

A c t a  
Universitatis  
Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA  
ETHICA - AESTHETICA - PRACTICA

32  
2018



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU  
ŁÓDZKIEGO

# A c t a Universitatis Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA  
ETHICA – AESTHETICA – PRACTICA

32  
2018

## **Human Enhancement**

editors  
Andrzej M. Kaniowski  
Florian Steger

## **Weisheit**

Christoph Horn  
Andrzej M. Kaniowski (Hrsg.)

**Editor in Chief**

*Andrzej M. Kaniowski*

**International Advisory Council**

*Jan C. Joerden* (European University Viadrina, Frankfurt (Oder)), *Georg Lohmann* (Prof. em. Otto-von-Guericke University, Magdeburg), *Antonio Remesar* (University of Barcelona) *Gunnar Skirbekk* (University of Bergen), *Richard Shusterman* (Florida Atlantic University) *Florian Steger* (Universität Ulm), *Richard Wolin* (City University NY)

**Polish Academic Board**

*Marek Gensler* (University of Łódź), *Piotr Gutowski* (Catholic University of Lublin) *Marzenna Jakubczak* (Pedagogical University of Cracow) *Marek Kozłowski* (University of Łódź), *Roman Kubicki* (Adam Mickiewicz University in Poznań) *Józef Piórczyński* (Prof. em. University of Łódź)

**Subject Editors of the Volume**

*Andrzej M. Kaniowski, Florian Steger, Christoph Horn*

**Assistant Editor**

*Agnieszka Rejniak-Majewska*

**Language Editor**

*Jack Hutchens*

All articles published in the journal are peer reviewed. The list of reviewers is available at:  
<http://folia-eap.uni.lodz.pl/en/reviewers/>

Essays published in the thematic block „Enhancement” are the effect of the workshop “Enhancement. A chance or challenge” that took place in Łódź on 5<sup>th</sup> July 2018. The workshop was organized by the Interdisciplinary Working Group for Ethics of Medicine in Poland and Germany and financed by the Polish-German Foundation for Science.

Die Aufsätze in dem thematischen Block „Weisheit“ sind aus einer Tagung hervorgegangen, die von der Deutsch-Polnischen Gesellschaft für Philosophie und der Lodzener Abteilung der Polnischen Akademie der Wissenschaften an der Universität Lodz veranstaltet worden ist. Sie stand unter dem Titel: „Normativität & Praxis: *Früherer und zeitgenössischer Sinn und Begriff von Weisheit/ Normativity & Practice: Past and Present Meaning and Understanding of Wisdom*“ (Lodz, 05.–06. November 2017). Die Tagung wurde mit finanzieller Unterstützung der Polnischen Akademie der Wissenschaften sowie der Schopenhauer Gesellschaft e.V. organisiert.



ISSN 0208-6107

e-ISSN 2353-9631

© Copyright by Authors, Łódź 2018

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2018

## TABLE OF CONTENTS

### ENHANCEMENT

<b>Andrzej M. Kaniowski, Florian Steger, <i>The Concept of Enhancement and its Ethical Aspects</i></b> .....	9
<b>Marcin Orzechowski, Florian Steger, <i>Promises and Perils of Neuroenhancement and its Perspectives for Military Ethics</i></b> .....	11
<b>Pranab Rudra, <i>Ethical Underpinning and Implications of “Nootropic” Concept</i></b> .....	31
<b>Joanna Miksa, <i>Transhumanism as a Challenge to the Medical Doctor-Patient Relation</i></b> .....	47
<b>Katharina Fürholzer, <i>Artistic Enhancement. Literature and Film as Mirror and Means of Human Enhancement</i></b> .....	71

### WEISHEIT

<b>Andrzej M. Kaniowski, Christoph Horn, <i>Weisheit. Historische Deutungen und modernes Begriffsverständnis</i></b> .....	89
<b>Wilhelm G. Jacobs, <i>Schellings Reflexion des Kantischen Begriffs Weisheit</i></b> .....	91
<b>Dieter Birnbacher, <i>Weisheit vs. Lebensweisheit – mit einem Seitenblick auf Schopenhauer</i></b> .....	101
<b>Damir Barbarić, <i>Pathei Mathos. Schopenhauers Weisheitslehre und die altgriechische Sophia?</i></b> .....	115
<b>Leon Miodoński, <i>Weisheit bei Schopenhauer und die Frage ihrer Aktualität</i></b> .....	129
<b>Guido Löhrer, <i>Über Sokratische Weisheit als intellektuelle Bescheidenheit</i></b> .....	141
<b>Gerhard Schönrich, <i>Was macht Entscheidungen zu weisen Entscheidungen?</i></b> .....	165
<b>Pedro Schmechtig, <i>Kognitiver Ratschlag, testimoniale Autoritäten und der Wert epistemischer Weisheit</i></b> .....	185



# **ENHANCEMENT**



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.01>

## **THE CONCEPT OF ENHANCEMENT AND ITS ETHICAL ASPECTS**

Enhancement refers to interventions designed to improve functions or traits of the human organism. These interventions aim at ameliorating human capacities and well-being and to increase efficiency and performance of the body as well as mental faculties. The outcome of enhancement are abilities, properties, and traits that are better than the natural setting. The term enhancement is mainly used for interventions without a medical indication. Therefore, enhancement is not a therapy and implies neither cure nor prevention of disease. It doesn't aim at restoring or sustaining health, but could lead to health conditions.

Enhancement can be achieved by various means. Cybernetic enhancement entails the incorporation of technology into the human body like brain implants or human-machine interfaces. Genetic enhancement means the modification of desirable genetic traits in order to improve the organism. Pharmacological enhancement aims at increasing performance through anabolic steroids, human growth hormones, stimulant drugs, or doping in sports e.g. with Erythropoietin (EPO).

By using these methods, somatic features as well as cognitive abilities or can be augmented.

The enhancement of somatic features includes strengthening the immune system through genetic modification or increasing muscle growth through anabolic steroids. Also, facial features like eye color can be genetically determined. The enhancement of cognitive abilities includes increasing the ability to concentrate, memory, and intelligence.

Although many of these improvements through enhancement techniques are discussed, the feasibility is limited. One example is the enhancement of outward appearance in order to create beauty. The genetic modification of certain singular traits like eye color may be relatively easy. Beauty, however is a complex and multifaceted property which is defined not only by genes, but also by socio-cultural factors. The same goes for intelligence. An enhancement of these properties, therefore, seems illusionary.

The ethical implications of enhancement include questions of normality and standardization. What is a wanted trait or property? What should we enhance and according to which criteria? Who decides what is beauty, intelligence, etc.?

Furthermore, there are social implications, which entail questions of access to enhancement technologies and therefore social justice. Will enhancement lead to a separation in two classes, the enhanced and the non-enhanced? What would be the political consequences of such a class division? Finally, there is the issue of eugenics. Will enhancement lead to the formation of a “genobility”, a genetically enhanced elite of humans? Could that imply the distinction between superior and inferior human beings, worthy and unworthy life? At the moment, the legal, political, and social framework is unprepared for dealing with the impact of genetic enhancement. Therefore, an extensive ethical research as well as a broad public debate are needed.

*Professor Andrzej M. Kaniowski*

(Department of Ethics, Institute of Philosophy, University of Lodz)

*Professor Florian Steger*

(Director of the Institute of the History,

Philosophy and Ethics of Medicine at the University of Ulm)

<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.02>

**Marcin Orzechowski**

Institute of the History,  
Philosophy and Ethics of Medicine  
Ulm University  
marcin.orzechowski@uni-ulm.de

**Florian Steger**

Director of the Institute of the History,  
Philosophy and Ethics of Medicine  
Ulm University  
florian.steger@uni-ulm.de

**PROMISES AND PERILS OF NEUROENHANCEMENT  
AND ITS PERSPECTIVES FOR MILITARY ETHICS**

**Abstract**

Current developments in the area of neuroenhancement pose multiple ethical and societal questions. Improvements in general cognitive capacities can have important positive effects. With the use of several interventions, ranging from pharmaceuticals through microsurgery to non-invasive and invasive methods, new possibilities of enhancing human abilities can be achieved. Yet, they have to be critically evaluated from the point of view of both individual and societal consequences that are involved. The aim of this paper is to address societal benefits and challenges that are related to these interventions. These new developments, especially in the specific area of their military application, pose important questions with regard to safety of their use, long-term results, coercion to use them, and issues of inequality. Often, these consequences are unforeseeable at the present moment and can greatly interfere with development of both individuals and societies. Therefore, as in both areas – civilian and military – the long-term consequences are still difficult to predict, prudence is prescribed. Consequently, any use of the methods of enhancement should be under exceptional scrutiny from the ethical as well as legal and social point of view.

**Keywords:**

Neuroenhancement, military forces, Human Performance Optimization, biotechnology, ethics

**1. INTRODUCTION**

The idea of enhancing our appearance or abilities through medical means provides certain uneasy feelings in modern societies. Although ideas of physical improvement through cosmetic surgery are widely accepted, the designs of altering genes in order to improve people reach into areas that irreversibly change the societal outlook. Similarly, the issue of enhancing our mental functions – memory, intelligence, mood, and personality – with the use of drugs or technological devices leads to ideas about humans engaging in actions touching the very core of their personalities. On the other hand, individuals often

concentrate on personal gains that they could receive through the use of such measures. Certainly, in the area of neuroenhancement, the media coverage of the issue reinforces this view. For example, in the past few years, drugs such as methylphenidate have often been enthusiastically described in the media as “brain steroids”, and “smart pills.”<sup>1</sup> One study of newspaper articles on drugs that enhance cognition found that neuroenhancement is overwhelmingly portrayed as a common practice or a practice that is increasing in prevalence.<sup>2</sup> A majority of the articles listed at least one potential neuroenhancing benefit, mostly general improvement in brain or mental function, improved concentration, better grades or improved performance, reduced fatigue, and increased alertness. In opposition, significantly fewer news reports mentioned any risks or side effects of the use of neuroenhancers.

Problematic in this context is our ability as a society to assess properly the promises and perils of such cognitive interventions. Misleading reports could result in a failure to develop appropriate public policy in this area, for example, the promotion of the use of such interventions. Unbalanced reporting tends to exaggerate the prevalence, efficacy, and benefits of neuroenhancement and downplay the individual and societal risks that these methods carry. In effect, this could provide an incentive to experiment with neuroenhancers. Apart from media narration, also scientific communication plays an important role here. Some bioethical literature has already made recommendations to provide psychostimulants for neuroenhancement without prescription in order to assure that no one will miss the advantages that they provide.<sup>3</sup> For example, the American Academy of Neurology suggested in 2009 that it is morally and legally acceptable for neurologists to prescribe these drugs to healthy people for the purposes of neuroenhancement.<sup>4</sup>

Apart from the wider societal context, especially interesting is the use of neuroenhancement in the area of military.<sup>5</sup> For several decades now, efforts to increase the performance, resilience, and health of individual soldiers have been the focus of the military departments of numerous countries. The analysis of the application of neuroenhancement in the armed forces is noteworthy for several

---

<sup>1</sup> Cynthia Forlini and Eric Racine, “Disagreements with implications: diverging discourses on the ethics of non-medical use of methylphenidate for performance enhancement,” *BMC Medical Ethics* 10, no. 9 (2009).

<sup>2</sup> Bradley J. Partridge et al., “Smart Drugs »As Common as Coffee«: Media Hype about Neuroenhancement,” *PLoS One* 6 (2011).

<sup>3</sup> Henry Greely et al., “Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy,” *Nature* 456 (2008).

<sup>4</sup> Dan Larriviere et al., “Responding to requests from adult patients for neuroenhancements. Guidance of the Ethics, Law and Humanities Committee,” *Neurology* 73, no. 17 (2009).

<sup>5</sup> Patrick Lin, “More Than Human? The Ethics of Biologically Enhancing Soldiers,” *The Atlantic*, February 16, 2012, available at: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/02/more-than-human-the-ethics-of-biologically-enhancing-soldiers/253217/>, accessed on 3.10.2018.

reasons. Due to the nature of military service and its goals, which include domination over an enemy, enhancement enjoys interest of military research in a higher degree than in civilian research. Moreover, the particular social environment in which soldiers function, has implications on the issues of safety and coercion. Furthermore, the military use of enhancement occurs in a specific context of conflict, with certain consequences. Therefore, in assessing the promises and perils of neuroenhancement, evaluation of its application for military purposes from the point of view of military ethics can be particularly worthwhile.

The goal of this paper is to evaluate the societal benefits and challenges that are related to cognitive interventions in the form of neuroenhancement, with consideration of their application in the military sector. The paper consists of five parts. Following the preliminary remarks (section 1), we present an introduction to the methods of neuroenhancement and their certain benefits and limitations (section 2). In the following part, we critically assess the application of neuroenhancement in a civilian context with attention paid to the issues of safety, coercion and equality (section 3). In the subsequent section, we concentrate on the description of the use of neuroenhancement in the area of the military, with an assessment of particular pitfalls and with considerations for military medical service (section 4). Closing remarks conclude this paper (section 5).

## 2. METHODS OF NEUROENHANCEMENT

### Pharmacological neuroenhancement

Pharmacological neuroenhancement is often known under various designations, such as “brain doping,” “brain steroids,” “smart pills,” “brain engineering,” or “cosmetic neurology.”<sup>6</sup> This term clearly reflects the enhancement character of the endeavor. First, drugs may be able to improve our ability to think. Amphetamines, like Ritalin, used by children with Attention Deficit Disorder, also improve the focus, attention, and memory of individuals without any neurological conditions. Other drugs may help the formation of long-term memories or improve the ability to learn skilled motor tasks and thereby facilitate learning. They make difficult tasks, like learning a foreign language or playing the piano, easier. Other drugs seem to target negatively charged memories, and their use may ameliorate the effects of traumatic events. These

---

<sup>6</sup> Partridge et al., “Smart Drugs”; Kinan Muhammed, “Cosmetic neurology: the role of healthcare professionals,” *Medicine, Health Care and Philosophy* 17, no. 2 (2014); Andreas G. Franke and Klaus Lieb, “Pharmacological neuroenhancement and brain doping: Chances and risks,” *Bundesgesundheitsblatt Gesundheitsforschung Gesundheitsschutz* 53, no. 8 (2010).

medications belong to a variety of medical classes, including pharmaceutical drugs used against depression (e.g., fluoxetine), dementia (e.g., donepezil), attention-deficit hyperactivity disorder (e.g., methylphenidate), and narcolepsy and sleeping disorders (e.g., modafinil).<sup>7</sup> Pharmaceutical agents might also be useful for unlearning phobias and addictions. Almost every day, new drugs used for the purpose of neuroenhancement come on the market and it is expected that the next years will bring the development of many kinds of pharmaceuticals that will improve our cognitive abilities in many different ways.

Second, these drugs and others under development can alter people's moods. Medicaments like Prozac improve a sense of well-being of both depressed and "normal" individuals.<sup>8</sup> In addition, beta-blockers decrease stress and nervousness, and so they help people cope with abnormal situations.<sup>9</sup> It is very probable that the future will bring drugs that can enable people to control their emotional states and personalities. Potentially, the combination of different drugs administered at different times could give users a more refined control of their learning processes, the ability to control and select specific memories and suppress phobias.<sup>10</sup> Therefore, they could provide all-around services that improve the control of behavior and social interactions.

#### Interventions through microsurgery

Although the possibilities of enhancing human capabilities through minimally invasive neurosurgery are still remote from widespread application, the first experimental methods are being developed in this area. With the advent of deep brain stimulation (DBS) in the 1980s and subsequent gamma knife surgery (GKS), the enhancement of non-pathological states has become a more and more possible option.<sup>11</sup> In animal models, stimulation in hypothalamic areas modulates memory functions. Similar effects could be achieved in human patients. Using DBS to treat a patient with morbid obesity, neurosurgeons unexpectedly discovered that this stimulation spontaneously evoked detailed autobiographical memory events. The patient showed a markedly increased improvement in the recollection of past memories, reported more details during

<sup>7</sup> Dominik Groß, "Blessing or curse? Neurocognitive enhancement by »brain engineering«,," *Medicine Studies* 1, no. 4 (2009).

<sup>8</sup> Richard H. Dees, "Better Brains, Better Selves? The Ethics of Neuroenhancement," *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17, no. 4 (2008): 372.

<sup>9</sup> Maxwell J. Mehlman, "Cognition-Enhancing Drugs," *The Milbank Quarterly* 82, no. 3 (2004).

<sup>10</sup> For an overview of substances for pharmacological neuroenhancement, their mode of action, clinical effects, and side effects, see: Andreas G. Franke, Robert Northoff and Elisabeth Hildt, "The Case of Pharmacological Neuroenhancement: Medical, Judicial and Ethical Aspects from a German Perspective," *Pharmacopsychiatry* 48 (2015): 257.

<sup>11</sup> Nir Lipsman, Rebecca Zener and Mark Bernstein, "Personal identity, enhancement and neurosurgery: a qualitative study in applied neuroethics," *Bioethics* 23, no. 6 (2009).

the recollection of past scenes and related that the memory became richer and more vivid.<sup>12</sup> Other possibilities involve surgical interventions for elective personality alterations or recreational enhancement.<sup>13</sup> In 2005, researchers for the first time used DBS to treat several patients with depression. The report stated that the treatment resulted in the conversion of previously morose and pessimistic individuals into more optimistic, hopeful, and happier patients.<sup>14</sup>

#### Non-invasive, external methods

Much more advanced are non-invasive methods of neuroenhancement, i.e. transcranial magnetic stimulation (TMS) and transcranial direct current stimulation (TDSC). TMS is provided through a current that passes through a coil based on the scalp. This results in a magnetic field, inducing secondary currents in the brain tissue.<sup>15</sup> During TDSC, a weak electrical current is delivered through scalp electrodes by a portable battery-powered stimulator.<sup>16</sup> The noninvasive nature of these methods, ease of use, and safety facilitated the application of TMS and TDSC. In the medical sector, TMS was successfully applied in the treatment of major depressive disorders<sup>17</sup>, epilepsy<sup>18</sup>, or stroke, and in pre-surgical mapping of the motor and language systems.<sup>19</sup> With regard to its application in enhancing human abilities, TMS and TDSC could improve brain functions, such as, for instance, increasing performance in procedural learning tasks, working memory, classification and memory consolidation during sleep.

---

<sup>12</sup> Clement Hamani, et al., "Memory Enhancement Induced by Hypothalamic/Fornix Deep Brain Stimulation," *Annals of Neurology* 63, no. 1 (2008).

<sup>13</sup> Daniel Mendelsohn, Nir Lipsman and Mark Bernstein, "Neurosurgeons' perspectives on psychosurgery and neuroenhancement: a qualitative study at one center," *Journal of Neurosurgery* 113 (2010).

<sup>14</sup> Helen S. Mayberg et al., "Deep Brain Stimulation for Treatment-resistant Depression," *Neuron* 45, no. 5 (2005).

<sup>15</sup> Shalini Narayana et al., "Clinical Applications of Transcranial Magnetic Stimulation in Pediatric Neurology," *Journal of Child Neurology* 30, no. 9 (2015).

<sup>16</sup> Charlotte J. Stagg and Michael A. Nitsche, "Physiological basis of transcranial direct current stimulation," *Neuroscientist* 17, no. 1 (2011).

<sup>17</sup> Mark S. George, Joseph J. Taylor and E. Baron Short, "The expanding evidence base for rTMS treatment of depression," *Current Opinion in Psychiatry* 26, no. 1 (2013); Pedro Shiozawa et al., "Transcranial direct current stimulation for major depression: an updated systematic review and meta-analysis," *International Journal of Neuropsychopharmacology* 17, no. 9 (2014).

<sup>18</sup> Wei Sun et al., "Low-frequency repetitive transcranial magnetic stimulation for the treatment of refractory partial epilepsy: a controlled clinical study," *Epilepsia* 53, no. 10 (2012).

<sup>19</sup> Thomas Picht et al., "A comparison of language mapping by preoperative navigated transcranial magnetic stimulation and direct cortical stimulation during awake surgery," *Neurosurgery* 72, no. 5 (2013).

### Invasive, internal technology

The technological invasive advancements that support neuroenhancement are largely futuristic. They encompass attempts to improve sensory, motor, communicative, emotional, cognitive, and social functions. In particular, the following applications come to mind: supersensory perception, prosthesis steering, and more efficient communication.<sup>20</sup>

Supersensory perception is already on the horizon, given the medical treatment of retinal, cochlear, and auditory brainstem implants. For example, if the blindness in a patient is caused by a deterioration of the retina but the optic nerve is still intact, retinal prostheses can restore a basic form of vision. The principle is that a chip is implanted either on top or behind the retina, and minuscule electronic devices on its surface create electric currents that stimulate the cells leading to the optic nerve. This stimulation essentially recreates the electric activity of the lost sensory cells in the retina.

Humans already have been capable of using brain-machine interfaces to steer prosthesis.<sup>21</sup> It is mostly considered for patients with limb loss and paralysis. Both of these conditions can have crippling consequences for those affected, severely hindering the ability of individuals to live normal lives. With prosthetics that can effectively utilize a brain-machine interface (BMI), patients can control computer cursors and limbs using signals recorded and decoded by their brain.<sup>22</sup>

Brain signals can be analyzed for motor-independent communication. Development in this area is rapid and still progressing toward the creation of miniaturized electrodes that can be permanently implanted in the brain or technically advanced computers and software able to learn and interpret signals and commands. Experiments on humans have shown that it is possible for paralyzed patients to control a computer cursor using electrodes.<sup>23</sup> However, the implant could be connected to any kind of external software and hardware. This could enable enhanced uses such as access to software tools, the Internet, and virtual reality applications.

---

<sup>20</sup> Gabriel W. Vattendahl Vidal et al., "Review of Brain-Machine Interfaces Used in Neural Prosthetics with New Perspective on Somatosensory Feedback through Method of Signal Breakdown," *Scientifica* (2016), doi:10.1155/2016/8956432.

<sup>21</sup> Silman J. Bensmaia and Lee E. Miller, "Restoring sensorimotor function through intracortical interfaces: progress and looming challenges," *Nature Reviews Neuroscience* 15 (2014).

<sup>22</sup> Camille Chatelle et al., "Brain-computer interfacing in disorders of consciousness," *Brain Injury* 26, no. 12 (2012).

<sup>23</sup> Andrea Kübler and Niels P. Birbaumer, "Brain-computer interfaces and communication in paralysis: extinction of goal directed thinking in completely paralyzed patients?" *Clinical Neurophysiology* 119, no. 11 (2008).

### 3. ETHICAL ISSUES IN THE DEBATE ON NEUROENHANCEMENT

Several ethical issues have been raised in the discussion on the benefits and disadvantages of the neuroenhancement. In the following part, we would like to shortly present some of these issues and critically assess them under the standpoint of possible advantages but also risks that they provide.

#### Safety

One of the foremost arguments against neuroenhancements concerns safety. When assessing risks involved with neuroenhancement, the central argument concentrates on the unknown and, to a large extent, unforeseeable effects on individuals and populations. These effects could be especially visible in the case of pharmacological neuroenhancers. The scientific and medical evidence of side effects of many cognition-enhancing drugs are known only to a limited extent. Repantis and colleagues' review of the effects of methylphenidate and Modafinil show that besides short-term positive effects, long-term negative effects may appear.<sup>24</sup> These involve, for example, a dangerous overestimation of individual abilities and overconfidence in one's possibilities. These risks could be shown in a simple example. For instance, a commercial pilot, in order to cope with an increased workload in his company, feels pressured to stay awake through the use of enhancing drugs. The positive effect of results in better work performance is immediately visible; yet, as the drugs lose efficacy over time, his increased abilities sharply drop. His behavior not only has an effect on his individual safety but also on the safety of passengers, for whom he is responsible. Most medical studies, up to date, concentrated on the effects of performance-increasing drugs on ill individuals.<sup>25</sup> Efficacy of the neuroenhancers and long-term effects on a healthy population still need to be researched through high-quality studies, according to the standards of evidence-based medicine.

However, such research can only be accomplished through the use of mostly novel methods. Observing the effects of drug use or brain-machine interfaces on patients can be relatively uncomplicated, as they are in many cases confined to one specific location, they find themselves under constant scrutiny, and often comply with prescriptions and instructions. The study of the influence on neuroenhancers on a healthy population is connected with a higher degree of

---

<sup>24</sup> Dimitris Repantis et al., "Modafinil and methylphenidate for neuroenhancement in healthy individuals: A systematic review," *Pharmacological Research* 62, no. 3 (2010).

<sup>25</sup> See, for example: Michael J. Minzenberg and Cameron S. Carter, "Modafinil: A review of Neurochemical Actions and Effects on Cognition," *Neuropsychopharmacology* 33 (2008); Jefferson Prince, "Catecholamine Dysfunction in Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder: An Update," *Journal of Clinical Psychopharmacology* 28, no. 3 (2008); Timothy Wilens, "Effects of Methylphenidate on the Catecholaminergic System in Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder," *Journal of Clinical Psychopharmacology* 28, no. 3 (2008).

complications. Above all, neuroenhancing interventions need to be observed in the social context of everyday behavior. Not only physical and chemical reactions need to be taken into assessment, but also interactions with the work environment, family, and individual symptoms that could undergo constant changes even during very short periods. Although such approaches have been used in research with individuals, for instance with patients with chronic depression disorders, data collection in large populations of enhanced persons will encounter significant difficulties. Privacy concerns, constant monitoring, compliance, and unfair competition are only some of the problems that come to mind.

The risks of the chronic use of a cognition-enhancing drug include the possibility of both medical side effects and effects more directly tied to the drug's intended function. Even when a drug has its desired effects, without side effects, it may have unexpected consequences. For instance, a memory enhancer could, by exerting its intended effect, increase the number of trivial "junk" memories retained or make one unable to enter even basic social relations. One famous example is Solomon Shereshevsky who had the ability to memorize complex tables of numbers after a few moments but could not understand poetry, had troubles with abstract concepts, and was disorganized.<sup>26</sup> His capacious memory made it hard for him to focus on bigger projects that frame much of ordinary life. Shereshevsky had impairment in the use of nonverbal behaviors, failed to develop peer relationships, and showed a lack of socio-emotional reciprocity.<sup>27</sup>

Some enhancements may make humans dependent on outside technology, infrastructure, or drugs. If the supply is interrupted, users may suffer withdrawal symptoms or impairments. Here arises the question of treatment of individuals who have been using neuroenhancers for a long time and have become addicted to them or suffer from withdrawal. This issue is closely connected to the principle of justice. It is still not clear whether these individuals can be treated in such situations and who should bear the costs of such treatment. Should it become the burden of society and general healthcare to pay for the costs of recovery of people who decided by themselves to rise above the normal, natural, state? As a society, we should be committed to help people who are in a dire medical situation because of their choice. Abuse of alcohol or drugs is a point in case. Yet, in a situation of the mostly unknown effects of neuroenhancers and their wide popularity, the consequences for society and costs to bear are impossible to estimate.

---

<sup>26</sup> Aleksandr R. Luria, *The mind of a mnemonist: a little book about a vast memory* (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

<sup>27</sup> Miguel Á. Romero-Manguía, "Mnesic Imbalance of Hapertymestic Syndrome as Cause of Autism Symptoms in Shereshevskii," in *Recent Advances in Autism Spectrum Disorders*, ed. Michael Fitzgerald (open access volume, DOI: 10.5772/46001, 2013), accessed on: 22.09.2018.

---

### Coercion

With the increase in availability and effectiveness of enhancement methods, the pressure to use these could also grow. Such situations will be especially visible in environments, which, to a high degree, depend on individual performance in achieving given goals, for example, in the workplace, education or sports. Whereas in this last area, the use of performance enhancing drugs is strictly controlled and prohibited, similar sanctions are virtually non-existent in the private life. Drugs, such as amphetamines, are illegal to purchase and use without prescription; yet, several performance enhancing substances can be legally obtained from doctors with little or no effort. Therefore, just in order to keep up with colleagues, competitors or fellow students, individuals are coerced to reach for neuroenhancements. Although, at the moment, “levelling the field” in any career is mostly achieved through pharmacological means, the possibility of using invasive or non-invasive technologies in a workplace is certainly within the realm of possibility. People could engage in individual “arms races” just to achieve the same standard as their peers.

Of course, one could argue that there are many other career alternatives available, that do not require such intervention. If a person does not want to participate in the coercive culture of a profession and regards taking potentially harmful drugs not as an option, he or she could change the profession. Yet, the question of free individual development arises at this point. Should people with particular professional goals be restrained from achieving these goals just because they do not conform to current professional practices? Moreover, if no professional alternatives exist, coercion could become a significant problem. Current practices of sport medicine and the enhancement of professional athletic performance through pharmaceuticals come to mind in this context.

Competitive aspects of enhancement have an impact not only on individuals but also on societies. In this aspect, the values, goals and organization of each particular society come to the fore. Should schools become “factories” of pupils who are simply better in the amount of information learned and have better grades than their companions, or should they provide an environment that concentrates on upbringing focusing on the use of information and social interactions?

Societal pressure could lead to the stigmatization and exclusion of individuals who oppose using cognitive enhancers. This could be compared to the example of electronic literacy as a very specific form of enhancement. Nowadays, dealing with modern technology has evolved into basic knowledge for social interactions. A person without these skills is often excluded from many opportunities or is unable to participate in many aspects of modern life. Similarly, neuroenhancement, in the form of pharmaceuticals or interventions could become a standard measure, not only in the workplace or educational

environment but also in everyday social life. The exclusion of individuals who choose not to use enhancers reaches therefore a new and much deeper dimension. It is different from coercion that could lead to alternative career choices as an individual in such cases could be condemned to isolation from “mainstream” society and degraded to a “citizen of a second class.”

### Inequality

Precisely the development of a society with several classes is a further argument that leads to a critical assessment of neuroenhancement. Cognitive enhancements might exacerbate social inequality by adding to the already-existent advantages of elites. In this context, the aspects of price and legal access of enhancement play the decisive role. If neuroenhancement practices are expensive, prosperous individuals could afford to increase their abilities to a higher degree, just because they are able to bear the cost of such procedures. This would add to existing discrepancies and lead to the creation of a two-class society: the neuroenhanced rich and the normal poor. In some cases, it is possible that poorer classes could also receive access to neuroenhancement through institutionally sponsored schemes, i.e. through military backed programs; yet such arrangements would only affect small parts of the whole society.

On the other hand, it has been argued that neuroenhancement interventions could decrease the talent gap between cognitively gifted individuals and the cognitively deficient.<sup>28</sup> The introduction of widely accessible and cheap neuroenhancers would lead to better chances for individuals at the lower end of the performance spectrum. As individual cognitive capacity (sometimes estimated by IQ scores) is positively correlated with income, current divisions between rich and poor would be levelled. Public policy and regulations can either contribute to inequality by driving up prices, limiting access, and creating a black market; or reduce inequality by supporting broad development, competition, public understanding, and perhaps subsidized access for disadvantaged groups. Yet, at this point, our societal ability to regulate such distribution is questionable. Who would decide whether a person should be cognitively enhanced, how would it be decided, and would it really have positive effects on that person?

On the other hand, the question arises whether we are obligated to help some subjects, for example individuals with severe mental disability, to overcome the mental state in which they exist. What would this mean for society in which no differences in cognitive capacities exist and all individuals reach the highest possible level of intelligence? It would certainly result in the loss of diversity

---

<sup>28</sup> Nick Bostrom and Anders Sandberg, “Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges,” *Science and Engineering Ethics* 15, no. 3 (2009): 329.

---

among the population and could lead to developments that are opposed to a free, tolerant and democratic society.

Social inequality of access to cognitive enhancement is a pressing concern only if we presume that neuroenhancement provides benefits that overbalance societal risks. However, as long-term effects, both individual and collective, are still difficult to assess, caution is necessary. In addition to medical side effects, neuroenhancement interventions might only cover deeper social or personal problems. The need to resort to neuroenhancement in the case of university students may stem from inadequate teaching methods or overloaded curricula. In a workplace, it may come from a lack of interest and motivation. Therefore, any shortcuts to excellence need to be carefully assessed, with particular attention paid to their roots.

#### 4. NEUROENHANCEMENT FROM THE PERSPECTIVE OF MILITARY ETHICS

Enhancement is one of the key issues for the military, as it is at the heart of efforts to improve the performance of the armed forces. In addition to the optimization of weapons and weapons technology, especially the people who perform certain actions – that is soldiers – stand at the center of interest. Therefore, human enhancement and especially neuroenhancement is of great interest to the armed forces. Depending on the nation, the specific optimization approaches at the moment have progressed to different stages. The neuroenhancement of soldiers, such as robotics and artificial intelligence, or other more generally disruptive technologies, presents a number of challenges.

The analysis of the application of enhancement and neuroenhancement in the armed forces is noteworthy for several reasons. First, enhancement methods and interventions have often been primarily developed and tested in the classified military sector, before entering any non-military area. Therefore, in this respect, the armed forces can be regarded as a form of laboratory with individual and group outcomes and consequences. Second, the military can be considered a form of social group with specific norms and behaviors. These could have an implication on the particular risks that go together with the use of neuroenhancers, such as the coercion to use, or the long-term consequences of application. Third, individuals with enhanced capabilities would be deployed to a specific environment with certain circumstances, that is the situation of armed conflict. Pressure and performance are factors that play a particular role in the soldierly profession. Every mistake can lead to a situation in which a soldier can lose her or his life or other people needlessly die. Military enhancement can certainly lead to a shift in the way the warfare is being conducted. Therefore, in assessing

the promises and perils of neuroenhancement, evaluation of its application for military purposes from the point of military ethics is especially worthwhile.

In analyzing the risks involved with using neuroenhancements in the military the particular focus should address the hazards for members of the armed forces. Right now, the protection of the health and welfare of their members is one of the highest priorities of most armed forces.<sup>29</sup> However, the use of performance enhancing strategies could involve considerable risks, mostly unforeseeable at the moment. Therefore, human enhancement in the military, especially neuroenhancement should be carefully considered in terms of the risks and advantages for the individual soldier.

Human enhancement in a military context means all medical, medico-technological, and biotechnological measures that improve soldiers' performance, appearance, and capabilities beyond what is necessary to maintain or restore health. The goal of such enhancement is to achieve the optimization of a soldier that reaches over the state predetermined by nature, and which therefore deviates from it. Different measures could be taken in which one can differentiate on the one hand between intracorporeal measures, like drugs or biotechnology and, on the other hand, between extracorporeal interventions such as exoskeletons, augmented reality improvements, or combat suits. By taking such measures, soldiers' abilities are either optimized, or additional possibilities are developed beyond those abilities, for example by creating brain-machine interfaces or developing exoskeletons. For several years now, the US Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA) has funded programs aiming at enabling stress resistance through cognitive, behavioral, and pharmacological interventions or at creating fully functional limbs that respond to direct neural control.

The literature on the topic varies between Human Performance Optimization, which refers to mental or somatic training measures, and Human Systems Integration, which means an improvement of the equipment of the soldier.<sup>30</sup> Finally, one can distinguish Human Performance Enhancement, meaning invasive interventions, such as genetic engineering or human-machine interfaces, which contribute to the optimization. Using these measures, it needs to be decided whether it is a temporary or permanent optimization. At this time, it should be pointed out, that development of both genetic engineering and genetic therapy is still in its infancy. However, progress is difficult to stop,

---

<sup>29</sup> Karl E. Friedl, "U.S. Army Research on Pharmacological Enhancement of Soldier Performance: Stimulants, Anabolic Hormones, and Blood Doping," *Journal of Strength and Conditioning Research* 29, no. 11 (2015).

<sup>30</sup> Patricia A. Deuster and Francis G. O'Connor, "Human Performance Optimization: Culture Change and Paradigm Shift," *Journal of Strength and Conditioning Research* 29, no. 11 (2015).

and should such opportunities arise, the armed forces will surely also consider genetic enhancement of their soldiers.

Pharmacological enhancement, especially neuroenhancement, can improve both cognitive and somatic abilities, for example if vigilance or cognition – and thus the will to fight and stamina – are increased. Psychopharmacological cognitive enhancement drugs (such as Modafinil) can reduce stress, pain, fatigue, and improve performance on the battlefield. Such pharmacological neuroenhancement already existed during the Second World War, when amphetamines such as Pervitin were used.<sup>31</sup> In addition, the German War Navy (Kriegsmarine) used pharmaceuticals for sleep inhibition. Sourcing from the military area, these drugs were then increasingly used in the civilian sector, as they were initially freely available in pharmacies. Similarly, the Allied Forces during the Second World War experimented with the use of amphetamines and methamphetamines to enhance the stamina of soldiers.<sup>32</sup>

Exoskeletons or combat suits enjoy particular interest in the area of military enhancement. Their aim is to improve the physical abilities of soldiers in a combat situation, to provide them with additional firepower through built-in weapons, and to protect the fragile human body. Although these projects are still in a preconception and experimentation phase, the vision of a perfect future warfighter that combines the abilities of a machine with human capabilities for decision-making certainly looms on the horizon. Technically invasive enhancements have already existed for a long time – one just has to think about wood and iron prostheses as extremity replacements. Here, the enhancement can reach a level that will soon surpass man as a natural being – for example a cyborg, which is the union of a machine and a person.

However, increase in battlefield operational performance through cognitive interventions is connected to several ethical dilemmas. Similarly to the case of the implications for society, soldier performance enhancement entangles the issues of safety, coercion, and equality.

### Safety

The first controversy, safety, should mostly consider the short and long-term consequences of the use of such interventions. Several pharmaceuticals that are used or tested on soldiers still require better understanding of risks involved with their use. Especially the complications resulting from overdoses or possible side

---

<sup>31</sup> Norman Ohler, „Nationalsozialismus in Pillenform: Der Aufstieg des Stimulanzmittels Pervitin im Dritten Reich,“ in *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, ed. Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch and Ulrich Bröckling (Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2018), 71.

<sup>32</sup> Nicolas Rasmussen, “Medical Science and the Military: The Allies’ Use of Amphetamine during World War II,” *The Journal of Interdisciplinary History* 42, no. 2 (2011).

effects come to mind. Unrestrained consumption of medicaments that increase combat performance is easily imaginable in situations of physical or mental stress that are plentiful in conflict situations. Addiction to such agents can develop during military service and last long after discharge. Whose responsibility would be the treatment of an individual with substance abuse acquired during military service? It is imaginable that efficient treatment strategies for classified military pharmaceuticals are unknown to civilian physicians. An analogous situation exists with regard to possible side effects of classified enhancers. Because of their secret character, tests on large population groups will not be conducted. In many diverse cases of human enhancement, long-term studies of their effects have not been conducted and we still lack relevant information. Without knowledge fundamentally grounded in evidence-based medicine, the treatment of possible side effects cannot be performed according to prevailing medical standards.

### Coercion

Because of the specific social environment in which soldiers live and function, coercion to use enhancements can be considered as a particular ethical dilemma. Strict discipline and requirement to obey orders could result in a decrease in individual autonomy to decide whether to subject oneself to enhancement. Whereas in civilian life a person mostly has alternatives to a particular career path, such a choice can be limited in the military, especially during military operations. It has been reported that U.S. Air Force pilots are required to take drugs known as “go pills” on long-distance missions, or else lose their jobs.<sup>33</sup>

Moreover, coercion could take the informal and indirect character in the form of responsibility for fellow soldiers. The lives and deaths of others could depend on whether one enhances her or his cognitive abilities, for example through an increased ability to stay awake during long missions.<sup>34</sup> In such cases, no direct commands to do so are issued; yet, the suggestion of a commanding officer that a soldier’s life in the unit may depend on the use of drugs is hard to ignore and is, to its very core, coercive.<sup>35</sup> Over longer periods, the use of enhancements could become a standard procedure for all missions – assignments will be made on the assumption that everyone will use such interventions and they could become a standard part of military operations.

Furthermore, coercion could take the form of the limitation of professional advancement for soldiers who do not increase their cognitive abilities. A situation is imaginable in which commanding officers will be promoted on the

---

<sup>33</sup> Lin, “More Than Human?”.

<sup>34</sup> Michael Russo, Cornelius Maher and William Campbell, “Cosmetic neurology: The controversy over enhancing movement, mentation, and mood,” *Neurology* 64, no. 7 (2005).

<sup>35</sup> Dees, “Better Brains, Better Selves?”.

basis of their capabilities to process information under stress and to increase their decision-making speed. In other situations, a soldier could be allowed to join an elite troop only under the condition that she or he let extracorporeal interventions, for example an exoskeleton, be performed on them.

### Equality

Ethical considerations regarding equality in the use of enhancement interventions in the armed forces encompass both individual as well as group dimensions, for example multinational operations. With regards to an individual soldier, an important question that needs to be considered is how such an enhanced soldier should be treated after employment with the armed forces. For example, a soldier has undergone an intervention that improved her or his physical or mental capabilities. He or she would then become an enhanced retiree who would have certain qualities and advantages over other civilians. This could lead to a preferable treatment *vis-à-vis* others.

With regards to military groups, there are a number of dilemmas in multinational operations, especially among alliance partners. One should think about the question of whether each member of an alliance provides its soldiers with the possibilities of enhancement. Should there not be a right for equal participation in such practice, if one is united in an alliance? It is imaginable that enhancing technologies available only to one member of an alliance will lead to the development of two classes of partner nations: those with enhanced elite troops and those with non-enhanced secondary-tier troops. Frictionless conduct of multinational military operations under such circumstances seems doubtful. Additionally, issues of proliferation of military enhancement technologies will certainly emerge, as the use of such technologies is impossible, in the long term, to be monopolized by only one state.

## 5. CONSIDERATIONS FOR MILITARY MEDICAL SERVICE

At this point an important question comes up: What are the implications of military human enhancement for military medical service? A number of debatable issues come to mind. What should be the role of doctors and medical personnel in the implementation of such technologies? If the knowledge about long-term effects is still missing, proper information about risks and benefits in the context of informed consent cannot be provided. Moreover, military physicians are often bound by the secrecy clause; therefore, their abstention from disclosing classified information could have grave implications for autonomous and informed decision-making of individual soldiers.

Even more difficult are ethical issues when considering the situations of medical treatment of prisoners of war or soldiers of other nations who underwent an enhancement procedure. Would it be justified to treat an enhanced

soldier preferentially because he carries a strategically valuable enhancement? How do we deal with a prisoner of war who is wounded and who himself has become a part of a weapon through enhancement? Through the fusion with a weapon a soldier becomes a “special case” who escapes traditional procedures of the treatment of prisoners of war. According to the Geneva Convention III (1949), a wounded man needs to be cared for. Yet, can it really be done? Particular qualifications for the medical treatment of soldiers with enhancements are indispensable; however, they could be impossible to gain if enhancement technologies are kept secret. In order to provide adequate training for medical services, corresponding enhancement technologies would have to be known to all armed forces in equal degree. This is probably a utopian idea.

The third consideration for military medical service regards the rules of the application of enhancement interventions in soldiers. The human body and mind are equipped to endure a certain amount of stress and injury – pushing these limits through enhancement could result in irreversible consequences. For example, some studies noted that amphetamines motivated soldiers’ willingness to continue marching on blistered feet even at the risk of increased injury.<sup>36</sup> Prolonged stress can result in negative effects for mental health. Or, as in the case of Solomon Shereshevsky, enhanced cognitive abilities could result in diminished capability to enter social interactions, which include emotions such as empathy, pity, and self-sacrifice – such emotions are important in military service, especially with respect to non-combatants. It remains the responsibility of military physicians to decide whether a soldier should receive an enhancing intervention that could improve her or his abilities in the short term but at the cost of being careless about the barriers of human endurance.

## 6. CONCLUSION

Modern societies require much more intellectual abilities than was typical for the human species in the past. Therefore, it is unsurprising that many people today struggle to meet the demands of the school or the workplace. The use of cognitive enhancement methods can be seen as an extension of human adaptation. Improvements in general cognitive capacities can have important positive results. Apart from the use in medical interventions on patients, cognitive enhancement can have profound effects on professional status, social interactions, and control of emotional states and personalities.

However, the consequences can have a deep impact on both individuals and societies. The effects of many small individual enhancements may be profound

---

<sup>36</sup> David B. Tyler, “The effect of amphetamine sulfate and some barbiturates on the fatigue produced by prolonged wakefulness,” *American Journal of Physiology* 150 (1947).

at a societal level. Neuroenhancements pose problems due to their nature as innovative and mostly unverified methods and because they concern the brain – an organ that mediates human identity. Because most of the drugs and technologies have not been tested on a large number of people, it is still hard to effectively evaluate their influence on the population. They can lead to problems of routinization and overmedicalization of procedures, as they will be increasingly used to confront the natural state of the human body and psyche (for example mood swings) and thus lead to avoiding a confrontation with deeper individual and societal problems. Societal pressure to use them could lead to the stigmatization and exclusion of individuals. Moreover, if the costs of neuroenhancements remain high and access to them constrained for the wider population, this could lead to an increased gap between the cognitively gifted and the cognitively deficient and the creation of a two-class society.

The dilemmas in the use of neuroenhancements are particularly visible in the military sector. This occurs mostly due to their particular character, goals, and the social environment of the military community. The development and application of performance increasing interventions and practices carries risks that can overburden individual abilities to cope with them. Right now, the focus lies more on the rapid improvement of the efficiency of one's own forces in order to gain advantages over an opponent and less on the assessment of possible perils. Therefore, since in both areas – civilian and military – the long-term consequences and side effects are still difficult to assess, prudence is prescribed. The neuroscience research into enhancements for military and civilian use should be a subject for ethical review and should be as transparent as possible. To this end, in both areas and on both the national and international level, the efforts to regulate the access and use of neuroenhancements need to be coordinated and deepened.

## BIBLIOGRAPHY

- Bensmaia, Silman J. and Lee E. Miller. "Restoring sensorimotor function through intracortical interfaces: progress and looming challenges." *Nature Reviews Neuroscience* 15 (2014): 313–325.
- Bostrom, Nick and Anders Sandberg. "Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges." *Science and Engineering Ethics* 15, no. 3 (2009): 311–341.
- Chatelle, Camille, Srivas Chennu, Quentin Noirhomme, Damian Cruse, Adrian M. Owen and Steven Laureys. "Brain-computer interfacing in disorders of consciousness." *Brain Injury* 26, no. 12 (2012): 1510–1522.
- Dees, Richard H. "Better Brains, Better Selves? The Ethics of Neuroenhancement" *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17, no. 4 (2008): 371–395.
- Deuster, Patricia A. and Francis G. O'Connor. "Human Performance Optimization: Culture Change and Paradigm Shift." *Journal of Strength and Conditioning Research* 29, no. 11 (2015): 52–56.

- Forlini, Cynthia and Eric Racine. "Disagreements with implications: diverging discourses on the ethics of non-medical use of methylphenidate for performance enhancement." *BMC Medical Ethics* 10, no. 9 (2009): 1–13.
- Franke, Andreas G. and Klaus Lieb. "Pharmacological neuroenhancement and brain doping: Chances and risks." *Bundesgesundheitsblatt Gesundheitsforschung Gesundheitsschutz* 53, no. 8 (2010): 853–860.
- Franke, Andreas G., Robert Northoff and Elisabeth Hildt. "The Case of Pharmacological Neuroenhancement: Medical, Judicial and Ethical Aspects from a German Perspective." *Pharmacopsychiatry* 48 (2015): 256–264.
- Friedl, Karl E. "U.S. Army Research on Pharmacological Enhancement of Soldier Performance: Stimulants, Anabolic Hormones, and Blood Doping." *Journal of Strength and Conditioning Research* 29, no. 11 (2015): 71–76.
- George, Mark S., Joseph J. Taylor and E. Baron Short. "The expanding evidence base for rTMS treatment of depression." *Current Opinion in Psychiatry* 26, no. 1 (2013): 13–18.
- Greely, Henry, Barbara Sahakian, John Harris, Ronald C. Kessler, Michael Gazzaniga, Philip Campbell and Martha J. Farah. "Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy." *Nature* 456 (2008): 702–705.
- Groß, Dominik. "Blessing or curse? Neurocognitive enhancement by brain engineering." *Medicine Studies* 1, no. 4 (2009): 379–391.
- Hamani, Clement, Mary Pat McAndrews, Melanie Cohn, Michael Oh, Dominik Zumsteg, Colin M. Shapiro, Richard A. Wennberg and Andres M. Lozano. "Memory Enhancement Induced by Hypothalamic/Fornix Deep Brain Stimulation." *Annals of Neurology* 63, no. 1 (2008): 199–213.
- Kübler, Andrea and Niels P. Birbaumer. "Brain-computer interfaces and communication in paralysis: extinction of goal directed thinking in completely paralyzed patients?" *Clinical Neurophysiology* 119, no. 11 (2008): 2658–2666.
- Larriviere, Dan, Michael A. Williams, Matt Rizzo and Richard J. Bonnie. "Responding to requests from adult patients for neuroenhancements. Guidance of the Ethics, Law and Humanities Committee." *Neurology* 73, no. 17 (2009): 1406–1412.
- Lin, Patrick. "More Than Human? The Ethics of Biologically Enhancing Soldiers." *The Atlantic*, February 16, 2012, available at: <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/02/more-than-human-the-ethics-of-biologically-enhancing-soldiers/253217/>, accessed on: 3.10.2018.
- Lipsman, Nir, Rebecca Zener and Mark Bernstein. "Personal identity, enhancement and neurosurgery: a qualitative study in applied neuroethics." *Bioethics* 23, no. 6 (2009): 375–383.
- Luria, Aleksandr R. *The mind of a mnemonist: a little book about a vast memory*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Mayberg, Helen S., Andres M. Lozano, Valerie Voon, Heather E. McNeely, David Seminowicz, Clement Hamani, Jason M. Schwab and Sidney H. Kennedy. "Deep Brain Stimulation for Treatment-resistant Depression." *Neuron* 45, no. 5 (2005): 651–660.
- Mehlman, Maxwell J. "Cognition-Enhancing Drugs." *The Milbank Quarterly* 82, no. 3 (2004): 483–506.
- Mendelsohn, Daniel, Nir Lipsman and Mark Bernstein. "Neurosurgeons' perspectives on psychosurgery and neuroenhancement: a qualitative study at one center." *Journal of Neurosurgery* 113 (2010): 1212–1218.
- Minzenberg, Michael J. and Cameron S. Carter. "Modafinil: A review of Neurochemical Actions and Effects on Cognition." *Neuropsychopharmacology* 33 (2008): 1477–1502.
- Muhammed, Kinan. "Cosmetic neurology: the role of healthcare professionals," *Medicine, Health Care and Philosophy* 17, no. 2 (2014): 239–240.
- Narayana, Shalini, Andrew C. Papanicolaou, Amy McGregor, Frederick A. Boop and James W. Wheless. "Clinical Applications of Transcranial Magnetic Stimulation in Pediatric Neurology." *Journal of Child Neurology* 30, no. 9 (2015): 1111–1124.

- Ohler, Norman. „Nationalsozialismus in Pillenform: Der Aufstieg des Stimulanzmittels Pervitin im Dritten Reich.“ In *Handbuch Drogen in sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, edited by Robert Feustel, Henning Schmidt-Semisch and Ulrich Bröckling, 71–79. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2018.
- Partridge, Bradley J., Stephanie K. Bell, Jayne C. Lucke, Sarah Yeates and Wayne D. Hall. “Smart Drugs »As Common as Coffee«: Media Hype about Neuroenhancement.” *PLoS One* 6, no. 11 (2011), <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0028416>.
- Picht, Thomas, Sandro M. Krieg, Nico Sollmann, Judith Rösler, Birat Niraula, Tuomas Neuvonen, Petri Savolainen, Pantelis Lioumis, Jyrki P. Mäkelä, Vedran Deletis, Bernhard Meyer, Peter Vajkoczy and Florian Ringel. “A comparison of language mapping by preoperative navigated transcranial magnetic stimulation and direct cortical stimulation during awake surgery.” *Neurosurgery* 72, no. 5 (2013): 808–819.
- Prince, Jefferson. “Catecholamine Dysfunction in Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder: An Update.” *Journal of Clinical Psychopharmacology* 28, no. 3 (2008): 39–45.
- Rasmussen, Nicolas. “Medical Science and the Military: The Allies’ Use of Amphetamine during World War II.” *The Journal of Interdisciplinary History* 42, no. 2 (2011): 205–233.
- Repantis, Dimitris, Peter Schlattmann, Oona Laisney and Isabella Heuser. “Modafinil and methylphenidate for neuroenhancement in healthy individuals: A systematic review.” *Pharmacological Research* 62, no. 3 (2010): 187–206.
- Romero-Munguía, Miguel Á. “Mnesic Imbalance of Hapertymestic Syndrome as Cause of Autism Symptoms in Shereshevskii.” In *Recent Advances in Autism Spectrum Disorders* edited by Michael Fitzgerald (open access volume, DOI: 10.5772/46001, 2013), accessed on: 22.09.2018.
- Russo, Michael, Cornelius Maher and William Campbell. “Cosmetic neurology: The controversy over enhancing movement, mentation, and mood.” *Neurology* 64, no. 7 (2005): 1320–1321.
- Shiozawa, Pedro, Felipe Fregni, Isabela M. Benseñor, Paulo A. Lotufo, Marcelo T. Berlim, Jeff Z. Daskalakis, Quirino Cordeiro and André R. Brunoni. “Transcranial direct current stimulation for major depression: an updated systematic review and meta-analysis.” *International Journal of Neuropsychopharmacology* 17, no. 9 (2014): 1443–1452.
- Stagg, Charlotte J. and Michael A. Nitsche. “Physiological basis of transcranial direct current stimulation.” *Neuroscientist* 17, no. 1 (2011): 37–53.
- Sun, Wei, Wei Mao, Xianghong Meng, Dequan Wang, Liang Qiao, Wei Tao, Liping Li, Xiaoying Jia, Chunyu Han, Mengmeng Fu, Xiaoyan Tong, Xun Wu and Yuping Wang. “Low-frequency repetitive transcranial magnetic stimulation for the treatment of refractory partial epilepsy: a controlled clinical study.” *Epilepsia* 53, no. 10 (2012): 1782–1789.
- Tyler, David B. “The effect of amphetamine sulfate and some barbiturates on the fatigue produced by prolonged wakefulness.” *American Journal of Physiology* 150 (1947): 253–262.
- Vattendahl Vidal, Gabriel W., Mathew L. Rynes, Zachary Kelliher and Shikha Jain Goodwin. “Review of Brain-Machine Interfaces Used in Neural Prosthetics with New Perspective on Somatosensory Feedback through Method of Signal Breakdown.” *Scientifica* (2016), doi:10.1155/2016/8956432.
- Wilens, Timothy. “Effects of Methylphenidate on the Catecholaminergic System in Attention-Deficit/Hyperactivity Disorder.” *Journal of Clinical Psychopharmacology* 28, no. 3 (2008): 46–53.



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.03>

**Pranab Rudra**

Institute of the History,  
Philosophy and Ethics of Medicine  
Ulm University  
pranab-1.rudra@uni-ulm.de

**ETHICAL UNDERPINNING AND IMPLICATIONS  
OF “NOOTROPIC” CONCEPT**

**Abstract**

The current generation paving the path for new research marks a milestone to attain the ancient goal of improving our cognition. To date, increased prevalence of cognitive enhancers by healthy people has raised the scientific community’s attention as well as media coverage. In particular, nootropics such as piracetam promise to offer modest improvements in cognitive performance. The long-lasting impetus of this “holistic enhancer” convinced scientists as well as ethicists to discuss its potential ethical implications and future directions. Moreover, there are discrepancies in the concept of a true nootropic between pharmacology and contemporary public culture. Here, I review the ethical aspects of nootropics raised by its potential use in cognition enhancement and substantiate the epistemological commentary on the concept of nootropic.

**Keywords:**

Nootropic drugs, nootropic concept, neurocognitive enhancement, ethics

1. INTRODUCTION

Since ancient times, drugs to enhance cognition have had an irresistible universal appeal when they not only target the disease but any possible subjective symptoms that are more or less present in any healthy being. Students in ancient Greece used rosemary sprigs to improve their memory. Now shelves on drug stores carry all the necessary pills and tonics to purportedly enhance cognition.<sup>1</sup> Between ancient societies and modern times, the use of nootropic substances accelerated during the post-war period (1950–1960s) where it

---

<sup>1</sup> Richard Le Strange, *A History of Herbal Plants* (London: Angus & Robertson Publ., 1977).

became increasingly commercialized. An escalation of “cosmetic neurology” in western and non-western societies has caught the attention of the scientific community as well as that of the media. The aim is not only to augment the minds of the unhealthy but also the minds of the healthy.<sup>2</sup> Prescription stimulants were originally intended and licensed for the treatment of specific cognitive disorders (e.g. Alzheimer’s disease or Attention Deficit Hyperactivity Disorder). Now, they are diverted to healthy individuals for enhancement purposes. This is resulting in a divisible issue both from the perspective of scientists as well as the public sector.<sup>3</sup> The use of nootropics for military and non-military purposes and off-label use among college students initiated furious discussions among scientists, ethicists, physicians, and government. Arguments on the topic include unfair advantage, indirect coercion, side-effects or harm, and ethical implications. The goal is to tackle the issue and to make policies for future nootropic regulation due to its effect to alter the human mind – a highly valued part of our human existence.<sup>4</sup> While discussions of this issue will become more pressing in years to come, the issues become even cloudier and more confusing when the ‘pure’ definition of nootropic and its ethical implications

<sup>2</sup> Anjan Chatterjee, “The Promise And Predicament of Cosmetic Neurology,” *Journal of Medical Ethics* 32, no. 2 (2006): 110–113, doi:10.1136/jme.2005.013599; Anjan Chatterjee, “Cosmetic Neurology: The Controversy over Enhancing Movement, Mentation, and Mood,” *Neurology* 63, no. 6 (2004): 968–974, doi:10.1212/01.wnl.0000138438.88589.7c.

<sup>3</sup> Martha J. Farah et al., “Neurocognitive Enhancement: What Can We Do and What Should We Do?,” *Nature Reviews Neuroscience* 5, no. 5 (2004); Eric Racine and Cynthia Forlini, “Cognitive Enhancement, Lifestyle Choice or Misuse of Prescription Drugs?” *Neuroethics* 3, no. 1 (2008): 1–4, doi:10.1007/s12152-008-9023-7; Henry Greely et al., “Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs By The Healthy,” *Nature* 456, no. 7223 (2008): 702–705, doi:10.1038/456702a; Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Picador, 2003); Vince Cakic, “Smart Drugs for Cognitive Enhancement: Ethical and Pragmatic Considerations in the Era of Cosmetic Neurology,” *Journal of Medical Ethics* 35, no. 10 (2009): 611–615, doi:10.1136/jme.2009.030882; Danielle C. Turner et al., “Cognitive Enhancing Effects of Modafinil in Healthy Volunteers,” *Psychopharmacology* 165, no. 3 (2003): 260–269, doi:10.1007/s00213-002-1250-8; Sean Esteban McCabe et al., “Non-Medical Use of Prescription Stimulants Among US College Students: Prevalence and Correlates from a National Survey,” *Addiction* 100, no. 1 (2005): 96–106, doi:10.1111/j.1360-0443.2005.00944.x.

<sup>4</sup> Quinton Babcock and Tom Byrne, “Student Perceptions of Methylphenidate Abuse at a Public Liberal Arts College,” *Journal of American College Health* 49, no. 3 (2000): 143–145, doi:10.1080/07448480009596296; Farah et al., “Neurocognitive Enhancement: What Can We Do And What Should We Do?”; Amy F. T. Arnsten and Anne G Dudley, “Methylphenidate Improves Prefrontal Cortical Cognitive Function Through A2 Adrenoceptor and Dopamine D1 Receptor Actions: Relevance to Therapeutic Effects in Attention Deficit Hyperactivity Disorder,” *Behavioral and Brain Functions* 1, no. 1 (2005): 2, doi:10.1186/1744-9081-1-2; Danielle C. Turner et al., “Cognitive Enhancing Effects of Modafinil in Healthy Volunteers,” *Psychopharmacology* 165, no. 3 (2003): 260–269, doi:10.1007/s00213-002-1250-8; Nick Bostrom and Anders Sandberg, “Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges,” *Science and Engineering Ethics* 15, no. 3 (2009): 311–341, doi:10.1007/s11948-009-9142-5.

come into play. The definition dating back to the work of the Romanian-Belgian physician and neuropharmacist Corneliu E. Giurgea (1923–1997), who coined the term nootropic, and the salient ethical concerns raised by the use of nootropic will be discussed in details here.

## 2. THE NOOTROPIC CONCEPT

In the 1960s, gamma-amino-butyric acid (GABA) was stirring high scientific interest as a major inhibitory neurotransmitter in the brain. In 1964, chemists in Union Chimique Belge (UCB) synthesized a cyclic derivate of GABA, the piracetam, intended for use as a sleep inducer. Surprisingly, piracetam did not show any type of sleep-inducing activity. This peculiar effect of the prominent neurotransmitter accidentally caught the attention of Corneliu E. Giurgea who was UCB's chief neuropharmacologist at that time. In 1972, the unique properties of piracetam led Giurgea to introduce the novel concept of “nootropic drugs” that “characteristically interfere with the higher telencephalic integrative activity by a direct and selective attention.”<sup>5</sup>

According to Giurgea and Salama, the detailed definition of nootropic should have the following properties: 1) enhance memory and ability to learn, 2) increase the efficacy of neuronal firing (controls mechanism in cortical and subcortical region of the brain), 3) help brain function (e.g. under hypoxic conditions), 4) protect the brain (chemical or physical assault), and 5) be virtually non-toxic to humans (lacks sedative or stimulatory effects).<sup>6</sup> This atypical pharmacological concept suggests no drug-receptor interaction, hence no modulatory effect, and very weak affinity due to its extremely low toxicity.<sup>7</sup> Although piracetam has been reported to having cholinergic, serotonergic, noradrenergic, and glutamatergic effects, there is no direct agonistic or antagonistic receptor showing a noticeable affinity, unlike any psychotropic drugs on the market.

Soon the mass media and professionals nicknamed nootropics as “*smart drugs*” and “*cognitive enhancers*” respectively due to its uncommon lack of toxicity and reported memory enhancement among healthy college students (see Figure 1).<sup>8</sup> It is important to note that any nootropic defined by Giurgea would

---

<sup>5</sup> C. Giurgea and M. Salama, “Nootropic Drugs,” *Progress in Neuro-Psychopharmacology* 1, no. 3–4 (1977): 235–247, doi:10.1016/0364-7722(77)90046-7.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Bengt Winblad, “Piracetam: A Review of Pharmacological Properties and Clinical Uses,” *CNS Drug Reviews* 11, no. 2 (2006): 169–182, doi:10.1111/j.1527-3458.2005.tb00268.x.

<sup>8</sup> Stuart J. Dimond and E. Y. M. Brouwers, “Increase in the Power Of Human Memory in Normal Man Through the Use of Drugs,” *Psychopharmacology* 49, no. 3 (1976): 307–309,

be a cognitive enhancer or smart drug, but the opposite is not true, since drugs are not devoid of toxicity. Unlike smart drugs or cognitive enhancers, nootropic drugs do not enhance alertness, arousal, locomotion, heart rate, or blood pressure. Furthermore, when administered for the first time, there are no observable effects in the patient who takes it. Only after around two weeks of consistent administration, statistically significant effects are observable in the patient.<sup>9</sup> Therefore, the effects of the nootropic piracetam warranted a solely noetic class of smart drugs or cognitive enhancers that is without side effects, toxicity and is non-immediate.

All these properties clearly indicate a holistic concept of nootropic drugs, natural or synthetic, as opposed to a pharmacological agonist-antagonist mechanism. Naturally, nootropic drugs do not target any single type of neuron. Rather, they are meant to activate the integrative activities of the brain. As Aristotle explains holistic phenomena with the phrase “The whole is more than the sum of its parts,” Giurgea further adds to this phenomenon as neuro-psyche identity where human brain activity is but complex aspects of a neuronal activity easier to grasp at an elementary level.<sup>10</sup> This illustrates the bewildering complexity of brain and mind both from the perspective of René Descartes’s (1596–1650) mind-body dichotomy and Freudian psychoanalysis.

Understandably, the promising success of nootropic drugs inadvertently catalyzed the paradigm of a new and undiscovered avenue of research for the future of enhancement. Thirty years after the ‘birth’ of piracetam, more than 1650 piracetam-like compounds were synthesized.<sup>11</sup> The progeny of piracetam, namely *levetiracetam* and *brivaracetam*, showed promising results as anti-epileptic drugs that are far more efficient than piracetam.<sup>12</sup> Therefore, one can conclude that the nootropic piracetam acted as a template of the new piracetam-like drugs that – while no longer holding true nootropic definition – treat severe neurological diseases with increasing medical demands.

---

doi:10.1007/bf00426834; Doru Georg Margineanu, “A Weird Concept with Unusual Fate: Nootropic Drug,” *Revue des Questions Scientifiques* 182, no. 1 (2011): 33–52.

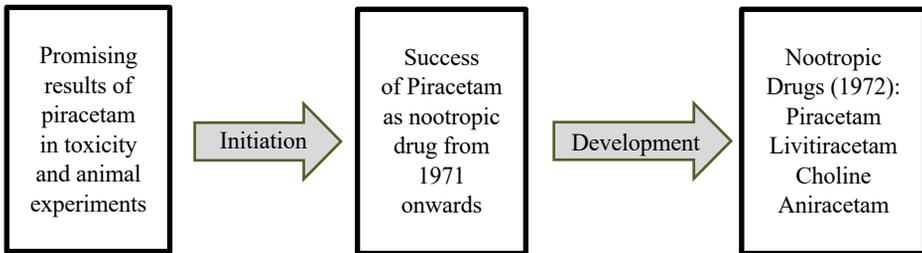
<sup>9</sup> Dimond and Brouwers, “Increase in the Power of Human Memory in Normal Man Through the Use of Drugs.”

<sup>10</sup> Margineanu, “A Weird Concept with Unusual Fate: Nootropic Drug.”

<sup>11</sup> Alex Haahr Gouliaev and Alexander Senning, “Piracetam and Other Structurally Related Nootropics,” *Brain Research Reviews* 19, no. 2 (1994): 180–222, doi:10.1016/0165-0173(94)90011-6.

<sup>12</sup> Tim De Smedt et al., “Levetiracetam: Part II, The Clinical Profile of a Novel Anticonvulsant Drug,” *CNS Drug Reviews* 13, no. 1 (2007): 57–78, doi:10.1111/j.1527-3458.2007.00005.x; Jacqueline A. French et al., “Adjunctive Brivaracetam for Refractory Partial-Onset Seizures: A Randomized, Controlled Trial,” *Neurology* 75, no. 6 (2010): 519–525, doi:10.1212/wnl.0b013e3181ec7f7f.

### Primary stage of pioneering nootropics



### Secondary stage of nootropics commercialization

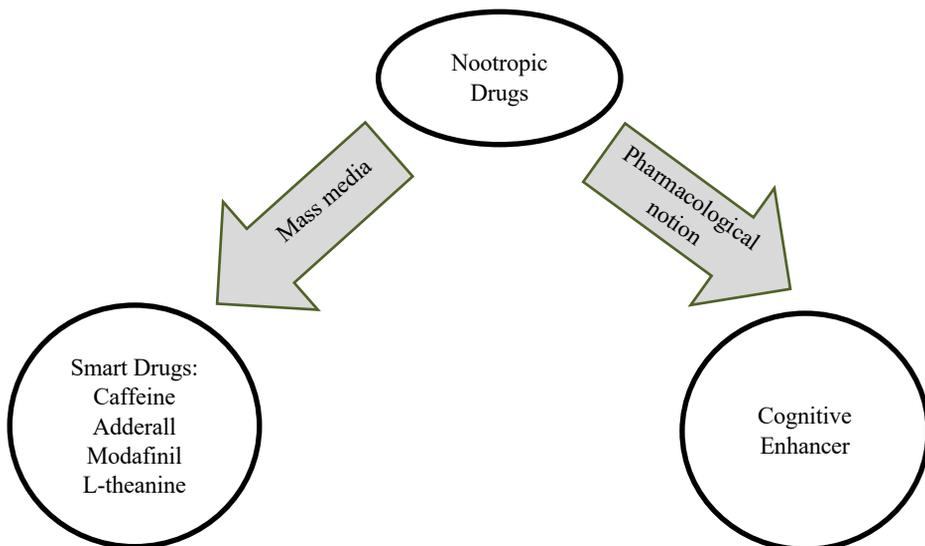


Figure 1. Schematic diagram of the unfolding of the 'nootropic' drug concept. The term nootropic evolved from the unique properties of piracetam and that promoted success of further nootropic drugs. The term 'smart drug' and 'cognitive enhancer' are commonly used in mass media and in professional pharmacological field respectively (adapted from Margineanu 2011).

### 3. METHODOLOGY

A search of “nootropic” done in US National Library of Medicine (PubMed; <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed>) on 1st July 2018 indicated a list of 5392 references, illustrated an exponential increase over the years starting with the paper of Giurgea from 1972 (see Figure 2). The search term “nootropic” was sorted by most recent without any filters of article types, text availability, publication dates and species added to it. The PubMed database also has the possibility to download results per year as .csv file to work in Microsoft Excel. Based on the excel sheet data, I was able to plot a histogram on Microsoft Excel 2016 as shown in Figure 2.

Moreover, the article investigates some of the most popular ethical theories that can be associated to nootropics, particularly consequentialism versus deontology, four principles in medical ethics and virtue ethics. Furthermore, discussions on how we perceive the trade-off between potential benefits and harms, how enhancers can affect students and athletes and open ethical questions are also addressed.

### 4. RESULTS AND ETHICAL DISCUSSIONS

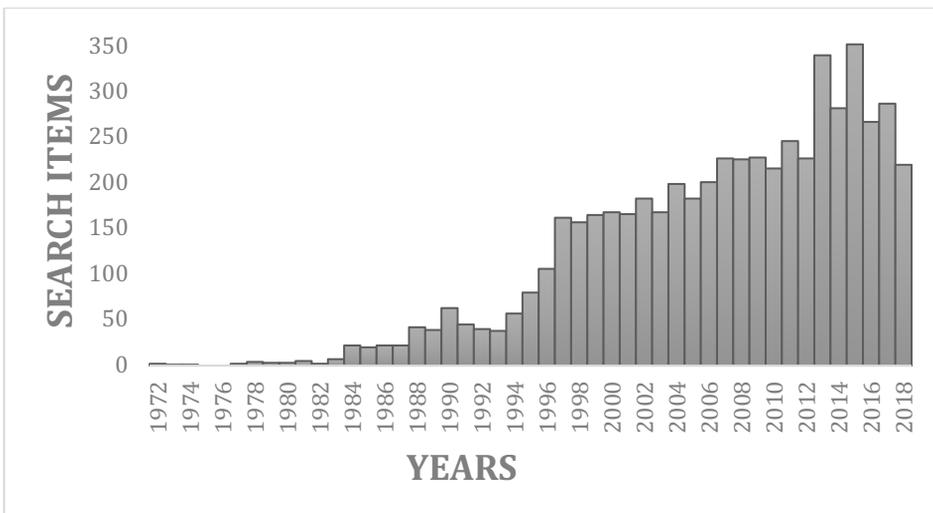


Figure 2. The long-lasting interest in nootropic showed an exponential evolution in time of the number of scientific publications in the PubMed database, accessed on 1<sup>st</sup> July 2018. Above each column the number indicates the total number of published articles per year.

---

### Open ethical questions

In light of nootropic drugs, an integral part of the ethical controversy lies in understanding the question – who is the patient? In order to use nootropics, should the individual be ill with mental illness or other disorders or should nootropics also be prescribed to individuals who are healthy? Considering preventive care, all individuals must qualify for medical care and must have an improved quality of life. If that is the case, how does one differentiate nootropics between a prescription drug and a lifestyle choice? Scientists, ethicists, and physicians have divergent opinions on these questions and operate on separate paradigms. In academia, Greely et al. advocates the use of cognitive enhancers, provided it is properly regulated, while Chatterjee and Fukuyama are against cognitive enhancement.<sup>13</sup> In the book *Our Posthuman Future*, Fukuyama clearly argues that “the original purpose of medicine is to heal the sick, not turn healthy people into gods.”<sup>14</sup> Such discrepancies warrant unified policy decisions regulating the proper use of cognitive enhancement, particularly nootropic of any source (i.e., supplements, herbal extracts and allopathic).

### Risk-benefit ratio

Another aspect of ethical concern is the risk-benefit ratio of nootropic drugs. When a physician prescribes the drug, the physician must assess the desired benefits and the risks involved. Generally, patients choose drugs with greater benefits even though serious risks are associated with them. This is particularly the case for nootropic drugs since the benefits of cognitive enhancement are very lucrative and tolerance for risks is severely lowered among healthy individuals.<sup>15</sup> As suggested by Greely et al., it is important for both patient and doctor to make a fully informed decision to minimize risk and achieve greater benefits.<sup>16</sup> However, Chatterjee argues that no potential risks for healthy individuals are to be tolerated.<sup>17</sup> Respect for autonomy as well as the fulfillment of

---

<sup>13</sup> Greely et al., “Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy,” *Nature* 456, no. 7223 (2008): 702–705, doi:10.1038/456702a; Farah et al., “Neurocognitive Enhancement: What Can We Do and What Should We Do?”; John Harris, “Is It Acceptable for People to Take Methylphenidate to Enhance Performance? Yes,” *BMJ* 338, no. 182 (2009): b1955, doi:10.1136/bmj.b1955; Fukuyama, *Our Posthuman Future*; Anjan Chatterjee, “Is It Acceptable For People to Take Methylphenidate to Enhance Performance? No,” *BMJ* 338, no. 182 (2009): b1956, doi:10.1136/bmj.b1956.

<sup>14</sup> Fukuyama, *Our Posthuman Future*, 208.

<sup>15</sup> Farah et al., “Neurocognitive Enhancement: What Can We Do and What Should We Do?”; Cakic, “Smart Drugs for Cognitive Enhancement: Ethical and Pragmatic Considerations in the Era Of Cosmetic Neurology”; James Butcher, “Cognitive Enhancement Raises Ethical Concerns,” *The Lancet* 362, no. 9378 (2003): 132–133, doi:10.1016/s0140-6736(03)13897-4.

<sup>16</sup> Greely et al., “Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy.”

<sup>17</sup> Chatterjee, “Cosmetic Neurology: The Controversy over Enhancing Movement, Mentation, and Mood”; Chatterjee, “The Promise and Predicament of Cosmetic Neurology.”

patient's wishes may not medically justify exposing a patient to risk for severe adverse reactions or any form of possible side-effects. In any case, proper communication should be facilitated between patient and physician for optimal regulation of nootropic drugs. More importantly, the scientists should ensure that the results of their clinical research are portrayed accurately and that they are employed to aid ethical decisions.

### Nootropics in practical settings

Disparities exist in the use of nootropics between the academic setting and sports, creating an uneven field where one can outperform the other. Similarly, the wealthy might have greater opportunity to obtain nootropic drugs, thus creating a monopoly in the market and incongruities between socioeconomic classes. One can argue about naturally endowed higher hereditary IQ and performance-enhancing strategies like private tuition in the academic field which are readily tolerated by society. It would seem hypocritical to be selective primarily on nootropics and not on biological and environmental inequalities that already exist.<sup>18</sup> It is interesting to consider whether there would be a possibility to make nootropics accessible to the underprivileged, i.e., people with cognitive deficits or individuals with deleterious effects. Students who are considered as 'neurologically handicapped' could benefit from nootropic use by increasing academic performance.

One keystone that ethicists are often critical about is the perception of the self. Nootropics raise argument because they seem to unsettle an integral part of our humanity, thus causing individuals to be at risk.<sup>19</sup> The natural act of human suffering or striving towards a destined goal could be bypassed using nootropics, thus altering the definition of self.<sup>20</sup> Wolpe mentions the genuine struggle to learn something is an individual's personhood. Naturally, one can argue that today's dynamically changing technology allow us to redevelop our own identities and nootropic can help reintegrate us into the modern race.

### Consequentialism versus deontology

From a broader perspective, consequentialism reflects on right or wrong depending on the consequences that can be evaluated in different ways. According to Swierstra and Rip, the consequences of cognitive enhancers such

---

<sup>18</sup> Martha J. Farah, "Emerging Ethical Issues in Neuroscience," *Nature Neuroscience* 5, no. 11 (2002): 1123–1129, doi:10.1038/nn1102-1123; Bengt Kayser, Alexandre Mauro and Andy Miah, "Current Anti-Doping Policy: A Critical Appraisal," *BMC Medical Ethics* 8, no. 1 (2007), doi:10.1186/1472-6939-8-2.

<sup>19</sup> Butcher, "Cognitive Enhancement Raises Ethical Concerns"; Chatterjee, "Cosmetic Neurology: The Controversy over Enhancing Movement, Mentation, and Mood"; Paul Root Wolpe, "Treatment, Enhancement, and the Ethics of Neurotherapeutics," *Brain and Cognition* 50, no. 3 (2002): 387–395, doi:10.1016/s0278-2626(02)00534-1.

<sup>20</sup> Ibid.

as nootropics are still speculative and remain undetermined, which points to “promises, warnings and concerns.”<sup>21</sup> Having an optimistic view about nootropics, one can assume that any cognitive enhancer, say in this case piracetam, is basically beneficial for everyone, and not limited to people with a diagnosis but also for healthy alike. However, Rip and Swierstra mention “optimistic belief in technological progress short-circuits the problem of uncertainty and ignorance by arguing that there may be small mishaps, but all in all, and in the long run, the new technology will benefit us.”<sup>22</sup> Just like an optimistic viewpoint, it is important to note that pessimistic perspectives short-circuit the question of risk and uncertainty of cognitive enhancers since “you may not know exactly what will go wrong, but go wrong it will.”<sup>23</sup>

In contrast, deontology determines the intention and reason for performing an action rather than the end result or consequences of that particular action. If an action is undertaken out of a sense of moral obligation rather than just sentiment or consequential reasons, then that action is considered morally praiseworthy. The course of action of the moral agent through rational deliberation is consistent with the agent’s autonomy and others. In the following, the deontological argumentation will be characterized as duty and right based argumentation that will bring light to frame arguments in favor or against cognitive enhancement. According to Swierstra and Rip, deontology is characterized as the “duty to further human progress, a duty to help diminish suffering, a duty to acquire knowledge, and last but certainly not least: the right to choose freely whether or not to use a particular technology (as long as this does not harm others, of course).”<sup>24</sup> An underlying determinist idea to support development in cognitive enhancement: “the argument about [...] technology as an unstoppable train, because ‘if we don’t do it, our competitors will’. [...] The optimism gains extra ‘muscle’ by combining it with determinism.”<sup>25</sup> Portraying a continuum from a cognitive enhancing pill to a chip in the brain, moral argumentation reflects consequentialism aspects as “technology, although seemingly innocuous or even beneficial now, will inevitably invoke further technological steps that will later result in applications that are blatantly immoral.”<sup>26</sup> The deontological side of such an argument would be the common responsibility and necessity to reflect on our cognitive capacities rather than inabilities, in particular what we can do without nootropics.

---

<sup>21</sup> Tsjalling Swierstra and Arie Rip, “Nano-Ethics as NEST-Ethics: Patterns of Moral Argumentation about New and Emerging Science and Technology,” *Nanoethics* 1, no. 1 (2007): 3–20, doi:10.1007/s11569-007-0005-8.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 11, 14.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 10.

In the process framing “consequentialist” and “deontological” argumentation, we recognized that consequentialism and deontology are not exclusively separable and allow overlaps. Nootropics can be partly consequential (in seeing a continuity from a pill to a brain chip) and partly deontological (by assigning negative features of enhancers impacting on responsibilities and duties of specific professions, e.g., “pilot” or “surgeon”). Interestingly, the arguments do have a common ground based on utilitarianism: the idea that nootropics as a technology (in this case piracetam), is basically beneficial or detrimental for everyone. The reason why deontologists cannot avoid utilitarianism is due to principles of consequential and categorical morality that comes naturally to humans under various circumstances and conditions.<sup>27</sup> Therefore, Greene suggests a “dual-process theory of moral judgment” where deontological judgments are driven by our automatic emotional responses while utilitarian judgments are driven by more “controlled cognitive processes.”<sup>28</sup> Using functional magnetic resonance imaging (“fMRI”) the author examined the cognitive abilities of human participants when presented with the famous “trolley problem” of moral philosophy.<sup>29</sup> A majority of participants agreed to flip a switch to sacrifice one life for saving five. Interestingly, a majority disagreed in pushing a stranger onto the track to save five lives. According to the author, the emotional responses in pushing the stranger were relatively stronger than the impersonal and detached mode of flipping a switch. Although there can be an empirical explanation for the difference in judgments that people make when faced with such cases of moral dilemmas, and we may have reason to privilege one type of moral reasoning over the other, the principles and moral rules that play a role behind moral decision-making process are independent of the empirical evidence.

#### Four principles in medical ethics

Principlism takes into consideration four principles from divergent ideological positions: autonomy, beneficence, non-maleficence, and justice.<sup>30</sup> The principle of autonomy allows the patient to exercise independent decision-making. Beneficence and non-maleficence stem from a caring entity that would minimize harm and maximize benefit to the patient. Justice from a societal level indicates all goods distributed according to just principles.

<sup>27</sup> Steven Pinker, *The Blank Slate* (New York: Viking, 2002).

<sup>28</sup> Joshua D. Greene, “Dual-Process Morality and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuire, Langdon, Coltheart, And Mackenzie,” *Journal of Experimental Social Psychology* 45, no. 3 (2009): 581–584, doi:10.1016/j.jesp.2009.01.003.

<sup>29</sup> Joshua D. Greene, “An Fmri Investigation of Emotional Engagement In Moral Judgment,” *Science* 293, no. 5537 (2001): 2105–2108, doi:10.1126/science.1062872.

<sup>30</sup> Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 6th ed. (Oxford/New York: Oxford University Press, 2009).

Informed consent is highlighted in Belmont Report and in case “inadequately informed... is detrimental to your autonomy,” then informed consent is essential to autonomy.<sup>31</sup> Outside the context of clinical care and medical research, systems of informed consent are hijacked by advertising of media that are designed primarily to sell products and encourage consumption. Much off-label uses of nootropic products have their health claims communicated through unregulated media such as social websites, blogs or forums. Nootropics piracetam amongst others has questionable dosing instructions that can prove to be harmful to its user.<sup>32</sup>

Ethics authors point out the risks involved while assessing the beneficence and non-maleficence of nootropics. Stirling mentions that it is not always possible to know the likelihood of an event (uncertainty), nor is it possible to know what kind of event may happen (ambiguity), which leads us to not being aware of our lack of knowledge (ignorance).<sup>33</sup> Therefore, the author argues that it is not only the risk that matters but uncertainty, ambiguity, and ignorance also play a major role in the decision-making process. Although Synofzik advises assessing the benefit-harm of a particular drug, the “data about benefit-harm ratios are still largely missing... questionable benefit-harm ratios of psychotropics are often not published, not adequately interpreted or falsely presented in direct-consumer advertisements.”<sup>34</sup> Altogether, we overlook uncertainties, ambiguities, and ignorance of nootropics as well as dodge the question of potential benefit-harm from the beginning on, which ultimately influences consideration of beneficence and non-maleficence.

Distributive justice is the equal distribution of resources that is thought to equalize gain. According to the encyclopedia of philosophy, it is “the allocation of the benefits and burdens of economic activity.”<sup>35</sup> Considering nootropics, non-allocation issues are important due to their “complex and dynamic relationship between the brain (and its related systems) and social interaction.”<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Lars Øystein Ursin, “Personal Autonomy and Informed Consent,” *Medicine, Health Care and Philosophy* 12, no. 1 (2008): 17–24, doi:10.1007/s11019-008-9144-0.

<sup>32</sup> Immlnst Forums Reply. Subject: “New Energy Drink Contains Piracetam – Brain Health,” Longecity, 2008, <http://www.longecity.org/forum/topic/22668-new-energy-drink-contains-piracetam/>.

<sup>33</sup> Andrew Stirling, “The Politics of GM Food: Risk, Science and Public Trust,” 1999, [http://users.sussex.ac.uk/~prfh0/adams\\_et\\_al\\_briefing\\_on\\_uncertainty.pdf](http://users.sussex.ac.uk/~prfh0/adams_et_al_briefing_on_uncertainty.pdf).

<sup>34</sup> Matthis Synofzik, “Ethically Justified, Clinically Applicable Criteria for Physician Decision-Making in Psychopharmacological Enhancement,” *Neuroethics* 2, no. 2 (2009): 89–102, doi:10.1007/s12152-008-9029-1.

<sup>35</sup> “Distributive Justice”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2008 Edition, *Stanford.Library.Sydney.Edu.Au*, 1996, <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/justice-distributive/>.

<sup>36</sup> Jean Decety and Julian Paul Keenan, “Social Neuroscience: A New Journal,” *Social Neuroscience* 1, no. 1 (2006): 1–4, doi:10.1080/17470910600683549.

If a nootropic causes positive impact on memory, it may, however, negatively influence interpersonal communication and trust relations. No evidence supports the idea that equal allocation of nootropics to all citizens will be beneficial, thus suggesting insufficient distributive justice as a value principle for nootropic use. Instead of only limiting ourselves to questions like “what impact it would have on our brain?” or “what society would become of it?” we also need to explore the socio-technical mediation of social relations and the potential gap between haves and have-nots.

#### Virtue ethics

If nootropics cause the agent to be unable to determine how she or he is making choices, whether her decisions are based on being cognitively enhanced or not, then that enhancement capability has surpassed its bounds. Especially in serious professions that deal with life and death (e.g. surgeon) it is important that nootropics retain the agent’s ability to make a virtuous choice free of her or his enhancement, and only then can it be deemed permissible. Being virtuous means having a substantial amount of sound judgment and sentiments to make a stable and reliable decision while considering all plausible things associated with that decision. Nootropics are unlikely to mimic the aspects of a virtuous life because virtue is a developing experience that one needs to acquire and exercise in order to lead a good life. Cognitive enhancers generally provide strategies that depict only a narrow idea of what well-being and a good life represent. Therefore, nootropics should be considered facilitators rather than replacers of virtue and we need to learn to use nootropics virtuously.

### 5. CONCLUSION

The fate of nootropic concept depends on scientific advancement and its interaction with society and culture. Similar to the birth of nootropics, scientists can possibly make a costly failure to a serendipitous discovery by being open-minded to unexpected results. However, diffused from the true definition coined by Giurgea, piracetam-like nootropics may carry substantial unknown risks to the healthy individuals. In any case, medicalization cannot be the only solution to human problems as the dimension do not touch mere humane approaches such as altruism or qualities like inspiration, humor, love, commitment, and devotion. Focusing only on cognitive enhancement may have its drawback of losing connection towards oneself and to the others, thus appreciating less of life and creativity. Although we are not at the stage where a drug translates our cognitive abilities beyond normal capacity, it is necessary that we set up a systematic framework based on a consensus paradigm to best accommodate future situations with beneficence and non-maleficence.

In the review, we have seen polar opposite views advocating and opposing cognitive enhancement. It is clear from the overview that empirical evidence to support nootropics among healthy and ill individuals is inconclusive. Therefore, before ethical claims or policies are made, robust empirical research should be conducted to find out its executive functions as well as how it alters human virtues including empathy and motivation. Individuals with enhanced cognitive abilities do not necessarily have a happier, healthier life. As an example, transgenic mice with enhanced memory due to a mutation has enhanced the capacity to experience and remember pain because of the same mutation.<sup>37</sup> Given the fact that authenticity and personhood of a bio-psychosocial human encompass more than any measured performance, nootropic should, therefore, tap into the realm of cognitive enhancement with extra caution.

## BIBLIOGRAPHY

- Arnsten, Amy F. T., and Anne G. Dudley. "Methylphenidate Improves Prefrontal Cortical Cognitive Function Through A2 Adrenoceptor and Dopamine D1 Receptor Actions: Relevance to Therapeutic Effects in Attention Deficit Hyperactivity Disorder." *Behavioral and Brain Functions* 1, no. 1 (2005): 2. doi:10.1186/1744-9081-1-2.
- Babcock, Quinton, and Tom Byrne. "Student Perceptions of Methylphenidate Abuse at a Public Liberal Arts College." *Journal of American College Health* 49, no. 3 (2000): 143–145. doi:10.1080/07448480009596296.
- Beauchamp, Tom L., and James F. Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. 6th ed. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
- Bostrom, Nick, and Anders Sandberg. "Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges." *Science and Engineering Ethics* 15, no. 3 (2009): 311–341. doi:10.1007/s11948-009-9142-5.
- Butcher, James. "Cognitive Enhancement Raises Ethical Concerns." *The Lancet* 362, no. 9378 (2003): 132–133. doi:10.1016/s0140-6736(03)13897-4.
- Cakic, Vince. "Smart Drugs for Cognitive Enhancement: Ethical and Pragmatic Considerations in the Era of Cosmetic Neurology." *Journal of Medical Ethics* 35, no. 10 (2009): 611–615. doi:10.1136/jme.2009.030882.
- Chatterjee, Anjan. "Cosmetic Neurology: The Controversy over Enhancing Movement, Mentation, and Mood." *Neurology* 63, no. 6 (2004): 968–974. doi:10.1212/01.wnl.0000138438.88589.7c.
- . "The Promise and Predicament of Cosmetic Neurology." *Journal of Medical Ethics* 32, no. 2 (2006): 110–113. doi:10.1136/jme.2005.013599.
- . "Is It Acceptable for People to Take Methylphenidate to Enhance Performance? No." *BMJ* 338, no. 182 (2009): b1956. doi:10.1136/bmj.b1956.
- De Smedt, Tim, Robrecht Raedt, Kristl Vonck, and Paul Boon. "Levetiracetam: Part II, The Clinical Profile of a Novel Anticonvulsant Drug." *CNS Drug Reviews* 13, no. 1 (2007): 57–78. doi:10.1111/j.1527-3458.2007.00005.x.
- Decety, Jean, and Julian Paul Keenan. "Social Neuroscience: A New Journal." *Social Neuroscience* 1, no. 1 (2006): 1–4. doi:10.1080/17470910600683549.

<sup>37</sup> Feng Wei et al., "Genetic Enhancement of Inflammatory Pain by Forebrain NR2B Overexpression," *Nature Neuroscience* 4, no. 2 (2001): 164–169, doi:10.1038/83993.

- Dimond, Stuart J., and E. Y. M. Brouwers. "Increase in the Power of Human Memory in Normal Man Through the Use of Drugs." *Psychopharmacology* 49, no. 3 (1976): 307–309. doi:10.1007/bf00426834.
- "Distributive Justice". Stanford Encyclopedia of Philosophy. Fall 2008 Edition. *Stanford Library Sydney Edu Au*, 1996. <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2008/entries/justice-distributive/>.
- Farah, Martha J. "Emerging Ethical Issues in Neuroscience." *Nature Neuroscience* 5, no. 11 (2002): 1123–1129. doi:10.1038/nm1102-1123.
- Farah, Martha J., Judy Illes, Robert Cook-Deegan, Howard Gardner, Eric Kandel, Patricia King, Eric Parens, Barbara Sahakian, and Paul Root Wolpe. "Neurocognitive Enhancement: What Can We Do and What Should We Do?" *Nature Reviews Neuroscience* 5, no. 5 (2004): 421–425. doi:10.1038/nrn1390.
- French, Jacqueline A., Chiara Costantini, A. Brodsky, and Phillipp von Rosenstiel. "Adjunctive Brivaracetam for Refractory Partial-Onset Seizures: a Randomized, Controlled Trial." *Neurology* 75, no. 6 (2010): 519–525. doi:10.1212/wnl.0b013e3181ec7f7f.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. 1st ed. Reprint, New York: Picador, 2003.
- Giurgea, Corneliu, and Maurice Salama. "Nootropic Drugs." *Progress in Neuro-Psychopharmacology* 1, no. 3–4 (1977): 235–247. doi:10.1016/0364-7722(77)90046-7.
- Greely, Henry, Barbara Sahakian, John Harris, Ronald C. Kessler, Michael Gazzaniga, Philip Campbell, and Martha J. Farah. "Towards Responsible Use of Cognitive-Enhancing Drugs by the Healthy." *Nature* 456, no. 7223 (2008): 702–705. doi:10.1038/456702a.
- Greene, Joshua D. "An Fmri Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment." *Science* 293, no. 5537 (2001): 2105–2108. doi:10.1126/science.1062872.
- . "Dual-Process Morality and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to Mcguire, Langdon, Coltheart, And Mackenzie." *Journal of Experimental Social Psychology* 45, no. 3 (2009): 581–584. doi:10.1016/j.jesp.2009.01.003.
- Gouliavaev, Alex Haahr, and Alexander Senning. "Piracetam and Other Structurally Related Nootropics." *Brain Research Reviews* 19, no. 2 (1994): 180–222. doi:10.1016/0165-0173(94)90011-6.
- Harris, John. "Is It Acceptable for People to Take Methylphenidate to Enhance Performance? Yes." *BMJ* 338, no. 182 (2009): b1955. doi:10.1136/bmj.b1955.
- ImmInst Forums Reply. Subject: "New Energy Drink Contains Piracetam – Brain Health," *Longevity*, 2008. <http://www.longevity.org/forum/topic/22668-new-energy-drink-contains-piracetam/>.
- Kayser, Bengt, Alexandre Mauron, and Andy Miah. "Current Anti-Doping Policy: A Critical Appraisal." *BMC Medical Ethics* 8, no. 1 (2007). doi:10.1186/1472-6939-8-2.
- Le Strange, Richard. *A History of Herbal Plants*. Reprint, London: Angus & Robertson Publ., 1977.
- Margineanu, Doru Georg. "A Weird Concept with Unusual Fate: Nootropic Drug," *Revue des Questions Scientifiques*. Vol. 182 (1) (2011): 33–52.
- McCabe, Sean Esteban, John R. Knight, Christian J. Teter, and Henry Wechsler. "Non-Medical Use Of Prescription Stimulants Among US College Students: Prevalence and Correlates From a National Survey." *Addiction* 100, no. 1 (2005): 96–106. doi:10.1111/j.1360-0443.2005.00944.x.
- Pinker, Steven. *The Blank Slate*. New York: Viking, 2002.
- Racine, Eric, and Cynthia Forlini. "Cognitive Enhancement, Lifestyle Choice or Misuse of Prescription Drugs?" *Neuroethics* 3, no. 1 (2008): 1–4. doi:10.1007/s12152-008-9023-7.
- Stirling, Andrew. "The Politics of GM Food: Risk, Science and Public Trust," 1999. [http://users.sussex.ac.uk/~prfh0/adams\\_et\\_al\\_briefing\\_on\\_uncertainty.pdf](http://users.sussex.ac.uk/~prfh0/adams_et_al_briefing_on_uncertainty.pdf).

- 
- Swierstra, Tsjalling, and Arie Rip. "Nano-Ethics as NEST-Ethics: Patterns of Moral Argumentation about New and Emerging Science and Technology." *Nanoethics* 1, no. 1 (2007): 3–20. doi:10.1007/s11569-007-0005-8.
- Synofzik, Matthis. "Ethically Justified, Clinically Applicable Criteria for Physician Decision-Making In Psychopharmacological Enhancement." *Neuroethics* 2, no. 2 (2009): 89–102. doi:10.1007/s12152-008-9029-1.
- Turner, Danielle C., Trevor W. Robbins, Luke Clark, Adam R. Aron, Jonathan Dowson, and Barbara J. Sahakian. "Cognitive Enhancing Effects of Modafinil in Healthy Volunteers." *Psychopharmacology* 165, no. 3 (2003): 260–269. doi:10.1007/s00213-002-1250-8.
- Ursin, Lars Øystein. "Personal Autonomy and Informed Consent." *Medicine, Health Care and Philosophy* 12, no. 1 (2008): 17–24. doi:10.1007/s11019-008-9144-0.
- Wei, Feng, Guo-Du Wang, Geoffrey A. Kerchner, Susan J. Kim, Hai-Ming Xu, Zhou-Feng Chen, and Min Zhuo. "Genetic Enhancement of Inflammatory Pain by Forebrain NR2B Overexpression." *Nature Neuroscience* 4, no. 2 (2001): 164–169. doi:10.1038/83993.
- Winblad, Bengt. "Piracetam: A Review of Pharmacological Properties and Clinical Uses." *CNS Drug Reviews* 11, no. 2 (2006): 169–182. doi:10.1111/j.1527-3458.2005.tb00268.x.
- Wolpe, Paul Root. "Treatment, Enhancement, and the Ethics Of Neurotherapeutics." *Brain and Cognition* 50, no. 3 (2002): 387–395. doi:10.1016/s0278-2626(02)00534-1.



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.04>

**Joanna Miksa**

 <https://orcid.org/0000-0002-3517-7856>

Institute of Philosophy

University of Lodz

[jmalaxer@wp.pl](mailto:jmalaxer@wp.pl)

## TRANSHUMANISM AS A CHALLENGE TO THE MEDICAL DOCTOR-PATIENT RELATION

### Abstract

In this paper I undertake to analyze the way in which the arrival of HETs may influence the therapeutic relationship between the medical doctor and the patient. I begin with presenting the notion of transhumanism, insisting especially on the fact that some of the technologies that can be classified as HETs are already in use. As a result, the traditionally difficult task of defining health and a disease is becoming even more complicated. This circumstance poses the risk that medical doctors in their relationship with the patient, because of the possibilities offered by new technologies, will oscillate in their professional practice between helping the patient to recover and satisfying needs that are not justified by the considerations of health. I will try to show how the therapeutic relationship between the medical doctor and the patient may be transformed because of new technologies by using the example of IVF procedure applied to postmenopausal patients. In order to understand why the relationship between the medical doctors and their patients is so vulnerable in the context of transhumanism, I propose to re-analyze the most basic notions which help us understand the nature of the therapeutic relationship: the status of medicine as contrasted with technology, basic principles of medical ethics, the notion of a disease and an illness.

### Keywords:

transhumanism, medical ethics, HET, IVF, human enhancement

### 1. INTRODUCTORY REMARKS

The central question that I want to discuss in my paper are the possible consequences of the advent of Human Enhancement Technologies (HETs) and the appearance of transhumanism for the profession of medical doctors and the nature of their therapeutic relationship with patients. Transhumanism is a notion that can be applied to a plethora of phenomena, some of them being mere projects or phantasies, the others being nevertheless practices which even if far from being numerous, have already entered the field of human experience. The

advances in medicine and technology offer medical doctors new methods of treating the patients, but the very nature of those new inventions makes it difficult to decide up to which stage the relation between the patient and the medical doctor can still be called a therapeutic one. Modern medicine defines the relation between the medical doctor and the patient as the one which is founded on the principle of beneficence. The motivation of the profession of the medical doctor ever since medicine was born as a rationally defined field of human activity is to provide therapy, or put in other words, to make it possible for the patient to recover. In my paper, I want to concentrate on a way in which the advent of HETs is altering the nature of the relation in question, especially because of the fact that it alters the existing definitions of health and disease. Furthermore, it is not always easy to decide if using a given technology means bringing about the enhancement or recovery of the patient. For the profession of the medical doctor it means that, depending on the technological inventions that she or he uses, it is not always easy to tell the difference between a situation in which she or he stays in a therapeutic relationship which aims at the patient's recovery and a situation in which she or he simply enhances the patient. The latter involves improving the condition of the person in question, but the medical doctor is here only a provider of special services and the patient becomes a consumer of certain goods, the whole operation being a commercial transaction.

I will try to analyze the above-mentioned issues using the example of IVF practised on postmenopausal patients. The IVF procedure is not the first association that comes to one's mind once the subject of transhumanism is brought up. It has largely been accepted that IVF is a medical response to infertility, a medical condition which causes considerable suffering, and as such has a status of a disease recognized by WHO. I will not try to avoid the issue of the contentious nature of my choice of subject for discussion. On the contrary, I will insist on it. One of my aims in this paper is to show how transhumanism already influences the world of medicine and that it happens, among other things, because of the challenge that it poses to the definition of health. Using the case of IVF in the context of postmenopausal patients has, in my opinion, the advantage of being a real-life example of human enhancement that additionally presents terminological challenges which must be faced once transhumanism is discussed. The practice of making fertile – again or not – subjects who had crossed the biologically defined fertility limits is not as spectacular as the ambition to make people immortal, but has the unquestionable privilege of being a tangible experience.

## 2. DEFINING TRANSHUMANISM

Although transhumanism is unquestionably one of the most recurrent words in current bioethical discussions, it is still a reasonable decision to define it before starting a discussion on that subject. At this stage I propose to understand trans-

humanism as a notion that embraces a number of ideas that have as their common denominator the conviction that due to technological progress it is possible to overcome the physical limits imposed on humans by their own nature. The term itself was coined by Julian Huxley, a biologist and brother of the author of *The New Brave World*, on the occasion of a conference entitled *Knowledge, Morality and Destiny* that he gave in 1951 and which was published in a review *Psychiatry* the same year. It became known to a wider public in 1957, when he published a book called *New Bottles for New Wine* in which he reemployed that term and developed on its meaning.<sup>1</sup> If transhumanism was an idea cherished by few in the 50s, the situation has changed dramatically in the years that followed. On listening to one or the other contemporary enthusiast of the transhumanist movement, one can be tempted to believe that virtually all of the deficiencies of the human condition might cease to exist in an almost foreseeable future. The most daring of the exponents of the transhumanist movement do not hesitate to evoke immortality as one of the possible goals that could be achieved by contemporary scientists. One of the possible means to attain that dream could be transferring the sum of experiences, memories and thoughts of a chosen subject to an external support. Such a project is being financed by a Russian billionaire Dmitri Itskov, a founder of the *2045 Initiative*, that is a net of scientists who work on technology that would make it possible to transfer the contents of a brain to a humanoid robot or hologram.<sup>2</sup> Another possible solution to the problem of mortality that is considered by some transhumanism adherents is freezing human beings while they are still alive. As it is not legal, what is offered for the moment are the services of *Alcor. Life Extension Foundation*, which proposes freezing the body shortly after death – the whole of it or only brain, which is cheaper – so that a candidate to immortality can wait until medicine makes progress considerable enough so that she or he will be able to continue their earthly existence.<sup>3</sup>

Taking into consideration the fact that transhumanism is a term that applies to so many and so diverse phenomena, it might be a reasonable idea to restrict myself here to introducing three of its aspects which will let me eventually analyze the central issue of this paper, which are the possible modifications of the relationship between medical doctors and their patients in the transhumanist era. Transhumanism can be namely explained through enumeration of the HETs in the first place, secondly as an ideology that motivates the actions of the transhumanism defenders and finally, one can refer to its philosophical analysis and definitions.

<sup>1</sup> Gilbert Hottois, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes* (Paris: Éditions Vrin, 2017), 35.

<sup>2</sup> See Jacques Testart and Agnès Rousseaux, *Au péril de l'humain. Les promesses suicidaires des transhumanistes* (Paris: Éditions du Seuil, 2018); Doug Bolton, "Russian billionaire Dmitry Itskov, seeks »immortality« by uploading his brain to a computer," *Independent*, March 14, 2016, <https://www.independent.co.uk/news/science/dmitry-itskov-2045-initiative-immortality-brain-uploading-a6930416.html>, accessed on October 2, 2018.

<sup>3</sup> See Testart and Rousseaux, *Au péril de l'humain*, 84–86.

---

### 3. TRANSHUMANISM AS FRUIT OF TECHNOLOGICAL PROGRESS

As it has been said above, first of all, transhumanism can be defined through the technical advances which already make it possible for humans to transgress the biological limits of their nature. As such transhumanism is a series of phenomena which can be empirically observed. For the moment I will classify as HETs the technologies that people claiming that they are transhumanism activists consider to be of that kind. Still, I will underline the existence of cases that are difficult to classify. It is very important not to lose sight of the fact that even deciding which technology can be defined as belonging to the domain of human enhancement and which is a therapeutic one is not always obvious. That difficulty is not without effects on the status of a medical doctor once she or he enters into a therapeutic relationship with the patient. I will try to make that classification as simple as possible and I will not pretend to make my list of HETs exhaustive, but I think that starting from even so short and simplified a list of the transhumanist inventions draws our attention to the fact that transhumanism has become a subject of public concern precisely because it is becoming more and more a part of real life experience, even if the use of those technologies is restricted to a minority of people.<sup>4</sup>

I propose to start the short presentation of HETs with the ones that improve the functioning of the human body. In this group there are bionic prosthesis and exoskeletons which were originally designed as a part of the rehabilitation process for handicapped patients. Conceived of for therapeutic use they may be qualified as HET, which was the case when one-legged runner Oscar Pistorius was excluded from the 2008 Olympics in Pekin, as it was decided that his prosthesis gives him an advantage over the other competitors.<sup>5</sup> It was decided that the quality of the prosthesis is such that it does more than simply replace the articulation that had been lost, but it gives the runner capacities that are superior to the ones that an unenhanced body can have by nature. Moving further, it is not easy to say if there is a place for artificial organs on that list. An artificial heart replacing an ill heart only helps the patient to recover and as such is not an instance of human enhancement. But what should be said about prolonging human lifespan through a series of organ replacements? And what about replacing human organs by those extracted from animals or organs produced from stem cells?

HETs designed for the body were followed by those designed to enhance the functioning of the mind. We may speak about simple drugs making the functioning of the brain better, especially as far as memory and concentration are con-

---

<sup>4</sup> Making a list of HET's I followed their enumeration involved by Testart and Rousseaux in their book on transhumanism (Testart and Rousseaux, *Au péril de l'humain*, 17–115).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 18.

cerned. An important group of HETs designed to improve the brain's performance is inspired by the technique of deep brain stimulation (DBS), designed by French neurosurgeon Alim Louis Benabid and used for 30 years now as a therapy for patients with Parkinson's disease. In recent years however successful attempts have been made at using that technique in healing other diseases, simply by placing the microelectrode in another part of the brain as in the case of Parkinson's disease. Professor Benabid's technique of DBS has been further used for treating obsessive-compulsive disorder and depression. As Testart and Rousseaux insist, in those cases what is influenced is personality and the mood. Professor Benabid is currently working in Clinattec, a research centre that he founded near his birthplace, Grenoble and which works on different types of DBS. Clinattec defines itself as a centre of medical research, and the potential of DBS for human enhancement is obvious, starting with improving human memory.<sup>6</sup> There are as well discussions on using DBS in paraphilia patients, as the potential for changing human behaviour with the use of neurosurgery has been discovered owing to Benabid's invention.<sup>7</sup>

That is clearly a case which is not obvious to qualify. If we take into consideration paedophilia, which is a paraphilia classified as a psychiatric disorder, then using DBS as a cure is nothing more than medical therapy. In many other cases though it is just a technique changing behaviour without necessarily having a therapeutic character, showing how malleable human nature is. Still, that case shows that the technologies designed for therapeutic use can fairly easily change their status and become one of the HETs.

In this place the question may be posed if the birth of transhumanism was possible due to science or owing to technological progress. I believe that introducing that issue is important from the point of view of the attempt at defining transhumanism from the perspective of what has been actually achieved as far as HETs are concerned. The notion of science is not axiologically neutral, especially once we contrast it with that of technology. In the Western philosophical tradition science can be justified by the search for truth and as such, to some extent, has the characteristics of being autotelic. If we consider that problem from our contemporary perspective, it is important to say that it is furthermore rooted in the Enlightenment project. As opposed to that technology can be characterised as an enterprise serving pragmatically defined needs and considerations. Apart from that technology is indebted to science, the latter being superior by the virtue of the fact that it is armed with a method, which makes it possible to verify its claims. As opposed to that technology is a provider of tools which help to

---

<sup>6</sup> Ibid., 57–59.

<sup>7</sup> See Johannes Fuss, Matthias K. Auer, Sarah V. Biedermann, Peer Briken, Werner Hacke, "Deep brain stimulation to reduce sexual drive," *Journal of Psychiatry and Neuroscience* 40, no. 6 (2015), 429–31.

resolve practical problems, but which can be used to achieve aims of all kinds, including morally dubious or unacceptable ones. In modernity the border between science and technology became blurred, not only the modern paradigm of science is not a contemplative one, as it was in the classical era, but because technology and its achievements have been possible due to science.

The difference between science and technology in the context of transhumanism can be discerned more clearly if we ask which institutions are mainly responsible for carrying out the research that led to the invention of HETs. Even if the technologies that can be classified as those which make human enhancement possible were born at universities, they have largely left Academia to thrive in the laboratories sponsored by the private sector. If it would be an exaggeration to say that on one hand we have universities as institutions which are purely science-oriented and on the other hand private laboratories which are technology-oriented, especially given the transformation that neoliberalism has imposed on the Academy, but it may still be said that commercial companies tend to be much more pragmatically oriented and that they do not carry out research simply because they want to quench their thirst for wisdom. Apart from that, which is rather obvious, they follow the logics of the market and are profit-driven. It is significant that nowadays human enhancement is a domain of activity of many start-ups set in Silicon Valley and constitute a favourite form of investment for many of its corporations. It is a widely known fact that it is Google Corporation and Jeff Bezos, the Amazon founder, who open the long list of subjects who invest in technologies which make transhumanism become a tangible reality. Private laboratories are also responsible for turning some of the technologies designed for therapeutic use into HETs, which transform human bodies without the motivation of making any kind of recovery possible. An example of such a technology may be a powered exoskeleton which was designed for the rehabilitation of handicapped patients as early as the turn of the 60s and 70s and which now might be used by the U.S. Army in order to improve soldiers' physical capacities.<sup>8</sup>

#### 4. TRANSHUMANISM AS AN IDEOLOGY

Apart from being a part of a practice, transhumanism manifests itself as an ideology, that is a project or a series of projects of the future of human nature, which are not always followed by a critical or systematic reflexion. Transhu-

---

<sup>8</sup> See Todd South, "This Army unit will be the first to test an exoskeleton that lightens combat load," *Army Times*, June 5, 2018, <https://www.armytimes.com/news/your-army/2018/06/05/this-army-unit-will-be-first-to-test-an-exoskeleton-that-lightens-combat-load/>.

manism as an ideology embraces a plethora of attitudes which can differ significantly from one another, but it may be said that their common denominator is the conviction that technology is beneficial by its nature. As Jacques Testart, the French scientist who is responsible for the first birth due to IVF in France, wrote in his book on transhumanism with journalist Agnès Rousseaux: “To defend transhumanism means in the first place to be an unconditional and uncritical supporter of technophilia. The transhumanism supporters of all kinds defend as unavoidably beneficial, even if they are not directly related with *enhancing* humans, like for example transgenic plants or nuclear power. What seems to us to be a constant element in transhumanism of every sort is scientism, that is an ideology according to which the understanding of the world and its future depends on nothing but the progress of science and technologies.”<sup>9</sup> It is significant that the birth of many HETs was possible only as a result of acting against the protests and among the controversies formulated by the scientists themselves. A good example is the IVF procedure itself, which is not an HET itself, but which made many of them possible. Its father so to say, sir Robert Edwards, had to confront among other things the refusal of the Medical Research Council to fund his research as well as the opposition of many of his colleagues.

The fact that transhumanism can be defined as a technology reflects an extremely important characteristic of that movement, which is the fact that to an important extent it functions outside Academia. Many of the leaders of the transhumanist movement are billionaires from the private sector who can afford sponsoring research on HETs. This means that a great deal of that research is carried out without the control of state administration, which normally includes opinions of ethics committees – an obvious routine in the case of research taking place at universities and in state-founded institutions. This means diminishing the role of universities, with its ethos that puts the quest after truth and democratic traditions, in the contemporary development of science. It does not mean necessarily that there is a rivalry between the Academy and private laboratories, but it does mean that universities are only one of the agents responsible for the progress of science. It is interesting to observe that the exponents of transhumanism are themselves divided on the understanding of the social function of science and the consequences of the development of HETs for the issue of social equality. On the one hand there are people who think that the notion of social equality is irrelevant in the context of transhumanism. The most prominent exponent of that attitude is Ray Kurzweil, a leader of the *Singularity* project. Interestingly enough, he started in Academia, that is as an MIT researcher, a position that he kept as he turned to the private sector when he got employed in 2012 by Microsoft, a company which cosponsors the *Singularity* project along with other multinationals. Kurzweil claims that the progress of science should follow ne-

---

<sup>9</sup> See Testart and Rousseaux, *Au péril de l'humain*, 133.

oliberal logics and therefore the achievements of science do not have to be more equally shared than any other goods accessible on the market and subject to the principle of free exchange.<sup>10</sup>

The opposite position is defended by the founders of the *World Transhumanist Association*, which from 2008 is called *Humanity+*, the philosophers Nick Bostrom and David Pearce. In spite of the fact that *Humanity+* was founded by two philosophers, I will discuss its proposals in the section devoted to transhumanism as an ideology. It is because *Humanity+* is a nonprofit organisation, that is a movement that is open to anyone interested in the idea in question, it is not run by any university. It fights for the ethical use of technology, which among other things means making sure that all the people will have equal access to it.<sup>11</sup> Defining transhumanism Bostrom says that: “Transhumanists view human nature as a work-in-progress, a half-baked beginning that we can learn to remold in desirable ways. Current humanity need not be the endpoint of evolution. Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become post-human, beings with vastly greater capacities than present human beings have.”<sup>12</sup> From that perspective technology should become a tool that will enhance human nature. What is interesting from the point of view of medical ethics is the fact that Bostrom defends among other things the use of genetic engineering, or more precisely germline engineering, that is introducing hereditary modifications to DNA. He claims that being healthy is something that is so obviously positive that it should be introduced by the means of HETs: “If we become healthier, we are personally better off and others are not any worse off. There may even be a positive externality of enhancing our own health. If we are less likely to contract a contagious disease, others benefit by being less likely to get infected by us. Being healthier, you may also contribute more to society and consume less of publicly funded healthcare.”<sup>13</sup> The position defended by Bostrom shows how easy it may be to design a medicine that goes beyond restoring health and to reinterpret eventually the principle of beneficence on which medical ethics is founded in such a way that it will include the notion of enhancement. What I wanted to stress in that short section on transhumanism as ideology is the fact that the main visionaries of transhumanism participate in the debates over the vision of the society and profess well-precised views on the accessibility and status of HETs. As the HETs influence or will influence our wellbeing, it should be taken into consideration that the bulk of research on HETs is being carried out with the private

---

<sup>10</sup> Ibid., 126–128.

<sup>11</sup> See <https://humanityplus.org/>, accessed on October 6, 2018.

<sup>12</sup> Nick Bostrom, “Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective,” *Journal of Value Inquiry* 37, no. 4 (2003): 493–506.

<sup>13</sup> Ibid.

money by people who believe that they are a good to be consumed and sold as any other service. *Humanity+*, set up by philosophers, is in that regard an interesting initiative, but does not have a decisive voice on the future of transhumanism. Understood as an ideology, apart from defending the thesis of the essential beneficial character of technology for human nature, transhumanism opens lots of space for the attitudes inspired by the logics of the free market.

## 5. PHILOSOPHERS AND TRANSHUMANISM

In the last resort, transhumanism is an object of philosophical reflexion. There is no use presenting in this paper the main philosophical positions which tend to appear systematically in the discussions on human enhancement. The disagreements between bio-conservatives and the supporters of the idea of human enhancement are too vast an issue to be included here. Let it suffice to say that first of all, the arguments put forward by philosophers are embedded in more traditional discussions on the functions of science and secondly, that they tend to follow the changes in the domain of human enhancement rather than put them forward. In spite of the enthusiasm that philosophy professed once confronted with the scientific progress at the dawn of modernity, the technology applied to the reality of the human body is so far welcomed with scepticism rather than with enthusiasm, the latter being limited to transhumanism movement activists and practitioners. To prove a rather sceptical approach of the philosophical academic world to the idea of transhumanism let it suffice to evoke the book written by Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, which can be quoted as an example of a certain mistrust expressed by professional philosophers towards the idea of human enhancement. Another thinker who is at least not enthusiastic about transhumanism is Francis Fukuyama who in his book *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution* speaks in favour of a political debate over transhumanism and the opportunities it offers the humankind.

In the context of the philosophical dimension of transhumanism it might be useful to name the philosophical underpinnings of the transhumanist movement. They were listed in a concise and intelligent manner by a Belgian specialist in the field, Gilbert Hottois, whose analysis I will use in this place. In the first place Hottois speaks of the strong influence of the Anglo-Saxon tradition of utilitarianism, with its accent on hedonism on the transhumanist movement. It is significant, says Hottois, that one of the books written by David Pearce, the co-founder of *World Transhumanist Association* is called *The Hedonistic Imperative*.<sup>14</sup> That utilitarian influence involves an empirical approach and hostility towards metaphysical thinking, which are strengthened by the influence of

---

<sup>14</sup> See Hottois, *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*, 61–63.

pragmatism.<sup>15</sup> As a consequence of that transhumanism is obviously an atheist movement, which is very difficult or even impossible to combine with religious thinking. It presupposes a clearly materialist vision of the world and human condition. As such transhumanism is an instance of secularisation as far as the approach to the notion of human nature is concerned. It is also an instance of scientism.<sup>16</sup> The last of the characteristics may be an interesting one, given the growing popularity of movements questioning the authority of science.

## 6. MEDICAL DOCTORS AND THE DISEASE/ILLNESS DISTINCTION IN THE CONTEXT OF HUMAN ENHANCEMENT

It has been said in this paper that the arrival of the HETs along with the ideology of transhumanism is likely to transform the nature of the relation between the medical doctor and the patient. Before making explicit how and in what way a modification of that relation may come about, it is necessary to define what has constituted the essence of that relation until now. It may be safely said that the mission of the medical doctor in her or his relation with the patient is helping her or him to recover health. In this place there appears an element which is as difficult to define as it is crucial to understand the nature of a therapeutic relationship, and that element is health. Health has the characteristics of being a notion that cannot be defined with the exclusive use of terms from the field of natural sciences. It involves a subjective component that is provided by the agents living in a given society and in a given historical moment. The medical doctor and the patient might be seen as two candidates for defining what health is. The language, in the case of English, reflects that distinction by the presence of two terms which describe the lack of health, as it includes the terms such a *disease* and *illness*. It might be said that it is the medical doctor who is responsible for defining what a disease is a distortion of a normal functioning of an organism and that it is a patient who decides what an illness is that is what she or he perceives as suffering caused by a disease. The third term that I will not concentrate on in this paper would be *sickness*, that is a social dimension of a malaise.

The weight of the voice of the medical doctor and the patient as far as defining what health and a disease/illness are have never been equal. To explain this it is necessary to include further remarks on the character of the profession of a medical doctor. First of all, it is a profession which has a moral dimension. In

---

<sup>15</sup> Ibid., 64–69.

<sup>16</sup> Ibid., 71–81.

order to elucidate what is meant here I will resort to the analysis of the ethos of the medical doctor's profession proposed by Paweł Łuków. He insists on the fact that the medical profession belongs to a group of professions which need to be regulated not only by pragmatic rules defining what it means to carry out a task typical for that profession successfully, but it also needs principles which are of a normative nature. Medical doctors, claims Łuków, stand out along with advocates and teachers among others, by the nature of the good that they intend to bring about by carrying out their professional duties. The aim of the medical doctor is to bring about health, that is a good of special value from a social point of view. It means that no matter how one or the other member of a society defines health, it may be safely said that virtually every member of that society agrees that health and human life are important and that other important goods and values may be sought only once that fundamental good, which is health, is guaranteed. In other words, people may disagree on how we should live, but they do not question the conviction that health is a condition *sine qua non* of being able to follow any possible vision of a good life.<sup>17</sup> Another factor that makes it necessary to impose normative rules on the profession of medical doctors is the fact that it cannot be always effectively controlled from the outside. The medical profession requires specialist knowledge which is not accessible to the patient and a certain margin of liberty in the process of decision making. Apart from that it is virtually impossible to control the motivation of the medical doctor and make sure that her or his motivation is the recovery of the patient and not considerations as for example of scientific interest or fame. It means that not everything may be regulated through legislation or rules dictated by medical knowledge.<sup>18</sup> Providing the profession of medical doctors with moral principles, which are supposed to be internalised by the exponents of that profession in the process of education, shifts to a large extent the control over that professional group from the society at large to medical doctors themselves. The essence of those principles is making sure that the relation between a physician and a patient will serve to achieve the greatest good of the patient.<sup>19</sup> It should be stressed here that the normative codes that are imposed on the medical profession serve the autonomy of that group and possibly make it more resistant once it is endangered for example by the process of commercialisation. I believe that it is precisely the moral dimension of the medical profession, an element that may seemingly be a fragile one, which may help it to overcome many of the dangers that transhumanism might bring about. The proper internalisation of moral norms by medical doctors, especially in the process of their education, may help them save

---

<sup>17</sup> See Paweł Łuków, *Granice zgody: autonomia zasad i granica zgody pacjenta* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005), 29–36.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 39–44.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 42–43.

the autonomy of their profession in the midst of commercialisation processes that transhumanism is entangled in.

If we say that the goal of the action undertaken by medical doctors is to work for the good of the patient, that is help her or him recover, it is still not clear how to define what health is. Traditionally, medical ethics was dominated by a paternalistic approach, according to which it is the medical doctor as a professional who decides what the good of the patient consists of. That situation has changed in the last 70 years in such a way, that today the medical doctor-patient relationship is ruled by the imperative of patient's autonomy. That demand is considered satisfied once the medical doctor obtains the patient's informed consent to carry out a medical treatment. That transformation reflects a dramatic shift in the medical doctor-patient relationship, the tendency being the increasing influence of the patient's will as far as the course of treatment is concerned. In other words, the contemporary paradigm would be one of patient autonomy.<sup>20</sup> That tendency might have the effect of introducing new therapies with greater ease, if only they respond to needs manifested by the patients. In the democratic environment the patients armed with the doctrine of informed consent have a relatively big margin of action, at least compared to earlier times. The doctrine of informed consent may be understood and interpreted in various ways, but one of them says that the principle of patient autonomy is respected depending on the degree to which it is the patient who decides on the treatment that will finally be put into practice.<sup>21</sup> In the case of HETs it makes it much easier for those technologies, I believe, to lose the status of a HET and gain the status of a therapeutic method because of the pressure coming from the bottom, that is from the patients. That would mean that medicine would be susceptible to developments of technology, and that the sheer existence of certain technological inventions would influence the concept of health.

It is not possible to discuss in this article all the ways in which the notion of autonomy in the context of medical ethics can be understood. It should be said, however, that it does not have to be understood as the patient becoming a medical doctor's equal partner in defining what should be achieved as a result of the treatment. That is not a reasonable option because of the difference in the knowledge that a medical doctor as a professional and the patient as a layman have. I believe that especially in the context defined by human enhancement an interesting proposal would be to interpret the principle of patient autonomy in Kantian terms, as it has been done by Łuków. In that perspective the autonomy of the patient does not have to be measured by the extent to which it is the patient who decides what will happen to him during medical treatment. Instead, autonomy is understood as respect for a human person, which makes it obligatory for both the pa-

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 126–129.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 12–14.

tient and the medical doctor to mutually listen to each other. In other words, the perspective of the professional equipped with the knowledge and the perspective of the patient who suffers from an illness are meant to be considered as equally important. In the case of the medical doctor the respect for the patient's autonomy is put into practice if the doctor in question is capable of empathy and truthfulness in the relationship with the patient.<sup>22</sup> That perspective has the advantage of freeing the medical doctor from the danger of reducing her of his role to following the patient's wishes. What is even more important in the context introduced by transhumanism, the situation in which the medical doctor refuses to satisfy the needs of the patient does not have to be interpreted as an instance of paternalism or not respecting the patient's autonomy.

It may be said furthermore that every medical intervention questions the biologically defined limits of human nature, as it is the illness and not medical intervention which constitutes a natural course of things. The demarcation line between human enhancement, which presupposes the overcoming of the biological limits of human condition, and the act of healing, which may be defined in this place as restoring the faculties diminished by a disease is not given once and for all but is negotiable and open to changes. Those changes are provoked to a great extent by the patients and their subjective understanding of what health is. As Dominique Folscheid and Jean-Jacques Wunenburger observe, when we speak about lack of health, an important aspect of that reality can be understood with the phenomenological approach which makes it possible to get access to the patient's inner experience. The suffering that the affected subject feels is an extremely important dimension of a situation in which we may speak of a loss of health. As the above-mentioned authors remark, what should be aimed at is "to explain what the disease consists in and to understand the sick. To concentrate on the sick person only poses a threat of losing from our sight the nature of a disease, but to concentrate exclusively on the objectified malaise brings about the risk that the medical doctor will turn into a tyrant who will treat the sick person as if she were a slave."<sup>23</sup> The new situation the looms with the arrival of HETs is that it may be sometimes difficult to decide if what a person in question defines as an illness should be recognized as a disease or just as a need that does not need to be interpreted in medical terms.

---

<sup>22</sup> Ibid., 263–283.

<sup>23</sup> Dominique Folscheid and Jean-Jacques Wunenburger, "L'objet de la médecine," in *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, ed. Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier, Jean-François Mattéi (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), 135.

---

 7. MEDICINE BETWEEN SCIENCE AND TECHNOLOGY
 

---

The challenges medicine and medical ethics have to face in response to the brave new possibilities offered by HETs may be, as I am convinced, further understood if we go back to the beginnings of medicine as a rational enterprise. By doing so I will follow the way of thinking proposed by Dominique Folscheid, who posed a question of the main objectives of medicine and its status as a science. The birth of medicine, which meant freeing the healing procedures from religious and magical thinking, made it vulnerable to a rational critique. Once the medical doctor ceased to be a mediator between humans and gods, his actions could be described with the use of rationally coined terms. The fact that healing could no longer be described as a transfer of divine power to the human subject and started to be a result of human action translated itself immediately into the need of classifying medicine among all the possible types of knowledge. It was decided that medicine is a *tekne* – that is *an art* – and as such is different from *sophia*. Its basic characteristics are the fact that at the centre of its interest is the individual.

We may evoke here the famous Aristotle passage from the first book of *Metaphysics*, which reads: “With a view to action experience seems in no respect inferior to art, and men of experience succeed even better than those who have theory without experience. (The reason is that experience is knowledge of individuals, art of universals, and actions and productions are all concerned with the individual; for the physician does not cure man, except in an incidental way, but Callias or Socrates, or some other called by such individual name, who happens to be a man. If, then, a man has a theory without the experience, and recognizes the universal but does not know the individual included in this, he will often fail to cure, for it is the individual that is to be cured).”<sup>24</sup> Interestingly enough, modern medicine did not lose that characteristic of being a field of human rational activity which nevertheless cannot be simply qualified as science. In this context it is interesting to evoke the figure of René Descartes, for whom the status of the human body was a central issue. As Folscheid observes, it is a too common mistake to reduce Cartesian reflexion on the reality of human corporeality to the statement that the human body is defined as matter and that humans are a kind of mechanism. As Folscheid makes us remember, Descartes did not think that medicine can be classified as science in the full meaning of the term.<sup>25</sup> In the *Principles of Philosophy*, published in 1644, Descartes seems to be optimistic about the status of medicine: “Thus, all Philosophy is like a tree, of which Metaphys-

---

<sup>24</sup> Aristotle, *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.1.i.html>, accessed on October 6, 2018.

<sup>25</sup> See Dominique Folscheid, “La question de la médicalité”, in *Philosophie, éthique et droit de la médecine Philosophie*, 114–115.

ics is the root, Physics the trunk, and all the other sciences the branches that grow out of this trunk, which are reduced to the three principal, namely, Medicine, Mechanics and Ethics.”<sup>26</sup> However, in the letters written to Princess Elisabeth between 1643 and 1649, he came to the conclusion that it is necessary to differentiate between medicine that can be called science, but which studies the body as a mechanism, and medicine that deals with individual living bodies. It belongs to the first type of medicine to study the body as a substance different from the mind, but what interests us is medicine that treats a body that is united with the mind, which is always a unique combination. That very special union can only be an object of an immediate intuition, says Descartes, a circumstance owing to which every adult person is her or his best doctor. He also says that the first type of medicine, that studies the body as a mechanism only, can be applied to animals as well as humans, which shows how empty-handed we are left if we insist that medicine should necessarily be a science.<sup>27</sup> Without reaching conclusions as radical as Descartes did, the fact that even a thinker so often accused of reductionism in his reflection on human beings insisted so strongly on the individual dimension of medical treatment is significant. The relation between the medical doctor and the patient involves using the body of knowledge that may in theory be applicable to every human subject, but still, as trivial as it might sound, every patient is a unique case. For that reason, Folscheid proposes to understand contemporary medicine as a *practice* that is equipped with the achievements of modern science and technology, but at the same time has as its characteristic the fact that finally it is personalised, that is addressed to an unique individual.<sup>28</sup>

Obviously, the birth of medicine and its first or classical analysis do not have to necessarily apply in the context set up by modern medicine, supported by the findings of biochemistry and biophysics, equipped with ethical codes and enriched by hundreds of years of experience. I claim nevertheless that the patient, who is not an expert and as such may happen to have the most absurd expectations, through her or his interaction with the medical doctor influences the shape of modern medicine in an important, even if difficult to measure, manner. Beyond any doubt, one of the factors that strengthens the position of the patient is the insistence on respecting the patient’s will and vision of the treatment that she or he would like to receive, which manifests itself in the principle of in-

<sup>26</sup> René Descartes, *The Principles of Philosophy*, <https://faculty.iit.ac.in/~bipin/files/Dawkins/New/Descartes%252C%20Rene%20-%20The%20Principles%20of%20Philosophy.pdf>, accessed on October 6, 2018.

<sup>27</sup> Folscheid, “La question de la médicalité,” 115.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 120–121. More precisely Folscheid defines medicine in the fragment I refer to in this place as *une pratique soignante, personnalisée, accompagnée de science et de technique* (121).

formed consent. Another factor is the fact the medicine and healthcare systems are not free from the pressures of the free market, which one again opens a way for the patients to introduce their understanding of health with a new force.

## 8. INFERTILITY AND IVF PROCEDURE IN POSTMENOPAUSAL PATIENTS IN THE CONTEXT OF POSTHUMANISM

The future of human enhancement will not be decided through an examination of the concept as such. As interesting as they may be, academic and non-academic discussions on the transhumanist manifestoes are not a factor powerful enough to decide if that idea will thrive or perish. Apart from the big money invested in the field by human enhancement enthusiasts, the fundamental factor is the decisions taken by one of the medical doctors in the frame of their therapeutic relationships with their patients. What matters is on the one hand the needs and expectations expressed by the patients and what they subjectively perceive as a suffering. On the other hand, there is the response of medical doctors. That response may happen in two environments, the first one being the national healthcare system financed from taxes, varying in its characteristics from one country to another. The national healthcare systems have the characteristic of being defined by rather precise and often restrictive legislation. Medical services can nevertheless be obtained as well in the private sector. It is especially important in the case of therapies which for one or the other reason were not legislated upon. It may happen if a given technique is freshly accessible or if there is a political reason to avoid the public discussion on a given subject. That was the case of IVF in Poland, that has been carried out since 1987 with virtually no legal frame until as late as 2015. Before that date the private clinics which offered IVF enjoyed a freedom of action on a scale unseen in other European countries. For the reasons discussed above, decisions taken by medical doctors as a result of negotiations with the patient – who has an important margin of liberty in defining how the notions of health and disease should be understood in her or his case – have a tremendous impact on the future of each of the HETs. I will try to show how easily a human enhancement may become a part of a therapeutic practice using the example of IVF carried out in postmenopausal patients.

The basic definition of IVF necessarily involves the information that it is a method designed to cure infertility. In its turn, infertility has been recognised as a medical condition by the World Health Organisation and it is defined, following the recommendations of International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) from 2009, as “a disease of the reproductive system defined by the failure to achieve a clinical pregnancy after

12 months or more of regular unprotected sexual intercourse.”<sup>29</sup> In the definition nothing has been said about the causes of infertility. As a consequence, it will not be contrary to that definition to say that infertility that manifests itself after a woman has undergone menopause is a disease. On the other hand, though infertility after menopause is a natural change that is brought about by the ageing process. In that way it may be claimed that IVF applied to postmenopausal patients can be qualified as human enhancement, as it makes it possible for the patient to acquire physical capacities that are by nature out of their reach. The doubt can arise, that if we reduce ageing process to a series of losses of natural faculties, then maybe we may treat the process of becoming old itself as a disease that should be cured.<sup>30</sup> Loosing fertility after menopause is a limit imposed by human subjects by nature, for that reason I advocate the position the IVF procedure can be interpreted as an instance of human enhancement if it is applied to women that had undergone a menopause. I hope that example shows that telling a simply therapeutic technique from the one which is an instance of human enhancement is a contentious task. The facility with which the status of a given technique may change is significant. Although human enhancement provokes many protests once it is discussed as an abstract term or a global project of the future of the humankind, it is easily accepted if it is being introduced into therapeutic practice by accepting new techniques of making the bodily existence more satisfying and congruent with the patient’s vision of how our life should look like. In the case of IVF for postmenopausal patients we have nothing more than a new use of a recognized therapeutic method of treating infertility, which acquires the status of an enhancement – or at least there are grounds to interpret it as such.

When IVF came into being in the late 70s, it was directed to women in the reproductive age who were infertile. Initially though the medical problem that could be treated with IVF consisted in the fact that women affected by infertility were unable to conceive naturally even though they produced their own eggs. The technical progress transformed IVF in such a manner that it could be carried out in ever wider groups of possible patients when the technique of egg donation was invented. In 1983 a first successful IVF with egg donation took place in Australia. That meant that not only women who were unable to conceive naturally, but also women who were unable to produce their own eggs could become

---

<sup>29</sup> International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) and the World Health Organization (WHO) revised glossary of ART terminology, 2009, accessed on October 6, 2018, [http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art\\_terminology2.pdf](http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art_terminology2.pdf).

<sup>30</sup> The information on IVF for postmenopausal women is obviously a subject present in the web, which is probably the first place in which potential patients seek information. On one of such pages with information on the chances of having a child after menopause we read what follows: “Can menopause be reversed? The short answer is no, but researchers are working on it”, accessed on October 6, 2018, <https://www.healthline.com/health/menopause/menopause-pregnancy#ivf>.

pregnant. Technically, that opened a way to pregnancy for women after menopause, but the idea was thought at first to be ethically controversial because of the age of the prospective mothers – apart of the success rate for IVF the consideration that was typically raised was the life expectancy of the prospective mother and her general health conditions.<sup>31</sup> Another change was introduced by the invention of the technique of oocyte cryopreservation, which meant that a woman, depending on her life plans, could choose to freeze her eggs in case she decided to become mother later in her life. The first birth of a child born with the use of frozen oocytes took place in 1986 in Singapore.<sup>32</sup> Today the research is being carried out with the goal of obtaining eggs from nonreproductive cells. As two scholars, Daniela Cutas and Anna Smajdor comment: “If nonreproductive cells could be used successfully for the manufacture of in vitro derived eggs, menopause would no longer create the sort of infertility that it now does, and female fertility could be extended, in principle, indefinitely. Currently, the feasibility of postmenopausal motherhood is limited largely by its reliance on donated gametes. With the advent of in vitro derived eggs, this inbuilt limitation on the scope of postmenopausal motherhood would vanish.”<sup>33</sup> If the number of postmenopausal women who became pregnant through the IVF procedure is raising, the reservations about that phenomena are reflected in the legislation considering the activities of national healthcare systems. Typically, women older than 42 are not eligible for the IVF procedure financed by the state, it can only be done in private clinics. It is the case of England and Wales, the NHS establishes that women under 40 are eligible for 3 cycles of IVF, women between 40 and 42 years to one cycle only, and patients older than that can only undergo the IVF procedure in private clinics.<sup>34</sup> Those regulations follow the recommendations of National Institute for Health and Care Excellence (NICE). Here we have the perspective of the medical world, that is how the medical doctors and researchers understand what is good for the patient. In France IVF paid by the Sécurité Sociale is accessible to the age of 43 years.<sup>35</sup> A more liberal approach among the medical doctors can be found in the United States, where the bulk of medical services is paid from private insurances. The North American Menopause Society recommends the age of 43 as the limit for the IVF procedure with the women’s own oocytes and the age of 50 as the age limit of IVF carried out

---

<sup>31</sup> See Jennifer A. Parks, “A Closer Look at Reproductive Technology and Postmenopausal Motherhood,” *Canadian Medical Association Journal* 154, no. 8 (1996): 1189–1191.

<sup>32</sup> See Christopher Chen, “Pregnancy after human oocyte cryopreservation,” *The Lancet* 327, no. 8486 (1986): 884–886.

<sup>33</sup> Daniela Cutas and Anna Smajdor, “Postmenopausal Motherhood Reloaded: Advanced Age and In Vitro Derived Gametes,” *Hypatia* 30, no. 2 (2015): 386–402.

<sup>34</sup> See <https://www.nhs.uk/conditions/ivf/availability/>, accessed on October 6, 2018.

<sup>35</sup> See <https://www.fiv.fr/fiv-apres-40ans/>, accessed on October 6, 2018.

with the donor's oocytes.<sup>36</sup> The example of IVF for postmenopausal women not only offers an opportunity of showing how blurred the demarcation line separating therapy and enhancement is. It is also an instance of a possible conflict between what the medical doctors propose to understand as a therapeutic use of a given technology and how they understand what is good for the patient on the one hand, and how the patients themselves define what is beneficial for them. Some percentage of IVF procedures after menopause is carried out against recommendations of bodies gathering the medical doctors and researchers – that happens for example in the case of patients who have more than 50 years of age. It is significant also that all instances of IVF in postmenopausal women worldwide have been performed in private clinics, that is in the commercialised sector. It is not just a case of the market offering the possibility to satisfy basic needs of the patients where the state is not rich enough to sponsor them. It should be rather interpreted as an expression of the doubt whether IVF addressed to postmenopausal women is still a method that helps to recover or is it rather a medical service that makes it possible to satisfy a certain need. In the latter case what the medical doctor is doing is not really healing, it is rather helping someone shape their biography according to their wishes.

## 9. HUMAN NATURE AND HUMAN ENHANCEMENT IN THE CONTEXT OF RISK SOCIETY

Techniques of human enhancement are making their way into the reality of therapeutic practice through the decisions made and negotiated by the patients who contact the medical doctors. At this point I propose to interpret that phenomenon with the use of the theory of risk society formulated by Ulrich Beck. What will interest me most in this theory is the concept of reflexive modernity, which is characterised among other things by the necessity to compose one's own biography without being constrained to follow any given biographical pattern by the external factors in the way it was the case in the capitalist class society, let alone the feudal one. It is not necessarily because the postmodern world dwellers are so enthusiastic about being free from externally defined biographical patterns, but rather because the possible sources of constraints – social classes, national states, well-defined social groups with their codes of behaviour, are melting away. Beck calls that phenomenon *individualisation* and comments it in the following way: "Individualisation in this sense means that each person's biog-

---

<sup>36</sup> Jan L. Shifren and Margery L. S. Gass, "The North American Menopause Society Recommendations for Medical Care of Midlife Women," *Menopause: The Journal of North Menopause Society* 21, no. 10 (2014): 1–25, accessed on October 6, 2018, <http://www.menopause.org/docs/default-source/2014/nams-recomm-for-clinical-care>.

raphy is removed from given determinations and placed in his or her own hands, open and dependent on decisions. The proportion of life opportunities which are fundamentally closed to decision-making is decreasing and the proportion of a biography which is open and must be constructed personally is increasing. Individualisation of life situations and processes thus means that biographies become *self-reflexive*; socially prescribed biography is transformed into biography that is self-produced. Decisions on education, profession, job, place of residence, spouse, number of children and so forth, with all the secondary decisions implied, no longer can be, they must be made.”<sup>37</sup> At the time when Ulrich Beck wrote *Risk Society*, that is mid-1980, the human body might have still looked like a fairly stable element, even if the new medical technologies were already largely present and visible. Birth of Louise Brown in 1978, the world’s first baby conceived through IVF was an obvious argument for claiming that the biological dimension of human condition will not be left untouched by the processes that make it necessary to decide individually about virtually all of the aspects of our biography. Forty years later, with the transhumanism gaining place as an ideology and the HETs leaving slowly, but constantly the realm of science fiction, it is obvious that at some point the biological dimension of human existence, that is our body, becomes a domain that will be defined more and more through human decisions. For the medical doctors it means a pressure exercised by the patients to do something more than to help them recover. As in the case of IVF in postmenopausal patients, the medical doctor’s role is already being successfully defined as the one of a specialist who makes it possible to shape our biography more freely.

## 10. CONCLUSION: THE PATIENT, THE MEDICAL DOCTOR, TRANSHUMANISM AND THE FREE MARKET

The appearance of transhumanism constitutes one of those moments in which it is necessary to re-define concepts that might have seem to be so self-evident and fundamental that might have been safely taken for granted over a long span of time. First of all, the possible change of the position of a medical doctor in the relationship with a patient is a consequence of the challenge posed by transhumanism to the definition of health and disease. As those concepts are becoming more and more blurred, it is becoming increasingly probable that the function of the medical doctor will at some point oscillate between healing and administering technologies that cannot be justified or legitimised by the objective of restoring the health of the patient. The increasing accessibility of the new technologies which can be employed

---

<sup>37</sup> Ulrich Beck, *Risk Society. Towards a New Modernity* (London: Sage Publications, 1992), 135.

with the objective of improving the functioning of human body beyond the limits defined by biology means that at some point using them or not will become an everyday decision – for the rich enough to have access to those achievements of modern technology.

An important factor that influences the evolution of the medical doctor-patient relationship in the context of transhumanism is the fact, that physicians and healthcare systems function in the commercialised environment. On one hand some of the laboratories responsible for research on human enhancement technologies are enterprises working in a free market. That is especially true of start-ups from the Silicon Valley, we have laboratories from Asia who are equally active in the field, but are not necessarily controlled by their respective states, we have finally European private laboratories. To some extent the enhancement technologies are goods for consumption that may become useful for therapeutic use, but do not need to be classified as such. Given the difficulties concerning drawing the dividing line between what is health and what is disease on the one hand, and what is therapy and what is enhancement on the other, it is hard to say the moment a new technology is designed if it will enter the field of medicine one day or it will be just a commercial product for private consumption. At this point it may be interesting to quote an opinion of Jacques Testart and Agnès Rousseaux who say that the arrival of transhumanism should be interpreted in the context of capitalism and the conviction or even phantasy typical of it which makes believe that every human need may be satisfied one day: “What is transhumanism? More than anything, it is an ideology of replacement; a belief in the beneficial character of transhumanism succeeds the belief in the beneficial character of capitalism. The latter had promised the social progress and unlimited growth. Now it is foundering taking the army of unemployed with it, incapable of improving the situation of the population. What capitalism has to offer today is a challenge to everything it had made possible to achieve in the past: the social and economic gains, improving the living conditions... How is it possible not to see that it is the ideology of transhumanism which is replacing capitalism here by the fact that it promises long life and health without being any more credible in a world that is crumbling? And how is it possible not to see that the refuse to accept the finitude of the human being – its shortcomings and the fact of being mortal – is the same kind of thinking that is typical of capitalism which refuses to acknowledge the limits of our planet? And that is capitalism which, as if it was looking for its second chance, is supporting the enormous technological and financial investments in the development of transhumanism.”<sup>38</sup> The profession of medical doctors is not free from the pressure of the free market and the logics of commercialisation brought about by capitalism. The definition of what the normal, healthy condition is as different from a disease is not free from the

---

<sup>38</sup> Testart and Rousseaux, *Au péril de l'humain*, 125.

influence of capitalism, a system of production in which the concept of a need or an interest held by the subject – the potential consumer – plays a pivotal role. The patient who enters a medical centre can easily become a consumer of medical services, and the dividing line between the therapeutic and non-therapeutic use of medical technologies has never been less clear. For that reason, with the advent of transhumanism there is an important risk of medical doctor becoming a provider of the newest technologies and not any longer someone whose objective is to make the patient recover something as fundamental as health or, at times, to save someone's life.

The solution to that problem seems to be, as I believe, to a large extent in the hands of medical doctors. The future of their profession depends on their readiness to defend the autonomy and the moral dimension of that profession. The challenge posed by transhumanism shows how potentially dangerous might be reducing the principle of informed consent to the conviction that the medical doctor is there to simply follow the patient's will. It is unavoidably the education of the future medical doctors that may equip them with the consciousness of the normative dimension of their profession and prepare them for a difficult dialogue with the patient, in which the autonomy of the latter will be respected, but at the same time the place for a professional perspective will be guaranteed. That approach – which is not easy as its success depends greatly on the willingness of both sides of the therapeutic relation to participate in public, open debates on the definition of health and the social function of medicine and medical doctors – is obviously recommendable only until the moment in which a given society as a whole decides to become a member of the *Humanity+* association, thus deciding that human enhancement is a good as fundamental as health is in the currently valid medical ethics. An option that cannot be *a priori* excluded.

## BIBLIOGRAPHY

### Books and articles

- Aristotle. *Metaphysics*, translated by W. D. Ross. <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.1.i.html>.
- Beck, Ulrich. *The Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage Publications, 1992.
- Bostrom, Nick. "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective." *Journal of Value Inquiry* 37, no. 4 (2003): 493–506. <https://nickbostrom.com/ethics/genetic.html>.
- Chen, Christopher. "Pregnancy after human oocyte cryopreservation." *The Lancet* 327, no. 8486 (1986): 884–886.
- Cutas, Daniela, and Anna Smajdor. "Postmenopausal Motherhood Reloaded: Advanced Age and In Vitro Derived Gametes." *Hypatia* 30, no. 2 (2015): 386–402. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4461075/>.
- Descartes, René. *The Principles of Philosophy*. <https://faculty.iit.ac.in/~bipin/files/Dawkins/New/Descartes%252C%20Rene%20-%20The%20Principles%20of%20Philosophy.pdf>.

- Folscheid, Dominique. *La question de la médicalité*. In *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, edited by Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier, Jean-François Mattéi, 111–121. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Folscheid, Dominique, and Jean-Jacques Wunenburger. *L'objet de la médecine*. In *Philosophie, éthique et droit de la médecine*, edited by Dominique Folscheid, Brigitte Feuillet-Le Mintier, Jean-François Mattéi, 132–138. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002.
- Fuss, Johanness, Matthias K. Auer, Sarah V. Biedermann, Peer Briken, and Werner Hacke. “Deep brain stimulation to reduce sexual drive.” *Journal of Psychiatry and Neuroscience* 40, no. 6 (2015): 429–31.
- Habermas, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge, U.K.: Polity Press, in association with Blackwell Publishing, 2003.
- Hottois, Gilbert. *Philosophie et idéologies trans/posthumanistes*. Paris: Éditions Vrin, 2017.
- Łuków, Paweł. *Granice zgody: autonomia zasad i granica zgody pacjenta*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, 2005.
- Parks, Jennifer A. “A Closer Look at Reproductive Technology and Postmenopausal Motherhood.” *Canadian Medical Association Journal* 154, no. 8 (1996): 1189–1191.
- Shifren, Jan L., and Margery L. S. Gass. “The North American Menopause Society Recommendations for Medical Care of Midlife Women.” *Menopause: The Journal of North Menopause Society* 21, no. 10 (2014): 1–25.
- Testart, Jacques, Rousseaux Agnès. *Au péril de l'humain. Les promesses suicidaires des transhumanistes*. Paris: Éditions du Seuil, 2018.

#### Press articles and web pages

- Bolton, Doug. “Russian billionaire Dmitry Itskov seeks »immortality« by uploading his brain to a computer.” *Independent*, March 14, 2016, <https://www.independent.co.uk/news/science/dmitry-itskov-2045-initiative-immortality-brain-uploading-a6930416.html>
- International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) and the World Health Organization (WHO) revised glossary of ART terminology, 2009, [http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art\\_terminology2.pdf](http://www.who.int/reproductivehealth/publications/infertility/art_terminology2.pdf)
- South, Todd. “This Army unit will be the first to test an exoskeleton that lightens combat load,” *Army Times*, June 5, 2018, <https://www.armytimes.com/news/your-army/2018/06/05/this-army-unit-will-be-first-to-test-an-exoskeleton-that-lightens-combat-load/>
- <https://humanityplus.org/>
- <https://www.fiv.fr/fiv-apres-40ans/>
- <https://www.healthline.com/health/menopause/menopause-pregnancy#ivf>
- <https://www.nhs.uk/conditions/ivf/availability>



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.05>

**Katharina Fürholzer**

Institute of the History,  
Philosophy and Ethics of Medicine  
Ulm University  
katharina.fuerholzer@uni-ulm.de

**ARTISTIC ENHANCEMENT  
LITERATURE AND FILM AS MIRROR  
AND MEANS OF HUMAN ENHANCEMENT**

**Abstract**

Human enhancement affects all members of society and is thus closely linked to issues of social justice: up to now, the promises and perils of enhancement are usually only known to, and thus used, by few members of society. This can lead to individual competitive advantages that create or widen social gaps. Broad public information is, therefore, key to ensure that enhancement does not conflict with the principle of equality of opportunities. As possible means of public information, literature and films are able to counter such possible social injustice, which is why they may be allotted a central role in the ethical debates on human enhancement. Two aspects will be considered in this regard: 1) enhancement in art and 2) through art. 1) The extent to which artistic depictions and public information and perceptions of enhancement may be intertwined will be illustrated by two examples where both texts and their accompanying paratexts had a particular bearing on the public debate on enhancement: the film *Gattaca* of 1997 and the novel *Never let me go* (2005) by Nobel laureate Kazuo Ishiguro. 2) The second part of the paper is dedicated to the question of how far enhancing selected groups of society may contribute to a greater common good and which potentials art can offer in this regard. Three groups of persons will be taken into account: 1) clinical ethics committees, 2) physicians, and 3) patients.

**Keywords:**

Human enhancement, artistic representations of genetic enhancement, medical ethics, public debate, enhancement through art

1. INTRODUCTION

It is one of the central tasks of the health care system to restore or maintain the physical or mental status quo of a patient. In contrast to curative, preventive or palliative measures, human enhancement aims at improving the status quo. Due

to this purpose, enhancement does not fall into the classic range of services of medicine so far. Nevertheless, measures of enhancement may have a lasting impact on our mental or physical constitution, which is why they require comprehensive information on their specific nature, meaning and consequences. Two forms of information must be distinguished in this regard, which touch two bioethical principles – justice and respect for autonomy<sup>1</sup> – that are of utmost importance in our health care system: 1. public information on enhancement, with the goal of counteracting social injustice and 2. individual patient information, with the goal of taking account of the legal principle of informed consent and thus the patient’s right to self-determination. While the latter is a central part of doctor-patient-interaction and therefore falls under the physician’s responsibility, the former raises the question as to who is responsible for providing the public with the necessary information on the promises and perils of enhancement and thus for preserving social equal opportunities.

As can be seen in this regard, questions of enhancement cannot be separated from questions of justice. For quite some time now, research has been concerned in this respect that enhancement may significantly increase existing equity issues.<sup>2</sup> As bioethicists Bettina Schöne-Seifert and Barbara Stroop point out, in particular those who are wealthy and their already privileged children are more likely to make use of enhancement and thus “buy” further competitive advantages, for instance with respect to the use of neuro-enhancers in exam situations or professional life. “As the gap between the economically privileged and the disadvantaged would open up as a consequence, a proliferation of enhancement conflicts with the principle of equal opportunity.”<sup>3</sup> In addition to the issue of economic status, knowing or not knowing about the chances and risks of enhancement is another core factor that can further exacerbate gaps within society. The well-known proverb “knowledge is power” applies quite literally in this regard.

When it comes to enhancement, giving all members of society equal access to information presents itself as an ethical duty. And that is where art, or, more precisely, literature and film come into play. For thousands of years, artistic forms of expression have served not least as means to inform the public about ethical quandaries, in a twofold sense in that they can both inform society and inform *about* society. Literature and film can convey public knowledge in a way that is understandable to laypersons. In contrast to scientific literature, popular

---

<sup>1</sup> Tom Beauchamp and James Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2013).

<sup>2</sup> Erik Parens, “Is Better Always Good? The Enhancement Project,” in *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, ed. Erik Parens (Washington: Georgetown University Press, 1998), 15; Bettina Schöne-Seifert and Barbara Stroop, “Enhancement,” in *Working Papers of the Centre for Advanced Studies in Bioethics* 71 (2015), 5.

<sup>3</sup> Schöne-Seifert, Stroop, “Enhancement,” 5 [own translation].

cultural media may reach huge audiences, giving them enormous impact: One may just think of the millions of people who are drawn to cinema, television or streaming platforms such as Netflix. In this sense, literary or filmic takes on issues of enhancement may promote equitable access to knowledge, which counteracts possible forms of social injustice.

In addition, literature and film may also be understood as seismographs of society, as German author Siegfried Kracauer put it.<sup>4</sup> Artistic engagements with enhancement can thus provide insight into how the various forms and accompanying chances and risks of enhancement are perceived within society. But books or films do not only reflect but also affect public attitudes. Artistic representations and reflections on the world are usually accompanied by implicit or explicit judgements, meaning that art itself has an influence on whether a phenomenon like enhancement is socially desired, accepted or rejected. Or, as Russian poet Vladimir Mayakovsky once said: “Art is not” – or, as I would say: not only – “a mirror to reflect the world, but a hammer with which to shape it.”<sup>5</sup>

So, what I want to delve into in the following are these various dimensions of what could be called artistic enhancement, looking at forms of enhancement both in art and through art. This involves on the one hand the – usually rather dystopian – way debates on human enhancement are taken up in the public sphere of art. In order to get a closer grip of the extent to which artistic depictions may reflect and affect public information and perception, I will look at two examples: the film *Gattaca* (1997) and Nobel laureate Kazuo Ishiguro’s novel *Never let me go* (2005). Even though both artworks received or even demanded wide attention in the public debate on human enhancement, this topic is only addressed in *Gattaca*, whereas *Never let me go* touches issues of enhancement only peripherally. As the two examples will show, it is not only the artwork itself but not least its paratexts – meaning interviews, reviews, advertisements or other forms of texts that surround the main piece of art<sup>6</sup> – that play a vital role in public attitudes towards enhancement.

In light of the impact popular cultural media can have on their audiences, I will use the second part of this paper for a little – admittedly rather utopian – thought experiment: When it comes to issues of ethics, enhancement is usually discussed as something that may give a person competitive advantage over others, thus leading to social injustice. In contrast to this, I will deliberate whether enhancing selected members or rather groups of society may also

---

<sup>4</sup> Siegfried Kracauer, *Von Caligari bis Hitler. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films* (Hamburg: Rowohlt, 1958).

<sup>5</sup> Andrew Samuels, *The Political Psyche* (London: Routledge, 1993).

<sup>6</sup> Gérard Genette, *Paratexts. Thresholds of interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

contribute to a greater common good and can therefore be seen as an ethical imperative. In this context, I will also discuss the possible role art can play to reach this goal, showing art itself as a possible means of human enhancement.

## 2. DYSTOPIA – ENHANCEMENT IN ART

At the first glance, the combination of enhancement and the fine arts may seem like a contradiction. However, particularly when taking a closer look at literary history, it becomes clear that these areas have been linked for quite some time now. What I do not refer to in this context is the notorious affinity of some artists to savour neuro-enhancing substances themselves, as journalist and author Joachim Czichos once noted with a twinkle in his eye:

If a cyclist without doping is just as fast as the other, who is the better athlete? Probably the one who did it without artificial aids. But if a painter creates a great work of art in a drug rush, does someone afterwards ask how it came into being? How many novels, short stories or glosses owe their existence – or at least their quality – to the drug nicotine? How many writers and journalists need a minimum of alcohol or an overdose of caffeine to be better than the others?<sup>7</sup>

So no, what I am not interested in is the artists' alleged joy of participating in cognition enhancing experiments, but the multitude of literary and cinematic works that actually touch on issues of human enhancement. As philosopher Reinhard Heil points out, most of these works emerged already by the end of the 1920s,<sup>8</sup> so at a time when the term "human enhancement" had not even been coined the way it is known today. One may just think of Aldous Huxley's science fiction classic *Brave New World* (1932), a dystopian view in what can be seen as the future of genetic enhancement, which in the light of current developments does not seem too far away anymore. Today, with the concept of enhancement more present than ever, there is a wealth of popular cultural works that address and problematize the various dimensions of human enhancement in all kinds of approaches.<sup>9</sup> The gloomy tenor in Huxley's world-class novel

---

<sup>7</sup> Joachim Czichos, "Hirndoping erlaubt. Nobelpreise mit Neuro-Enhancement," *Wissenschaft aktuell*, accessed June 27, 2018, [https://www.wissenschaft-aktuell.de/extra\\_rubriken/Hirndoping\\_erlaubt.html](https://www.wissenschaft-aktuell.de/extra_rubriken/Hirndoping_erlaubt.html).

<sup>8</sup> Reinhard Heil, "Human Enhancement – Eine Motivsuche bei J.D. Bernal, J.B.S. Haldane und J.S. Huxley," in *Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*, ed. Andreas Woyke, et al. (Bielefeld: Transcript Verlag, 2010).

<sup>9</sup> "Biofiction: Human Enhancement Edition," *Center for Bioethics and Human Dignity*, accessed June 27, 2018, <https://cbhd.org/content/biofiction-human-enhancement-edition>; "Bioethics at the Box Office: Human Enhancement Edition," *Center for Bioethics and Human Dignity*, accessed June 27, 2018, <https://cbhd.org/content/bioethics-box-office-human-enhancement-edition>.

is quite representative of the way in which this topic is still envisioned and presented in contemporary art: as a frightening dystopia, as something that enhances the individual, but in the long run results in a moral impairment – or dis-enhancement if you like – of society.

*Gattaca* (1997)

A more recent example for the impact such a dystopian depiction may have on the public information and perception of enhancement is the movie *Gattaca*.<sup>10</sup> *Gattaca* presents us with a world in which genetic selection is on the daily agenda. In this world, genetic enhancement has led to a two-class society, where all those born naturally – the so-called “divine children” or, far less euphemistic, the “invalids” – are discriminated against because of their inferior DNA profiles. The pressure exerted on parents to leave nothing to chance when it comes to the way their offspring is conceived, becomes impressively clear when one of the film’s protagonists, a geneticist, advises a couple on family planning:

You want to give your child the best possible start. Believe me, we have enough imperfection built-in already. Your child doesn't need any additional burdens. And keep in mind, this child is still you, simply the *best* of you. You could conceive naturally a thousand times and never get such a result.<sup>11</sup>

*Gattaca* was released in 1997, and thus at a time when – compared with today – there was not much public awareness of the possibilities and consequences of genetic enhancement. What I find most interesting in this regard is one of the paratexts accompanying the movie: an old newspaper advertisement with which *Gattaca* was announced at that time.<sup>12</sup> When looking at its design and content the ad appears to promote a genetic counselling office and, while addressing the viewer directly, to emphasize the advantages of modern genetic technology: “There has never been a better way to bring a child into the world. At *Gattaca*, it is now possible to engineer your offspring. Here’s a checklist to help you decide which traits you would like to pass on to your newborn.”<sup>13</sup> Said checklist then comes up with an impressive variety of options

<sup>10</sup> Andrew Niccol, director, *Gattaca* (USA: Columbia Pictures, 1997).

<sup>11</sup> Andrew M. Niccol, “Untitled,” [Gattaca script] *The Internet Movie Script Database (IMSDb)*, accessed June 28, 2018, <http://www.imsdb.com/scripts/Gattaca.html> [original emphasis].

<sup>12</sup> [Gattaca “Children made to order”], accessed June 28, 2018. <https://static1.squarespace.com/static/51b3dc8ee4b051b96ceb10de/t/5735e441c2ea51de4c28f9f5/1463149645926/Gattaca-ad-made-to-order>. Released on September 1997 in a number of major newspapers like *USA Today*, *The New York Times*, *The Washington Post* and the *Los Angeles Times* (David A. Kirby, “The New Eugenics in Cinema: Genetic Determinism and Gene Therapy in ‘GATTACA,’” *Science Fiction Studies* 27 (2000): 210).

<sup>13</sup> [Gattaca “Children made to order”].

on how to genetically modify the unborn child, for example with respect to general physical preferences like sex selection and eye colour, demands regarding the child's health like visual acuity or general inheritable diseases, or cognitive factors like the child's intellectual capacities, musicality or athletic abilities, to name just a few. At the end of the ad, we find a telephone number that can be called to make an appointment.

By not explicitly revealing its true identity as a film advertisement and instead suggesting to promote what we would today call genetic enhancement, the advertisement is designed for irritation: Is this a serious offer? Could I really do this? Who does not want to protect his or her child from illness? And a few more points on the IQ scale have not harmed anyone yet. How far – as the poster asks us – would I go to give my child the best possible start in life? What would happen if we actually followed the ad's promises, and how could the consequences of genetic enhancement shape our individual and collective understanding of identity – these questions are then answered by the movie in its darkest tones.

Of course, one can argue that while there is a strong correlation between art and society, the relationship between art and science is by contrast rather one-sided. On that note, a movie or book might seem quite irrelevant when it comes to seriously facing the ethical issues of a scientific debate like the one on human enhancement. Literary or filmic works and the genre of science fiction, which is particularly relevant to our context, do not represent scientific *facts*, but – as the name most explicitly states – are understood as scientific *fictions* and thus stand in notable distance to both our everyday life and the current state of scientific research. Next to that, authors and artists do not usually have the scientific expertise that seems necessary to make a serious contribution to such a specific and complex topic. But is this really the case? Is literature and the arts only “fine” but should basically have no say in a serious scientific debate on human enhancement?

In contrast: It is of utmost importance to take the fine arts into account in this regard in order to promote a true dialogue between science and society. Pieces of art like a book or a movie are immediate reflectors of public moods, fears and hopes. As such, they allow us insight in the way new developments in the field of human enhancement are perceived within society. To stay with our example: In a review of *Gattaca*, published in the science journal *Nature Genetics*, the molecular biologist Lee Silver notes: “GATTACA is a film that all geneticists should see if for no other reason than to understand the perception of our trade held by so many of the public-at-large.”<sup>14</sup> What is touched here by Silver is not least an ethical issue, or, to be more precise, a question of justice: After all, society and science are not disconnected but mutually influence each

---

<sup>14</sup> Lee M. Silver, “Genetics goes to Hollywood,” *Nature Genetics* 17 (1997): 261.

other. On the one hand, research is financed to a notable amount by public funding. Some politicians and scientists even argue that decreasing federal funding of the sciences might also be due to negative portrayals in popular-culture sources.<sup>15</sup> On the other hand, society is the recipient of research endeavors. Moreover, scientific developments like enhancement may substantially change our understanding of the human condition and therefore concern not only the scientific world but all members of society. Due to the mutual relationship of science and society, it seems a matter of equity not only to inform society about phenomena like enhancement but also to allow them a voice in respective debates. Facilitating this kind of attention is key to prevent a hierarchical dominance of scientific perceptions over societal ones, which would give sciences some sort of competitive edge. Popular cultural media like literature and film are possible means to give society such a voice.

At the same time, books and films do not only reflect but also affect the way scientific developments are perceived by the public. One may just imagine the impact a book or movie may assume. Since its first editions, Huxley's *Brave New World* has, for instance, been published in ever new editions and a multitude of translations. Movies may sometimes easily draw several million viewers to the cinema. Next to that, we also have to take the worldwide DVD sales and broadcasts in television programs into account. Paratextual press reactions like interviews or awards bring additional awareness for the artistic take on the topic in question, all of which adds to the societal purview of popular cultural media like books and films. A novel or movie may thus reach a much larger audience than a single scientific article or debate. Accordingly, Craig Cormick stresses that movies are one of the major sources of information for the public to learn about human reproductive cloning: "Traditionally, understanding of new and emerging technologies has come through the mass media but human cloning, being so widely addressed through the popular culture of movies, is more effectively defined by Hollywood than the news media or science media."<sup>16</sup> The influencing power of popular cultural media cannot be underestimated, and can come at a price. After all, scientific laymen may face severe difficulties in distinguishing scientific fiction from scientific reality.<sup>17</sup> This can fuel unfounded fears or hopes, which shows the necessity for a dialogic combination of both social and scientific attitudes towards enhancement. Even though,

---

<sup>15</sup> Kirby, "The New Eugenics," 208.

<sup>16</sup> Craig Cormick, "Cloning goes to the movies," *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 13 (2006): 181; on the influence of public mass media on public understanding of genetics see also Aneta Jałocha, "Genetics in Cinema. The Dialectics of Past, Present and Future," *Kultura Popularna* 4 (2013).

<sup>17</sup> Sheryl N. Hamilton, "Traces of Future: Biotechnology, Science Fiction and Media," *Science Fiction Studies* 30 (2003): 274.

or maybe precisely because works of art represent potent mirrors and means, it thus shows that when it comes to informing society about science and vice versa, there should be no text without paratext.

*Never let me go* (2005)

The complex correlations and interpretative processes that can occur between an artwork and its audience can even lead to situations in which artworks that do not even touch the topic of enhancement are nevertheless adduced as an instance in respective debates. Kazuo Ishiguro's dystopian novel *Never let me go* (2005),<sup>18</sup> also made into a movie featuring world-famous actors Keira Knightly, Charlotte Rampling, Sally Hawkins and Carey Mulligan,<sup>19</sup> presents us with a remarkable reception history in this regard.

*Never let me go* casts a gloomy glance at a possible future in which society produces clones solely for the purpose of providing organs for the so-called original humans. Ever since Ishiguro was awarded the Nobel Prize for Literature in 2017, this writer is on everyone's lips and his novel is used as a popular illustrating example for medical ethical debates on human cloning. It is easily understandable why Ishiguro is referred to in respective debates: Topics of bioethical relevance are explicitly addressed in his books, which also pertains to *Never let me go*. According to Graham Badley, Ishiguro's story presents us with a genetically engineered world dominated by an elite who can be seen as superior trans- or posthumans, who use others for their own purposes. Such a world puts our humanist values and liberal democracies at risk and may pave the way for a society, "[w]here the notions of benevolence, democracy, equality, fraternity, freedom, justice, generosity, goodwill, happiness, reason, solidarity, and tolerance for all are despised and diminished"<sup>20</sup>.

Issues of bioethical relevance have been repeatedly addressed by Ishiguro, both in his novels and in public appearances. In fact, he even did so before one of the biggest audiences an author may publicly face: at his acceptance speech for his Nobel Prize for Literature. It would be fair to expect that a writer who has just been honoured with one of, if not the highest, literary awards of the world uses this platform to talk about... well... literature. Instead, Ishiguro forged a bridge between the artistic work of a writer and the challenges current developments in science, technology and medicine – like gene-editing techniques

---

<sup>18</sup> Kazuo Ishiguro, *Never let me go* (New York: Knopf, 2005).

<sup>19</sup> Mark Romanek, director, *Never let me go* (United Kingdom: DNA Films, Channel Four Films, 2010).

<sup>20</sup> Graham Francis Badley, "»Manifold Creatures«. A Response to the Posthumanist Challenge," *Qualitative Inquiry* 24 (2018): 427.

such as CRISPR – pose to our world.<sup>21</sup> According to Ishiguro, literature that touches on these issues is both of aesthetical and ethical value. In light of the addressed correlations between art, science and society, turning to bioethically relevant issues comes with some degree of responsibility. As Ishiguro stated at the end of his speech, he will continue to accept this responsibility. “I’ll have to carry on and do the best I can. Because I still believe that literature is important, and will be particularly so as we cross this difficult terrain.”<sup>22</sup> Against this backdrop it seems only logical when Ishiguro and his literary work are referred to in respective argumentations. Due to its dystopian depiction of a society in which human clones are created as a spare parts depots for scarce organs, *Never let me go* is, to say it in the words of Kristine Brown, “not only memorable as an alarming parable, but also as a literary facilitator for questions like genetic engineering and the like.”<sup>23</sup>

Interestingly enough now, *Never let me go* has also been used as an example in debates on human enhancement – even though issues concerning this particular area are not touched on in the book or movie. An example for this is the article “Designer babies: an ethical horror waiting to happen?”<sup>24</sup> by journalist Philip Ball, which was published in the British newspaper *The Guardian* in 2018. In this article, Ball discusses new genetic developments like CRISPR and the consequences these might have for society. The article is no neutral report but a subjective opinion piece, in which the journalist takes a clear line towards his topic of interest, which becomes more than clear only by looking at the title he chose for his article. To underpin his arguments, Ball draws on a number of examples from literature: Mary Shelley’s *Frankenstein*, Huxley’s *Brave New World*, and eventually Ishiguro’s *Never let me go*, referring to the close relationship of Ishiguro’s story to the on-going debate on designer babies and the wish to edit out genetic imperfections. By using Ishiguro’s fictional approach on cloning as an illustration point for a public debate on enhancement, the journalist juxtaposes two topics that are related – but nevertheless not consistent. Ball’s reaction to Ishiguro illustrates the power the paratext can assume over the actual text. As Ball presents his argument in an explicit opinion piece, the emotional connotations of the two topics become intertwined: Ishiguro’s somber stance on cloning affects the perspective on new genetic developments – the fictional dystopia on cloning turns into a journalistic dystopia on human enhancement.

<sup>21</sup> Kazuo Ishiguro, “Nobel Lecture (December 7, 2017),” *The Nobelprize*, accessed September 4, 2018, <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2017/ishiguro/25124-kazuo-ishiguro-nobel-lecture-2017/>.

<sup>22</sup> Ishiguro, “Nobel Lecture”.

<sup>23</sup> Kristine Brown, “Personhood: Fukuyama’s *Caveats* and Ishiguro’s *Never Let Me Go*,” *Sanglap: Journal of Literary and Cultural Inquiry* 2 (2015): 136.

<sup>24</sup> Philip Ball, “Designer babies: an ethical horror waiting to happen?,” *The Guardian*, January 8, 2017, accessed June 28, 2018, <https://www.theguardian.com/science/2017/jan/08/designer-babies-ethical-horror-waiting-to-happen>.

### 3. UTOPIA? – ENHANCEMENT THROUGH ART

But I do not want to conclude with such a negative view on the connection between art and enhancement. As stated above, discussing enhancement cannot be separated from ethical discussions of justice. In this context, research usually points to the risk that the benefits of enhancement might only serve those who a) know about existing possibilities and b) have the means to afford them, ultimately causing or widening social injustice. However, there are also groups of society where targeted moral enhancement – for example of the ability to change perspectives or empathize with others – might not or not only lead to individual competitive advantage over others, but to the social common good. There are a number of fields where enhancing moral competences seems particularly rewarding, the health care system being one of them.<sup>25</sup> Within this field, being capable of changing perspectives and empathize with others is indispensable for leading stable communications and relationships with colleagues, patients or relatives. Above that, said skills are also key for engaging in ethical deliberations,<sup>26</sup> which is one of the central tasks of all those who work in medical research and patient care.

Working with literature or films seems promising in this regard, as artistic forms of expression can themselves be seen as a means that can lead to such moral enhancement.<sup>27</sup> So why is that? After all, the fine arts are media of changing perspectives. When we read a book or watch a movie, we are invited to put ourselves in another character and see the world through different eyes. We let go of familiar angles and get to know alternative perspectives on actions, attitudes and values. As emphasized by literary theory for quite some time now, this change of perspectives can promote our capacity for empathy.<sup>28</sup> There is already a series of theoretical studies and practical endeavors that are concerned with the question how medicine can benefit from these potential effects literature and other art forms may provide in this regard.<sup>29</sup> However, as Suzanne Keen pointed already in 2007, empirical studies on the effects of literature on real life are highly needed.<sup>30</sup> One step in this direction is an empirical study that was presented by David Kidd and Emanuele Castano in 2013. In a series of

---

<sup>25</sup> Katharina Fürholzer and Sabine Salloch, “Reading literary fiction as moral enhancement,” *American Journal of Bioethics. Neuroscience* 7 (2016).

<sup>26</sup> John Harris and David R. Lawrence, “Hot baths and cold minds. Neuroscience, mind reading, and mind misreading,” *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 24 (2015).

<sup>27</sup> Fürholzer and Salloch, “Reading literary fiction”, 105.

<sup>28</sup> Lindsay Grubbs, “The arts and sciences of reading. Humanities in the laboratory,” *American Journal of Bioethics. Neuroscience* 7 (2016).

<sup>29</sup> Pascal Fischer, “Literatur als Mittel zur Förderung der Empathie in den Heilberufen,” in *Literatur und Medizin – interdisziplinäre Beiträge zu den Medical Humanities*, ed. Pascal Fischer, Mariacarla Gadebusch Bondio (Heidelberg: Winter, 2016).

<sup>30</sup> Suzanne Keen, *Empathy and the Novel* (Oxford: Oxford University Press 2007), 29.

experiments, the two psychologists showed that reading literary fiction temporarily enhances theory of mind, meaning our capacity to understand the mental states of others. In this connection, they also underlined empathy as an affective component of theory of mind.<sup>31</sup> This ability to abstract from one's own perspective enables us to build social relationships with others.<sup>32</sup> Even though named study has its weaknesses<sup>33</sup> and further empirical data are still required, research in both the humanities and the natural sciences offers reason to suggest that due to these inherent features, literature and movies form a possible means that can contribute to moral enhancement.<sup>34</sup>

I would like to venture on this – perhaps somewhat utopian – thought experiment by three short examples out of the health care system, where moral enhancement might not (only) benefit the enhanced persons themselves but be to a greater common good, showing moral enhancement as an ethical imperative: 1) settings in which people from a broad range of professions have to come to a fast and solid mutual understanding, as is the case in clinical ethics committees; 2) the complex relationship between doctor and patients and the need to enhance moral competences of physicians already at a very early stage of their professional career, and 3) conversely, the role of the patient in this relationship and the question in how far it seems necessary to enhance not only the physicians' but also the patients' moral competences.

### Clinical ethics committees

Let me start with the example of clinical ethics committees where the ability to change perspectives is vital.<sup>35</sup> Discussing a case in the context of clinical ethics committees usually encompasses a broad range of stakeholders: from physicians and nurses to lawyers and ethicists up to patients and their relatives and representatives, all of them with different backgrounds, goals and argumentation strategies. Especially when time-critical decisions are required, members of clinical ethics consultations often just do not have the time needed to explain one's own individual position comprehensively to other stakeholders. Working with literature in the basic and continuous education of those who regularly participate in clinical ethics consultations could help to train our skill to read other people's minds, familiarize ourselves with their thinking and reasoning and to adapt their own argumentation to the horizon of their counterpart.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> David Kidd and Emanuele Castano. "Reading literary fiction improves theory of mind," *Science* 342 (2013).

<sup>32</sup> Fürholzer and Salloch, "Reading literary fiction".

<sup>33</sup> Grubbs, "The arts and sciences".

<sup>34</sup> Fürholzer and Salloch, "Reading literary fiction".

<sup>35</sup> Stella Reiter-Theil, "Balancing the perspectives. The patient's role in clinical ethics consultation," *Medicine, Health Care and Philosophy* 6 (2006).

<sup>36</sup> Fürholzer and Salloch, "Reading literary fiction", 105.

---

### Physicians

It goes without saying that the ability to read other people's minds and to empathize with their particular situation is imperative in almost any kind of doctor-patient interactions. Thanks to the achievements of modern medical ethics, a purely biomedical approach where patients are reduced to physiological processes, is no longer seen as sufficient. Rather than that, modern health care systems are supposed to be aligned in the spirit of a holistic patient care where biomedical, psychological and social factors are considered as equally important.<sup>37</sup> Accordingly, physicians are requested to enquire after the subjective perspective of their patients, and take their values and ideas, hopes and sorrows into account within the process of decision-making. Unfortunately, physicians are regularly criticized for lacking the necessary empathy: As studies have shown, apart from what one might assume, the empathy of prospective physicians does not increase but actually declines during medical school and residency.<sup>38</sup> The challenge of promoting empathic skills of physicians must therefore already be tackled at a very early stage of their professional training. Reading literature with medical students could be used to foster their ability to change perspective and the ability to understand the way others think, act and reason, and, subsequently, to promote empathy as a key element for both interprofessional and patient-physician interactions.

### Patients

Last but not least, applying literature and film for the targeted enhancement of moral competences should also be discussed for patients themselves. Just as physicians ought to empathize with patients, patients should, in turn, be able to empathize with those they are taken care of. Most patients are only vaguely aware of the growing economization, rationalization or rationing of the health care sector and their impact on patient care, which can tarnish patients' trust in their physicians and impair patient adherence. Sensitizing patients for the pressure that emanates from these overarching targets, might help them to see that a lack of time, attention, and empathy might not – or not only – be blamed on the physician. Today, there is an abundance of books and movies providing us with a broad angle on the expectations, demands and conflicts the various stakeholders of the health care are faced with. When being read, these stories can

---

<sup>37</sup> Karl Jaspers, *Die Idee des Arztes* (Bern: Huber, 1953); Viktor von Weizsäcker, "Der Arzt und der Kranke [1926]," in Viktor von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, ed. Peter Achilles (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987); Viktor von Weizsäcker, "Der Gestaltkreis [1940]," in Viktor von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, ed. Dieter Janz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997).

<sup>38</sup> Melanie Neumann, et al., "Empathy decline and its reasons: A systematic review of studies with medical students and residents," *Academic Medicine* 86 (2011).

lead to a better public understanding of those responsible for patient care. Which is exactly the point: just like a pill or drug, a book can only have an effect when it is taken, when it is read. To make matters even more difficult, just reading a novel does not guarantee that the reader will be able to make a transfer from fiction to reality. When attempting to use literature as true means of moral enhancement, reading should be accompanied by concomitant paratexts, for instance in form of conversations, discussion or dedicated patient courses. Which prompts the question of who is responsible in this regard: Is this the task of physicians? Of adult education? Of the artist? Philosophers or literary and film scholars? Or the reader him- or herself?

Applying literature to enhance patients' moral competences leaves us with a range of open questions, of which I have only touched a few here. Nevertheless, a proper discussion seems rewarding for health care: I am deeply convinced that the moral enhancement of said groups can indeed lead to a better understanding, communication and relationship between patients, physicians and colleagues, eventually strengthening patient trust and compliance – and that forms of artistic expression are possible means to reach this goal.

#### 4. CONCLUSION

When it comes to the ethical dimensions of human enhancement, Horace's notion of "prodesse et delectare" still remains valid. After all, fine arts are not the least means of public information, able to grant a broad span of society lay-compatible insight into scientific developments like human enhancement. With knowledge as one of the key factors that decide who in society will and can make use of enhancement and give oneself a competitive edge, this feature of art presents itself as a possible means to counteract social injustice. At the same time, fictional forms of expression allow us to playfully explore the advantages and disadvantages, the possibilities and limitations of scientific developments and to discuss their contingent effects on our convictions and values. Literature and film can set the tone in this regard, by connoting the topic picked up in an either neutral, utopian or dystopian manner: When strolling through a bookshop one will find quite a number of books – or DVDs – concerned with new developments within biomedical practice and research. Works like Huxley's *Brave New World*, the movie *Gattaca* or Ishiguro's *Never let me go* and not least their accompanying paratexts may – implicitly or explicitly – reflect and affect the hopes, hesitations or fears imaginable forms and consequences of human enhancement may evoke. As possible mirrors of public attitudes, artistic forms of expression thus lend public a voice. In light of the mutual relationship between science and society and the substantial impact human enhancement may have on our understanding of the human condition, guaranteeing this voice an integral place in ethical debates seems paramount in order to facilitate a true dialog between science and society.

At the same time, the impact the fine arts can have on us may also be used to society's advantage. A book or a movie invites us to change perspectives, can train our ability to read other people's minds and subsequently foster our empathetic skills. With this in mind, literature and film can therefore be understood as a possible means that can contribute to moral enhancement; a means, moreover, that is legal and comes with hardly any side effects, hence presenting itself – at least for some forms of enhancement – as a rewarding alternative to pharmacological or technological approaches. Due to their complex abilities to reflect and affect science and society in general and the various stakeholders within health care in particular, literary or cinematic takes on the possibilities and consequences of human enhancement thus can be seen as a pivotal part of the broad public debate needed for truly honouring the connection between science and society.

## BIBLIOGRAPHY

- [Gattaca “Children made to order”]. *Squarespace*, [no date]. Accessed June 28, 2018. <https://static1.squarespace.com/static/51b3dc8ee4b051b96ceb10de/t/5735e441c2ea51de4c28f9f5/1463149645926/gattaca-ad-made-to-order>.
- “Bioethics at the Box Office: Human Enhancement Edition.” *Center for Bioethics and Human Dignity*, August 25, 2016. Accessed June 27, 2018. <https://cbhd.org/content/bioethics-box-office-human-enhancement-edition>.
- “Biofiction: Human Enhancement Edition.” *Center for Bioethics and Human Dignity*, August 23, 2016. Accessed June 27, 2018. <https://cbhd.org/content/biofiction-human-enhancement-edition>.
- Badley, Graham Francis. “‘Manifold Creatures’. A Response to the Posthumanist Challenge.” *Qualitative Inquiry* 24 (2018): 421–432.
- Ball, Philip. “Designer babies: an ethical horror waiting to happen?.” *The Guardian*, January 8, 2017. Accessed June 28, 2018. <https://www.theguardian.com/science/2017/jan/08/designer-babies-ethical-horror-waiting-to-happen>.
- Beauchamp, Tom, and James Childress. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- Brown, Kristine. “Personhood: Fukuyama’s *Caveats* and Ishiguro’s *Never Let Me Go*.” *Sanglap: Journal of Literary and Cultural Inquiry* 2 (2015): 128–139.
- Cormick, Craig. “Cloning goes to the movies.” *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 13 (2006): 181–212.
- Czichos, Joachim. “Hirndoping erlaubt. Nobelpreise mit Neuro-Enhancement.” *Wissenschaft aktuell*, [no date]. Accessed June 28, 2018. [https://www.wissenschaft-aktuell.de/extra\\_rubriken/Hirndoping\\_erlaubt.html](https://www.wissenschaft-aktuell.de/extra_rubriken/Hirndoping_erlaubt.html).
- Fischer, Pascal. “Literatur als Mittel zur Förderung der Empathie in den Heilberufen.” In *Literatur und Medizin – interdisziplinäre Beiträge zu den Medical Humanities*, edited by Pascal Fischer and Mariacarla Gadebusch Bondio, 53–77. Heidelberg: Winter, 2016.
- Fürholzer, Katharina, and Sabine Salloch. “Reading literary fiction as moral enhancement.” *American Journal of Bioethics. Neuroscience* 7 (2016): 104–106.
- Genette, Gérard. *Paratexts. Thresholds of interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- Hamilton, Sheryl N. "Traces of Future: Biotechnology, Science Fiction and Media." *Science Fiction Studies* 30 (2003): 267–282.
- Harris, John, and David R. Lawrence. "Hot baths and cold minds. Neuroscience, mind reading, and mind misreading." *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* 24 (2015): 123–134.
- Heil, Reinhard. "Human Enhancement – Eine Motivsuche bei J. D. Bernal, J. B. S. Haldane und J. S. Huxley." In *Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen*, edited by Andreas Woyke, Reinhard Heil, Stefan Gammel, and Christopher Coenen, 41–62. Bielefeld: Transcript Verlag, 2010.
- Ishiguro, Kazuo. "Nobel Lecture (December 7, 2017)." *The Nobelprize*. Accessed September 4, 2018. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2017/ishiguro/25124-kazuo-ishiguro-nobel-lecture-2017>.
- . *Never let me go*. New York: Knopf, 2005.
- Jałocha, Aneta. "Genetics in Cinema. The Dialectics of Past, Present and Future." *Kultura Popularna* 4 (2013): 82–93.
- Jaspers, Karl. *Die Idee des Arztes*. Bern: Huber, 1953.
- Kidd, David, and Emanuele Castano. "Reading literary fiction improves theory of mind." *Science* 342 (2013): 377–380.
- Kirby, David A. "The New Eugenics in Cinema: Genetic Determinism and Gene Therapy in 'GATTACA'." *Science Fiction Studies* 27 (2000): 193–215.
- Kracauer, Siegfried. *Von Caligari bis Hitler. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Films*. Hamburg: Rowohlt, 1958.
- Neumann, Melanie, Friedrich Edelhäuser, Diethard Tauschel, Martin R. Fischer, Markus Wirtz, Christiane Woopen, Aviad Haramati, and Christian Scheffer. "Empathy decline and its reasons: A systematic review of studies with medical students and residents." *Academic Medicine* 86 (2011): 996–1009.
- Niccol, Andrew M. "Untitled [Gattaca script]." *The Internet Movie Script Database (IMSDb)*. Accessed June 28, 2018. <http://www.imsdb.com/scripts/Gattaca.html>.
- . 1997. *Gattaca*. USA: Columbia Pictures.
- Parens, Erik. "Is Better Always Good? The Enhancement Project." In *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, edited by Erik Parens, 1–28. Washington: Georgetown University Press, 1998.
- Reiter-Theil, Stella. "Balancing the perspectives. The patient's role in clinical ethics consultation." *Medicine, Health Care and Philosophy* 6 (2006): 247–254.
- Romanek, Mark, director. 2010. *Never let me go*. United Kingdom: DNA Films, Channel Four Films.
- Samuels, Andrew. *The Political Psyche*. London: Routledge, 1993.
- Schöne-Seifert, Bettina, and Barbara Stroop. "Enhancement." *Working Papers of the Centre for Advanced Studies in Bioethics* 71 (2015): 1–8.
- Silver, Lee M. "Genetics goes to Hollywood." *Nature Genetics* 17 (1997): 260–261.
- Weizsäcker, Viktor von. "Der Arzt und der Kranke [1926]." In Viktor von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, edited by Peter Achilles, 9–26. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- . "Der Gestaltkreis [1940]." In Viktor von Weizsäcker, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, edited by Dieter Janz, 23–61. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.



**WEISHEIT**



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.06>

## WEISHEIT. HISTORISCHE DEUTUNGEN UND MODERNES BEGRIFFSVERSTÄNDNIS

Gehört die Frage nach der Weisheit zu den heute relevanten und beachtenswerten Themen? Die Teilnehmer(innen) einer Tagung, die von der Deutsch-Polnischen Gesellschaft für Philosophie im Herbst 2017 an der Universität Lodz in Zusammenarbeit mit der Schopenhauer-Gesellschaft und der Lodzener Abteilung der Polnischen Akademie der Wissenschaften veranstaltet wurde („Normativity & Praxis: *Früherer und zeitgenössischer Sinn und Begriff von Weisheit/ Past and Present Meaning and Understanding of Wisdom*“) haben sich mit dieser Frage intensiv beschäftigt. Sie wandten sich der Weisheitsproblematik sowohl historisch als auch systematisch zu. Drei von sieben eingereichten Beiträgen – die von Wilhelm G. Jacobs, Damir Barbarić, Leon Miodoński – behandeln vor allem die historische Relevanz des Weisheitsbegriffs. Die Rezeption der Kantischen Weisheitsauffassung bei Schelling bildet den Gegenstand von Wilhelm G. Jacobs’ Aufsatz. Damir Barbarić behandelt den in Vergessenheit geratenen Begriff der Weisheit als einer nicht bloß theoretischen, sondern auch praktischen Vollkommenheit des Menschen, indem er das Besondere der Schopenhauer’schen Deutung von Weisheit durch einen Vergleich mit zwei anderen Weisheitskonzepten herausarbeitet: durch Vergleich mit einem, der an Gadamer’s Begriff der hermeneutischen Erfahrung orientiert ist, und einem anderen, der auf den altgriechischen Spruch „Durch Leiden gelehrt“ anspielt. Das Besondere des Schopenhauer’schen Weisheitsbegriffs steht auch im Zentrum des Interesses von Leon Miodoński’s Ausführungen; Miodoński erörtert den Unterschied, der zwischen Weisheit als einer Befreiung von der Welt besteht und dem Verständnis von *prudentia*, die bei dem von Schopenhauer sehr geschätzten Jesuiten Baltasar Gracian zu finden ist. Ebenfalls in Anspielung an Schopenhauer als dem „meistgelesenen Weisheitslehrer“, der aber selbst nicht allen Bedingungen erfüllt, die der Weisheit zu stellen sind, widmet sich Dieter Birnbacher dem Problem des Unterschieds zwischen Weisheit und Lebensweisheit – um auf die Frage, ‚Was ist Weisheit?‘ eine Antwort zu geben.

Durch eine stärker analytische Herangehensweise sind die drei weiteren Beiträge gekennzeichnet. Guido Löhrer kündigt im Titel seines Aufsatzes eine Interpretation der sokratischen Weisheit an, was zunächst an eine historische

Analyse denken lässt; er behandelt aber im Wesentlichen ein systematisches Problem, nämlich das des epistemischen Status des Wissens von Nicht-Wissen. Löhners Überlegungen führen dabei zu der Schlussfolgerung, dass „wenn Sokratische Weisheit epistemische Bescheidenheit verlangt, Sokrates nicht weise ist.“ Epistemische Aspekte der Weisheitsproblematik kommen auch in den Erwägungen von Gerhard Schönrich zur Geltung. Da man leichter zu dem Begriff einer weisen Entscheidung gelange als zu dem Begriff der Weisheit, soll sich nach Schönrich die Aufmerksamkeit darauf richten, wodurch eine Entscheidung zu einer weisen Entscheidung wird. Für Schönrich ist es offensichtlich, dass dazu bestimmte epistemische Leistungen des Akteurs, bestimmte Meta-Fähigkeiten epistemischer Art, notwendig sind. Auf die Problematik epistemischer Weisheit geht dagegen ausführlich der den Themenblock abschließende Aufsatz von Pedro Schmechtig ein. Dabei werden drei unterschiedliche Aspekte der Zuschreibung epistemischer Wahrheit – ein ontologischer, ein epistemischer und ein axiologischer Aspekt – unterschieden. In dem Aufsatz wird die These vertreten, dass die epistemische Weisheit eine „testimoniale Aktivität“ ist, womit Weisheit auf ein interpersonales Autoritätsverhältnis zurückgeführt wird.

Die gemeinsame Diskussion über Weisheit und ihre historischen und modernen Deutungen sollte auch dazu dienen, die manchmal diskursblockierenden Differenzen zwischen Anhängern einer philosophiehistorischen und einer systematischen Herangehensweise zu überwinden. Die vorliegende Publikation sowie die weiteren Aktivitäten der Deutsch-Polnischen Gesellschaft für Philosophie verstehen sich als ein kleiner Beitrag zu diesem Ziel.

*Andrzej M. Kaniowski*

(Lehrstuhl für Ethik, Institut für Philosophie, Universität Lodz)

*Christoph Horn*

(Lehrstuhl für praktische Philosophie und Philosophie der Antike,  
Universität Bonn)

<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.07>

**Wilhelm G. Jacobs**

Fakultät für Philosophie  
Ludwig-Maximilians-Universität in München  
jacobs.wg@gmx.de

**SCHELLINGS REFLEXION  
DES KANTISCHEN BEGRIFFS WEISHEIT**

**Zusammenfassung**

Kant bestimmt Weisheit als Erkenntnis des und Angemessenheit des Willens zum höchsten Gut. Dieses versteht er als Vereinigung von Moralität und Glück. Da diese nicht aus derselben Gesetzlichkeit zu begreifen sind, denkt Kant zur Vermittlung die Postulate Unsterblichkeit und Gott. Die Idee des höchsten Guts praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist für Kant die Weisheitslehre, wissenschaftlich reflektiert die Philosophie. Schelling schließt sich dem an; auch für ihn ist Philosophie Wollen der Weisheit. Diese sieht auf das letzte Ziel, auf das, was in Wahrheit sein soll. Dieses zu wissen und zum bestimmenden Grund des Willens zu machen ist für Schelling Weisheit.

**Schlüsselwörter:**

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Immanuel Kant, die Weisheit

Schelling bezieht sich in seinen Schriften immer wieder auf die Werke Kants, so auch wenn er von Weisheit spricht. Diesem Bezug soll hier nachgegangen werden.

Wort und Begriff Weisheit findet man bei Kant selten, man könnte fast meinen, wie nebenbei. Diese Meinung aber täuscht; von Weisheit spricht Kant zwar in der Tat selten, aber dafür an um so gewichtigerer Stelle. Dies möchte ich in dem ersten Teil meines Beitrags in Erinnerung rufen, um dann im zweiten von Schellings Reflexion zu sprechen.

## 1. KANTS REDE VON WEISHEIT

In seiner *Kritik der praktischen Vernunft* bedeutet Weisheit für Kant „theoretisch betrachtet, *die Erkenntniß des höchsten Guts* und praktisch *die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute*.“<sup>1</sup> Weisheit bezieht sich gemäß dieser Stelle nicht auf die Erkenntnis und die Erfüllung der *Pflicht*, sondern auf das *höchste Gut*. Die Forderung der praktischen Vernunft ist unbedingt gewiß, ob sie befolgt wird oder nicht – darüber läßt Kant keinen Zweifel. Erfüllt aber das vernünftige Wesen diese Forderung, und zwar um ihrer selbst willen, so wird es würdig, glücklich zu sein. Daher hat mit der sittlichen Willensbestimmung die praktische Vernunft noch nicht ihr Ziel vollständig erreicht; dieses ist das der moralischen Gesinnung entsprechende Glück. Die Einheit von Moralität und Glück ist somit der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft. Kant faßt „die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts**.“<sup>2</sup> Diesen Begriff nennt er unmittelbar anschließend eine „Idee.“<sup>3</sup> Ideen sind für Kant wie in der ersten, so auch in der zweiten Kritik dialektisch und bedürfen der Kritik. So wird einzig diese Idee in zweiten Buch des ersten Teils der *Kritik der praktischen Vernunft* erörtert. Diese Erörterung wird notwendig, weil in der Idee des höchsten Gutes zwei Begriffe, und zwar als Grund und Folge notwendig verbunden gedacht werden, nämlich Tugend und Glückseligkeit. Eine Verbindung ist entweder analytisch oder synthetisch. Eine analytische Verbindung würde beide Begriffe so verbinden, daß der eine sich aus dem anderen ergäbe, also mit diesem identisch wäre; das aber ist hier nicht der Fall. Also muß die Verbindung synthetisch sein. Diese Synthesis wird als praktisch notwendig, also nicht empirisch nachweisbar gedacht. Moralität beruht auf Freiheit, sowohl als Autonomie der Vernunft, wie als Selbstbestimmung des Willens, Glück dagegen ist der Natur zu verdanken. Im höchsten Gut ist demnach die synthetische Einheit von Freiheit und Natur zu denken. Die Lösung des Problems stellen für Kant bekanntlich die Postulate Gottes und der Unsterblichkeit dar. Durch diese Postulate ist gedacht, daß die Natur entsprechend der praktischen Vernunft gestaltet ist und Glück gewähren kann. Damit wird zumindest dem Gedanken nicht widersprochen, es sei „doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt“<sup>4</sup>. Die Einheit der Vernunft ist also Problem, und zwar unter dem Primat der praktischen Vernunft.

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Riga: Hartknoch, 1788), 235 (ferner zitiert als KpV); Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Schriften V, in Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter, 130 (ferner zitiert als AA V).

<sup>2</sup> Kant, KpV 194 (AA V, 108).

<sup>3</sup> Kant, KpV 194 (AA V, 108).

<sup>4</sup> Kant, KpV 218 (AA V, 121).

An der vorhin zitierten Stelle, an der Kant auf das höchste Gut zu sprechen kommt, fährt er fort: „Diese Idee [nämlich des höchsten Guts] praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist die *Weisheitslehre*.“<sup>5</sup> Diese Lehre sagt also, und zwar hinreichend, wie wir die Maxime unseres Willens als vernünftige Wesen bestimmen sollen; wenn Kant hier von der Maxime im Singular spricht, so darf man diese als die schlechterdings grundlegende Maxime begreifen. Das entspricht der Idee, die ja auch nicht Handlungsanweisungen meint, sondern solche als auf das höchste Gut gerichtet ermöglicht. Weisheitslehre unterrichtet demnach nicht nur darin, was die Pflicht gebietet, sondern auch darin, wie denn die Natur entsprechend dem sittlichen Willen so gestaltet werden kann, daß sie Glück gewährt. Da der sittliche Wille das Allgemeine will, ist hier nicht nur an individuelles, sondern an allgemeines Glück zu denken.

Mit der hier genannten Weisheitslehre ist eine empirisch erworbene gemeint; denn diese „als *Wissenschaft ist Philosophie*“<sup>6</sup>, wie Kant sagt. Er erläutert, Philosophie sei „eine Anweisung zu dem Begriffe [...] worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei.“<sup>7</sup> Kant betont nochmals, Philosophie sei zu fassen, „als eine *Lehre vom höchsten Gut*, so fern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur *Wissenschaft* zu bringen.“<sup>8</sup> Philosophie versteht Kant als kritisch reflektiertes, letztlich systematisches Wissen, hier also der Weisheitslehre.

Philosophie ist demnach wissenschaftliche Weisheitslehre, deren Gegenstand das höchste Gut oder anders die Einheit der Vernunft unter dem Primat der praktischen ist. Mit dieser Erinnerung an Kant, kann ich nun zu Schellings Reflexion übergehen.

## 2. SCHELLINGS REDE VON WEISHEIT

Von Weisheit redet Schelling nicht nur, aber jedenfalls ausführlich in der Philosophie der Offenbarung, so daß ich mich auf diese Texte in angemessener Zeit beziehen kann. Die *Philosophie der Offenbarung* wurde von Schellings Sohn Karl Friedrich August 1858 als die Bände III und IV der *Nachgelassenen Schriften*, auch gezählt als Bände XIII und XIV der *Sämtlichen Werke*, herausgegeben. Es handelt sich um eine späte Fassung aus Schellings letzten Jahren. Zuerst vorgetragen hat er die Philosophie der Offenbarung 1831/32 in München. Eine Abschrift des Manuskripts hat Walter E. Ehrhardt entdeckt und 1992 unter dem Titel *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* herausgegeben. Auf beide Texte beziehe ich mich, vornehmlich auf die *Urfassung*.

---

<sup>5</sup> Kant, KpV 194 (AA V, 108).

<sup>6</sup> Kant, KpV 194 (AA V, 108).

<sup>7</sup> Kant, KpV 194 (AA V, 108).

<sup>8</sup> Kant, KpV 194 (AA V, 108).

Am Beginn der *Urfassung* erläutert Schelling, was er lesen will, nämlich *Philosophie* der Offenbarung, wobei er zunächst erläutert, was Philosophie ist. Wie das griechische  $\phi\lambda\epsilon\iota\nu$  ausdrückt, handelt es sich um ein Streben, ein Wollen. Schelling sagt, sie verlange, „daß sie etwas Gewisses mit Bewußtsein erreiche“<sup>9</sup> oder daß sie „etwas *Vernünftiges* herausbringen müsse.“<sup>10</sup> Damit gestehe man ihr „einen vernünftigen Zweck zu.“<sup>11</sup> Diese Erklärung reicht Schelling nicht, da vieles gar nicht aus Vernunft zu erklären sei. Daher bestimmt Schelling dasjenige „Wollen, welches die Philosophie leitet,“ als „ein sittliches Wollen [...], welches seinen Grund in der Freiheit hat.“<sup>12</sup> Und nun kommt es geradezu kantisch: „Philosophie heißt »*Wollen der Weisheit*«.“ Und zur Deutlichkeit fügt Schelling hinzu: „Nicht jede Erkenntnis, sondern nur die der Weisheit, genügt der Philosophie.“<sup>13</sup> Weisheit, so fährt er fort, unterscheide sich von Klugheit dadurch, daß diese auch Unsittliches wollen könne. Wer nur klug handle, „sieht nie auf das *wahre Ende*, auf das eigentlich zuletzt oder in letzter Instanz seyn *Sollende* hinaus, sondern nur auf das jetzt und zunächst Mögliche.“<sup>14</sup> Dagegen richte sich Weisheit „auf das wahre, und eben deswegen bleibende Ende.“<sup>15</sup> Ende ist hier, wie seinerzeit durchaus üblich, als Ziel verstanden. Wenn wir als das wahre Ziel Kants höchstes Gut, das für ihn letztes Ziel ist, einsetzen, bleibt nur noch nach der Naturbestimmung, dem Glück, zu fragen. Die Antwort gibt Schelling mit Kant: „Was [...] Gegenstand der Erkenntnis ist, muß das Gepräge des Erkennenden an sich haben, wie jedem einleuchtet, der die Kantische Theorie der Erkenntnis innehat. [...] Kant setzt einen an sich verstandlosen Stoff voraus, der aber das Gepräge des Verstandes hat.“<sup>16</sup> Sinnliche Daten werden durch Anschauungsformen und Kategorien geordnet. „Die erste *Voraussetzung* der Philosophie als Streben nach Weisheit ist also, daß in dem Gegenstand, d. h. daß in dem Seyn, in der Welt selbst Weisheit sey.“<sup>17</sup> Schelling hebt das Wort *Voraussetzung* hervor; das will sagen, im Wollen der Weisheit sei schon antizipiert, daß dasjenige, was Gegenstand der Erkenntnis ist, dies nur soweit ist, „als es selbst die Form und das Gepräge des Erkennenden schon an sich trägt,“ und Schelling fügt noch hinzu „wie jedem einleuchten muß, der auch nur die Kantsche Theorie

<sup>9</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. Walter E. Ehrhardt, 2 Bd. (Hamburg: Meiner, 1992), 19.

<sup>10</sup> Friedrich W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, hg. K. F. A. Schelling, Zweite Abtheilung, Dritter Band (Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1858), im Folgenden SW XIII, hier SW XIII, 200.

<sup>11</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 20.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 21. Vgl. Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 201.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>14</sup> Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 202.

<sup>15</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* 22. Vgl. Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 202.

<sup>16</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 23.

<sup>17</sup> Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 203.

der Erkenntniß etwas geistreicher als gewöhnlich aufzufassen versteht.<sup>18</sup> Diese Hinzufügung macht klar, daß Schelling sich nicht, wie bisweilen behauptet, von Kants Transzendentalphilosophie entfernt. Ohne Kants Bestimmung der Weisheit eigens anzuführen, stellt Schelling sie in seinen Worten dar.

Dann aber reflektiert Schelling Kants Gedanken. Erinnern wir uns, daß das höchste Gut den Gedanken eines Gottes, der Freiheit und Natur in Übereinstimmung bringt, postuliert. Schelling formuliert diesen Gedanken so: „Die Philosophie setzt ein Sein voraus, welches gleich anfangs mit Voraussicht, mit Freiheit, entsteht.“<sup>19</sup> Mit anderen Worten: „Die erste Voraussetzung der Philosophie ist, daß in dem Sein – in der Welt – Weisheit sei.“<sup>20</sup> Schelling erläutert: „Ich verlange Weisheit – heißt soviel – als ich verlange ein absichtlich gesetztes Sein.“<sup>21</sup> Schelling wiederholt hier das Wort „verlangen“. Wer Weisheit will, würde seinem Wollen widersprechen, wenn er sie aus Notwendigkeit wollte. Im Wollen der Weisheit liegt also schon das Wollen der Freiheit, aus der das Sein gesetzt ist. Wollen ist hier selbstredend nicht als vernunftloser Trieb oder ähnlich gemeint, sondern als freies, vernünftiges Wollen. Gewollt wird hier das Wissen des wahren Endes.

Schelling überlegt weiter. Wer Weisheit, genauer reflektierte Weisheit, will, will das wahre Ende wissen. Ein Ende ist aber nicht zu begreifen ohne einen Anfang, ein Ziel nicht ohne einen Ursprung. Dem Sein, welchem ein Ziel zugeordnet wird, muß auch ein Ursprung, und da Zielsetzung nur für Vernunft und Freiheit gedacht werden kann, dem Ziel Freiheit vorausgedacht werden. Dann aber ist das Sein nicht aus sich selbst zu begreifen. Gegenstand der Philosophie „ist also nicht das Sein selbst, sondern das, was vor dem Sein ist, um eben das Sein zu begreifen. Hiermit“, fährt Schelling fort, „habe ich Sie [die Hörer] in den Anfang der Philosophie gestellt.“<sup>22</sup>

Das Wort Anfang ist hier griechisch und lateinisch als αρχή und principium zu hören. Anfang ist Ursprung, Prinzip, Grund und auch Herrschaft. Der Anfang ist dem, was angefangen hat, voraus, nicht unbedingt zeitlich, aber doch als Prius gedacht. Nun richtet sich aber unser Erkennen auf das, was ist; dieses ist der Gegenstand unseres Wissens. Hier aber soll das, was vor dem Sein ist, gedacht werden. Schelling hält dies offensichtlich für schwierig; denn er fordert seine Hörer explizit auf, Ihre „Aufmerksamkeit ganz auf diesen Begriff »dessen, was vor dem Seyn ist,« zuzuwenden.“<sup>23</sup> Da Schelling uns zumutet, Kant etwas geistreicher zu verstehen als gewöhnlich, sehen wir, daß er von den Problemen

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 23.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 204. Vgl. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 23.

der transzendentalen Dialektik redet. Dies wird deutlich, wenn er die Zuwendung problematisiert. Das, was vor dem Sein ist, ist „nämlich nichts im Vergleich mit dem, was hernach seyn wird, oder im Verhältniß zu dem Seyn, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche.“<sup>24</sup> Wir erinnern uns, daß in Kants transzendentaler Dialektik die Ideen nichts Erkennbares, gewissermaßen nichts im Vergleich mit den wirklichen Gegenständen sind. Allerdings redet Kant von den Ideen, insofern sie in Bezug auf die Erkenntnisse gedacht werden müssen. Am deutlichsten wird dies bei der Gottesidee, die eine Schematisierung der *omnitudo realitatis*, der Allheit der Sachbegriffe, ist. Diese *omnitudo* muß nämlich gedacht werden, wenn wir Prädikation verstehen wollen, weil die Zuschreibung eines Prädikats eben dieses aus der Totalität aller möglichen Prädikate herausgreift. Die Idee Gottes ermöglicht keine Gotteserkenntnis, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit der Prädikation in unserem Erkennen; sie ist in Schellings Worten „vor“ dem Prädizierten und wird als Bedingung der Möglichkeit gerade für und damit vom Prädizieren her gedacht.<sup>25</sup>

Schelling faßt diesen Gedanken so: „Obgleich [...] hinausgegangen über das Seyn, betrachten wir das, was vor dem Seyn ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Seyn, denn ein anderes Mittel es zu bestimmen [...] gibt es für uns nicht.“<sup>26</sup> Kantisch gewendet heißt dies: Wir denken die Bedingung der Möglichkeit, um das Bedingte zu begreifen. Bei Schelling liest sich das so: Weil wir das, was vor dem Sein ist, „denken oder setzen, eigentlich nicht zunächst um es selbst und an sich kennen zu lernen, sondern um das Seyn aus ihm zu begreifen, so ist es für uns auch vollkommen hinreichend, es vorerst nur in Bezug auf dieses Seyn zu bestimmen.“<sup>27</sup> Das ist durchaus kantisch reflektiert; Ideen und Postulate werden gedacht um faktisches Erkennen und Handeln begreifen zu können.

Schellings nächster Schritt verwundert zunächst einmal. Er läßt sich so einführen. Wenn das, was vor dem Sein ist, als dessen Ursprung verstanden werden muß, dann ist das Sein das Folgende. So gedacht ist also ein Ursprung von etwas, das noch gar nicht ist, gedacht. Wenn also, wie gerade zitiert, das, was vor dem Sein ist, nur in Bezug auf dieses Sein bestimmt werden kann, dann ist das Sein gedacht als das, was noch gar nicht ist. Es „ist das noch nicht Seyende, aber das *seyn wird*.“<sup>28</sup> Die Urfassung formuliert etwas deutlicher: „Wir wollen das Sein begreifen – also müssen wir das, was vor dem Sein ist, in bezug

<sup>24</sup> Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 204. Vgl. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 23 f.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Wolfgang Högbe, *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings 'Die Weltalter'* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989).

<sup>26</sup> Schelling, *Sämmtliche Werke*, XIII, 204. Vgl. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 24.

<sup>27</sup> *Ibid.* Vgl. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 24.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 204.

auf das künftige Sein begreifen.“<sup>29</sup> Wenn man Kant brav studiert hat, fühlt man sich jetzt aufs Glatteis gelockt, zumal es dann auch noch heißt: „Der Ausgangspunkt der Philosophie ist also das, was sein wird, das absolut Zukünftige: es ist also unsere Aufgabe, in die Wesenheit des absolut Zukünftigen einzudringen.“<sup>30</sup> Der Ausweg, Zukunft hier als metaphorische Rede zu verstehen, hilft nicht; die Rede ist ernst gemeint. Zunächst können wir braven Kantianer uns damit helfen, daß wir in der *Kritik der reinen Vernunft* lesen, „daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der der Bewegung [...] nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist; daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate [...] in einem und demselben Objecte, begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich *nach einander*, anzutreffen sein.“<sup>31</sup> Brav, wie wir sind, wissen wir auch, daß Kant hier von anschaulichen Gegenständen, die nur in der Zeit sein können, spricht, nicht aber von etwas nur Gedachtem.

Nun läßt sich immerhin verstehen, daß Schelling hier von einem realen Werden, nämlich des Seins aus dem, was vor dem Sein ist, sprechen will. Dieses Werden ist zweifellos nicht anschaulich, aber doch als ein reales Werden zu denken. Ob ein solches nun anschaulich oder nicht ist, so müssen einem und demselben Ding oder Begriff contradictorische Prädikate zugeschrieben werden. Es scheint also notwendig, die Zeit nicht nur für Anschauliches, sondern auch für Gedachtes in Ansatz zu bringen. Bei der Willensbestimmung sind jedenfalls einem und demselben Subjekt kontradiktorische Bestimmungen zuzuerkennen, zuerst nicht bestimmt sein und dann bestimmt sein. Nun wissen wir wohl, daß Kant die Willensbestimmung außerhalb der Zeit setzt, weil er sie sonst nur als unfreie Naturkausalität verstehen kann, aber nicht nur wir wissen das, auch Schelling weiß das und stimmt Kant darin zu. Andererseits muß, wenn eine reale geistige Bewegung gedacht werden soll, die Möglichkeit von einer kontradiktorischen Bestimmung zu einer anderen überzugehen, mitgedacht werden. Folglich denkt Schelling eine die Bewegung implizierende Zeit, welche allerdings nicht die der Anschauung ist.

Was veranlaßt ihn dazu? Vermutlich ist es der Begriff von Weisheit und der damit zusammenhängende des höchsten Guts, den er bei Kant vorfindet. Dieses ist zu denken möglich unter der Bedingung des Gottespostulats. Gott wird so gedacht, daß er die Möglichkeit der Harmonie von sittlicher Freiheit und Glück ermöglicht. Der hier gedachte Freiheitsbegriff ist nicht der transzendente,

---

<sup>29</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 24.

<sup>30</sup> Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 24.

<sup>31</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter, KrV B 48 f. (AA III, 59).

sondern der praktische. Praktische Freiheit ist Wollen. Dann ist hier zu denken, daß Gott eine Welt will, die eine Harmonie von Freiheit und Natur zuläßt. Die Kantische Vorgabe ist Schelling präsent. Die Frage ist nur, wie der Zusammenhang von Freiheit und Natur, den Gott garantiert, genau zu denken ist. Schelling bezweifelt nicht die von Kant gedachte Garantie des Zusammenhangs von Freiheit und Natur durch Gott; er fragt, wie diese genau zu denken sei.

Um diese Frage zu beantworten, entwickelt er seine Potenzenlehre, deren Darstellung und Erläuterung eine weit über den hier zu Verfügung stehenden Raum beanspruchte. Ich erläutere in aller Kürze von Kant her so: Im Gottespostulat muß Gott als freier Herr der Natur gedacht werden, da er Glück zuteilen kann. Als Herr muß er – in Schellingscher Sprache – ‚vor dem Sein‘ gedacht werden. Wird er als Herr gedacht, so ist Freiheit das Erste und die Notwendigkeit der Natur das Zweite. Seine Potenzenlehre entwickelt Schelling nun gerade dazu, Gott als frei und damit aus Freiheit denken zu können.

Die daraus resultierende Aufgabe besteht darin, ein Modell zu entwickeln, das die Schöpfung, Natur und endliche Freiheit, als freie Tat denken läßt. Eine freie Tat ist eine bewußte Tat, eine deren Telos gedacht ist, bevor es realisiert ist. Diesen Gedanken der Schöpfung als Telos denkt Schelling als Bedingung der Möglichkeit von freier Schöpfung und nennt ihn Weisheit. Wenn nun Philosophie Streben nach Weisheit ist, so genau nach jener, die das wahre Ende kennt; denn das höchste der Geschöpfe, der Mensch, sollte sich der freien Tat, der er sich verdankt, nicht nur als Anfang, sondern als ganzer Prozeß bewußt sein. Wenn dieser Prozeß einer der Freiheit sein soll, muß der Mensch Mitwisser<sup>32</sup> dieses Prozesses sein, da er diesen Prozeß mitgestaltet.

Einen solche Mitwisserschaft dokumentiert sich für Schelling im *Buch der Weisheit*<sup>33</sup>, das teils zum *Alten Testament* gerechnet wird, teils als apokryph gilt, weil es nicht in hebräischer, sondern in griechischer Sprache verfaßt wurde. Es ist höchstwahrscheinlich im ersten Jahrhundert vor Christus in Alexandrien entstanden. Man kann es daher als entstanden aus griechischer Philosophie und Offenbarung ansehen, und es stellt sich die Aufgabe, die Offenbarung zu begreifen, den Prozeß der Freiheit nicht hinzunehmen, sondern zu begreifen und so mitzuvollziehen.

Weisheit ist somit für Schelling Mitwisserschaft des Anfangs und des Endes des Prozesses der Freiheit, Philosophie ist das Streben nach Weisheit, nämlich diese ursprüngliche Mitwisserschaft so gründlich als möglich zu begreifen.<sup>34</sup>

Schelling reflektiert, wie gezeigt werden sollte, Weisheit, wie er es bei Kant schon gefunden hatte, als Wissen des wahren Endes, bzw. Zieles.

<sup>32</sup> Vgl. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 126.

<sup>33</sup> Vgl. *Ibid.*, 132–134.

<sup>34</sup> Vgl. *Ibid.*, 127.

## BIBLIOGRAPHIE

- Hogrebe, Wolfgang. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings 'Die Weltalter'*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1989.
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga: Hartknoch, 1788.
- . *Kritik der praktischen Vernunft*. Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter.
- . *Kritik der reinen Vernunft*. Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. (bisher 29 Bände), Reimer, ab 1922 de Gruyter.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke*, hg. K. F. A. Schelling, Zweite Abtheilung, Dritter Band. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1858.
- . *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. Walter E. Ehrhardt, 2 Bd. Hamburg: Meiner, 1992.

## SCHELLING'S REFLECTION ON KANT'S NOTION OF WISDOM

Kant characterizes wisdom as knowledge of the will of the highest good and appropriateness of the will to this good. He understands the highest good as a union of morality and happiness. Since these are not to be conceived upon the same lawfulness (Gesetzlichkeit), Kant thinks of the mediation of the postulates of immortality and of the existence of God. To determine, in a sufficient form, the idea of the highest good practically, i.e., as the maxim of our rational behavior, is for Kant the wisdom doctrine; in scientific reflection it is philosophy. Schelling agrees with that; for him, too, philosophy is the will of wisdom. Wisdom looks at the ultimate goal, the one which should actually come about. To know this and to make it the determining reason of the will is wisdom for Schelling.

**Keywords:**

Schelling, Kant, wisdom



**Dieter Birnbacher**

Institut für Philosophie  
Heinrich Heine Universität Düsseldorf  
dieter.birnbacher@uni-duesseldorf.de

**WEISHEIT VS. LEBENSWEISHEIT – MIT EINEM  
SEITENBLICK AUF SCHOPENHAUER**

**Zusammenfassung**

Weisheit wird gesucht, weil in einer zunehmend komplexer und intransparenter werdenden Welt Vertrauenswürdigkeit gesucht wird. Vertrauenswürdigkeit ist ihrerseits abhängig von der der jeweiligen Person oder Institution zugeschriebenen Unabhängigkeit. Der Beitrag argumentiert, dass sich der Begriff der Weisheit einer expliziten Definition entzieht und als Clusterbegriff mit teils kognitiven, teils psychologischen, teils moralischen Elementen gefasst werden sollte. Durch die letzteren Elemente unterscheidet sich Weisheit wesentlich von Lebensweisheit, wie sie Epikur und in seiner Nachfolge Schopenhauer verstehen. Sie sind für den „weisen Richter“ charakteristischer als für den „weisen Ratgeber“. Die Frage, wie weit Schopenhauer, einer der meistgelesenen modernen Weisheitslehrer, selbst als weise gelten kann, wird am Ende skeptisch beantwortet: Schopenhauer erfüllte viele, aber nicht alle Bedingungen, die an Weisheit zu stellen sind.

**Schlüsselwörter:**

Schopenhauer, die Weisheit

**1. EINLEITUNG: WEISHEIT – EIN OBJEKT DER BEGIERDE**

Weisheit ist begehrt. Weisheit ist ein gesellschaftliches Bedürfnis. Allerdings: Seitdem sich die Philosophen nicht mehr als Gurus gebärden, ist das gesellschaftliche Bedürfnis nach Weisheit – nach einem wissenden, einsichtigen, weitsichtigen und vor allem unparteiischen Urteil – zunehmend schwerer zu befriedigen. In meiner Jugend war das noch anders. Für mich und meinesgleichen waren Theodor W. Adorno und Ernst Bloch Horte der Weisheit, die man in intellektuellen Zweifelsfragen zu Rate ziehen konnte und die die Orientierung des eigenen Denkens mehr oder weniger vorgaben. Für andere waren das zur selben Zeit Karl Jaspers, Martin Heidegger oder Carl Friedrich von Weizsäcker. Sie waren das, was Schopenhauer für Nietzsche war: nicht nur Lehrer, sondern Erzieher. Hinzu kam, dass diese Denker keine Bedenken

dagegen hatten, dass andere aus ihren Schriften und Worten als Quellen der Weisheit schöpften. Beide kannten keine falsche Bescheidenheit.

Von der heutigen Philosophie ist diese Funktion zunehmend weniger zu erhoffen. Die Philosophie ist über weite Strecken eine *technische* Disziplin geworden. Sie nimmt zunehmend weniger Stellung zu Lebens- und gesellschaftlichen Fragen und stellt in ihrer Methodik zunehmend höhere Ansprüche an Vorbildung und Vertrautheit mit einer für die Mehrheit esoterischen Terminologie. Antworten auf Orientierungs- und Lebensfragen werden zunehmend bei Wissenschaftlern, Psychologen, Mediziner, aber auch bei dem vielfältigen Angebot esoterischer Autoren gesucht. Aus heutiger Sicht ist es zunehmend fraglich, ob die Philosophie ihre vorrangige Rolle als die schlechthinnige Verkörperung von Weisheit – im Niederländischen heißt sie *wijsbegeerte*, Weisheitsstreben – wiedererlangen wird. Im öffentlichen Bereich haben seit längerem Kollektive wie Kommissionen, Räte und andere Beratungsgremien die Rolle des philosophischen Weisen übernommen.

Weisheit ist eine zugeschriebene Qualität. Ihr entspricht auf der Seite des Zuschreibenden Anerkennung, vor allem aber *Vertrauen*. Weisheit wird gesucht, weil Vertrauenswürdigkeit gesucht wird, insbesondere in einer zunehmend komplexer und intransparenter werdenden Welt. Vertrauenswürdigkeit ist ihrerseits abhängig von der der jeweiligen Person oder Institution zugeschriebenen *Unabhängigkeit*. Insofern ist es nicht weiter verwunderlich, dass Politikern und Kirchenmännern durchweg vergleichsweise weniger Vertrauen geschenkt wird als Wissenschaftlern und Richtern. Die Ersteren sind – zumindest in Demokratien – abhängig vom Zuspruch ihrer Wähler und Parteien, die Letzteren von ihren Dogmen und religiösen Hierarchien. Abtrünnige und Kirchenkritiker haben es leichter, als weise zu gelten, als loyale Vertreter ihrer jeweiligen Institutionen. Bei ihnen ist weniger zu vermuten, dass ihre Gebundenheit einem unabhängigen und unparteiischen Urteil in die Quere kommt. Vom Bundespräsidenten wird eher Weisheit erwartet als von den Regierungsmitgliedern. Umfragen bestätigen, dass das Bundesverfassungsgericht einerseits, die Bundesbank andererseits ein sehr viel höheres Vertrauen genießen als Rechts- oder Wirtschaftspolitiker. Die Mitglieder beider Institutionen werden nicht gewählt, sondern ernannt. Sie brauchen nicht um die Gunst des Publikums zu buhlen. Sie dienen keinem Parteiinteresse, sondern sind ausschließlich dem Allgemeinwohl verpflichtet. Ihnen wird in höherem Maße ein unabhängiges, authentisches und verlässliches Urteil zugebilligt.

## 2. WAS IST WEISHEIT?

Wir können festhalten: Wenn Weisheit die höchste philosophische Tugend ist, ist Unabhängigkeit die dafür wichtigste Teiltugend. Wer als weise gelten will, darf keine Interessenstrategie verfolgen, er darf weder im eigenen noch im

fremden Namen Interessen Raum geben. Idealerweise sollte er nicht einmal ein Interesse daran haben, als weise zu gelten. Für die eigene Weisheit zu werben, wäre bereits zu viel des Interesses. Weise im eminenten Sinne ist der, dem andere vertrauen, ohne dass er es darauf anlegt, das Vertrauen anderer zu gewinnen.

Aber Unabhängigkeit und die daraus fließende Vertrauenswürdigkeit ist nicht schon die ganze Weisheit. Sie ist ein notwendiges, aber kein hinreichendes Element. Was der Weise darüber hinaus an Qualitäten besitzen muss, um als solcher gelten zu können, ist allerdings nicht leicht zu sagen, jedenfalls nicht leicht in eine Definition zu fassen. Das hat der Begriff der Weisheit mit anderen Perfektionsbegriffen wie Meisterschaft, Vollkommenheit oder Genialität gemeinsam.

Angesichts dieser Schwierigkeit liegt es nahe, den Begriff der der Weisheit anders als durch explizite verbale Definition zu erklären, etwa durch *prototypische Exemplifikation* oder durch *Ostension*. Als ein Paradigma von Weisheit kommt etwa die platonische Sokrates-Figur in Frage: die Figur eines zutiefst unabhängigen Denkers, dem seine Unabhängigkeit so wichtig war, dass er bereit war, dafür mit dem Tod zu bezahlen. Aber selbst dann, wenn wir uns darauf einigen könnten, Sokrates als Modell von Weisheit zu betrachten – eine ganze Reihe von Charaktermerkmalen, die er in den platonischen Dialogen manifestiert, stehen dem entgegen –, wäre damit immer noch offen, in welchen *Hinsichten* andere Sokrates nahekommen müssen, um ebenfalls als weise gelten zu können. Offenkundig reicht dafür der Habitus eines sokratischen Weisen – Nonkonformismus, Kritikfähigkeit, Einzelgängertum – nicht hin. Denn dieser Habitus ist von vielen nachgeahmt worden, ohne dass sie bereits deshalb als Weise gelten können. Wie immer man etwa Fritz Mauthner, den „Buddha vom Bodensee“, einschätzt: Falls er ein Weiser war, war es nicht allein wegen seines Habitus.

Noch weniger dürfte bloße Ostension hinreichen, um einen Weisen unter vielen Unweisen zu erkennen, etwa nach dem häufig zitierten, ursprünglich auf Pornografie gemünzten Wort „I know it when I see it“. Schopenhauer allerdings scheint dieser Ansicht gewesen zu sein, denn er schreibt in § 29 der *Parerga und Paralipomena* in Bezug auf Weisheit:

Demnach ist die Anekdote durchaus glaublich, welche *Squarzaſichi*, in seinem Leben Petrarka's, dem diesem gleichzeitigen Joseph Brivius nacherzählt, daß nämlich einst, am Hofe der Visconti, als unter vielen Herren und Edelen auch Petrarka dastand, Galezzo Visconti seinem damals noch in Knabenalter stehenden Sohne, nachmaligen ersten Herzog von Mailand, aufgab, unter den Anwesenden den weisesten herauszusuchen: der Knabe sah sie alle eine Weile an: dann aber ergriff er die Hand des Petrarka und führte ihn dem Vater zu, unter großer Bewunderung aller Anwesenden. Denn so deutlich drückt die Natur den Bevorzugten der Menschheit den Stämpel ihrer Würde auf, daß ein Kind es erkennt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena,“ Bd. 6, in Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, hg. von Arthur Hübscher. 4. Aufl. (Wiesbaden: Wissenmedia, 1988), 678.

Diese behauptete Leichtigkeit, einen Weisen zu erkennen, entspricht der Erfahrung nur sehr unvollkommen. Zwar habe ich persönlich die Erfahrung gemacht, als Professor unter vielen Nicht-Professoren erkannt zu werden. Aber es wäre unvorsichtig zu sagen, alle Professoren seien eo ipso weise.

Eine dritte und nach aller Erfahrung zielführendere Weise, einen schwer zu fassenden Begriff zu explizieren, ist die Methode, ihn heuristisch zunächst als *Clusterbegriff* zu behandeln und einige der Merkmale aufzusuchen, die, jeweils verschieden gruppiert, Kandidaten dafür sind, hinreichende semantische Bedingungen für Weisheit zu sein. Dabei lassen sich in der Regel einige Merkmale aufweisen, die in allen solchen Clustern enthalten sind und insofern notwendige Bedingungen für die Anwendung des jeweiligen Zielbegriffs konstituieren.

Eine derartige Bedingung scheint das bereits erwähnte Merkmal der Unabhängigkeit des Urteils des Weisen von allen partikulären Interessen, eigenen oder fremden. Weisheit ist eine Sache besonderer Urteilskraft, und das, was das Urteil des Weisen primär auszeichnet, ist Unabhängigkeit. Deshalb sind Modellformen des Weisen einerseits der weise *Richter*, andererseits der weise *Ratgeber*. Eine mythologische Figur, die beide Modelle in einer Person vereinigt, ist der *Nestor* der homerischen Mythologie – gelegentlich auch „der erste Weise der Literaturgeschichte“ genannt. Er spielt sowohl die Rolle eines Ratgebers (z. B. für Agamemnon) als auch die eines Schlichters (z. B. im Streit zwischen Agamemnon und Achilles). Nestor verkörpert zugleich einige weitere Merkmale, die mit Weisheit assoziiert sind, etwa ein vorgerücktes Alter. Nestor wird erst im Alter zum Weisen, nachdem er lange Jahre hindurch Erfahrungen als König und Kriegsführer erworben hat. Das Vertrauen, das ihm geschenkt wird, verdankt sich in erster Linie seinem kumulierten Wissen und Können, seinem Erfahrungsschatz und seiner durch langjährige Übung erworbenen Kompetenz in Sachen Kriegskunst, Verhandlungsführung und Mediation.

In der Figur Nestors treten damit die *kognitiven* Momente der Weisheit in den Vordergrund. Kognitive Kompetenzen gehören wesentlich zum Weisheitsbegriff. Weisheit hat nicht nur etymologisch mit Wissen zu tun, Wer als weise gelten will, muss über Wissen verfügen. Ein unfreiwilliger Hochstapler wie der Gärtner Mr. Chance in der Filmsatire *Willkommen Mr. Chance*, der sich zeitlebens innerhalb des Grundstücks seines Arbeitgebers aufgehalten hat und die Welt nur aus dem Fernsehen kennt, kann nicht ernstlich als weise gelten, auch wenn er wegen der Gemeinplätze, die er kindlich-unschuldig äußert, für weise gehalten und am Ende sogar zum Präsidenten der Vereinigten Staaten vorgeschlagen wird. Weisheit erfordert in der Regel fundiertes Wissen, und zwar mehr als bloßes Bücherwissen. Weisheit erfordert auch mehr als bloßes Fachwissen und bloße Facherfahrung. Sie erfordert Weltweisheit und Welterfahrung, wörtlich verstanden, über alle Schul- oder Buchweisheit hinaus. In diesem Punkt war insbesondere Schopenhauer apodiktisch:

---

Die Gelehrten sind Die, welche in den Büchern gelesen haben: die Denker, die Genies, die Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechts sind aber Die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben.<sup>2</sup>

In der Regel ist deshalb Weisheit in der Tat an ein bestimmtes Lebensalter gebunden, zumindest an diejenige Lebensspanne, die notwendig ist, um auf eine substanzielle Lebenserfahrung, Welt- und Menschenkenntnis zurückgreifen zu können. Die Klausel „in der Regel“ deutet allerdings bereits darauf hin, dass es zweifelhaft ist, ob dieses Merkmal mehr denn als eine „Familienähnlichkeit“ im Wittgenstein'schen Sinne gelten kann. Die Möglichkeit eines *puer senex*, der bereits in einem frühen Lebensalter und ohne viel von der Welt gesehen zu haben, in einem unverfälschten Sinn weise ist, scheint mir nicht kategorisch ausgeschlossen.

Unter den kognitiven Fähigkeiten ist Wissen und Erfahrung zwar das nahe- liegendste Merkmal des Weisen, aber doch zweifellos nicht das charakteristischste. Unter den Menschen mit Weltwissen und Welterfahrung zeichnet sich der Weise vor allem durch ein dem Weltwissen und der Welterfahrung gleichwertiges *Selbstwissen* aus, und zwar ein Selbstwissen, das primär wiederum nicht aus Büchern, sondern aus lebendiger Selbsterfahrung geschöpft ist. Der Weise kennt sich besser als andere – seine Stärken und Schwächen, seine Möglichkeiten und Grenzen, und vor allem die Arten von Situationen, die ihn aus der Fassung bringen und die Sachlichkeit, Ausgewogenheit und Gerechtigkeit seines Urteils gefährden. Weisheit erfordert Nüchternheit in der Selbstbeurteilung wie in der Beurteilung anderer und ist weder vereinbar mit Selbstüberschätzung noch mit Selbstunterschätzung. Der Weise weiß, wie er sich gegen die fortwährende narzisstische Versuchung, persönliche Interessen und Betroffenheiten überproportional in sein Urteil einfließen zu lassen, wappnen kann. Er weiß es zu verhindern, dass sich eigene Belange vor die Sachlichkeit, Fairness oder Zweckdienlichkeit seines Urteils schieben.

Dass Weisheit Selbstwissen erfordert, schließt ein, dass Weisheit mit jeder Form von *Selbsttäuschung* unvereinbar ist, möglicherweise sogar eine gewisse Immunität gegen Selbsttäuschung erfordert. Das Urteil des Weisen ist realistisch, nüchtern, illusionslos und unbestechlich – Eigenschaften, die nach psychologischer Erkenntnis nicht jedem in gleichem Maße verfügbar sind und die interessanterweise eher depressiv strukturierten Menschen als frohgemuten Sanguinikern nachgesagt werden. Wenn das so ist, erklärt das, dass Weise in der Regel keine typischen Erfolgsmenschen sind. Dem Weisen fällt es schwerer, andere mitzureißen und zu Höchstleistungen zu motivieren, als der Narzisst, der Enthusiast und der Fanatiker. Das heißt nicht, dass er nicht dennoch auf das Leben, die Karriere oder die Politik anderer beträchtlichen Einfluss nehmen kann. Aber er ist eher ein Berater der Führungsspitze als ein Volkstribun, gruppenpsychologisch gesprochen eher ein Beta als ein Alpha.

---

<sup>2</sup> Ibid., 522.

Noch charakteristischer als Selbstkenntnis scheint für den Weisen eine Fähigkeit, die in der Regel mit Selbstkenntnis zusammenhängt, aber auch darüber hinaus geht und zum Ausgangsmerkmal der Unabhängigkeit zurückführt: die Fähigkeit zur *Selbstdistanz* und zur Einnahme eines *überpersönlichen Standpunkts*. Der Weise verfügt sowohl über eine überdurchschnittliche Fähigkeit, sich selbst aus der Perspektive eines anderen oder anderer zu sehen, aber zugleich auch über eine überdurchschnittliche Bereitschaft, eine solche Perspektive einzunehmen. Die überpersönliche Sicht von Adam Smiths „idealem Beobachter“, der sein Urteil auf die Vergegenwärtigung der Perspektiven aller von einer Handlung, Strategie oder Politik Betroffenen gründet, ist ihm eher vertraut als fremd. Weil er sich in die Perspektiven vieler anderer hineinversetzen kann, versteht er die Interessen und Betroffenheiten anderer und vermag deren Sichtweisen angemessen in sein Urteil einzubeziehen. Weisheit ist insofern in gewisser Weise das Gegenteil von Borniertheit und Kleingeistigkeit.

Die Überpersönlichkeit des Urteils des Weisen zeigt sich noch in einem anderen Merkmal: seiner Entbundenheit von Trieben und Neigungen, die die Unparteilichkeit des Urteils beeinträchtigen könnten, etwa ein ausgeprägter Sexualtrieb. Der Prototyp des Weisen ist eine Figur, die von geschlechtlichen Bedürfnissen weitgehend frei ist. Entweder er ist ein Hermaphrodit – wie Buddha oder Jesus in ihren jeweiligen Standarddarstellungen – oder er wird – wie der mythische blinde Seher Teiresias – als wechselnd männlich und weiblich vorgestellt. Auch ein zeitgenössischer Weiser wie der Dalai Lama ist alles andere als eine ausgeprägt maskuline Figur.

In der Ilias verfügt Nestor noch über eine weitere, nicht rein kognitive, Fähigkeit, die ihn zum Inbegriff des Weisen prädestiniert: *Beredsamkeit*. Nestor ist nicht nur ein wertvoller Ratgeber, er vermag diesen Rat auch geschickt in Worte zu kleiden, nämlich so, dass sie geeignet sind, dem Beratenen im Gedächtnis zu bleiben. Beredsamkeit scheint wie Erfahrung und Alter ein typisches und charakteristisches, aber kein schlechthin notwendiges Merkmal von Weisheit. Typischerweise ist die Weisheit des Weisen keine rein privatsprachliche Angelegenheit. Sie äußert sich, und zwar in einem sozialen Kontext, wobei dieser von einer einzelnen Person bis zur Weltöffentlichkeit reichen kann. Der Prototyp weisen Sprechens ist dabei die wohlgesetzte, gemessene und verhalten-eindringliche Rede. Ihren treffendsten Ausdruck hat sie für mein Dafürhalten in musikalischer Form gefunden, in dem Stück „Der Dichter spricht“ in Schumanns *Kinderszenen*. Als Hörer kann man nicht anders als diesen Dichter sprechen zu hören, auch wenn er wortwörtlich nichts sagt. Sein Sprachrhythmus ist gemessen, tiefempfunden, väterlich, gütig, vor allem aber weise. Sein Urteil ist abschließend, ihm ist nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen. Auf diese letzte „Kinderszene“ kann keine weitere folgen.

### 3. IST WEISHEIT DASSELBE WIE "LEBENSWEISHEIT"?

Weisheit ist mehr und anderes als *Lebensweisheit*, sofern man unter dieser, so wie es Schopenhauer in seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit* tut, *Lebensklugheit* versteht, entweder im Sinne praktischer Lebensklugheit oder im Sinne theoretischer Anleitung dazu. Schopenhauers bekannteste und verbreitetste unter seinen Schriften (sie ist in nahezu alle Sprachen der Welt übersetzt worden) beginnt damit, dass er erklärt, "Lebensweisheit" im „immanenten“ Sinne verstehen zu wollen, nämlich als

[...] Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen, die Anleitung zu welcher auch Eudämonologie genannt werden könnte: sie wäre demnach die Anweisung zu einem glücklichen Daseyn. Dieses nun wieder ließe sich allenfalls definieren als ein solches, welches, rein objektiv betrachtet, oder vielmehr (da es hier auf ein subjektives Urteil ankommt) bei kalter und reiflicher Überlegung, dem Nichtseyn entschieden vorzuziehen wäre.<sup>3</sup>

Lebensweisheit in diesem Sinn ist die Kunst der klugen Lebensführung im Sinne der Erreichung eines möglichst hohen Glücksniveaus. Sie entspricht dem, was man im Griechischen *phronesis* genannt hat und im Englischen *prudence* nennt. Ist Lebensklugheit in diesem Sinne ein konstitutiver Teil von Weisheit? Aristoteles zitiert in der *Nikomachischen Ethik* eine zu seiner Zeit verbreitete Auffassung, nach der Lebensklugheit nicht nur kein Teil von Weisheit ist, sondern Weisheit und Lebensweisheit sich sogar wechselseitig ausschließen:

Die Leute nennen Anaxogoras, Thales und derartige Menschen zwar weise, aber nicht klug, wenn sie sehen, dass diese das ihnen Förderliche nicht kennen; und daher sagt man auch, dass sie Dinge wissen, die außergewöhnlich, wunderbar, schwierig und göttlich sind, aber unbrauchbar, weil sie nicht die Güter für den Menschen (*anthropinon kalon*) suchen.<sup>4</sup>

Nach dieser Auffassung ist der Weise mit zu „hohen“ und der Menschenwelt entrückten Gegenständen beschäftigt, um als Lebensberater oder als Politiker zu taugen. Dieser Begriff von Weisheit entspricht aber nur unvollkommen dem in der Neuzeit üblichen Verständnis. Nach diesem modernen Begriff gehört die Kunst „weiser Ratschläge“, und nicht nur solcher für das Denken, sondern auch für das konkrete Leben, als fester Bestandteil zu den kognitiven Kompetenzen, die ein Weiser aufweisen muss, um als solcher gelten zu können. Als die Kunst der Befolgung und Umsetzung dieser Ratschläge verstanden, geht sie zugleich über die kognitiven Bedingungen hinaus und weist auf die nicht-kognitiven Elemente der Weisheit hin: Als weise kann nur gelten, wer nicht nur anderen den richtigen Weg zu weisen vermag, sondern der auch selbst den von ihm für richtig gehaltenen Weg geht, oder dies doch zumindest ernstlich versucht.

<sup>3</sup> Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena,“ Bd. 5, 333.

<sup>4</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Ursula Wolf (Reinbek: Rowohlt Taschenbuch, 2006), 203.

Dass Lebensweisheit alias Lebensklugheit nicht nur ein konstitutiver Teil von Weisheit ist, sondern auch inhaltlich mit ihr eng verwandt ist, zeigt sich in einigen Zügen, die beide miteinander gemeinsam haben.

Die erste und auffälligste Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide Formen von Rationalität sind und in ihrem Vollzug einen gewissen *Verzicht auf die Befriedigung von Augenblicksimpulsen* erfordern. Die Assoziierung von Weisheit mit Impulskontrolle, Leidenschaftslosigkeit und Abgeklärtheit gilt für Weisheit ebenso wie für Lebensklugheit. Menschen mit ausgeprägter Affektdominanz haben es mit beiden schwer. Epikur, der philosophische Nestor der Lebensklugheit, hat in seine Weisheitslehre deshalb ähnliche emotionskritische Momente aufgenommen wie die Stoiker: Der Lebensweise befriedigt seine Augenblicksimpulse nur dann, wenn er sicher ist, dass sie sich nicht nachteilig auf spätere Befriedigungen oder Glückspotenziale auswirken. Gegenwärtiges Übel muss gegen späteres zeitneutral abgewogen werden ebenso wie heutiges Wohlbefinden gegen spätere Leiden. Leitbild der Lebensklugheit ist das „wohlverstandene Eigeninteresse“ mit der Betonung auf „wohlverstanden“. Insofern entspricht das horazische „Carpe diem!“ Epikurs Lehre nur unvollständig. Auch die wenig genießbare Frucht eines Tages ist nicht zu verschmähen, wenn sie zur Folge hat, dass spätere Früchte besonders köstlich sind. Der wahre Epikureer lebt weder als Genussmensch noch als Asket, sondern je nachdem, wie sich das eine oder andere auf sein Lebensglück auswirkt, nach einem rationalen Chancen-Risiko-Kalkül. So ist es nur konsequent, dass auch der im Allgemeinen Mäßigung empfehlende Epikur nichts dagegen hat, dass wir uns gelegentlich etwas gönnen:

Sich also zu gewöhnen an einfache und nicht aufwendige Mahlzeiten befähigt zu voller Gesundheit, macht den Menschen unbeschwert gegenüber den notwendigen Anforderungen des Lebens, stärkt unsere Verfassung, wenn wir uns in Abständen zu aufwendigen Mahlzeiten aufmachen und entläßt uns angstfrei gegenüber dem Zufall.<sup>5</sup>

Nach diesem Zitat ist Mäßigung sogar geradewegs ein Mittel zum vollendeten Lebensgenuss: Erst Enthaltbarkeit macht gelegentliche Selbstverwöhnung möglich.

Die zweite Gemeinsamkeit zwischen Weisheit und Lebensweisheit besteht darin, dass beide Formen von Rationalität nicht vollständig im Muster der Zweck-Mittel-Rationalität aufgehen. Vielmehr werden mit den Mitteln auch die Zwecke selbst einer abwägenden Prüfung unterworfen. Bei beiden geht es nicht darum, die Wahl der richtigen, besten oder bewährtesten Mittel für beliebige Ziele bzw. die Wahl der richtigen, besten oder bewährtesten Zwischenziele auf dem Weg zu einem gegebenen Letztziel anzuleiten, sondern darum, zur Wahl der richtigen, besten oder bewährtesten *Kombination* von Zielen und Mitteln

---

<sup>5</sup> Epikur, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*. Griechisch/Deutsch (Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag, 1980), 69.

anzuleiten. Nicht nur Weisheit, sondern auch Lebensklugheit ist mehr als Lebenstechnik im Sinne einer rein strategischen Disziplin. Da „Glück“, „Lebenserfüllung“ oder „gutes Leben“ als Zielvorgaben zu unbestimmt sind, um darauf Lebensstrategien zu gründen, bedarf Lebensweisheit einer mehr als bloß instrumentellen Rationalität, wie sie sich in der Verwendung von „wise“ und „unwise“ im Englischen eingebürgert hat. In diesem rein instrumentellen Sinn kann eine bestimmte Entscheidung „wise“ oder „unwise“ sein ganz unabhängig von der Weisheit oder Unweisheit der Zielbestimmung, vergleichbar den Prädikaten „gut beraten“ und „schlecht beraten“ im Deutschen. Auch dann, wenn das Ziel im höchsten Maße unvernünftig und irrational ist, kann eine darauf gerichtete Entscheidung als „wise“ bezeichnet werden. Dieser rein strategische Sinn ist jedoch gerade nicht gemeint, wenn von Weisheit die Rede ist. Andernfalls würde sogar noch de Sades *Philosophie du boudoir* mit ihrer Empfehlung ausgeprägt „sadistischer“ Sexualpraktiken als Weisheitslehre durchgehen können.

Statt als einseitige Rationalität von Mitteln in Bezug auf gegebene Zwecke wird Lebensweisheit insofern adäquater als *kluge Ausbalancierung von Mitteln und Zwecken* gefasst. Die Weisheit in der Lebensweisheit besteht nicht (nur) darin, die richtigen *Mittel* für gegebene Zwecke zu setzen, sondern auch darin, angesichts gegebener Mittel die richtigen *Zwecke* zu setzen. Nicht alle Zwecke sind ja angesichts beschränkter Mittel für die Lebensgestaltung gleichermaßen geeignet. Allzu ehrgeizige Ziele bergen das Risiko von Überforderung, allzu bescheidene das Risiko von Unterforderung.

Dass Lebensklugheit auch in der Wahl der richtigen Zwecke und nicht nur in der Wahl der besten oder geeignetsten Mittel zur Zweckerreichung besteht, wird auch in den Weisheitslehren der Antike, insbesondere bei Epikur hervorgehoben. Schopenhauer ist ihm darin gefolgt. Epikur macht die Ataraxie zum Zweck in der Überzeugung, dass jede weitergehende Zwecksetzung, etwa die hedonistische des maximalen Lustgewinns, die Erreichbarkeit des Zwecks gefährden oder den Menschen überfordern würde. Zufriedenheit und Seelenruhe sind, wie man heute sagen würde, „realistischere“ Ziele als maximaler Lebensgenuss. Dabei können die Mittel, die Epikur als zur Erreichung dieses Ziels für angeraten hält, zum Teil auch heute noch als gültig angesehen werden: die Minderung des Anspruchsniveaus, die Begrenzung der Bedürfnisse auf die jederzeit und leicht erfüllbaren, das Sich-Fernhalten von Politik, die Anpassung an soziale Konventionen und die Vermeidung von übermäßig tiefen Gefühlsbindungen.

Die entscheidende Differenz zwischen Weisheit und Lebensweisheit liegt in dem zusätzlichen *moralischen* Gehalt der Weisheit. Weisheit hat über seine kognitiven und lebenspraktischen Aspekte hinaus einen universal-altruistischen und Gerechtigkeits-Gehalt. Dieser kommt in den häufig als „Weisheitslehren“ bezeichneten Lebenslehren zu kurz. Sie werden dem Eigentümlichen der Weisheit, einen überpersönlichen, perspektivenunabhängigen und allgemeingültigen Standpunkt einzunehmen, nur unvollkommen gerecht.

Dies gilt für die „Aphorismen zur Lebensweisheit“ Schopenhauers ebenso wie für die seines Vorgängers Epikurs, mit der Ausnahme der Stoiker, die kurzerhand – und mit nicht weniger als paradoxen Konsequenzen – das individuelle bonum mit dem moralischen bonum gleichsetzten.

Schopenhauers wie Epikurs Lebenslehre sind gleichermaßen egozentrisch. Sie kennen Verantwortung im Wesentlichen nur als Verantwortung für die Selbstsorge, nicht als Verantwortung für andere. Mitleid und Mitleidsethik spielen in Schopenhauers Aphorismen ebenso wenig eine Rolle wie in den von Epikur überlieferten – auch wenn sich unter den „Weisungen“ Epikurs Beispiele wie diese finden:

Mitfühlen wollen wir mit unseren Freunden, nicht indem wir jammern, sondern in dem wir uns um sie kümmern!<sup>6</sup>

Aber ähnlich wie Spinozas Ethik und die Tradition des Buddhismus (z. B. bei Matthieu Ricard, vgl. Ricard 2009) kennt das Weisheitsideal Epikurs Altruismus und Solidarität nur als Folgewirkung von Selbstgenügsamkeit:

Wenn der Weise im Blick auf Notlagen mit anderen verglichen wird, so versteht er eher, seinen Anteil anzubieten als anzunehmen. Einen solchen Schatz der Selbstgenügsamkeit hat er gefunden.<sup>7</sup>

Danach ist Moral für die Weisheit eine willkommener *spill-over*-Effekt, aber kein konstitutives Element. Zwar ist der Weise notwendig auf andere bezogen: Er lebt ihnen vor, wie man leben sollte. Aber dieses Leben kennt eine moralische Verantwortung nur insoweit, als sie sich aus Gütern ergibt, die für das gute Leben des Individuums um ihrer selbst willen wünschenswert sind.

Falls jedoch der Standpunkt, von dem aus der Weise urteilt, der Standpunkt des „idealen Beobachters“ und seine Perspektive eine Perspektive jenseits aller Perspektiven, eine „view from nowhere“ ist, erscheint das zu wenig. Die für den Weisen zentrale Dimension der *Unabhängigkeit* hat eine unausgefüllte Lücke. Zwar macht sich der Weise als Lebenslehrer unabhängig von den kontingenten Eigentümlichkeiten seiner Person: Er berät andere, sofern sie seinen Rat suchen, in ihrem jeweiligen Interesse und zu ihrem jeweils hochgradig individualisierten Nutzen. Aber er bleibt damit doch an die Grenzen der Individualität als solcher gebunden. Sein Urteil ist zwar nicht auf das Wohl der eigenen individuellen Person, aber doch auf das Wohl einer einzigen Person bzw. einer einzigen Personengruppe gerichtet.

Dem Merkmal der Überpersönlichkeit wird das Modell des weisen Richters insofern besser gerecht als das des weisen Ratgebers. Wenn Wissen und Rationalität die höchsten dianoetischen Tugenden des Weisen sind, ist Gerechtigkeit seine höchste ethische Tugend. Deshalb wird er auch als Berater seinen über-

<sup>6</sup> Ibid., 95.

<sup>7</sup> Ibid., 89.

persönlichen Standpunkt nicht aufgeben und sich nicht rückhaltlos den Interessen des Beratenen anpassen wollen. Er wird die je partikulären Zwecke des Beratenen vielmehr daraufhin prüfen, wie weit sie mit überpartikulären Zwecken wie dem bonum der Menschheit bzw. der gesamten empfindungsbegabten Welt unter Einschluss der höheren Tiere vereinbar sind und andernfalls seine Mitwirkung verweigern. Der Weise eignet sich deshalb schlecht zum Politikberater oder zum Diplomaten, wenn diese Funktionen allein darauf zielen, nationale Interessen zu befördern. John Stuart Mill, der große Stütze auf die Weisheitslehren der Antike hielt, und einer der wenigen Philosophen, die sich in der praktischen Politik betätigten (er war Abgeordneter der Liberalen im britischen Unterhaus von 1865 bis 1868), fiel dort nicht von ungefähr als Außenseiter auf. Es sagt alles, dass Gladstone, der britische Premierminister bis 1866, Mill mit dem Epitheton „saint of rationalism“ bedachte. Mill hatte sich von vornherein nur unter der Bedingung als Kandidat aufstellen lassen, dass er sich keiner Parteidisziplin unterwerfen und lediglich in eigener Person sprechen würde.

#### 4. SCHOPENHAUERS PHILOSOPHIE – EINE WEISHEITSLEHRE?

Mit seiner Philosophie hat Schopenhauer eine Weisheitslehre geschaffen, die viele der Bestimmungsstücke von Weisheit zusammenführt, wenn auch nicht alle mit derselben Vollständigkeit. Eine Besonderheit dieser Philosophie ist, dass sie vielleicht gerade deshalb als ein Modellfall von Weisheit gelten kann, weil sie im Gegensatz zu den zahlreichen Unzulänglichkeiten *in puncto* Weisheit entwickelt worden ist, die mit der *realen Person* Schopenhauer untrennbar verbunden sind. Schopenhauers Philosophie stellt gewissermaßen ein *Idealselbst* vor, ein Ich-Ideal, das mentale Konstrukt einer Person, von der der Autor dieses Konstrukts weiß, dass er ihm nur unvollständig entspricht. Diese Art zu philosophieren ist analog dem, wie die so genannte *Persona-Theorie* in der Musiktheorie den musikalischen (oder generell: den künstlerischen) Ausdruck interpretiert (vgl. Rinderle 2010, 118 ff.): Die Musik drückt das emotionale Leben einer fiktiven Idealperson aus.

Diese Tendenz zur Idealisierung gilt allerdings nur für einige der Merkmale dieser Philosophie, insbesondere für die Mitleidsethik und das im vierten Buch des Hauptwerks postulierte Ideal asketischer Lebensführung. Der Person Schopenhauer war weder eine besondere Neigung zum Mitleid noch zur Askese eigen. Deren Idealisierung war – tiefenpsychologisch gesprochen – so etwas wie eine Reaktionsbildung: Mitleid und Askese werden verherrlicht, gerade weil sie in der eigenen Person defizitär sind. Auch die bramabarsierende Art, in der Schopenhauer *ad nauseam* über seinen Rivalen Hegel herzieht, verrät einen mit Weisheit wenig verträglichen Hang zum Perseverieren und erinnert an die Neigung pathologischer Narzissten, ihr Publikum mit Hasstiraden gegen ihre Widersacher zu ermüden. Auch der Neid und die Ruhmsucht, die aus vielen

Passagen Schopenhauers sprechen, passen nur wenig zur Gelassenheit des Weisen. Eine tiefer liegende Unvereinbarkeit könnte auch in der zumindest beim jungen Schopenhauer unübersehbaren Neigung zu einer – mit dem transzendentalen Idealismus eng verschwisterten – Tendenz zum *Solipsismus* zu sehen sein. Er bringt Schopenhauer sogar noch im Alter dazu, aus Kants Auffassung von der Idealität der Zeit abzuleiten, dass mit dem Untergang der eigenen Individualität im Tod auch die Zeit – und damit auch die Welt – untergeht. Mit dem Aufhören der eigenen Lebenszeit höre auch die Zeit überhaupt auf und damit die Lebenszeit aller anderen Wesen:

[...] bin ich nicht; so ist auch keine Zeit mehr. Es ist nur ein täuschender Schein, der mir eine Zeit zeigt, die fortlief, ohne mich, nach meinem Tode.<sup>8</sup>

Eine ganze Reihe von Momenten, die für Weisheit charakteristisch sind, sind bei Schopenhauer allerdings bereits in der Person angelegt, ohne dass sie einer besonderen Idealisierung bedürften, an erster Stelle *Unabhängigkeit*. Keiner hat sich mit größerer Unbeirrbarkeit Kants *Maxime des Selbstdenkens* zu eigen gemacht. Biografisch hatte Schopenhauers Unabhängigkeitsdrang zwar gelegentlich kauzige Züge, etwa wenn er sich in systematischem Misstrauen und übertriebenem Sicherheitsbedürfnissen äußerte. Aber ohne diesen Unabhängigkeitsdrang wäre Schopenhauer wohl kaum zu dem „Denker gegen den Strom“ (Hübscher 1973) geworden, der es wagte, den roten Faden des Optimismus, der die großen metaphysischen Systeme des Westens durchzieht, als realitätsfremd in Frage zu stellen. Vorstellungen wie die, dass sich „hinter“ der Erfahrungswelt eine Welt vollkommener Ideen, ein gütiger Gott oder die „reine“ Vernunft verbirgt, oder dass in der Geschichte ein Heils- oder Fortschrittsprinzip waltet, sind für Schopenhauer schlichte Wunschprojektionen. Faktisch bietet die Welt das ernüchternde Bild eines Kreislaufs des Unheils. Wenn sich daraus etwas für die Transzendenz folgern lässt, dann nichts Gutes.

Weisheit beweisen Person und Philosophie Schopenhauers vor allem in seiner Religionsphilosophie: Die Religionen können zwar als phantasievolle Einkleidungen der philosophischen Wahrheit gelten und befriedigen als „Volksmetaphysik“ das „metaphysische Bedürfnis“ nach Letzterklärung und Sinnfindung, das für die Gebildeten die Metaphysik erfüllt. Außerdem übernehmen sie wichtige psychosoziale Funktionen, vor allem die, das bedrängte Individuum zu beruhigen, Trost im Leiden zu spenden, den sozialen Zusammenhalt zu fördern und zusätzliche Motivation für die Moral zu liefern. Aber zugleich kleiden sie ihren Wahrheitskern in das „Gewand der Lüge“<sup>9</sup>, indem sie die Menschen glauben machen, die religiösen Bilder und Geschichten, die diese Wahrheit transportieren, seien wortwörtlich wahr.

<sup>8</sup> Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena“, Bd. 5, 91.

<sup>9</sup> Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena“, Bd. 6, 353.

Was mich allerdings zögern lässt, Schopenhauers Philosophie als ganzer Weisheit zuzubilligen, sind einerseits die große intellektuelle Abhängigkeit, in die sich Schopenhauer trotz aller Kritik in Bezug auf die Philosophie Kants begeben, andererseits das offensichtliche Unvermögen seiner Philosophie, die sich im so genannten „Hirnparadox“ zuspitzende Spannung zwischen Idealismus und Realismus, Reduktion der Welt auf Vorstellungen einerseits, Physiologisierung der Verstandesfunktionen andererseits aufzulösen. Schopenhauers Philosophie findet, um einen mechanischen Vergleich zu bemühen, nirgendwo eine Gleichgewichtslage. Sie ist so zerrissen wie die Welt, die sie beschreibt. Dass sie möglicherweise der adäquate Ausdruck dieser Zerrissenheit ist, spricht für sie, zumindest in einem ästhetischen Sinn. Zur vollkommenen Weisheit fehlt etwas: innere Stimmigkeit, In-sich-Ruhen, Auflösung der Spannungen in einer gelassenen Synthesis. Weisheit ist nicht ohne Gelassenheit denkbar – nicht nur als Ideal, sondern als Wirklichkeit.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von Ursula Wolf. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch, 2006.
- Birnbacher, Dieter. „Utilitaristische Theorie und Praxis. John Stuart Mill als Politiker.“ In: Hans G. Nutzinger/Herwig Unnerstall/Gottlind Ulshöfer (Hg.), *Ökonomie Nach-Denken. Zur Aktualität von John Stuart Mill*. Marburg: Metropolis-Verlag, 2014, 43–59.
- Epikur. *Briefe. Sprüche. Werkfragmente*. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam, Philipp, jun. GmbH, Verlag, 1980.
- Hübscher, Arthur. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer. Gestern – heute – morgen*, Bonn: Bouvier, 1973.
- Ricard, Matthieu. *Glück*. München: Knaur MensSana TB, 2003.
- Rinderle, Peter. *Die Expressivität von Musik*. Münster: Mentis, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*, hrsg. von Arthur Hübscher. 4. Aufl. Wiesbaden: Wissenmedia, 1988.

#### WISDOM VS. LEBENSWEISHEIT – WITH A SIDE GLANCE AT SCHOPENHAUER

An increasingly complex and intransparent world makes for an increasing demand for trustworthy orientation. Thence the increasing demand for wisdom. What is wisdom? Wisdom primarily depends on the independence ascribed to a person or institution, but that does not imply that the notion of wisdom is amenable to an explicit definition. It is proposed to construct it as a cluster concept with cognitive, psychological and moral elements. The difference then becomes apparent between wisdom and lebensweisheit. The latter corresponds to prudence as understood by Epicurus and, in the same tradition, Schopenhauer, and lacks the moral elements essential to wisdom. In conclusion, the question is asked how far Schopenhauer, one of the most popular teachers of lebensweisheit in modern times, can be qualified as wise. This question is given a skeptical answer. Schopenhauer meets many, but not all conditions necessary for wisdom.

#### Keywords:

Schopenhauer, wisdom



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.09>

**Damir Barbarić**

Institut für Philosophie  
Universität Zagreb  
barba@ifzg.hr

## ***PATHEI MATHOS. SCHOPENHAUERS WEISHEITSLEHRE UND DIE ALTGRIECHISCHE SOPHIA?***

### **Zusammenfassung**

Im Angesicht der wachsenden Entsubjektivierung und Depersonalisierung, die sich im Bereich der Erkenntnis und des Wissens durch den unbedingten Anspruch der Wissenschaft auf die Objektivität durchgesetzt haben, empfiehlt es sich, an den alten, neuerdings größtenteils zur Vergessenheit gesunkenen Begriff der Weisheit zu erinnern und ihn seiner philosophischen Tragweite nach zu prüfen. Hier wird das am Beispiel Schopenhauer gemacht. In seiner Philosophie spielt die Weisheit eine ganz zentrale Rolle, und zwar als eine nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit des Menschen. Um das Wesen der so hoch gesetzten Weisheit möglichst genau zu fassen, wird sie im Aufsatz zum einen mit Gadamer's Begriff der hermeneutischen Erfahrung und zum anderen mit dem in altgriechischem Spruch „durch Leid gelehrt“ zum Ausdruck kommenden Weisheitsbegriff konfrontiert. Die Untersuchung führt zum Ergebnis, dass die Weisheit bei Schopenhauer, obwohl auf den ersten Blick den beiden erwähnten Weisheitsauffassungen ähnlich und teilweise sogar verwandt, von ihnen jedoch von Grund auf verschieden ist, da ihr Zweck nicht darin besteht, den Menschen über die unüberwindliche Grenzen seiner Sterblichkeit zu belehren und damit ihm seinen zugemessenen Platz im Leben zuzuweisen, sondern vielmehr ihm von dem Willen zum Leben überhaupt wegzuführen.

### **Schlüsselwörter:**

Schopenhauer, Weisheit, Wille, Erkenntnis, Schmerz, Leiden

Von verschiedenen Seiten werden in der neueren Zeit das wissenschaftliche Wissen und seine Funktion im Ganzen der Lebenswelt in Frage gestellt und einer tiefgreifenden Kritik unterworfen. Um ein Beispiel zu geben, sei hier auf die vor zehn Jahren vorgebrachte m. E. treffende Diagnose von Karen Gloy hingewiesen:

Der Typ des wissenschaftlichen Wissens, der aufgrund seiner Formalisierbarkeit, Quantifizierbarkeit und Logifizierbarkeit objektivierbar ist, in Büchern, auf Chips, in Datenbanken gespeichert werden kann und daher jederzeit abrufbar ist, hat es mit sich gebracht, daß er mit der Entbindung aus der persönlichen Erfahrung des Subjekts auch aus der ethischen Bindung entlassen wurde.<sup>1</sup>

Gloy plädiert dafür, solche die Lebenswelt gefährdende Tendenzen der immer weiter schreitenden ethisch ungebundenen Wissenschaft dem breiteren Rahmen einer ihr die Grenzen zeigenden Weisheit wieder einzufügen, jener nämlich, deren Begriff mit der neuzeitlichen „Entsubjektivierung und Depersonalisierung, mit dieser Verobjektivierung der Wissenschaften obsolet“ wurde.<sup>2</sup> Denn die „Grundbedingung“ der Weisheit als „ethisch orientierten Lebensführung“<sup>3</sup>, wie sie etwa unter dem griechischen Namen *sophia* und dem lateinischen *sapientia* sowie den deutschen Namen *Witz, Kunst und List* im späten Mittelalter und frühen Neuzeit verstanden wurde, war die „noch ungebrochene Einheit von theoretischem und praktischem Wissen.“<sup>4</sup> Daher konnte es dort zur gefährlichen Verselbstständigung der vom Ganzen der Lebenswelt völlig entbundenen und abgeschnittenen, im Grunde anonym verlaufenden bloß theoretischen Wissenschaft nicht kommen. Heute gilt es auf diesen wesentlichen Unterschied zu erinnern. Denn

[e]s ist etwas anderes ob das Wissen in persönlicher Lebenserfahrung gründet, ein im individuellen Existenzkampf gewonnenes, dem Leben abgerungenes Wissen ist, das sowohl die eigenen Fähigkeiten wie auch die eigenen Grenzen erkennen läßt, oder ein vom Individuum und seiner Erfahrung abgespaltenes, allgemeines, intersubjektiv kommunikables Wissen, das aufgrund der Objektivierung wertneutral ist und aus der unmittelbaren Bewertung und Verantwortung des Einzelnen entlassen wurde.<sup>5</sup>

Gewiss reicht die Erinnerung an das Ehemalige nicht dazu, die Laufbahn der Geschichte, die seit Jahrhunderten durch die verabsolutierte Wissenschaft geleitet wird, von Grund auf in Frage zu stellen, geschweige sie zu verändern. Um die Logik und die Genese dieser Geschichtslauf durchzuschauen und zur begrifflichen Erkenntnis zu bringen, ist es viel mehr erforderlich. In vollem Bewusstsein dieser Einschränkung möchte ich hier eine Weisheitskonzeption in ihren Grundzügen darstellen, die in unserem Zusammenhang sicher nicht belanglos ist, nämlich jene Schopenhauers.

<sup>1</sup> Karen Gloy, *Von der Weisheit zur Wissenschaft* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2007), 102.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 103.

\* \* \*

Jede wissenschaftliche Erkenntnis, jene der positiven Wissenschaften wie auch jene der wissenschaftlich verfahrenen Naturphilosophie, spielt sich in einem Bereich ab, der durchgängig vom Satz von dem zureichenden Grunde bestimmt ist. Alles, was in diesem Bereich begegnet, ist der zeitlichen Sukzession sowie dem räumlichen Nebeneinander, daher auch der Zahl und der Größe sowie dem allgemeinen Gesetz der Kausalität unterworfen. Um den Schritt hinauf über diesen Bereich, der dem Menschen unmittelbar gegeben ist und ihm zunächst als das Einzige, was es gibt, erscheint, zu machen, tut es Not, mit Kant den transzendenten Abstand vor diesem Bereich zu nehmen und ihm zwar die empirische Realität, aber nichtsdestoweniger die transzendente Idealität zuzumessen. Eben das tut Schopenhauer:

Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kundgibt, vollkommen real und ist durchaus das, wofür sie sich gibt, und sie gibt sich ganz und ohne Rückhalt als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits ist aber alle Kausalität nur im Verstande und für den Verstand; jene ganz wirkliche, d. i. wirkende Welt, ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. [...] Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transzendente Idealität.<sup>6</sup>

Vom transzendentalen Gesichtspunkt zeigt sich also das Ganze der unter dem Satz des zureichenden Grundes stehenden Dinge, dem irreführenden, obwohl notwendigen Schein ihrer Realität entgegen, nur als ein Bereich bloßer Vorstellungen, und d. h. Erscheinungen:

Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle [...] ist ein nur höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit.<sup>7</sup>

Die einzige Art des Erkennens innerhalb dieses Bereichs der Vorstellungen bzw. Erscheinungen ist entweder die durch den Verstand vermittelte und geleitete Sinneswahrnehmung der Einzelercheinungen oder der abstrakte, diskursive Begriff, der deren mehrere Vorstellungen unter sich mechanisch vereinigt. Wie ihr Gegenstand ist auch diese Erkenntnis stets nur relativ und ins Unendliche fortschreitend. Jegliches darin Erkannte wird gefasst immer nur in Hinsicht auf etwas anderes, nie aber als solches und an sich. Da die gegenseitigen Verhältnis-

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ in Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen (Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1968), 45 f.

<sup>7</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 63.

se der Einzelercheinungen ihrer Zahl nach unbegrenzt sind, schreitet solche Erkenntnis unaufhörlich auf deren Spur immer fort, hält sich nie auf und steht bei keinem Erkannten stille. Wissenschaftliches Erkennen ist also zwar endlos, kommt aber nie zur wahren Erkenntnis eines Dinges, wie es an sich ist.

Solches gelinge erst dann, wenn das Erkennen den Gang der unaufhörlich fortschreitenden und am Leitfaden der Kausalität und des Satzes vom Grunde sich bewegenden Forschung verlässt und sich damit selbst dem endlosen Strom der Erscheinungen entreißt. Das einzig geeignete Mittel dazu ist die Anschauung.<sup>8</sup> Zum Unterschied vom begreifenden Verfahren geläufiger Wissenschaft, die an einer Einzelercheinung stets ihre Verhältnisse zu die anderen verfolgt und sich insofern bei ihr selbst eigentlich nie aufhält, geht die intuitive Anschauung „nur auf das Nächste und bleibt bei diesem stehn.“<sup>9</sup> So erlangt die Erkenntnis erst durch die Anschauung und in der Anschauung die sonst immer gesuchte, aber in der diskursiv verfahrenen Wissenschaft nie zu erreichende Ruhe und den festen Besitz der Gegenwart: „Solange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen noch Zweifeln noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart.“<sup>10</sup>

Was in der Anschauung eigentlich erkannt wird, ist weder einzelne Erscheinung, die mit allen anderen im grenzenlosen Zusammenhang der Zeit und des Raumes unter dem Satz vom Grunde und dem ihm entspringenden Gesetz der Kausalität steht, noch der bloß diskursive, formelle und mechanische Begriff, sondern das, was Schopenhauer mit Platon „Idee“ nennt. Die Idee ist die ursprüngliche Einheit, die jeder Vielheit vorangeht und erst „vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension in die Vielheit“<sup>11</sup> zerfällt. Vom Begriff unterscheidet sich die Idee durch die ihr innewohnende höchste Lebendigkeit und d. h. die Fähigkeit, aus sich das Andere und Neue hervorzubringen:

[D]er *Begriff* gleicht einem toten Behältnis, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich nebeneinander liegt, aus welchen sich aber nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hinein gelegt hat (durch synthetische Reflexion); die *Idee* hingegen entwickelt in dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf der ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie

<sup>8</sup> Dazu sei am Rande bemerkt, dass Schopenhauer, der sonst die „intellektuellen Anschauung“ der sogen. Deutschen Idealisten unermüdlich kritisiert und unbedingt ablehnt, selbst – offensichtlich da er die Anschauung zunächst bloß formal, nämlich nur als eine intuitive und nicht diskursive Erkenntnis, bestimmt – ohne Vorbehalt von der „im Verstande entspringende[n] Anschauung“ (Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 420) sprechen zu dürfen meint.

<sup>9</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 97.

<sup>10</sup> Ibid., 72.

<sup>11</sup> Ibid., 330.

gleichet einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt liegt.<sup>12</sup>

Der Mensch als Subjekt der die Ideen anschauenden Erkenntnis wird von seiner Anschauung zutiefst berührt und unwiderstehlich mitgerissen. Die ganze Macht seines Geistes gibt sich der Anschauung hin, versenkt sich ganz in diese und verliert sich gänzlich in seinen Gegenstand. Indem er als Subjekt im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, ist er dieser Gegenstand selbst geworden<sup>13</sup>: „[D]as einzelne Objekt seiner Beschauung oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten.“<sup>14</sup> Für unseres Thema ist in all dem vor allem dies vom Belang, dass die intuitive Anschauung der Idee, die immer nur „plötzlich“<sup>15</sup> sich ereignet, eine solche Art der Erkenntnis ist, durch welche das anschauende bzw. erkennende Subjekt von Grund auf verändert und verwandelt wird. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt, die sonst als Grundvoraussetzung aller und jeder Erkenntnis gilt, ist hier aufgehoben. Das Subjekt geht in das Objekt auf, verliert sich in ihm, wird selbst mit dem Objekt eines und dasselbe, und findet aus dieser anschauenden Verschmelzung mit der Idee als ein wesentlich verändertes und gleichsam neugeborenes zu sich zurück. Das ist das Einzige, was als Erkenntnis im strengen Sinne gelten darf:

Die Anschauung [...] ist allein die unbedingt wahre, die echte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntnis: denn sie allein erteilt eigentliche *Einsicht*, sie allein wird vom Menschen wirklich assimiliert, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde *sein* heißen; während die Begriffe ihm bloß ankleben.<sup>16</sup>

Die einzelne Erscheinung, die in sinnlichen Wahrnehmung und in der vernünftig begreifenden Erkenntnis nur als ein verschwindend kleiner Teil in dem Strome des Weltlaufs erscheint, wird dadurch, dass sie als Idee angeschaut und erkannt wird, plötzlich zu einem „Repräsentant des Ganzen, ein[em] Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen.“<sup>17</sup> In Hinsicht darauf liegt es nahe, dem anschauenden Subjekt die wissende Vertrautheit mit dem Ganzen der Welt zuzumessen. Eben das tut Schopenhauer, der dem dergestalt erkennenden bzw. wissenden menschlichen Subjekt den Namen „Genie“ gibt und als dessen Tätigkeitsbereich die Kunst im weitesten Sinne bestimmt. Die im Bereich der Kunst sich ergebende Anschauung der Ideen sei die wahre und vollkommene Erkenntnis, solche nämlich, „welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die

<sup>12</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 330.

<sup>13</sup> Vgl. Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 257. Auch Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 259.

<sup>14</sup> Ibid., 277.

<sup>15</sup> Ibid., 256.

<sup>16</sup> Ibid., 103.

<sup>17</sup> Ibid., 265.

Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens vollkommen aufgefaßt hat.“<sup>18</sup> Sie sei die Quelle jeder anderen, auch der begrifflichen Erkenntnis. In diesem Zusammenhang stoßen wir auf eine wichtige Erwähnung der Weisheit: „Alle tiefe Erkenntnis, sogar die eigentliche Weisheit wurzelt in der *anschaulichen* Auffassung der Dinge [...]. Eine *anschauliche* Auffassung ist allemal der Zeugungsprozeß gewesen, in welchem jedes echte Kunstwerk, jeder unsterblicher Gedanke den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern.“<sup>19</sup>

Das ist die erste ausdrückliche Bestimmung der Weisheit, wie sie von Schopenhauer verstanden wird. Demnach besteht die Weisheit in der intuitiven<sup>20</sup> Anschauung der Ideen, in welche Anschauung das erkennende Subjekt völlig aufgeht, um mit dem Angeschauten zusammen zur lebendigen Quelle der Bilder zu werden, welche allem seinen Denken und Handeln zugrunde liegen. Dieses Moment des Praktischen kommt besonders stark zum Vorschein in der anderen Bestimmung der Weisheit, die wohl als eine Arte deren Definition zu nehmen ist: „*Weisheit*“ scheint mir nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde sie definieren als die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge im Ganzen und Allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Tun überall leitet.“<sup>21</sup> Es ist vor dem Hintergrund dieser stark betonten praktischen Bedeutung gewiss kein Zufall, dass Schopenhauer im selben Zusammenhang und gleichsam in einem Atem mit der Weisheit „die wahre Lebensansicht, de[n] richtige[n] Blick und das treffende Urteil“<sup>22</sup> erwähnt.

\* \* \*

Rückt Schopenhauer mit dieser Weisheitsbestimmung, ohne es eigentlich zu wollen und auch zu ahnen, ganz nahe an den Begriff der Erfahrung, der auch sonst in der Philosophie, aber insbesondere bei seinem Erzfeind Hegel stark gemacht wird? Denn das Entscheidende an der Erfahrung, als welche der ganze dialektische Weg der *Phänomenologie des Geistes* bestimmt wird, liegt eben darin, dass das erfahrende Bewusstsein in seinen Gegenstand völlig aufgeht und

<sup>18</sup> Ibid., 327.

<sup>19</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung II,“ 488.

<sup>20</sup> Hier gilt es an die etymologischen Überlegungen von Karl Brugmann zu erinnern, der in seinem Aufsatz „Etymologische Miscellen“, *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde* 16 (1904): 491–509, insb. 499–503, der sprachlichen Sippe, zu der das griechische Wort σοφός gehört, die Grundbedeutung „sehen“ beizumessen geneigt ist. In unserem Zusammenhang ist vor allem die Tatsache vom Belang, dass Brugmann den nächsten Verwandten von σοφός mit seiner Sippe in lateinischem *tuor* findet, mit der Grundbedeutung „ins Auge fassen, schauen, sich sorgend um etwas kümmern, wahren“, woher dann über *in-tuor* der Name *intuitio* stamme.

<sup>21</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung V,“ 705.

<sup>22</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 103.

durch die Einsicht in die Endlichkeit bzw. die innere Grenze seiner jeweiligen Gestalt dazu gebracht wird, sich selbst zusammen mit diesem Gegenstand aufzugeben, um zur anderen, höheren Gestalt seiner selbst und des Gegenstandes hinaufzusteigen. Dem entsprechend besteht nach der *Enzyklopädie* das Prinzip der Erfahrung eben darin, „dass für das Annehmen und Für-Wahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei* sein müsse.“<sup>23</sup> Die Nähe und sogar eine gewisse Sinnesverwandtschaft dieser Bestimmungen der Erfahrung zu der Weisheitsauffassung Schopenhauers sind kaum zu übersehen.

Oder ist Schopenhauers Weisheitsauffassung doch eher als die Vorankündigung des Grundsatzes der philosophischen Hermeneutik zu verstehen, wie er etwa bei Gadamer ausgearbeitet wird? Bekanntlich hat Gadamer, und zwar in der entschiedenen Abweisung der bei Hegel vorherrschenden Tendenz, den Weg der Erfahrung in dem letzten, höchsten und absoluten Wissen sich vollenden zu lassen, mit Nachdruck darauf bestanden, dass die Erfahrung im wahren Sinne immer nur „die Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin“<sup>24</sup>, und d. h. die „Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit“, sein kann.<sup>25</sup>

Freilich scheinen manche Äußerungen Schopenhauers, die im Zusammenhang mit der Weisheit fallen, dafür zu sprechen, und zwar außer der schon erwähnten nicht ausdrücklichen, aber der Sache nach vollzogenen Gleichsetzung von Weisheit mit der wahren Lebensansicht, dem richtigen Blick und dem treffenden Urteil, vor allem die in diesem Zusammenhang des Öfteren erwähnten „Klugheit“<sup>26</sup> und „Besonnenheit.“<sup>27</sup> Heißt dies, dass die Weisheit bei Schopenhauer, ähnlich wie die Erfahrung bei Gadamer, hauptsächlich in der Nachfolge der zentralen Bestimmungen der griechischen Ethik φρόνησις und σοφροσύνη ins Auge gefasst und in mehr oder weniger bewussten Anknüpfung daran philosophisch ausgearbeitet wird?

Auch dafür gibt es Anzeichen. Bekanntlich ließ Gadamer seine Überlegungen zur Erfahrung als Einsicht des Menschen in eigene Endlichkeit und d. h. Geschichtlichkeit durch den Hinweis auf den alten griechischen Spruch πάθει

---

<sup>23</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) I, § 7 (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1842 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970), Bd. 8, S. 49 f.: „Das Prinzip der *Erfahrung* enthält die unendlich wichtige Bestimmung, daß für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst *dabei* sein müsse, bestimmter, daß er solchen Inhalt mit der *Gewissheit seiner selbst* in Einigkeit und vereint finde. Er muß selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äußerlichen Sinnen oder aber mit seinem tieferen Geist, seinen wesentlichen Selbstbewußtsein.“

<sup>24</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990), 363.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 271.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 420.

μάθος bekräftigen, der etwa „durch Leiden belehrt“ heißt. Er greift zurück zum *Agamemnon* des Aischylos, wo der höchste Gott Zeus vom Chor als jener gepriesen wird, der die Sterblichen auf den Weg der Weisheit bringt und dem Spruch „durch Leid gelehrt“ seine volle Geltung verleiht.<sup>28</sup> An einer anderen Stelle desselben Dramas wird der Spruch vom Chor wieder erwähnt, und zwar bei der Schilderung der Macht und Tatkraft der Dike, der Göttin der Gerechtigkeit, die „demjenigen, der Leid duldet, auch Lernen noch dazu wägt.“<sup>29</sup>

Gadamer hebt hervor, dass durch das hier gemeinte Leiden der Mensch nicht dieses oder jenes lernen, sondern vor allem die Grenzen des Menschseins einsehen soll. Der Spruch bezieht sich auf die wesentliche Erfahrung des Menschen, welche keine andere ist als die Erfahrung der menschlichen Endlichkeit: „Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist.“<sup>30</sup>

Zweifellsohne stimmen diese Überlegungen Gadammers mit dem überein, was Aischylos durch den Spruch sagen wollte. Die durch das Leid – das bei den Griechen den ganzen weiten Spektrum von unmittelbaren physischen Schmerz, wie z. B. bei Io, über die unüberwindliche Beleidigung der persönlichen Würde, wie bei Aias etwa, bis zum rein geistigen Leiden am Fehlen des entsprechenden Wissens um das geheimnisvolle Rätsel des Sphinx zu lösen, wie bei Ödipus, in sich schließt – zu erlangende Weisheit ist ihrer Wesen nach kein theoretisches Wissen, sondern die entscheidende Einsicht des Menschen in das, was für sein Wesen als einen Sterblichen allein förderlich und dieses Wesen allein bewahrend ist. Nur derjenige, der über ein solches Wissen verfügt, verdient, als „der weise“ im eigentlichen Sinne bezeichnet zu werden. Aischylos spricht davon überall in seinem Werk, ganz eindeutig in einem Fragment, das lautet: ὁ χρήσιμ εἰδώς, οὐχ ὁ πόλλ εἰδώς σοφός<sup>31</sup>, was etwa folgenderweise zu übertragen sei: „Weise ist [nur] jener, der das Wissen vom für den Menschen Förderlichen, d. h. von dem, was zur gelingenden Lebensführung des Menschen entscheidend ist, hat, und nicht von Vielem.“

Es leuchtet ein, inwiefern Aischylos in Hinsicht auf das menschliche Wissen, wie es gewöhnlich verstanden wird, vom Grund auf vorsichtig, wenn nicht sogar skeptisch ist. Wie nicht nur aus dem *Gebundenen Prometheus* ersichtlich, ist die unaufhaltsam forschende Wissenschaft in seinen Augen „eine stete Gefährdung

<sup>28</sup> Aischylos. *Agamemnon*, in Aeschylus, *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, Band 2, with an English translation by Herbert Weir Smyth (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1926), V. 176 ff.: τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὀδώσαντα, τὸν „πάθει μάθος“ θέντα κυρίως ἔχειν.

<sup>29</sup> Ibid., V. 249 f.: Δίκη δὲ τοῖς παθοῦσιν μαθεῖν ἐπιρρέπει.

<sup>30</sup> Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 363.

<sup>31</sup> Aischylos, *Fragments*, in Aeschylus, *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, Band 2, with an English translation by Herbert Weir Smyth (Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1926), 390 N<sup>2</sup> (667 M).

und Last für den Menschen.<sup>32</sup> Der Grund dafür liegt darin, dass das Wissen bei den Menschen stets der Gefahr der Überheblichkeit und der verhängnisvollen Nichtbeachtung der Kluft, die das vollkommene Wissen der Götter von dem dem Menschen einzig zugemessenen flüchtigen und unbeständigen Dafürhalten trennt, ausgesetzt bleibt. Die einzige Form des Wissens, die Aischylos anerkennt, ist „das σοφρονεῖν, die Einsicht, die aus dem Handeln und Leiden erwächst und sich im Einklang mit der waltenden Ordnung weiß.“<sup>33</sup>

Auch bei Heraklit, dessen geistige Nähe zum Aischylos längst erkannt ist und der nicht weniger als jener das Wissen verstanden als bloßes „Vielwissen“ (πολυμαθίη) schlicht ablehnt, gehören die Verben φρονεῖν und σοφρονεῖν zu dem selben Zusammenhang wie die Namen σοφός und σοφίη.<sup>34</sup> Wie bei Aischylos im *Agamemnon* die eigentliche, durch das Leid erworbene Weisheit den Menschen zur freien Einfügung in die höhere, von Zeus bzw. Dike hergestellte und stets bewahrte Ordnung des Ganzen bringen soll, bedeutet σοφίη auch sonst bei den archaischen griechischen Dichtern und Denkern „immer ein Wissen, welches das einzelne Handeln unter eine größere Ordnung stellt“, des Näheren „ein Wissen, das die Stellung des Einzelnen im Ganzen erkennt und es bewußt in diese Ordnung einfügt.“<sup>35</sup>

In allen Fällen, wo bei den frühgriechischen Autoren eine Wendung aus dem Umkreis der beinahe ritualisierten Formel πάθει μάθος verwendet wird, kommt ein und derselbe Sachverhalt zum Vorschein, der in einer klassischen diesbezüglichen Studie folgenderweise zusammenfasst wurde: „Schmerz und Qual, Not und Strafe sind das letzte Mittel, durch das die Gottheit den Menschen gewaltsam korrigiert; gegen seinen Willen bringt sie ihn zur Anerkennung dieser Weltordnung und ihrer Gesetze.“<sup>36</sup> Insofern ist es trotz dem unbestreitbaren darin liegenden Anachronismus letztendlich doch nicht unangemessen, in diesem Zusammenhang von „eine[r] Art nicht doktrinaler, sondern in der Tragödienform performativ-ästhetische[r] Theodicee“<sup>37</sup> zu sprechen.

Im Allgemeinen entspricht dies der wechselnden und stufenweise sich entfaltenden Grundbedeutung vom „Weisen“ (σοφός), wie sie etwa in der Zeitspanne von Homer bis Platon sich festgelegt hat. Zunächst wird durch dieses Wort ein jeder bezeichnet, der sich auf ein Handwerk meisterhaft versteht. Diese Bedeutung wird aber schnell erweitert und auf den verständigen Künstler und Dichter

<sup>32</sup> Burkhard Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchung zur Frühgeschichte von σοφός und σοφίη* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965), 132.

<sup>33</sup> Ibid. Dem ist hinzusetzen, dass bezeichnenderweise an der ersten der von uns angegeben Stellen aus *Agamemnon* das, was sonst „Weisheit“ heißt, nicht mit durch den Namen σοφίη, sondern durch das substantivierte Verb τὸ φρονεῖν ausgedrückt wird.

<sup>34</sup> Ibid., 114.

<sup>35</sup> Ibid., 74.

<sup>36</sup> Heinrich Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν-μαθεῖν im griechischen Denken* (Wiesbaden: Steiner, 1956), 38.

<sup>37</sup> Philipp Stoellger, *Passivität aus Passion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 32.

verlagert, wodurch zur beträchtlichen Bedeutungserhöhung in Richtung auf das Geistige kam. Wie es vor allem bei Pindar ofenkundig wird, nimmt jetzt der Dichter für sich in Anspruch, der wahre σοφός zu sein, da er aufgrund seiner Vertrautheit mit den Musen, und damit auch mit der ganzen Sphäre des Göttlichen, für jedes, was sich in menschlichem Bereich abspielt, den rechten und ihm gebührenden Ort im Ganzen des Seienden zeigen kann. Aufgrund dessen wird in einem weiteren Schritt die Weisheit (σοφία) schon ganz allgemein auf das Erkennen und Verstehen der göttlichen Ordnung übertragen, was wohl am ausdrücklichsten bei Solon und Heraklit zum Vorschein kommt.

Allen diesen Stufen des Bedeutungswandels bleibt aber eines gemeinsam, dass nämlich die Weisheit „nie bloße Erkenntnis oder die geistige Haltung eines dem Handeln entfremdeten Denkers“<sup>38</sup> ist, sondern immer in einer Wirksamkeit erscheint, welche des Näheren darin besteht, den Menschen das, was im Rahmen des Ganzen der menschlichen und göttlichen Welt und in Hinsicht darauf das wirklich Wert- und Würdevolle ist, vor Augen zu bringen. Erst vor diesem Hintergrund könnte, nebenbei gesagt, Nietzsches zunächst befremdliche Erklärung der frühgriechischen Weisheit aufleuchten, die er zur Zeit seiner philologischen Tätigkeit in Basel gibt: „Σοφία bezeichnet das Wählende, mit Geschmack Ausschweigende: während sich die Wissenschaft ohne solchen Feingeschmack auf alles Wissbare stürzt.“<sup>39</sup>

\* \* \*

Werfen wir abschließend noch einen ganz flüchtigen Blick auf Schopenhauer. Ist seine Weisheitsauffassung als der späte Nachklang der durch das Leid zu erlangenden frühgriechischen σοφία zu verstehen? In seinem Werk gibt es manches, was eine bejahende Antwort naheliegend macht. So sieht er z. B. die wesentliche Wirkung des Trauerspiels darin, den Menschen durch den „namenlose[n] Schmerz“ durchgehen zu lassen, bis in ihm die Erkenntnis, „geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht“<sup>40</sup>, woher ihr dann die endgültige Einsicht in die unaufhebbare Nichtigkeit des Willens zum Leben entspringen soll. Nach Schopenhauers Ansicht beruht auch sonst die eigentümliche Wirkung des Trauerspiels „im Grunde darauf, daß es jenen angeborenen Irrtum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseins an einem großen und frappanten Beispiel lebhaft veranschau-

<sup>38</sup> Gladigow, *Sophia und Kosmos*, 73. Der oben gegebene Umriss der Bedeutungsentwicklung von σοφός und σοφία fußt im Wesentlichen auf dieser aufschlussreichen Untersuchung.

<sup>39</sup> *Nietzsche's Werke*, hg. von O. Crusius und Wilhelm Nestle, Bd. 19, *Philologica 3: Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie* (Leipzig: Alfred Kröner, 1913), 134.

<sup>40</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 353.

licht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschließt.<sup>41</sup> In einer nicht zu übersehenden Übereinstimmung mit dem Wesen der griechischen Tragödie ist auch für Schopenhauer das Leiden – zu welchem allgemeinen Begriff auch für ihn sowohl der körperliche als auch der „Geistesschmerz“<sup>42</sup> sowie das „heftige[...] geistige[...] Leiden“, vor allem aber das unheimlichste und kaum zu ertragende Leiden an der Leere der Zeit, die Langeweile, gehören – „in der Tat der Läuterungsprozeß“<sup>43</sup>, durch welchen dem Menschen die vollkommene Erkenntnis des tiefsten Wesens und der Wahrheit des Lebens und der Welt entspringt.

Jedoch gilt es darauf zu bestehen, dass eine ganze Welt zwischen der aus diesem Läuterungsprozess hervorkommenden Weisheit und der alten griechischen σοφία sich schiebt. Hier schränken wir uns zunächst auf den Hinweis darauf ein, dass Schopenhauer die Weisheit nicht dabei belässt, bloß als praktische Vollkommenheit das Tun des Menschen zu leiten, wie sie in *Parerga und Paralipomena* anscheinend maßgeblich bestimmt wird. Wie der Einleitung zu den darin enthaltenen *Aphorismen zur Lebensweisheit* zu entnehmen ist, die Lebensweisheit verstanden im Sinne „der Kunst, das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen“ bzw. der „Anweisung zu einem glücklichen Dasein“ erkennt Schopenhauer nicht als seine eigene Sache an. Entschieden und unmissverständlich erklärt er, dass seine Philosophie die Frage ob „das menschliche Leben dem Begriff eines solchen Daseins entspreche oder auch nur entsprechen könne“ schlicht verneint und zum Zweck der Ausarbeitung der Lebensweisheit „von dem höheren metaphysisch-ethischen Standpunkte, zu welchem [s]eine eigentliche Philosophie hinleitet [...] gänzlich abgehn“ musste.<sup>44</sup>

Die Weisheit, wie er sie eigentlich versteht, begnügt sich nicht damit, bloße Besonnenheit und Nüchternheit zu sein. Obwohl die von ihm entworfene Lebensweisheit in manchen Grundzügen an die überlieferte stoische Ethik angelehnt ist, das stoische Ideal des allem Leiden enthobenen und daher glückseligen Weisen befriedigt ihn nicht:

Daß aber, nach dem stoischen Plan, etwas Vollkommnes zu Stande komme, wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Leiden enthöbe und zum glückseligen Weisen mache; daran fehlt sehr viel. Es liegt vielmehr [ein] vollkommner Widerspruch darin, *Leben* zu wollen ohne zu *leiden*, den auch das oft

---

<sup>41</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I“, 815. Bekannterweise hat das Leiden bei Schopenhauer nicht bloß eine physische oder auch psychische, sondern in erster Linie eine metaphysische, und d. h. universelle Bedeutung. Vgl. dazu Oliver Hallich, „Ethik“, in Daniel Schübbe/Mathias Kofler (Hg.), *Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage (Stuttgart: J. B. Metzler, 2018), 83: „Schopenhauers Ethik ist eine Leidensethik in dem Sinne, dass sie die Welt als Leidensgeschehen auffasst. Ebenso wie die Welt auch dort Wille ist, wo keinerlei Intentionalität oder Bewusstsein vorliegt, ist das Dasein auch dort Leiden, wo dieses nicht als solches empfunden wird.“

<sup>42</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I“, 420.

<sup>43</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung II“, 816.

<sup>44</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I“, 375.

gebrauchte Wort ‚seliges Leben‘ an sich trägt. [...] Dieser Widerspruch tritt schon hervor an dem aufgestellten Ideal des Weisen, der in ihrer Darstellung niemals Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte; sondern oft zum leblosen Stein wird, immer aber ein hölzerner steifer Gliedermann bleibt, mit dem nichts anzufangen ist, der selbst nicht weiß wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit und Glückseligkeit dem Wesen des Menschen geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen lässt.<sup>45</sup>

Dem Genie spricht Schopenhauer die Nüchternheit ausdrücklich ab.<sup>46</sup> Die ihm eigentümliche echte Weisheit führt ihn über alles praktische Handeln und theoretische Wissen weit hinaus. Insofern ist sie verschieden auch davon, was in der Philosophie „Erfahrung“ heißt, abgesehen davon ob diese wie bei Hegel etwa als der Weg zum absoluten Wissen oder wie bei Gadamer als die Einsicht in die unaufhebbare Endlichkeit des Menschen verstanden wird. Von all dem trennt Schopenhauer die Weisheit, wie er sie verstehen will, indem er sie emphatisch als „tiefe“ und „letzte“ Weisheit bezeichnet. Sie hält nicht an bevor sie den Menschen zum letzten Gipfel bringt, dorthin wo sie – seiner Überzeugung nach im vollen Einklang mit dem innersten Geist des Christentums und der uralten indischen Weisheit, freilich wie er beides versteht – sich als „aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung“<sup>47</sup> zeigt. Durch das äußerste, zur Weisheit führende Leid soll der Mensch also nicht bloß belehrt, sondern darüber hinaus „geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt“ werden.<sup>48</sup>

Um den kaum zu ermessenden Unterschied, durch welchen solcherweise verstandene Weisheit geschieden bleibt von der erhabenen Würde jener griechischen, die auch im Angesicht des höchsten Leides den nie auszutilgenden Glanz und die reizende Anmut des Lebens zu bejahen vermochte, wirklich zu erkennen, wäre es nötig, das Thema noch einmal von vorne anzugreifen, und zwar viel eingehender, nämlich so, dass dabei der Wille als die zentrale und alles entscheidende Sache der Philosophie Schopenhauers von Anfang an einbezogen würde. Dies bleibe einem nächsten Schritt überlassen.

<sup>45</sup> Arthur Schopenhauer, *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*. Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Volker Sperling (München/Zürich: Piper, 1986), 440.

<sup>46</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung I,“ 277.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 533.

<sup>48</sup> Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung II,“ 816.

## BIBLIOGRAPHIE

- Aischylos. *Agamemnon*. In: Aeschylus, *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, Band 2, with an English translation by Herbert Weir Smyth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1926.
- . *Fragments*. In: Aeschylus, *Agamemnon, Libation-Bearers, Eumenides, Fragments*, Band 2, with an English translation by Herbert Weir Smyth. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: William Heinemann, 1926.
- Brugmann, Karl. „Etymologische Miscellen“, *Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde*, Nr. 16 (1904): 491–509.
- Dörrie, Heinrich. *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung παθεῖν-μαθεῖν im griechischen Denken*. Wiesbaden: Steiner, 1956.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990.
- Gladigow, Burkhard. *Sophia und Kosmos. Untersuchung zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965.
- Gloy, Karen. *Von der Weisheit zur Wissenschaft*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2007.
- Hallich, Oliver. „Ethik“. In: Daniel Schübbe/Mathias Kofler (Hg.), *Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) I. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1842 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Nietzsche's Werke*, hg. von Otto Crusius und Wilhelm Nestle, Bd. 19, *Philologica 3: Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie*. Leipzig: Alfred Kröner, 1913.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1968.
- Schopenhauer, Arthur. *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*. Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Volker Sperling. München/Zürich: Piper, 1986.
- Stoellger, Philipp. *Passivität aus Passion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

## PATHEI MATHOS.

## SCHOPENHAUER'S DOCTRINE OF WISDOM AND THE ANCIENT GREEK SOPHIA

In the face of growing de-objectification and depersonalization, which in the realm of knowledge have asserted themselves through the unconditional claim of science to objectivity, it is advisable to remember the old, and for the most part now forgotten, concept of wisdom, and its philosophical scope. This is here done using Schopenhauer as an example. In his philosophy, wisdom plays a central role, as a not only theoretical but also practical perfection of man. In order to grasp the essence of the wisdom so highly placed as accurately as possible, it is confronted in the essay, on the one hand, with Gadamer's concept of hermeneutic experience and, on the other hand, with the concept of wisdom expressed in the ancient Greek saying "taught by suffering". The investigation leads to the conclusion that the wisdom by Schopenhauer, although at first sight similar and in part even related to the two concepts of wisdom mentioned above, is however fundamentally different from them, since its purpose is not to instruct man about the insurmountable limits of his mortality and thereby assign to him his appointed place in life, but rather to lead him away from the will to live at all.

**Keywords:**

Schopenhauer, wisdom, will, knowledge, pain, suffering



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.10>

**Leon Miodoński**

 <https://orcid.org/0000-0001-8525-3813>

Institut für Philosophie

Universität Breslau

[leon.miodonski@uwr.edu.pl](mailto:leon.miodonski@uwr.edu.pl)

## WEISHEIT BEI SCHOPENHAUER UND DIE FRAGE IHRER AKTUALITÄT

### Zusammenfassung

Schopenhauers Weisheitsbegriff wurde aus zwei verschiedenen Perspektiven analysiert. Erstens, im Kontext der frühen Philosophie, wo „das bessere Bewusstsein“ eine Schlüsselrolle spielte. Der Höhepunkt dieser Zeit waren das Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* und radikal formulierte philosophische Exklusivität. Zweitens, im Kontext von Essays-Sammlung *Parerga und Paralipomena*, und besonders einem der Essays *Aphorismen zur Lebensweisheit*, wo sich Schopenhauer vom Metaphysiker und Buddhisten in den Moralisten und den Lehrer verwandelte, der die Verfahrensregeln in der irrationalen Welt des Willens zeigte, so dass das Leid die geringste Teilnahme an der realen Existenz des Menschen hatte. Diese Akzentverschiebung erfolgte vor allem dank der gründlichen und tiefen Lektüre von Baltasar Gracians *Das Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Gracian lehrte aber an keiner Stelle, wie man sich von der Welt befreien kann, sondern eher wie man in einer Welt des Bösen, voll von Gegensätzen, Intrigen und Niederträchtigkeiten leben kann.

### Schlüsselwörter:

Arthur Schopenhauer, Weisheit, Baltasar Gracian, deutsche Philosophie

Der Begriff der Weisheit hat sich in die Tradition eigentlich aller Zeiten und Kulturen eingeschrieben und ist immer dort präsent, wo die Besinnung über die Welt verschiedene Formen der Lebensweisheit, des praktischen Wissens, des Mythos oder der Philosophie annahm. Der Begriff änderte sich so, wie sich das menschliche Bewusstsein sowie die Fähigkeit, theoretisch-begriffliche Modelle zu schaffen, sublimierte und änderte.

Im Falle Schopenhauers haben wir mit einem philosophischen Moment zu tun, den man als eine Übergangsphase betrachten kann, und zwar von dem theoretisch-spekulativen Denken bis zur sozial-politischen Praxis, von dem nachkantianischen Idealismus, der bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts

vorherrschte, bis zu den positivistischen und empirischen Systemen, die sich in den 30er Jahren und später entwickelten und die sich auf die europäische Philosophie immer deutlicher auswirkten. Konkret ausgedrückt: Schopenhauer, der im Jahre 1788 geboren wurde, reifte intellektuell unter dem Einfluss der Romantiker und der Vorlesungen von Schleiermacher und Fichte; er starb im Jahre 1860, als sich niemand mehr mit den idealistischen Systemen ernsthaft beschäftigte. Diese Verschiebung des philosophischen Schwerpunktes lässt sich beispielhaft am Schopenhauerschen Verständnis der Weisheit nachvollziehen, die er anfangs als „wahre Philosophie“ allgemein bezeichnete, also als Erfassen der Ganzheit; und er versuchte dabei, ihr eigentliches Wesen, d. h. „wahre Weisheit“ zu verstehen.<sup>1</sup> Später, abgesehen von dem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkt, neigte er in seinen Essays zum Begriff der „Lebensweisheit“, die er als „die Kunst [verstand], das Leben möglichst angenehm und glücklich durchzuführen.“<sup>2</sup> Allerdings verdankte Schopenhauer seinen Ruf überwiegend seinen Essays und den kleinen ethischen Abhandlungen.

Zunächst ist ein wichtiger Aspekt hervorzuheben, der die Persönlichkeit und die Haltung Schopenhauers beeinflusste und der im Kontext des Weisheitsbegriffes interessant ist, der aber einer psychopathologischen Fachuntersuchung bedürfte, und zwar sein eigenes Leben, seine Unfähigkeit, psychologische Probleme zu bewältigen: seine toxische Familie, Arroganz, seine Neigung zur Depression, sein choleraischer Charakter. All diese Elemente schaffen ein Bündel von Gegensätzen, aus denen aber eine solide philosophische Reflexion resultiert. Es scheint, als könnte man die Regeln aus „dem Hand-Orakel und (der) Kunst der Weltklugheit“ von Baltazar Gracian auf Schopenhauer anwenden: „Kenntniß seiner selbst, an Sinnenart, an Geist, an Urtheil, an Neigungen“, d. h. „keiner kann Herr über sich seyn, wenn er sich zuvor begriffen hat“<sup>3</sup>, und „seine Lieblingsfehler kennen“, d.h. „eine kühle Selbstüberwindung.“<sup>4</sup>

Das Vorwort zur ersten Auflage von *Die Welt als Wille und Vorstellung* beginnt mit folgenden Worten: „Wie dieses Buch zu lesen sei, um möglicherweise verstanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgesetzt. – Was durch dasselbe mitgeteilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzeren

<sup>1</sup> Arthur Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung,“ Bd. I, in Arthur Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*, Hrsg. von Ludger Lütkehaus (Zürich: Hoffmans Verlag, 1994), 186.

<sup>2</sup> Arthur Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena,“ Bd. IV, in Arthur Schopenhauer, *Werke in fünf Bänden*, hg. von Ludger Lütkehaus (Zürich: Hoffmans Verlag, 1994), 313.

<sup>3</sup> Baltasar Gracian, *Das Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, aus dem Spanisch übers. von Arthur Schopenhauer, in Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. IV 2, Hg. von Arthur Hübscher (Frankfurt am Main: Kramer, 1975), 171.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 202–203.

Weg ihn mitzuteilen finden, als dieses ganze Buch. – Ich halte jenen Gedanken für Dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, eben daher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen [...]. Je nachdem man jenen einen mitzuteilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als Das, was man Metaphysik, Das, was man Ethik und Das, was man Aesthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles seyn, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.“<sup>5</sup>

Diese Worte scheinen ein Schlüssel zu sein, sein Werk als ein philosophisches Manifest zu lesen, in der Zeit, in der man viele ähnliche Manifeste vorfindet. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, die dem Geiste und dem Paradigma des deutschen Idealismus entwuchs, bildet zugleich dessen Destruktion: die Kritik des Begriffes des Absoluten, die Ablehnung der Begriffe „Gott“ und „Seele“, die Kritik der Geschichte und der Rationalität der geschichtlichen Entwicklung, das Konzept der empirisch begründeten Metaphysik usw. Was wäre also die Weisheit, wenn wir die Standardauffassungen der neuzeitlichen, christozentrisch orientierten Philosophie ablehnen würden?

Schopenhauer formte das Verstehen der Philosophie und das Ziel des philosophischen Denkens gründlich um und stützte sich dabei auf das Modell der indischen Philosophie, auf den Übergang von Samsara zu Nirwana, – „die uralte Weisheit der Inder“, die erlaubte, den Schleier der Maja durchzudringen.<sup>6</sup>

In den Schopenhauerschen Begriffen drückt sich das im Übergang von der „Bejahung des Willens zum Leben“ zu der „Verneinung des Willens zum Leben“ aus. In dieser Auffassung gehört Weisheit zum Nirwana-Zustand, d. h. zur „Verneinung des Willens zum Leben“, sie hat dann aber keinen diskursiven und begrifflichen Charakter, sie bedeutet vielmehr den Bewusstseins-Zustand: „das bessere Bewußtsein“.

Der Begriff „das bessere Bewußtsein“ ist ein interessantes Konstrukt der frühen Reifeperiode Schopenhauers. Lange vor der Konzeptualisierung seines Lebenswerkes, bereits in den Manuskripten aus dem Jahre 1812, hat er das grundsätzliche Weisheitsmotiv herausgearbeitet, das dann zum Leitmotiv seiner Philosophie geworden ist: „in dieser Zeitlichen, Sinnlichen, Verständlichen Welt gibt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar nothwendig. – Aber das bessere Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr gibt. Meine Hoffnung und Mein Glaube ist daß dieses bessere (übersinnliche außerzeitliche) Bewußtseyn mein einziges werden wird.“<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Schopenhauer, „Die Welt,“ Bd. I, 7.

<sup>6</sup> Ibid., 37.

<sup>7</sup> Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. I, 42.

Die aus vier Büchern bestehende Konstruktion „Die Welt als Wille und Vorstellung“ bezieht sich auf das Hinaufsteigen der Weisheitsleiter, die der Mensch durch die Vernunft und die Welterfahrung, durch die abstrakten Begriffe und die Ideen, die er erzeugt, erreichen kann. Der wahre Sinn der Erkenntnis, d. h. die „wahre Philosophie“, wie es Schopenhauer bezeichnet – mit anderen Worten: die höchste Stufe der Weisheit, die man erreichen kann – objektiviert sich erst am Ende und beruht auf dem Hinausgehen über die Begrifflichkeit der Philosophie. Es kommt dann zum Akte der höchsten Erkenntnis, zur Harmonie zwischen dem Subjekt und dem Objekt, zur moralischen Vollkommenheit. Die „wahre Philosophie“ beruht auch auf der Bestimmung des radikalen, kognitiven Elitarismus: sie steht im Gegensatz zur gewöhnlichen Erkenntnis, deren Subjekt „der gewöhnliche Mensch“ als „Fabrikware der Natur“ ist, der nicht imstande ist, über die Bejahung der Gegenständlichkeit, die höhere Erkenntnis und die Erkenntnis des Genies hinauszugehen, deren Sinn gerade auf der Ablehnung der Gegenständlichkeit beruht.<sup>8</sup>

„Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntniß, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt.“<sup>9</sup>

Die höchste Weisheit bedeutet also einen Übergang zur vollen Erkenntnis des Wesens der Welt, der Welt des Willens, d.h. der Welt des Bösen. Erfordert werden dabei die außerordentlichen Veranlagungen – wie bereits erwähnt – die überhaupt keinen Zusammenhang mit der Fähigkeit haben, die abstrakten Begriffe der Philosophie zu verwenden. Die wahre Erkenntnis gibt also die Möglichkeit „der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.“<sup>10</sup> Es kommt zur Ablehnung der Welt, solch einer Welt, die uns in der empirischen Erfahrung erscheint. Schopenhauer bezeichnet das oft mittels der quasi religiösen Begriffe als „die Erlösung von der Welt“<sup>11</sup> oder „die Erlösung aus dem Jammer dieser Welt.“<sup>12</sup> Er bezieht sich oft auf die christliche Mystik, Quietismus und die Askese (Meister Eckhart, Angelus Silesius, Jeane Marie de la Mothe-Guyon u.a.), wo er „Anleitung zum unmittelbaren Innenwerden Dessen [bemerkte], wohin weder Anschauung noch Begriff also überhaupt keine Erkenntniß reicht.“<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Schopenhauer, „Die Welt,“ Bd. I, 255 ff.

<sup>9</sup> Ibid., Bd. II, 88.

<sup>10</sup> Ibid., Bd. I, 429.

<sup>11</sup> Ibid., Bd. I, 215.

<sup>12</sup> Ibid., Bd. I, 424.

<sup>13</sup> Ibid., Bd. II, 710 ff.

Eine Schlüsselbedeutung haben die letzten Worte in *Die Welt als Wille und Vorstellung*: „was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.“<sup>14</sup>

Dieser Ausschnitt hat eine besondere Bedeutung. Zusammengefasst wurden hier das Wesen der Philosophie Schopenhauers, wie auch der grundsätzliche Punkt des Angriffes all jener Kritiker, die ihn als Nihilisten bezeichneten, der alles Dasein und Existenz in Frage stelle, oder als Irrationalisten, der über die Gesetze der Vernunft und der Logik hinausgehe.<sup>15</sup> Das Schopenhauersche „Nichts“ ist keine Nichtigkeit, kein Fehlen, sondern eine andere Art des Daseins ohne Täuschung und ein Zustand des Quietismus. Dieses „Nichts“ ist „das Pradschna-Paramita der Buddhaisten, das »Jenseits aller Erkenntnisß«, d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind.“<sup>16</sup> Im philosophischen Diskurs der damaligen Epoche war das die Formeln, die, welche eher unklar und schwer zum Aneignen für den europäischen Leser waren, weil das Verstehen der Weisheit des buddhistischen Gedankens sich erst in der Anfangsphase der philologischen Rezeption befand. In der Tat war Schopenhauer einer der Wenigen, die den Geist dieser Philosophie intuitiv verstanden, auch wenn sie über die durchaus bescheidenen Quellen verfügten.

Das in *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1819 dargestellte Konzept der Philosophie als die Negation der Welt kann man als eine philosophische Provokation des jungen, radikalen, sich seines Wertes selbstbewussten und streitsüchtigen Intellektuellen betrachten, eine Provokation, die gegen die anerkannten und populären Systeme des deutschen Idealismus gerichtet war. Dieses Werk – interessant und originell – hatte einen grundsätzlichen Nachteil, d. h. es zeichnete sich durch die rein intellektuelle Auffassung aus, die die Postulate vom regulativen Charakter formulierte, während im Buddhismus es um die Praxis geht, um die Suche nach der Weisheit im Prozess der Umgestaltung des menschlichen Bewusstseins, in der Beziehung des Menschen zur Welt.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ibid., Bd. I, 528.

<sup>15</sup> Siehe: Ernst Bergmann, *Die Erlösungslehre Schopenhauers* (München: Rösl & Cie, 1921). „Ich empfinde Schopenhauers Asketismus als eine romantische Verirrung, die nur dadurch gemildert wird, daß sie platonisch bleibt“, 63; „Für die Gegenwart jedenfalls bedeutet das Schopenhauersche Heiligenideal schlimmste Kulturabsage“, 65.

<sup>16</sup> Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearb. und hrsg. von Arthur Hübscher, 4. Aufl. durchges. von Angelika Hübscher, (Mannheim: Brockhaus, 1988), 621. (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2).

<sup>17</sup> Vgl. zu diesem Thema: Dalai Lama, *Die Essenz der Lehre Buddhas*, aus dem Engl. übers. von Jochen Lehner, (München: Heyne, 2014); Michael von Brück, *Einführung in den Buddhismus* (Berlin: Insel Verlag, 2011).

Schopenhauer war sich dieser Schwäche sicherlich bewusst. In seinen weiteren Texten setzte er zwar das allgemeine, im ersten Band *Die Welt als Wille und Vorstellung* formulierte Konzept fort, aber er knüpfte nicht mehr an die scharf formulierte Prozedur der Ablehnung der Welt an, die den ersten Band abschließt. Arthur Hübscher, der Klassiker der Schopenhauerforschung, nahm diese Änderung als den Abschied vom Pessimismus aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* wahr und als Umkehr in die Richtung der praktischen Philosophie *Parerga und Paralipomena*.<sup>18</sup>

Mit dem Verlauf der Zeit verwandelte sich Schopenhauer vom Metaphysiker und Buddhisten in den Moralisten und den Lehrer, der die Verfahrensregeln in der irrationalen Welt des Willens zeigte, so dass das Leid die geringste Teilnahme an der realen Existenz des Menschen hatte. Diese Akzentverschiebung erfolgte vor allem dank der gründlichen und tiefen Lektüre von Baltasar Gracian, dem spanischen Jesuiten aus dem 17. Jahrhundert. Unter seinem Einfluss stand Schopenhauer seit der zweiten Hälfte der 20er-Jahre.<sup>19</sup> Die ruhige Lebensweisheit von Gracian, die auf der Besinnung und der moralischen Selbstvervollkommung beruhte, findet ihre besondere Widerspiegelung in der Sammlung der Essays *Parerga und Paralipomena*, und besonders in einem der Essays *Aphorismen zur Lebensweisheit*.

Um die Werke von Gracian – wie auch von Calderon, Cervantes, Lope – lesen zu können, begann Schopenhauer seit dem Jahre 1825 Spanisch zu lernen. Als Endeffekt entstand die Übersetzung ins Deutsche einer von zahlreichen Arbeiten Gracians, und zwar *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) – *Das Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Es ist ein Buch, das sich bis heute einer großen Beliebtheit erfreut und das geschieht nicht ohne großen Anteil Schopenhauers. An dieser Stelle empfiehlt es sich, eine interessante Begebenheit zu erwähnen. Im Jahre 1992 wurden fast 200 000 Exemplare von *Das Hand-Orakel* in der englischen Übersetzung verkauft.<sup>20</sup> Das Buch hielt sich 18 Wochen lang auf der Bestsellersliste *Washington Post*, die ersten beiden Wochen sogar durchgängig an erster Stelle.<sup>21</sup>

Die Weisheit Gracians war auf eine besondere Art und Weise damit verbunden, wozu Schopenhauer selbst in seiner Reflexion über die Welt kam. Die dreihunderte und letzte Regel aus dem „Hand-Orakel“ – „Mit einem Wort, ein

<sup>18</sup> Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen* (Bonn: Bouvier, 1973), 152.

<sup>19</sup> Siehe: Schopenhauers Brief an Brockhaus vom 15. Mai 1829, in Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, 2. Aufl., hrsg. von A. Hübscher (Bonn: Bouvier, 1987), 111–113.

<sup>20</sup> Siehe: Baltasar Gracian, *The Art of Worldly Wisdom. A Pocket Oracle*, trans. by Christopher Maurer (New York: Doubleday, 1992).

<sup>21</sup> Juan Domínguez Lasierra, „El año en que Gracián fue best-seller en los USA,“ *Turia. Revista cultural* 54 (2000): 149–154. Vgl. auch: Johanna Schumm, „Zur Wiederkehr der Verstellung. Die gegenwärtige Rezeption von Graciáns *Oráculo manual* als Ratgeber,“ *Komparatistik Online* 1 (2014): 204–228.

Heiliger (zu) sein“<sup>22</sup> – enthält das Motiv des Heiligen aus den letzten Abschnitten des ersten Bandes von „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Ausdrücke wie „ein fruchtbares Genie“, „ein tiefer Verstand“ oder „ein erhabener Geschmack“ weisen auf eine sprachliche Nähe zu Schopenhauer hin. Gracian lehrte aber an keiner Stelle, wie man sich von der Welt befreien kann, sondern eher wie man in einer Welt des Bösen, voll von Gegensätzen, Intrigen und Niederträchtigkeiten leben kann. Die Quintessenz seiner Weisheit bildet die Tugendlehre:

„Die Tugend ist das gemeinsame Band aller Vollkommenheiten, und der Mittelpunkt aller Glückseligkeit. Sie macht einen Man vernünftig, umsichtig klug, verständig weise, tapfer, überlegt, redlich, glücklich, beifällig, wahrhaft und zu einem Helden in jedem Betracht. Drei Dinge, welche im Spanischen mit einem S anfangen, machen glücklich: Heiligkeit, Gesundheit und Weisheit. [...] [Tugend] allein ist sich selbst genug: sie macht den Menschen im Leben lebenswürdig und im Tode denkwürdig.“<sup>23</sup>

Die Zeit der Arbeit an der Übersetzung von *Das Hand-Orakel* fällt auf dieselbe Zeit, als Schopenhauer das Manuskript *Eristische Dialektik* vorbereitete. Beide Abhandlungen erschienen erst nach dem Tod des Philosophen. Und beide bilden gleichzeitig in gewissem Sinne einen Wendepunkt – es entwickelt sich „der andere Schopenhauer“, der seine Willensphilosophie durch zahlreiche Bezüge auf die Weltliteratur und die ganze philosophische Tradition stärkt und damit ein gelehrsameres Werk schafft, das die universelle Weisheit wiederspiegelt. Dabei unterliegt er einer Transformation in die Richtung der Haltung eines Moralisten und Lebenslehrers.<sup>24</sup> Selbstverständlich würde Schopenhauer mit dieser Ansicht nicht übereinstimmen und auf der Kohärenz seines Konzeptes beharren. Dies drückt er im Vorwort zu den Aphorismen zur Lebensweisheit aus, wo er deutlich betont, dass er in seinen Essays von einem höheren, metaphysisch-ethischen Standpunkt absieht, der das Wesen seiner Philosophie ausmacht.<sup>25</sup>

Auf der anderen Seite erinnerte der Lebensstil Schopenhauers keineswegs an die asketische Suche nach der Weisheit, in der Kasteiung und in der Ablehnung von allem irdischen Vergnügen, von dem wir im vierten Buch von *Die Welt als Wille und Vorstellung* lesen können. Ganz im Gegenteil: die Zeit des reifen Alters und des Greisenalters in Frankfurt zeichnete sich durch die Stabilität eines reichen Bürgers aus, der das Vergnügen nicht vermied, das ihm Geld ermöglichte. Das bemerkte Karl Gutzkow bereits im Jahre 1862. Er beschrieb scherzhaft die Tagesordnung des „Frankfurter Asketen“. Der Bericht – ein bisschen geändert – befand sich später in der Abhandlung *Arthur Schopenhauer*.

<sup>22</sup> Gracian, *Das Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, 259.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Hübscher, *Denker gegen den Strom*, 153.

<sup>25</sup> Schopenhauer, *Parerga*, 313–314.

*Ein Wort der Verteidigung* (1863) von Ernst Otto Lindner<sup>26</sup>: „Wohnen in einer eleganten Etage. Aufstehen zwischen 7 und 8 Uhr. Der [...] Kaffee, die Pfeife. Das einladende weiche Sofa mit beneidendwerthen Luxus interessanter Lektüre, abwechselnd dann das Auge geschlossen und hinausgeschaut in die Ideenwelt. Die Feder ergriffen, die Wahrnehmung der Seele niedergeschrieben. [...] Keine lärmende Kinderumgebung [...], Keine Hausfrau, die über ihre Anschaffungen eine Rechnung bringt. [...] Vor Tisch «bläßt» der Asket selbst behaglich «eine halbe Stunde die Flöte». Nimmt die Besuche der Verehrer und Geschäftsfreunde entgegen und schlendert dann an die Table d'hôte des ersten Hotels in Frankfurt, [...] hier spannt sich der ermüdete Geist im leichten Gespräch aus. [...] Der fünfte oder sechste Gang der Speisen ist vorüber, jetzt wandelt der vom Weltschmerz gedrückte «Einsiedler» nach Hause, macht sich wieder seinen Kaffee, stopft wieder seine Pfeife von einem fünf Fuß langen Weichselrohr, welche Länge allein den Rauch gehörig abkühle. Auf dem Sopha ausgestreckt, hat der Asket mit diesem allerdings unbequemen Rohr vielleicht einige «Mühe»; aber der Tisch liegt voll «leichter Lektüre»; [...] Putz, der Pudel, bellt; der Abend naht; der einsame fröhliche Spazierlauf um die Stadt beginnt. Das Theater ist geöffnet, die Oper bringt ein [...]. Der Glückliche, Sorgenlose geht in die Lesegesellschaft, liest die «Times», schlendert wieder in den Englischen Hof zum Nachtessen und zu «einer halben Flasche Wein» zurück; dann endlich sinkt er nach 10 Uhr sanft in Morpheus' Arme, die ihn fest umschlungen halten. Er genießt das Glück eines gesunden Schlafs. So ein Tag wie der andere.“<sup>27</sup>

In diesem satirischen Bild der „praktischen“ Askese, die Gutzkow spöttelnd als „Martyrium der Wahrheit“ bezeichnet, verbirgt sich aber eine gewisse, kluge Haltung, die die Lebensweisheit des alten Schopenhauers charakterisiert. Diese Haltung wird in seinen Essays ausgedrückt und ist kompatibel mit den Hinweisen Gracians und anderer Moralisten: „ein ruhiger Blick aufs Ganze“<sup>28</sup> – wie es Alfred Schmidt schön formuliert hat.

Es bleibt noch die Frage nach der Originalität der Schopenhauerschen Auffassung der Weisheit zu betrachten. Über die Aktualität des Gedankengutes Schopenhauers wurde schon viel geschrieben.<sup>29</sup> Sein Einfluss auf die kulturelle Geschichte der letzten 150 Jahre steht außer Zweifel. Als einer der Wenigen nahm er damals die Bedeutung der Naturwissenschaften, der Psychologie, des

<sup>26</sup> Ernst Otto Lindner, *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung* und Julius Frauenstädt, *Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke* (Berlin: A.W. Hayn, 1863), 21–23.

<sup>27</sup> Karl Gutzkow, „Arthur Schopenhauer's Lehre und Leben“, in Karl Gutzkow, *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, dritte Folge, 2. Band, (Leipzig: Heinrich Brockhaus Verlagsort, 1862), 274.

<sup>28</sup> Alfred Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie* (München, Zürich: Piper, 1986), 26.

<sup>29</sup> Siehe: Volker Spierling, Hrsg., *Schopenhauer im Denken der Gegenwart. 23 Beiträge zu seiner Aktualität*, hrsg. von V. Spierling (München, Zürich: Piper, 1987); Wolfgang Schirmacher, Hrsg., *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu Gelesen* (Wien: Passagen Verlag, 1988).

Unbewussten, der Sexualität wahr. Heute betont man besonders sein Engagement für den Schutz und die Rechte der Tiere, für die Ökologie wie auch für die modernen Neurowissenschaften und Neurophilosophie.<sup>30</sup>

Am Anfang der 70er-Jahre des 20. Jahrhunderts schrieb Ewald Bucher in der Abhandlung *Schopenhauers Lebensweisheit heute* (einer der wenigen Abhandlungen zu diesem Thema), dass „die Grundlage seines Werks und seiner Weisheit die Wahrheit [ist]“<sup>31</sup>, die nicht ewig und absolut gegeben ist, die aber eine ständige Suche und Aktualisierung erfordert. Man sollte damit übereinstimmen. Die Korrelation zwischen der Wahrheit und der Weisheit war ein Leitmotiv während des Höhepunktes des Interesses an der Philosophie Schopenhauers, also am Ende des 19. Jahrhunderts und am Anfang des 20. Jahrhunderts. Sein Werk wurde zum Sprachrohr der suggestiven Wahrheit, die er noch als ein junger Mann erfahren hat: die auf die metaphysische Welt Natur bezogene Wahrheit, die in dem berühmten, allgemein zitierten Fragment aus dem Manuskript *Cholerabuch* zum Ausdruck kommt: „In meinem 17 ten Jahre[,] ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwandt bald die auch mir eingepprägten Jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgültigen Wesens seyn könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Daseyn gerufen, um am Anblick ihrer Quaal sich zu weiden: darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand.“<sup>32</sup>

Diese fundamentale Wahrheit – „Siehe da, das ist das Leben“<sup>33</sup> – faszinierte vor allem Schriftsteller und Dichter. Sie waren weniger an der Kohärenz des philosophischen Systems Schopenhauers interessiert, sondern vielmehr an dem Wahrheitsgehalt und der Suggestivität der Schopenhauerschen Weltbetrachtung, die direkt auf die existenzielle Kondition des Menschen bezogen war. Sehr charakteristisch sind die Worte von Lew Tolstoj nach der Lektüre von „Parerga und Paralipomena“: „Ein unaufhörliches Entzücken über Schopenhauer und eine Reihe von geistigen Genüssen, wie ich sie nie gekostet habe. [...] Aber jetzt bin ich überzeugt, dass Schopenhauer der genialste Mensch ist.“<sup>34</sup> Ähnlich haben sich August Strindberg, Thomas Mann, André Gide und viele andere im ganz Europa ausgedrückt.

Heute ist Schopenhauer aufs Regalbrett unter dem Namen „Klassik“ geraten. Zur Zeit interessieren sich – von Fachleuten abgesehen – wenige für die

<sup>30</sup> Dieter Birnbacher, „Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie,” *Schopenhauer Jahrbuch* 86 (2005): 133–148.

<sup>31</sup> Ewald Bucher, „Schopenhauers Lebensweisheit heute,” *Schopenhauer Jahrbuch* 55 (1974): 36.

<sup>32</sup> Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. IV 1, 96.

<sup>33</sup> *Ibid.*, Bd. III, 391.

<sup>34</sup> Gerd Hoffmanns, Hrsg., *Über Arthur Schopenhauer*, 2. Aufl. (Zürich: Diogenes, 1978), 189.

philosophischen Streitigkeiten, die vor Jahrhunderten stattfanden, weil sie keineswegs kompatibel mit dem gegenwärtigen Weltbild sind, auch nicht für die Fragen der philosophischen Spekulationen. Deshalb beruht der Wert dessen, was man als „Lebensweisheit“ Schopenhauers bezeichnen kann, auf dessen zeitloser Aktualität, die der Leser verstehen und in Kontemplation genießen kann. Es ist die Wahrheit, die authentisch erfahren wird.

Wenn Schopenhauer die philosophischen Essays nicht geschrieben hätte, hätte er das Schicksal von Karl Christian Friedrich Krause oder Jakob Friedrich Fries geteilt – die großen Geister ihrer Zeit, die man schnell vergessen hat. Dank der Essays Schopenhauers können wir ihn in der Kontinuität einer bedeutenden philosophischen Tradition betrachten, von Michel de Montaigne, Francis Bacon, Blaise Pascal, John Milton bis zu Walter Benjamin und Stanislaw Lem. Als Anmerkung dazu lässt sich noch erwähnen, dass der in Polen meist gelesene Essay Schopenhauers *Eristische Dialektik* ist. In den letzten dutzend Jahren des 21. Jahrhunderts erschienen neun separate Ausgaben von diesem Essay, die schnell verkauft wurden.

Wenn ich eine persönliche Bemerkung am Ende machen dürfte, dann möchte ich Folgendes sagen. Aus meiner langjährigen Erfahrung als akademischer Lehrer resultiert, dass Schopenhauer – trotz des ziemlich geringen Interesse an Philosophie in Polen – zu der geringen Gruppe der Philosophen gehört, von denen die Studenten etwas wissen, mit denen sie sich gern beschäftigen; sie fragen während des Unterrichts nach Einzelheiten, schreiben Diplomarbeiten und manchmal auch Doktorarbeiten. Schopenhauer stößt auf Interesse der Studenten, wohl deshalb, weil er deren Achtsamkeit und Sensibilität berührt.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bergmann, Ernst. *Die Erlösungslehre Schopenhauers*. München: Rösl & Cie, 1921.
- Birnbacher, Dieter. „Schopenhauer und die moderne Neurophilosophie.“ *Schopenhauer Jahrbuch* 86 (2005): 133–148.
- Brück, Michael von. *Einführung in den Buddhismus*. Berlin: Insel Verlag, 2011.
- Bucher, Ewald. „Schopenhauers Lebensweisheit heute.“ *Schopenhauer Jahrbuch* 55 (1974): 27–38.
- Dalai Lama, *Die Essenz der Lehre Buddhas*. Aus dem Engl. übers. von Jochen Lehner. München: Heyne, 2014.
- Gracian, Baltasar. *Das Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*. Aus dem Spanisch übers. von Arthur Schopenhauer. In Arthur Schopenhauer. *Der handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher, Bd. IV 2. Frankfurt am Main: Kramer, 1975: 131–267.
- Gracian, Baltasar. *The Art of Worldly Wisdom. A Pocket Oracle*. Translated by Christopher Maurer. New York: Doubleday, 1992.
- Gutzkow, Karl. „Arthur Schopenhauer’s Lehre und Leben.“ In Karl Gutzkow, *Unterhaltungen am häuslichen Her*. Dritte Folge, 2. Band, 252–275. Leipzig: Heinrich Brockhaus Verlagsort, 1862.
- Hoffmans, Gerd, Hrsg. *Über Arthur Schopenhauer*, 2. Aufl. Zürich: Diogenes, 1978.

- Hübscher, Arthur. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*. Bonn: Bouvier, 1973.
- Lasierra, Juan Domínguez. „El año en que Gracián fue best-seller en los USA.” *Turia. Revista cultural* 54 (2000): 149–154.
- Lindner, Ernst Otto. *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung*. Und Frauenstädt, Julius. *Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke*. Berlin: A.W. Hayn, 1863.
- Schirmacher, Wolfgang, Hrsg. *Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu Gelesen*. Wien: Passagen Verlag, 1988.
- Schmidt, Alfred. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich: Piper, 1986.
- Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher, Bd. 1–5. Frankfurt am Main: Kramer, 1975.
- Schopenhauer, Arthur. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher, 2. Aufl. Bonn: Bouvier, 1987.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke*. Nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearb. und hrsg. von Arthur Hübscher, 4. Aufl. durchges. von Angelika Hübscher. Mannheim: Brockhaus, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand. Hrsg. von Ludger Lütkehaus. Zürich: Hoffmans Verlag, 1994.
- Schumm, Johanna. „Zur Wiederkehr der Verstellung: Die gegenwärtige Rezeption von Graciáns Oráculo manual als Ratgeber.” *Komparatistik Online* 1 (2014): 204–228. [https://www.komparatistik-online.de/index.php/komparatistik\\_online/article/view/132/94](https://www.komparatistik-online.de/index.php/komparatistik_online/article/view/132/94).
- Spierling, Volker, Hrsg. *Schopenhauer im Denken der Gegenwart: 23 Beiträge zu seiner Aktualität*. München, Zürich: Piper, 1987.

### WISDOM IN SCHOPENHAUER’S GRASP AND THE QUESTION OF ITS TIMELINESS

The notion of wisdom in Schopenhauer’s grasp is analyzed in two different perspectives. First, in the context of early philosophy with the supreme term “better consciousness” (*das bessere Bewußtsein*). The crowning achievement of this period was *The World as Will and Representation* and radically formulated cognitive elitism. Second, in the context of *Parerga and Paralipomena* essays, in particular the *Aphorisms on the Wisdom of Life* essay, when Schopenhauer transforms himself from a metaphysician and a Buddhist into a moralist and teacher of life’s wisdom, who teaches what to do to minimize the suffering of our lives. This shift of accents was connected with the thorough reading of B. Gracian’s *The Art of Worldly Wisdom. A Pocket Oracle*. Gracian did not teach how to free oneself from the world, but how to live in a world full of evil, adversity, intrigues and wickedness.

#### **Keywords:**

Arthur Schopenhauer, Wisdom, Baltasar Gracian, German Philosophy



<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.11>

**Guido Löhrer**

Universität Erfurt  
Seminar für Philosophie  
guido.loehrer@uni-erfurt.de

**ÜBER SOKRATISCHE WEISHEIT  
ALS INTELLEKTUELLE BESCHEIDENHEIT**

**Zusammenfassung**

In Platons *Apologie des Sokrates* zeichnet sich eine auf menschliche Art weise Person durch ihre Fähigkeit aus, den epistemischen Status und den Wert ihrer Meinungen über Sachverhalte korrekt zu beurteilen. Sie weiß, ob es sich bei ihnen um Wissen oder bloß um Meinung handelt, aber auch, ob sie etwas nicht weiß. Es ist zudem eine breit geteilte Auffassung, dass intellektuelle Bescheidenheit, obwohl nicht dasselbe wie Weisheit, ein bedeutender Aspekt der Weisheit ist. Doch wenn die hier vorgestellten Überlegungen triftig sind und das Spektrum der relevanten Deutungen abdecken, ist das für Sokratische Weisheit nicht haltbar. Denn die Bedingungen für korrekte Urteile über den epistemischen Status der eigenen Meinungen sind so anspruchsvoll, dass fehlbare Wesen, die ein entsprechendes Wissen zweiter Stufe beanspruchen, nicht anders als epistemisch unbescheiden sein können. Wenn Sokratische Weisheit epistemische Bescheidenheit verlangt, ist Sokrates nicht weise.

**Schlüsselwörter:**

Weisheit, intellektuelle Bescheidenheit, Wissen zweiter Stufe, epistemische Logik

1. EINLEITUNG

Anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde für Politikwissenschaft durch die Universität Frankfurt am Main hat Sir Karl Raimund Popper im Jahr 1979 einen Vortrag mit dem Titel „Über Wissen und Nichtwissen“ gehalten. Darin preist er Platons *Apologie des Sokrates* als die schönste ihm bekannte philosophische Schrift und erklärt die dort literarisch inszenierten Verteidigungsreden im Gegensatz zur einschlägigen Forschungsliteratur für authentisch.<sup>1</sup> Darüber

---

<sup>1</sup> Karl R. Popper, „Über Wissen und Nichtwissen,“ in *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, 4., durchgesehene Auflage (München, Zürich: Piper, 1989), 42 mit Anm. 1 und 2. Siehe dazu beispielsweise Gregory Vlastos, *Socrates. Ironist and*

hinaus macht er den Sokrates dieser Reden zu seinem philosophischen Verbündeten. Denn dieser verwerde, wie die Fallibilisten, einen klassischen Wissensbegriff, was die Aussichten auf Erwerb und Besitz von Wissen drastisch schmälert und Zurückhaltung bei der Präention von Wissen angezeigt sein lässt. Zurückhaltung mit eigenen Wissensansprüchen aber sei Weisheit. Damit tritt Weisheit als Moment einer normativen Epistemologie in Erscheinung.

Die klassische Konzeption fasst Wissen als hinreichend gerechtfertigte wahre Meinung. Dieser Begriff impliziert, so Popper,<sup>2</sup> „die Wahrheit und die Sicherheit des Gewussten; auch, dass wir hinreichende Gründe für unser Fürwahrhalten besitzen müssen.“ Wissen ist faktiv. Wenn aber die Gründe, die das Fürwahrhalten rechtfertigen und dem Gewussten Gewissheit verleihen, hinreichend in einem sehr anspruchsvollen Sinn sind, ist bereits gerechtfertigte Meinung wahrheitsgarantierend. Dann ist das Wahrheitsmerkmal des Wissensbegriffs qua gerechtfertigte wahre Meinung redundant und Wissen dasselbe wie hinreichend gerechtfertigte Meinung. Die Messlatte für Wissen liegt folglich sehr hoch.

Daran gemessen, können wir uns fast immer irren und dürfen uns selten gewiss sein. Weil Sokrates sich dessen bewusst sei, ergänzt Popper, und außerdem mittels kritischer Befragung trügerische Gewissheiten und bloß vermeintliches Wissen bei sich und anderen aufdecke, gestehe er sich auch ein, dass wir im Sinne des klassischen Wissensbegriffs nichts oder fast nichts wissen, jedenfalls nichts Schönes und Gutes, „Ordentliches und Rechtes“ (*καλὸν κάγαθόν*, Pl. Ap. 21d4). So habe ihn der klassische Wissensbegriff, gepaart mit der kritischen Methode, zum Fallibilismus geführt und seine Wissensansprüche extrem beschränken lassen. Entsprechend lobt er ihn für seine Zurückhaltung bei der Selbstzuschreibung von Wissen. Sie gilt ihm als Sokrates' Weisheit, die er als intellektuelle Bescheidenheit deutet, zumindest aber als mit der Forderung nach intellektueller Bescheidenheit verbunden. Wie Popper meint, interpretiere Sokrates bereits die Inschrift „Erkenne dich selbst“ am Apollon-Tempel von Delphi als Mahnung zu epistemischer Bescheidenheit: „Sei dir bewusst, wie wenig du weißt!“<sup>3</sup>

---

*Moral Philosopher* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), 50 und Michael Erler, „Platon,“ in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hg. Helmut Holzhey, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe: *Die Philosophie der Antike*, hg. Hellmut Flashar, Bd. 2/2 (Basel: Schwabe, 2007), 101–103. Erler nennt allgemein als „Spezifikum platonischer Sokratikoi Logoi [...] das nachdrückliche Streben nach Authentizität durch die Fiktion von Historizität,“ Erler, „Platon,“ 69.

<sup>2</sup> Popper, „Über Wissen,“ 44. Siehe auch hier Fn. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 43. Popper spricht sich an dieser Stelle auch gegen eine Lesart aus, die Sokrates' Einsicht in sein Nichtwissen für Ironie hält. Im Gegenzug tadelt er Platon für ein intellektuell anmaßendes Verständnis von Weisheit. Zwar forderten sowohl Sokrates als auch Platon beispielsweise von den Politikern, weise zu sein. Doch während dies für Sokrates bedeute, dass sie sich ihrer „eklatanten Unwissenheit voll bewusst sein“ (*Ibid.*) müssen, erkläre Platon weise politische Herrschaft zur

Wenn Popper mit seiner Deutung Sokratischer Weisheit recht hat, ist Sokratische Weisheit in der *Apologie* epistemische Bescheidenheit oder zumindest mit epistemischer Bescheidenheit als einer notwendigen Bedingung für Weisheit verknüpft. Als Bestandteil einer normativen Epistemologie verstanden, liegt Weisheit in der Einsicht in unser eklatantes Unwissen und den geringen Wert unseres Wissens; nicht im Sinne einer einmalig vorgenommenen Bewertung, sondern als relativ stabile Haltung. Als Tugend umfasst Weisheit die Tugend der intellektuellen Bescheidenheit. Wer sie besitzt, ist, aristotelisch gesprochen, in seinen epistemischen Ansprüchen weder anmaßend noch kleinmütig. Er überschätzt seine Kenntnisse nicht, noch unterschätzt er sie.<sup>4</sup>

Somit hätten wir zunächst auf einer ersten Stufe unsere Meinungen über jedwede Sachverhalte. Sodann gibt es unser Wissen zweiter Stufe über den epistemischen Status unserer erststufigen Meinungen beziehungsweise deren zweitstufige Bewertung: Sind sie bloß Meinungen? Handelt es sich um Wissen? Ist dieses Wissen wertvoll oder wertlos? Intellektuelle Bescheidenheit als Tugend wäre, drittens, die Disposition, angemessene zweitstufige Urteile zu fällen und dabei die richtige Mitte zwischen intellektueller Anmaßung und intellektuellem Kleinmut zu treffen, um bloße Meinung nicht als Wissen zu überschätzen, aber auch wertvolle Einsichten nicht kleinzureden.

Im Zentrum der zeitgenössischen analytisch orientierten philosophischen Beschäftigung mit Weisheit steht die Definition des Weisheitsbegriffs. Allem Anschein nach ist dieser Begriff vage, und Sharon Ryan hat betont, dass jeder plausible Ansatz diesem Umstand Rechnung tragen müsse.<sup>5</sup> Anders als Popper haben einige der gegenwärtig federführenden Philosophinnen und Philosophen den Vorschlag zurückgewiesen, Weisheit sei dasselbe wie epistemische Bescheidenheit. Gleichwohl halten sie daran fest, dass Bescheidenheit dieser Art zu den Charaktereigenschaften einer weisen Person gehöre und ohne die sie nicht weise sein könne.<sup>6</sup>

---

Sache dialektisch geschulter und gut informierter Philosophenkönige. Darin manifestiere sich der größtmögliche Gegensatz zwischen intellektueller Hybris und intellektueller Bescheidenheit.

<sup>4</sup> Vgl. Allan Hazlett, „Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility,” *Episteme* 9, Nr. 3 (2012): 210.

<sup>5</sup> Sharon Ryan, „What is Wisdom?,” *Philosophical Studies* 93, Nr. 2 (1999): 128. „The concept of wisdom is certainly a vague concept, and any plausible account of wisdom should respect this fact,” *ibid.*

<sup>6</sup> Vgl. Keith Lehrer und Nicholas Smith, „Introductory Essay. Knowledge, Teaching and Wisdom,” in *Knowledge, Teaching and Wisdom*, hg. Keith Lehrer et al. (Dordrecht: Kluwer, 1996), 3–5; Sharon Ryan, „Wisdom”, in *Knowledge, Teaching and Wisdom*, hg. Keith Lehrer et al. (Dordrecht: Kluwer, 1996), 234–237; Ryan, „What is Wisdom?,” 119 f.; Sharon Ryan, „Wisdom, Knowledge, and Rationality,” *Acta Analytica* 27, Nr. 2 (2012): 111 f.; Sharon Ryan, „Wisdom,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), hg. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/wisdom>, § 1; Valerie Tiberius und Jason Swartwood, „Wisdom Revisited: A Case Study in Normative Theorizing,” *Philosophical Explora-*

In diesem Aufsatz strebe ich keine umfassende Begriffsbestimmung an. Stattdessen konzentriere ich mich auf den Aspekt der epistemischen Bescheidenheit als ein mögliches Begriffsmerkmal Sokratischer Weisheit. Es dürfte schwer fallen zu demonstrieren, dass Sokratische Weisheit in der in der *Apologie* entfalteten Version tatsächlich epistemisch bescheiden ist. Denn Wissen vom eigenen Nichtwissen ist ein sehr anspruchsvolles Wissen zweiter Stufe. Dies dürfte zumal dann der Fall sein, wenn der involvierte Wissensbegriff, wie Popper herausstellt, der klassische ist. Anders gesagt: Wenn epistemische Bescheidenheit eine notwendige Bedingung für Sokratische Weisheit ist, dann ist der Sokrates der *Apologie* zumindest unter den bisher vorliegenden Interpretationen nicht weise. So jedenfalls werde ich argumentieren.

Im Folgenden werde ich darum zunächst die einschlägigen Passagen aus Sokrates' Verteidigungsreden nachzeichnen und fünf Grade der Weisheit, des Wissens und Nichtwissens unterscheiden (2.), um dann eine Reihe von Definitionsvorschlägen für Weisheit als intellektuelle Bescheidenheit zu prüfen, sogenannte Bescheidenheitsprinzipien, die in der jüngeren Debatte vorgelegt worden sind (3.). In Abschnitt (4.) wird sich herausstellen, dass keiner dieser Vorschläge tauglich ist; allerdings aus anderen Gründen als diejenigen Annahmen, die sie (hypothetisch) einführten.

## 2. SOKRATISCHE UNTERSUCHUNGEN

Zu Beginn der *Apologie* versucht sich der Platonische Sokrates zu erklären, was ihm den Vorwurf eingetragen haben könnte, er verderbe die Jugend und missachte die Götter. Er führt seinen schlechten Ruf auf eine Art von Weisheit zurück. Durch sie unterscheidet sich sein Verhalten von dem der Anderen und Vielen (οἱ πολλοί, Ap. 20c8, vgl. 29b3 f.). Dabei handle es sich um eine menschliche Weisheit. Sokrates schließt nicht aus, in diesem Sinn tatsächlich weise zu sein. Dabei beruft er sich auf den Gott Apollon. Denn sein Freund Chairephon hatte bei einem Besuch in Delphi dem Orakel die Frage gestellt, ob jemand weiser sei als Sokrates, und von der weissagenden Pythia die Antwort

---

tions 14, Nr. 3 (2011): 285 und 287; Valerie Tiberius, „Constructivism and Wise Judgment,” in *Constructivism and Practical Philosophy*, hg. James Lenman und Yonatan Shemmer (Oxford: Oxford University Press, 2012), 201; Dennis Withcomb, „Wisdom,” in *The Routledge Companion to Epistemology*, hg. Sven Bernecker und Duncan Pritchard (London: Routledge, 2011), 96; Linda T. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), 114 u. ö. Siehe auch Nicolas Bommarito, „Modesty and Humility,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), hg. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/modesty-humility/>, § 4.3. Ryan urteilt: „Epistemic humility, no matter how it is precisely understood, is just not enough for wisdom“, Ryan, „Wisdom, Knowledge, and Rationality,” 102. Dagegen verteidigt sie etwas, was sie „some sort of epistemic humility being a requirement for being wise“ nennt.

erhalten, niemand sei weiser. Allerdings sind Orakelsprüche rätselhaft und auslegungsbedürftig, und so muss der Anschein eines Widerspruchs aufgelöst werden. Denn einerseits ist der Gott, der sich durch sein priesterliches Sprachrohr mitteilt, aufrichtig und irrtumsfrei. Andererseits urteilt Sokrates, als er vom Spruch des Orakels erfährt, über sich selbst mit Gewissheit (K), nicht weise ( $\neg W$ ) zu sein ( $K \rightarrow W$ ): „Ich weiß nämlich ganz genau, dass ich nicht weise bin, weder viel noch wenig.“ (Ap. 21b4 f.)

Diese Selbsteinschätzung mutet intellektuell kleinmütig an. Doch der vollständige Mangel an Weisheit, den sich Sokrates an dieser Stelle nachsagt, kann nach seinem eigenen Dafürhalten nicht ein vollständiger Mangel an Wissen sein. So erhebt er in der *Apologie* in keineswegs läppischen Punkten Anspruch darauf, etwas zu wissen. Er weiß, dass der Gott weder irrt noch lügt, und weiß deshalb, dass die Pythia Chairephon eine wahre Auskunft gegeben hat. Er weiß, dass einem Besseren nicht zu gehorchen schlecht ist (Ap. 29b6 f.), manche Strafen ein Übel sind (Ap. 37b7 f.) und ein ungeprüftes Leben für den Menschen nicht lebenswert ist (Ap. 38a5 f.). Auch andernorts bestreitet er nicht, dass Wissen möglich ist. Manches liegt so plan zutage, dass jeder es wissen oder erkennen kann (Pl. Ion 532d8–e3), wenn dieses Wissen auch oftmals wenig wert ist (Pl. Euthd. 293b7 f.).<sup>7</sup> Andererseits wäre es einfacher, das Orakel Lügen zu strafen, wenn Sokrates ganz und gar nicht weise wäre. Denn dann könnte er wohl kaum der Weiseste sein. In diesem Fall müsste nur irgendeine andere Person gefunden werden, der überhaupt mit Recht Weisheit zugeschrieben werden kann. Der Nachsatz „weder viel noch wenig“ zeigt jedoch an, dass Sokrates davon ausgeht, dass „Weisheit“ als graduierbares Prädikat gebraucht wird.

Wenn Weisheit eine Sache des Grades ist, muss der Orakelspruch vergleichend getestet werden. Dies erfordert eine längere vergleichende Untersuchung, die Sokrates als einen göttlichen Auftrag verstehen möchte (siehe Ap. 22a4 f., 23b5, 7 und c1). Bei der Suche nach jemandem, der weiser ist als er, orientiert sich Sokrates hauptsächlich an den Berufsgruppen, deren Vertreter als weise gelten, d.h. an denjenigen, denen sowohl in Fremd- als auch mittels Selbstzuschreibungen das Prädikat „weise“ beigelegt wird. So können zum einen Arten der Weisheit und zum anderen Gründe unterschieden werden, aus denen die Getesteten weise oder eben nicht weise sind.

(1) An erster Stelle steht die Weisheit des Gottes Apollon. Von ihm sagt der Platonische Sokrates, dieser allein schein wahrhaft weise zu sein ( $\tau\tilde{\omega}$  ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι; Ap. 23a5 f.). Allerdings erfahren wir wenig darüber, worin die

<sup>7</sup> Pl. Ap. 29b6 f.: „Unrecht zu tun und einem Besseren nicht zu gehorchen, einem Gott oder Menschen: Dass das schlecht und schändlich ist, weiß ich (οἶδα).“ Pl. Ap. 37b7 f.: „Soll ich mir stattdessen etwas aussuchen, wovon ich sehr wohl weiß (εὖ οἶδά), dass es ein Übel ist, und dies beantworten?“ Pl. Euthd. 293b: „Weißt du wohl etwas? – Freilich, sagte ich, und recht viel, Kleinigkeiten (σμικρά) wenigstens.“ (Übers. Schleiermacher) Vgl. Lehrer und Smith, „Introductory Essay,” 3 f. Siehe auch Pl. Euthd. 282a1–6.

göttliche Weisheit besteht; mit einer einzigen Ausnahme, eben der, dass der Gott auf eine interpretationsbedürftige Weise erklärt oder erklären lässt, niemand sei weiser als Sokrates. Zumindest beim zugänglichen Anteil der Weisheit des Gottes Apollon handelt es sich mithin ebenfalls um eine Zuschreibung von Weisheit. Der unfehlbare und aufrichtige Gott nimmt eine Fremdzuschreibung von Weisheit vor.<sup>8</sup>

Was menschliche Weisheit ist, findet Sokrates erst zuletzt heraus, wenn es ihm gelingt, den Orakelspruch auszulegen und die Auskunft, der Weiseste zu sein, mit dem Wissen, keine Weisheit zu besitzen, zu versöhnen. Ich stelle die Bestimmung dieser Weisheit zurück und gehe zunächst die Formen des Wissens und Nichtwissens bei den Vertretern einzelner Professionen durch.

(2) Wie die *Apologie* es darstellt, beginnt Sokrates seine Tour, auf der er den Orakelspruch widerlegen will, bei den Politikern. Sie stehen im Ruf, weise zu sein, will sagen, sie gelten nach dem Urteil vieler als weise. Insbesondere schreiben sich die Politiker selbst Weisheit zu. Sokrates prüft sie und gewinnt den Eindruck, dass der Anschein von Weisheit bei ihnen bloßer Schein ist. Fremd- wie Selbstzuschreibung von Wissen und Weisheit erfolgen zu Unrecht. Sie bilden sich bloß ein, weise zu sein, sind es aber nicht, und sind überdies wegen ihres vermeintlichen Wissens von sich eingenommen. Weisheit, so deutet sich an, ist mit Wissen und einer adäquaten Selbsteinschätzung verknüpft. Damit zeichnet sich ab, was Sokratische Weisheit ist und welche Rolle epistemische Bescheidenheit für sie spielt.

Im Vergleich zu diesem Menschen [dem Politiker; G.L.] bin ich der Weisere. Denn wahrscheinlich weiß ja keiner von uns beiden etwas Ordentliches und Rechtes; er aber bildet sich ein, etwas zu wissen, obwohl er nichts weiß, während ich, der ich nichts weiß, mir auch nichts zu wissen einbilde. (Ap. 21d2–6)

Demnach kann man weise sein, selbst wenn man nichts weiß, solange man als Nichtwissender nicht zu wissen glaubt, was man nicht weiß. Zumindest ist man dann in dieser Hinsicht um das Sokratische *σικκρόν τι* („um eine Kleinigkeit“; *γε σικκρῶ τιτι αὐτῶ τούτῳ*; Ap. 21d6 f.) weiser als diejenigen, die sich dünkelhaft auf bloß vermeintliches Wissen etwas einbilden. Sokrates ist also im Vergleich mit den Politikern der Weisere. Denn die Politiker glauben, etwas zu

<sup>8</sup> Ryan behauptet, Sokrates' Einsichten, denen zufolge menschliche Weisheit keinen sonderlichen Wert habe (Ap. 23b3 f.) und nur der Gott wirklich weise sei, nämlich Weisheit der wahrhaft wertvollen Art besitze, leisteten keinen Beitrag zu unserem Verständnis der Natur der Weisheit. Denn sie sagten uns nur etwas über den relativen Wert menschlicher Weisheit. Selbst dies trifft jedoch nur dann zu, wenn menschliche und göttliche Weisheit, anders als in zahlreichen Zeugnissen religiöser Poesie, nicht kategorial geschieden sind. Sind sie das nämlich, dürften der Wert der menschlichen und der der göttlichen Weisheit inkomparabel und insofern auch inkommensurabel sein. Der Wert göttlicher Weisheit wäre nicht einfach das Maximum und Optimum einer Weisheit nach menschlichem Maß. Vermutlich würde dies jedoch auch die Interpretierbarkeit des göttlichen Orakelspruchs infrage stellen. Ryan, „Wisdom,” § 1, in *The Stanford*.

wissen, obwohl sie es nicht wissen (mit dem Modaloperator  $K$  für Wissen und  $B$  für Glauben:  $\neg Kp \wedge BKp$ ), wohingegen Sokrates, der nichts weiß, auch nichts zu wissen glaubt ( $\neg Kp \wedge \neg BKp$  oder  $\neg Kp \wedge B\neg Kp$ ). Dann aber ergänzt Sokrates noch, dass er das, was er nicht weiß, nicht zu wissen glaubt, also immer dann, wenn er etwas nicht weiß, auch nicht glaubt, es zu wissen ( $\neg Kp \rightarrow \neg BKp$ ). Die Weisheit bestünde demnach nicht so sehr im Wissen als darin, keine ungerechtfertigten Ansprüche auf Wissen zu erheben. Weisheit im Minimal Sinn könnte dann allerdings einfach dadurch erworben werden, dass man sich des Urteils enthält und mit Ausnahme der Bekundung dieser Epoché (im Sinne eines „Si tacuisses, philosophus mansisses“) auch weiter nichts als wahr hinstellt. Das dürfte kontraintuitiv sein.

Nun kann man den Umstand, dass jemand beispielsweise nicht weiß, dass  $p$ , auf mindestens drei unterschiedliche Weisen deuten. (i) Im ersten Fall weiß man nicht, dass  $p$ , wenn man erst gar nicht glaubt, dass  $p$ , weil man mit  $p$  noch nie in Berührung gekommen ist und sich darum die Frage, ob  $p$  wahr ist, noch nie vorgelegt hat. (ii) Im zweiten Fall glaubt man nicht, dass  $p$ , wenn man sich über den Wahrheitswert von  $p$  irrt und  $\neg p$  für wahr hält. Dann liegt kein Wissen vor, weil Wissen faktiv ist. Man kann nicht etwas Falsches wissen. (iii) Im dritten Fall weiß man nicht, dass  $p$ , wenn Wissen erfordert, dass man (hinreichende) Gründe der richtigen Art besitzt, um  $p$  für wahr halten zu dürfen, man jedoch nicht in der Lage ist, diese Gründe beizubringen. Verhält es sich so, gewinnt man bestenfalls durch Zufall (τύχη) eine wahre Meinung (ἀληθῆς δόξα), aber kein Wissen (ἐπιστήμη). Trotzdem kann man in diesem Fall weise sein. Dann nämlich, wenn man seinen epistemischen Status richtig einschätzt und angemessen bewertet. Dazu gehört, dass man erkennt und also in einem zweitstufigen Sinn weiß, dass man kein Wissen (ἐπιστήμη) erster Stufe besitzt, sondern nur eine Meinung (δόξα) hat.

Wenn Sokrates von sich sagt, er wisse nichts, bilde sich aber auch nicht ein, etwas zu wissen (Ap. 21d5 f.), zeichnet er damit seinen epistemischen Status als den der δόξα über einen Sachverhalt aus und spricht sich die ἐπιστήμη auf der ersten Stufe ab. Aber selbst wenn er damit recht hat und sich angemessen und bescheiden beurteilt, scheint er dies doch nur als Wissender tun zu können, d. h. als jemand, der auf einer zweiten Stufe weiß, dass er auf der ersten Stufe eben bloß eine Meinung und kein Wissen hat.<sup>9</sup> Die Sokratische Einsicht, nicht zu wissen, sondern bloß zu glauben, dass  $p$ , ist viel stärker als das Konditional  $\neg Kp \rightarrow \neg BKp$ . Sie müsste stattdessen  $\neg Kp \rightarrow B\neg Kp$  oder sogar  $\neg Kp \rightarrow K\neg Kp$  notiert werden. Wenn diese Lesart zutrifft, droht die intellektuelle Bescheidenheit auf der zweiten Stufe durch den Anspruch auf ein über das menschliche Maß hinausgehendes Wissen verloren zu gehen, das eine angemessene

<sup>9</sup> Vgl. Hartmut Westermann, *Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpreten. Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen* (Berlin: de Gruyter, 2002), 183 f.

sene und bescheidene Bewertung des epistemischen Status erster Stufe erst erlaubt. – Dieser Punkt verlangt eine eingehendere Auseinandersetzung (siehe Abschnitt 4).

Platon sagt uns an der betreffenden Stelle nicht, wie Sokrates die Politiker prüft und die Diskrepanz zwischen ihrer Unwissenheit und ihrer Wissensprätention nachweist. Darum bleibt unterbestimmt, wie wir ihre Unwissenheit verstehen sollen. Im *Menon* (99d1–5) wirft Sokrates ihnen ein Nichtwissen der oben skizzierten dritten Art vor (iii). Politiker können über politische Angelegenheiten zwar wahre Meinungen haben, mit deren Hilfe sie die Staatsgeschäfte in Ordnung halten. Wissen sei dies jedoch so wenig wie bei Wahrsagern, die aufs Geratewohl treffen, was später tatsächlich eintritt. In der *Apologie* ist das Nichtwissen aus Mangel an rechtfertigenden Gründen den Dichtern vorbehalten.

(3) Die Untersuchungen im göttlichen Auftrag setzt Sokrates bei den Dichtern fort. Von ihnen erwartet er Interpretationen ihrer eigenen Dichtungen. Dazu sind sie jedoch nicht in der Lage. Zwar dichten sie schöne Dinge, doch wissen sie nicht, was sie sagen, und darin gleichen sie den Sehern (Ap. 22c2 f.). Es ist nicht bloß so, dass sie keinen privilegierten Zugang zu ihren dichterischen Absichten haben und eine Antwort auf die Frage schuldig bleiben, was sie damit sagen wollen. Sie sind auch nicht imstande, die Inhalte ihrer Dichtungen zu erschließen. Die Dichter können also weder über ihre Autorenabsicht (*intentio auctoris*) Auskunft geben, noch wissen sie, ihre Dichtung auf deren Textsinn (*intentio operis*) hin auszulegen.<sup>10</sup> Der Grund dafür: Kraft einer besonderen Begabung empfangen sie ihre Schriftsätze im Zustand des ἐνθουσιασμός. Zwar sagen sie Schönes und Wahres, doch tun sie es nicht „aus Weisheit“ (Ap. 22b9–c1). Denn sie können für das, was sie an Schöнем und Wahrem in die Welt setzen, keine (hinreichenden) Gründe anführen; und dies gleich zweimal nicht. Im Zustand göttlicher Begeisterung nicht bei Sinnen (οὐκ ἔμφορες), wie es im *Ion* (534a1 f.) heißt, können sie nicht über den literarischen Produktionsprozess Rechenschaft ablegen, und auch für die interpretierende Rede über das Gedichtete fehlt ihnen die Fähigkeit des Gründegebens, die Fähigkeit zum λόγον δίδοναι. Alle anderen, behauptet Sokrates, seien im Auslegen und Begründen besser als die Enthusiasten (Ap. 22b6–8).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Zur Unterscheidung zwischen *intentio auctoris* und *intentio operis* siehe Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, aus dem Italienischen von Günter Memmert (München: dtv, 1990), 35–38.

<sup>11</sup> Westermann, *Die Intention*, 182: „Sokrates rechnet also nicht deswegen die Politiker und Dichter gleichermaßen zu den Enthusiasten, weil er die Absicht hat, den Dichtern wie den Politikern ἀληθῆς δόξα zuzuschreiben, sondern um den Politikern wie den Dichtern die Fähigkeit zum λόγον δίδοναι abzusprechen. Die entscheidende Differenz zwischen ἐπιστήμη und ἀληθῆς δόξα liegt nicht darin, was gesagt wird, sondern in den Gründen, die man für seine Aussagen oder seine Handlungen anführen kann.“

Wenn jemand, der nicht weiß, was er sagt, überhaupt etwas glauben kann, ist es möglich, dass es sich dabei sogar um eine wahre Meinung über eine Tatsache handelt; so jedenfalls Sokrates über die Politik betreibenden und dichtenden Enthusiasten im *Menon*.<sup>12</sup> Um Wissen im Sinne des klassischen Wissensbegriffs, von dem Popper spricht, handelt es sich dabei offenkundig nicht. Gleichwohl stünde den Dichtern der Weg zur minimalistischen Weisheit im Sinne des Sokratischen *σικρόν τι* offen, solange sie für ihre *δόξα* keinen ambitionierteren epistemischen Status beanspruchen, als ihr tatsächlich zukommt. Doch halten die Dichter ihre Meinungen für wertvolles Wissen, was sowohl irrig als auch intellektuell anmaßend ist. Dies gilt umso mehr, als sie sich nicht nur auf ihrem ureigenen Feld des Dichtens, sondern wegen der mannigfaltigen Inhalte ihrer Dichtung auch auf vielen anderen Gebieten fälschlich für weise halten. Mit ihrer Art intellektueller Überheblichkeit verspielen sie die Aussicht auf eine Weisheit, deren notwendiges Merkmal epistemische Bescheidenheit ist. Darum ist Sokrates weiser als sie.

(4) Der letzte Teil der Untersuchung führt Sokrates zu den Handwerkern. Erstaunlicherweise schreibt er ihnen ohne Vorbehalt reichlich Wissen zu (*πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους*; Ap. 22d2), das er sich selbst wiederum abspricht. Allerdings dürfte es sich beim Wissen der Techniten ihres Schlags im Wesentlichen um ein Wissen-wie handeln. Dafür gibt es kein *λόγον διδόναι*. Es geht nicht um eine wahre Meinung, die die Handwerker mit einem *λόγος* zu stützen wüssten. Der Erfolg beim Herstellen sollte Rechtfertigung genug sein. Die Kunstfertigkeit der Handwerker gehört nicht zu der Art von Wissen, das den Dichtern und Politikern fehlt. Wissen-dass liegt allenfalls im theoretischen Handlungswissen vor, so wie es etwa in Rezepten, Anleitungen und der Materialkunde aufgezeichnet wird: dass man etwas so und so macht, dieses oder jenes Werkzeug oder Material verwendet, ein Werkstoff für dies und das am besten geeignet ist. Dafür können Gründe angeführt werden.

Möglicherweise setzt Sokrates mit Blick auf die Handwerker beide Typen des Wissens gleich und würde damit einem handlungstheoretischen Intellektualismus das Wort reden. Demzufolge ließen sich alle Routinen und sämtliche handwerklichen Fertigkeiten in theoretischen Beschreibungen und Gebrauchsanweisungen erfassen. Wer etwas nicht ausführen kann, weiß nur noch nicht genug darüber. Verhält es sich so, dann haben es auch die Handwerker mit Einsicht zu tun, und dies würde verständlich machen, warum sie versucht sind anzunehmen, sie besäßen auch auf sämtlichen Feldern außerhalb ihrer Profession ganz außerordentliche Einsichten.

---

<sup>12</sup> Pl. Men 99c11–d5: „Ganz zu Recht würden wir sie also göttlich nennen, die erwähnten Orakelnden, Wahrsager, und alle Dichter. Von den Politikern würden wir genauso berechtigt sagen, dass sie göttlich sind, wenn sie mit ihren vielen wichtigen Reden Erfolg haben, obwohl sie gar nicht wissen, was sie sagen.“

Als Sokrates daraufhin bei den Handwerkern denselben Fehler konstatiert wie bei den Dichtern und Politikern, unterscheidet er erstmals explizit Gesichtspunkte, unter denen jemand weise ist. Als Kunstfertige betrachtet sind die Handwerker weise und in dieser Hinsicht (Ap. 22d4; vgl. 29b4 f.) weiser als Sokrates. Sie besitzen auf ihrem Gebiet eindeutig mehr Wissen erster Stufe. Mit Rücksicht auf die zweitstufige Bewertung ihres Wissens verhalten sie sich jedoch anmaßend, indem sie sich zu Unrecht über alles und jedes zu urteilen berufen fühlen. Die wahre Meinung der Handwerker, etwas von ihrem Metier zu verstehen, hätte ihre Weisheit nicht geschmälert. Aber sie haben eine falsche Meinung vom Umfang ihrer partikularen Kompetenzen.<sup>13</sup> So gesehen kann man dank eines lokalen Sachwissens und einer bestimmten Kunstfertigkeit in einem erststufigen Sinn durchaus weise, alles in allem betrachtet jedoch trotzdem unweise sein. Denn die Ignoranz, die in einer intellektuell anmaßenden zweitstufigen Bewertung dieser partiellen Weisheit zum Ausdruck kommt, überschattet (*ἄποκρύπτειν*; Ap. 22e1) beziehungsweise übertrumpft Letztere.<sup>14</sup>

(5) Nach Abschluss seiner Untersuchung stellt Sokrates sich vor die Wahl, entweder eine Weisheit nach Art der Politiker, Dichter und Handwerker qua Meinung über Sachverhalte zu besitzen, aber einer Fehleinschätzung des epistemischen Status dieser Meinungen zu erliegen (sich nämlich für wissend und weise zu halten, ohne es zu sein; Ap. 22e, 29ab), oder aber Weisheit in einer zweiten Hinsicht, d. h. einer korrekten Einschätzung seiner wenigen Kenntnisse von geringem Wert, den Vorzug zu geben. Sokrates zieht Letzteres als das Richtige vor.<sup>15</sup> Denn dies trifft nach seiner Auslegung des Orakelspruchs das, was der Gott gemeint hat, als er verkünden ließ, keiner unter den Menschen sei weiser als Sokrates: „Der, ihr Menschen, ist unter euch der weiseste, der wie Sokrates erkannt hat, dass er, recht betrachtet, nichts wert ist, was seine Weisheit betrifft.“ (Ap. 23b2–4) Letztgenannte Weisheit ist Wissen erster Stufe, die Sokrates zugeschriebene Erkenntnis eine Einsicht zweiter Stufe.

Eine wahre Meinung ist in gewissem Sinn wertlos, solange man nicht weiß, dass sie wahr ist. Wenn wir vom klassischen Wissensbegriff ausgehen, wissen wir jedoch sehr wenig. Denn dazu müsste unsere Rechtfertigung für unsere

<sup>13</sup> „[W]eil sie sich gut auf die Ausübung ihrer Kunst verstanden, bildete ein jeder sich ein, er sei auch im Übrigen ganz ungeheuer weise“ (Ap. 22d6–8). „Weise“ steht hier für das Wissen erster Stufe.

<sup>14</sup> Bei Popper, „Über Wissen“, 42, heißt es: „Und ihr Dünkel wog ihr echtes Wissen mehr als reichlich auf.“ Fuhrmann übersetzt: „so dass [...] diese Beschränktheit ihre Weisheit wieder aufhob.“ (Ap. 22d8–e1), Platon, *Apologie des Sokrates*, Griechisch / Deutsch, übersetzt und hg. von Manfred Fuhrmann, (Stuttgart: Reclam, 2016), 23 Ob ein deskriptiver oder normativer Irrtum auf der zweiten Stufe stets ein ausschlaggebender Grund für einen Totalverlust der Weisheit ist, lässt sich auf Basis der wenigen Textstellen meines Erachtens nicht entscheiden.

<sup>15</sup> Ap. 22e: μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν μήτε ἀμαθὴς τὴν ἀμαθίαν; „nicht weise im Sinne ihrer Weisheit und nicht unwissend im Sinne ihrer Unwissenheit“.

Meinungen hinreichend für Wissen und damit faktiv sein.<sup>16</sup> Über Gründe, die uns die Wahrheit einer Meinung garantieren und die potentielle Wahrheit des Geglauten in die aktuelle Wahrheit des Gewussten verwandeln, verfügen wir aber nur selten. Wer sich also Meinungen über Sachverhalte zuschreibt, am klassischen Wissensbegriff orientiertes Wissen in derselben Sache dagegen ab spricht, beurteilt sich zweitstufig ganz überwiegend angemessen.

Sokratische Weisheit als eine menschliche liegt somit im treffenden zweitstufigen Urteil über den epistemischen Status und den Wert der Urteile, die wir Menschen auf der ersten Stufe über Sachverhalte fällen. Die Bescheidenheit, mit der sie verknüpft ist, folgt weder aus kleinmütiger Fehleinschätzung noch ist sie inszeniertes Understatement. Vielmehr kommt sie der Sokratischen Weisheit zu, weil aus einer angemessenen epistemischen Einsicht hervorgeht, wie wenig an Wertvollem wir wissen. Weisheit und Wissen zweiter Stufe sind mit Unwissenheit auf der ersten Stufe kompatibel. Man kann ein angemessenes epistemisches Urteil darüber fällen, dass die Meinungen über Sachverhalte die Anforderungen des klassischen Wissensbegriffs nicht erfüllen. Es fragt sich jedoch, wie anspruchsvoll das zu diesem Urteil nötige Wissen zweiter Stufe ist und ob es seinerseits als bescheiden durchgeht.

Ich habe erwähnt, dass ein großer Teil der jüngeren philosophischen Literatur mit der Suche nach einer adäquaten Definition der Weisheit beschäftigt ist. Ich beschränke mich auf Definitionsvorschläge, die Weisheit mit epistemischer Bescheidenheit gleichsetzen oder als notwendiges Merkmal des Begriffs einführen, und prüfe sie im Lichte der vorausgegangenen exegetischen Passage.

### 3. ANALYTISCHE DEFINITIONSVORSCHLÄGE

Bescheidenheitskonzeptionen der Weisheit haben in der philosophischen Debatte einen schweren Stand. Gewöhnlich werden sie als eine Art Strohmannposition abgehandelt, um zügig zu aussichtsreicheren Ansätzen überzugehen, Bescheidenheit als ein Merkmal des Weisheitsbegriffs jedoch nach Möglichkeit mitzunehmen.<sup>17</sup> Sharon Ryan diskutiert eine Reihe von Rekonstruktionsvorschlägen

---

<sup>16</sup> Der klassische Wissensbegriff gilt seit Gettiers bahnbrechendem Artikel (Edmund L. Gettier, „Is Justified True Belief Knowledge?“, *Analysis* 23, Nr. 6 (1963): 121–123) als problematisch. Historisch ist zu bemerken, dass dies nur möglich war, weil der extrem starke kartesische Rechtfertigungsbegriff zuvor von etwas Schwächerem abgelöst worden ist, was Meinong „Vermutungsevidenz“ nannte, Alexius Meinong, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie* (Leipzig: Barth, 1915), 438 f.; vgl. 418. Damit führte er eine Art fallibler Rechtfertigung ein. Popper spricht infolge von Vermutungswissen, Popper, „Über Wissen“, 49.

<sup>17</sup> Ryan, „Wisdom“, § 1, in *The Stanford*: „Humility theories of wisdom are not promising, but they do, perhaps, provide us with some important character traits associated with wise people. Wise people, one might argue, possess epistemic self-confidence, yet lack epistemic arrogance.“ Siehe auch Withcomb, „Wisdom“, 96.

für die Sokratische Sicht in der *Apologie* und gibt ihnen eine halbformale Darstellung. Sokratische Weisheit als Bescheidenheit wird mithilfe von Definitionen zu erfassen gesucht, die Ryan *Bescheidenheitsprinzipien* (*Humility Principles*, HP) nennt. Sie sollen den folgenden drei Aussagen gerecht werden. (i) Sokrates' Gesprächspartner halten sich für weise, ohne es zu sein. (ii) Sokrates glaubt, nicht weise zu sein. (iii) Das infallible Orakel aber erklärt, niemand übertreffe ihn an Weisheit.

An dieser Stelle erscheint ein Hinweis angezeigt. Platon und sein Sokrates unterscheiden Sachverstand oder Unwissenheit erster Stufe von der zweitstufigen Einschätzung des epistemischen Status zwar in der Sache, nicht aber terminologisch. So gebrauchen sie die Ausdrücke „Unwissenheit“, „Wissen“, „Weisheit“ oder deren Äquivalente im Griechischen für beide Arten von Kenntnis oder Unkenntnis. Sharon Ryan tut es ihnen darin gleich. Dies führt zu Verwirrung. Der Platonische Sokrates hatte den Gott des Delphischen Orakels so ausgelegt, als sage er ganz allgemein, derjenige unter den Menschen sei der weiseste, der wie Sokrates glaube, nichts wert zu sein, wenn es um Weisheit, nämlich um seine Sachkenntnis geht (Ap. 23b3 f.). Damit wird zwar nicht ausgeschlossen, dass dieses Optimum oder Maximum menschlicher Weisheit mehr als einer Person zukommt. Vereinfacht gesagt und ohne Rücksicht auf den Superlativ, heißt es bei Ryan jedoch für eine Person *S*:<sup>18</sup>

(HP1)  $W \Leftrightarrow B \rightarrow W$      *S* ist dann und nur dann weise, wenn *S* glaubt, nicht weise zu sein.

Wie erwartet verfehlen die epistemisch anmaßenden Politiker, Dichter und Handwerker die Bedingung, wohingegen Sokrates sie erfüllt. Seine epistemische Bescheidenheit scheint ihn zum Weisen zu machen. Das aber kann nach Ryans Lesart des Prinzips schlicht nicht zutreffen. Denn wenn Sokrates glaube, nicht weise zu sein, und diese Überzeugung wahr sei, müsse er auch annehmen, dass das Delphische Orakel irrt. Dann wäre Sokrates wirklich nicht weise, obwohl er genau dies glaubt. Denn wer sich nicht für weise hält, kann damit durchaus recht haben.

Die Überzeugung, nicht weise zu sein, ist dann erstens nicht hinreichend für Weisheit. Zweitens scheint sie für Weisheit auch nicht notwendig zu sein. Wenn es, um weise zu sein, nötig wäre zu glauben, man sei es nicht, würde zur Weisheit der Weisen zwingend ein blinder Fleck gehören. Weise dürften niemals erkennen, dass sie weise sind. Denn eine wahrheitsgemäße Selbstzuschreibung von Weisheit wäre selbstwiderlegend, weil die Weisen durch sie ihre epistemi-

<sup>18</sup> Ryan „Wisdom,” § 1, in *The Stanford*: „*Humility Theory 1 (HT1)*: *S* is wise iff *S* believes s/he is not wise.“ Vgl. Ryan, „Wisdom,” in *Knowledge* 234 und Ryan, „What is Wisdom?“, 119. Bei der formalen Darstellung verzichte ich hier und im Folgenden auf ein Subskript für *S*. Gemeint ist jedoch immer, dass jemand weise ist beziehungsweise etwas glaubt oder weiß, nicht glaubt oder nicht weiß.

sche Bescheidenheit und infolgedessen auch ihre Weisheit verlieren würden. Das erscheint wenig plausibel. (HP1) wäre demnach falsch.

Mir erscheint dieses Urteil voreilig. Den vorangegangenen Überlegungen liegt ein Missverständnis zugrunde. Sie basieren auf einer Lesart, die nicht zwischen einer Weisheit<sup>1</sup> in Bezug auf Sachverhalte und einer den epistemischen Status der Urteile über Sachverhalte betreffenden Weisheit<sup>2</sup> unterscheidet. Passt man (HP1) entsprechend an, erhält man

$$(HP1^*) \quad W^2 \Leftrightarrow B^2 \rightarrow W^1$$

S ist dann und nur dann epistemisch weise<sup>2</sup>,  
wenn S glaubt<sup>2</sup>, dass S im Urteil über Sachverhalte nicht weise<sup>1</sup> ist.

Dies ist keine selbstwiderlegende Position. Sie dürfte auf diejenige hinauskommen, die Popper Sokrates und sich selbst zuschreibt. Menschliche Ansichten sind fallibel. So gut wie keine von ihnen ist gegen Revisionen immun. Im Sinne des klassischen Wissensbegriffs handelt es sich bestenfalls um gut gestützte, nicht aber um zureichend begründete (faktive) Meinungen. Bedenken wir, wie wenig wir wissen, erscheint es epistemisch angemessen und weise, mit dem Anspruch auf Weisheit in Bezug auf Sachverhalte äußerst zurückhaltend zu sein.

Ein Kandidat für eine bessere Weisheitsdefinition könnte sich an Sokrates' Selbstzuschreibung umfassenden Nichtwissens halten. Die Unwissenheit des Politikers wird von epistemischer Überheblichkeit begleitet, „während ich“, so Sokrates, „der ich nichts weiß, mir auch nicht einbilde, etwas zu wissen“ (ἐγὼ δὲ, ὅσπερ οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶμα; Ap. 21d5 f.). Bei Ryan liest sich das wie folgt:<sup>19</sup>

$$(HP2) \quad W \Leftrightarrow B \rightarrow K$$

S ist dann und nur dann weise, wenn S glaubt,  
dass S nichts weiß.

Ryan ist der Ansicht, dass dieses Prinzip ähnlichen Einwänden ausgesetzt ist wie (HP1). Zudem verfehle es die von Sokrates vertretene Auffassung. Denn den Handwerkern habe er ja durchaus Wissen zugeschrieben.<sup>20</sup> Deren Problem war nicht Inkompetenz auf ihrem Gebiet – sie besitzen sogar ein gewisses Maß an Weisheit<sup>1</sup> –, sondern dass sie nicht bei ihrem Leisten blieben und die Reichweite ihrer Weisheit<sup>1</sup> überschätzten.

Nun ist einerseits das Wissen<sup>1</sup> der Handwerker ein Wissen-wie und nicht Wissen-dass. Es geht um die Fähigkeit, etwas auf die richtige Art und Weise auszuführen. Theoretisch, d. h. als Wissen-dass, kann dieses *comme il faut* allenfalls in einer Anleitung niedergelegt werden. Dass es in (HP2) darum geht, ist

<sup>19</sup> Ryan, „Wisdom,” § 1, in *The Stanford: „Humility Theory 2 (HT2): S is wise iff S believes S does not know anything.“* Vgl. Ryan, „Wisdom,” in *Knowledge*, 235.

<sup>20</sup> Vgl. Ryan, „Wisdom, Knowledge, and Rationality,” 101 und „Wisdom,” § 1, in *The Stanford*. Siehe auch Stephen R. Grimm, „Wisdom,” *Australasian Journal of Philosophy* 93, Nr. 1 (2015): 145.

jedoch fraglich. *S* weiß ja nicht, dass *S* nichts kann. Andererseits kann die Wiederholung bisheriger Bedenken gegen (HP2) mit einer (HP1\*) analogen Modifikation entschärft werden.

(HP2\*)  $W^2 \Leftrightarrow B^2 \neg K^1$  *S* ist dann und nur dann weise<sup>2</sup>, wenn *S* glaubt<sup>2</sup>, dass *S* kein Wissen<sup>1</sup> über Sachverhalte hat.

Auch diese Definition ist unter den Konditionen des klassischen Wissensbegriffs nicht selbstwiderlegend. Es erscheint nicht von vornherein abwegig, es für epistemisch bescheiden zu halten, wenn man sich kein Wissen erster Stufe zuschreibt, weil die Messlatte dafür zu hoch liegt. Um auf menschliche Art weise zu sein, sollten wir stets mit unserer Fallibilität rechnen.

Die weiteren Definitionsversuche aus der jüngeren Literatur, die ich hier vorstelle und diskutiere, geben jeweils epistemische Bedingungen für die Weisheit zweiter Stufe an, so dass ich im Folgenden auf Superskripte verzichte. Es handelt sich um Bedingungen, unter denen sich Sokrates vor seinen Mitbürgern als weise und als epistemisch bescheiden auszeichnet.

Offenbar bin ich im Vergleich [...] um eine Kleinigkeit weiser, eben darum, dass ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube. (Ap. 21d6–8)

Ryans Definitionsvorschlag lautet hierfür:<sup>21</sup>

(HP3)  $W \Leftrightarrow \forall p(Kp \leftrightarrow BKp)$  *S* ist dann und nur dann weise, wenn für alle *p* gilt, dass *S* dann und nur dann zu wissen glaubt, dass *p*, wenn *S* weiß, dass *p*.

Dieses Prinzip erfasst den Fall, in dem jemand tatsächlich etwas weiß, ohne dass Weisheit und Bescheidenheit dadurch beeinträchtigt werden. Wenn eine weise Person weiß, dass *p*, dann glaubt sie, dass sie dies weiß ( $Kp \rightarrow BKp$ ); und wenn sie glaubt, dass sie weiß, dass *p*, dann weiß sie tatsächlich, dass *p* ( $BKp \rightarrow Kp$ ). Was eine weise Person nicht zu wissen glaubt, weiß sie auch nicht ( $\neg BKp \rightarrow \neg Kp$ ); und sie glaubt nicht zu wissen, was sie nicht weiß ( $\neg Kp \rightarrow \neg BKp$ ).<sup>22</sup> Seinem Selbstverständnis nach ist Sokrates in diesem Sinne weise (ὄτι ἂ μὴ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι; Ap. 21d7 f.). Er beansprucht nicht, etwas von Dingen zu verstehen, von denen er nichts versteht. Politiker, Dichter und Handwerker aber tun in ihrer Unwissenheit genau dies.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Ryan, „Wisdom,” § 2, in *The Stanford: „Epistemic Accuracy Theory 1 (EAT1): S is wise iff for all p, (S believes S knows p iff S knows p.)“* Vgl. Ryan, „Wisdom,” in *Knowledge*, 235.

<sup>22</sup> Vgl. Ryan, „Wisdom,” in *Knowledge*, 234 und 235 f.

<sup>23</sup> Diejenigen, die den Tod fürchten, tun es nach Sokrates' Dafürhalten ebenfalls (Ap. 29a5–7 und b4f). Noch schlimmer die Sophisten. Anders als die aufrichtig Unwissenden, die irrtümlich zu wissen glauben, was sie nicht wissen, ahnen die Sophisten, dass sie kein Wissen, sondern bloß ungerechtfertigte Meinungen haben, aber geben sie betrügerisch als Wissen aus. Vgl. Pl. Sph.

Zur Weisheit gehört somit neben der intellektuellen Bescheidenheit ein hohes Maß an epistemischer Selbsttransparenz. Bei diesem Ansatz handelt sich um eine normative Epistemologie, die uns einerseits eine extreme intellektuelle Bescheidenheit aufdrängt. Andererseits ist es epistemisch äußerst anspruchsvoll, die Bedingungen für intellektuelle Bescheidenheit zu erfüllen. Ihnen zufolge erscheint fast jeder Wissensanspruch anmaßend. In nahezu keinem Fall wird ein Sich-Absprechen von Wissen intellektuell kleinmütig ausfallen. Weil eine derart strikte Definition wie (HP3) dazu zwingen würde, die meisten Personen, die Ryan mit vielen anderen für prototypische Weise hält, von der Liste der Weisen zu streichen – denn selbst diese schätzten ihr Wissen mitunter falsch ein –, steht noch eine weitere Version im Raum. Sie gilt als epistemisch schwächer und soll den extremen Konsequenzen von (HP3) entgehen.<sup>24</sup>

(HP4)  $W \Leftrightarrow \forall p(\text{JB}p \leftrightarrow \text{BK}p)$  *S* ist dann und nur dann weise, wenn für alle *p* gilt, dass *S* dann und nur dann glaubt zu wissen, dass *p*, wenn *S*'s Meinung, dass *p*, in höchstem Maß gerechtfertigt ist.

Im Sinne des klassischen Wissensbegriffs, den Popper Sokrates zuschreibt, drückt das Prinzip (HP4) dasselbe aus wie (HP3). Denn eine durch ein *λόγον διδόναι* hinreichend epistemisch gerechtfertigte Meinung ist Wissen und somit faktiv.<sup>25</sup> (HP4) macht insofern lediglich explizit, wodurch eine Meinung Wissen wird und was beigebracht werden muss, um einen Anspruch auf Wissen erheben zu dürfen. Wer etwas zu wissen beansprucht, muss darüber mit epistemischen Gründen Rechenschaft ablegen können. Politiker und Dichter sind deswegen als anmaßend zu kritisieren, weil sie nicht einmal auf ihrem eigenen Gebiet zum *λόγον διδόναι* imstande sind. Die Handwerker sind auf dem schmalen Gebiet ihrer *τέχνη* (wenn ein *λόγον διδόναι* für ihr Metier infrage kommt) zwar fähig, Rechenschaft zu geben, nicht aber überall dort, wo sie sonst noch Wissensansprüche erheben.

Wie für (HP2\*) festgehalten, ist es auch weise einzusehen, dass man über einen bestimmten Sachverhalt, so wie in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle, statt *επιστήμη* nur eine *δόξα* besitzt, weil einem die hinreichenden *λόγοι* feh-

267e11–268a4. Siehe dazu Hartmut Westermann, „Ironie,“ in *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder (Stuttgart: Metzler, 2009), 298.

<sup>24</sup> Ryan „Wisdom,“ § 2, in *The Stanford: „Epistemic Accuracy Theory 2 (EA2): S is wise iff for all p, (S believes S knows p iff S's belief in p is highly justified.)“* Vgl. Ryan „Wisdom,“ in *Knowledge*, 236 und Ryan, „Wisdom, Knowledge, and Rationality,“ 108 f.) über Bedingung 2 ihrer *Deep Rationality Theory* (DRT), die Züge eines Bescheidenheitsprinzips trägt.

<sup>25</sup> Somit gilt (T)  $Kp \rightarrow p$  (Wenn *S* weiß, dass *p*, dann ist *p* wahr) ebenso wie (T')  $\text{JB}p \rightarrow p$  (Wenn *S* hinreichend gerechtfertigt ist, dass *p*, dann ist *p* wahr).

len, um Meinung in Wissen zu transformieren. Wenn dies zutrifft, bestätigt diese Interpretation der Definition (HP4) auch die Lesart (HP1\*). Hier verfügte der Weise allerdings nicht über Wissen in Bezug auf den Status als δόξα, sondern bloß über eine wahre zweitstufige Meinung, hätte seine epistemische Bescheidenheit etwas Zufälliges.

Im Vollsinn epistemisch bescheiden ist man demnach nur dann, wenn man höchsten epistemischen Ansprüchen genügt. So gelesen, würde die Liste weiser Personen auch mit (HP4) kurz. Wenn Ryan dies vermeiden will, muss das Prinzip gemäß einer zweiten Lesart entweder bloße wahre Meinungen oder sogar Irrtümer über den epistemischen Status tolerieren. *S*'s Meinung, dass *p*, kann im zweiten Fall zwar äußerst gut begründet, aber falsch sein, und trotzdem wäre *S* gerechtfertigt zu glauben, sie wisse, dass *p*.<sup>26</sup> Genügt dies nicht, ist das Problem anspruchsvoller Bescheidenheitskonditionen und ihrer Erfüllbarkeit auch bei dieser Lesart von (HP4) zurück.

#### 4. IST SOKRATES EPISTEMISCH BESCHEIDEN?

Die bisherige Erörterung legt nahe, dass Sokratische Weisheit nicht dasselbe ist wie epistemische Bescheidenheit. Aber ist diese intellektualistische Form der Weisheit auch nicht mit epistemischer Bescheidenheit verknüpft? Das würden vermutlich die Wenigsten behaupten. Valerie Tiberius nennt eine weise Person bescheiden in doppelter Hinsicht, sowohl mit Rücksicht auf ihr Wissen („humility about what one knows“) als auch mit Bezug auf ihre Ignoranz („humble about what she doesn't know“).<sup>27</sup> Um auf die in der *Apologie* dargelegte Form auf sokratische Art weise zu sein, muss eine Person, wie gezeigt, angemessen über den epistemischen Status ihrer Überzeugungen von Sachverhalten urteilen. Sie darf weder anmaßend ihre δόξα für ἐπιστήμη halten noch kleinmütig ἐπιστήμη für δόξα ausgeben. Angemessenheit heißt hier „Bescheidenheit“, weil man offenbar eher dazu neigt, sich epistemisch zu überschätzen als zu unterschätzen.<sup>28</sup> Wenn wir aber die Idee intellektueller Bescheidenheit, wie Popper es tut, mit dem klassischen Wissensbegriff und – diese Einschränkung ist wichtig – einer klassischen epistemischen Modallogik verbinden, zeigt sich, dass die Bescheidenheit, die Sokrates in Bezug auf sein Wissen und Unwissen über Sachverhalte an den Tag legt, nur um den Preis einer extrem anspruchsvollen zweitstufigen epistemischen Konzeption zu haben ist. Beschränkt dies bloß den Kreis der

<sup>26</sup> Ryan, „Wisdom,” in *Knowledge*, 236: „It is possible for a person to be wise and for her to believe she knows *p* even though her belief happens to be false and she does not know *p*.“ Vgl. Ryan, „Wisdom,” § 2, in *The Stanford*.

<sup>27</sup> Tiberius, „Constructivism,” 201 und 210.

<sup>28</sup> Ein allwissender Gott, der sich wissentlich für allwissend hält, wäre dagegen nicht unbescheiden. Siehe Shane Ryan, „Wisdom: Understanding and the Good Life,” *Acta Analytica* 31, Nr. 3 (2016), 246.

Weisen, weil das Ziel leicht verfehlt wird, oder tangiert es auch die Möglichkeit einer Haltung epistemischer Bescheidenheit und einer Weisheit nach menschlichem Maß?

(1) Aus dem Definiens von (HP4) folgt, dass  $S$ 's hinreichende Rechtfertigung, zu glauben, dass  $p$ , auch hinreichend für  $S$  ist, um zu glauben, dass  $S$  weiß, dass  $p$  ( $JBp \rightarrow BKp$ ). Wenn hinreichend gerechtfertigte Meinung dem klassischen Wissensbegriff gemäß Wissen ist, schultert das Prinzip zwei Aufgaben:  $S$  ordnet  $p$  den ihr bekannten hinreichenden Rechtfertigungsgrund zu (im besten Fall den Wahrmacher für  $p$ ) und überführt so, ihre bloße Meinung, dass  $p$ , in Wissen, dass  $p$ . Im selben Zug rechtfertigt  $S$  ebenfalls hinreichend ihre zweitstufige Meinung, dass es sich um Wissen handelt. Unter dieser Lesart wird via (HP4) das KK-Axiom der *positiven Introspektion* eingeführt:

(P)  $Kp \rightarrow KKp$ .      Immer wenn  $S$  weiß, dass  $p$ , weiß  $S$ , dass  $S$  weiß, dass  $p$ .

Die Axiomatisierung erfolgt mithilfe des modallogischen Systems S4.<sup>29</sup> Dieses Axiom erscheint attraktiv. Denn in gewisser Weise erhält Wissen erst dadurch einen Wert, etwa für Pläne und Entscheidungen, dass man weiß, dass man weiß. Aber die generelle Selbstzuschreibung eines solchen Wissens ist nicht epistemisch bescheiden. Fallible Wesen, die diese Fähigkeit generell für sich in Anspruch nehmen, trauen sich damit weit mehr zu, als sie leisten können.

(2) Epistemisch schwächer und insofern leichter erfüllbar scheint ein anderes Prinzip zu sein, das verhindern soll, „sich für weise zu halten, ohne dass man es ist. Das bedeutet ja, dass man zu wissen glaubt, was man gar nicht weiß.“ (Ap. 29a6 f.) Dieses Prinzip besagt für alle  $p$ :

$\neg Kp \rightarrow \neg BKp$ .      Immer wenn  $S$  nicht weiß, dass  $p$ , glaubt  $S$  nicht, zu wissen, dass  $p$ .

Es folgt, wie gesehen, aus dem Definiens von (HP3) und dürfte dem, was Sokrates sagen will, nahekommen. Dieses Prinzip ist jedoch ebenfalls mit Problemen behaftet. Denn durch die logisch äquivalente Kontraposition, nach der für alle  $p$  gilt:  $BKp \rightarrow Kp$ , würde etwas epistemisch Schwächeres, nämlich der bloße Glaube, etwas zu wissen, als Garant für etwas epistemisch Stärkeres,  $Kp$ , ausgewiesen. Was immer  $S$  zu wissen glaubt, das weiß  $S$ . Eine derartige Konzeption taugt für infallible Akteure wie den Gott des Delphischen Orakels (s.o.

<sup>29</sup> Vgl. Ronald Fagin et al., *Reasoning about Knowledge* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995), 34 f. Das Axiom entspricht in der modalen Analyse des Wissens dem Modalsystem S4 für Möglichkeit und Notwendigkeit: „S4:  $\Box\Box\dots\Box = \Box$  and  $\Diamond\dots\Diamond = \Diamond$ “ (James Garson, „Modal Logic,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), hg. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/logic-modal/>, § 2. Vgl. Vincent Hendricks und John Symons, „Epistemic Logic,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), hg. Edward N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/logic-epistemic/>, § 1.

Abschnitt 2). Für Sokratische Weisheit nach menschlichem Maß ist sie untauglich. Denn Menschen, selbst die weisen unter ihnen, sind fallibel. Die Behauptung, über ein derartiges Wissen zu verfügen, wäre für sie intellektuell anmaßend. Auch Sokratische Weisheit sollte darum von dem plausibleren Prinzip

(KB)  $Kp \rightarrow Bp$ . Wissen impliziert Meinen

regiert werden.<sup>30</sup>

(3) Wie sieht es schließlich mit der Stelle, *Apologie* 22c9–d1, aus, die Schleiermacher wie folgt übersetzt: „Denn von mir selbst wusste ich, dass ich gar nichts weiß“ ( $\epsilon\mu\alpha\nu\tau\tilde{\omega}\ \gamma\alpha\rho\ \sigma\upsilon\nu\eta\delta\eta\ \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\nu\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$ )? In ein Prinzip gegossen erhalten wir das  $K\text{--}K$ -Axiom der *negativen Introspektion* (N):

(N)  $\neg Kp \rightarrow K\neg Kp$ . Wenn  $S$  nicht weiß, dass  $p$ , weiß  $S$ , dass  $S$  nicht weiß, dass  $p$ .

Ignorant ist, wer zu wissen glaubt, was er nicht weiß (Ap. 29b1 f.). Weise ist dagegen, wer weiß, dass er etwas nicht weiß, wenn er es nicht weiß. Nach der oben zitierten Stelle gilt dies bei Sokrates für alle  $p$ . Aber wenn Sokratische Weisheit mit intellektueller Bescheidenheit verknüpft gedacht werden soll, sollten wir zögern, uns dem anzuschließen. Wer weiß, dass er etwas nicht weiß, wenn er etwas nicht weiß, muss zwar nicht (und kann nicht) die Liste aller Propositionen kennen, deren Wahrheitswert ihm unbekannt sind. In diesem Punkt hatte US-Verteidigungsminister Donald Rumsfeld recht: „[T]here are also unknown unknowns – the ones we don’t know we don’t know.“<sup>31</sup> Doch selbst wenn wir Sokrates so verstehen, dass er lediglich behauptet, kein Wissen erster Stufe zu haben, und das von Sokrates nicht Gewusste nicht dasjenige einschließt, was ihm überhaupt niemals in den Sinn gekommen ist, sondern nur umfasst, was er nicht weiß, weil er es lediglich glaubt – denn zum Wissen fehlt ihm, wie er weiß, die epistemische Rechtfertigung –, selbst wenn wir also Sokrates so verstehen, bleibt das Prinzip extrem stark. Die Axiomatisierung erfolgt mithilfe des modallogischen Systems S5.<sup>32</sup>

Nehmen wir an,  $p$  sei falsch und  $\neg p$  wahr und  $S$  sei im Begriff,  $p$  für wahr zu halten. Dann wird eine weise Person  $S$  mit der Fähigkeit zu negativer Introspek-

<sup>30</sup> Um den Schritt von  $K\neg Kp$  nach  $B\neg Kp$  zu blockieren und damit eine Variante des nachfolgenden Arguments zu Fall zu bringen, ist auch dieses Prinzip attackiert worden. Siehe Joseph Y. Halpern, „Should Knowledge Entail Belief?“, in *Journal of Philosophical Logic* 25, Nr. 5 (1996).

<sup>31</sup> Donald H. Rumsfeld bei einer Pressekonferenz am 2. Februar 2002. Donald H. Rumsfeld, „News Briefing“, U.S.-Department of Defense, News Transcript, Secretary of Defense Donald H. Rumsfeld, February 12, 2002 11:30 AM. <http://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636>.

<sup>32</sup> Vgl. Fagin et al., *Reasoning*, 34 f. Das Axiom entspricht in der modalen Analyse des Wissens dem Modalsystem S5 für Möglichkeit und Notwendigkeit: „S5:  $00\dots\square = \square$  and  $00\dots\lozenge = \lozenge$ , where each 0 is either  $\square$  or  $\lozenge$ “ (Garson, „Modal Logic,“ § 2). Vgl. Hendricks und Symons, „Epistemic Logic,“ § 1.

tion nicht nur davor bewahrt, eine falsche Überzeugung, nämlich  $p$ , zu adoptieren. Sie weiß dann auch, dass sie nicht weiß, dass  $p$ . Denn Falsches kann man nicht wissen.<sup>33</sup>

- |     |                               |  |
|-----|-------------------------------|--|
| (1) | $\neg p$                      | (Annahme)  |
| (2) | $\neg Kp$                     | (1, T, per Modus tollens:<br>$\neg p, Kp \rightarrow p \vdash \neg Kp$ )             |
| (3) | $K\neg Kp$                    | (2, N per Modus ponens:<br>$\neg Kp, \neg Kp \rightarrow K\neg Kp \vdash K\neg Kp$ ) |
| (4) | $B\neg Kp$                    | (3, KB)  |
| (5) | $\neg p \rightarrow B\neg Kp$ | Brouwer'sches Prinzip (1, 4)   |

Wenn  $p$  falsch ist, folgt aus nichts Weiterem als der Falschheit von  $p$ , dass  $S$  glaubt, dass  $S$  nicht weiß, dass  $p$ . Einer weisen Person dieses Schlags wäre es mithin unmöglich, etwas Falsches irrtümlich für wahr zu halten. Sharon Ryan und viele andere würden dies für kein plausibles Verständnis von Weisheit halten. Sie gibt (HP4) darum eine Lesart, nach der bereits eine bestechend gut begründete, obzwar falsche Meinung gleichwohl vollständig ins Recht setzt zu glauben, man wisse oder wisse eben nicht.<sup>34</sup>

Wise people can make mistakes about what they know. Socrates [...] and every other candidate for the honor of wisdom have held false beliefs about what they did and did not know. It is easy to imagine a wise person being justified in believing she possesses knowledge about some claim, and also easy to imagine that she could be shown to be mistaken, perhaps long after her death.

Nach dieser Deutung nimmt die Weisheit des Sokrates selbst in dem Fall keinen Schaden, in dem er, wie die Politiker, Dichter und Handwerker, seinen Meinungen über Sachverhalte einen unzutreffenden epistemischen Status zuschreibt. Denn anders als die Politiker, Dichter und Handwerker, tut er dies mit guten epistemischen Gründen. Sokrates ist weise, weil er des  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\alpha\iota$  fähig ist (s.o. Abschnitt 2), selbst wenn seine  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ , obwohl von der richtigen Art,

<sup>33</sup> Ich folge hier mit wenigen Anpassungen Staffan Larsson, „The Magic of Negative Introspection,” in *Ursus Philosophicus. Essays Dedicated to Björn Haglund, Philosophical Communications*, hg. Christer Svennerlind, Web Series 32, [http://www.phil.gu.se/posters/festskrift/festskrift\\_larssons.pdf](http://www.phil.gu.se/posters/festskrift/festskrift_larssons.pdf) [31.10.2018], 134. Siehe auch Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 23, 166 f. und 227 f. und Patrick Girard und Hans Rott, „Belief Revision and Dynamic Logic,” in *Johan van Benthem on Logic and Information Dynamics*, hg. Alexandru Baltag und Sonja Smets (Cham: Springer, 2014), 210. Die Interpretation erfolgt wiederum in der klassischen Logik.

<sup>34</sup> Ryan, „Wisdom,” § 2, in *The Stanford*. Ryan „Wisdom,” in *Knowledge*, 236: „If a wise person had an incredibly well justified belief in  $p$ , she would be totally justified in believing that she knows  $p$  even if  $p$  was false.“

mitunter falsch sind. Trifft dies zu, dann ist die gerechtfertigte falsche Meinung, dass  $p$ , für eine weise Person  $S$  hinreichend zu glauben, sie wisse, dass  $p$ :

(JB)  $JBp \rightarrow BKp$ .

Obwohl ihre Meinungen falsch sein dürfen, sollten sie kohärent sein:

(NB)  $B\neg p \rightarrow \neg Bp$ . Glauben, dass  $\neg p$ , impliziert, nicht zu glauben, dass  $p$ .

Stehen wir damit besser da? Zumindest dann nicht, wenn wir am  $K\neg K$ -Axiom der *negativen Introspektion* (N) festhalten. Nehmen wir an,  $S$  sei äußerst gut gerechtfertigt zu glauben, dass  $p$ , und  $p$  sei falsch.<sup>35</sup>

(1')  $JBp$  (Annahme)

(2')  $\neg p$  (Annahme)

Dann folgt, wie Staffan Larsson demonstriert, für einen Akteur  $S$ , der über die magischen Kräfte der negativen Introspektion verfügt:

- |      |            |   |
|------|------------|---|
| (3') | $B\neg Kp$ | (5, 2', per Modus ponens:<br>$\neg p \rightarrow B\neg Kp, \neg p \vdash B\neg Kp$ )      |
| (4') | $\neg BKp$ | (3', NB, per Modus ponens:<br>$B\neg Kp, B\neg Kp \rightarrow \neg BKp \vdash \neg BKp$ ) |
| (5') | $\neg JBp$ | (4', JB, per Modus tollens:<br>$\neg BKp, JBp \rightarrow BKp \vdash \neg JBp$ )          |
| (6') | $\perp$    | (1', 5')  |

(JB) ist keine Option für die Theorie eines auf menschliche Art Weisen, der weiß, dass er nicht weiß. Wenn das Axiom der *negativen Introspektion* in Kraft ist, könnte es Sokrates gar nicht entgehen, wenn er im Begriff wäre, eine falsche Überzeugung vom epistemischen Status seiner Urteile zu gewinnen. Ist  $p$  falsch, so wird er unmöglich eine bloß gerechtfertigte, aber nicht wahrheitsgarantierende Meinung, dass  $p$ , ausbilden oder an ihr festhalten. Der weise Sokrates wäre demnach, wie Popper sagt, immer auf den „klassische[n] Begriff des Wissens [verpflichtet], wenn er sagt: ‚Ich weiß, dass ich fast nichts weiß – und ich weiß kaum das!‘“ Aber anders als Popper meint, ist das nicht intellektuell bescheiden, sondern involviert, wenn man die Prinzipien in der klassischen Logik interpretiert, Anspruch auf Infallibilität.<sup>36</sup> Denn die korrekte Selbstauskunft über das

<sup>35</sup> Auch dieses Argument stammt, geringfügige Adaptionen ausgenommen, aus Larsson, „The Magic,” 135.

<sup>36</sup> Popper, „Über Wissen,” 44. – Siehe Williamson, *Knowledge*, 317 und Timothy Williamson, „Some Philosophical Aspects of Reasoning about Knowledge,” in *Theoretical Aspects of Rationality and Knowledge*, hg. Johan van Benthem (San Francisco, Calif.: Kaufmann, 2001), 97 und Paul Gochet und Pascal Gribomont, „Epistemic Logic,” in *Handbook of the History of Logic: Logic*

umfassende eigene Nichtwissen, verlangt nicht nur die Kenntnis eines Analogons zu (N):

(N\*) Immer wenn ich nicht weiß, dass  $p$ , weiß ich, dass ich nicht weiß, dass  $p$ ,

sondern auch Wissen über dessen Instanziierungen. Menschen verfügen darüber nicht. Wer gleichwohl Wissen in diesem Umfang für sich beansprucht, greift definitiv zu hoch und ist epistemisch anmaßend.

## 5. KONKLUSION

In Platons *Apologie des Sokrates* zeichnet sich eine auf menschliche Art weise Person als solche durch ihre Fähigkeit aus, den epistemischen Status und den Wert ihrer Meinungen über Sachverhalte korrekt zu beurteilen. Sie weiß, ob es sich bei ihnen um Wissen oder bloß um Meinung erster Stufe handelt, aber auch, ob sie etwas nicht weiß, wenn sie etwas nicht weiß. Es ist zwar eine breit geteilte Auffassung, dass Weisheit dieser Art nicht dasselbe ist wie intellektuelle Bescheidenheit. Doch ebenso einhellig wird die Ansicht vertreten, Bescheidenheit mit Rücksicht auf das, was man weiß, sei ein bedeutender Aspekt der Weisheit. Doch wenn die hier vorgestellten Überlegungen triftig sind und das Spektrum der relevanten Deutungen abdecken,<sup>37</sup> ist das für Sokratische Weisheit nicht haltbar. Denn die Bedingungen für korrekte Urteile über den epistemischen Status der eigenen Meinungen sind so anspruchsvoll, dass fehlbare Wesen, die ein entsprechendes Wissen zweiter Stufe beanspruchen, nicht anders als epistemisch unbescheiden sein können. Wenn Sokratische Weisheit epistemische Bescheidenheit verlangt, ist Sokrates nicht weise.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bommarito, Nicolas. „Modesty and Humility.“ In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). Herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/modesty-humility/>.
- Eco, Umberto. *Die Grenzen der Interpretation*. Aus dem Italienischen von Günter Memmert. München: dtv, 1990.
- Erler, Michael. *Platon*. In *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Helmut Holzhey, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe (*Die Philosophie der Antike*). Herausgegeben von Hellmut Flashar; Bd. 2/2). Basel: Schwabe, 2007.

---

*and the Modalities in the Twentieth Century*, Band 7, hg. Dov M. Gabbay und John Woods (Amsterdam: Elsevier, 2006) § 2.7, 116 f.

<sup>37</sup> An anderer Stelle werde ich prüfen, ob es eine intuitionistische Lesart des Arguments und seiner Voraussetzungen gibt, die es, analog zu einer Strategie, die gegenüber einem Argument von Frederic B. Fitch anwendbar ist, erlaubt, seinen Folgerungen zu entgehen, Frederic B. Fitch, „A Logical Analysis of Some Value Concepts,” *Journal of Symbolic Logic* 28 (1963): 138 f.

- Fagin, Roland, Joseph Y. Halpern, Yoram Moses und Moshe Y. Vardi. *Reasoning about Knowledge*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
- Fitch, Frederic B. „A Logical Analysis of Some Value Concepts.” *Journal of Symbolic Logic* 28 (1963): 135–142.
- Garson, James. „Modal Logic.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/logic-modal/>.
- Gettier, Edmund L. „Is Justified True Belief Knowledge?”. *Analysis* 23, Nr. 6 (1963): 121–123.
- Girard, Patrick und Hans Rott. „Belief Revision and Dynamic Logic.” In *Johan van Benthem on Logic and Information Dynamics*. Herausgegeben von Alexandru Baltag und Sonja Smets, 203–234. Cham: Springer, 2014.
- Gochet, Paul und Pascal Gribomont. „Epistemic Logic.” In *Logic and the Modalities in the Twentieth Century (Handbook of the History of Logic, vol. 7)*. Herausgegeben von Dov M. Gabbay und John Woods, 99–195. Amsterdam: Elsevier, 2006.
- Grimm, Stephen R. „Wisdom.” *Australasian Journal of Philosophy* 93, Nr. 1 (2015): 139–154.
- Halpern, Joseph Y. „Should Knowledge Entail Belief?”. *Journal of Philosophical Logic* 25, Nr. 5 (1996): 483–494.
- Hazlett, Allan. „Higher-Order Epistemic Attitudes and Intellectual Humility.” *Episteme* 9, Nr. 3 (2012): 205–223.
- Hendricks, Vincent und John Symons. „Epistemic Logic.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition). Herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/logic-epistemic/>.
- Larsson, Staffan. „The Magic of Negative Introspection.” In *Ursus Philosophicus. Essays Dedicated to Björn Haglund*, Philosophical Communications, Web Series 32, (2004). Herausgegeben von Christer Svennerlind: 132–136. [http://www.phil.gu.se/posters/festskrift/festskrift\\_larssons.pdf](http://www.phil.gu.se/posters/festskrift/festskrift_larssons.pdf) [31.10.2018].
- Lehrer, Keith und Nicholas Smith. „Introductory Essay. Knowledge, Teaching and Wisdom.” In *Knowledge, Teaching and Wisdom*. Herausgegeben von Keith Lehrer, Jeannie Lum, Beverly A. Slichta und Nicholas D. Smith, 3–17. Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Meinong, Alexius. *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit. Beiträge zur Gegenstandstheorie und Erkenntnistheorie*. Leipzig: Barth, 1915.
- Platon. (Ap.): *Apologia Socratis*. In *Platonis Opera*, tomus I, recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke et al., New York: Clarendon Press, 1995, 17–42.
- Platon. (Ap.): *Apologie des Sokrates*, Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart: Reclam, 2016.
- Platon. (Ion): *Ion*. Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Hellmuth Flashar, Stuttgart: Reclam, 2017.
- Platon. (Men): *Menon*. Griechisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Margarita Kranz, Stuttgart: Reclam, 1994.
- Platon. *Werke in acht Bänden*, Griechisch und Deutsch, Bd. 2, hg. v. Gunther Eigler, bearbeitet von Heinz Hofmann. Griechischer Text von Alfred Croiset, Louis Bodin, Maurice Croiset et Louis Méridier. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Popper, Karl R. „Über Wissen und Nichtwissen.” In *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, 4. Durchgesehene Auflage, 41–54. München, Zürich: Piper, 1989.
- Rumsfeld, Donald H. „News Briefing.” *U.S.-Department of Defense, News Transcript*, Secretary of Defense Donald H. Rumsfeld, February 12, 2002 11:30 AM. <http://archive.defense.gov/Transcripts/Transcript.aspx?TranscriptID=2636> [09.01.2018].

- Ryan, Shane. „Wisdom: Understanding and the Good Life.” *Acta Analytica* 31, Nr. 3 (2016): 235–251.
- Ryan, Sharon. „What is Wisdom?”. *Philosophical Studies* 93, Nr. 2 (1999): 119–139.
- Ryan, Sharon. „Wisdom.” In *Knowledge, Teaching, and Wisdom*. Herausgegeben von Keith Lehrer, Jeannie Lum, Beverly A. Slichta und Nicholas D. Smith, 233–242. Dordrecht: Kluwer, 1996.
- Ryan, Sharon. „Wisdom, Knowledge, and Rationality.” *Acta Analytica* 27, Nr. 2 (2012): 99–112.
- Ryan, Sharon. „Wisdom.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). Herausgegeben von Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/wisdom/>.
- Tiberius, Valerie. „Constructivism and Wise Judgment.” In *Constructivism and Practical Philosophy*. Herausgegeben von James Lenman und Yonatan Shemmer, 195–212. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tiberius, Valerie und Jason Swartwood. „Wisdom Revisited: A Case Study in Normative Theorizing.” *Philosophical Explorations* 14, Nr. 3 (2011): 277–295.
- Vlastos, Gregory. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- Westermann, Hartmut. *Die Intention des Dichters und die Zwecke der Interpretation. Zu Theorie und Praxis der Dichterauslegung in den platonischen Dialogen*. Berlin: de Gruyter, 2002.
- Westermann, Hartmut. „Ironie”. In *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Herausgegeben von Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder, 297–300. Stuttgart: Metzler, 2009.
- Williamson, Timothy. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Williamson, Timothy. „Some Philosophical Aspects of Reasoning about Knowledge.” In *Theoretical Aspects of Rationality and Knowledge*. Herausgegeben von Johan van Benthem, 97. San Francisco, Calif.: Kaufmann, 2001.
- Withcomb, Dennis. „Wisdom.” In *The Routledge Companion to Epistemology*. Herausgegeben von Sven Bernecker und Duncan Pritchard, 95–105. London: Routledge, 2011.
- Zagzebski, Linda T. *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

#### ON SOCRATIC WISDOM AS INTELLECTUAL HUMILITY

In Plato's *Apology of Socrates*, a humanly wise person is distinguished by her ability to correctly assess the epistemic status and value of her factual opinions. She knows whether she possesses knowledge or has mere opinion or is ignorant. It is also a widely shared view that intellectual humility, albeit not the same as wisdom, is one of a humanly wisdom's necessary features. However, if the considerations presented here are valid and cover the spectrum of relevant interpretations, this is not tenable for Socratic wisdom. Fallible beings who claim to possess second-order knowledge of the epistemic status of their beliefs cannot be other than epistemically immodest. If Socratic wisdom requires epistemic humility, Socrates is not wise.

#### Keywords:

wisdom, intellectual humility, second-order knowledge, epistemic modal logic



**Gerhard Schönrich**

Institut für Philosophie  
Technische Universität Dresden  
gerhard.schoenrich@tu-dresden.de

**WAS MACHT ENTSCHEIDUNGEN  
ZU WEISEN ENTSCHEIDUNGEN?**

**Zusammenfassung**

Der Begriff einer weisen Entscheidung ist methodisch leichter zugänglich als der allgemeine Begriff der Weisheit. Wenn wir wissen, was weise Entscheidungen ausmacht, dann öffnet sich uns auch ein Zugang zu den entsprechenden Eigenschaften und Fähigkeiten einer Person. Die Abhandlung soll zeigen, dass sich eine Analyse weiser Entscheidungen nicht auf eine attributive Lesart: „S entscheidet weise“ beschränken kann, sondern die adverbiale Lesart: „S entscheidet sich auf eine weise Art“ berücksichtigen muss. Die externalistische Perspektive der ersten Lesart führt zwar zu einer notwendigen qualitativen Bedingung (langfristige Verbesserung der Situation für möglichst viele Beteiligte), der jede weise Entscheidung im Resultat gerecht werden muss. Erst die internalistische Perspektive der zweiten Lesart entspricht unseren Intuitionen, dass ein solches Resultat nicht zufällig zustande gekommen sein darf, sondern sich bestimmten epistemischen Leistungen des Akteurs verdankt, wie seiner Urteilskompetenz und Reflexionsfähigkeit der Gründe für die Entscheidung. Diese Leistungen schließen insbesondere die Meta-Fähigkeit, erststufige Gründe von zweitstufigen Gründen zu trennen ein, die sich nicht auf den Wert, den das Objekt der Entscheidung hat beziehen, sondern auf den Wert der Einstellung, die der Entscheidung zugrunde liegt.

**Schlüsselwörter:**

Weisheit, Entscheidung, Gründe, Wert

**1. BEMERKUNGEN ZUR METHODE**

Das Thema „Weisheit hat in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem in der psychologischen Forschung eine Renaissance erlebt.<sup>1</sup> Die Frage „Was ist Weisheit?“ wird hier meist mit einer Intuition darüber beantwortet, worin Weisheit besteht, und mit der Beschreibung von Eigenschaften erklärt, die weise Personen

---

<sup>1</sup> Für eine kurze Darstellung der Geschichte der Weisheitsforschung vgl. Judith Glück, *Weisheit. Die fünf Prinzipien des gelingenden Lebens* (München: Kösel-Verlag, 2016), 13 ff.

besitzen müssen, damit ihnen das Prädikat „weise“ zugeschrieben werden kann. Weisheit sei breites und tiefes Wissen über die grundlegenden Themen menschlichen Lebens. Der Weise, der über solches Wissen verfüge, sei sowohl reflektiert (der Grenzen seines Wissens bewusst), als auch verpflichtet auf die Vertiefung vorhandenen und den Erwerb weiteren Wissens. Zugleich bewährt sich der Weise in der Kunst einer rationalen Lebensführung (im Umgang mit den eigenen Gefühlen und mit den Mitmenschen).<sup>2</sup>

Der so charakterisierte Weise müsse bestimmte Charaktereigenschaften besitzen. Genannt werden z. B. Offenheit, Emotionskontrolle, Einfühlungsvermögen, Reflektivität im Sinne kritischen Hinterfragens und realistischer Einschätzung der eigenen Möglichkeiten. Wie zuverlässig ist der Schluss von den konzeptualisierten Intuitionen über Weisheit auf die kognitiven und praktischen Eigenschaften oder Fähigkeiten der weisen Person? Dieses methodische Vorgehen leidet an einer Unklarheit, die auf eine fehlende Unterscheidung zurückgeht:

- die **Eigenschaft, weise** zu sein, ist ein Merkmal, das die eine Person weise macht, die andere Person nicht.
- der **Begriff der Weisheit** wird gebraucht, wenn wir über die Eigenschaft, weise zu sein, nachdenken und Forschungen dazu anstellen.

Natürlich geht es auch Philosophen um die Eigenschaft weise zu sein (bzw. um das Bündel von Eigenschaften und Fähigkeiten, die Weisheit ausmachen). Warum sollten wir nicht gleich mit einer Untersuchung dieser Eigenschaft anfangen? Die Antwort ist: wir brauchen den Begriff „Weisheit“ schon um die entsprechende Eigenschaft, um die es uns geht, bei Personen zu identifizieren. Möglicherweise bezeichnet das Wort „weise“ oder „Weisheit“ ja mehrere unterschiedliche Begriffe. Die beste Methode, einen Begriff zu untersuchen, besteht immer noch darin, die linguistischen Daten heranzuziehen und genauer hinzuschauen, wie wir reden. Manchmal drücken zwei verschiedene Worte denselben Begriff aus, manchmal ist es auch so, dass ein und dasselbe Wort verschiedene Begriffe ausdrückt. Hier ist also Vorsicht geboten.

Wenn wir als Philosophen den Begriff der Weisheit analysieren, dürfen wir erwarten, dass wir einige begriffliche Wahrheiten über die Eigenschaft, weise zu sein, herausfinden, d. h. einige Wahrheiten, die schon durch die Natur des Begriffes gegeben und garantiert sind. Kandidaten für solche begriffliche Wahrheiten sind:

1. Weisheit ist ein **normativer** Begriff.
2. Weisheit hat nicht nur **internalistische**, sondern auch **externalistische** Aspekte.

---

<sup>2</sup> In den Intuitionen unterscheiden sich Philosophen und Psychologen kaum. Vgl. z. B. Sharon Ryans „Deep Rationality Theory“ in: Sharon Ryan, „Wisdom, Knowledge and Rationality,“ *Acta Analytica* 27, Nr. 2 (2012) mit Glücks Konzept „Weisheit,“ 28.

Diesen Fokus auf den Begriff der Weisheit können wir noch enger fassen, indem wir nicht Weisheit generell, sondern zunächst weise Entscheidungen oder weise Ratschläge untersuchen. Der Begriff einer weisen Entscheidung ist leichter zugänglich als der allgemeine Begriff der Weisheit. Die Leitidee für diesen methodischen Zugang ist: Wer in den meisten Fällen weise Entscheidungen trifft, ist eine weise Person, d. h. hat die Charakter-Eigenschaft, weise zu sein. Wenn wir schließlich wissen, was weise Entscheidungen ausmacht, dann öffnet sich uns auch ein kontrollierter Zugang zu den entsprechenden Eigenschaften und Fähigkeiten einer Person.

Zu 1) Warum ist der Begriff der Weisheit bzw. der Begriff einer weisen Entscheidung **normativ**?

1. Wer in einer schwierigen Entscheidungssituation steht, soll möglichst gut, am besten aber möglichst weise entscheiden. Weisheit ist nicht nur ein gradueller Begriff, sondern – jedenfalls in Entscheidungssituationen – auch mit einem Sollen verbunden – durchaus ähnlich einem moralischen Sollen. Wir machen nicht nur Personen Vorwürfe, die moralisch falsch gehandelt haben, sondern auch Personen, die töricht entschieden haben. Das tun wir, weil wir in diesem Fall von einer epistemischen und praktischen Fehlleistung ausgehen, die der Akteur zu verantworten hat. Im Unterschied zu moralischen Verfehlungen, denen wir mit Sanktionen begegnen, finden wir den Toren aber eher lächerlich und bedauernswert. Das scheint ein wichtiger Unterschied zu sein. Wie auch immer – wer in einer schwierigen krisenhaften Situation steht, *soll* möglichst weise entscheiden. Diese normative Dimension ist bisher unerforscht. Wir klammern sie hier aus.
2. Zu sagen, man habe selbst eine weise Entscheidung getroffen oder einen weisen Rat erteilt, oder die Zuschreibung einer weisen Entscheidung oder weisen Ratschlags an andere, ist eine Redehandlung, die im performativen Teil nicht nur konstatierend ist, sondern auch eine Pro-Einstellung des Billigens und Anerkennens ausdrückt. Von einer Entscheidung oder einem Rat mit schlechten Folgen sagen wir nicht, dass sie „weise“ sei; von einer Entscheidung mit guten Folgen für uns oder für (viele) andere dagegen schon. Ebenso reden wir nicht von einer „weisen Entscheidung“, wenn in einer banalen Alltagssituation („Soll ich lieber ein Eis essen oder ein kühles Bier trinken?“) eine Wahl getroffen wird. Die Redehandlung muss sich schon auf eine schwierige krisenhafte Situation beziehen, in der eine Wahl mit weitreichenden Folgen getroffen wird. Wenn jemand durch seine Entscheidung oder durch seinen Rat eine solche Situation meistert, dann zollen wir ihm mit der Zuschreibung „weise“ auch Lob und Anerkennung. Die evaluative Komponente solcher Redehandlungen bezieht sich auf:

- hinreichend positive Folgen der Entscheidung: idealerweise wird das in der jeweiligen Situation Bestmögliche gewählt;
- auf die kognitiven (und ggf. praktischen) Leistungen, die für eine rationale Wahl in einer komplexen und bedeutsamen Situation erbracht wurden.

Zu 2) **Internalistische** und **externalistische** Aspekte des Weisheitsbegriffs.

Die attributive Verwendung des Ausdrucks „weise“ in „eine weise Entscheidung / weiser Rat“ stellt auf das Resultat der Entscheidung ab. Die adverbiale Verwendung in „Er entscheidet sich weise (auf weise Art)“ dagegen stellt auf den Entscheidungsprozess ab. Die attributive Verwendung lässt eine rein externalistische Betrachtungsweise zu, die adverbiale Verwendung erfordert dagegen eine internalistische Betrachtungsweise. Statt von attributiver oder adverbialer Verwendung zu sprechen, können wir auch das Raster „**resultatorientiert**“ und „**prozessorientiert**“ benützen:

- **Resultatorientiert:** Es ist für S in Situation C weise, sich zu entscheiden, H zu tun;
- **Prozessorientiert:** S entscheidet sich in Situation C weise, H zu tun.

Vor der Frage nach dem, was eine Entscheidung zur weisen Entscheidung macht, steht noch die Frage: Was ist eine Entscheidung? Nach Heckhausen / Gollwitzer ist die Psychologie von Entscheidungen durch vier (idealtypische) Phasen gekennzeichnet:<sup>3</sup>

1. In der **prädeziationalen** Phase wird eine Bestimmung des Ziels vorgenommen. Sie mündet nach mehr oder weniger gründlicher Abwägung (der Wünsche und ihrer erwartbaren Realisierung sowie deren Folgen und im Abgleich mit Wertvorstellungen) in der Bildung einer Intention. Die Festlegung auf ein Ziel (Willensbildung) bildet den Kern der Entscheidung.
2. Nach dem festgelegt wurde, was erreicht werden soll, wird in der **präaktionalen** Phase geplant, wie das Ziel realisiert werden soll, welche Handlung das geeignetste Mittel zur Erreichung des Ziels ist. Hier können die Umstände spezifiziert werden, unter denen die Handlung durchgeführt werden soll (ggf. nicht durchgeführt werden soll).
3. In der **aktionalen** Phase schließlich wird die Handlung initiiert. Die Handlungsausführung ist auf das Ziel ausgerichtet und wird im Sinne einer fortlaufenden Kontrolle bei unvorhergesehenen Umständen angepasst.
4. Die Psychologen identifizieren auch noch eine **postaktionale** Phase, in der nach der Deaktivierung der Intention die Zielerreichung (oder das Verfehlen des Ziels ggf. auch eine Modifikation) bewertet wird (Soll-Ist-Vergleich,

<sup>3</sup> Heinz Heckhausen und Peter M. Gollwitzer, „Thought Contents and Cognitive Functioning in Motivational versus Volitional States of Mind,“ *Motivation and Emotion* 11, Nr. 2 (1987): 101–120.

Beurteilung der Entscheidungsqualität). Diese Phase wird als wichtig für die Lerneffekte und die Herausbildung von Entscheidungs-Routinen betrachtet. Diese Phase spielt für unsere Überlegungen hier keine Rolle.

Nun sollten sich weise Entscheidungen von normalen oder bloß klugen Entscheidungen durch eine besondere Qualität auszeichnen. Das wesentliche Merkmal einer weisen Entscheidung oder Handlung besteht darin, solche Ziele umzusetzen, welche die zu erwartende Situation langfristig verbessern. Damit nehmen wir ein Motiv stoischer Weisheitslehren auf, die den therapeutischen Charakter der *praecepta sapientium* betonen: So wie die Medizin den Leib in einen besseren Zustand führt, so sollen die Anweisungen des Weisen die Kräfte der Seele aktivieren.<sup>4</sup> Nach unserem Vorschlag betrifft eine Verbesserung der Situation aber nicht nur mentale Aspekte (wie z. B. die generellen Handlungsabsichten der Akteure und die von ihnen verfolgten Ziele), sondern auch epistemische (wie z. B. die Verbesserung von Erkenntnis- und Forschungsmöglichkeiten), und natürlich auch praktische Aspekte. Versuchen wir diese Beschreibung mit Blick auf „weise“ als Analysandum in ein Analyseschema zu bringen:<sup>5</sup>

Es ist für S in Situation C weise (sich zu entscheiden) H zu tun gdw.

- (i) S das Ziel Q erreichen möchte [**Handlungsbedingung**];
- (ii) die Erreichung von Q eine langfristige Verbesserung der erwarteten Situation C\* involviert, die nicht nur S, sondern einer hinreichend großen Menge von weiteren Individuen zugutekommt [**qualitative Bedingung**];
- (iii) H für S in C das geeignetste Mittel ist, um Q zu erreichen [**Bedingung der Rationalität**];
- (iv) S Gründe hat (sich zu entscheiden), H zu tun [**Rechtfertigungsbedingung**].

Bei adverbialen oder prozessorientierten Zuschreibungen muss die Rechtfertigungsbedingung stärker gemacht werden, indem verlangt wird, dass der Akteur nicht nur wie nach der attributiven resultatorientierten Lesart überhaupt Gründe für seine Entscheidung hatte (nämlich, dass H die vorliegende Situation langfristig verbessern wird), sondern dass die Entscheidung des Akteurs auch tatsächlich auf diesen Gründen basiert und der Zugang zu diesen auch qualitativ ausreichend war. Diese Perspektive wollen wir hier weiterentwickeln:

Wir nehmen die Bedingung (i) und (ii) zum Ausgangspunkt, die sich für eine strikt resultatorientierte Betrachtung eignen, um dann zu fragen, ob die Entscheidung für H nicht auch durch einen glücklichen Zufall hätte so zustande

<sup>4</sup> Cicero Tusculanae Disputationes III, 5 f. IV, 23 ff. Zu weiteren Belegen, vgl. Christoph Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern* (München: C.H. Beck, 1998), 16 und Art. Andreas Speer, „Weisheit,“ in *Historisches Wörterbuch für Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 12 (Basel: Schwabe AG, 1971), 373.

<sup>5</sup> Das (hier leicht modifizierte) Analyseschema geht auf ein Konzept zurück, das in der Arbeitsgruppe des DFG finanzierten Dresdner Projekts „Eine mehrdimensionale Theorie der Weisheit“ entwickelt wurde.

kommen können und welche weitere Bedingung diesen Zufall ausschaltet. So werden wir gezwungen, den Ausgangspunkt durch immer weitere Bedingungen zu ergänzen und die externalistische resultatorientierte Analyse schrittweise durch eine internalistische prozessorientierte Analyse zu ersetzen.

## 2. TERMINOLOGISCHE KLÄRUNGEN

1. Im Folgenden soll mit dem Ausdruck „weise Entscheidung“ auch der Fall eines weisen Ratschlags mitgemeint sein. Ob ich mich weise für eine bestimmte Handlung entscheide, oder ob ich jemandem, der vor einer Entscheidung steht, einen Ratschlag gebe, wie er sich entscheiden soll, kann in den Hinsichten, die hier relevant sind, als äquivalent betrachtet werden.
2. In der Analyse von Entscheidungen geht es primär um den **epistemischen Aspekt**, d. h. hier um die kognitiven Ressourcen, die wir gebrauchen müssen, um zu weisen Entscheidungen zu kommen. Es geht nicht um den praktischen Aspekt einer gelingenden Lebensführung, wenn wir fragen, wie ein gutes Leben zu führen sei – auch wenn vermutet werden darf, dass die Kunst, ein gelingendes Leben zu führen, neben der Emotionskontrolle (die hier nicht thematisch ist), wesentlich von diesen kognitiven Ressourcen abhängt. Der praktische Aspekt fehlt auch nicht gänzlich. Er wird nur viel weiter gefasst als in der Frage nach der Kunst einer guten Lebensführung und kommt in der qualitativen Bedingung zum Ausdruck. Die Entscheidung muss im Resultat ja zu einer Verbesserung der Situation führen. Entscheidungen zielen auch hier auf das **praktisch Gute**. Die Frage, die wir hier in den Vordergrund stellen, zielt auf die epistemischen Anforderungen, die solche (auf das praktisch Gute zielenden) Entscheidungen notwendigerweise erfüllen müssen, um als weise zu gelten.
3. Im Folgenden müssen wir uns nicht auf eine bestimmte **Handlungstheorie** festlegen. Die Formulierungen:
  - Der Akteur S vollzieht die Handlung H, um Q zu realisieren (teleologisch)
  - Der Akteur S tut H in der Absicht Q (intentional)
  - S' Absicht Q verursacht die Handlung H (kausal)

...

können für unsere Zwecke als äquivalent betrachtet werden. Mehr als eine liberal verstandene Standard-Theorie brauchen wir hier nicht. Sie lässt sich in drei Punkten umreißen:

- (1) S entscheidet sich für eine Handlung H heißt: S hat eine konative Pro-Einstellung (Q) und eine kognitive Einstellung (Überzeugung), dass H das geeignetste Mittel zur Erreichung von Q ist.
- (2) Konative Pro-Einstellungen: S hat die Absicht, den Wunsch, Willen, das Ziel Q

- (3) Das Paar aus konativer Einstellung und kognitiver Einstellung ist der Primärgrund dafür, dass S H tut.

Auch die Unterschiede zwischen den konativen Pro-Einstellungen: Absicht, Wille, Wunsch, Ziel usw. dürfen wir für unsere Zwecke übergehen. S will Q, möchte Q, wünscht Q oder strebt nach Q wird als äquivalent behandelt. Solche konativen Einstellungen sind ebenso wie die kognitive Einstellung der Überzeugung propositionale Einstellungen. Beide Einstellungen bilden ein Paar, das den Primärgrund für die Handlung H bildet. Ein bloßer Wunsch ohne die begleitende Überzeugung von einem Mittel ist kein Primärgrund, der entscheidungsrelevant oder handlungswirksam ist.

Im Folgenden geht es vor allem um das erste Glied in dem Paar, nämlich um den Grund einer Handlung. Dass ich H tue und nicht non-H liegt daran, dass ich den Wunsch nach Q oder das Ziel Q habe. Gründe G sind entweder externe oder interne Tatsachen (wie Wünsche, Ziele usw.) Sie spielen eine dreifache Rolle:

- (a) G **rechtfertigt** die Handlung H in dem Sinne, dass G diese Handlung H als richtig erweist (normative Rolle).
- (b) G **motiviert** die Ausführung von H, d. h. G ist der Grund, weshalb S H tut (psychologische Rolle).
- (c) G **erklärt**, warum S H tut (rationale Rolle).

In der Analyse von Entscheidungen steht (a) im Vordergrund, solange es um die Rechtfertigungsbedingung geht, (b) und (c), wenn es um die Rationalitätsbedingung geht.

### 3. EIN MODELLFALL

#### (Bürgermeister-Szenario 1):

- 1) Dem Bürgermeister S wird aus EU-Mitteln eine sehr hohe Fördersumme für den insolvenzbedrohten Haushalt der Gemeinde angeboten, wenn er in seiner Gemeinde ein Gewerbegebiet einrichtet.
- 2) Gegen das Gewerbegebiet hat er starke Vorbehalte. S wünscht sich aber, das Gewerbegebiet einrichten zu können (bzw. den Gemeinderat dazu zu bringen, die Einrichtung des Gewerbegebiets zu beschließen), um die Fördersumme zu erhalten.
- 3) Für das Gewerbegebiet spricht, dass langfristig Gewerbesteuererinnahmen zu erzielen sind, aus denen das lange geplante Kindergartenprojekt finanziert werden kann.
- 4) Für das Gewerbegebiet müsste aber ein nahes Waldgebiet abgeholzt werden, das entscheidend zur Wohn- und Luftqualität im Ort beiträgt. Die Abholzung würde zu Einbußen im Tourismus-Geschäft führen.

Nehmen wir an, der Bürgermeister S entscheidet sich für das Gewerbegebiet. Ist die Entscheidung des Bürgermeisters weise?

Bevor wir uns fragen, *wie* der Bürgermeister zu seiner Entscheidung kommt, d. h. welche Überlegungen er anstellt und welche kognitiven Leistungen er dabei erbringt, können wir einfach nur von außen auf das Ergebnis der Entscheidung schauen. Tatsächlich erreicht der Bürgermeister bzw. der Gemeinderat mit der Entscheidung eine große Verbesserung der Situation der Gemeinde. Die Insolvenz ist abgewendet und der Kindergarten kann aus den Gewerbesteuererinnahmen finanziert werden.

Die leitende Intuition ist: Eine Entscheidung kann nur dann weise sein, wenn sie eine schwierige Situation größtmöglich und langfristig verbessert. S tut im Ergebnis das Bestmögliche in dieser schwierigen Situation.

Was auch immer wir über weises Entscheiden in einer internalistischen Betrachtung noch herausfinden, es impliziert folgende Bedingung:

**(WE-0)** S entscheidet sich in Situation C weise, H zu tun nur dann, wenn

- (i) H unter den Handlungsalternativen, die S in C zur Verfügung stehen, das geeignetste Mittel ist, das zur Erreichung des Ziels Q, nämlich zur größtmöglichen und langfristigen Verbesserung der zu erwartenden Situation C\* beiträgt (**qualitative Handlungsbedingung**).

In einer externalistischen Betrachtung kommen wir nicht weiter als bis zu dieser notwendigen Bedingung für eine weise Entscheidung. Ist sie auch hinreichend? Wohlgermerkt wir fragen nicht, ob sie auch hinreichend für die Analyse des Entscheidungsprozesses ist – das ist sie natürlich nicht. Ist sie hinreichend für das resultatorientierte Zuschreiben einer weisen Entscheidung?

Es wäre eine empirische Überprüfung wert, herauszufinden, wie viele Leute zögern, hier schon von einer weisen Entscheidung zu sprechen und was der Grund ist, der uns hindern könnte, S eine weise Entscheidung zuzuschreiben.

Um den Punkt schärfer herauszuarbeiten, ergänzen wir das Bürgermeister-Szenario mit folgender Modifikation:

**(Bürgermeister-Szenario 2):**

Angesichts der Handlungsalternative H vs. non-H würfelt der Bürgermeister S. Bei gerader Augenzahl will S H tun, bei ungerader non-H. S würfelt eine gerade Augenzahl und entscheidet sich damit für das Gewerbegebiet.

Die Gemeinde hat in diesem Szenario einfach Glück gehabt, dass das Ergebnis so günstig ausgefallen ist. Mit einer Wahrscheinlichkeit von 0.5 hätte sich die Situation auch nicht verbessern können. Die meisten von uns haben hier wohl die starke Intuition, dass eine so zustande gekommene Entscheidung nicht weise zu nennen ist. Man mag es immer noch eine gute Entscheidung nennen, weil das Ergebnis gut für die Gemeinde ist, egal wie es zustande gekommen ist.

Gegen (WE-0) als erschöpfende Definition einer weisen Entscheidung sprechen drei Argumente:

1. Mit (WE-0) werden wir der **evaluativen Komponente** unserer Zuschreibungspraxis nicht gerecht. Unser Lob zielt nicht allein auf das gute Resultat, sondern auch auf das Zustandekommen der Entscheidung. Wir finden es gut, wenn es nach langer Dürre regnet. Hier loben wir das gute Ergebnis, aber nicht das Zustandekommen des Regengusses. Hätte das Tiefdruckgebiet eine andere Bahn genommen, würde die Dürre noch andauern. Wenn wir jemandem eine weise Entscheidung zuschreiben, wollen wir auch sagen, dass der Entscheider an dem Ergebnis durch eine Leistung beteiligt ist. Die evaluative Komponente in unserer Zuschreibungspraxis zwingt uns also, über (WE-0) hinauszugehen.
2. Würden wir bei (WE-0) stehen bleiben, kämen wir nie zu der personalen Eigenschaft „weise“. Wenn es auch ein Zufallsgenerator sein kann, der zu guten Ergebnissen führt, erübrigt sich die Frage nach personalen Eigenschaften wie z. B. besondere kognitive Fähigkeiten, die für ein gutes Resultat verantwortlich sind.
3. Der Begriff der Entscheidung hat Implikationen, die wir ignorieren würden, wenn wir auch zufällig zustande gekommene Ergebnisse akzeptieren würden. Eine notwendige Bedingung für eine Entscheidung ist, dass S eine Wahl zwischen einer Alternative haben muss. Die Wahl durch einen Zufallsgenerator zustande zu bringen, hieße gegen die Rationalitätsannahme zu verstoßen. Wir würden S nicht als rationalen Akteur verstehen, wenn nicht S (d. h. S's Wünsche oder Absichten), sondern ein Zufallsgenerator Urheber der Entscheidungen wäre.

Ein erster Schritt über (WE-0) hinaus ist das

**Postulat:** S entscheidet sich weise, wenn die Entscheidungsfindung auf die S zur Verfügung stehenden kognitiven Ressourcen zurückzuführen ist.

Mit dem Postulat wechseln wir von der externalistischen Sichtweise in eine internalistische prozessorientierte Sichtweise. Dabei ist der Ausdruck „kognitive Ressourcen“ nur ein Platzhalter für ein ganzes Bündel von genauer zu untersuchenden kognitiven Fähigkeiten, Überzeugungen, Wissen und Verstehensleistungen, über das S verfügen muss. Im Fall der Leistung eines Sportlers geben wir uns auch nicht mit der Erklärung zufrieden, dass das überragende Ergebnis auf die sportlichen Ressourcen des Akteurs zurückzuführen sei. Wir wollen wissen, welche Trainingsmethoden, welche körperliche Konstitution, welche spezifischen körperlichen und mentalen Fähigkeiten wie Zustand der Muskeln, Konzentration, Taktik usw. die Leistung erklären können.

Welche **internen Faktoren**, sind an der Entscheidungsfindung beteiligt? So wie wir das Bürgermeister-Szenario beschrieben haben, sind es die konativen Pro-Einstellungen wie Wünsche bzw. Absichten oder Ziele und die Überzeugungen von den Mitteln, wie die Absicht umzusetzen bzw. das Ziel zu erreichen ist. Dieses Paar aus einer konativen Pro-Einstellung mit Inhalt Q und der Überzeugung zu H als Mittel ist der Primärgrund für S zu H-en.

#### 4. EIN MINIMALES KONZEPT FÜR WEISES ENTSCHEIDEN

Die Entscheidungsfindung erfolgt mit Hilfe von Überlegungen, die sich auf Gründe stützen. Der primäre Grund für die Entscheidung des Bürgermeisters zugunsten des Gewerbegebiets scheint der Wunsch nach der Fördersumme zu sein. Es ist dieser Wunsch oder dieses Ziel, das zusammen mit der Überzeugung von der Geeignetheit des Mittels, die Entscheidung rechtfertigt. Wohlüberlegt sind Entscheidungen, die sich in der Suche nach dem Bestmöglichen auf **rechtfertigende Gründe** stützen. Es geht also nicht nur darum, in einer schwierigen Situation das Bestmögliche zu tun, sondern **überlegt** das Bestmögliche zu tun.

(WE-min) S entscheidet sich in Situation C weise, H zu tun gdw.

- (i) ...
- (ii) S beabsichtigt Q zu realisieren und S die Überzeugung hat, dass H das geeignetste Mittel ist, Q zu erreichen (**internalistische Handlungsbedingung**).

Dass die Entscheidung für H zufällig zustande kommt, diese Art Zufall schalten wir mit der Bedingung (ii) aus. S ist ein Akteur, der mit H ein Ziel realisieren will, und eine Überzeugung von der Umsetzung dieses Ziels hat. Was wir mit „überlegt“ meinen, geht jedoch über die Abwendung von Zufälligkeit hinaus. Wir meinen damit, dass sich die Handlung im Lichte des Ziels als richtig oder gerechtfertigt erweist. Gegeben, dass S das Ziel Q verfolgt, ist H richtig. Gefragt, warum S H tut, würde S antworten, weil es richtig ist, im Hinblick auf Q H zu tun.

...

- (iii) das Ziel-Überzeugungs-Paar nach (ii) der rechtfertigende Primärgrund G für S's H-en ist (**Rechtfertigungs-Bedingung**).

Nun könnte unser Bürgermeister zwar Q anstreben und H für das beste Mittel, Q zu erreichen halten, aber dennoch H aus einem ganz anderen Grund tun wollen. Er könnte das Gewerbegebiet nicht wegen der hohen Fördersumme, sondern z. B. wegen eines Freundes einrichten wollen, der sich mit seiner Firma in der Gemeinde ansiedeln möchte und ihm eine Bestechungssumme zahlt. In **externalistischer** Betrachtung verhält sich der Bürgermeister konform zu Bedingung (iii): er ist in externalistischer Sicht in seiner Entscheidung auch gerechtfertigt. Es gibt diesen normativen Rechtfertigungsgrund immer noch – nur ist es eben nicht der Grund, *aus* dem der Bürgermeister die Handlung vollzieht.

Wäre da nicht der Amigo mit dem Bestechungsgeld gewesen, hätte der Bürgermeister eine andere Entscheidung getroffen. Es hätte unter den bisher festgelegten Bedingungen leicht sein können, dass sich der Bürgermeister anders entschieden hätte. Nur zufällig stimmt die Entscheidung mit allen bisherigen Bedingungen (i) bis (iii) überein.

Es geht hier nicht um ein moralisches Argument. Natürlich ist Bestechung verwerflich. Und weise Entscheidungen sollten auch moralische Bedingungen erfüllen. Hier geht es aber darum, die Möglichkeit auszuschalten, dass das H-tun zufällig mit dem rechtfertigenden Grund G konform geht. Um das sicherzustellen, müssen wir fordern:

...

(iv) S H aus dem Primärgrund G ausführt (**starke Rationalitätsbedingung**).

Die starke Rationalitätsbedingung schließt die schwache Rationalitätsbedingung ein, dass S sich konform zu G verhält.

Machen wir eine Bestandsaufnahme: S tut H, weil H unter den Handlungsalternativen das geeignetste Mittel ist, das Ziel Q zu realisieren oder zu befördern. Das Erreichen dieses Ziels trägt zur größtmöglichen und langfristigen Verbesserung der erwarteten Situation bei. Unter den Alternativen, die der Bürgermeister hat, ist die Einrichtung des Gewerbegebiets tatsächlich die in dieser Situation größtmögliche Verbesserung. Die Gemeinde kann das Kindergartenprojekt finanzieren. Wir haben sichergestellt, dass sich der Bürgermeister in der Entscheidung für H nicht nur konform zu dem Primärgrund verhält (indem er z. B. H wegen eines Bestechungsgeldes tut), sondern H tatsächlich um willen dieses Primärgrundes tut.

Wir können die Entscheidung des Bürgermeisters ohne zu zögern eine gute Entscheidung nennen. Aber ist sie auch weise? Ja, wenn wir nur auf das Resultat blicken. Wir haben uns gegenüber (WE-0) stark verbessert. Das Resultat ist nicht irgendwie zustande gekommen, sondern überlegt. Der Bürgermeister hat sich geleitet durch einen rechtfertigenden Grund entschieden.

Aber ist die Entscheidung auch auf *weise Art* zustande gekommen? Hier lautet die Antwort: Nein.

## 5. WEISES ENTSCHIEDEN UND KOGNITIVE KONTROLLE

In unserer Analyse finden sich noch dunkle Stellen, die aufgeklärt werden müssen. Was genau im Dunkeln geblieben ist, wird deutlich, wenn wir uns fragen, was in der Entscheidungsfindung noch hätte schiefgehen können.

Bisher sind wir von einem perfekten Primärgrund ausgegangen ebenso wie von Überzeugungen, die eindeutig H als das geeignetste Mittel ausweisen. Wie unsere Bürgermeister-Szenarien zeigen, ist dieses Bild zu simpel. Die Fälle, in denen sich aus der Menge alternativer Handlungsoptionen genau eine Option als perfekter rechtfertigender Grund aufdrängt, sind eher selten. In unseren Bürgermeister-Szenarien sind es zwei sich ausschließende Handlungsoptionen, für die Gründe und Gegengründe erwogen werden müssen. Gerade in den komplexen Situationen, die eine weise Entscheidung erfordern, finden sich in der Menge der Gründe oft auch falsche Überzeugungen und unvertretbare Ziele, die meist nicht auf

den ersten Blick als solche erkennbar sind. Was der Analyse also fehlt, ist eine **Reflexion der Gründe**, in der das Für und Wider unter Anlegung strenger epistemischer Maßstäbe geprüft wird. Wenn man den letzten abschließenden Schritt (**WE-ref**) in einen Slogan bringen will, würde er lauten:

**Slogan:** „Weise handelt, wer in einer schwierigen Situation überlegt und kontrolliert das Beste auf der Basis der richtigen Art von Gründen tut.“

Unser Bürgermeister hat nicht den einen perfekten Grund für seine Entscheidung. Vielmehr muss er sorgfältig überlegen, welche Gründe für das Gewerbegebiet und welche gegen das Gewerbegebiet sprechen. In der Abwägung Förder-summe gegen Erhaltung des Waldgebiets hat er pro tanto-Gründe, die vielleicht für die eine oder die andere Option sprechen. Er kann diese Gründe gewichten, um dann der Seite mit dem größeren Gesicht zu folgen.

Doch dieser Ansatz ist unzureichend. S muss nicht nur pro-tanto Gründe in der Abwägung einer Alternative berücksichtigen; die Anforderung an eine reflektierende Kontrolle über die Gründe sind viel höher: S muss alle in dieser Situation möglichen Optionen erfassen, gewichten und ausbalancieren, d. h. S muss sich auf „all things considered reasons“ stützen, wenn er die Entscheidung rechtfertigen will. Im Beispielsfall kann sich S entweder für das Gewerbegebiet entscheiden, weil S:

- G1: die Fördersumme zur Haushaltssanierung einstreichen will und/oder
- G2: langfristig Gewerbeeinnahmen erzielen möchte und/oder
- G3: das Kindergartenprojekt finanzieren will.

Oder S entscheidet sich dagegen, weil S:

- GG1: das Waldgebiet zur Sicherung der Wohn- und Luftqualität erhalten will.
- GG2: die Einnahmen aus dem Tourismus in der bisherigen Höhe halten will.

In diesem Deliberationsprozess kann einiges schief laufen. Wieder hilft uns diese Art von Betrachtung dabei, die Definition zu verbessern:

### 1. Der Akteur S verfügt über keine ausreichende **Urteilskompetenz**:

Angenommen der Bürgermeister S hat die falsche Vorstellung, dass der Gemeindegewald wegen möglicher Tollwut und Zecken eine Gesundheitsgefahr darstellt, oder dass sich Wölfe ansiedeln könnten oder gar, dass böse Dämonen dort wohnen. Wenn S solche Vorbehalte gegen den Wald hat, hat er dann die Alternative, den Wald nicht für das Gewerbegebiet zu opfern, überhaupt angemessen bewertet? Sind die Überzeugungen von S, obwohl falsch, wenigstens gerechtfertigt?

Es wäre zu billig, hier einfach in die externalistische Betrachtungsweise zu wechseln und von außen festzulegen, welche Informationen dem Bürgermeister fehlen und welche Überzeugungen über den Wald wahr sind. Die Kritik sollte die Sicht des handelnden Akteurs S einnehmen und aus dessen Perspektive erfolgen. Das heißt: Der für die Entscheidung relevante Informationsstand muss

für S prinzipiell kognitiv erreichbar und zugänglich sein. Würden wir einen Maßstab von außen anlegen, müssten wir viele Personen, wie z. B. Homer, Sokrates, Aristoteles, Ptolemäus usw., die wir für weise halten, aus der Ehrengalerie der Weisen ausschließen. Sie alle hatten viele falsche, wenngleich gerechtfertigte Überzeugungen z. B. hinsichtlich der Relation der Erde zur Sonne. Sie lebten in einer Umgebung, in der die entsprechenden wahren Überzeugungen einfach kognitiv noch nicht zugänglich waren.

Im Fall des Bürgermeisters jedoch liegen die entsprechenden wahren Überzeugungen prinzipiell in seiner kognitiven Reichweite. Da er sich über die Risiken von Tollwut und Zecken kundig machen könnte und da er seine abergläubischen Vorstellungen korrigieren könnte, hat er nicht nur falsche Überzeugungen, er ist darin auch nicht gerechtfertigt. Wir erwarten von einem weisen Entscheidungsprozess nicht nur, dass der Akteur S eine große Bandbreite gerechtfertigter Überzeugungen auf den für die Entscheidung relevanten Gebieten besitzt, sondern überdies dass er diese im Hinblick auf neue Informationen ständig überprüft und ggf. durch tiefere und rationale Überzeugungen ersetzt.<sup>6</sup> Damit verlangen wir nicht nur, dass sich S tadelnsfrei verhält, d. h. keine epistemischen Pflichten verletzt, sondern dass S sich lobenswert verhält. S sollte sich über die in der Entscheidungssituation unmittelbar verfügbaren Informationen hinaus um weitere (kognitiv zugängliche) Informationen bemühen, die die Entscheidung – *all things considered* – absichern.

Wohlgemerkt, wir verlangen von unserem Akteur hier nicht Wissen. (Wissen wäre wahre gerechtfertigte Überzeugung). Diese Bedingung wäre zu stark und würde weise Entscheidungen höchst selten machen. Es ist immer noch möglich, dass sich der Akteur irrt, obwohl er auf der Basis aller ihm zugänglichen Informationen gerechtfertigt ist. Deshalb ist es fruchtbarer im Zusammenhang mit Weisheit von Verstehensleistungen auszugehen und nicht von Wissen.<sup>7</sup> Wir verlangen Urteilskompetenz nur im Sinne von gerechtfertigten und ständig überprüften Überzeugungen.

## 2. Dem Akteur fehlt es an **inferentieller Kompetenz**:

Die Reflexion als auf Gründe gerichteter Deliberationsprozess hängt auch von den inferentiellen Fähigkeiten des Akteurs ab. Der Bürgermeister muss seine Absichten und Überzeugungen abduktiv, deduktiv und induktiv korrekt mit den jeweiligen Gründen verbinden um zu dem richtigen Ergebnis zu kommen. Er ist epistemisch nicht nur wegen ungerechtfertigter Überzeugungen zu tadeln, sondern auch wenn er auf inkorrekte Weise Schlüsse zieht.

---

<sup>6</sup> Vgl. Ryan, „Wisdom,” 118.

<sup>7</sup> Zu untersuchen, welche Art von Verstehensleistungen hier gefordert sind und wie sie sich von Wissen unterscheiden, wäre eine eigene Abhandlung.

### 3. Dem Akteur fehlt es an **Variationskompetenz**:

Wenn der Bürgermeister überlegt, ob er das Gewerbegebiet einrichten soll oder nicht, muss er kontrafaktische Überlegungen über die Relation von Gründen und Zielen anstellen, wie z. B. „Was wäre, wenn das Gewerbegebiet nicht eingerichtet wird? Dann kann das Kindergartenprojekt nicht finanziert werden.“ Und: „Wenn der Wald nicht abgeholzt werden würde, bliebe die Wohn- und Luftqualität gut“ usw. Ohne die Handlungsoptionen im Geiste zu manipulieren und die Folgen durchzuspielen, kommt der Akteur nicht zu einem kontrollierten Gesamtergebnis, d. h. er kommt nicht auf kontrollierte Weise zu dem Grund, der schlussendlich handlungswirksam werden soll.<sup>8</sup>

Unter Anwendung dieser Fähigkeiten gelangt der Bürgermeister – so wollen wir annehmen – zu dem Ergebnis, dass die Gründe G1 bis G3 schwerer wiegen als die Gegengründe GG1 und GG2. Die erwarteten Einnahmen sind höher als die erwarteten Verluste und zwar so viel höher, dass auch die Einbuße an Wohnqualität für die Einwohner ausgeglichen wird. Die Anforderungen an den Entscheidungsprozess können wir nun als kognitive Kontrolle über die Gründe festlegen:

#### (WE-ref)

...

- (v) S (kraft Urteilskompetenz, inferentieller Kompetenz und Variationskompetenz) kognitive Kontrolle über die Gründe-liefernden Relationen ausübt (**epistemische Kontrollbedingung**).

Haben wir mit der Bedingung (v) endlich sichergestellt, dass aus einer – wie auch immer zustande gekommenen – guten Entscheidung ein weiser Entscheidungsprozess wird? Nein, es fehlt noch ein entscheidender Schritt.

## 6. REFLEKTiertes WEISES ENTSCHEIDEN

Betrachten wir nochmals unseren Modellfall:

#### (Bürgermeister-Szenario 1):

- 1) Dem Bürgermeister wird aus EU-Mitteln eine sehr hohe Fördersumme für den insolvenzbedrohten Haushalt der Gemeinde angeboten, wenn er in seiner Gemeinde ein Gewerbegebiet einrichtet.
- 2) Gegen das Gewerbegebiet hat er starke Vorbehalte. Er wünscht sich aber, das Gewerbegebiet einrichten zu können (den Gemeinderat dazu zu bringen, die Einrichtung des Gewerbegebiets zu beschließen), um die Fördersumme zu erhalten.
- 3) Für das Gewerbegebiet spricht, dass langfristig Gewerbesteuererinnahmen zu erzielen sind, aus denen das lange geplante Kindergartenprojekt finanziert werden kann.

<sup>8</sup> Vgl. zu dieser Art kognitiver Kontrolle: Alison Hills, „Understanding-why,” *Nous* 50, Nr. 4, (2015): 1–28.

- 4) Für das Gewerbegebiet müsste aber ein nahes Waldgebiet abgeholzt werden, das entscheidend zur Wohn- und Luftqualität im Ort beiträgt. Die Abholzung würde zu Einbußen im Tourismus-Geschäft führen.

Ist die hohe Fördersumme tatsächlich ein Grund, der die Einrichtung des Gewerbegebiets rechtfertigt? Wenn ja, steht dieser Grund auf einer Stufe mit dem Gegengrund, der gegen das Gewerbegebiet spricht, nämlich auf einer Stufe mit dem Verlust der Wohn- und Luftqualität und der Einbuße im Tourismusgeschäft?

Der Bürgermeister kann sich entweder für das Gewerbegebiet entscheiden, weil er:

- G1: die Fördersumme zur Haushaltssanierung einstreichen will und/oder
- G2: langfristig Gewerbeeinnahmen erzielen möchte und/oder
- G3: er das Kindergartenprojekt finanzieren will.

Oder er entscheidet sich dagegen, weil er:

- GG1: das Waldgebiet zur Sicherung der Wohn- und Luftqualität erhalten will.
- GG2: die Einnahmen aus dem Tourismus in der bisherigen Höhe halten will.

Die Frage mag Verwirrung stiften, ist doch die Einrichtung des Gewerbegebiets die Bedingung dafür, dass die Fördersumme zur Haushaltssanierung an die Gemeinde fließt. Wenn wir aber genauer hinschauen, wird klar: Die Gründe G2 und G3 sowie die beiden Gegengründe GG1 und GG2 werden durch Tatsachen über das Gewerbegebiet geliefert. Die Einrichtung des Gewerbegebiets lässt Gewerbesteuern fließen und die Einrichtung des Gewerbegebiets führt zu einer Einbuße an Wohnqualität und Tourismus-Geschäft. Diese Gründe haben jedoch nichts mit dem Wunsch nach der Fördersumme zu tun. Es gibt diese Gründe als normative rechtfertigende Gründe, auch wenn die EU keine Fördersumme ausgeschrieben hätte.

Der Grund G1 dagegen hat etwas mit der konativen Einstellung des Bürgermeisters zu tun. Er muss – in seiner Perspektive – erwägen: wie lägen die Dinge, wenn ich die Fördersumme wünschen bzw. nicht wünschen würde, d. h. wenn ich die konative Pro-Einstellung dazu einnehmen bzw. nicht einnehmen würde.

Es ist also von zwei verschiedenstufigen konativen Pro-Einstellungen und entsprechend von zwei verschiedenartigen Gründen die Rede:<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Bezugspunkt in solchen Überlegungen ist Parfits intensiv diskutierte und immer wieder modifizierte Unterscheidung zwischen object-given und state-given Gründen. Vgl. Derek Parfit, „Rationality and Reasons,” in *Exploring Practical Philosophy*, hg. von Dan Egonsson et al. (Aldershot: Ashgate, 2001), 17–39.

Auf die Debatte kann hier nicht eingegangen werden. Mit Persson bin ich der Meinung, dass die Konzeption von verschiedenstufigen Gründen allen Einwänden gegen Parfits Unterscheidung standhält. Vgl. Ingmar Persson, „Primary and Secondary Reasons,” in *Hommage à Wlodek. Philo-*

1. Primärer Grund für das Einnehmen einer erststufigen konativen Pro-Einstellung (Beabsichtigen, Wünschen usw.): S will / wünscht das Gewerbegebiet, weil G.
2. Sekundärer Grund für eine zweitstufige konative Pro-Einstellung zum Einnehmen von erststufigen konativen Pro-Einstellungen: S will / wünscht den Wunsch nach dem Gewerbegebiet zu haben (wünscht, dass der Gemeinderat das Gewerbegebiet will) weil G'.

In unserem Modellfall sind beide Pro-Einstellungen über eine Gründe-Relation verknüpft. Die begehrte Fördersumme erhält der Bürgermeister nur, wenn er wünscht, dass er bzw. der Gemeinderat das Gewerbegebiet wünscht. Der Bürgermeister hat einen Grund, die hohe Fördersumme zu wollen, und er hat einen Grund, das Gewerbegebiet zu wollen. In beiden Fällen scheint der Grund der Wunsch nach der hohen Fördersumme zu sein. G scheint identisch mit G' zu sein. Doch unser Bürgermeister erliegt hier einer Konfusion. Das wird deutlicher wenn wir das Bürgermeister-Szenario nochmals modifizieren:

**(Bürgermeister-Szenario 3)**

- 1) Der Bürgermeister wird von der Mafia bedroht. Sie droht mit der Terrorisierung der Bevölkerung, wenn der Bürgermeister das Gewerbegebiet nicht einrichten will.
- 2) ...
- 3) ...
- 4) ...

Solche Szenarien werden als „Böse-Dämonen-Szenarien“ diskutiert. Ein böser Dämon droht mir schlimme Bestrafung an, wenn ich keine Pro-Einstellung zu einer Schale voll Dreck einnehme. Klarerweise habe ich einen Grund – nämlich die Schmerzvermeidung – eine Pro-Einstellung zu der Schale voll Dreck einzunehmen, z. B. sie für wertvoll zu halten. Ich will also aus dem Grund der Schmerzvermeidung mich dazu bringen, die Schale voll Dreck für gut zu halten. Die Schale voll Dreck ist natürlich im günstigsten Fall wertlos. Der Grund, der für die zweitstufige Pro-Einstellung spricht, nämlich zu wollen, dass ich die Schale voll Dreck für wertvoll halte, ist die Vermeidung der Bestrafung. Dieser Grund hat nichts mit der erststufigen Einstellung zu der Schale voll Dreck zu tun, die ich natürlich eklig finde.<sup>10</sup> G ist nicht mit G' identisch.

---

*sophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, hg. von Toni Rønnow-Rasmussen et al. (Lund: Department of Philosophy, Lund University 2007).

<sup>10</sup> Vgl. dazu: Roger Crisp, „Review of Kupperman, *Value ... and What Follows* (by J. Kupperman),“ *Philosophy* 75 (2000): 458–492; Wlodek Rabinowicz und Toni Rønnow-Rasmussen, „The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes and Value,“ *Ethics* 114 (2004): 391–423; Jonas Olson, „Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons,“ *The Philosophical Quarterly* 54 (2004): 295–300; Philip Stratton-Lake, „How to Deal with Evil Demons: Comment on Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen,“ *Ethics* 115 (2005): 788–798.

Zurück zu unserem Bürgermeister: Der Grund, den der Bürgermeister hat, die zweitstufige Einstellung einzunehmen, nämlich zu wünschen, dass der Gemeinderat das Gewerbegebiet will, hat nichts mit den Gründen zu tun, die für oder gegen das Gewerbegebiet selbst sprechen.

Die Gründe für oder gegen das Gewerbegebiet sind primäre Gründe; die Gründe, die Fördersumme zu erhalten (bzw. den Mafia-Terror zu vermeiden) sind sekundäre Gründe.

Was im Fall der Mafia-Drohung leicht auseinanderzuhalten ist, muss auch im positiven Fall des Angebots der hohen Fördersumme für den Haushalt getrennt werden: Der sekundäre Grund, der dafür spricht, eine zweitstufige Pro-Einstellung zu dem Ziel einzunehmen, das Gewerbegebiet einzurichten, ist ein anderer als der primäre Grund, der für die Einrichtung des Gewerbegebiets selbst spricht: nämlich Gewerbesteuern einzunehmen, das Kindergartenprojekt zu finanzieren usw. Und natürlich ist er auch etwas anderes als der primäre Grund, der dagegen spricht, z. B. dass der Wald abgeholzt werden muss usw.

Wer erststufige mit zweitstufigen Gründe konfundiert, hält fälschlicherweise folgende Prinzipien für gültig, die Ingmar Persson etwa so herausgearbeitet hat:<sup>11</sup>

**(Abwärts)** Wenn G für S ein Grund ist, eine zweitstufige konative Pro-Einstellung zu Q einzunehmen (zu wünschen, dass S wünscht dass Q), dann ist G auch ein Grund, eine erststufige Pro-Einstellung zu Q einzunehmen (Q zu wünschen).

**(Aufwärts)** Wenn G für S ein Grund ist, eine erststufige konative Pro-Einstellung zu Q einzunehmen, dann ist G auch ein Grund, eine zweitstufige Pro-Einstellung zu der erststufigen Pro-Einstellung einzunehmen.

Beide Prinzipien sind falsch. Gegen (Aufwärts) spricht, dass wir gelegentlich Wünsche haben, die wir nicht haben wollen. H. Frankfurt hat dafür Beispiele genannt, wie der Fall des Drogensüchtigen wider Willen. Wir können uns in dieser Frage auch an einen Klassiker halten:<sup>12</sup> Kant meint, dass wir keine guten Gründe für erststufige konative Pro-Einstellungen zu Ehre, Macht, Geld haben. Sie arten leicht zu den Untugenden der Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht aus. Stattdessen sollten wir lieber nach Demut, Friedfertigkeit und Bescheidenheit streben.

Wir haben aber gute Gründe für zweitstufige Pro-Einstellungen zu solchen erststufigen Pro-Einstellungen: Es ist Kant zufolge der Wettstreit, die ungesellige Geselligkeit, durch die die Natur den Menschen zur Kultur treibt. Wir haben einen guten sekundären Grund, nämlich die Kulturförderlichkeit, wenn wir wol-

---

<sup>11</sup> Vgl. dazu Persson, „Primary“, ebd.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Gerhard Schönrich, „Kants Werttheorie? Versuch einer Rekonstruktion,“ *Kant-Studien* 104 (2013): 321–345.

len, dass die Akteure nach Ehre, Macht und Geld streben. Das Gegenbild, nämlich ein „arkadisches Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe“ würde eben nicht jenen Stachel bieten, der die „Talente nach und nach entwickelt“. Die arkadische Existenz hätte, wie Kant bissig anmerkt, nicht mehr Wert als das Dasein des Hausviehs (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, AA 08: 21). Wir sitzen einer „inneren praktischen Täuschung“ auf, einem „Wahn“ (*Anthropologie*, AA 07: 274), wenn wir glauben, gute primäre Gründe für das Streben nach Ehre, Macht und Geld zu haben. Die Natur, so Kant, spiegelt dem grundsätzlich eher faulen Menschen Ehre, Macht und Geld als primär gut begründetes Streben vor. Der Philosoph – der Freund der Weisheit – durchschaut diese Täuschung als eine List der Natur, die den Menschen so zu einem Kulturwesen befördert, wohl wissend, dass es sekundäre Gründe sind, die für die entsprechenden Einstellungen sprechen und nicht primäre.

Eine Entscheidung, die auf einer „inneren praktischen Täuschung“ beruht wie im Falle unseres Bürgermeisters, kann keine weise Entscheidung sein. Wenn sich der Bürgermeister verleiten lässt, das Gewerbegebiet tatsächlich wegen des hohen Haushaltszuschusses zu wünschen, und er trotz dieser Konfusion zu einer guten Entscheidung kommt, hat er in diesem Szenario einfach nur Glück gehabt. Tatsächlich sprechen ja mehr Gründe für das Gewerbegebiet als dagegen. Diese primären Gründe haben aber nichts mit dem sekundären Grund zu tun, zu wünschen, dass er wünscht (oder der Gemeinderat wünschen soll), das Gewerbegebiet einzurichten. Es wäre ein „Wahn“ zu glauben, die Gründe für den Haushaltszuschuss oder die Drohung der Mafia hätten etwas mit den Gründen zu tun, die für oder gegen das Gewerbegebiet sprechen.

Damit haben wir nicht gesagt, dass der Bürgermeister zweitstufige Gründe ignorieren soll. Wir behaupten nur: Eine Entscheidung, die einer solchen Täuschung aufsitzt, ist keine weise Entscheidung. Solange der Bürgermeister diese Reflexion nicht anstrengt, kann er nicht weise entscheiden – auch wenn das Ergebnis für die Gemeinde gut ist. Egal wie die Entscheidung ausfällt, eine notwendige Bedingung für weises Entscheiden ist, dass sich die kognitive Kontrolle über Gründe auch auf die Frage erstreckt, welcher Ebene die Gründe angehören. Sind es primäre oder sekundäre Gründe? Sie (abwärts oder aufwärts) zu wechseln bedeutet, sich auf die falsche Art von Gründen zu stützen. Deshalb fordern wir:

- (vi) S die richtige Art von Gründen von der falschen Art unterscheidet (**episodische Meta-Kontrollbedingung**).

Wenn wir die Fäden zusammenziehen und die Erfordernisse in ein Schema fassen, ergibt sich ein recht kompliziertes Geflecht von notwendigen Bedingungen. Aber etwas Einfacheres war auch gar nicht zu erwarten:

(WE-0) S entscheidet sich in Situation C weise, H zu tun gdw.

- (i) H unter den Handlungsalternativen, die S in C zur Verfügung stehen, das geeignetste Mittel ist, das zur Erreichung des Ziels Q, nämlich zur größtmöglichen und langfristigen Verbesserung der zu erwartenden Situation C\* beiträgt (**qualitative Bedingung**).

(WE-min)

- (ii) S beabsichtigt Q zu realisieren und S die Überzeugung hat, dass H das geeignetste Mittel ist, Q zu erreichen (**internalistische Handlungsbedingung**).
- (iii) das Ziel-Überzeugungs-Paar nach (ii) der rechtfertigende Primärgrund G für S's H-en ist (**Rechtfertigungs-Bedingung**).
- (iv) S H aus dem Primärgrund G ausführt (**starke Rationalitätsbedingung**).

(WE-ref)

- (v) S (kraft Urteilskompetenz, inferentieller Kompetenz und Manipulationskompetenz) kognitive Kontrolle über die Gründe-liefernden Relationen ausübt (**epistemische Kontrollbedingung**).
- (vi) S die richtige Art von Gründen von der falschen Art unterscheidet (**epistemische Meta-Kontrollbedingung**).

## BIBLIOGRAPHIE

- Cicero. *Tusculanae Disputationes* III. Hg. von Max Pohlenz. Leipzig: Teubner, 1918
- Crisp Roger. „Review of Kupperman, Value ... and What Follows (by J. Kupperman).“ *Philosophy* 75 (2000): 458–492.
- Glück, Judith. *Weisheit. Die fünf Prinzipien des gelingenden Lebens*. München: Kösel-Verlag, 2016.
- Heckhausen, Heinz und Gollwitzer, Peter M. „Thought Contents and Cognitive Functioning in Motivational versus Volitional States of Mind.“ *Motivation and Emotion* 11, Nr. 2 (1987), 101–120.
- Hills Alison. „Understanding-why.“ *Nous* 50, Nr. 4 (2015): 1–28.
- Horn, Christoph, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck, 1998.
- Olson, Jonas. „Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons.“ *The Philosophical Quarterly* 54 (2004): 295–300.
- Parfit, Derek. „Rationality and Reasons.“ In *Exploring Practical Philosophy*. Herausgegeben von Dan Egonsson, Jonas Josefsson, Bjorn Petersson, and Toni Rønnow-Rasmussen, 17–39. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Persson, Ingmar. „Primary and Secondary Reasons.“ In *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*. Herausgegeben von Toni Rønnow-Rasmussen, Bjorn Petersson, Jonas Josefsson, and Dan Egonsson, Lund: Department of Philosophy, Lund University 2007.
- Rabinowicz, Wlodek und Rønnow-Rasmussen Toni. „The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes and Value.“ *Ethics* 114 (2004): 391–423.
- Ryan, Sharon. „Wisdom, Knowledge and Rationality.“ *Acta Analytica* 27, Nr. 2 (2012): 99–112.
- Schönrich, Gerhard. „Kants Werttheorie? Versuch einer Rekonstruktion.“ *Kant-Studien* 104 (2013): 321–345.

Speer, Andreas. „Weisheit.” In *Historisches Wörterbuch für Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 12. Basel: Schwabe AG 1971.

Stratton-Lake, Philip. „How to Deal with Evil Demons: Comment on Rabinowicz and Rønnow-Rasmussen.” *Ethics* 115 (2005): 788–798.

### WHAT MAKES DECISIONS WISE?

It is methodologically easier to gain access to the concept of wise decisions than to the general concept of wisdom. Once we know what wise decisions are, the corresponding properties and abilities of the deciding person can be inferred. This paper will show that the analysis of wise decisions must not be restricted to the attributive reading of “S makes a wise decision”, but must be extended to the adverbial reading of “S decides wisely”. The externalistic perspective of the former reading exposes a necessary qualitative requirement (a long-range improvement of the situation for all parties involved) which must be met by the outcome of any wise decision. Only the internalistic perspective of the latter reading complies with our intuitions that the outcome must not be achieved by chance, but by the agent’s epistemic abilities such as his competence of judging and reflecting the reasons for the decision. These abilities include in particular the agent’s meta-competence of distinguishing first-order and second-order reasons that pertain not to the value of the object of the decision but rather to the value of the attitude underlying the decision.

**Keywords:**

wisdom, decision, reasons, value

<http://dx.doi.org/10.18778/0208-6107.32.13>

## **Pedro Schmechtig**

Institut für Philosophie  
Technische Universität Dresden  
Pedro.schmechtig@gmx.de

# **KOGNITIVER RATSCHLAG, TESTIMONIALE AUTORITÄTEN UND DER WERT EPISTEMISCHER WEISHEIT**

## **Zusammenfassung**

Der vorliegende Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, welche Rolle Weisheit in der Erkenntnistheorie spielt. Zu Beginn skizziere ich kurz den allgemeinen Rahmen der Untersuchung. Damit verbunden ist ein konkreter Vorschlag zur begrifflichen Bestimmung epistemischer Weisheit. Dieser Vorschlag wird im Hinblick auf drei unterschiedliche Aspekte der Zuschreibung epistemischer Weisheit (ontologisch, epistemisch, axiologisch) näher erläutert. Im Anschluss daran wird die zentrale These genauer diskutiert, die hinter der vorgeschlagenen Begriffsbestimmung steht. Demnach ist epistemische Weisheit eine testimoniale Aktivität, die eine interpersonale Struktur aufweist. Gemäß dieser Sichtweise sind weise (kognitive) Ratgeber als testimoniale Autoritäten zu betrachten, deren kognitive Überlegenheit im Rahmen eines „Autoritäten-Ressourcen-Modells“ der Erklärung personaler Weisheit zu analysieren ist. Ausgehend von diesem Modell lässt sich abschließend zeigen, dass Weisheit in Verbindung mit kognitiven Ratschlägen einen unverwechselbaren epistemischen Wert besitzt.

## **Schlüsselwörter:**

kognitive Ratschlag, epistemische Autorität, epistemische Werte, epistemische Weisheit, Meta-Erkenntnistheorie, personale Weisheit, Wert der Weisheit

Es gibt ein anhaltendes Interesse in der Erkenntnistheorie, genauer zu untersuchen, welche kognitiven Zustände oder Aktivitäten einen epistemischen Wert besitzen. Neben den vielerorts bekannten Kandidaten wird manchmal auch Weisheit ins Auge gefasst.<sup>1</sup> Dieser Vorschlag ist jedoch mit einer besonderen

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu: Jason Baehr, „Two Types of Wisdom,” *Acta Analytica* 27 (2012); Jason Baehr, „Sophia: Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology,” in *Virtues and Their Vices*, hg. Kevin Timpe und Craig A. Boyd (New York: Oxford University Press, 2014); Stephen Grimm, „Wisdom,” *Australasian Journal of Philosophy* 93 (2015); Christos Kyriacou, „Ought to Believe,

Schwierigkeit verbunden. Betrachtet man die alltagssprachliche Verwendung des Prädikats „weise sein“ fällt es ungleich schwerer, anzunehmen, es gebe so etwas wie eine propositionale „first-order“ Einstellung der Weisheit, die analog zu wahren Meinungen, Wissen oder Verstehen in direkter Form einer Person zugeschrieben werden kann.

Andererseits sind wir mit dem Phänomen des weisen (kognitiven) Ratgebers vertraut, d. h. wir kennen Situationen, in denen uns eine kognitiv überlegene Person einen Ratschlag erteilt, was in einer Situation epistemisch gesehen das Beste ist. Dieser Tatbestand legt die Vermutung nahe, dass der Wert der Weisheit auch im erkenntnistheoretischen Zusammenhang einen festen Platz hat.

Der vorliegende Aufsatz verfolgt das Ziel, zu klären, wie Weisheit im Rahmen des kognitiven Ratschlags ins Spiel kommt. Das weiterführende Interesse an dieser Untersuchung besteht in der Beantwortung der folgenden Frage: Nehmen wir an, es gelingt uns, Weisheit in dieser Form erkenntnistheoretisch zu lokalisieren. Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für die Analyse des Werts epistemischer Weisheit ziehen? Oder anders gefragt: Welchen Wert hat Weisheit im Hinblick auf die Tatsache, dass weise Personen in der Lage sind, anderen Akteuren exzellente kognitive Ratschläge zu erteilen?

Der Plan zu dieser Arbeit sieht folgendermaßen aus: Im ersten Schritt (Abschnitt 1) skizziere ich den allgemeinen Rahmen der vorliegenden Untersuchung. Dieser Abschnitt schließt mit einem konkreten Vorschlag zur begrifflichen Bestimmung epistemischer Weisheit. Danach (Abschnitt 2) diskutiere ich unter drei unterschiedlichen Gesichtspunkten (ontologisch, epistemisch, axiologisch) einige Besonderheiten der Zuschreibung epistemischer Weisheit, so wie sie sich aus der vorgeschlagenen Begriffsbestimmung ergeben.

Anschließend versuche ich der für meine Zwecke leitenden These mehr Gewicht zu verleihen, wonach epistemische Weisheit eine testimoniale Aktivität ist, die dadurch, dass sie anderen Personen als Quelle ihrer Erkenntnisbemühungen dienen kann, eine *interpersonale* Struktur aufweist (Abschnitt 3). Dazu werde ich einige Überlegungen zum testimonialen Transfer von Benjamin McMyler (2011) aufgreifen. Ziel dieses Abschnittes ist es, in allgemeiner Form verständ-

---

Evidential Understanding and the Pursuit of Wisdom,” in *Epistemic Reasons, Epistemic Norms, and Epistemic Goals*, hg. Martin Grajner und Pedro Schmechtig (Berlin und Boston: DeGruyter, 2016); Nenad Miscevic, „Wisdom, Understanding and Knowledge: A Virtue-Theoretic Proposal,” *Acta Analytica* 27 (2012); Wayne Riggs, „Understanding ‘Virtue’ and the Virtue of Understanding,” in *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Hg. Michael DePaul und Linda Zagzebski (New York: Oxford University Press, 2003); Robert C. Roberts und W. Jay Wood, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2007); Pedro Schmechtig, „Ist Weisheit ein epistemisches Ziel?“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 69, Nr. 4 (2015); Linda Zagzebski, *Virtues of the Mind* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996); Denis Whitcomb, „Wisdom,” in *Routledge Companion to Epistemology*, hg. Sven Bernecker und Duncan Pritchard (London: Routledge, 2010).

lich zu machen, inwiefern ein „Buck-Passing“-Ansatz der Erklärung testimonialer Rechtfertigung die besten Aussichten hat, den speziellen „secondhand“ Charakter der testimonialen Quelle des weisen (kognitiven) Ratschlags erklären zu können. Darüber hinaus argumentiere ich in diesem Zusammenhang für die These, dass weise (kognitive) Ratgeber *testimonialen Autoritäten* sind, deren kognitive Überlegenheit im Rahmen eines „Autoritäten-Ressourcen-Modells“ der Erklärung personaler Weisheit zu analysieren ist (Abschnitt 4). Im abschließenden Teil bilanziere ich dann den Ertrag der vorangegangenen Diskussion für die Beantwortung der Frage, inwiefern Weisheit im Zusammenhang mit kognitiven Ratschlägen einen *unverwechselbaren* (epistemischen) Wert besitzt (Abschnitt 5).

### 1. WIE LÄSST SICH WEISHEIT IN EPISTEMISCHER HINSICHT BESTIMMEN?

Es liegt nahe, den Begriff der epistemischen Weisheit in Anklang an Aristoteles als eine Tugend oder Charaktereigenschaft zu begreifen, deren Besitz durch eine bestimmte Form von Wissen definiert ist. Legt man die aristotelische Unterteilung von dianoetischen und ethischen Tugenden zugrunde, ergeben sich zwei unterschiedliche Varianten der Analyse:

**(A) Weisheit als umfangreiches theoretisches Wissen**

Eine Person S ist weise, gdw. S umfangreiches faktisches Wissen / Prinzipien-Wissen im Hinblick auf einen bestimmten Bereich hat (Wissenschaft, Politik, Literatur usw.).

**(B) Weisheit als (erfolgreiches) Wissen-wie man gut lebt**

Eine Person S ist weise, gdw. S weiß wie man gut oder glücklich lebt und erfolgreich danach handelt.

Die gegenläufigen Intuitionen beider Modelle haben zu einer bis heute anhaltenden Auseinandersetzung geführt, was Weisheit als *personale* Eigenschaft auszeichnet. Nach aktuellem Stand erweist sich keiner der beiden Vorschläge als vollständig oder praktikabel.<sup>2</sup>

Der unbefriedigende Zustand dieser Diskussion<sup>3</sup> gibt uns die Gelegenheit, über einen *alternativen* Zugang zur allgemeinen Bestimmung von Weisheit

<sup>2</sup> Das Hauptproblem von (A) ist: Es gibt viele Personen, die über ein hohes Maß an faktischem Wissen verfügen, aber alles in allem nicht weise sind. Demgegenüber lautet der zentrale Einwand gegenüber (B): Eine weise Person sollte nicht nur wissen wie man gut lebt, sie muss auch wissen und/oder verstehen können, *warum* das so ist, d. h. sie sollte in theoretisch-reflexiver Weise erklären können, was genau ein gutes Leben kennzeichnet bzw. welche Gründe es gibt, in dieser oder jener Form leben zu wollen. Ein ausführlicherer Überblick über diese Diskussion findet sich in Schmechtig, „Ist Weisheit ein epistemisches Ziel?“.

<sup>3</sup> Eine solche agnostische Einschätzung der bestehenden Diskussion hat Sharon Ryan dazu geführt, eine „Hybrid Theory of Wisdom“ vorzuschlagen, Sharon Ryan, „What is Wisdom?“, *Philosophical Studies* 93, Nr. 2 (1999). Später hat Ryan jedoch selbst einräumen müssen, dass auch

nachzudenken. Das Prädikat „weise sein“ lässt sich nicht nur auf Charaktereigenschaften, sondern auch auf Handlungen und insbesondere auf Entscheidungen anwenden. Infolgedessen bestünde die Möglichkeit, in einem ersten Schritt den wahrscheinlich einfacher zu handhabenden Begriff der weisen Entscheidung zu definieren, um anschließend auf dieser Grundlage zu einer gesicherten – nämlich an Entscheidungen orientierten – Verwendung des Prädikats „weise sein“ zu gelangen, mit dessen Hilfe sich der Begriff der personalen Weisheit weniger umstritten analysieren lässt.<sup>4</sup>

Ich halte diese Strategie der Erklärung von Weisheit nicht nur für sinnvoll, sondern im Vergleich mit anderen Herangehensweisen für erfolgsversprechender. An dieser Stelle geht es mir jedoch nicht darum, weise Entscheidungen zu analysieren. Vielmehr möchte ich klären, was es im Rahmen einer solchen Untersuchungsstrategie bedeuten kann, dass wir Weisheit in *epistemischer* Hinsicht wertschätzen. Das grundlegende Problem in diesem Zusammenhang ist Folgendes: Gemäß dieser Strategie gibt es eine *basale entscheidungstheoretische* Dimension von Weisheit. Es ist jedoch fraglich, ob sich ein solcher Zugang zur Erklärung von Weisheit (wie auch immer er aussehen mag) auf *epistemische* Zusammenhänge übertragen lässt. Nach traditionellem Verständnis sind kognitive Zustände doxastischer Natur, d. h. sie sind nur dann in epistemischer Hinsicht signifikant – und besitzen folglich einen epistemischen Wert –, wenn sie direkt oder in abgewandelter Form dem Ziel der wahren Meinung dienen. Die gängige Sichtweise besagt: Aufgrund dieser Wahrheitszielorientierung beruhen epistemisch signifikante Überzeugungen nicht – zumindest nicht in aktiver Form – auf so etwas wie bewussten Entscheidungen.

Im Gegensatz dazu wird im Rahmen der vorgeschlagenen Strategie behauptet, dass epistemische Weisheit darauf zurückzuführen ist, dass ein exzellenter kognitiver Ratgeber in der Lage ist, regelmäßig weise Entscheidungen treffen zu können. Wenn jedoch epistemisch signifikante Zustände gar nicht auf bewussten

---

dieser kompilatorische Versuch, die gegensätzlichen Intuitionen zu vereinen, gravierenden Einwänden ausgesetzt ist, Sharon Ryan, „Wisdom, Knowledge, and Rationality,” *Acta Analytica* 27, Nr. 2 (2012): 107. Ryan hofft, diese Einwände im Rahmen ihres aktuellen Vorschlags „The Deep Rationality Theory of Wisdom“ (DRT) beseitigen zu können. Ich bezweifle jedoch, dass ihr das gelungen ist. Beispielsweise ist der von ihr verwendete Begriff der Rationalität äußerst unklar. In einem späteren Papier räumt Ryan ein, dass dieser Begriff einer genaueren Ausarbeitung bedarf. Unabhängig davon gibt es Probleme mit der Behauptung, dass alle Bedingungen von DRT notwendig und gemeinsam hinreichend sein sollen, Sharon Ryan, „A Deeper Defense of the Deep Rationality Theory of Wisdom: A Reply to Fileva and Tresan,” *Acta Analytica* 32, Nr. 1 (2017). Vgl. zu dieser Kritik: Iskra Fileva und Jon Tresan, „Wisdom Beyond Rationality: A Reply to Ryan,” *Acta Analytica* 28 (2013) and Shane Ryan, „Wisdom: Understanding and the Good Life,” *Acta Analytica* 31, Nr. 3 (2016).

<sup>4</sup> In ähnlicher Form haben Fileva und Tresan („Wisdom beyond rationality,” 234) betont, dass eine Person nur dann als weise zu betrachten ist, wenn sie in der Lage ist, im Hinblick auf geeignete Werte die richtigen Urteile zu fällen und entsprechende Entscheidungen treffen zu können.

Entscheidungen beruhen, dann lässt sich eine solche Konzeption nicht auf die Zuschreibungen epistemisch signifikanter Einstellungen übertragen. Mit anderen Worten, die vorgeschlagene Strategie wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Es gibt eine sehr einfache Möglichkeit, diese grundlegende Skepsis zu entkräften. Wenn wir uns darauf einigen, dass epistemische Weisheit nur in solchen Kontexten der Zuschreibung kognitiver Zustände eine Rolle spielt, in denen es unproblematisch erscheint, von einem epistemischen Akteur zu behaupten, dass er oder sie bewusste Entscheidungen trifft, wäre das angeführte Problem vom Tisch.<sup>5</sup>

Dagegen ließe sich einwenden, dass dieser Vorschlag eine bloße Verlegenheitslösung darstellt, da eine solche Einschränkung der Zuschreibung epistemischer Weisheit völlig willkürlich wäre.

Im Gegensatz dazu möchte ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit dafür argumentieren, dass epistemische Weisheit tatsächlich vor allem in solchen Zusammenhängen zu lokalisieren ist, in denen diejenige Person, der man das Prädikat „weise sein“ zuschreibt, bestimmte *Entscheidungen* zu treffen hat. Diese Tatsache erscheint mir weder willkürlich zu sein noch stellt der darauf aufbauende Vorschlag ein bloßes *ad hoc* Manöver dar. Der Ausgangspunkt dieser Annahme ist, dass epistemische Weisheit keine gewöhnliche „first-order“ kognitive Einstellung ist; stattdessen argumentiere ich im Rahmen dieser Arbeit dafür, dass sich epistemische Weisheit in der Aktivität des weisen (kognitiven) Ratschlags verorten lässt. Diese Aktivität ist jedoch als ein komplexes *interpersonales Geschehen* zu begreifen, in dessen Rahmen ein testimonialer Informationstransfer zwischen einem Sprecher – der als kognitiver Ratgeber fungiert – und seinem Adressaten stattfindet. Innerhalb dieses interpersonalen Geschehens, so lautet meine zentrale These, nimmt die *epistemische Position* des Informationsgebers (Sprechers) eine unverwechselbare axiologische Qualität an. Dies wiederum führt mich zu der Annahme, dass der weise (kognitive) Ratschlag eine ganz besondere (kognitive) Aktivität ist, deren Erfolgsbedingungen mit keiner anderen Form der Zuschreibung eines epistemischen Zustands vergleichbar sind.

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird es im Wesentlichen darum gehen, die eben gemachten Behauptungen zu plausibilisieren. Um etwas mehr Gripp zu bekommen, beginne ich meine Überlegungen mit einem konkreten Vorschlag zur begrifflichen Festlegung epistemischer Weisheit. Ausgangspunkt dieses Vorschlags ist die eben angesprochene These, dass Weisheit als erkenntnistheoretischer Begriff vor allem dann ins Spiel kommt, wenn man danach fragt, welche Anforderungen die epistemische Position erfüllen muss, in der sich eine

---

<sup>5</sup> Das betrifft natürlich nur das allgemeine Problem der epistemischen Übertragbarkeit des angesprochenen Ansatzes. Offen bleibt, wie weise Entscheidungen zu definieren sind und was es heißt, dass sich ein exzellenter (kognitiver) Ratgeber auf solche Entscheidungen stützen kann.

Person befindet, sofern sie von anderen Personen als ein *weiser kognitiver Ratgeber* wahrgenommen wird. In Kurzform lautet mein Vorschlag wie folgt:

### **Epistemische Weisheit (EW)**

Epistemische Weisheit ist ein *metakognitiver* Zustand in dem sich eine *kognitiv überlegene Person* befindet, sofern sie die *Entscheidung* zu treffen hat, was für die *epistemischen Bedürfnisse* des Adressaten ihrer kognitiven Aktivität *langfristig* gesehen das *Beste* ist, d. h. welche Informationen sie dem Adressaten in ihrer testimonialen Aktivität übermitteln sollte.<sup>6</sup>

Wenn ich im Folgenden von epistemischer Weisheit spreche, beziehe ich mich auf diese Begriffsbestimmung. Die Kursivierung einzelner Ausdrücke signalisiert, dass sich mein Vorschlag auf eine Reihe von Unterbegriffen stützt, die für die Zuschreibung epistemischer Weisheit aus meiner Sicht von zentraler Bedeutung sind. In den nächsten Abschnitten werde ich versuchen, diese Unterbegriffe näher zu erläutern. Ich beginne damit, auf drei Besonderheiten der Zuschreibung epistemischer Weisheit aufmerksam zu machen. Epistemische Weisheit in der hier vertretenen Form unterscheidet sich von anderen Arten der Zuschreibung kognitiver Einstellungen sowohl in *ontologischer*, *epistemischer* als auch in *axiologischer* Hinsicht.

## 2. BESONDERHEITEN DER ZUSCHREIBUNG EPISTEMISCHER WEISHEIT

### 2.1. Ontologische Besonderheit – Weisheit als metakognitiver Zustand

Wenn wir einer Person eine epistemische Einstellung zuschreiben, verwenden wir für gewöhnlich Sätze der folgenden Form:

- S *glaubt*, dass p der Fall ist.
- S *weiß*, dass p der Fall ist.
- S *weiß*, warum p der Fall ist.
- S *versteht*, warum p der Fall ist.

Mit derartigen Sätzen wird zum Ausdruck gebracht, dass der Adressat der Zuschreibung – also diejenige Person, die S bezeichnet – eine von der Art des je-

---

<sup>6</sup> Einer der Gutachter dieser Arbeit hat angemerkt, dass nach dieser Charakterisierung von epistemischer Weisheit die Qualität der Entscheidung keine Rolle spielt, da es unerheblich sei, ob die Entscheidung selbst weise ist oder nicht. Das ist jedoch nicht der Fall. Eine Person erfüllt nur dann die angeführte Charakterisierung, wenn sie in der Lage ist, zu entscheiden, was für die epistemischen Bedürfnisse des Adressaten ihrer kognitiven Aktivität *langfristig gesehen das Beste* ist. Ich gehe davon aus – ohne das an dieser Stelle weiter rechtfertigen zu können –, dass es eine wesentliche Bedingung von weisen Entscheidungen ist, nur solche Handlungsoptionen oder kognitiven Alternativen zu wählen, die langfristig gesehen zu einer größtmöglichen Verbesserung der zu erwartenden Situation führen.

weiligen Einstellungsverbs abhängige „first-order“ Einstellung besitzt. Diese anerkannte linguistische Praxis der *direkten* Zuschreibung einer propositionalen Einstellung erweist sich jedoch im Fall von Weisheit als unangemessen. Denn wie die nachstehenden Versuche zeigen, wären die betreffenden Sätze in grammatikalischer Hinsicht nicht wohlgeformt:

- S *weist*, dass p der Fall ist.
- S *weist*, warum p der Fall ist.

Was heißt das für die Zuschreibung epistemischer Weisheit? Ganz offenkundig bedeutet dies nicht, dass Weisheit im epistemischen Zusammenhang überhaupt keine Rolle spielt. Auch wenn wir epistemische Weisheit nicht in Form einer „first-order“ Einstellung direkt zuschreiben, können wir jemandem – im Sinne der oben angeführten Begriffsbestimmung – kognitive Ratschläge erteilen, was in einer Situation – im Hinblick auf die betreffenden epistemischen Bedürfnisse – langfristig gesehen das *Beste* ist. Die folgenden Sätze mögen vielleicht etwas ungewohnt erscheinen, ihrer Oberflächengrammatik ist jedoch in Takt:

- Es wäre das Beste (*weise*) für A, zu *glauben*, dass p.
- Es wäre das Beste (*weise*) für A, nicht nur zur glauben, dass p, sondern hinreichende *Gründe zu haben*, zu *glauben*, dass p.
- Es wäre das Beste (*weise*) für A, nicht nur hinreichende Gründe zu haben, zu glauben, dass p, sondern zu *wissen*, dass p.
- Es wäre das Beste (*weise*) für A, nicht nur zu wissen, *dass* p, sondern zu *wissen*, *warum* p.
- Es wäre das Beste (*weise*) für A, nicht nur zu wissen, warum p, sondern zu *verstehen*, *warum* p.<sup>7</sup>

Die natürlichste Reaktion an dieser Stelle besteht meiner Ansicht nach darin, davon abzukommen epistemische Weisheit als eine Art „first-order“ kognitive Einstellung zu betrachten. Die grammatikalische Oberflächenstruktur der betreffenden Sätze legt eine andere Deutung nahe. Nimmt man die Struktur ernst, kann man sagen, dass Personen, die solche Sätze zum Ausdruck bringen, in folgender Form eine „second-order“ *Einstellung* zum Adressaten einnehmen: Ein Sprecher S teilt dem Adressaten A seiner kognitiven Aktivität mit, dass es weise wäre, sich in einer bestimmten „first-order“ Einstellung zu befinden oder diese zu erlangen.

---

<sup>7</sup> Im Rahmen der oben angeführten Charakterisierung ist eine Person in epistemischer Hinsicht weise, wenn sie in Bezug auf solche Zuschreibungen regelmäßig (epistemisch) erfolgreich ist. Derartige Personen sind in der Lage, anderen Menschen exzellente kognitive Ratschläge zu erteilen, in dem sie dem Adressaten ihrer kognitiven Aktivität mitteilen, was für ihn die *bestmögliche epistemische Position* ist, die er in einer bestimmten Situation erreichen kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass der Adressat dadurch selbst eine Person ist, die in der angesprochenen Art und Weise epistemisch weise genannt werden kann.

Dieser Gedanke gewinnt noch etwas mehr an Plausibilität, wenn wir uns Situationen des kognitiven Ratschlags genauer ansehen. Nehmen wir an, eine Person – die von mir um einen Rat gebeten wurde – tut mir kund, dass es das Beste für mich wäre, genauer zu verstehen, warum  $p$  und nicht  $q$  der Fall ist. Die Kundgabe des Ratschlags gibt mir keinen Hinweis darauf – zumindest keinen eindeutigen –, in welchem „first-order“ Zustand sich die ratgebende Person befindet. Nichtsdestotrotz lässt sich dasjenige, was der Ratgeber mir mitzuteilen versucht, nur dann als Kundgabe eines Ratschlags interpretieren, wenn wir unterstellen, dass sich die ratgebende Person in einem mentalen Zustand befindet, der aus einer übergeordneten *Metaperspektive* heraus erfolgt und auf eine oder mehrere *meiner* „first-order“ Einstellungen Bezug nimmt. Man kann daher sagen, dass Situationen des kognitiven Ratschlags *paradigmatische* Fälle einer Sprecher-Hörer-Interaktion sind, in denen sich der Sprecher – also die ratgebende Person – in einem *metakognitiven* Zustand befindet, der auf unterer Ebene auf eine oder mehrere aktuelle bzw. mögliche „first-order“ propositionale Einstellungen des Hörers Bezug nimmt.<sup>8</sup>

Mit der Annahme, dass der individuelle (mentale) Zustand, in dem sich eine Person befindet, wenn sie einen weisen (kognitiven) Ratschlag erteilt, ein genuin metakognitiver Zustand ist, sind aus meiner Sicht *zwei Besonderheiten* verbunden: Zum einen ist dieser metakognitive Zustand *nicht* notwendigerweise *doxastischer* Natur. Ein weiser Ratgeber kann dem Adressaten seiner kognitiven Aktivität zu verstehen geben, dass es für ihn langfristig gesehen das Beste ist,  $p$  zu glauben, ohne dass der Ratgeber selbst (vollständig) glaubt, dass  $p$  der Fall ist. Und ebenso gilt: Um einen weisen (kognitiven) Ratschlag erteilen zu können, muss der Sprecher selbst nicht glauben, dass es für *ihn* das Beste sei,  $p$  zu glauben. Die metakognitive Einstellung des weisen Ratschlags hat nicht in direkter, sondern nur in *indirekter* Form einen propositionalen Gehalt – nämlich nur

<sup>8</sup> Man könnte an dieser Stelle entgegenen, dass bei der Zuschreibung einer gerechtfertigten Überzeugung ein ähnliches Problem vorzuliegen scheint: Sätze der Form „S rechtfertigt, dass  $p$ “ sind offenkundig nicht wohlgeformt, wohingegen ein Satz wie „S ist gerechtfertigt, zu glauben, dass  $p$ “ grammatikalisch korrekt erscheint. Dennoch würde man im Fall einer gerechtfertigten Überzeugung nicht behaupten, dass es sich dabei um die Zuschreibung einer metakognitiven Einstellung handelt. Stattdessen lautete die gängige Auffassung: Bei der Rechtfertigung handelt es sich um hinzukommende normative Eigenschaft derselben „first-order“ doxastischen Einstellung. Und etwas Ähnliches könnte man auch in Bezug auf Weisheit behaupten. So wie eine Person gerechtfertigt sein kann, etwas zu glauben, kann sie eben auch „weise sein“, etwas zu glauben, wobei mit „weise sein“ eine spezielle normative Eigenschaft des damit verbundenen doxastischen Zustands gemeint ist. Dem möchte ich jedoch widersprechen. Im Gegensatz zur Rechtfertigung scheint die Anwendung des Prädikats „weise sein“ in einer augenfälligen Form unabhängig von der jeweiligen Art des damit verbundenen „first-order“ Zustands zu sein. Das Prädikat „weise sein“ lässt sich – anders als im Fall der Rechtfertigung – nicht nur auf (rein) doxastische Einstellungen anwenden, sondern eben auch auf alle anderen „first-order“ kognitiven Zustände wie z. B. Wissen oder Verstehen. Im Vergleich dazu scheinen Sätze der folgenden Art „S ist gerechtfertigt, zu wissen, dass  $p$ “ eine Art von Kategorienfehler zu implizieren.

dadurch, dass mit ihr implizit auf eine „*first-order*“ *kognitive Einstellung des Hörers* Bezug genommen wird, die den Inhalt *p* hat. Aus diesem Grund kann ein weiser (kognitiver) Ratschlag selbst dann für den Adressaten der kognitiven Aktivität epistemisch wertvoll sein, wenn sich der Träger der metakognitiven Einstellung (d. h. die ratgebende Person) nicht im selben doxastischen Zustand, dass *p*, wie die ratsuchende Person befindet.

Die zweite Besonderheit betrifft die folgende Beobachtung: Das mit Abstand auffälligste Merkmal, das weise (kognitive) Ratschläge mit anderen Formen des Beratschlagens teilen, besteht darin, dass solche kognitiven Aktivitäten nur dann in epistemischer Hinsicht erfolgreich sein können – d. h. beim Adressaten eine epistemische Wirkung entfalten –, wenn sie vom Ratgeber *artikuliert* werden, d. h. explizit zum Ausdruck gebracht werden. Ein unartikulierter kognitiver Ratschlag – was immer es für eine Person bedeuten mag, in einem solchen Zustand zu sein –, hat ganz offenkundig keine *epistemische Signifikanz*. Mehr noch, von einem Ratschlag, der das Prädikat „weise sein“ wirklich verdient, ist zu verlangen, dass der Sprecher der kognitiven Aktivität in der Lage ist, die betreffende Information in *angemessener* Form zu artikulieren. Dazu reicht es nicht aus, dass die betreffende Information irgendwie übermittelt wird. Eine Person ist nur dann in der epistemischen Position, einer anderen Person einen weisen Ratschlag zu erteilen, wenn ihr dasjenige, was sie dem Adressaten ihrer testimonialen Aktivität übermitteln möchte, *reflexiv* zugänglich ist.<sup>9</sup>

Mit reflexiver Zugänglichkeit ist *zweierlei* gemeint: Einerseits müssen die Gründe für das Erfassen des Informationsgehalts dem Ratgeber in besonderer Form – nämlich *internal* – zugänglich sein. Und andererseits muss sich ein Informant, sofern er als weiser (kognitiver) Ratgeber eine epistemische Wirkung entfalten möchte, den *normativen* Verpflichtungen bewusst sein, die mit der *Artikulation* eines weisen (kognitiven) Ratschlags verbunden sind. Ein nur verlässlicher Informant, dem die Gründe für das korrekte Erfassen des zu übermittelnden Informationsgehalts selbst nicht zugänglich sind, oder dem die normativen Verpflichtungen seiner testimonialen Aktivität nicht klar sind – so die hier vertretene These –, ist nicht in der *epistemischen Position*, einen weisen (kognitiven) Ratschlag *angemessen* artikulieren zu können.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Im Alltagsgebrauch scheint es einen breiten Konsens zu geben, dass der mentale Zustand, in dem sich eine Person befindet, so sie in der Lage ist, weise Ratschläge zu erteilen, als „selbstreflexiv“ zu bezeichnen ist und bisweilen auch das Prädikat „kontemplativ“ verdient. Diese weitverbreitete These findet sich auch in der philosophisch-psychologischen Literatur zu diesem Thema an vielen Stellen wieder. Vgl. hierzu: Monika Ardelt, „Wisdom as Expert Knowledge System: A Critical Review of a Contemporary Operationalization of an Ancient Concept,” *Human Development* 47, Nr. 5 (2004); Valerie Tiberius, *The Reflective Life – Living Wisely within our Limits* (New York: Oxford University Press, 2008); Judith Glück, *Weisheit – Die 5 Prinzipien des gelingenden Lebens* (München: Kösel-Verlag, 2016).

<sup>10</sup> Die Bedingungen der *angemessenen Artikulation* eines weisen Ratschlags lassen sich demnach in zwei Unterbedingungen aufteilen: (i) Schwache normative Bedingungen, die das *korrekte Er-*

## 2.2. Epistemische Besonderheit Weisheit als interpersonale Quelle der Erkenntnis

Ich habe eben argumentiert, dass man Weisheit als individuellen (mental)en Zustand eines kognitiven Ratgebers nicht im Sinne einer „first-order“ (kognitiven) Einstellung analysieren kann. Das Phänomen des weisen Ratschlags macht aber noch etwas anderes deutlich: Der weise Rategeber befindet sich in einem metakognitiven Zustand, dessen „first-order“ Basis die kognitive Einstellung einer *anderen* Person ist. Diese andere Person steht – sofern es sich dabei um eine Situation des kognitiven Ratschlags handelt – in einer unmittelbaren *Sprecher-Hörer-Interaktion* zum Ratgeber. Der individuelle Zustand des Sprechers hat nur indirekt einen propositionalen Gehalt, nämlich dadurch, dass die metakognitive Einstellung des Sprechers auf eine „first-order“ kognitive Einstellung des Hörers Bezug nimmt.

An dieser Stelle drängt sich die folgende Frage auf: Was bedeutet es für die Charakterisierung der epistemischen Position des Sprechers, dass der individuelle (mentale) Zustand des weisen (kognitiven) Ratgebers nicht isoliert von der „first-order“ kognitiven Einstellung des Hörers betrachtet werden kann. Welchen Einfluss hat es, dass weise (kognitive) Ratschläge – die, wie eben gesehen, artikuliert werden müssen – nur in Abhängigkeit von Sprecher-Hörer-Interaktionen eine epistemische Signifikanz erlangen. Um Verwechslungen auszuschließen, unterscheide ich zwischen dem *individuellen (mental)en Zustand* und der *epistemischen Position* des weisen Rategebers wie folgt:

### **Individueller Zustand des weisen Ratgebers**

Der individuelle (mentale) Zustand des weisen (kognitiven) Ratgebers ist durch die *metakognitive Einstellung* gekennzeichnet, mit der sich diejenige Person, die einen Ratschlag artikuliert (Sprecher) auf die „first-order“ kognitive Einstellung des Adressaten der testimonialen Aktivität (Hörer) bezieht.

### **Epistemische Position des weisen Ratgebers**

Die epistemische Position des weisen (kognitiven) Ratgebers ist durch die *interpersonale Rolle* gekennzeichnet, in der sich diejenige Person befindet, die einen Ratschlag angemessen artikuliert (Sprecher), *sofern* der individuelle (mentale) Zustand dieser Person die Quelle der Erkenntnisbemühungen des Adressaten der testimonialen Aktivität (Hörer) ist, d. h. der Ratgeber als kognitiv überlegene Person vom Hörer anerkannt wird.

Gemäß dieser Unterscheidung ist es nicht – zumindest nicht allein – dem individuellen (metakognitiven) Zustand der ratgebenden Person zu verdanken, dass deren testimoniale Aktivität epistemische Signifikanz erlangt. Erst dadurch,

---

*fassen* eines Informationsgehalts als Gegenstand des weisen Ratschlags betreffen. (ii) Starke normative Bedingungen, die die *normativen Verpflichtungen der Artikulation* eines korrekt erfassten Informationsgehalts im Rahmen einer testimonialen Aktivität des weisen Ratschlags betreffen.

dass der Sprecher vom Adressaten der testimonialen Aktivität als *externe Quelle* seiner Erkenntnisbemühungen anerkannt wird – indem der Hörer dem testimonialen Bericht des Sprechers sein Vertrauen schenkt –, gelangt der weise (kognitive) Rategeber in eine epistemisch wertvolle Position. Zur Illustration ein Beispiel:

Hans ist ein ambitionierter Schachspieler, der sich verbessern möchte. Sein langjähriger Spielpartner gibt ihm den Rat, noch mehr Wissen in Bezug auf verschiedene Spielvarianten zu erwerben. Der Trainer seiner Schachmannschaft bezweifelt das und rät Hans, seine Rechenkapazität zu verbessern. Nur so kann er die verschiedenen Spielvarianten angemessen verstehen. Hans ist unsicher, wem er vertrauen soll. In seiner Verzweiflung bittet er sein großes Idol, Magnus Carlson, einige Partien mit ihm zu spielen. Carlson rät ihm, sich mehr auf sein gutes intuitives Spielverständnis zu verlassen. Es wäre das Beste für ihn, wenn er stets auf intuitive Weise zu erschließen versucht, welches die richtige Spielvariante ist. Hans vertraut Carlson und wechselt daraufhin zum Blitzschach, wo er sein intuitives Spielverständnis viel besser einbringen kann. Danach gewinnt Hans viele große Turniere.

Diese Art der Lokalisierung epistemischer Weisheit ist mit einer Besonderheit verbunden: „First-order“ kognitive Einstellungen wie z. B. Überzeugungen können durch verschiedene individuell zugängliche Erkenntnisquellen (wie Sinneswahrnehmungen, Intuitionen, Erinnerungen, logisches Schließen usw.) hervorgerufen werden. Für epistemische Weisheit – die sich als metakognitive Einstellung in Sprecher-Hörer-Interaktionen des exzellenten kognitiven Ratschlags offenbart – gilt das ganz offenkundig nicht. Der weise (kognitive) Ratschlag stellt vielmehr eine *interpersonale* Form des Erkenntniserwerbs dar, nämlich eine solche, die vermittelt durch das Zeugnis *anderer* Personen (testimonial) zustande kommt.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass diese Behauptung nicht nur im Fall von Weisheit, sondern generell irreführend ist, da das Zeugnis anderer Personen überhaupt keine eigenständige Erkenntnisquelle darstellt. Stattdessen sind testimonial erworbene Überzeugungen oder Wissen auf die Ausübung individueller Fähigkeiten zurückzuführen.<sup>11</sup> Ich werde jedoch im weiteren Verlauf dafür argumentieren, dass man Testimonialität tatsächlich als einen interpersonalen Prozess begreifen sollte, der zwischen dem Sprecher eines testimonialen Berichts (der ratgebenden Person) und seinem Zuhörer (der ratsuchenden Person) vorstattengeht.

---

<sup>11</sup> Das würde man sagen, wem man im Sinne von David Hume eine reduktionistische Strategie der Erklärung testimonialen Wissens verfolgt. Demnach wird die Fähigkeit, Wissen aus zweiter Hand zu erlangen, auf die Operationen von anderen epistemischen Kapazitäten – wie z. B. die Kapazität, inferentielle Schlüsse zu ziehen – zurückgeführt. Aktuell wird eine solche Strategie unter anderem von Elisabeth Fricker, „Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony,” *Mind* 104 (1995) und Tomoji Shogenji, „A Defense of Reductionism about Testimonial Justification of Beliefs,” *Nous* 40 (2006) verteidigt.

Die Annahme, dass der weise (kognitive) Ratschlag eine genuin interpersonale Form der Informationsübermittlung ist, hat Auswirkungen auf die begriffliche Analyse epistemischer Weisheit. Denn wenn kognitive Ratschläge generell eine interpersonale Struktur besitzen, hängt die epistemische Position des weisen (kognitiven) Ratgebers nicht nur von den normativen Verpflichtungen ab, die ein solcher Ratgeber bezüglich der Angemessenheit seiner metakognitiven Einstellung zu berücksichtigen hat, sondern auch von den „first-order“ kognitiven Einstellungen des Adressaten der testimonialen Aktivität, d.h. die epistemische Position hängt davon ab, dass der Adressat die ratgebende Person als geeignete Quelle *seiner epistemischen Bemühungen* anerkennt, indem er ihr – als einer Person, die ihm kognitiv überlegen ist – sein Vertrauen schenkt.

Zusammenfassend lassen sich an dieser Stelle zwei zentrale Aspekte hervorheben: Die testimoniale Aktivität des weisen (kognitiven) Ratschlags ist einerseits als ein *individueller metakognitiver* Zustand der Person des Ratgebers zu analysieren. Dieser metakognitive Zustand – der sich direkt auf die „first-order“ (kognitive) Einstellung des Adressaten der testimonialen Aktivität bezieht – ist selbst nicht notwendigerweise doxastischer Natur. Demgegenüber ist die *epistemische Position* des weisen (kognitiven) Ratgebers – sofern der Adressat der testimonialen Aktivität den metakognitiven Zustand des Ratgebers als Quelle seiner aktuellen Erkenntnisbemühungen betrachtet – als ein *interpersonaler* Zustand zu charakterisieren. Im Gegensatz zum individuellen metakognitiven Zustand beruht die epistemische Position des weisen (kognitiven) Ratgebers auf *normativen* Verpflichtungen,<sup>12</sup> die sich aus den epistemischen Erfolgsbedingungen der Sprecher-Hörer-Interaktion ergeben. Letzteres macht deutlich, dass sich eine angemessene Charakterisierung der epistemischen Position des weisen (kognitiven) Ratgebers nicht am Prinzip der *kognitiven Autonomie* festmacht.

### 2.3. Axiologische Besonderheit

#### Weisheit als eine interdependente kognitive Leistung

Wie die vorgeschlagene Begriffsdefinition verdeutlicht, verdient ein kognitiver Ratschlag nur dann das Prädikat „weise zu sein“, wenn er auf der Grundlage der *Entscheidung* des Sprechers erfolgt, nur solche Informationen zu übermitteln, die für die epistemischen Bedürfnisse des Adressaten langfristig gesehen das Beste sind. Die Tatsache, dass ein weiser (kognitiver) Ratgeber eine Entscheidung treffen muss, welche Informationen er dem Adressaten zukommen lässt und welche nicht, macht epistemische Weisheit in *axiologischer* Hinsicht zu etwas Besonderem. Der Grund hierfür ist der Folgende: Wie auch immer man

---

<sup>12</sup> Worin diese bipolaren normativen Verpflichtungen bestehen, wird an späterer Stelle (siehe Abschnitt 4, insbesondere Fn. 19) noch deutlich werden.

epistemische Werte definiert,<sup>13</sup> eine solche Definition sollte im Einklang damit stehen, dass der Wert einer kognitiven Aktivität nicht allein vom epistemischen Erfolg, sondern auch vom kognitiven Einsatz (Leistung oder Anstrengung) abhängig ist, der dafür erbracht werden musste.<sup>14</sup>

Meine These hierzu lautet, dass der weise (kognitive) Ratschlag aufgrund des interpersonalen Zusammenhangs der Sprecher-Hörer-Interaktion eine komplexe *interdependente* kognitive Leistung ist, die sich in dieser Form weder bei der Zuschreibung von wahren Meinungen, Wissen oder Verstehen wiederfindet. In individueller Perspektive unterscheidet sich die testimoniale Aktivität des weisen Ratschlags von anderen „first-order“ kognitiven Aktivitäten wie folgt: Zum einen muss der weise (kognitive) Ratgeber einschätzen können – quasi in simultaner Betrachtung der epistemischen Bedürfnisse des Hörers –, was es im Lichte der Erkenntnisbemühungen des Adressaten seiner kognitiven Aktivität bedeutet, epistemisch erfolgreich zu sein. Zum anderen muss der weise (kognitive) Ratgeber zwischen verschiedenen kognitiven Alternativen – die mit Blick auf einen kurzfristigen kognitiven Erfolg möglicherweise gleichwertig erscheinen – eine korrekte Entscheidung treffen, d. h. er muss entscheiden, was langfristig gesehen unter Berücksichtigung *gleichwertiger* kognitiver Alternativen für den Adressaten (epistemisch gesehen) das Beste ist.

Anhand dieses besonderen entscheidungstheoretischen Aspekts lässt sich verdeutlichen, inwiefern der weise (kognitive) Ratschlag eine *distinkte* kognitive Leistung darstellt, die sich von der Leistung, die andere Arten von kognitiven Aktivitäten implizieren, signifikant unterscheidet. Betrachten wir dazu die folgende Abgrenzung:

---

<sup>13</sup> Gemäß der von mir vertretenen Auffassung sind epistemische Werte im Sinne einer teleologischen Konzeption als relative Werte – nämlich relativ zur epistemischen Art des Ziels der Untersuchung – zu analysieren. Ein Überblick über die verschiedenen Ansätze der Erklärung epistemischer Werte wird in Pedro Schmechtig, „Epistemische Werte,“ in *Handbuch Erkenntnistheorie*, hg. Martin Grajner und Guido Melchior (Stuttgart: Metzler, im Druck 2019) gegeben.

<sup>14</sup> An dieser Stelle sind zwei Fragen zu unterscheiden: (i) Sind kognitive Leistungen als Erfolg aufgrund von Fähigkeiten zu definieren? Diese Frage betrifft die Natur der Leistung. (ii) Besitzen kognitive Leistungen einen (wie zumeist behauptet wird) finalen Wert? Letzteres betrifft die Art des Werts der Leistung. Meiner Ansicht nach ist der Wert einer Leistung ein *bedingter* Wert, da er selbst vom Wert des Ziels (Ergebnis) der Leistung abhängt. Meine Erklärungsstrategie ist es, Leistungen allgemein als ein *Wert Ganzes* zu betrachten. Demnach beinhalten Leistungen (generell) bestimmte *inhärente* Eigenschaften (wie die Überwindung von Schwierigkeiten und kompetente Verursachung) und ein *externes* Ziel. Der Wert der Leistung ist aber nicht einfach die Summe der Teilwerte (Wert der inhärenten Eigenschaften plus Wert des externen Ziels). Vielmehr schätzen wir Leistungen als organische Einheit bestehend aus »Schwierigkeiten, kompetente Verursachung, Ziel«. Bei kognitiven Leistungen ist dieses Ziel epistemischer Natur (z. B. Wissen, wahre Meinung, oder Verstehen).

### Epistemische Weisheit als distinkte individuelle Leistung

In Situationen in denen es zwei gleichwertige epistemische Alternativen  $p$  und  $p^*$  gibt, muss ein weiser (kognitiver) Ratgeber, um epistemisch angemessen agieren zu können, eine Entscheidung treffen, ob  $p$  oder  $p^*$  für die epistemischen Bedürfnisse derjenigen Person, an die sein Ratschlag adressiert ist, langfristig gesehen das Beste ist.<sup>15</sup>

Etwas Ähnliches gilt weder für Wissen noch für Verstehen: In einer Situation, in der  $S$  weiß, dass  $p$ , und gleichzeitig weiß, dass  $p^*$ , muss  $S$  – um epistemisch korrekt agieren zu können – nicht entscheiden, ob  $p$  oder  $p^*$  zu wissen in epistemischer Hinsicht das Beste ist.<sup>16</sup> Und ebenso gilt: In einer Situation in der  $S$  versteht „ $q$  aufgrund von  $p$ “ und gleichzeitig versteht „ $q$  aufgrund von  $p^*$ “, muss  $S$  – um epistemisch korrekt agieren zu können – *nicht entscheiden* können, ob  $p$  oder  $p^*$  in epistemischer Hinsicht das *Beste* ist, d.h. ob  $p$  oder  $p^*$  eine bessere oder tiefere Erklärung für  $q$  liefert.<sup>17</sup>

Gemäß dieser Abgrenzung muss ein weiser (kognitiver) Ratgeber, um epistemischen Erfolg haben zu können, eine individuelle kognitive Leistung erbringen, die bei anderen Arten der korrekten Zuschreibung eines epistemisch signifikanten Zustands nicht notwendig erscheint. Diese Besonderheit liefert den ersten Teil der Stützung meiner Behauptung, dass die individuelle (metakognitive) Einstellung des weisen (kognitiven) Ratschlags eine *unverwechselbare* axiologische Qualität besitzt.

Das ist aber noch nicht alles. Der eben angesprochene (individuelle) Aspekt ist mit einer weiteren Besonderheit der Zuschreibung epistemischer Weisheit verbunden. Gemäß der angeführten Begriffsbestimmung ist der weise (kognitive) Ratschlag eine testimoniale Aktivität, deren epistemischer Erfolg davon abhängig ist, ob die individuelle Leistung des Ratgebers vom Adressaten der testimonialen Aktivität als solche *anerkannt* wird, d. h. der Adressat dem Rat-

<sup>15</sup> Die Entscheidung, ob  $p$  oder  $p^*$  langfristig gesehen die bestmögliche epistemische Alternative ist, muss natürlich vom Ratgeber in Relation zur Art des jeweiligen kognitiven „first-order“ Zustands des Adressaten (Überzeugung, Wissen, Verstehen usw.) getroffen werden.

<sup>16</sup> Dasselbe trifft meiner Ansicht nach auch für praktische Formen des Wissens zu.

<sup>17</sup> Demnach kann epistemische Weisheit zwar so etwas wie „tiefes“ interrogatives Verstehen beinhalten, ist aber selbst nicht mit einem solchen kognitiven Zustand *identisch*. Das ist ein Punkt, der meiner Ansicht nach in der Literatur oft übersehen wird. Der Grund hierfür ist, dass epistemische Rationalität im Zusammenhang mit weisen (kognitiven) Ratschlägen eine metakognitive Einstellung ist. Selbst wenn man annimmt, dass diese metakognitive Einstellung nur dann epistemisch korrekt ist, sofern sie auf ein „tiefes“ Verstehen abzielt, werden im Zusammenhang mit weisen kognitiven Ratschlägen höhere Anforderungen an diese Art des epistemischen Verstehens gestellt. Für den weisen (kognitiven) Ratgeber reicht es nicht aus, sich in irgendeinem epistemisch angemessenen „first-order“ Zustand des Verstehens zu befinden; vielmehr muss der weise (kognitive) Ratgeber entscheiden können, welcher „first-order“ Zustand des Verstehens im Hinblick auf gleichwertige Alternativen für die epistemischen Bedürfnisse der ratsuchenden Person der Beste wäre.

geber – als einer Person, die ihm kognitiv überlegen ist – sein Vertrauen entgegen bringt. Ein kognitiver Ratschlag mag noch so exzellent sein, wenn der Träger der metakognitiven Einstellung nicht in der *epistemischen Position* ist, vom Adressaten des kognitiven Ratschlags als Quelle seiner Erkenntnisbemühungen akzeptiert zu werden, wird die testimoniale Aktivität – ganz gleich von welcher Art die individuelle Anstrengung des Ratgebers ist – erfolglos sein, d. h. sie wird in epistemischer Hinsicht keine *normative Kraft* entfalten.

Gemäß dieser zweiten Besonderheit hängt der epistemische Wert der testimonialen Aktivität des weisen (kognitiven) Ratschlags nicht nur von der individuellen (kognitiven) Leistung des Ratgebers, sondern auch von der Frage ab, unter welchen Bedingungen der Adressat des kognitiven Ratschlags bereit ist, dem potentiellen Träger einer testimonialen Aktivität zu vertrauen. Aus diesem Grund spreche ich von einer *interdependenten* kognitiven Leistung. Das grundlegende Problem an dieser Stelle ist folgendes: Ein Ratgeber kann in epistemischer Hinsicht ein guter Informant sein, nämlich dann, wenn wir uns darauf verlassen können, dass er nur an wahren Dingen interessiert ist und auf dieser Grundlage entscheidet, welche Informationen für den Adressaten das Beste sind. Und dennoch kann es sein, dass der kognitive Erfolg des Ratschlags ausbleibt, weil der Adressat der testimonialen Aktivität im Hinblick auf das Ziel *seiner* Erkenntnisbemühungen kein Vertrauen in den Sprecher hat, d.h. den Informanten nicht als Quelle des Erreichens seiner Erkenntnisinteressen akzeptiert. Doch welchen Grund gibt es dafür, zu behaupten, dass ein verlässlicher (guter) Informant nicht zwangsläufig ein weiser (kognitiver) Ratgeber ist?

In der philosophischen Literatur zum Begriff des Vertrauens<sup>18</sup> wird allgemein anerkannt, dass Verlässlichkeit und Vertrauen *nicht dasselbe* sind. Man kann sich auf eine Person verlassen, selbst wenn es nicht gerechtfertigt ist, ihr zu vertrauen. Jemandem zu vertrauen – in welcher Hinsicht auch immer – beinhaltet mehr als nur die Tatsache, dass man sich auf sie verlassen kann. Angewandt auf den testimonialen Zusammenhang bedeutet das: Einer Person als weisen (kognitiven) Ratgeber zu vertrauen, beinhaltet mehr als die Annahme, dass diese Person ein verlässlicher (guter) Informant ist, d. h. immer nur wahre Dinge berichtet. Ein guter Informant mag ein verlässlicher epistemischer Akteur sein; das allein macht ihn aber noch nicht zu einer kognitiv überlegenen Person, der ein Adressat sein Vertrauen schenkt, wenn es um *weise* (kognitive) Ratschläge geht. Im Fall des weisen (kognitiven) Ratgebers kommt eine zusätzliche *normative* Komponente ins Spiel: Der Adressat muss einen guten Informanten als Quelle *seiner* epistemischen Bedürfnisse *anerkennen*.

---

<sup>18</sup> Vgl. zu dieser Diskussion: Annette Baier, „Trust and Antitrust,” *Ethics* 96, Nr. 2 (1984); Paul Faulkner, „On Telling and Trusting,” *Mind* 116 (2007); Karen Frost-Arnold, „The Cognitive Attitude of Rational Trust,” *Synthese* 191 (2012); Richard Holton, „Deciding to Trust, Coming to Believe,” *Australasian Journal of Philosophy* 72, Nr. 1 (1994); Benjamin McMyler, *Testimony, Trust, & Authority* (New York: Oxford University Press, 2011).

Die Berücksichtigung dieser normativen Komponente hat Auswirkungen auf die axiologische Analyse: Selbst wenn wir annehmen würden – entgegen der vorangegangenen Überlegung –, dass im Hinblick auf die individuelle kognitive Leistung kein Unterschied besteht, ob wir es mit einem weisen (kognitiven) Ratgeber, einem Wissenden oder einem Verstehenden zu tun haben, sorgt diese zusätzliche Komponente dafür, dass die Analyse des epistemischen Werts der Weisheit nicht mit der von anderen (epistemischen) Werten wie Wissen oder Verstehen vergleichbar ist. Mit der Frage der Anerkennung einer kognitiv überlegenen Person kommt ein interpersonaler Aspekt der Bewertung des epistemischen Erfolgs kognitiver Aktivität ins Spiel, der über die Frage hinausweist, ob es in epistemischer Hinsicht angemessen ist, die individuelle kognitive Aktivität eines (guten) Informanten wertzuschätzen oder nicht.

An dieser Stelle ist jedoch zu betonen, dass die eben gemachten Behauptungen nicht unumstritten sind. Insbesondere lässt sich natürlich fragen, ob es wirklich zutreffend ist, im Zusammenhang mit epistemischer Weisheit von einer testimonialen Quelle zu sprechen, die im Sinne einer Sprecher-Hörer-Interaktion als ein *interpersonales Geschehen* zu begreifen ist. Betrachtet man die in der Erkenntnistheorie gängige Diskussion zwischen reduktionistischen und anti-reduktionistischen Modellen der Erklärung testimonialen Wissens, scheint es trotz aller Unterschiede beider Herangehensweisen eine fundamentale Gemeinsamkeit zu geben, nämlich die Annahme, dass testimoniales Wissen mit dem *Prinzip der kognitiven Autonomie* vereinbar sein sollte. Die Anwendung eines solchen Prinzips auf den vorliegenden Zusammenhang scheint zu besagen, man müsse den Wert des weisen (kognitiven) Ratschlags – zumindest dann, wenn es um die epistemische Dimension dieses Werts geht – anhand der *individuellen* kognitiven Leistung der ratgebenden Person bestimmen. Es ist zu bezweifeln, dass man testimoniale Aktivitäten in Abhängigkeit zu irgendwelchen Sprecher-Hörer-Interaktionen analysieren sollte. Wenn man epistemische Weisheit in Analogie zur testimonialen Analyse von (propositionalen) Wissen als eine *individuell zugängliche* Erkenntnisquelle begreift, gibt es überhaupt keinen Anlass an einer derartigen These festzuhalten.

Derartige Einwände offenbaren ein Problem von allgemeiner Art. Der vorliegende Ansatz geht davon aus, dass epistemische Weisheit eine testimoniale Aktivität ist, die aufgrund ihrer besonderen interpersonalen Struktur einen unverwechselbaren epistemischen Wert besitzt. Traditionelle Erklärungen testimonialer Aktivitäten lehnen jedoch ein solches interpersonales Modell ab, da es das Prinzip der kognitiven Autonomie verletzt. Die oben angeführte Unterscheidung zwischen dem individuellen (metakognitiven) Zustand und der epistemischen Position des weisen (kognitiven) Ratgebers macht hingegen deutlich, dass das nur teilweise der Fall ist. Im nächsten Abschnitt versuche ich daher zu zeigen, dass eine solche (teilweise) Einschränkung überhaupt kein Nachteil sein muss. Das wesentlich größere Problem umgekehrt darin besteht, dass traditionelle

Erklärungsversuche nicht in der Lage sind, den besonderen „*secondhand*“ Charakter erklären zu können, den eine testimoniale Aktivität als eigenständige Form der Quelle unserer Erkenntnisbemühungen auszeichnet. Dieses Problem scheint mir im Fall des weisen (kognitiven) Ratschlags besonders kontraintuitiv zu sein. Aus diesem Grund plädiere ich im Folgenden für eine Abkehr von der traditionellen Sichtweise.

### 3. DIE INTERPERSONALE ERKLÄRUNG TESTIMONIALER RECHTFERTIGUNG

Ist Testimonialität ein interpersonales Phänomen? Traditionelle Ansätze der Erklärung testimonialen Wissens haben diese Frage verneint. Der *reduktionistische* Ansatz geht davon aus, dass Testimonialität generell nicht als *eigenständige* Erkenntnisquelle zu betrachten ist. Dass ein Hörer H aufgrund eines Berichts des Sprechers S glaubt oder weiß, dass p, verdankt H nicht der testimonialen Aktivität des Sprechers, sondern seiner individuellen (inferentiellen) Fähigkeit, von „S sagt, dass p“ verlässlich auf die Wahrheit von p schließen zu können.<sup>19</sup>

Der klassische, auf Thomas Reid zurückgehende *anti-reduktionistische* Ansatz behauptet hingegen, dass Testimonialität eine eigenständige Erkenntnisquelle ist.<sup>20</sup> Doch analog zur Sinneswahrnehmung soll es sich dabei um eine individuell zugängliche Quelle handeln. Infolgedessen bedarf es keiner eigenständigen Begründung – die über die individuelle Perspektive der Rechtfertigung hinausgeht –, warum H dem Sprecher S als testimonialer Quelle seiner Erkenntnisbemühungen das Vertrauen schenkt.

Im Folgenden versuche ich zu zeigen, dass die Berücksichtigung epistemischer Weisheit dazu führt, weder die eine noch die andere Position zu vertreten, sondern einen Mittelweg einzuschlagen, der die Fallstricke beider (traditioneller) Ansätze vermeidet.

Meiner Ansicht nach offenbart das Phänomen des weisen (kognitiven) Ratschlags, dass Testimonialität tatsächlich eine *eigenständige* Quelle ist, d. h. nicht auf die Fähigkeiten des Hörers als Quelle der Erkenntnisbemühungen reduziert werden kann (entgegen des reduktionistischen Ansatzes). In keinem anderen Fall einer testimonialen Aktivität wird deutlicher, dass der Sprecher eigenverantwortlich etwas tun muss. Erinnern wir uns: Der weise (kognitive) Ratgeber muss entscheiden, welche Informationen er dem Hörer – im Sinne der langfristigen Erfüllbarkeit seiner Erkenntnisbemühungen – übermitteln sollte. Dieser

<sup>19</sup> Vgl. hierzu genauer: McMyler, „Testimony,” 50.

<sup>20</sup> Nach Reid beruht die Tatsache, dass wir auf testimoniale Weise Informationen erlangen können, auf einer basalen (kognitiven) Fähigkeit, deren Ausübung analog zur Wahrnehmung auf non-inferentiellen Zusammenhängen beruht, Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind* (University Park, Pennsylvania: Penn State University Press, 1997), 200.

Bestandteil der testimonialen Aktivität lässt sich nicht auf Operationen der epistemischen Kapazität des Hörers reduzieren.

Andererseits bedarf es aber auch einer Rechtfertigung, warum der Adressat eines weisen (kognitiven) Ratschlags dem Sprecher vertraut, d. h. der Hörer Grund dazu hat, den Sprecher als testimoniale Autorität anzuerkennen (entgegen des anti-reduktionistischen Ansatzes). Wie wir gesehen haben ist ein guter Informant nicht automatisch ein kognitiver Ratgeber, der in epistemischer Hinsicht weise genannt werden kann.

Angesichts der im vorangegangenen Abschnitt herausgestellten Besonderheiten von epistemischer Weisheit lautet mein Vorschlag wie folgt: Eine angemessene Erklärung der testimonialen Aktivität des weisen (kognitiven) Ratschlags ist nur dann möglich, wenn man einen Mittelweg einschlägt, indem man versucht, den speziellen *interpersonalen* Charakter dieser Erkenntnisquelle zu erfassen. Demnach ist der weise (kognitive) Ratschlag eine eigenständige Quelle, die jedoch im Hinblick auf die Anerkennung der *epistemischen Position* des weisen (kognitiven) Ratgebers auf der Seite des Hörers einer Rechtfertigung bedarf, d. h. der Hörer muss Grund dazu haben, einen verlässlichen (guten) Informanten als weisen (kognitiven) Ratgeber – im Sinne einer testimonialen Quelle seiner epistemischen Bedürfnisse – vertrauen zu können. Die zu klärende Frage lautet dann: Wie lässt sich im Rahmen eines interpersonalen Modells testimonialer Rechtfertigung erklären, dass der Adressat eines weisen (kognitiven) Ratschlags Grund dazu hat, dem Sprecher des testimonialen Berichts als kognitiven Ratgeber zu vertrauen?

Autoren wie Richard Moran (2005), Edward Hinchman (2005, 2014), Paul Faulkner (2007, 2011), Benjamin McMyler (2011), Linda Zagzebski (2012) haben in den letzten Jahren auf unterschiedliche Weise hervorgehoben, dass die traditionelle Debatte zu stark auf den Begriff der *individuellen* Rechtfertigung in Verbindung mit testimonialen Wissen eingeengt ist. Was wir stattdessen benötigen, ist ein Begriff von testimonialer Rechtfertigung, der den besonderen „*secondhand*“ Charakter dieser Art der Erkenntnisquelle zum Vorschein bringt. Was ist damit gemeint? McMyler (2011) hat diesen Gedanken sehr klar wie folgt formuliert:

**„Secondhand“ Charakter testimonialen Wissens**

An item of knowledge is testimonial just in case it is *secondhand* in the demanding sense of being justified by appeal to the *authority* of the speaker (Hervorhebung PSch)<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Benjamin McMyler, *Testimony, Trust, & Authority* (Oxford University Press: 2011), 59. Ich verwende in diesem Zusammenhang den engen Begriff der testimonialen Autorität um weite Fälle auszuschließen, in denen man auch dann von einer epistemischen Autorität spricht, wenn kein testimonialer Sprechakt oder die Artikulation irgendeines Ratschlags vorliegt. Die Unterscheidung von epistemischen Autoritäten in einem weiten Sinne und dem enger gefassten Begriff der testi-

Es mag unterschiedliche Ansichten dazu geben, ob Wissen in diesem robusten Sinne eine testimoniale Quelle der Erkenntnis ist. Wenn wir jedoch den „secondhand“ Charakter dieser Quelle wirklich ernst nehmen – und ich meine, wir sollten das tun –, dann ist klar, dass die Rechtfertigung einer kognitiven Einstellung, die auf testimoniale Weise zustande kommt, in einer Art und Weise durch den Bericht des Sprechers *vermittelt* sein muss, wie das bei einer Rechtfertigung durch Sinneswahrnehmungen oder durch Schlussfolgerungen nicht gegeben ist. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich genauer anschaut, was es bedeutet, unter *signifikanter* Berufung auf die testimoniale Autorität des Sprechers in einer kognitiven Einstellung gerechtfertigt zu sein.

Die Idee einer „signifikanten Berufung“ auf die testimoniale Autorität des Sprechers lässt sich im Rahmen des nachstehenden Modells am besten erklären:<sup>22</sup>

#### **„Buck-Passing“ – Erklärung testimonialer Rechtfertigung**

Wenn ein Höher H auf der Basis eines testimonialen Berichts des Sprechers S zu einer kognitiven Einstellung, dass p, gelangt und H kann S als testimonialer Autorität vertrauen, dann erwirbt H das *epistemische Recht*, Einwände gegenüber H's kognitiver Einstellung, die von einer dritten Partei vorgebracht werden, zurückzuweisen, indem H die Notwendigkeit der Rechtfertigung seiner kognitiven Einstellung an S *weiterreicht*.

Diese Erklärung macht deutlich, warum ein Modell testimonialer Autorität, das den „secondhand“ Charakter dieser Quelle ernst nimmt, mit keinem der beiden traditionellen Ansätze vereinbar ist. Der reduktionistische Ansatz begeht den Fehler, den secondhand Charakter der testimonialen Quelle *eliminieren* zu wollen, da der Hörer H ganz offenkundig nicht unter einer *signifikanter* Berufung auf den Sprecher S zu einer Rechtfertigung seiner kognitiven Einstellung gelangt. Im Vergleich dazu scheint der anti-reduktionistische Ansatz den „secondhand“ Charakter zwar irgendwie anzuerkennen; nichtsdestotrotz lässt dieser Ansatz im Unklaren, inwiefern S's testimoniale Autorität eine *substantielle* Rolle für die Rechtfertigung der kognitiven Einstellung des Hörers spielt. Die „Buck-Passing“-Erklärung macht hingegen diese substantielle Rolle kenntlich: In diesem Modell hat der Hörer H nur deshalb eine epistemisch korrekte Einstellung, weil sich H in der Rechtfertigung seiner Einstellung unmittelbar – d. h. in signifikanter Form – auf die testimoniale Autorität des Sprechers stützt. Gemäß dieser Erklärung beruht das Vertrauen, das der Hörer einer testimonialen Autorität entgegen bringt, nicht auf der individuellen Kompetenz des Hörers, bestimmte Schlüsse zu ziehen. Vielmehr basiert dieses Vertrauen auf der *Anerkennung*

---

monialen Autorität wird unter anderen in Linda Zagzebski, *Epistemic Authority – A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* (New York: Oxford University Press 2012), 119 ff. diskutiert.

<sup>22</sup> Vgl. ebenso: McMyler, „Testimony.“

der sozialen Funktion des Sprechers, für den Hörer eine geeignete „secondhand“ Quelle seiner epistemischen Bedürfnisse sein zu können. Diese Anerkennung der sozialen Funktion des Sprechers erlaubt es dem Hörer, die epistemische Pflicht der Rechtfertigung seiner kognitiven Einstellung an den Sprecher weiterreichen zu dürfen.<sup>23</sup>

In der eingangs eingeführten Begriffsbestimmung wurde deutlich gemacht, dass epistemische Weisheit ein metakognitiver Zustand ist, in dem sich eine *kognitiv überlegene* Person befindet.<sup>24</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, von welcher Art diese kognitive Überlegenheit ist? Die eben vorgeschlagene interpersonale Erklärung testimonialer Rechtfertigung geht davon aus, dass es sich bei kognitiv überlegenen Personen um *testimonialen Autoritäten* handelt. Demgegenüber kann jedoch der folgende Einwand erhoben werden: Es ist zu bezweifeln, dass weise Personen – um als kognitive Ratgeber bestimmte Entscheidungen treffen zu können – die interpersonale Rolle einer testimonialen Autorität ein-

---

<sup>23</sup> Traditionelle Ansätze erfassen nicht die *bipolaren normativen* Abhängigkeiten, die zwischen der Verantwortung einer testimonialen Autorität als „secondhand“ Quelle und dem komplementären Vertrauen besteht, dass der Adressat der testimonialen Aktivität in diese Quelle setzt. Der vorliegende Ansatz trägt diesen Abhängigkeiten hingegen Rechnung. Nach McMyler, „Testimony,“ Kapitel 4) muss dazu zwischen einer „third-personal“ und „second-personal“ Zuschreibung des Vertrauens unterschieden werden. Eine Zuschreibung der Form „Peter vertraut Mary, dass sie ihn heiraten wird“ ist „second-personal“ da es bei der epistemischen Korrektheit dieser Zuschreibung nicht darum geht, herauszufinden, ob eine bestimmte Tatsache – auf die sich Peters individuelle Einstellung bezieht – wahr oder falsch ist. Anders als im „third-personal“ Fall ist eine korrekte Zuschreibung von Vertrauen, das man „in eine Person“ setzt, an die Erfüllung bipolarer normativer Verpflichtungen gebunden. Damit solche Zuschreibungen korrekt sind, müssen drei Dinge erfüllt sein: (i) Peter muss Mary als „second-personal“ Autorität anerkennen. (ii) Im Hinblick auf Peters Vertrauen muss sich Mary der Verantwortung bewusst sein, die sie für Peter hat, mit dem was sie tut. (iii) Und wenn Mary nicht das tut, was Peter aufgrund seines Vertrauens von ihr erwartet, muss klar sein, dass Peter die Berechtigung hat, seine Missbilligung gegenüber Mary zum Ausdruck zu bringen.

Es ist jedoch zu betonen, dass reduktionistische Ansätze trotz aller Kritik eine berechtigte Forderung erheben: Wenn es im Gegensatz zur Wahrnehmung keine angeborene Fähigkeit ist, einer testimonialen Autorität zu vertrauen, bedarf es einer Erklärung der Bedingungen, unter denen die (kognitive) Einstellung des Vertrauens gerechtfertigt ist. Der „Buck-Passing“ Ansatz liefert zwar eine allgemeine Erklärung wie ein testimonialer Transfer interpersonal funktioniert. Er lässt jedoch offen, unter welchen Voraussetzungen man im Rahmen einer Sprecher-Hörer-Interaktion individuell gerechtfertigt ist, dem Sprecher S zu vertrauen, d. h. er sagt nichts darüber, was H dazu bringt, ein Sprecher S als testimoniale Autorität zu akzeptieren. Innerhalb des interpersonalen Modells muss daher zusätzlich geklärt werden, was es im Zusammenhang mit der Kundgabe eines testimonialen Berichts bedeutet, einer testimonialen Autorität das Vertrauen zu schenken. Eine Beantwortung dieser Frage würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen; sie muss daher anderenorts erfolgen.

<sup>24</sup> Die Annahme der kognitiven Überlegenheit ist darin begründet, dass Ratschläge im Allgemeinen nur dann sinnvoll erscheinen, wenn zwischen Sprecher und Höher ein asymmetrisches Verhältnis im Hinblick auf den Zugang und die kognitive Qualität der Verarbeitung von Informationen besteht.

nehmen müssen. Vielmehr ist es so, dass sich weise Personen im Prozess des kognitiven Ratschlags auf genau denselben Typ von *individuellen Fertigkeiten* verlassen können, der auch der Entscheidungsfindung von *Experten* zugrunde liegt. Infolgedessen ist ein solcher interpersonaler Ansatz abzulehnen, denn es scheint nicht so zu sein, dass die Art von kognitiver Überlegenheit, die weise Personen auszeichnet – wenn sie als kognitive Ratgeber in Erscheinung treten –, etwas mit der vermeintlich interpersonalen Rolle von testimonialen Autoritäten zu tun hat.

Möchte man an dem vorgeschlagenen interpersonalen Ansatz festhalten, muss näher begründet werden, warum es notwendig ist, dass weise (kognitive) Ratgeber die Rolle einer testimonialen Autorität einnehmen.

#### 4. KOGNITIVE ÜBERLEGENHEIT UND DAS „AUTORITÄTEN-RESSOURCEN-MODELL“ PERSONALER WEISHEIT

Jason Swartwood (2013) hat unlängst eine Theorie der personalen Weisheit vorgeschlagen, die ähnlich wie der vorliegende Ansatz den Aspekt der Entscheidungsfindung in den Mittelpunkt rückt und zudem eine klare Vorstellung entwickelt, von welcher Art die kognitive Leistung ist, die weise Personen erbringen müssen. Gemäß dem von ihm vertretenen „Expert Skill Modell of Wisdom“ (ESMW) beinhaltet personale Weisheit eine kognitive Leistung, die darin besteht, dass man versteht, wie man sich in einem für Weisheit relevanten Bereich verhält (*understanding how to conduct oneself*).<sup>25</sup> Swartwood sagt wenig über die Form dieses Verstehens, d.h. von welcher Art die kognitive Einstellung des Verstehens ist. Er geht jedoch davon aus, dass die kognitive Leistung, die mit einem solchen für Weisheit relevanten Verstehen verbunden ist, vom dem Typ her genau dieselbe ist, die der *Entscheidungsfindung von Experten* zugrunde liegt. Seiner These zufolge besitzen Experten die Fertigkeit, im Bereich der Expertise die richtigen Entscheidungen treffen zu können (*expert decision-making skill*). Diese Fertigkeit beruht auf einer Menge von individuellen Eigenschaften,<sup>26</sup> die *identisch* sein soll mit derjenigen Menge

<sup>25</sup> Jason Swartwood geht davon aus, dass ein Bereich nur dann im Hinblick auf Weisheit relevant ist, wenn dieser zwei Merkmale aufweist: Der Bereich muss komplexe Wahlmöglichkeiten (*complex choice*) beinhalten und die in diesem Bereich zu treffenden Entscheidungen müssen so sein, dass sie den Akteur vor eine kognitive Herausforderung stellen, d. h. die Entscheidung muss mit einer nachhaltigen Koordination seines kognitiven Gesamthaushalts – sowohl im Hinblick auf kognitive als auch auf affektive Einstellungen – verbunden sein. Vgl. Jason D. Swartwood, „Wisdom as an Expert Skill,” *Ethical Theory and Moral Practice* 16, Nr. 3 (2013): 513 f.

<sup>26</sup> Nach Swartwood, „Wisdom,” 519 hat die empirische Forschung zur Entscheidungskompetenz von Experten gezeigt, dass Personen die sich in Bereichen mit komplexen Wahlmöglichkeiten durch anspruchsvolle Leistungen hervortun, über ein spezielles Set von Fähigkeiten verfügen müssen: (i) Intuitive Fähigkeiten: Experten können oft mühelos ohne bewusste Überlegung erkennen, was sie tun sollen. (ii) Deliberative Fähigkeiten: Experten können durch sorgfältige und

von Eigenschaften, auf die sich weise Personen stützen können, wenn sie entsprechende Entscheidungen treffen.

Wenn diese These zutreffend ist, beruht die kognitive Überlegenheit, die weise Personen als Ratgeber auszeichnet, nicht wie im vorliegenden Ansatz auf der besonderen *epistemischen Position*, die ein weiser (kognitiver) Ratgeber als *testimoniale Autorität* im interpersonalen Zusammenhang einer Sprecher-Hörer-Interaktion einnimmt. Stattdessen wird angenommen, dass kognitive Überlegenheit aufgrund der besonderen Qualität des *individuellen* kognitiven Zustands zustande kommt, in dem sich eine weise Person befindet, wenn sie aufgrund von *Expertenfähigkeiten* die richtigen Entscheidungen trifft. Anders formuliert: Es sind nicht die kognitiven Ressourcen von testimonialen Autoritäten, sondern die individuellen Fertigkeiten von Experten, die weise Personen als kognitiv überlegene Personen auszeichnen.

Ich stimme Swartwood zu, dass Verstehen eine Schlüsselstellung einnimmt, wenn es um die Charakterisierung der Form von epistemischer Rationalität geht, die man von weisen Personen fordern muss. Ebenso ist es aus meiner Sicht völlig zutreffend, dass die Möglichkeit, richtige Entscheidungen treffen zu können, zur Grundlage der Angemessenheit der damit verbundenen kognitiven Einstellungen gehört. Dennoch vertrete ich in Bezug auf die Erklärung der kognitiven Leistung, die weise Personen zu erbringen haben – zumindest dann, wenn man in Betracht zieht, dass weise Personen in der Lage sein sollten, entsprechende Ratschläge erteilen zu können – eine gänzlich andere Auffassung. Der hier vorgeschlagene Ansatz geht *nicht* davon aus, dass die Art von kognitiver Leistung, die zur Zuschreibung personaler Weisheit berechtigt, mit den kognitiven Anstrengungen von Experten vergleichbar oder gar identisch ist.

Um zu sehen, warum Swartwoods These nicht greift, ist es wichtig, die folgende Unterscheidung zu berücksichtigen: Der Begriff der Autorität kann im Sinne von „*being an authority*“ oder „*having authority*“ verwendet werden.<sup>27</sup> Gemäß der ersten Verwendung liegt es nahe, die individuellen (epistemischen und praktischen) Eigenschaften von Personen zu betrachten, aufgrund der man ihnen den „Seins-Status“ einer kognitiv überlegenen Person zuschreiben kann. Orientiert man sich vorrangig an dieser ersten Begriffsverwendung (*being an*

---

langwierige Prozesse des Abwägens von Gründen herausfinden und bewerten, was sie tun sollen, wenn eine intuitive Identifikation fehlt oder nicht ausreicht. (iii) Metakognitive Fähigkeiten: Experten erkennen, wann und wie sie sich auf Intuition und/oder auf deliberative Prozesse verlassen können. (iv) Fähigkeit der Selbstregulierung: Experten erkennen, wie sie ihre Umgebung, ihr Verhalten und/oder ihre Motivation beeinflussen können, damit sie erfolgreich das tun können, was sie als notwendig erachten. (v) Fähigkeit zur Selbstkultivierung: Experten erkennen, wie sie ihre Praxis und ihre Erfahrungen anpassen müssen, um ihre intuitiven, deliberativen bzw. selbstregulierenden Fähigkeiten langfristig noch zuverlässiger machen zu können.

<sup>27</sup> Vgl. Joseph Raz, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality* (Oxford University Press: 2009), 134.

*authority*), ist die Versuchung groß, die kognitive Überlegenheit von Autoritäten in Analogie zur kognitiven Überlegenheit von Experten zu analysieren, nämlich ausschließlich in Bezug auf die individuellen Eigenschaften derjenigen Person, die im Sinne des Experten-Status eine bestimmte kognitive Leistung vollbringt. Diese Sichtweise liegt offenkundig Swartwoods Experten-Fertigkeiten-Modell personaler Weisheit zugrunde.

Es gibt jedoch Grund zur Annahme, dass diese erste Verwendungsweise unzureichend ist, wenn es darum geht, die besondere *funktionale Rolle* zu erfassen, die testimoniale Autoritäten im Zusammenhang mit kognitiven Ratschlägen spielen. Sobald wir fragen, inwiefern es möglich ist, dass eine Autorität *epistemischen Einfluss* auf eine kognitiv unterlegene Person nehmen kann (z. B. einen Laien), wird sichtbar, warum Vorschläge zur Analyse testimonialer Autoritäten, die den normativen Aspekt des „Habens“ von Autorität (*having authority*) ausklammern, ins Hintertreffen geraten. Um epistemischen Einfluss nehmen zu können, muss zwischen der kognitiv überlegenen Person (Autorität) und der kognitiv unterlegenen Person (Laie) eine *unmittelbare* Beziehung bestehen. Das gemeinsame Teilen einer solchen unmittelbaren Beziehung<sup>28</sup> stellt im Rahmen der zweiten Begriffsverwendung eine notwendige Voraussetzung dafür dar, dass beide Seiten die *wechselseitige epistemische Abhängigkeit* ihrer kognitiven Situation gewahr werden. Ohne eine solche unmittelbare Beziehung ist die überlegene Person nicht in der Lage, die *epistemischen Bedürfnisse* der unterlegenen Person zu erfassen. Ohne ein solches Erfassen der epistemischen Bedürfnisse wird jedoch die unterlegene Person die ratgebende überlegene Person nicht als eine geeignete Quelle ihrer Erkenntnisbemühungen anerkennen. Letzteres ist jedoch eine unabdingbare Voraussetzung dafür, dass die überlegene Person (Ratgeber) mit ihrer kognitiven Aktivität normativen Einfluss nehmen kann.

Im Gegensatz dazu hängt der epistemische Status von Experten nicht vom Teilen einer solchen *unmittelbaren* Beziehung mit einer anderen Person ab. Auch Experten stehen natürlich in einer Relation zu anderen Personen, aber nur in einem sehr abstrakten Sinne, nämlich derart, dass sie mehr wahre und weniger falsche Überzeugungen oder ein tieferes Verstehen als die meisten anderen Personen in einem bestimmten Bereich besitzen.<sup>29</sup> Für den Experten stellt es keine

---

<sup>28</sup> Die Tatsache, dass epistemische Autoritäten nur dann in der Lage sind, eine normative Kraft auszuüben, wenn sie in einer unmittelbaren Beziehung zum Laien stehen, hat Linda Zagzebski zum Anlass genommen, im Fall von Experten von einem „very weak sense“ epistemischer Autorität zu sprechen: „The expert is an authority only in a very weak sense, since the expert and the layperson who defer to her may have no relationship with each other“ (Zagzebski, „Epistemic,“ 5). Das scheint mir aber immer noch, wie weiter unten gleich deutlich wird, eine zu starke Behauptung zu sein.

<sup>29</sup> Der Begriff des „Habens“ von Autorität ist in einer Weise *relational*, die für den Begriff des Experten offenkundig nicht gilt. Eine Person S kann in einem Bereich D relativ zu einer Person A eine Autorität sein und relativ zu einer anderen Person B nicht. Beispielsweise ist Jürgen Klopp

notwendige Bedingung dar, die epistemischen Bedürfnisse anderer Person erfassen zu müssen. Man kann ganz offenkundig ein anerkannter Experte sein, ohne dass man sensitiv für die epistemischen Bedürfnisse irgendeines Laien ist. Mehr noch, im Vergleich zu epistemischen Autoritäten besteht für Experten das *Gebot der Unabhängigkeit*. Ein Experte, der sich in der Bewertung von Informationen ausschließlich an den epistemischen Bedürfnissen einer konkreten Person oder Gruppe von Personen orientieren würde, läuft automatisch Gefahr, seine epistemische Sorgfaltspflicht zu verletzen. Die Unabhängigkeit von den epistemischen Bedürfnissen einer bestimmten Person wird allgemein als Voraussetzung für die *Objektivität* des Expertenurteils angesehen.<sup>30</sup>

Vor diesem Hintergrund plädiere ich für einen alternativen Erklärungsansatz, der sich am Begriff des „Habens“ von Autorität (*having authority*) orientiert. Gemäß der vorgeschlagenen interpersonalen Erklärung testimonialer Rechtfertigung beruht der Entscheidungsprozess weiser Personen – sofern sie im Rahmen eines testimonialen Akts entsprechende Ratschläge artikulieren – auf kognitiven Ressourcen die über individuelle Expertenfertigkeiten hinausgehen. Sie sind vom selben Typ wie diejenigen kognitiven Ressourcen, die der Entscheidungs-

---

in Sachen Taktikwissen für die Spieler seiner Mannschaft eine Autorität, für einen anderen Trainer wie José Mourinho hingegen nicht. Beide Trainer sind jedoch Experten im Bereich der Fußballtaktik unabhängig davon, ob sie als Autoritäten akzeptiert werden. Autoritäten unterscheiden sich von Experten darin, dass sie in einer *direkten* Relation zu anderen Personen stehen. Um als testimoniale Autorität anerkannt zu werden, muss eine Person *relativ zu anderen Personen* in einer besseren epistemischen Position sein. Infolgedessen ist es möglich, dass eine Person S in ein und demselben Bereich relativ zu A eine testimoniale Autorität ist und relativ zu B keine testimoniale Autorität ist, nämlich dann, wenn S gegenüber A, aber nicht gegenüber B in einer besseren epistemischen Position ist. Für Experten gilt das nicht. Wenn S als Experte in einem Bereich D allgemein anerkannt ist, ist es nicht möglich, dass S für A ein Experte ist und für B keine Experte ist. Natürlich kann es sein, dass man Experten, obwohl sie als solche anerkannt sind, trotzdem nicht vertraut. Der Begriff des Experten ist graduell. Experten können mehr oder weniger gut sein. Ob jedoch jemand ein Experte *ist*, hängt allein von der *objektiven* Charakterisierung seiner epistemischen Position innerhalb des betreffenden Bereichs ab. Dazu muss die epistemische Position des Experten ein objektives Mindestmaß an epistemischen Anforderungen erfüllen (z. B. muss die betreffende Person mehr wahre Überzeugungen besitzen als die meisten anderen Personen in diesem Bereich). Dieses objektive Mindestmaß liefert einen *nicht-relationalen* Grenzwert, ab wann jemand als Experte zählt.

<sup>30</sup> Darüber hinaus besteht zwischen Experten und epistemischen Autoritäten der folgende Unterschied: Die (testimonial) Rolle des Experten bemisst sich für andere Personen daran, ob dieser eine *verlässliche* Informationsquelle ist. Hier scheint es sinnvoll zu sein, die Frage nach den kognitiven Ressourcen, auf die sich eine solche (verlässliche) Informationsquelle stützt, mit Blick auf die besondere Art der *individuellen Fertigkeiten* der betreffenden Person zu beantworten. Wir hatten jedoch bereits gesehen, dass sich der testimoniale Status einer epistemischen Autorität nicht darin erschöpft, eine verlässliche Informationsquelle zu sein. Epistemische Autoritäten sind in ihrer *testimonialen Funktion* darauf angewiesen von *anderen* Personen als vertrauenswürdig akzeptiert zu werden. Wenn diese Annahme zutreffend ist, sollte klar sein, dass im Fall von testimonialen Autoritäten andere kognitive Ressourcen im Spiel sind.

findung einer bestimmten *Klasse von testimonialen Autoritäten* zugrunde liegt, nämlich solchen Autoritäten, die in der Lage sind beim Adressaten ihrer testimonialen Aktivität ein *signifikanteres Verstehen* von Fragestellungen und Problemlösungen in dem für Weisheit relevanten Bereich zu fördern oder hervorzurufen.<sup>31</sup> Ich nenne diesen Ansatz das „*Autoritäten-Ressourcen-Modell*“ der Erklärung personaler Weisheit. Diesem Vorschlag liegt die allgemeine Idee zugrunde, dass eine Person, um „weise“ genannt zu werden, von anderen Personen *anerkannt* werden muss. Das ist immer dann der Fall, wenn sie im Sinne einer testimonialen Autorität (zumindest potentiell) in der Lage ist, auf andere Personen normativen Einfluss nehmen zu können, indem sie die Funktion eines weisen (kognitiven) Ratgebers ausübt. Gemäß dieser Idee beruht die Entscheidungsfindung weiser ratgebender Personen auf kognitiven Ressourcen, die im Sinne der angeführten „Buck-Passing“ Erklärung testimonialer Rechtfertigung *sozial* verteilt sind, da ihnen ein *arbeitsteiliger Prozess* der gemeinsamen Kooperation von ratgebender Person (der testimonialen Autorität) und ratsuchender Person (dem Adressaten der testimonialen Aktivität) zugrunde liegt. Infolge dieses arbeitsteiligen Prozesses testimonialer Rechtfertigung hängt die Qualität der Entscheidungen, die im Zusammenhang mit weisen (kognitiven) Ratschlägen getroffen werden, nicht nur von individuellen Fähigkeiten der ratgebenden Person, sondern auch von den *epistemischen Bedürfnissen* und *individuellen Fähigkeiten des Adressaten* der testimonialen Aktivität ab, also derjenigen Person, an die der Ratschlag gerichtet ist.

Vor diesem Hintergrund ist die Frage nach den kognitiven Ressourcen für personale Weisheit neu zu bewerten. Das „*Autoritäten-Ressourcen-Modell*“ besagt, dass die Entscheidungsfindung von weisen (kognitiver) Ratgebern auf *zwei* unterschiedliche Arten von kognitiven Ressourcen beruht. Einerseits benötigen weise (kognitiver) Ratgeber spezielle *adressaten-orientierte Fähigkeiten*, um die epistemischen Bedürfnisse des Adressaten der testimonialen Aktivität erfassen zu können. Andererseits bedarf es neben den speziellen individuellen Fähigkeiten der ratgebenden Person auch so etwas wie *kollektive kognitive Ressourcen*. Denn aufgrund des arbeitsteiligen Prozesses der Rechtfertigung testimonialer Aktivitäten hängt der epistemische Erfolg des kognitiven Ratschlags wesentlich von der Art der *Zusammenarbeit* zwischen Sprecher und Höher ab. Entsprechend bedarf es allgemeiner Prinzipien und Mechanismen sozialer Kooperation, die die soziale Verteilung der epistemischen Verantwortung regeln

---

<sup>31</sup> Der hier verwendete Begriff der testimonialen Autorität steht im Einklang mit der Raz'schen „Service-Konzeption“ von praktischen Autoritäten, wonach ein Person A nur dann legitimiert ist, einer Person B etwas aufzuerlegen – z. B. eine Direktive zu befolgen –, wenn ihr Tun *im Dienste* von B ist, d. h. wenn das Befolgen der Direktive B hilft, Gründe für das eigene Tun zu erlangen, die besser sind, als wenn B selbst die Gründe hätte abwägen müssen. Die Rolle von Autoritäten ist nach dieser Konzeption nicht auf die bloße Übermittlung von Informationen beschränkt. Vgl. hierzu: Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986); Raz, „The Authority“.

und damit die Basis schaffen, dass die ratgebende Person (testimoniale Autorität) vom Adressaten der testimonialen Aktivität als geeignete Quelle *seiner* Erkenntnisbemühungen anerkannt wird.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll nun abschließend im letzten Teil dieser Arbeit die Frage beantwortet werden, inwiefern Weisheit im Zusammenhang mit kognitiven Ratschlägen einen unverwechselbaren epistemischen Wert hat.

## 5. DER WERT EPISTEMISCHER WEISHEIT

Die grundlegende These dieser Arbeit lautet, dass Weisheit vom epistemischen Standpunkt aus betrachtet eine besondere testimoniale Aktivität ist – nämlich ein weiser kognitiver Ratschlag – die aufgrund ihrer interpersonalen Struktur einen unverwechselbaren epistemischen Wert besitzt. Die vorangegangene Diskussion gestattet es in *dreierlei* Hinsicht etwas mehr über diesen Wert zu sagen, nämlich (i) wie der Träger dieses Werts zu bestimmen ist, (ii) worin die Besonderheit der Wertschätzung und das damit verbundene Ziel der Untersuchung besteht, und (iii) welche axiologischen Konsequenzen es hat, dass weise (kognitive) Ratgeber testimoniale Autoritäten sind, deren epistemischer Erfolg von einer sozialen Verteilung der kognitiven Anstrengungen abhängt.

Gemäß den eingangs vorgenommenen Unterscheidungen muss zwischen dem individuellen (metakognitiven) Zustand des weisen (kognitiven) Ratgebers und seiner epistemischen Position getrennt werden. Der Träger des Werts der Weisheit ist nicht der individuelle (mentale) Zustand der ratgebenden Person, sondern die *epistemische Position*, in der sich eine Person befindet, wenn sie die interpersonale Rolle ausübt, dem Adressaten einer testimonialen Aktivität als „secondhand“ Quelle seiner Erkenntnisbemühungen zu dienen. Die epistemische Position des Ratgebers ist individuell betrachtet ein metakognitiver Zustand, der als integraler Bestandteil einer Sprecher-Hörer-Interaktion in die interpersonale Rolle einfließt und nur vermittelt über diese interpersonale Rolle eine epistemische Signifikanz erlangt. Gemäß der von mir diskutierten (ontologischen) Besonderheiten ist die epistemische Position des weisen Ratgebers an normative Bedingungen der *angemessenen Artikulation* eines weisen Ratschlags geknüpft. Eine Person ist nur dann in der epistemischen Position, ein weiser (kognitiver) Ratgeber zu sein – im Sinne des Wertträgers –, wenn sie in der Lage ist, die Gründe zu erfassen, die ihren Ratschlag rechtfertigen und sich der normativen Verpflichtungen bewusst ist, die mit den betreffenden Sprecher-Hörer-Interaktionen verbunden sind.

Die epistemische Position des weisen Ratgebers ist in *zweierlei* Hinsicht mit einer kognitiven Leistung verbunden: In der Perspektive der ratgebenden Person stellt der weise (kognitive) Ratschlag eine *distinkte individuelle* Leistung dar, da der Rategeber als testimoniale Autorität eine *Entscheidung* treffen muss, was

langfristig gesehen für den Adressaten der testimonialen Aktivität – im Hinblick auf dessen epistemischen Bedürfnisse – das Beste ist. Nur solche Informationen, die diese Parameter erfüllen, verleihen dem kognitiven Ratschlag das Prädikat „weise sein“. Epistemische Weisheit lässt sich in dieser Hinsicht nicht mit anderen epistemischen Einstellungen wie Wissen oder Verstehen vergleichen, weil es sich hier um eine propositionale Einstellung handelt, die aus einer *metakognitiven* Perspektive erfolgt. Unverwechselbar ist Weisheit im Zusammenhang mit kognitiven Ratschlägen aber auch dadurch, dass es der einzige Fall ist, in dem der epistemische Erfolg einer kognitiven Einstellung davon abhängt, dass die betreffende Person in der Lage ist, *zu entscheiden*, welche Informationen übermittelt werden und welche besser zurückzuhalten sind.

Nach der vorliegenden Konzeption bemisst sich der epistemische Wert des weisen (kognitiven) Ratschlags aber nicht nur an der besonderen individuellen (metakognitiven) Leistung des Ratgebers. Wichtiger noch ist die Tatsache, dass die individuelle Leistung nur dann zum Tragen kommt, wenn sie ein *integraler* Bestandteil der *epistemischen Position* des Ratgebers ist. Nur wenn der Adressat der testimonialen Aktivität bereit ist, die individuelle (metakognitive) Einstellung der ratgebenden Person als Quelle *seiner* Erkenntnisbemühungen *anzuerkennen*, erlangt die epistemische Position des Ratgebers einen epistemischen Wert. Auch der Adressat der testimonialen Aktivität muss daher etwas *leisten* – nämlich dem Sprecher der testimonialen Aktivität sein Vertrauen aussprechen, d.h. ihn als testimoniale Autorität akzeptieren –, damit die epistemische Position des weisen Ratgebers als Quelle der Erkenntnisbemühungen des Adressaten einen epistemischen Wert erlangt.

Die eben angesprochene *Interdependenz von kognitiven Leistungen*, die notwendig mit der epistemischen Position des kognitiven Ratgebers verbunden ist, sorgt dafür, dass die Aktivität des weisen (kognitiven) Ratschlags, sofern sie erfolgreich ist, einen *unverwechselbaren* epistemischen Wert hat. Selbst wenn wir annehmen würden, dass im Hinblick auf die individuelle kognitive Leistung kein Unterschied bestünde, ob wir es mit einem weisen (kognitiven) Ratgeber, einem Wissenden oder einem Verstehenden zu tun haben, sorgt die Interdependenz der kognitiven Leistungen dafür, dass die Analyse des epistemischen Werts der Weisheit nicht mit der von anderen epistemischen Werten vergleichbar ist. Es kommt an dieser Stelle ein *interpersonaler* Aspekt der Bewertung des epistemischen Erfolgs kognitiver Ratschläge ins Spiel, der weit über bisherige Analysen hinausgeht.

Zudem wurde im Rahmen des vorliegenden Ansatzes ein „Autoritäten-Ressourcen-Modell“ der Erklärung personaler Weisheit vorgeschlagen. Demnach ist die kognitive Leistung, die ein weiser (kognitiver) Ratgeber im Entscheidungsprozess erbringen muss, auf kognitive Ressourcen gestützt, die vom selben Typ sind wie diejenigen, die der Entscheidungsfindung einer ganz bestimmten Klasse von *testimonialen Autoritäten* zugrunde liegt, nämlich solchen

Autoritäten, die beim Adressaten des Ratschlags ein *signifikantes Verstehen* in dem für Weisheit relevanten Bereich hervorbringen oder fördern können.

Mit diesem Vorschlag sind zwei weitreichende axiologische Konsequenzen verbunden: Zum einen geht der vorliegende Ansatz davon aus, dass es in Fällen des weisen (kognitiven) Ratschlags in erster Linie darum geht, dem Adressaten der testimonialen Aktivität ein signifikantes Verstehen der zugrundeliegenden Phänomene in dem für Weisheit relevanten Bereich zu vermitteln. Demnach ist die Wertschätzung der epistemischen Position des Ratgebers, sofern es um weise (kognitive) Ratschläge geht, nur dann *angemessen*, wenn die testimoniale Aktivität des Sprechers dem epistemischen Ziel des Verstehens dient, d. h. der Adressat der testimonialen Aktivität dazu gebracht wird, eine bestimmte (propositionale) Abhängigkeitsrelation (in der Art von „p weil q“) – oder das Phänomen, das diese Relation repräsentiert – auf lange Sicht *besser zu erfassen*.

Zweitens besagt das „Autoritäten-Ressourcen-Modell“, dass epistemischer Erfolg im Fall des weisen (kognitiven) Ratschlags ein *arbeitsteiliger* Prozess ist, der auf einer gemeinsamen – durch soziale Kooperation hervorgebrachten – kognitiven Anstrengung von Sprecher und Hörer beruht. Gemäß dieser Annahme besitzt die individuelle (metakognitive) Einstellung des Ratgebers – genauso wie die individuelle (kognitive) Einstellung der Anerkennung des Ratgebers (als testimoniale Autorität) durch den Adressaten – im Erfolgsfall einen hinzukommenden *kollektiven epistemischen Wert*. Denn im Erfolgsfall hat nicht nur der Adressat einen epistemischen Gewinn im Bezug auf ein tieferes Verstehen des für Weisheit relevanten Bereichs zu verzeichnen. Umgekehrt profitiert auch der Ratgeber davon. Denn eine gelingende Kooperation festigt seine *funktionale Rolle*, im Hinblick auf den weisheitsrelevanten Bereich eine (anerkannte) *testimonialen Autorität* zu sein.

Angesichts der eben genannten Aspekte scheint die Behauptung, dass Weisheit im erkenntnistheoretischen Zusammenhang einen unverwechselbaren Wert hat, mehr als gerechtfertigt zu sein. Offen gelassen wird an dieser Stelle, wie weitreichend die Konsequenzen sind, die sich daraus für eine umfassende Analyse epistemischer Werte – die andere Arten von kognitiven Aktivitäten mit einschließt – ergeben.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Ich bedanke mich bei den Teilnehmern der Lodzener Weisheitstagung „Früherer und zeitgenössischer Sinn und Begriff von Weisheit“ für die anregende Diskussion und produktive Atmosphäre der Tagung. Mein Dank gilt ebenso den Teilnehmern des Dresdner Forschungsseminars zum Thema „Weisheit“ für die vielen Stunden der kritischen Auseinandersetzung mit weiten Teilen dieses Textes und den damit verbundenen zahlreichen Anmerkungen. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft ist für die finanzielle Gewährung einer Sachbeihilfe für das Projekt SCHO 631/7-1 „Eine mehrdimensionale Theorie der Weisheit“ zu danken, in dessen Rahmen dieser Text entstanden ist.

## BIBLIOGRAPHIE

- Ardelt, Monika. „Wisdom as Expert Knowledge System: A Critical Review of a Contemporary Operationalization of an Ancient Concept.” *Human Development* 47, Nr. 5 (2004): 257–285.
- Baier, Annette. „Trust and Antitrust”. *Ethics* 96, Nr. 2 (1984): 231–260.
- Beahr, Jason. „Two Types of Wisdom”, *Acta Analytica* 27 (2012): 81–97.
- . „Sophia: Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology.” In *Virtues and Their Vices*, Hrsg. K. Timpe and C. Boyd, New York: Oxford University Press, 2014, 303–325.
- Faulkner, Paul. „On Telling and Trusting.” *Mind* 116 (2007): 875–902.
- . *Knowledge on Trust*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Fileva, Iskra und Tresan, Jon. „Wisdom Beyond Rationality: A Reply to Ryan.” *Acta Analytica* 28 (2013): 229–235.
- Fricke, Elisabeth. „Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony.” *Mind* 104 (1995): 393–411.
- Frost-Arnold, Karen. „The cognitive attitude of rational trust.” *Synthese* 191 (2014): 1957–1974.
- Glück, Judith. *Weisheit – Die 5 Prinzipien des gelingenden Lebens*. München: Kösel-Verlag, 2016.
- Grimm, Stephen. „Wisdom.” *Australasian Journal of Philosophy* 93 (2015): 139–154.
- Hinchman, Edward. „Telling as Inviting to Trust.” *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005): 562–587.
- Holton, Richard. „Deciding to trust, coming to believe”. *Australasian Journal of Philosophy* 72, Nr. 1 (1994): 63–76.
- Kyriacou, Christos. „Ought to Believe, Evidential Understanding and the Pursuit of Wisdom.” In *Epistemic Reasons, Epistemic Norms, and Epistemic Goals*, herausgegeben von Martin Grajner und Pedro Schmechtig, DeGruyter: Berlin & Boston, 2016, 383–406.
- McMyler, Benjamin. *Testimony, Trust, & Authority*. Oxford University Press, 2011.
- Miscevic, Nenad. „Wisdom, Understanding and Knowledge: A Virtue-Theoretic Proposal.” *Acta Analytica* 27 (2012): 127–144.
- Moran, Richard. „Getting Told and Being Believed.” *Philosophers’ Imprint* 5 (2005): 1–29.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- . *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford University Press, 2009.
- Reid, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind*, Penn State University Press, 1997.
- Riggs, Wayne. „Understanding ‘virtue’ and the virtue of understanding.” In *Intellectual virtue: perspectives from ethics and epistemology*, herausgegeben von Michael DePaul and Linda Zagzebski, Oxford University Press, 2003, 203–226.
- Roberts Robert C. und Wood W. Jay. *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford University Press, 2007.
- Ryan, Shane. „Wisdom: Understanding and the Good Life.” *Acta Analytica* 31, Nr. 3 (2016): 235–251.
- Ryan, Sharon. „What is Wisdom?”. *Philosophical Studies* 93 (1999): 119–139.
- . „Wisdom, Knowledge, and Rationality.” *Acta Analytica* 27 (2012): 99–112.
- . „A Deeper Defense of the Deep Rationality Theory of Wisdom: A Reply to Fileva and Tresan.” *Acta Analytica* 32, Nr. 1 (2017): 115–123.
- Schmechtig, Pedro. „Ist Weisheit ein epistemisches Ziel?”. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 69, Nr. 4 (2015): 529–549.
- . „Epistemische Werte.” In *Handbuch Erkenntnistheorie*, herausgegeben von M. Grajner & G. Melchior, Stuttgart: Metzler, im Druck 2019, 286–294.
- Shogenji, Tomoji. „A Defense of Reductionism about Testimonial Justification of Beliefs.” *Nous* 40 (2006): 331–346.
- Swartwood, Jason D. „Wisdom as an Expert Skill.” *Ethical Theory and Moral Practice* 16, Nr. 3 (2013): 511–528.

- Tiberius, Valerie. *The Reflective Life – Living Wisely within our Limits*. Oxford University Press, 2008.
- Whitcomb, Denis. „Wisdom.” In *Routledge companion to epistemology*, herausgegeben von S. Bernecker and D. Pritchard, London: Routledge, 2010, 95–105.
- Zagzebski, Linda. *Virtues of the mind*. Cambridge University Press, 1986.
- . *Epistemic Authority – A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press, 2012.

### COGNITIVE ADVICE, TESTIMONIAL AUTHORITY AND THE VALUE OF EPISTEMIC WISDOM

This paper deals with the question of which role wisdom plays in epistemology. Firstly, I briefly sketch the general framework of this inquiry. Linked to this is a specific proposal for the conceptual definition of epistemic wisdom. This proposal is explained in more detail with regard to three different aspects (ontological, epistemic, axiological) of the attribution of epistemic wisdom. In the following, the main thesis behind the proposed definition is discussed more closely. Accordingly, epistemic wisdom is a testimonial activity that has an interpersonal structure. As a consequence of this view, wise (cognitive) advisors are to be regarded as testimonial authorities whose cognitive superiority is to be analyzed within the framework of an “authority-resources model” of the explanation of personal wisdom. Finally, on the basis of this model, it can be shown that wisdom in connection with cognitive advice has a distinctive epistemic value.

**Keywords:**

cognitive advice, epistemic authority, epistemic values, epistemic wisdom, metaepistemology, personal wisdom, value of wisdom



**Initiating editor**

*Katarzyna Smyczek*

**Technical editor**

*Elżbieta Rzymkowska*

**Graphic design and typesetting**

*Krzysztof Kędziora, Wioletta Kazimińska-Jerzyk*

**Cover design**

*Agencja Reklamowa efectoro.pl*

Printed directly from camera-ready materials provided to the Łódź University Press

Published by Łódź University Press

First edition. W.09352.19.0.Z

Printing sheets 13.5

Łódź University Press

90-131 Łódź, 8 Lindleya St.

[www.wydawnictwo.uni.lodz.pl](http://www.wydawnictwo.uni.lodz.pl)

e-mail: [ksiegarnia@uni.lodz.pl](mailto:ksiegarnia@uni.lodz.pl)

tel. (42) 665 58 63