

Aufklärung und Kritik

Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie
Herausgegeben von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg

Schwerpunkt:
Glück und Lebenskunst
Herausgeber: Dr. Robert Zimmer

Dr. Robert Zimmer:
Das Erbe des Theophrast.
Moralistische Charakterzeichnung und
ihre Bedeutung für eine Philosophie der
Lebenskunst

Sonderheft 14

Sonderheft 14/2008

ISSN 0945-6627

Mitherausgeber:

Prof. Dr. Hans Albert (Heidelberg)
Prof. Dr. Gerhard Besier (Dresden)
Prof. Dr. Dieter Birnbacher (Düsseldorf)
Prof. Dr. Franz Buggle (Freiburg)
Dr. Gerhard Czermak (Friedberg)
Dr. Edgar Dahl (Gießen)
Dr. Karlheinz Deschner (Haßfurt)
Prof. Dr. Noel Felici (Grenoble)
Prof. Dr. Dietrich Grille (Erlangen)
Dr. Horst Groschopp (Berlin)
Prof. Dr. Rainer Hegselmann (Bayreuth)
Prof. Dr. Hans Henning (Grävenwiesbach)
Prof. Dr. Horst Herrmann (Münster)
Prof. Dr. Eric Hilgendorf (Würzburg)
Prof. Dr. Norbert Hoerster (Mainz)
Prof. Dr. Bernulf Kanitscheider (Gießen)
Prof. Dr. Mark Lindley (Boston)
Prof. Dr. Erich H. Loewy (Sacramento)
Prof. Dr. Ludger Lütkehaus (Freiburg)
Ludwig A. Minelli (Forch-Zürich)
Prof. Dr. Hubertus Mynarek (Odernheim)
Prof. Dr. Johannes Neumann (Tübingen)
Dr. Hans-Joachim Niemann (Poxdorf)
Prof. Dr. Vallabh Patel (Neuburg)
Prof. Dr. Gerard Radnitzky (Trier) †
Prof. Dr. Hans-Martin Sass (Bochum)
Prof. Dr. K. A. Schachtschneider (Nürnberg)
Prof. Dr. Hermann J. Schmidt (Dortmund)
Dr. Michael Schmidt-Salomon (Trier)
Dr. Kurt F. Schobert (Augsburg)
Prof. Dr. Werner Schuffenhauer (Berlin)
Prof. Dr. Peter Singer (Princeton)
Prof. Dr. Anton Szanya (Wien)
Prof. Dr. Ernst Topitsch (Graz) †
Prof. Dr. Gerhard Vollmer (Braunschweig)
Prof. Dr. Franz M. Wuketits (Wien)

Dr. Robert Zimmer (Berlin)

Das Erbe des Theophrast

Moralistische Charakterzeichnung und ihre Bedeutung für eine Philosophie der Lebenskunst

I.

Die Philosophie der Lebenskunst ist die Erbin der antiken Glücksethik und der neuzeitlichen Moralistik. In dieser Tradition hat sie es, ob unter dem Titel einer Klugheitslehre oder dem einer „Ästhetik der Existenz“¹, nicht nur mit der individuellen Persönlichkeitsbildung, sondern auch mit den Möglichkeiten sozialer Interaktion zum Zweck eines glücklichen, selbstverwirklichten Lebens zu tun. „Einem guten menschlichen Leben muß die Dimensionen – müssen Dimensionen – der gelingenden Interaktion mit anderen offenstehen“ schreibt Martin Seel in seinem *Versuch über die Form des Glücks*². Eine solche Interaktion setzt aber die Kenntnis der Natur des Menschen und der Prägungen menschlichen Sozialverhaltens voraus. Wer ein „gutes Leben“ will, muss sich auf die Menschen, ihre Gewohnheiten, ihre Tugenden und Tücken einstellen.

Dabei ist der Begriff des „guten Lebens“ allerdings bis heute zweideutig: Er wird sowohl im Sinne eines moralisch guten Lebens als auch im Sinne eines weltklugen Lebens gebraucht. Beide gehören allerdings zwei unterschiedlichen Bereichen der Lebensorientierung und auch zwei unterschiedlichen Bereichen philosophischer Reflexion innerhalb der praktischen Philosophie an. Der systematische Ort einer Reflexion über moralische Prinzipien, die universale Geltung beanspruchen, ist die Ethik im Sinne einer Moralphilosophie. In ihr geht es spätestens seit Kant um die

Begründung und Anwendung von Normen, deren Akzeptanz wir mit anderen teilen und zu deren Einhaltung wir verpflichtet sind. In einem moralisch guten Leben richten wir unseren Blick nicht vorrangig auf unsere individuelle Selbstverwirklichung, sondern auf den anderen als gleichberechtigte autonome Person. Dementsprechend bin ich gehalten, individuelle Interessen im Zweifelsfall zurückzustellen. So bin ich verpflichtet, einem Verletzten auf der Straße zu helfen, auch wenn es mich Zeit und Geld kostet und es sich um einen sehr unsympathischen Menschen handelt.

Moralische Regeln haben also gegenüber Klugheitsregeln, die dem Streben nach individuellem Glück und Selbstverwirklichung dienen, immer Vorrang. Dennoch lassen sie genügend Spielraum für eine gelungene, den individuellen Bedürfnissen angepasste Lebensführung. Hier geht es um die Reflexion jener Art des „guten Lebens“, die nicht in die Moralphilosophie, sondern in die Philosophie der Lebenskunst fällt. Was hier „gutes Leben“ heißt, kann individuell ganz unterschiedliche Lebensziele umfassen. Bei der Durchsetzung dieser Ziele berufe ich mich nicht auf Prinzipien, die Universalität beanspruchen, sondern stütze mich auf situationsgebundene Regeln. Hier muss ich von Fall zu Fall entscheiden. Soll ich mich auf eine langfristige Partnerschaft einlassen? Ist es klug, einem bestimmten Bekannten Geld zu leihen oder nicht? Soll ich mich mit Herrn X auf einen Konflikt einlassen? –

Die Antwort kann je nach Situation sehr unterschiedlich ausfallen.

Die Art der menschlichen Interaktion ist deshalb in beiden Kontexten, im Kontext des moralischen und in dem des weltklugen Handelns, jeweils unterschiedlich. Seel bezeichnet die von moralischen Prinzipien bestimmte Interaktion als „dialogische Interaktion“, in der die Interaktion selbst Zweck des Handelns ist, und setzt sie von einer „strategischen Interaktion“³ ab, auf die man sich als Mittel zur Durchsetzung individueller Ziele einlässt und über deren Gestaltung nicht moralische Pflicht, sondern kluges Kalkül entscheidet.

Ein solche Diskussion um die Möglichkeit einer Weltklugheit, die auf strategische Lebensorientierung setzt und sich auf die Erfahrung und Kenntnis menschlichen Sozialverhaltens stützt, wurde in der Philosophiegeschichte schon sehr früh, nämlich in der peripatetischen Schule geführt. Eine besondere Rolle haben dabei immer die *Charaktere* des Theophrast gespielt. Theophrast, der Freund, Schüler und Nachfolger des Aristoteles als Leiter der peripatetischen Schule, spielt aber in den Diskussionen um eine Philosophie der Lebenskunst bisher nur eine Nebenrolle. Dabei ist sowohl seine traditionsstiftende Bedeutung für die Moralistik als auch seine systematische Relevanz für die Reflexionen über eine kluge Lebensführung häufig übersehen worden. Theophrast ist der Vater der moralistischen Charakterzeichnung, er betreibt Anthropologie *avant la lettre*, eine Anthropologie, die unmittelbar erfahrungs- und anwendungsorientiert ist. Mit seiner literarisch innovativen Form, menschliches Sozialverhalten mit Hilfe anschaulicher Typisierungen in den Blick zu bringen, hat er nicht nur eine lange Spur durch die Geistesgeschichte ge-

zogen, sondern auch die Formen lebenskluger Menschenkenntnis bis heute befruchtet.

II.

Wie sein Mentor ist Theophrast Autor eines umfangreichen Werks. Doch die Überlieferungsgeschichte hat den Metaphysiker und Naturphilosophen Theophrast in den Hintergrund gedrängt. Gewirkt hat er vor allem durch die Sammlung von 30 kurzen Charakterskizzen. Die „charakteres ethikoi“ – die „Charaktere aus dem Bereich des Ethos“, wie der ursprüngliche griechische Titel des Werks lautet, stehen in engem Zusammenhang mit den „ethischen oder Charaktertugenden“ in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles. Diese enthält zwei unterschiedliche Wegbeschreibungen zu zwei unterschiedlichen Formen des Glücks: den Weg der Weisheit („sophía“) und den Weg der praktischen Klugheit, der „phrónesis“, ein Begriff, der zuweilen auch mit „Besonnenheit“ oder „Vernünftigkeit“ übersetzt wird⁴. Die Weisheit führt, in der Tradition der platonischen Akademie, zum Glück der reinen Anschauung, zur zweckfreien Kontemplation. Die Phrónesis hingegen führt zu einem Glück zweiter Ordnung, einem weltlichen Glück, das sich im Handeln und nicht in der Kontemplation verwirklicht. Sie ist eine Form der praktischen Urteilsfähigkeit, die durch Erfahrung, durch Beobachtung der sozialen Welt, erworben wird und in dem Vermögen besteht, das Rechte in einer konkreten Situation zu tun, d.h. sich gleichzeitig strategisch und sozial angemessen zu verhalten. Sie ist der Kompass der *vita activa*. Während die Weisheit den Weg der „dianoethischen“, d.h. geistigen und kontem-

plativen Tugenden geht, beschreitet die Klugheit den Weg der „ethischen“ Tugenden. Es ist ein Weg, der in der sogenannten Mesotés-Lehre entwickelt wird, der Lehre von der richtigen Mitte zwischen zwei Extremen. Dabei geht es um die Ausprägung von Verhaltensdispositionen, in denen unsere Affekte und Leidenschaften geformt und im Sinne einer klugen Lebensführung ausgerichtet werden. Eine solche Disposition ist z.B. die Freigiebigkeit als richtige Mitte zwischen Geiz und Verschwendung, der Stolz als richtige Mitte zwischen Eitelkeit und Kleinmut, oder die Tapferkeit als Mitte zwischen Feigheit und fahrlässiger Tollkühnheit.

Die aristotelische Lehre von der Phrónesis hat eine Reflexion über Weltklugheit in Gang gesetzt, in der es nicht um „Moral“ im heutigen Sinne als vielmehr um Formen der sozialen Angemessenheit geht, die, im Gegensatz zu Formen des moralischen Handelns, nicht prinzipiengebunden, sondern in gesellschaftlichen Konventionen, in „Sitten“ verankert und deshalb auch nur durch konkrete Beobachtung und Erfahrung erschließbar sind. Was die angemessene richtige „Mitte“ jeweils ist, kann sich nur aus der konkreten Situation des Handelnden ergeben.

Auch Theophrast gewinnt seine „Charaktere“ durch die Beobachtung sozialer Verhaltensdispositionen. Grundlage ist das, was er in den Straßen Athens gesehen und gehört hat. Definitionen nehmen in seinem Werk nur einen sehr kleinen Raum ein, ihre Illustration durch das konkrete Beispiele dagegen einen wesentlich größeren. Der griechische Begriff *ὁ χαρακτήρ* meint ursprünglich den „Präger“ und später jene „Prägung“, wie wir sie z.B. bei Münzen finden. Bei Theophrast wird sie zu jener Prägung, die dem menschlichen Verhal-

ten ab einem bestimmten Alter eine konstante Form gibt. Theophrasts „Charakter“ ist eine fest sitzende Charaktermaske. Seine Charaktertypologie dient dazu, das menschliche Panorama in seiner Vielfalt anschaulich zu machen. Dass soziale Verhaltensdispositionen zur „persona“ werden, d.h. Masken-tragende menschliche Gestalt annehmen, ist eines jener innovativen Merkmale der *Charaktere*, die in der neuzeitlichen Moralistik in vielfacher Weise, u.a. in den allegorischen Figuren Gracians oder in den Porträtskizzen La Bruyères, fortgesetzt und weiterentwickelt wurden.

Im Unterschied zu Aristoteles richtet sich der Blick des Theophrast dabei aber nicht auf die Tugenden, sondern auf das unendlich weite Feld sozialer Defizite. Seine 30 Charakterskizzen bestehen durchweg aus negativen „Prägungen“: Nicht der Tapfere und der Stolze, sondern der „Geizige“, der „Prahler“ und der „Eitle“ sind, neben vielen anderen, Gegenstand des Buches. Theophrasts eigenes Konzept der Phrónesis, des klugen Sozialverhaltens, wird in der Lektüre deshalb nur indirekt erschließbar, durch Umkehrung der negativen Charakteristik.

In Theophrasts negativer Anthropologie ist die skeptische Weltsicht der Moralistik vorgeprägt. Alle neuzeitlichen Moralisten, von Gracian, La Rochefoucauld, La Bruyère bis zu den englischen Essayisten des *Spectator* im frühen 18. Jahrhundert, haben in der Tradition des Theophrast die kritische Beobachterrolle eingenommen. Sie wurde zur klassischen Perspektive der Moralistik.

Vorbildhaft wurde auch, wie Theophrast die beobachteten Figuren erzählerisch anschaulich macht. Sie werden in konkrete soziale Situationen eingebettet und treten

dem Leser wie auf einer Bühne entgegen. Karikaturhafte Züge und Situationskomik sind deshalb nicht zufällig Merkmale der Theophrastschen Charaktere und verbinden sie mit den Komödienfiguren seines Schülers Menander, eine Parallelität, die sich in der französischen Klassik des 17. Jahrhunderts zwischen den Komödienfiguren Molières und den Porträtskizzen La Bruyères wiederholen sollte.

Schauplatz der Beobachtungen Theophrasts ist Athen. Der soziale Kontext der *Charaktere* ist damit ein öffentlicher und urbaner. Die Stadt mit ihrer Vielfalt an menschlichen Typen wird zum Paradigma der Welt und Urbanität zum Ort und Maßstab weltklugen Verhaltens⁵. Auch hier initiiert Theophrast eine Tradition, die schließlich in den *Charakteren* La Bruyères zu einem Begriff urbaner Weltklugheit führt, der bereits frühmoderne Züge trägt.

Theophrasts Darstellungsweise sei an einem Beispiel illustriert, dem Beispiel des „Geizigen“. Wie jede Skizze beginnt sie mit einer umgangssprachlichen Definition der „Prägung“ und führt uns dann den Charakter in exemplarischen Situationen vor:

„(1) Der Geiz ist ein Streben nach schändlichem Gewinn, der Geizige ist einer, (2) der seinen Gästen nicht genug Brot vorzusetzen (3) und von einem Fremden, der bei ihm einkehrt, Geld zu borgen pflegt. (4) Wenn er Portionen austeilte, sagt er, es sei gerecht, dass der Austeiler die doppelte Portion bekomme, und teilt sich selbst gleich aus. (5) Verkauft er Wein, gibt er gepanschten auch dem Freund. (6) Ins Theater nimmt er nur dann seine Söhne mit, wenn die Ordner kostenlos Einlass gewähren....(8) Im Bad salbt er sich und sagt: „Ranzig ist das Öl, das du verkauft

hast, Bursche!“ und salbt sich mit fremdem.“⁶

Der Geizige ist eine täglich zu beobachtende Gestalt im sozialen Leben, vermutlich sehr viel häufiger als der tugendhaft „Freigiebige“ des Aristoteles. Seine „Prägung“ wird uns in einem knappen Satz vermittelt – maßlose Gewinnsucht. Lebendig wird die Charaktermaske durch die konkreten sozialen Situationen, in die Theophrast ihn stellt: als Gastgeber eines großen Hauses, als Verkäufer, im Theater, im öffentlichen Bad. Es sind typische Situationen des urbanen Lebens in Athen. Die Personalisierung des „Charakters“ wird sogar soweit fortgetrieben, dass wir ihn sprechen hören. Nicht nur für einen Athener Bürger stellen sich sofort Assoziationen zu selbst erlebten Situationen her. Theophrast definiert, indem er exemplifiziert und er exemplifiziert, indem er erzählt. Er führt uns Formen des unklugen Lebens vor Augen, hinter denen die Phronesis wie ein Negativ sichtbar wird. „Unmoralisch“ im heutigen Sinne ist Geiz jedenfalls solange nicht, als anderen dadurch bewusst kein Schaden zugefügt wird. Es ist vielmehr eine soziale Untugend, die das Zusammenleben zwischen Menschen erschwert und die Möglichkeiten einer eigenen glücklichen Lebensführung beschädigt.

III.

Theophrasts Typisierung menschlicher Fehlhaltungen hat in der Antike u.a. bei Lukian, Plutarch und Diogenes Laertius weitergewirkt. Im Mittelalter überlebte die Schrift in Klosterbibliotheken und entfaltete ab der Renaissance in den Schriften der Moralisten wieder eine sichtbare Wir-

kung. Wie die Rezeption der antiken Ethik insgesamt, so wurde auch die Lektüre des Theophrast über den Humanismus vermittelt⁷. Aus den Händen Pico della Mirandolas gelangte eine griechische Handschrift der *Charaktere* in die Hände des Dürer-Freundes Willibald Pirckheimer, dessen lateinische Übersetzung 1527 in Nürnberg erschien. Dieser *editio princeps* folgte 1592 eine kommentierte Ausgabe des „goldenen Büchleins“, wie es sein Herausgeber Isaac Casaubonus nannte. Überall in Westeuropa wurden nun die *Charaktere* zum Textbuch einer Menschenbetrachtung zum Zwecke der Lebensorientierung.

Die neuzeitliche Moralistik, die sich zunächst von Italien aus entwickelte, war in einer sehr viel radikaleren Weise auf das Individuum bezogen, das sich selbst seine Lebensorientierung in der Welt suchen musste. Sowohl die antike Einheit von Mensch und Welt in einem vernunftgesteuerten Kosmos als auch die christlich-theologische Lebensausrichtung hatten ihre Bindungskraft verloren. Umso mehr war wiederum eine sich auf Beobachtung und Lebenserfahrung stützende Menschenkunde gefragt. So übernimmt die Moralistik das peripatetische Programm, eine Klugheitslehre durch Analyse sozialer Verhaltensdispositionen zu entwickeln, und orientiert sich dabei in vielfacher Weise an den *Charakteren* des Theophrast. Alle wichtigen Elemente der Theophrastschen Menschenbeobachtung: Personalisierung, negative Anthropologie, Erzählrahmen und urbaner Kontext finden sich nun in den Essays, Aphorismen, allegorischen Romanen und Porträtskizzen der Moralisten wieder.

Theophrasts negative Anthropologie wird in der italienischen Renaissance in der

pessimistischen Menschenbeurteilung eines Machiavelli und Guiccardini, in der spanischen Moralistik im Begriff des „desengaño“ wirksam. Der Lebensweg wird als ein Prozess der Desillusionierung gesehen, für den besonders die Erfahrung der Falschheit und Börsartigkeit des Menschen prägend ist. Gemeinsam ist allen Vertretern des spanischen „siglo de oro“, sei es Calderon, Cervantes, Quevedo oder Gracian, das Anliegen, den Schleier vom schönen Schein der Welt zu ziehen. Gracian wählt für seinen allegorischen Roman *El Criticón* den Untertitel: „El Mundo decifrado“ – „Die Welt entziffert“ – und bevölkert ihn mit zahlreichen allegorischen Figuren, die wie die Charaktere Theophrasts den Weltklugen zu einem Hindernisparcours zwingen. Die illusionslose Beurteilung des Menschen hält auch die französische Moralistik des 17. Jahrhunderts von La Rochefoucauld bis La Bruyère aufrecht, auch wenn sie dem düsteren Pessimismus Gracians den Ton einer ironischen bis sarkastischen Distanz entgegensetzt. Den urbanen Rahmen dieser Anthropologie liefert nun nicht mehr die antike Polis, sondern der absolutistische Fürstenhof. Das Leben im Umkreis des Hofes ist die Schlangengrube, in der Weltklugheit sich bildet. Das Ideal des weltläufigen Verhaltens wird nun selbst zu einem positiven „Charakter“, zu einem als Figur ausgestalteten Typ. Bei Castiglione gilt der „Hofmann“ als personalisierte Weltklugheit⁸, der sich durch die Haltung der „sprezzatura“, des lässig-distanzierten souveränen Auftretens auszeichnet. Gracian bezeichnet seine Weltklugheitslehre als „filosofia cortesana“, als „höfische Philosophie“ und entwickelt aus der Beobachtung höfischen Verhaltens sein Ideal des „discreto“, des „klugen Weltmanns“⁹. In der

französischen Moralistik wird dieses Ideal im „honnête homme“ verkörpert¹⁰, dem vielseitig gebildeten, gleichzeitig mit Souveränität und Distanz auftretenden Weltmann, dessen sozialer Takt und Urteilsfähigkeit nur in der Schule des Versailler Hofes erworben werden kann. Dem entspricht in der englischen Moralistik der „gentleman“, aber auch der „wit“, der seine soziale Kompetenz als rhetorische Kunstfertigkeit inszeniert. Die aristotelische Phronesis hatte sich somit in eine souveräne Weltläufigkeit entwickelt, sei es als „sprezzatura“ bei Castiglione, als „arte de prudencia“ bei Gracian oder als „honnêteté“ in der Gesellschaft des französischen Absolutismus. Diese Neudefinition von Weltklugheit umfasst u.a. jene breite, für die neuzeitliche Moralistik charakteristische Diskussion um „Höflichkeit“ als eines Normensystems sozialer Angemessenheit, die sich bis in Verhaltensvorschriften für Tischmanieren ausweitet¹¹.

IV.

Doch es entwickelt sich auch eine sehr viel direktere Nachfolge der *Charaktere*. In England äußert sich dies in Form der so genannten „character-books“, von denen allein bis Ende des 17. Jahrhunderts über 200 erscheinen¹² und die das Erbe des Theophrast mit der Tradition der puritanischen „conduct-books“¹³ verbinden. Charakterporträts finden sich z.B. in Joseph Halls *Characters of Virtues and Vices* (1608), in den 1614 erschienenen *Characters* von John Overbury oder in Robert Burtons berühmter *Anatomy of Melancholy* von 1621.

Ihren Höhepunkt erreicht diese Gattung allerdings in Frankreich, in einem Werk, das sowohl durch die Breite des beob-

achteten Panoramas als auch durch die Vielfalt seiner literarischen Formen als Synthese und Höhepunkt der klassischen französischen Moralistik gelesen werden kann: Jean de la Bruyères *Les Caractères* von 1688. La Bruyère übernahm nicht nur Theophrasts Titel, sondern er begann auch sein Buch als Übersetzung Theophrasts, ein Unternehmen, das sich schließlich durch eigene Beobachtungen und Zusätze auf das Zehnfache des ursprünglichen Umfangs vergrößerte, bis diese Zusätze schließlich die Übersetzung in den Hintergrund gedrängt hatten und in den meisten Ausgaben der *Caractères* weggelassen wurden.

Auch wenn La Bruyère reklamiert, die Sitten seines eigenen Jahrhunderts beschreiben zu wollen, so können auch seine „Charaktere“, wie die des Theophrast, mit Recht beanspruchen, zeitübergreifende menschliche Schwächen in zeitgebundenem Kostüm zu präsentieren. In seiner dem Buch vorgeschalteten „Rede über Theophrast“ macht er die anthropologischen Konstanten deutlich, die seine Beobachtungen mit denen des Theophrast verbinden:

„Nun waren die Menschen, deren Sitten Theophrast in seinen Charakteren malt, Athener, und wir sind Franzosen; und wenn wir zu der Verschiedenheit der Gegenden und des Klimas den langen Zwischenraum der Zeiten hinzufügen, und wenn wir bedenken, dass dieses Buch im letzten Jahre der 115. Olympiade, 314 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung hat geschrieben werden können, und dass fast 2000 Jahre vollendet sind, seit dieses Volk von Athen, das er schildert, lebte, so werden wir von Bewunderung ergriffen, indem wir uns selbst, unsere Freunde, unsere Feinde, unsere ganze Umgebung dar-

in erkennen, und indem wir sehen, dass diese Ähnlichkeit mit Menschen, die durch so viele Jahrhunderte von uns getrennt sind, so vollkommen ist. In der Tat, die Menschen haben sich nicht geändert, wenn man ihr Herz und ihre Leidenschaften ins Auge fasst, sie sind noch so, wie sie damals waren und wie sie im Theophrast festgehalten sind: eitel, heuchlerisch, schmeichelnd, interessiert, schamlos, aufdringlich, misstrauisch, boshaft, zänkisch, abergläubisch.“¹⁴

La Bruyère steht ganz auf dem Boden des peripatetischen Programms. In Anlehnung an Theophrast wird Weltklugheit vor allem am unendlichen Panorama menschlicher Schwächen und Lächerlichkeiten deutlich. Es geht um Tugenden und Untugenden aus dem Bereich des Ethos, um die kluge Kanalisierung von „Herz und Leidenschaften“, gewonnen durch Beobachtung in einem urbanen Umfeld. Es sind Beobachtungen, die für jede Reflexion über kluge Lebensführung relevant sind, weil sich „die Menschen nicht geändert haben.“ Dass die Herzenstugenden und Herzensuntugenden tiefer in die Natur reichen als die Vermögen des Verstandes, war zudem eine seit Pascal in der französischen Moralistik allgemein akzeptierte Ansicht.

La Bruyère ist jedoch kein reiner Nachahmer Theophrasts. Dessen Schrift ist ihm vielmehr Folie einer schöpferischen Weiterentwicklung. Bereits La Bruyères Übersetzung aus dem Griechischen weist viele Eigenwilligkeiten auf und ist mit einer philologisch korrekten Übersetzung im heutigen Sinne nicht zu vergleichen. Auch die aphoristischen Zusätze der ersten Auflage orientieren sich weniger an Theophrast als vielmehr an Pascal und La Rochefou-

cauld. Erst in späteren Ausgaben greift er, angeregt durch die englischen „character-writers“ und durch Formen der Porträtzeichnungen der französischen Literatur des 17. Jahrhunderts¹⁵, auf die Typisierungen Theophrasts zurück und entwickelt seine eigene Form der Charaktertypisierung in Form von Porträtskizzen. Der Unterschied zwischen den Porträts La Bruyères und den Charakteren Theophrasts liegt dabei vornehmlich in der weiterentwickelten Individualisierung. La Bruyères Porträtskizzen kommen ohne Definition aus, sie tragen individuelle (in Hommage an Theophrast häufig griechische) Namen und werden erzählerisch so detailliert ausgestaltet, dass sich Zeitgenossen wiedererkennen konnten und Schlüssel zur Entzifferung im Umlauf waren. Entsprechend übersteigt die Anzahl seiner Charaktere um ein Vielfaches die des Theophrast.

Dennoch handelt es sich immer noch um Charaktere im Sinne von Typen, deren Quelle in gesellschaftlichen Verhaltensmustern liegt und die in ähnlicher und z.T. identischer Gestalt in der zeitgenössischen französischen Literatur auffindbar sind. Nicht zufällig haben die Porträts La Bruyères viele Gemeinsamkeiten mit Komödienfiguren Molières, ohne sie jedoch zu imitieren. So bezieht sich La Bruyère in dem Porträt des „Onuphre“ auf Molières „Tartuffe“ und setzt sich mit diesem kritisch auseinander¹⁶:

„Onuphre benutzt in seinem Bett nur eine graue Kammgarndecke, aber er schläft auf Baumwolle und Daunen; so ist er auch einfach gekleidet, und doch bequem, also mit einem sehr leichten Stoff im Sommer, und einem anderen sehr molligen im Winter. Er trägt Hemden aus feinstem Material, die zu verbergen er sich große Mühe

gibt. Er sagt keinesfalls: „Mein härenes Gewand und meine Geißel!“ im Gegenteil; dann würde er für das gelten, was er ist, nämlich einen Heuchler, und er will doch für das gelten, was er nicht ist, einen frommen Mann; allerdings ist es wahr, dass er, ohne es direkt zu sagen, den Anschein erweckt, er trage ein härenes Gewand und traktiere sich mit der Geißel ... Onuphre ist nicht fromm, aber er will glauben machen, dass er es sei, und durch eine perfekte, wenn auch falsche Nachahmung der Frömmigkeit unauffällig seine Interessen verfolgen ...¹⁷

Dieses über drei Seiten ausgebreitete Porträt schildert die Figur des falschen Frommen, des „Devoten“, die als zeitgenössische Modeerscheinung Teil des Alltagslebens der höheren Stände im Paris des 17. Jahrhundert war – weswegen La Bruyère sie auch im Kapitel „Von der Mode“ behandelt. Deshalb ist auch der durch das Zitat aus *Tartuffe* („Mein härenes Gewand und meine Geißel!“ – „Ma haine et ma discipline“¹⁸) hergestellte Bezug zu Molière nicht zufällig: Der Komödie wie der moralistischen Literatur in der Tradition des Theophrast geht es darum, die menschliche Natur, am Beispiel der eigenen erlebten Welt, von ihren Schwächen her zu zeichnen. Molières *Tartuffe* ist La Bruyère allerdings nicht scharfkantig genug: Er will den Devoten als Mann mit strategischer Konsequenz, als „Charakter“ mit idealtypischen Eigenschaften zeichnen.

Genau deshalb bleibt Onuphre auch immer unser eigener Zeitgenosse: Hinter der Maske der falschen Frömmigkeit agiert die Eigenliebe und der Eigennutz, jene „Eigenliebe“, die für La Rochefoucauld der Grundantrieb menschlichen Handelns und das Ziel der moralistischen Entlarvung war.

Onuphre ist der ideologische Heuchler, der Wein aus Wassergläsern trinkt und dem wir in allen Zeiten und in allen Gesellschaften begegnen.

Anders als Theophrast entwirft La Bruyère auch weibliche Porträts, der wachsenden Rolle der Frau in der höfischen Gesellschaft des Absolutismus entsprechend. Frauen führten die großen Salons, prägten die Konversationskultur und standen im Mittelpunkt des Gesellschaftsspiels der Galanterie. Mit der Kokotte prägten sie einen klassisch weiblichen Charakter. Entsprechend nehmen die Formen weiblicher Sensibilität und sozialer Strategien bei allen französischen Moralisten einen großen Raum ein. Aber auch hier steht die Eigenliebe Pate für eine ganze Reihe sozialer Untugenden. So ist der Charakter der „Argyre“ ein Beispiel für eitle Selbstinszenierung:

„Argyre zieht ihren Handschuh aus, um ihre schöne Hand zu zeigen und versäumt es dabei nicht, ihren kleinen Schuh zu enthüllen, der vermuten lässt, sie habe einen kleinen Fuß; sie lacht sowohl über amüsante als auch über ernsthafte Dinge, um ihre schönen Zähne sehen zu lassen; wenn sie ihr Ohr zeigt, so deshalb, weil es so schön geformt ist; und wenn sie niemals tanzt, so deswegen, weil sie mit ihrer etwas breiten Taille nicht zufrieden ist. Sie weiß immer, was in ihrem Interesse ist, mit einer einzigen Ausnahme: sie redet ununterbrochen und das ohne jeden Esprit.“¹⁹

Was La Bruyère uns wie Theophrast vorführt, ist jenes Panorama, dessen Kenntnis derjenige erwerben muss, der Anspruch auf „Weltläufigkeit“ erhebt: das Panorama der Eigennützigten, Selbstverliebten und Heuchler, denen niemand aus-

weichen kann und gegen die nur eine kluge Selbstbehauptungsstrategie hilft. Eine der zentralen und immer wieder diskutierten Techniken der Weltläufigkeit, die Höflichkeit, dient genau dazu, Kommunikation zu ermöglichen, ohne in die Täuschungsfallen zu tappen und ohne die eigenen Karten auf den Tisch legen zu müssen.

La Bruyère lebt in einer Gesellschaft, in der der absolutistische Hof seinen größten Einfluss entfaltet und nicht nur die staatlichen Machtfunktionen, sondern auch die Etikette, die gesellschaftlichen Umgangsformen zentralisiert hat. Der Versailler Hof wird zur Schule der Weltläufigkeit („honnêteté), deren Normen aber ebenso vom städtischen Bürgertum („la ville“) übernommen werden. Der „honnête homme“, der Mann von Welt, verbindet das taktische Geschick eines „habile homme“ mit einem werteorientierten Verhalten²⁰, zu dem u.a. Takt, Höflichkeit und „esprit de finesse“, ein praktisch-ästhetischer Feinsinn gehören. In seiner Fähigkeit, die Souveränität über die eigene Lebensgestaltung hinter einem Netz kunstvoll orchestrierter Sozialbeziehungen zu bewahren, wird er zu einem frühen Repräsentanten einer Urbanität, wie sie sich später in modernen Großstädten ausprägte²¹. In der Unterscheidung zwischen dem „honnête homme“, dem Mann von Welt, und dem „homme de bien“, dem moralisch guten Menschen, macht La Bruyère fast ein Jahrhundert vor Kant allerdings klar, dass es zwischen weltklugem und moralischem Handeln einen nicht übersehbaren Unterschied gibt²². Beide orientieren sich an Werten und Tugenden: Doch die Tugenden des Weltklugen unterstehen dem strategischen Ziel der Selbstbehauptung und sind nicht mit denen der moralischen Integrität identisch.

La Bruyère machte die literarische Form der Charaktere wieder salonfähig. War er selbst von den englischen „character-writers“ mit inspiriert worden, so wirkte nun sein Einfluss wieder auf England zurück. Einen maßgeblichen Anteil daran hatte Abel Boyer, ein 1664 in Frankreich geborener Hugenothe, der 1689, im Jahr der „Glorreichen Revolution“ und ein Jahr nach Erscheinen der *Caractères* La Bruyères nach England übersiedelte. Dort begann er sehr schnell, in der moralistischen Szene seines Gastlandes eine zentrale Rolle zu spielen. Die englische Moralistik war schon viel früher weniger höfisch, sondern weitaus mehr städtisch geprägt und erhielt ihre literarischen Inspirationen aus den zahlreichen neu gegründeten Kaffeehäusern Londons. Hier entstanden die berühmten, von Joseph Addison und Richard Steele herausgegebenen moralistischen Wochenschriften wie *The Tatler*, *The Spectator* oder *The Guardian*, die zahlreiche Charakterporträts enthielten. Boyer vereinigte die moralistischen Einflüsse aus Frankreich und England in einem Werk, das 1695 unter dem Titel *Characters of the Virtues and Vices of the Age*, und 1702 schließlich, erheblich erweitert, als *The English Theophrastus Or: The Manners of the Age. Being the Modern Characters of the Court, the Town and the City* erschien.

Wie bei La Bruyère ging es um die kritische Beobachtung menschlichen Sozialverhaltens in den urbanen Zentren der zeitgenössischen Gesellschaft. Will's Coffeehouse in der Londoner City, wo sich viele Vertreter der neuen intellektuellen Schickeria, der „Wits“ und Möchtegern-Wits“ versammelten, steht dabei besonders oft im Zentrum. Wie La Bruyère versteckt auch Boyer seine Charakterporträts hin-

ter antikisierenden Namen. Doch im Gegensatz zu seinem französischen Vorbild ist *Der englische Theophrast* vor allem eine eindrucksvolle kompilatorische Leistung und keine Weiterentwicklung des Genres: Zahlreiche Passagen seines Buches sind von anderen Autoren, u.a. auch von La Bruyère selbst, geborgt.

Die Gattung selbst erschöpfte sich in den folgenden Jahrzehnten aus mehreren Gründen: Die Kunst des literarischen Porträts in moralistischer Absicht wanderte in andere Gattungen ab, so in den im 18. Jahrhundert in Europa entstehenden Roman. Zum anderen nahm der Charakterbegriff in der Philosophie zunehmend die Bedeutung der moralischen Identität an, nachdem Kant mit der Abgrenzung zwischen hypothetischen Imperativen und kategorischem Imperativ Weltklugheit und Moralität voneinander geschieden und erstere aus der Ethik hinausgedrängt hatte. In dem Werk Kants, das thematisch der moralistischen Tradition am nächsten steht, nämlich in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von 1798, bedeutet „Charakter haben“, „diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“.²³ „Charakter“ als moralischer Charakter wird zum Merkmal der menschlichen Vernunftnatur und der durch sie möglichen Autonomie. Der „Charakter“ überlagert die Vielfalt der „Charaktere“.

V.

Im Zeitalter der Anthropologie und Psychologie als empirischer Wissenschaften geriet die moralistische Charakterzeich-

nung vollends in den Ruf eines vorwissenschaftlichen Relikts. Die akademischen Anthropologen betrachten die Charaktertypologie wie die Ärztekammer die etwas zweifelhafte Kunst des Schamanen und Medizinmanns. So konnte man scheinbar nur noch als Außenseiter, die wissenschaftliche Anthropologie und Psychologie schräg unterlaufend, sich auf die Theophrastsche Tradition beziehen. Genau dies unternahm im 20. Jahrhundert Elias Canetti mit den 50 Charakteren seines *Ohrenzeugen*, aber auch mit den zahlreichen Charakterskizzen, die sich besonders in seinen mehrbändigen Aufzeichnungen finden und die den Charakteren Theophrasts zuweilen sogar formal näher stehen als die im *Ohrenzeugen* enthaltenen. Die meisten dieser, zuweilen surreal anmutenden Figuren wie die „Bitterwicklerin“, die „Pferdedunkle“ oder der „Papiersäuer“, zeichnen menschliche Verhaltensdispositionen von extremen Rändern her; nur wenige wie der „Hinterbringer“, der „Gottprotz“ oder der „Selbst-Hasser“ streifen den von Theophrast vorgezeichneten Bereich der sozialen Untugenden. So ist der „Selbst-Hasser“²⁴ der notorische Glücksverhinderer, der nicht nur kein Selbst gefunden hat, mit dem er sich in Einklang befindet, sondern der jede Art der Selbstfindung systematisch destruiert.

Canettis Skizzen sind im Unterschied zu denen Theophrasts nicht am sozialen, sondern am psychologischen Verhalten orientiert und scheinen weniger der Beobachtung, als vielmehr einer imaginativ inspirierten Konstruktion entwachsen. Deshalb wird das Erbe des Theophrast hier nur partiell aufgenommen. Was Canettis Charakteren fehlt, ist der soziale Kontext der Figuren, der öffentliche und urbane Raum der Interaktion. In Canettis

Charakterskizzen gibt es keine Alltagsbegegnung im Cafe, im Theater oder an der Straßenecke. Es gibt, mit anderen Worten, keinen Raum für jene soziale Tugenden oder Tugenden, an deren Beschreibung sich die peripatetische Phronesis oder deren moralistische Folgekonzepte exemplifizieren könnte. Canettis Charaktere mögen in einzelnen Skizzen das Thema der Selbstverwirklichung berühren, doch den Bereich der Weltklugheit betreten sie nicht.

Dass die Tradition der Charakterzeichnung dennoch einen Platz innerhalb der Philosophie der Lebenskunst beanspruchen kann, ergibt sich aus ihrer Erfahrungsnähe, vor allem aber aus ihrer Handhabbarkeit für eine praktische Lebensorientierung. Der Weltkluge reist auf dem Weg zur Selbstfindung nicht mit den großen Koffern der anthropologischen Theoriebildung, sondern mit dem Handgepäck der moralistischen Menschenbeobachtung. Derjenige, der wissen will, mit wem er es zu tun hat, wenn er sein Glück in der Welt sucht, kann zu diesem Zweck nicht immer wissenschaftliche Anthropologie betreiben. Er kann jedoch eine Menschenkenntnis erwerben, die sich, wie Wilhelm Schmid es formuliert hat, „auf die erfahrbaren Regelmäßigkeiten des historisch gewachsenen Menschseins in einer bestimmten Kultur“²⁵ stützt. Genau dies ist es, was in der moralistischen Literatur als „Welt“ im Sinne des sozial erfahrbaren Miteinanders bezeichnet wurde. Der Einzelne ist aufgefordert, in diesem Sinne Akteur und Betrachter zugleich zu sein, zu leben und den Beobachterposten zu beziehen, um den Menschen, sein Verhalten und die sozialen Spielregeln kennen zu lernen. Was dabei erworben wird, ist eben jene richtige Einschätzung der Umstände, die der

aristotelische Begriff der Phronesis bezeichnet und die es uns als Weltklugheit ermöglicht, unsere sozialen Beziehungen im Interesse eines gelingenden Lebens zu gestalten.

Die Kunst der Charakterskizzen in der Tradition des Theophrast stattet uns mit einem Taschenkompass aus, der uns in der Beurteilung unserer sozialen Umwelt die richtige Richtung anzeigt. In den „Charakteren“ sind unmittelbare Erfahrung und Beobachtung des Menschen so kristallisiert und sortiert, dass sie eine unmittelbare strategische Verhaltensorientierung ermöglichen. Theophrasts negative Anthropologie bewahrt uns vor einer illusionären Lebensführung und befreit uns von den Naivitäten des Gutmenschen, der glaubt, wir könnten unser Glück in der ungehinderten Entwicklung unserer Kräfte und der Harmonie mit der Umwelt erreichen. Theophrast, wie die gesamte moralistische Tradition nach ihm, lehrt uns eine zugleich skeptische und pragmatische Haltung gegenüber dem Menschen. Niemand hält das Nest des Glücks für uns bereit, wenn wir es nicht mit strategischem Geschick im Interesse der Selbstbehauptung selbst aufspüren. Jedes Leben rennt gegen die Hindernisse an, die die soziale Umwelt bereit hält. Gefordert sind deshalb Techniken zur Entzifferung der sozialen Welt, die Fähigkeit, die Fassade des Scheins zu durchschauen und sich selbst den Strategien der anderen zu entziehen. Genau deshalb ist es wichtig, den „Charakter“ seines Gegenüber zu durchschauen.

Dabei sind die kulturellen Differenzen zwischen dem Athen Theophrasts, dem Paris La Bruyères und unserer eigenen Lebenswelt, was menschliches Sozialverhalten angeht, erstaunlich gering. „Rüpel“ und

„Schwätzer“ begegnen uns – gerade in einer mediatisierten Welt, täglich. Theophrasts und La Bruyères Typen „decken sich“, wie man sagt, mit unseren Beobachtungen dabei nicht nur deswegen, weil es in der Welt immer Heuchler, Schwätzer und Geizige geben wird. Sie bedienen eine auch uns im Alltag vertraute Wahrnehmungsweise. Ist es denn nicht so, dass auch wir unsere soziale Welt mit „Charakteren“ bevölkern, den Kollegen als „Prahler“ oder als Verkörperung der Eitelkeit wahrnehmen? Unsere Beurteilung der menschlichen Umwelt bedient sich seit jeher, mehr als uns bewusst ist, der Charaktertypologie, die im übrigen unendlich erweiterbar ist. Unsere eigene Welt ist nicht nur voller alter, sondern auch voller neuer „Charaktere“, sei es der „Macho“, der „Blender“ oder der „Warmduscher“. Theophrast liefert uns nicht nur die allseits bekannten und immer wieder erfahrenen Typen, er kann auch als Anregung dienen, diesen Kosmos der Charaktere mit unseren eigenen Beobachtungen zu erweitern. Als Kompass im Dschungel strategischer Interaktion hätte ein neuer Theophrast innerhalb der Philosophie der Lebenskunst durchaus einen sinnvollen Platz.

Anmerkungen:

¹ Der Begriff wurde von Michel Foucault populär gemacht. Siehe u.a. M. Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007.

² Martin Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt/M. 1999, S.150.

³ Vgl. Seel (1999), S. 151ff.

⁴ Diese Übersetzung wählt z.B. Hans-Georg Gadamer, um zu betonen, dass es sich nicht nur um eine Form der Geschicklichkeit, sondern um eine lebensprägende Haltung geht. Siehe dazu Hans-Georg Gadamer, „Einleitung“, in: Aristoteles, *Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt/M. 1998.

⁵ Vgl. Peter Steinmetz, „Nachwort“, in Theophrast, *Charaktere*, Griechisch und Deutsch. Übers. und hrsg. von Dietrich Klose, Stuttgart 1981, S.99: „In dieser ihrer Art gewähren die Charaktere wie kaum ein zweite Buch der Antike einen Einblick in das Leben und Treiben der bürgerlichen Gesellschaft im Athen des Frühhellenismus.“

⁶ Theophrast (1981), S. 73.

⁷ Vgl. dazu R. Zimmer, *Die europäischen Moralisten zur Einführung*, Hamburg 1999, S. 19ff.

⁸ Vgl. Baldassare Castiglione, *Das Buch vom Hofmann*, München 1986.

⁹ Baltasar Gracian, *Der Kluge Weltmann (El Discreto)*, übers. Von Sebastian Neumeister, Frankfurt/M. 1996.

¹⁰ Vgl. R. Zimmer (1998), S. 86ff.

¹¹ Vgl. z.B. Giovanni Della Casa, *Der Galateo. Traktat über die guten Sitten*. Herausgegeben und übersetzt von Michael Rumpf, Heidelberg 1988.

¹² Vgl. G. Murphy, *A Bibliography of English Character-Books 1608-1700*, Oxford 1925.

¹³ Vgl. Hans Peter Balmer, *Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik*. Bern/München 1981, S. 72f.

¹⁴ La Bruyère, *Charaktere*, übersetzt und eingeleitet von Otto Flake, Wiesbaden 1979, S.17f. (Neuaufgabe dieser Übersetzung: Insel: Frankfurt/M. 2007)

¹⁵ Vgl. Margot Kruse, „Die französischen Moralisten des 17. Jahrhunderts“, in A. Buck (Hg.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 10. 2. Teil, Frankfurt 1972, S. 291.

¹⁶ Vgl. dazu auch Erich Auerbach, « Der Scheinheilige », in : ders. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern, 8. Aufl. 1988, S. 343-370.

¹⁷ La Bruyère, *Les Caractères*, De la mode, 24, Übersetzung v. Verf.

¹⁸ Vgl. Molière, *Le Tartuffe*, Acte III, Scène 2 : « Laurent, serrez ma haine et ma discipline »

¹⁹ La Bruyère, *Les Caractères*, De l'homme, 83, Übers. vom Verf.

²⁰ Vgl. dazu La Bruyère, *Les Caractères*, Des Jugements, 55.

²¹ Vgl. dazu Georg Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Frankfurt/M. 2006.

²² Vgl. La Bruyère, *Les Caractères*, Des Jugements, 55.

²³ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983, S. 241.

²⁴ Vgl. Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942-1972*, Frankfurt/M. 16. Aufl. 2003, S.144.

²⁵ Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 1998, S. 82.

Über den Autor:

Dr. Robert Zimmer, lebt als freier Autor in Berlin und ist Verfasser mehrerer philosophischer Bücher, darunter Die europäischen Moralisten zur Einführung (1999), Karl Popper (2002, zus. mit M. Morgenstern), Das Philosophenportal (2004) und Das Neue Philosophenportal (2007). Er ist Mitherausgeber des Briefwechsels zwischen Hans Albert und Karl Popper (2005).