, das Wissen von den wichtigsten Dingen. Philosophie kann eine Antwort geben, solange sie sich zutraut, die Natur des Menschen zu erkennen. Sobald aber diese Gewissheit verloren geht und die Antworten nicht mehr überzeugen, wird die Suche nach dem Wissen selbst zur wichtigsten Sache von der Welt. Richtig leben heißt dann, zumindest für den Philosophen, sein Leben der Suche nach dem Wissen vom richtigen Leben zu widmen. Konkret heißt das für uns: zurück zur klassischen Philosophie. Die Schule des Lebens wird wieder eröffnet. Wir müssen ganz von vorn anfangen. Und das ist möglich, weil die Tradition so fremd geworden ist, dass sie keine polemischen Affekte mehr provoziert. Leo Strauss hat hier die berühmteste aller philosophischen Metaphern bemüht und zugleich umgeformt: *wir sind noch viel tiefer unten als die Höhlenbewohner Platons. Wir müssen uns zum Ursprung der Tradition, auf die Stufe natürlicher Unwissenheit, erheben.* In dem Kapitel über den Ausbruch aus der zweiten Höhle kommen wir ausführlich auf dieses Problem zurück.

Man wird zum Menschen, indem man nach dem Richtigen fragt. Von den modernen Wissenschaften werden wir hier allerdings keine Antwort bekommen, ja wir müssen mit dem Bescheid rechnen, so zu fragen sei sinnlos. Nun kann man als aufgeklärter Mensch natürlich die wichtigsten Fragen, also die zu großen, unbeantwortbaren, nicht eliminierbaren Fragen, wissenschaftlich für sinnlos halten – aber nicht lebenspraktisch. Gerade auch die Frage nach dem Sinn des Lebens hat einen guten Sinn, und der steckt in der Frage nach dem richtigen Leben. Wir wollen darauf hinaus, dass diese Frage heute der Platzhalter des richtigen Lebens selbst ist.

Es gibt kein richtiges Leben ohne große Fragen und letzte Gedanken. Keine Logik und keine Information kann einem ja bei der Frage weiterhelfen, worum man sich kümmern soll, was unsere Mühe und Aufmerksamkeit verdient, wo es ernst wird mit dem Leben. Und weil wir eben davon ausgehen, dass die Frage nach dem richtigen Leben der Platzhalter des richtigen Lebens selbst ist, suchen wir das Beste am Leben in den Geschichten über das Beste am Leben, nämlich in den Geschichten über die Helden, die Weisen, die Politiker und die Bürger. Im Durchlauf durch diese Geschichten wird sich immer deutlicher zeigen, dass das Gute als das Höchste für jeden möglich ist. Um es mit Kierkegaard zu sagen: *Jeder Mensch kann, wenn er nur will, ein paradigmatischer Mensch werden; nicht dadurch, dass er seine Zufälligkeit aufgibt, sondern dadurch, dass er sie veredelt, also in ihr bleibt. Er veredelt sie aber dadurch, dass er sie wählt.*

All diese Figuralparadigmen, die Helden, die Weisen, die Politiker und die Bürger, die wir im folgenden kennen lernen werden, gehören der Vergangenheit an. Sie können deshalb nicht zur Nachahmung empfohlene Leitbilder, wohl aber Wegweiser für die Suche nach dem richtigen Leben sein. Weil wir uns dabei immer auch fragen müssen, ob und wie der Mensch sich selbst durchs Leben führen kann, schließen wir den religiösen Menschen aus unserer Untersuchung aus; wer an Gott glaubt, wird von Gott geführt. Aber wir schließen auch den ästhetisch-erotischen Menschen aus, dessen Existenz ganz und gar an der Punktualisierung der erfüllten Augenblicke hängt, die man zwar aufzählen – etwa: milletre –, aber nicht zu einer Lebensführung integrieren kann.

Die Frage nach dem Richtigen ist alteuropäisch, denn sie ist in selbstverständlicher Weise normativ, ja in einem naiven Sinne moralisch. Oder um es noch kritischer zu formulieren: Das Richtige passt nicht in die moderne Kontingenzkultur, in der alles, was ist, auch anders möglich wäre. Diesen Soziologenstandpunkt nehmen wir alltagspraktisch allerdings niemals ein, und die meisten werden auf die Frage nach dem Richtigen auf das Normale verweisen. Was aber ist normal? Das Natürliche? Jedenfalls scheint es normal, davon auszugehen, dass die Menschen das Gute begehren und das Wahre glauben. Wir haben demnach an der Natur des Menschen einen Standard, einen Maßstab, an dem wir die Frage nach dem richtigen Leben orientieren können; so jedenfalls verfährt die klassische philosophische Anthropologie, aber auch die Theologie der Erbsünde.

Doch wer heute noch so denkt, schließt sich selbst aus der scientific community und allmählich auch aus den offiziellen politischen



Diskursen aus. Höflich formuliert, würde die Kritik an der Frage nach dem richtigen Leben lauten: Der Weise, der sich an der Natur des Menschen orientiert, beansprucht eine überlegene Beobachterposition, die es in der Moderne nicht mehr gibt. Schon Dilthey hatte das *summum bonum* als metaphysischen Monotheismus der Antike bezeichnet und ihm den modernen Polytheismus der Wertreihen entgegengestellt. Und heute versteht man die Frage nach dem höchsten Gut überhaupt nicht mehr.

Unsere Replik auf jene Kritik lautet: Toleranz wird pervertiert, wo es keine Standards und Maßstäbe mehr gibt. Und im Relativismus des modernen Kritikers sublimiert sich der Hass der permissiven Gesellschaft gegen all diejenigen, die noch einen in der Natur des Menschen verankerten absoluten Standard kennen. Ist es denn wirklich so schwer, zwischen Gut und Böse, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Mut und Feigheit zu unterscheiden? In allen lebenspraktischen Zusammenhängen sind diese Unterscheidungen evident. Und selbst wenn das Richtige „theoretisch“ undarstellbar sein sollte, können wir auch heute noch sagen, was falsch ist. Vielleicht kann niemand die positiven Spitzenwerte definieren: das Gute, das Schöne, das Wahre, Gerechtigkeit, Gesundheit. Aber wir erkennen alle sehr gut das Böse, das Hässliche, die Lüge, die Ungerechtigkeit und die Krankheit. Es muss also einen Maßstab geben.

Historisch lässt sich unsere moderne Orientierungslosigkeit, der Verlust der Tradition und ihres *summum bonum*, gut erklären. Das Trauma des konfessionellen Bürgerkriegs hat die Frage nach dem richtigen Leben verdrängt. Der Kampf um den richtigen Glauben musste beendet werden, und dabei blieb die Frage nach dem Richtigen auf der Strecke. Hier beginnt die Moderne als Geschichte der Neutralisierungen und des Relativismus. Die Vollendung der Aufklärung hat uns dann in der Frage nach dem richtigen Leben radikal unwissend gemacht. Jeder Sieg in der Wirklichkeit ist seither eine Niederlage der Seele. Wenn wir aber sagen, dass die Moderne in ihrer charakteristischen Niedrigbauweise auf die Frage nach dem Richtigen verzichtet, dann wollen wir akzentuieren, dass es sich hier nicht um einen Werteverlust, sondern um einen bewussten Werteverzicht handelt. Doch das kann man nur denken, nicht leben; deshalb die Nostalgie nach dem Absoluten.

Nicht zwischen wichtig und unwichtig unterscheiden zu können, ist das Wesen der Dummheit. Ihr ist aber nicht mit Wissenschaft abzuhelfen. Denn das, was wirklich wichtig ist – für dich und mich –, ist unwichtig für die Theorie. Das wahrhaft Wichtige ist das, was ei-

nem Leben das Maß gibt. Wohlgermerkt einem einzelnen Leben, nicht dem Leben allgemein. Das Wichtige im Leben ist eben das, was nicht für alle gilt: die Eigenart, die Ausnahme. Aber es gibt noch einen zweiten Grund, warum uns die moderne Wissenschaft hier nicht weiterhelfen kann. Mit der Frage nach dem, was wirklich wichtig ist, sprengt der Einzelne das Kontingenzbewusstsein. Joseph Schumpeter hat dafür eine ebenso genaue wie scharfe Formulierung gefunden: *To realize the relative validity of one's convictions and yet stand for them unflinchingly is what distinguishes a civilized man from a barbarian.*

Die moderne Wissenschaft weiß nichts vom freien Einzelnen. Seit zweihundert Jahren ist in den akademischen Hallen ein diabolisches Hohngelächter über den Menschen und seine Freiheit zu hören; man denke nur an die Sinnesphysiologie des 19. Jahrhunderts, die Theorie des Unbewussten zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die kybernetische Systemtheorie der 60er Jahre und die Hirnforschung heute. Das Fazit des wissenschaftlichen Determinismus lautet: Gott ist tot, den Menschen gibt es nicht, Willensfreiheit ist eine Fiktion. Und selbst den Geisteswissenschaften ist es gelungen, den Geist auszutreiben. Dabei würde die schlichte Erinnerung an Kants Zweiweltenlehre genügen, um die Einsichten der modernen Wissenschaft mit der Selbstevidenz des freien Menschen zu versöhnen.

Bekanntlich hat Kant im Menschen einen empirischen von einem intelligiblen Charakter unterschieden. Den empirischen Charakter des Menschen analysieren die Wissenschaften und stürzen ihn dabei von einer narzisstischen Kränkung in die nächste. Aber davon bleibt sein intelligibler Charakter, die Selbstevidenz der Freiheit als Spontaneität, unberührt. Es geht hier um die Gewissheit, dass es Handeln im emphatischen Sinne gibt, also die Fähigkeit, die Initiative zu ergreifen und etwas Neues anzufangen. Aber immer bleibt der Mensch beides, homo sociologicus und autonomes Individuum. Gerade die Antinomie zwischen empirisch und intelligibel, also zwischen Wissenschaft und Metaphysik, ist die Freiheit des Menschen. Das richtige Leben erfordert deshalb, *das Dilemma des gedoppelten Menschen bewusst zu ertragen.*

Wenn wir über die Möglichkeit eines unbedingten Anfangs nachdenken, stoßen wir rasch auf einen zentralen theologischen Begriff, nämlich den der Umkehr. Und so kann es auch nicht überraschen, dass Hannah Arendt im Blick auf Kants Zweiweltenlehre geradezu von einem *Wunder der Freiheit* spricht. Wenn wir dieser Formulierung ihr ganzes Gewicht geben, dann wird Kants Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter auf Pascals Unter-

scheidung zwischen der Logik des Verstandes und der Logik des Herzens transparent. Das Herz wettet, und zwar wettet es auf Gott, statt ihn beweisen zu wollen.

Und damit wetten wir auch auf die Freiheit. Die Gewinnchancen bei dieser Wette sind deshalb so groß, weil die Freiheit, die wir meinen, nicht von problemloser Diesseitigkeit sondern eine Antinomie ist, nämlich eben die zwischen empirischem und intelligiblem Charakter. Hier zeigt sich die Doppelcodierung der abendländischen Kultur durch die griechische Philosophie und die Bibel besonders deutlich, nämlich als Antinomie zwischen Vernunft und Offenbarung, Autonomie und Gehorsam, megalopsychía und sermo humilis, Exzellenz und Schuldbewusstsein. Leo Strauss nennt das *life between two codes*. Gemeint ist, dass der Westen den Konflikt zwischen der griechischen und der biblischen Form des richtigen Lebens austrägt, also zwischen freier Erkenntnis und gehorsamer Liebe. Unstrittig ist, dass sich das richtige Leben am Wissen vom Guten orientieren muss. Doch kann der Mensch dieses Wissen aus sich selbst gewinnen, oder braucht er göttliche Offenbarung?

Wir haben ja schon die Gründe dafür angeführt, warum das religiöse Leben in diesem Buch kein Figuralparadigma für das richtige Leben darstellt. Man kann kein religiöses Leben „führen“ – der an Gott Glaubende wird geführt, eben von Gott und den Ritualen der Kirche. Das Ritual ist immun gegen Enttäuschungen. Und Orthodoxie ist die einfache religiöse Antwort auf die Frage nach dem richtigen Leben. Der Glaube formatiert die Lebensführung, und selbst wer den Trost des Glaubens verloren hat, findet noch Halt in der Haltung des Gläubigen. Hier gilt dann das jesuitische *simplify your life*: Halte dich einfach an die Regeln. Damit ist das Problem des richtigen Lebens im Kern gelöst.

Aber auch wenn wir das religiöse Leben im Folgenden nicht weiter berücksichtigen, brauchen wir zur Beantwortung unserer Frage nach dem richtigen Leben doch einige Fingerzeige der Theologie. Hannah Arendt hat einmal vom Leben in der modernen Gesellschaft gesagt, wir seien *von dem Nicht-Jemand-Sein bedroht*. Bin ich wer, oder bin ich nichts? Wie Thomas Manns Arbeit am Mythos von Joseph und seinen Brüdern so eindrucksvoll gezeigt hat, verdanken wir der monotheistischen Arbeit an Gott die Entdeckung der *zentralen Wichtigkeit* des Ich. Aber es waren eben auch die Theologen, die dann eindringlich vor dem Kollektivkult der Egophonie, vor dem Götzendienst des Ich (Fénelon) gewarnt haben. Deshalb tritt Kierkegaards Ritter des Glaubens als Bürger auf, d.h. äußerlich unauffällig. Und

seither gibt es eine – meist als christlich gar nicht mehr gewusste – Subkultur der Bürgerlichkeit, auf deren Mut zum Gewöhnlichen wir im letzten Kapitel noch ausführlich zu sprechen kommen werden.

In allen wirklich wichtigen Fragen kann man nicht urteilen, sondern muss glauben. Und der christliche Glaube spitzt diese Fragen letztlich auf einen „ultimate concern“ (Paul Tillich) zu. Es geht dann um das Eine, das Not tut – *henòs dé estin chreía* (Lukas 10,42). Bei all den Mühen und Sorgen, die jeder hat, dringen wir doch nur in der Arbeit an Gott zu dem vor, was wirklich wichtig ist. Und auch wenn wir es heute meist nur noch mit den Säkularisaten dieser Gottesarbeit zu tun haben, gilt: *a God term designates the ultimate motivation*. Doch wie teilt man das Wissen vom wirklich Wichtigen mit? Hegel, der den christlichen Glauben im absoluten Wissen aufheben wollte, hat die Philosophie ausdrücklich davor gewarnt, erbaulich sein zu wollen. Deshalb bezeichnete Kierkegaard, sein genialster Schüler und Kritiker, die eigenen Arbeiten mit hoher polemischer Absicht als erbauliche Schriften. Das Genre geht bekanntlich auf Paulus' Unterscheidung der Geistesgaben von Prophetie und Glossolie zurück (1.Kor. 14). Der gnostische Zungenredner mag ja das Gottesgeheimnis, das absolute Wissen kennen, aber keiner kann ihn verstehen. Wer dagegen prophetisch redet, der erbaut die Gemeinde. Das ist die theologische Blaupause für die Dialektik von Esoterik (absolutes Wissen) und Exoterik (das Erbauliche), die wir im Exkurs über Leo Strauss und die Kunst des Schreibens näher betrachten. Halten wir hier nur fest: Erbauliche Schriften lehren nicht, sondern erziehen zum richtigen Leben.

Erkenne dich selbst; werde, der du bist – das sind die großen antiken Mahnungen. Oder mit Kierkegaard zugespitzt: Wähle dich selbst! Wesentlich ist dabei aber nicht, was man will, sondern was man wollen muss. Der Imperativ „Erkenne dich selbst!“ stellt mich also vor die Frage: Was musst ich wollen? Warum fällt es uns aber heute so schwer, zu sagen, was wirklich wichtig ist und was wir wollen müssen? Warum fällt es uns heute so schwer, zwischen Gut und Böse, wahr und falsch zu unterscheiden? Papst Benedikt XVI hat darauf eine einfache Antwort gegeben: Die Einsicht in das Wichtige und das Richtige wird durch die Diktatur des Relativismus verstellt. Gemeint sind der Sozialkonstruktivismus, der Historismus und die Postmoderne. Sie alle predigen einen Pluralismus der Werte, aber sie verkennen, dass Wert immer heißt, das eine aufzugeben, um das andere zu bekommen. Werte sind keine Alternativen, zwischen denen man, wie auf dem Markt zwischen Waren, wählen könnte. Und um diesen Unterschied deutlich zu machen, spricht Max Weber von *Wertkollision*.

Webers Pathos und Ethos der bewussten Lebensführung konzipiert das Leben als Kette eigener letzter Entscheidungen zwischen todefeindlichen Werten. Werte sind eben keine Alternativen, und deshalb ist Weber kein Relativist. Formulieren wir allgemeiner: Man kann und muss vielleicht sogar relativistisch denken, aber man kann lebenspraktisch kein Relativist sein. Natürlich wird jeder aufgeklärte Mensch die eigenen Wertbindungen mit dem Bewusstsein ihrer Kontingenz verknüpfen. Aber dem, was mir am wichtigsten ist, entspricht nur die leidenschaftliche Hingabe. Die Würde des Menschen besteht darin, eigenen letzten Werten zu folgen. Im extremen Fall – und den hat Leo Strauss, kritisch gegen Max Weber gewendet, als edlen Nihilismus bezeichnet – tritt dann an die Stelle des natürlich Richtigen die Entschlossenheit, sich mit ganzem Herzen einer Sache zu verschreiben. Die Leidenschaft verleiht dann allein den Wert.

Auch wenn es in philosophiegeschichtlich geschulten Ohren hart klingen mag, so wollen wir nun an Webers Begriff der Leidenschaft den Begriff der Sorge anschließen, und zwar in der Fassung, die ihm Harry Frankfurt gegeben hat. Die Sorge macht die Dinge wichtig. Aber auch dass man sich sorgt, ist wichtig. Denn die Sorge ist Unruhe und Hingabe zugleich. Die Hingabe hebt das Begehren dialektisch auf, das heißt, sie ermöglicht eine freie Identifikation mit dem eigenen Begehren. Und erst dadurch entsteht die Kontinuität des Wollens, die man Sorge nennt; sie unterscheidet wichtig und unwichtig, d.h. sie rahmt die Lebensführung. Die Sorge sorgt also für die Kontinuität der Lebensführung und für die Wertbindung des Begehrten. *Some things are important to us only because we care about them.*

Der Grund dieser Sorge ist die Liebe. Hier kann man nicht „vernünftig“, sondern nur mit Pascals Logik des Herzens argumentieren. Was wir von ganzem Herzen lieben, braucht nämlich keine Gründe; die Liebe begründet. Das heißt, Liebe hat keinen Grund, sondern gibt den Grund. Sie ist Kontingenz als Notwendigkeit, Müssen als Wollen. Diese Notwendigkeit verleiht uns das Gefühl der Identität. Der Wert des Lebens liegt in der Liebe zu... Es sind also *commands of love*, die Befehle der Liebe, die uns an Ideale binden. Deshalb kann Hannah Arendt sagen: *we cannot choose our ,beloved'*. Das, was ich liebe, stellt Ansprüche an mich, denen ich entsprechen muss. Doch gerade die Notwendigkeiten der Liebe, die den Willen binden, befreien uns; jetzt weiß man, worum es geht. Wie die Schönheit und die Größe hat die Liebe etwas Zwingendes, das uns paradoxerweise befreit – zu dem, was wirklich wichtig ist.

Natürlich weiß die Wissenschaft davon nichts. Die Tabuisierung des Wertbegriffs, die „Axiophobie“ des Soziologen setzt genau da einen blinden Fleck, wo es um diese Frage geht, was uns wirklich wichtig ist. Gerade im Blick auf das Wichtige und Richtige hat Weber gesehen, dass es Wertideen sind, die die *unbewusst erfolgende Auswahl* steuern. Dieses Webersche „wichtig für uns“, also die Frage nach der Kulturbedeutsamkeit, geht davon aus, dass die Welt eine Bedeutung und der Mensch eine Berufung hat. Es gibt menschliche Größe, universale Standards und persönliche Verantwortung; das sind die Elemente einer freiwilligen Wertbindung, die sich gegenseitig stützen. Doch das gilt eben nur in dieser freiwilligen Bindung. Michael Polanyi spricht hier von einer Ontologie der Selbstverpflichtung. Gemeint ist eine Welt von Dingen, die nur für diejenigen existieren, die sich ihnen verpflichten.

Es gibt deshalb keinen aktuelleren Satz zu unserem Thema als den ersten der Vorbemerkung von Max Webers Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie: *Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, dass gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?* Das Universelle ist das spezifisch Westliche, und das Westliche hat universelle Gültigkeit – wir müssen es so sehen. Wohlgermerkt: Wir können es nicht anders sehen, aber wir dürfen es auch so sehen. Damit ist jedoch auch gesagt, dass das, was aus unserer Perspektive als "universal" erscheint, für die anderen nur als "westlich" erscheint.

Es gibt in Max Webers Geschichtsphilosophie der Werte zwei historische Formen der Einheit und zwei historische Formen der Vielheit. Der Begriff des richtigen Lebens entsteht antik als Begriff einer Werte-Einheit des Wahren, Schönen und Guten – Kalokagathie, der Gentleman. Daneben gibt es aber ganz lebenspraktisch die Anerkennung einer Vielheit der Werte im Polytheismus. Das Christentum postuliert dann wieder eine Werte-Einheit in jenem Einen, das Not tut. Doch schon bald erzwingt der Alltag der christlichen Kultur erneut die Anerkennung einer unversöhnlichen Vielzahl von Werten; modernes Leben ist aufgeklärter Polytheismus. Die Wissenschaft kann diese Entwicklung analysieren, aber sie kann uns nicht auf die Frage antworten, welchem Gott wir opfern sollen. Alles, was sie bieten kann, ist die Einsicht in *die Unvereinbarkeit und also die Unaus-*

*tragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu entscheiden.*

Weil es keine allgemeingültigen Argumente dafür gibt, was gut für mich ist, hat die Moderne das, was ich will, durch das, was ich soll, verdrängt. Das ist der Preis der Freiheit, denn wenn es allgemeingültige Prinzipien der Lebensführung gäbe, würde eine *Sittendiktatur* drohen. Ernst Tugendhat sagt deshalb zu recht: *Wie es keinen legitimen Übergang vom Sein zum Sollen gibt, so gibt es auch keinen legitimen Übergang vom Sein zum Wollen.* Und umgekehrt kann man aus einem Wertewandel nicht schließen, dass die jeweils neuen Spitzenwerte der Wahrheit, also dem, was Aristoteles *bouláton aláthes*, das wahrhaft Gewollte nannte, näher gekommen wären. Es bleibt uns immer nur die radikale Wahl zwischen inkommensurablen Werten, die aber nicht nach dem Modell des *rational choice* verstanden werden darf. Denn diese Wahl zwischen letzten Werten kann nicht vernunftgeleitet sein. Sie muss im wohlverstandenen Sinne dezisionistisch erfolgen, nämlich als moralisch anspruchsvolle persönliche Entscheidung.

Es gibt also keinen souveränen moralischen Standpunkt über allen Werten, sondern nur Wertperspektiven. Und die irreduzible Vielfalt letzter Werte zwingt zur radikalen Wahl. Man teilt wohl auch heute noch diese Diagnose Max Webers, liest sie nun aber „weich“, nämlich relativistisch. Das richtige Leben reduziert sich dabei auf die Eigenrichtigkeit des postmodernen Individuums. Deshalb fordert die Inkommensurabilität der Lebensstile, die auf dem Markt der Moden miteinander rivalisieren, kein Entweder – Oder mehr. Wenn also heute von Individualität die Rede ist, dann geht es nicht mehr um das individuelle Allgemeine (Schleiermacher), oder das individuelle Gesetz (Simmel), sondern lediglich um eine kriterienlose Eigenrichtigkeit des Einzelnen. Anprobieren – das macht man heute auch mit Weltanschauungen und Lebensstilen.

Das richtige Leben suchen die Letzten Menschen des Posthistoire, die wir im Schlusskapitel dieses Buches ausführlich charakterisieren werden, nicht mehr in einem Lebensparadigma, sondern machen es zur Sache des Selbstdesigns, weil es für sie keine Natur des Menschen mehr gibt, an der sie sich orientieren könnten. Unschwer lässt sich in diesem sich selbst verwirklichenden Selbst der moderne Seelenersatz erkennen. Aber im Gegensatz zur Seele macht dieses Selbst sich selbst. Es beugt sich vor nichts, es kennt kein Ideal und keine Transzendenz. Es formiert sich in einer Geste der Aufrichtigkeit, die aber nur Schamlosigkeit ist, und gerne auch im Protest gegen „die Gesell-

schaft“. Leo Strauss hat dieses Selbst des Protests, das die Gesellschaft beschuldigt, als Komplementärphänomen zum *organization man* durchschaut.

Die Letzten Menschen des Posthistoire haben eine „Philosophie“ des guten Lebens, die die Massen ergriffen hat. Sie beschwört die undefinierten Spitzenwerte Gesundheit (LOHAS), Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Man will die Schöpfung bewahren – aber wozu? Man will länger leben – aber wofür? Die Frage nach dem richtigen Leben derart mit Well-being und Happiness zu beantworten, entspricht durchaus der Niedrigbauweise der Moderne, die immer Standards abgesenkt und Horizonte begrenzt hat. Nun scheint über diese Philosophie ein gesellschaftsweiter Konsens zu herrschen, aber es ist im Kern ein Konsens darüber, dass Konsens wichtiger ist als das Richtige. Deshalb halte ich die kritischen Diagnosen, die in den leicht antiquiert klingenden Vokabeln Letzter Mensch (Nietzsche) und Posthistoire (Gehlen) stecken, mehr denn je für zutreffend. *Die Verständigung um jeden Preis ist nur möglich als Verständigung auf Kosten des Sinns des menschlichen Lebens; denn sie ist nur möglich, wenn der Mensch darauf verzichtet, die Frage nach dem Richtigen zu stellen; und verzichtet der Mensch auf diese Frage, so verzichtet er darauf, ein Mensch zu sein.*

Doch wie stellt man die Frage nach dem richtigen Leben richtig? Den gebildeten Leser wird der Titel dieses Buches an seine Negation erinnern – an Adornos berühmtesten Satz, dass es kein richtiges Leben im falschen gäbe. *Vollendete Unfreiheit lässt sich erkennen, nicht darstellen.* Polemisch gegen Nietzsches Fröhliche Wissenschaft hat Adorno dann seine traurige Wissenschaft gesetzt. Wie der Titel des vorliegenden Buches aber schon deutlich macht, folgen wir dieser „negativ dialektischen“ Wegweisung nicht. Dennoch wollen wir Adornos Verzweiflung ernst nehmen, und zwar mit der Frage, die uns im Kapitel über Politik als Passion beschäftigen wird, nämlich: Kann man das richtige Leben unabhängig von der guten Gesellschaft konzipieren?

\*\*\*

Dieses Buch verdankt seine Entstehung einem Zufall. Beim Aufräumen stieß ich auf ein Manuskript meines alten Freundes Ulrich Ruffer, angefertigt während seiner Assistentenzeit am Institut für Philosophie (Fachrichtung Hermeneutik) der Freien Universität Berlin. Dieser erstaunliche kleine Text, den ich hier als Dossier veröffentli-



che, hat mich zum Nachdenken gebracht – zunächst über Epikur, dann aber auch über die Frage aller Fragen, die man sich heute wegen ihrer Übergroße im akademischen Rahmen meist nicht mehr stellt: eben die Frage nach dem richtigen Leben. Ich exemplifiziere das Problem an vier Figuralparadigmen: am Helden und seiner Tat, am Philosophen und seiner Idee, am Politiker und der Entscheidung, die er verantworten muss, und schließlich am Bürger und seiner Aufgabe der Lebensführung. Es geht mir dabei um eine Kritik dieser Lebensformen im Sinne einer Bestimmung ihrer Grenzen; als solche aber will sie eine rettende Kritik sein.

Georg Lukács hat einmal gesagt, *dass ewige Inhalte und ewige Haltungen ihren Sinn verlieren, wenn ihre Zeit vorbei ist; dass die Zeit über ein Ewiges hinweggehen kann*. Auch so könnte man das Thema dieses Buches bestimmen: Es gibt ewigen Haltungen, über die dennoch die Zeit hinweggegangen ist. Schon Hegels Phänomenologie des Geistes hat ja drastisch gezeigt, wie die Zeit über ewige Haltungen hinweggeht und dabei „Fortschritt“ zeitigt. Wenn wir im folgenden diese dialektischen Aufhebungen nicht mitmachen, dann klammern wir uns doch nicht an Anachronismen. Natürlich gibt es heute nicht die Möglichkeit einer heroischen Lebensform, wohl auch nicht die, als Weiser wie ein Gott unter Menschen zu leben – und vielleicht gab es sie nie. Aber es geht uns um die Mahnung des Historikers Jacob Burckhardt, den Geist für jede Größe offen zu halten. Nietzsche, der diese Mahnung als junger Mann in Basel hörte, hat sie in seinem Zarathustra wiederholt: *Wirf den Helden in deiner Seele nicht weg!*