

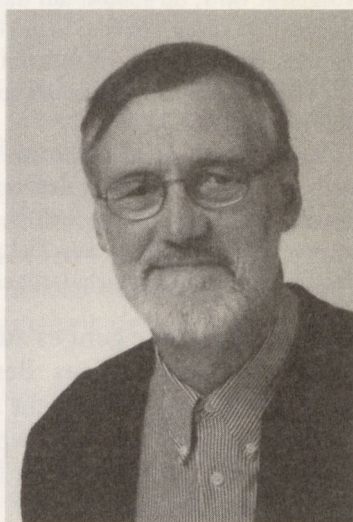
Von den Tugenden der altägyptischen Welt

(Festvortrag der öffentlichen Sitzung am 14. Juni 2002)

FRIEDRICH JUNGE

1. Die Lehre des Ptahhotep

Bitte erlauben Sie mir den Versuch, Sie in eine Welt mitzunehmen, die weit von uns entfernt ist, zeitlich noch mehr als räumlich. Ich will dies anhand eines Textes aus dem vorantiken Ägypten tun; dieser Text ist zunächst eine Sammlung von längeren Sprüchen, die einem hohen Staatsbeamten des sogenannten Alten Reiches in den Mund gelegt werden, genauer: dem Wesir, oder besser Ersten Minister des Königs Asosis der 5. Dynastie im 24. Jh. v. Chr. Dieser Erste Minister, Ptahhotep mit Namen, wendet sich mit seinen Aussagen nicht direkt an seine Leser oder Zuhörer, die Rahmenhandlung weist die Rolle des Zuhörers vielmehr einem jungen Mann zu, einem Ministerlehrling sozusagen. Der Text selbst ist zu einer viel späteren



Friedrich Junge, o. Professor der Ägyptologie an der Georg-August-Universität Göttingen, o. Mitglied der Göttinger Akademie seit 2000

Zeit entstanden, im frühen Mittleren Reich, etwa am Beginn des 19. Jh. v. Chr.; der Sprechende, Ptahhotep, ist somit eine Erzählerfiktion.

Inhaltlich gehört der Text der ägyptischen Textsorte der Weisheitslehren an – auch Lebenslehren genannt, weil sie allgemeinere oder speziellere Ratschläge für die Lebensbewältigung zu geben scheinen; sie werden in wohlgetrennten Abschnitten vorgebracht, die im allgemeinen als Maximen bezeichnet werden. Diese Lebens-

weisheiten sollen, so wird gesagt, auf dem Prinzip aufbauen, daß Gutes tun Nutzen bringt; es bringe insbesondere Nutzen, sich den Oberen zu beugen, wie die sog. 31. Maxime in schöner Eindeutigkeit zu formulieren scheint: „^{P 441-444} Beuge dich deinem Vorgesetzten, ... und dein Hausstand wird an seinem Besitz verbleiben und dein Einkommen in seinem gehörigen Ort.“.

Solcherlei Anweisungen, sich die Oberen gewogen zu machen, können auch noch detaillierter ausfallen; da heißt es in der 7. Maxime¹:

(P119-144) *Wenn Du jemand von denjenigen bist, die Platz genommen haben im Speisezimmer dessen, der bedeutender ist als du, so nimm, was er anbietet, wenn dir vorgelegt wird; du solltest auf das schauen, was vor dir ist, nicht aber ihn durchbohren mit vielen Blicken: In es einzudringen, ist dem Ka ein Greuel. Sprich nicht zu ihm, bevor er ruft – man kann zwar nicht wissen, was im Gemüt (*jab*) mißlich ist, aber du solltest demgemäß sprechen, wie er dich anredet; das, was du sagst, soll guttun im Gemüt (*jab*).*

Ein Großer nun, achtet er auf das Brot, so ist das Verhalten nach seinem Belieben, er wird dem geben, den er in Gunst hält: Geschehen ist von der Art des Nachtdunkels, der Ka jedoch ist es, das seine Arme lenkt, und der Große gibt, wenn der Mensch nicht ans Ziel gelangt. Brot zu essen unterliegt dem Ratschluß Gottes, ein Narr, wer sich darüber hinwegsetzte.

In dieser Maxime geht es zunächst offenbar ganz einfach um Tischsitten und anständiges Benehmen: Essen, was einem vorgesetzt wird, dem Gastgeber nicht allzu ungeniert mit Blicken zu nahe treten und angenehm im Gespräch sein. Das hat unzweifelhaft Ähnlichkeit mit dem, was man bis heute in Benimmbüchern an Verhaltensregeln finden kann.

In anderen Fällen ist die utilitaristische Grundhaltung nicht ganz so offensichtlich, die Vorteile für die eigene Karriere oder den gesellschaftlichen Erfolg sind vermittelt; etwa in der 14. Maxime:

(P232-248) *Wenn du mit den Leuten zusammen bist, schaffe dir eine Gruppe von Vertrauenswürdigkeit. Ein Vertrauenswürdiger, der nicht das Sagen in seinem Leib hin und her wendet, wird zum Befehlshaber seiner selbst und ein Begüterter, dem das ‚Was‘ gegeben ist in seiner Lebensführung. Dein Ruf (< Name) ist wohlgesehen, ohne daß du beredet wirst; dein Körper ist wohlgenährt, deine Aufmerksamkeit deinen Angehörigen zugewendet, so daß man sich dir zugesellt mit dem, was dir nicht bekannt ist. Setzt aber die Gesinnung (*jab*) dessen, der auf seinen Leib hört, Verachtung für ihn an die Stelle der Zuneigung für ihn, ist der Geist*

¹ Hier und im folgenden werden die gliedernden Rubren – rot geschriebene Einleitungssätze – der Maximen kursiv formatiert.

(*jab-af*) blank, verwahrlost sein Körper. Es ist jedoch der Geist (*jab*) derjenigen groß, die Gott plaziert hat; der hingegen, der auf seinen Leib hört, er gehört dem Widersacher!

Der Nutzen, der somit aus den Verhaltensweisen gezogen werden kann, ist einmal Ansehen, ein guter Ruf². Neben Ansehen bringt richtiges Verhalten aber auch noch Bedürfnisbefriedigung und Wohlhabenheit.

Insgesamt nimmt es also nicht wunder, daß der klassische Philologe Albrecht Dihle die Lehre Ptahhoteps als ein Exempel für das nimmt, was er Vulgärethik genannt hat³ – Meinungen über richtiges Handeln nämlich, die dem Menschen von seinem sozialen Umfeld vorgegeben werden und deren Prinzip die „Goldene Regel“ ist: „Tue niemandem etwas an, von dem du nicht willst, daß es dir geschehe“, oder, umgekehrt und schärfer: Gleiches mit Gleichem vergelten. Noch bei dem athenischen Gesetzgeber Solon ergäbe sich, so führt Dihle aus, die gerechte Vergeltung mit der Notwendigkeit und Berechenbarkeit von Naturgewalten.

In jüngerer Zeit hat etwa Jan Assmann für Ägypten die Gültigkeit der „Goldenen Regel“ – ohne sie so zu nennen – in seiner Monographie zum ägyptischen Begriff *Maat*⁴ neuerlich bestätigt: Weise sei, wer die gesellschaftlich bedingte Abhängigkeit des Gelingens vom rechten Tun erkannt habe.

Wenn ich die Positionen zusammenfassen will, so ist das Entscheidende an der Konzeption der Vulgärethik, daß sie Nutzen bringt für das Dasein, daß sie einen kaum hintergehbaren Zusammenhang von Tun und Ergehen formuliert, und daß sie schließlich keine Begründung kennt über die hinaus, daß „man“ eine Meinung zu richtig oder falsch habe. Sie bemühe sich nicht, das gute Tun rational und absolut zu begründen.

Nun würde man heutzutage vermutlich nicht mehr ohne weiteres die Positionen beziehen, die in der Konzeption einer Vulgärethik eine Rolle gespielt haben, weil jede Form absoluter Begründung richtigen Handelns abgedankt hat und Begründungen wohl nur noch in positiv gesetzten Rahmen – so etwa nach Charles Taylor – möglich sind, die sich aus der jeweils eigenen inneren Disposition

² So auch in den Maximen 3, 16, 22.

³ Albrecht Dihle, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen 1962.

⁴ Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

ergeben. Erst die moralische Kommunikation „produziert“ Moral; sie besteht nicht mehr aus festen Grundsätzen. Aber ich will im folgenden gar nicht auf dieser Linie argumentieren, ich will vielmehr zeigen, daß die Lehre Ptahhoteps keine Vulgärethik im angeführten Rahmen ist, sondern eben gerade zur Gruppe jener Morallehren gehört, die sich um rationale Begründungen bemüht haben.

2. Vernunft und Würde

2.1 Vernunft und Selbstbeherrschung

Ich will zunächst an einigen Maximen herausstellen, was die Qualitäten sein mögen, die Ptahhotep sich zu lehren bemüht, und wie sie miteinander in Verbindung stehen.

In der 14. Maxime war schon in aller Kürze eine Bezugskette hergestellt worden: Wer Vertrauen durch Zuverlässigkeit verdient, kontrolliert seine Begierden und ist seiner selbst sicher – ist Kommandeur seiner selbst. Dies sind die Vorgaben, die zu Ansehen und Wohlhabenheit führen. Und die 25. Maxime faßt die Qualitäten wie in einem Brennspiegel zusammen; sie lassen sich mit wenigen Worten beschreiben als die Fähigkeit, sich und die Situation richtig einzuschätzen, weil man ihre Bedingungen erkennt und verhindern kann, daß einem die eigenen Gefühle und Begierden in die Quere kommen. Es ist die Vernunft, die hier die Bühne betritt; da heißt es, 25. Maxime:

(P³⁷⁰⁻³⁸⁷) *Wenn du mächtig bist, dann flöße Respekt vor dir ein durch Wissen und Gelassenheit des Sprechens. Gib keine Verfügung heraus außer den Umständen entsprechend. Heftig-Sein führt zu Unheil; sei nicht hochfahrenden Sinns, auf daß der nicht erniedrigt werde; schweige nicht, aber hüte dich davor, rücksichtslos zu sein, indem du Worte mit Feurigkeit beantwortest – hab Abstand von dir selbst, beherrsche (< ordne) dich. Das Feuer aber des Leidenschaftlichen – er flammt dahin, und gerade der Gute ist betreten, der seinen Weg doch geebnet hatte. Wer den ganzen Tag mißlaunig ist, nun, da ist niemand, der ihm eine angenehme Zeit bereiten wird; der den ganzen Tag frohsinnige (*wanif jab*) jedoch – da ist niemand, der ihm den Hausstand richten wird. Der Dahinschießende freilich ist voll befriedigt – wie einer, der die Angelegenheit auf Grund setzt, während ein anderer zur Verantwortung gezogen worden ist. Wer auf seine Vernunft (< sein Sinnen, *jab-af*) hört, wird jedoch zum Ordnenden.*

Nun ist Vernunft sowohl die grundsätzliche Fähigkeit zur Einsicht als auch die Bedingung der Selbstbeherrschung. Beides, Einsicht und Selbstbeherrschung, werden in der Lehre Ptahhoteps aber auch

als Voraussetzung eines vernunftgemäßen Umgangs mit sich und den Menschen im Rahmen der ägyptischen Gesellschaftsstruktur gesehen: für die Bewegung im sozialen Raum, die Reflexion über den eigenen Ort darin, die Verpflichtungen gegenüber den Gleich- und den Höhergestellten, den Abhängigen, nächsten Angehörigen und Freunden – es gilt den Tugenden, die „das Band der menschlichen Gemeinschaft festhalten“⁵ – um es mit Cicero zu sagen. Man kann diese Verhaltensformen in drei Gruppen zusammenfassen, und zwar (1) in diejenigen Verhaltensformen, die der Wahrung der eigenen Würde gelten, also den Merkmalen, die uns die Achtung der anderen einbringen⁶, (2) diejenigen, die Achtung vor den anderen fordern und verhindern sollen, deren Rechte zu verletzen, und (3), diejenigen, die darauf gerichtet sind, ein sinnerfülltes Leben zu ermöglichen.

2.2 Das eigene Ansehen

Die Verhaltensformen, die Achtung der anderen, Ansehen und guten Ruf einbringen, können nun sicherlich nützlich sein für die Personen, denen sie gelten; uns aber verraten sie auch, was den Menschen das Gefühl vermittelt hat, daß man sie respektieren sollte, und was andererseits als geeignet angesehen wurde, öffentlichen Respekt zu erwerben – „^(P³⁴⁴)eine wahre Person ist die Person von der Art desjenigen, mit dem man zufrieden ist“, sagt Ptahhotep.

Die gesteigerte Form der Achtung der anderen ist, geliebt zu sein; Freundschaft, Zuneigung oder auch Liebe der näheren Umgebung ist schon für sich selbst eine existentielle Notwendigkeit – denn tritt „^(P²⁴⁴⁻²⁴⁵)Verachtung für ihn an die Stelle der Zuneigung ..., ist der Geist blank, verwaht sein Körper“, wie es die 14. Maxime formuliert hat. Geliebt und geehrt wird man, wenn man sich um seine Umgebung kümmert und auch materielle Not nach Möglichkeit abhält. Das ist aber natürlich nur dann möglich, wenn man über die Mittel dazu verfügt; wie der Erwerb von Vermögen schon aus der Betätigung von bestimmten Tugenden folgte, verpflichtet erworbe-

⁵ Cicero, De officiis I 17. Ich habe mich bei der Übersetzung an die beiden folgenden Ausgaben gehalten: (1) Vom pflichtgemäßen Handeln. De officiis, Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Karl Atzert, Goldmanns Gelbe Taschenbücher 534, München o. J. (2) De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Lateinisch/Deutsch, Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Heinz Gundermann, reclam Universal-Bibliothek 1889, Stuttgart 1976/1999.

⁶ Charles Taylor, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, stw 1233, Frankfurt/Main 1996, S. 35 f.

nes Vermögen wiederum zu tugendförmigem Verhalten gegenüber seinem Umfeld. Selbstsucht und Habgier aber zerstören die Bindungen und ruinieren Ehre und guten Ruf – das ist signalhaft in der 5. Maxime angesprochen und das Thema der Lehre Ptahhoteps, das die stärkste Beachtung in der Sekundärliteratur gefunden hat:

(P84–98) *Wenn du in leitender Position das Verhalten der Vielen bestimmst, dann sinne einfach für dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Verhalten ohne Fehl ist: Maat (mu⁴ ist groß, dauerhaft die Wirkung, sie ist nicht beeinträchtigt worden seit der Zeit des Osiris; man straft den, der der Gesetze nicht achtet. Als Vergängliche aber erscheint sie dem Habgierigen (ʿwn jab); es ist nun zwar der Geiz, der Reichtümer zusammenrafft, aber (Maat)-Mißachtung hat ihr Ziel niemals erreicht; jener muß sagen: „Ich will einbringen um meiner selbst willen“ und kann nicht sagen: „Ich werde einbringen nach meinem Verdienst.“ Ist das Ende da, so währt doch Maat – und der Mensch nenne mich nicht seinen Vater!*

Voraussetzung für Ansehen und Zuneigung ist aber nicht nur – wie dies die 14. Maxime gesagt hatte –, sich um andere zu sorgen und ihnen wohlzutun, sie müssen einem auch vertrauen und sich auf einen verlassen können; darauf bauen, daß jemand tut, was er kann, im persönlichen Umfeld, aber auch im Amt. Vertrauenswürdigkeit beruht somit auf Berechenbarkeit, und diese eben auf dem vernunftgemäßen Umgang mit den eigenen Trieben und Antrieben, der Akzeptanz von Regeln und Verpflichtungen.

2.3 Die Würde der anderen

Die Quintessenz dieser Art Handlungsanweisungen kann somit die Form eines hypothetischen Imperativs annehmen: wenn du Ansehen erwerben willst, tue Gutes. Das gesellschaftliche Gut, um das es dabei geht, ist die Sorge für die Nahestehenden und Abhängigen, die wohl aus der Einsicht gespeist wird, aufeinander angewiesen zu sein, aber auch Einfühlungsvermögen voraussetzt in die Befindlichkeit der anderen und ihre Lebensumstände. Und es ist ein Gut, das in der sozialen Schichtung wechselseitig Gültigkeit hat, von unten nach oben, sicher, aber auch von oben nach unten.

Ich will um der Beispielhaftigkeit willen hier die 7. Maxime – die mit den Tischsitten – und die 25. miteinander konfrontieren: In der 7. Maxime geht es zwar vorrangig um die Beachtung von gesellschaftlicher Distanz und der Formen des angepaßtes Umgangs miteinander unter Nicht-Gleichen, aber es ist auch deutlich, daß Umgang mit bedeutenden Personen von deren Unberechenbarkeit und der eigenen Vorsicht geprägt sein soll. In der 25. Maxime wiederum geht es ebenso um Unberechenbarkeit, aber von der anderen Seite

her gesehen: Nun wird dem Mächtigen eingeschärft, nicht launisch zu sein und seinen inneren Regungen nicht die Zügel schießen zu lassen. Hier wie dort, von unten wie von oben, könnte man sagen, wird gemahnt, die Würde des anderen zu achten, ihm nicht zu nahe zu treten.

2.4 Von der Verpflichtung, gut zu sein

Als Zwischenergebnis will ich zunächst festhalten, daß die Einforderung von Selbstachtung und Achtung vor dem anderen eine Grundfärbung hat: Die Mitglieder der Machtelite sollen wissen, was sie tun – ihren Sinn auf das allgemeine Wohlergehen richten und jede Willkür vermeiden, indem sie ihre Launen und Leidenschaften unter Kontrolle halten, für ihre soziale Umgebung berechenbar sind und die Spielregeln beachten. Und auch die Abhängigen sollen wissen, was sie tun – ihre Abhängigkeit und die mögliche Unberechenbarkeit der Herren nicht aus den Augen verlieren, Regeln beachten und Distanz halten. Und es gilt für die einen wie für die anderen: wohl handeln, Vernunft zeigen und die Grenzen im Auge behalten.

Freilich stellt sich die Frage, welchen Nutzen denn die Mächtigen selbst aus dem jeweils anempfohlenen Verhalten ziehen können. Was haben die hohen Repräsentanten des Staates und der Machtelite, die in der 25. Maxime angesprochen werden, davon, die Macht, die sie haben, nicht einfach auszuüben? Machtausübung sei durch richtiges Verhalten zu legitimieren, und das richtige Verhalten, das dann artikuliert wird, ist durch Sachkompetenz und Souveränität des Umgangs mit anderen gekennzeichnet, so hat die Maxime ausgeführt. Was aber, nochmals, hat er, der Herrschende davon, sich gut zu verhalten? Eben zunächst einmal, daß er als Herrschender gut ist und daß er den Respekt der Nachwelt erwerben kann, wie es andernorts heißt. Im Erwerb und im Zusammenspiel der äußeren, aber vor allem auch der inneren Güter erhält der Zugschnitt des Lebens die Form, die es haben soll: die Konturen nämlich eines glückenden Lebens.

3. Eine Ontologie der Moral

3.1 Vom richtigen Leben

Die Argumentationsstruktur der Maximen folgt in der Regel dem Prinzip⁷, „wenn du in dieser und jener Lage bist, dann verhalte dich so-und-so“; die Aufforderungen, die der Situationsdiagnose folgen, sind dabei weniger Gebote oder Verbote, die mit Sanktionen belegt werden, sie sind vielmehr Verhaltensratschläge, für die dann begründet wird, warum sie in der entsprechenden Lage vernünftig und angemessen sind. Es wird für eine mehr oder weniger konkrete Situation – am Tisch eines Großen zu sitzen oder ein Amt auszuüben – ein Verhalten anempfohlen, das nicht aus der Situation selbst folgt, sondern aus der Einsicht in höhergeordnete Gesichtspunkte: Sich vernünftig zu verhalten aus Einsicht in die Richtigkeit der Zielvorgaben führt zu richtigem Handeln; und schärfer: ein solches Handeln ist gut.

Versucht man die Zielvorgaben der höhergeordneten Argumentationsstufe zusammenzufassen, so stellt es sich so dar, daß im offiziellen Umgang grundsätzlich ein Handeln miteinander gefordert wird, das die Reibungslosigkeit der Abläufe zum Ziel hat: also leistungsbezogene Funktionalität. Bei klarer hierarchischer Stufung und grundsätzlich geringerer Sicherheit auf Seiten der Untergebenen heißt dies einerseits, die gegenseitige Abhängigkeit wahrzunehmen, das Aufeinander-Bezogen-Sein der Machtausübenden und der ihnen nachgeordneten Personen. Andererseits bedeutet Gewinnung von Funktionalität aber auch, Kontrolle und Zivilisierung des eigenen Inneren als Voraussetzung der Kontrolle und Zivilisierung des Umgangs miteinander anzusehen. Gut, weil vernünftig zu sein, erlaubt gutes, weil vernünftiges Handeln, das individuelle wie gesellschaftliche Verhältnisse in geordnete Bahnen bringt und sie darin hält. Innere Ordnung und Stabilität sind die Vorgaben äußerer Ordnung und Stabilität.

3.2 Die Ordnung der Welt und der Menschen

Gut sein und gutes, weil Ordnung schaffendes Tun haben nun ihrerseits eine wiederum höher geordnete Argumentationsstufe: Es ist das der Ordnung der Welt gemäße Verhalten. Es findet seine Be-

⁷ „in the manner of a medical text“, wie Robert B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems. 1940–1640 BC*, Oxford 1998, S. 246, notiert.

lohnung darin, so war in der 5. Maxime zu lesen, der Maat zu entsprechen, dem Prinzip der Wohleingerichtetheit der Welt⁸.

Von einiger Wichtigkeit ist dabei, die Argumentationsstruktur dieser Maxime zu bedenken: Der Situationsbeschreibung, für das Verhalten vieler Verantwortung zu tragen, folgt die Anweisung, „^{P 86-87} sinne für dich auf jede Form des Wohlhandelns, bis dein Verhalten ohne Fehl ist“. Also derjenige, der Einfluß auf das Verhalten anderer hat, soll darauf achten, daß sein eigenes Verhalten gut ist; tugendhafte Lebensführung ist die Qualität, die auch richtige Amtsführung ermöglicht und die den Maßstab liefert für die Formen der Machtausübung, und man gewinnt sie, indem man nachsinnt, mit sich selbst zu Rate geht. Die Vorgaben für die tugendhafte Lebensführung findet man in seinem eigenen Inneren.

Gleichzeitig war eine Lebensführung, die sich Gutes zu tun zum Ziel setzt, für die Machtelite eine eigene Qualität, die ihre Belohnung deswegen in sich trägt, weil sie aus dem Rahmen folgt, in dem sie steht: aus der Maat, der Richtigkeitsordnung. – So zusammengelesen aber hat dies grundsätzliche Bedeutung für die Einschätzung der Lehre Ptahhoteps. Wenn sich nämlich die einzelnen Verhaltensbegründungen auf einen Basisgrund zurückführen lassen, der mit der Ordnung der Welt identisch ist, erweisen sich die moralischen Grundsätze Ptahhoteps nicht als Ausfluß von Mehrheitsmeinungen, sondern als ontologisch bestimmte. Und mit dieser Ontologie, muß man folgern, ist seine Lehre die Vorform einer Ethik, die auf die Vernunftethiken späterer Zeiten vorausweist. Insofern begriffliche Erörterung fehlt, ist sie die Vorform einer Ethik im Sinne von Ethik als Theorie der Moral, aber sie ist Ethik in einem weiteren – und vielleicht modernen – Sinn als ungeteilte Kategorie von Überlegungen, mit deren Hilfe Fragen der Lebensführung beantwortet werden sollen⁹.

Und sie ist nicht Niederlegung einer Zwangsmoral, hinter der die Autorität des Staates oder der rächende und strafende Gott steht, sondern die einer Moral, die ihre Begründung aus der Vernunft gewinnt, und Ptahhotep hat nicht wie Moses die pathetische Autorität desjenigen, der die Gebote Gottes vermittelt, sondern er steht als Person und als Argumentierender für die selbstevidente und maatkonforme Richtigkeit seiner Ratschläge.

⁸ Assmann, Ma'at.

⁹ Etwa im Sinne von Bernard Williams, Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999.

3.3 Die Instanzen des menschlichen Verhaltens

Richtiges Verhalten ist aber auch eine Einheit des Handelns, die in dem „Du“ personalisiert ist, an das sich die Aufforderungen Ptahhoteps wenden. Es ist auf der Textebene der fiktionale Sohn, der in der Rahmgebung der Lehre eingeführt worden war, faktisch aber der Leser oder Zuhörer des Textes. Dieses angesprochene Gegenüber muß Subjekt seines Handelns sein, ein „Ich“¹⁰, dem die Freiheit der Wahl zugestanden wird, falsches Handeln bleiben zu lassen und das Richtige zu tun – das desengagierte Subjekt, das Launen und Leidenschaften im Zaum zu halten vermag und mit Hilfe der Vernunft Entscheidungen trifft, die, weil rational, auch maatkonform sind.

Das nun, womit dieses Ich mit sich zu Rate gehen kann, die Quelle der Einsicht in das maatgerechte Handeln ist *jab*, das „Herz“. Es ist eine Größe im Inneren des Menschen, die von mir in den Ihnen vorliegenden Beispielen wechselweise als „Geist“ oder „Gesinnung“, aber auch als „Sinn“, „Gemüt“ oder auch gar als „Gewissen“ wiedergeben worden ist. Es ist das Organ der rationalen Einsicht und der Herrschaft über sich selbst¹¹. Und es ist ebenso das Organ, das für das Wollen steht, wie man an der 11. Maxime erkennen kann:

(P¹⁸⁶⁻¹⁹³) *Folge deinem Sinn (šimsij jab-ak) Zeit deines Seins*, tu nicht mehr als gesagt wird und verkürze die Zeit deiner ‚Sinn-Nachfolge‘ (*šūmis jab*), deiner Selbstbestimmtheit nicht – es ist dem Ka ein Greuel, seinen Moment zu vertun in einer Ablenkung durch Dinge der alltäglichen Bedürfnisse über die Ausstattung deines Haushalts hinaus – Dinge werden, wenn dem Sinn gefolgt wird, keine Vollendung ist jedoch für die Dinge, sollte es denn vernachlässigt worden sein.

Hier wird der Ergebung in die Außersteuerung, die Heteronomie, eine grundsätzliche Absage erteilt. Man soll „Dinge“ anstreben und abwarten, was wird – materielle und nicht-materielle Dinge: Den Wünschen und Vorstellungen seines Inneren zu folgen, sie zu wollen, ist eine Voraussetzung für den Erfolg.

Der Ort der Leidenschaften und Begierden andererseits, der gewissermaßen vegetative Gegenspieler der Vernunft also, ist nun zu-

¹⁰ s. hier insbesondere Miriam Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 155, Göttingen 1997, mit den Kapiteln 2 („Personhood“) und 3 („Knowing Good and Evil“).

¹¹ s. auch Assmann, *Ma'at*, S. 58 ff.

nächst einmal, wie die 14. Maxime vorgeführt hat, der „Leib“¹². Und wer nicht auf die Vernunft, sondern auf seinen Leib hört, verliert Ansehen, Zuneigung und Würde.

Aber diese Feststellung reicht nicht aus, wie die 25. Maxime darlegt: Zwar nennt auch sie das vernünftige Herz als Organ des richtigen Handelns – wie es dort zuletzt hieß: „⁽³⁸⁷⁾Wer auf seine Vernunft (*jab-f*) hört, wird zum Ordnenden“ –, aber das Herz ist auch anderes: es ist auch die Quelle des Hochmuts, der Leidenschaftlichkeit und der übertrieben guten Stimmung, ja sogar – wie man in der 5. Maxime nachlesen kann – der Begierde, der kategorialen Untugend der Habsucht. Nun mag das im ersten Hinsehen verwirrend sein, aber man kann es auch so sehen: Das Herz genannte Organ ist nicht nur der Ort der rationalen Einsicht, sondern auch der Ort der irrationalen Regungen – es ist das Zentrum der Innensteuerung und Binnenmotivationen des Menschen¹³. Es ist einerseits der Ort des wahrnehmenden und verstehenden Vermögens; es ist andererseits der Ort, aus dem die Antriebe kommen, die zum Guten, aber auch zum Schlechten führen können, wenn ihnen nicht gesteuert wird¹⁴: es sind eben gerade die steuerbaren Antriebe, die *jab*, das Herz, in sich versammelt – die „Ich-Kräfte“. Neben Vernunft ist etwas an ihm, in ihnen, „was wider das rationale Element ist ($\tau\omicron$ $\lambda\omicron$ - $\gamma\omicron\nu$), ein Gegensätzliches, Widerspenstiges“, wie es dann Aristoteles sagen wird¹⁵. Dort nun, bei Aristoteles, ist der Gegenstand der Betrachtung das, was er und andere „Seele“ genannt haben; und das „Gegensätzliche, Widerspenstige“ ist neben der Vernunft eine zweite Naturanlage der Seele, irrational wie die vegetative, aber mit einem Anteil am rationalen Element, insofern es nämlich auf dies

¹² Dieser Feststellung scheint in einigen Punkten zu widersprechen, was Nili Shupak, *Where can Wisdom be found. The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Orbis Biblicus et Orientalis 130, Göttingen 1993, S. 293 ff, herausgearbeitet hat. Ich denke aber, daß sich dieser Widerspruch legt, wenn man sieht, daß der Leib nicht „*thought itself*“, sondern in den einschlägigen Fällen das „*reservoir for human thoughts*“, das Behältnis, den Aufbewahrungsort der Gedanken, das Gedächtnis wiedergibt – und letztlich dann nur ein generelles Wort für das Körperinnere ist.

¹³ Eine Aufzählung dieser im Herzen zusammengefaßten unterschiedlichen Handlungsquellen mit Verweisen auf den Text bei Miriam Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Orbis Biblicus et Orientalis 120, Göttingen 1992, S. 145 f; eine zusammenfassende Darstellung bringt Shupak, aaO, S. 299–311.

¹⁴ S. dazu auch Shupak, aaO, S. 55 ff.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1102 b18 (I 13,15–16; deutsche Übersetzung nach der von mir benutzten Ausgabe von Franz Dirlmeier, Fischer-Bücherei 151, Frankfurt/Main und Hamburg 1957, S. 39 ff).

hinzuhören und ihm beim beherrschten Menschen Gehorsam zu leisten vermag – „das Strebevermögen“¹⁶.

In der Tat: Was Ptahhotep als Vermögen des „Herzens“, *jab*, zu bestimmen versucht, hat Ähnlichkeit mit dem, was in der klassischen Philosophie als Vermögen der „Seele“ diskutiert wird. Platon etwa nennt im Dialog „Politeia“¹⁷, „das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das Denkende und Vernünftige der Seele“, dem „das Gedankenlose und Begehrliche“ entgegentritt, ein Drittes aber nennt er „das Eifrige, das Mutartige“, das „im Zwiespalt der Seele die Waffen für das Vernünftige“ ergreift.

Nun gab es allerdings in der Lehre Ptahhoteps noch eine andere, zunächst etwas mysteriöse Instanz maßstabgerechten Verhaltens, eine Instanz, der im allgemeinen eben eine Form des Begriffes „Seele“ vorbehalten wird, nämlich das, was ägyptisch „Ka“ heißt. Da war es in der 7. Maxime dem Ka ein Greuel, von Blicken durchbohrt zu werden, in der 11. Maxime, sich vom Wesentlichen ablenken zu lassen. Und in der 7. Maxime, im zweiten Teil, ist es dann wiederum die Größe, die aus dem Inneren des gesellschaftlich Höherstehenden heraus hilfreich und mitfühlend sein kann. Zunächst etwas mysteriös, hatte ich gesagt, weil der Ka eigentlich als eine anthropologische Größe gilt, die im Kontext von Bestattung, Totenkult und Jenseitsvorstellungen Bedeutungen haben soll, für die in diesem weitgehend säkularen Text keine rechte Funktion erkennbar ist. Nun, wenn man den Gebrauch des Begriffes Ka hier mit einer gewissen Unvoreingenommenheit betrachtet, so legt es sich nahe, es als einen Begriff für Persönlichkeit zu verstehen: das, was die innere Form dessen ausmacht, was man als Person, als Selbst verstehen kann. Und man wird sehen, daß eine Ersetzung des Wortes Ka durch „Selbst“ dem Verständnis des Textes sehr entgegenkommt. – Dann könnte man nunmehr so zusammenfassen: Das Herz, sprich nun: die Seele, gewinnt im Blick oder im Hinhören auf die überzeitliche *Maat-ordo* rationale Einsicht in die Bedingungen menschlichen Lebens, und diese Einsicht wird durch Wissenserwerb praktische Vernunft, und das von der Vernunft beherrschte Strebevermögen gibt dem Handeln Orientierung, und beides zusammen wird innere Form im Ka, dem Selbst und seinem moralischen Bewußtsein:

¹⁶ „Dieses hat in bestimmter Weise Anteil am rationalen Element, insofern es auf dieses hinzuhören und ihm Gehorsam zu leisten vermag“, Nikomachische Ethik 1102 b30 (I 13, 18; deutsche Übersetzung nach Dirlmeier, aaO, S. 41).

¹⁷ Politeia 439d–440e.

„⁽⁴¹⁴⁾Denn sieh“, sagt die Lehre, „was das Hinhören wünscht, ist der Ka/ das Selbst“. Wenn man denn bereit ist, in *jab*, dem Herzen, in seiner Bündelung von Ich-Kräften das „Ich“ des Menschen zu sehen, läge es nahe, für Ka das „Über-Ich“ einzusetzen, seine soziale Identität, in der das gesellschaftliche Gewordensein des Menschen Form in seinem Inneren gefunden hat.

4. Der genealogische Ort der Lehre

4.1 Innerer Mensch und Evolution der Moral

Ich hatte anfänglich dargestellt, daß die Lehre Ptahhoteps exemplarisch für einen bestimmten und sehr ursprünglichen Typ von Morallehren stehen soll, bei denen eine vergleichsweise elementare und pragmatische Lebensklugheit Anleitung zum richtigen, heißt vor allem: erfolgreichen, Nutzen abwerfenden Handeln geben soll. Die Bewertungskriterien für richtiges Handeln hängen von der „Meinung der Vielen“ ab, der $\delta\acute{o}\zeta\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{o}\nu$, wie dies Platon¹⁸ genannt hatte, und das Grundprinzip ist das der Vergeltung – „wie du mir, so ich dir“.

Die Gültigkeit dieses Prinzips der „Goldenen Regel“ verflüchtigte sich erst im Zuge einer grundsätzlichen Änderung der Haltungen, die in der sokratisch-platonischen Philosophie zum Ausdruck kommt, so hatte es Albrecht Dihle mit großer Resonanz dargestellt. Dahinter stehe in der Evolution des Wissens vom Sein der Menschen die progressive „Entdeckung“ der Seele¹⁹, oder, wie der Titel der nicht minder einflußreichen „Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen“ von Bruno Snell lautet: „Die Entdeckung des Geistes“²⁰; Hannah Arendt etwa fügt „der Entdeckung des inneren Menschen“ mit der aristotelischen *proairesis*, dem Wahlvermögen, das erste Auftreten des menschlichen Willens in der philosophischen Wahrnehmung hinzu. Seele, Geist und Wille werden als die eigentlichen Träger der Antriebe erkannt; es sind nicht mehr primär die Handlungen eines Menschen zu beurteilen, sondern die Absichten, die Gesinnung, die dahinter steht. Die von außen gesetzten Normen des Verhaltens – man könnte sagen: es tut

¹⁸ Menon 71 E; Gorgias 507 B.

¹⁹ Dihle, Die Goldene Regel, S. 49 mit Anm. 2.

²⁰ Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung der europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 1975.

weh, wenn man sich falsch verhält –, die die Vergeltungsethik der Adels-gesellschaft bestimmt hatten, werden von innengesteuerten Antrieben zum richtigen Handeln abgelöst. Begrifflich und menscheitsgeschichtlich wird diese Phase dann von Karl Jaspers als „Achsenzeit“ definiert, aus der der moderne Mensch seinen Anfang nehme.

4.2 Die Analogien zu den klassischen Tugendlehren

Nun meine ich gezeigt zu haben, daß die Lehre Ptahhoteps keineswegs einer Außenbestimmung des menschlichen Verhaltens das Wort geredet hatte, sondern daß es, im Gegenteil, gerade darum gegangen ist, daß Maßstäbe und Verhaltenssprinzipien im Inneren des Menschen angelegt sind: sein Verhalten ist durch das komplexe Miteinander der Begierden und der höheren und niederen Seelen- bzw. Herzanteile bestimmt. Der Mensch ist gut, wenn die Vernunft herrscht, und er ist böse, wenn es die Begierden tun, so läßt sich die Lehre Ptahhoteps auf ihre Grundvorstellung bringen; man könnte Platon, *Politeia*²¹, zitieren: Der gute Mensch ist „Herr seiner Selbst“ oder gar „stärker als er selbst“. Und das ist nun das Bemerkenswerte, dem ich hier ein wenig nachgehen will, daß die Lehre Ptahhoteps, wenn sie denn verglichen oder in evolutionäre Linien eingebunden werden soll, am ehesten Ähnlichkeiten mit klassisch antiken Tugendlehren aufweist.

Was die Lehre Ptahhoteps beispielsweise mit der Platons, vor allem im Dialog *Politeia*, vom „Staat“, verbindet, ist ja nicht nur der Primat der Vernunft, die, wenn sie herrscht, in der eigenen Seele Ordnung schafft und auf diese Weise auch das richtige Verhalten und den gerechten Umgang mit anderen ermöglicht. Es ist auch das Prinzip, an dem wahr und falsch, gut und böse gemessen werden: Hier wie dort beruht die ontologische Begründung der Moral auf der Ordnung der Welt selbst; wo sie hier mit dem Hinhören auf die Maat begründet wird, findet sie dort ihre Begründung aus der Einsicht in den vernünftigen Aufbau des Kosmos, der wahren Welt der Ideen.

Verdichten lassen sich die Analogien weiter mit einigen Schriften des Aristoteles. Da ist das Konzept des Herzens als dem Sitz der Seele, als dem Organ der Wahrnehmung, der Ernährung und Bewegung²²; da ist aber vor allem und in vielerlei Hinsicht die „Ni-

²¹ Platon, *Politeia* 430e.

²² De partibus animalium III. Buch, 4. Kapitel, 666a5-b1; ich verdanke diesen Verweis

komachische Ethik“, weil es dort wie bei Ptahhotep auch gerade um die Tätigkeit der praktischen Vernunft geht.

Endziel des menschlichen Handelns sei das glückliche Leben. Zum glückenden Leben aber gehören nicht nur Einsicht und aktive Verwirklichung des Richtigen und Wahren, sondern ebenso das Vergnügen am richtigen Tun und das äußere Gedeihen – und dies, weil es in Hinblick auf eine Reihe von Maximen Ptahhoteps von Wichtigkeit ist, wörtlich: „Denn es ist unmöglich, ..., durch edle Taten zu glänzen, wenn man über keine Hilfsmittel verfügt. Läßt sich doch vieles nur mit Hilfe von Freunden, von Geld und politischem Einfluß ... erreichen.“²³

Aristoteles spricht aber auch im Einzelnen die Verhaltensmuster der Menschen durch: die richtige Mitte zu finden der Bedürfnisse, Regungen und Verpflichtungen. Vielleicht kann man hier noch einmal die 7. Maxime Ptahhoteps mit dem vergleichen, was Aristoteles²⁴ und nach ihm dann auch Cicero²⁵ die Tugenden des geselligen Verkehrs nennen; Aristoteles sagt: „Sein Verhalten wechselt je nachdem, ob er es mit einflußreichen oder gewöhnlichen Leuten, mit gut oder weniger gut Bekannten zu tun hat. Wie immer auch die Unterschiede sein mögen: er läßt jedem das zuteil werden, was sich gebührt. Und zwar möchte er grundsätzlich lieber mithelfen, frohe Laune zu verbreiten und es sich zu ersparen, unangenehm auftreten zu müssen, läßt sich aber dabei stets durch die Folgen seines Handelns ... bestimmen: ich meine durch das Edle und Nützliche.“

In gewisser Weise will also Ptahhotep eben das lehren, was Aristoteles unten den rationalen Tugenden der Seele „phronesis“ genannt hat²⁶, ein Urteilsvermögen darüber, welche Mittel und Wege zu gutem und glücklichem Leben führen.

Die größte Nähe aber zeigt die Lehre Ptahhoteps endlich zur Stoa in der Form, in der sie durch die drei Bücher des Marcus Tullius Cicero über die „Pflichten“, *De officiis*, überliefert worden sein

und die Einführung in die allgemeinen Umstände Prof. Günther Patzig. S. nun auch G. Patzig, „Leib und Seele – das aristotelische Paradigma“, in: N. Elsner/G. Lürer (Hrsg.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen 2000, S. 9 ff; s. auch N. Elsner, „Die Suche nach dem Ort der Seele“, in: aaO, S. 29 ff.

²³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1099 a31–1099 b7 (I 8, 15–17, deutsche Übersetzung Dirlmeier, aaO, S. 35).

²⁴ Aristoteles, aaO, 1126 b28–1127 a6 (IV 6, 6–8; deutsche Übs. Dirlmeier, aaO, S. 98).

²⁵ Cicero, *De officiis* I 135–137.

²⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1140 a24 (VI 5, 1).

soll²⁷. Die Nähe zum Werk Ciceros jedenfalls beginnt schon äußerlich damit, daß seine Bücher als ein Sendschreiben an den Sohn konzipiert sind, dem die Belehrungen faktisch oder fiktional gelten sollen.

Besonders viele Analogien zur Lehre Ptahhoteps lassen sich aus seinem zweiten Buch anführen. Es geht vor allem darum, welche Mittel für den Zweck richtigen Handelns eingesetzt werden können und welchen Nutzen materielle Güter und menschliche Dienstleistungen für die Erreichung höherer Ziele haben. Gewiß ist es die Ethik einer Oberschicht, die Cicero vertritt, und die der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Schichtung der römischen Republik, aber es hat eben auch Vernunft und Augenmaß, wie er Eigennutz und soziale Verpflichtungen auszutarieren weiß – unter einer wichtigen Maßgabe nämlich; er sagt: „Daß einer also dem anderen etwas entzieht und ein Mensch durch den Nachteil eines Mitmenschen seinen eigenen Vorteil erhöht, das ist mehr gegen die Naturordnung als Tod, als Armut, als Schmerz und die übrigen Schädigungen, die entweder dem Körper oder äußeren Werten zustoßen können“²⁸.

Nun, den höchsten Nutzen haben natürlich Glück und Gottes Segen, danach jedoch kommt gleich der Nutzen, den man vom Beistand seiner Mitmenschen hat²⁹ – und hier sollte man die 14. Maxime der Lehre Ptahhoteps vergleichen. Den Beistand seiner Mitmenschen erwirbt man sich durch ihre Liebe³⁰ – insbesondere die seiner Freunde³¹; diese Liebe ist eine Grundvoraussetzung für gutes Ansehen, neben Vertrauen und Bewunderung³². Gewinnen läßt sie sich durch den Einsatz geeigneter praktischer Mittel, durch Wohltaten – einen guten Namen also, den Ruf der Freigebigkeit, der Gerechtigkeit, der Vertrauenswürdigkeit³³. Und so findet sich denn auch hier die eine kategoriale Untugend wieder: „Es gibt also“, sagt Cicero, „kein abscheulicheres Laster als die Habsucht, zumal an führenden Staatsmännern“³⁴, „wenn jeder nur rafft zu sei-

²⁷ Sie gelten als Wiedergabe der großen stoischen Tugendlehre des Panaitios von Rhodos, „Über das richtige Handeln“ (περὶ τοῦ καθήκοντος).

²⁸ Cicero, de officiis III 21 (deutsche Übs. Gundermann, aaO, S. 239).

²⁹ AaO, II 11 f.

³⁰ AaO, II 23.

³¹ AaO, II 39; III 43 ff.

³² AaO, II 36–37.

³³ AaO, II 32.

³⁴ AaO, II 77, (deutsche Übs. Atzert, aaO, S. 98).

nem eigenen Vorteil, so bedeutet das die Auflösung jeglicher menschlichen Gemeinschaft³⁵. Es sind, wie man sieht, nicht nur die Ägypter dieser Ansicht gewesen.

4.3 Horizontverschiebung

Ich will meinen Versuch eines Vergleiches hier beenden. Ich denke aber, es konnte gezeigt werden, daß eine Einschätzung der Lehre Ptahhoteps als einer einfachen, dem ursprünglichen gesellschaftlichen Denken der Menschen nahen Tugendlehre einer näheren Betrachtung nicht standhält. Die Elemente der Zuordnung zu einer Vulgärethik im Sinne Dihles und anderer zerrinnen in der Ähnlichkeit mit den philosophischen Ethiken der Antike.

Aber natürlich heißt Vergleichen auch, die Grenzen des Vergleichs beachten. Ich meine damit nicht in erster Linie die selbstverständlich anderen kulturellen und gesellschaftlichen Hintergründe. Was die Lehre Ptahhoteps von den antiken Ethiken unterscheidet, ist nicht so sehr inhaltlich bestimmt, als vielmehr durch die Art, wie über die Inhalte gesprochen wird. Die Lehre Ptahhoteps fragt nicht ausdrücklich nach der Seele und dem Denken und danach, wie sie beschaffen sein mögen, sondern diese Größen erhalten in ihr so etwas wie Existenz, sie sind, und Ptahhotep bezieht sich auf sie, und sie gewinnen auf diese Weise Form und Inhalt. Die Tugenden sind nicht begrifflich gefaßt, sondern sie erhalten Gebrauchsdefinitionen, und diese Definitionen bilden ein zusammenhängendes Ganzes, ein System; es ist aber nicht dies System als solches Gegenstand des Nachdenkens.

Wenn somit Ptahhoteps Lehre auch keine Ethik in den Konturen wäre, die der Begriff im europäischen Denken erhalten hat, so muß andererseits doch wieder gefragt werden, wie denn dann gerade der Vergleich mit athenischen und stoischen bzw. römisch-republikanischen Ethiken möglich sein soll. Nun, ich habe den Vergleich durchgeführt, indem ich mit Tugendlehren umgegangen bin wie man es früher gemacht hätte: ich habe Verhaltensnormen auf Tugenden wie Freigebigkeit, Achtung und andere abgebildet und diese wie Begriffe behandelt, die deutlich referieren, einen festen Gegenstandsbereich greifen – als ob sie Substanz hätten. Ich habe mich, kurzum, selbst des ontischen Logos' bedient, der Aussage, die qua Rede den Redegegenständen Wesenhaftigkeit zuweist. Tatsächlich

³⁵ AaO, III 26 (deutsche Übs. Atzert, aaO, S. 110f).

aber sind die Inhalte von Tugenden natürlich kulturell konstruiert; in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen füllen sie sich durch das, was darüber gedacht, gesagt und damit getan worden ist. Und es ist eben hier, wo sich die Vergleichsebenen herstellen. Die Ähnlichkeit der Tugenden verweist auf die Ähnlichkeit der Strukturen. Standesethiken auf einem beschreibbaren Hintergrund sozialer Schichtung, der keinen einfachen Utilitarismus oder eine außenbestimmte, heteronome Gebotsethik mehr zuläßt; Verhaltensnormen, die von Innen her vorgegeben sein sollen, bei denen die Zwänge nach innen verschoben worden sind, und die davon ausgehen, daß richtig und falsch naturgegeben, das Tugend Übereinstimmung mit dem Weltall ist – solche Normen verweisen auf eine Vergleichbarkeit der gesellschaftlichen Strukturen und ihrer Staatsformen. Aber dies, meine Damen und Herren, ist schon wieder ein neues Thema.

Es heißt aber auch, daß der Beginn eines grundsätzlicheren Nachdenkens über menschliches Verhalten weit über die berühmte „Achsenzeit“ hinausgeschoben werden kann und daß die Entdeckung des Geistes und der Seele weit älter ist als man anzunehmen bereit war. Wenn man denn akzeptieren könnte, daß, wie Cicero gesagt hat³⁶, jegliche Tugend auf drei Faktoren beruht: „erstens auf der richtigen Erkenntnis dessen, was in jeder Sache das Wahre und Echte ist ... Zweitens auf der Bändigung der Leidenschaften ... und der Unterwerfung der Triebe unter die Vernunft. Drittens auf weiser Beschränkung im Verkehr mit unseren Mitmenschen ...“ – wenn es denn so wäre, dann müßte man die Genealogie der Moral um mindestens anderthalb Jahrtausende verlängern.

³⁶ Cicero, aaO, II 18 (deutsche Übs. Atzert, aaO, S. 75).