

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Möglichkeiten und Grenzen der Sorge um sich
Ästhetik der Existenz und Philosophie der Lebenskunst
als Grundlagen einer Ethik

verfasst von / submitted by

Nikolai Köhle

angestrebter akademischer Grad /

in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 299 333

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UniStG
UF Psychologie und Philosophie UniStG
UF Deutsch UniStG

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Alfred Pfabigan

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
1. Philosophie der Antike: Eine Lebensform.....	8
1.1. Die Vorsokratiker.....	9
1.2. Sokrates.....	10
1.2.1. Die sokratische Methode	11
1.2.2. Die Sorge um sich	13
1.2.3. Das Verhältnis zum Tod.....	15
1.3. Platon	16
1.4. Aristoteles	18
1.5. Die Kyniker.....	21
1.6. Die Epikureer	22
1.7. Die Stoiker	24
1.8. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der stoischen und epikureischen Schulen ..	28
1.9. Die Skeptiker	30
1.10. Kritik und Ausblick.....	31
2. Michel Foucault: Ästhetik der Existenz	40
2.1. Interpretation der antiken Sorge um sich.....	42
2.1.1. Sokrates als Form	43
2.1.2. Das goldene Zeitalter der Sorge um sich.....	47
2.1.3. Die Parrhesia	50
2.1.4. Der Begriff der Moral.....	52
2.1.5. Die inhaltliche Ablehnung antiker Moral.....	54
2.2. Die Abkehr von der Sorge um sich: Ein Verlust für die Philosophie.....	56
2.2.1. Selbstaufgabe statt Selbstsorge im Christentum.....	57

2.2.2.	Der cartesianische Moment	62
2.3.	Technologien des Selbst: Die Transformation des Subjekts	64
2.4.	Selbstregierung freier Subjekte statt starrer Herrschaftsverhältnisse	68
2.4.1.	Politisches Engagement bei Foucault	76
3.	Missverständnisse der Sorge um sich	82
3.1.	Wilhelm Schmid: Die überquellende Leerstelle	82
3.1.1.	Interpretation Foucaults	83
3.1.2.	Die andere Moderne	86
3.1.3.	Kritik	89
3.2.	Das ästhetizistische Missverständnis	93
3.3.	Die Selbstsorge als eine Sache der Öffentlichkeit?	102
3.3.1.	Der spezifische Intellektuelle	103
3.3.2.	Der mündige Bürger	104
3.3.3.	Die Überforderung der privaten Person	105
3.3.4.	Die globale Sorge um den Anderen	108
3.4.	Das Selbst und der Andere: Exkurs mit Emmanuel Lévinas	110
3.5.	Kapitalismus und Lebenskunst	114
3.5.1.	Radikale Verantwortung: Exkurs mit Jean-Paul Sartre	116
3.5.2.	Demokratisch-deliberativer Auto-Paternalismus	121
3.5.3.	Lebenskunst und Kompetenz	123
3.5.4.	Der Körper und sein Markt	126
3.6.	Ethos und Moral	128
4.	Fazit	130
	Literaturverzeichnis	136
	Abstract	145

Einleitung

Wie müsste eine Ethik beschaffen sein, deren Ansprüche sich nicht allein in theoretisch-methodischer Gültigkeit ausdrücken lassen, die sich nicht in systematisch-logischer Genügsamkeit verliert, die stattdessen aus sich selbst heraus bereits eine Veränderung des Individuums impliziert? Diese Frage bildet den Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit. Wo liegen die Möglichkeit einer Ethik, tatsächlich beim Subjekt sich zu verorten und den Lebensvollzug des einzelnen Menschen zu prägen und zu gestalten? Im Rahmen dieser Untersuchung wird dabei der Fokus auf die ursprünglichste Konzeption westlicher Philosophie gerichtet, die sich immer schon als Lebensform begreift: die *Sorge um sich*. Dahingehend ist es naheliegend, mit Pierre Hadot zunächst die Interpretation einiger antiker Denker hinsichtlich dieses Prinzips der Selbstsorge zu unternehmen und dabei aufzuzeigen, wie sich dessen Wurzeln begreifen lassen. Eine zweite große Argumentationslinie wird mit Michel Foucault eingeführt, der sich auf diese antiken Thesen beruft und in seiner Beschäftigung mit ihnen eine Ästhetik der Existenz formuliert. In einem dritten Schritt wird die Sorge um sich einer Kritik unterzogen, die sich aus verschiedenen Blickwinkeln ergibt.

Um dem Konzept der Sorge um sich in angemessener Weise näher zu kommen, wird der Fokus auf zwei zentrale Denkweisen gelegt, die einigen Aufschluss über dieses Prinzip und seine Entwicklung bieten. Es ist unumgänglich, sich mit den Ursprüngen der Selbstsorge zu befassen, um besser verstehen zu können, wie sich Foucault in einem Abstand von fast zweieinhalb Jahrtausenden der antiken Philosophie zuwenden und seinen Überlegungen zu Subjekt, Wissen und Macht auf dem Fundament der Sorge um sich diese bestimmte Wendung geben konnte, die sich gegen Ende seines Lebens und Werkes in aller Deutlichkeit zeigte. Nach dieser Auseinandersetzung werden einige Missverständnisse diskutiert, die die Sorge um sich in ein schlechtes Licht rücken. Zu diesem Zweck werden mit einiger Freiheit und geringerer begrifflicher Enge verschiedene Autoren miteinbezogen, die eine gute Basis schaffen, um diese Probleme von unterschiedlichen Seiten aufzuarbeiten.

Wie kann eine Ethik auf das menschliche Leben wirken? Wo liegen die Möglichkeiten und Grenzen, einen theoretischen Diskurs für die praktische Lebensrealität fruchtbar zu machen; wie kann das Subjekt ein ethisch motiviertes werden? Bei der Bearbeitung dieser Fragen wird der Kampfplatz zwischen kategorischem Imperativ und utilitaristischer Ethik einigermaßen vernachlässigt: Stattdessen tritt die Frage nach der Sorge um sich selbst als die vielleicht ursprünglichste der Ethik in den Vordergrund, die sich stets auf das individuelle Handeln richtet und damit vor allem eine individuelle Haltung hervorbringt, ein Ethos, das das Subjekt leitet.

1. Philosophie der Antike: Eine Lebensform

Eine ebenso alte wie bemerkenswerte Vorstellung von der Philosophie, mit ihren Bedingungen, Forderungen, Voraussetzungen und Folgen, soll in diesem ersten Abschnitt der Arbeit untersucht werden, wobei besonders den Überlegungen Pierre Hadots zu folgen sein wird, der mit seiner Bearbeitung dieser ursprünglichen Weise, Philosophie zu verstehen, eine neue Aufmerksamkeit und Rezeptionslust gestiftet hat.¹

Es handelt sich beim zur Debatte gestellten Konzept um die antike Auffassung der unauflöslichen Verknüpfung von Philosophie und Lebensform. Die Art und Weise, das eigene Leben zu gestalten, ist nicht zu trennen von der philosophischen Reflexion: Die philosophische Tätigkeit hat einen direkten Einfluss auf das jeweilige Dasein.

Die Figur des Sokrates, die – sowohl historisch, als auch in der platonischen Überlieferung – gewissermaßen prototypisch stehen kann für den die Philosophie Lebenden, spielt für diese Analyse eine zentrale Rolle, und bildet den eigentlichen Ausgangspunkt², da alle hier zu besprechenden Schulen auf sie referieren oder zumindest implizit auf sie zurückgreifen.

Hadot legt sein Hauptaugenmerk in seiner über Jahrzehnte sich erstreckenden Auseinandersetzung mit der Wiege der westlichen Philosophie auf eine Darstellung, die darauf abzielt, die antike Philosophie aus den Zwängen der systematischen Überprüfung ihrer durchgängigen Kohärenz zu befreien, die ihr aus neuzeitlicher Perspektive allzu oft unterstellt wurde und sie stattdessen wieder in den Kontext der Frage nach dem rechten Lebenswandel einzubetten, dem sie entsprungen ist.³ Dabei hält er sich zwar mit der Ausformulierung etwaiger praktischer Implikationen für die heutige Zeit zurück,

¹ Vgl. Horn, Christoph: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie. Wie plausibel ist die antike Konzeption einer Lebenskunst? In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 118-148. Hier S. 118.

² Nehamas kritisiert die angebliche Vorgehensweise Hadots, hinter Sokrates zurückzugehen, da es den Vorsokratikern allein um physische Erkenntnisse gegangen sei. Vgl. Nehamas, Alexander: Philosophischer Individualismus. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 149-178. Hier S. 150. Vgl. jedoch auch Abschnitt 1.1. dieser Arbeit.

³ Vgl. Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin: Matthias Gatzert 1991. Hier S. 9.

betont aber die zu gewinnenden neuen Möglichkeiten der Erfassung, Abwägung, Einschätzung und Prüfung der Vielfältigkeit menschlicher Vernunft.⁴

Ausgangspunkt ist also die Verbindung der Philosophie mit der Lebenswahl, Lebensform, oder auch Lebenskunst. Dass diese Begriffe – speziell auch in der modernen Rezeption antiker Philosophiediskurse und den mit diesen verbundenen Praktiken – nicht unkritisch übernommen und vorbehaltlos auf die Probleme moderner Subjektivität, Individualität, und ethischer Problemlösungskompetenz angewandt werden können, wird zu zeigen sein, ebenso wie der Umstand, dass eine revitalisierte Verstrickung von Philosophie und Lebensform sich leicht in die Auflistung von Gemeinplätzen verlieren und damit den Verlust gerade des philosophischen Grundprinzips dieser Idee bedeuten kann.

Obwohl tatsächlich erst mit Sokrates die für den gewählten Zugang zentralen Thesen formuliert werden können, folgt zum Einstieg die Klärung, warum die vorsokratischen Denker weitestgehend unberücksichtigt bleiben können.

1.1. Die Vorsokratiker

Die Vorsokratiker stehen im Blickwinkel dieser Auseinandersetzung außen vor. Es finden sich in den zu Rate gezogenen Werken Hadots keine ausführlichen Stellungnahmen zur Philosophie dieser Zeit, die für seine Auffassung der antiken Philosophie als Lebensform tragend wären.

Aus diesem Grund, wie auch unter Berücksichtigung der Kritik Christoph Horns, der zunächst der These Hadots insgesamt höchst kritisch gegenüberzustehen scheint – schlussendlich jedoch nur die Möglichkeit einer diesem folgenden Betrachtung für die Vorsokratiker vollends ausschließen möchte – wird im hier festgelegten Rahmen auf eine genauere diesbezügliche Darstellung verzichtet. Horn stellt bei den Denkern dieser Zeit fest, dass sie sich ausschließlich an der Theorie orientiert und keine Fragen der Lebenspraxis erörtert hätten, räumt allerdings für Pythagoras eine Ausnahme ein. Dessen Schule weist religiös-mythologische Elemente auf, die direkt auf die

⁴ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 174.

Lebenspraxis wirken sollen.⁵ Dass die Pythagoreer „der angemessenen Lebensführung eine theorieleitende Rolle zugeschrieben haben könnten, läßt sich also nicht von der Hand weisen.“⁶ Auch Demokrits Lehren lassen sich in die Nähe philosophischer Lebenspraxisforschung setzen, aber als Zeitgenosse des Sokrates scheidet auch dieser für Horn als Vorsokratiker aus. Insgesamt kann trotz dieser Ausnahmen die Annahme einer vordergründigen Ausrichtung vorsokratischer Philosophie auf die Lebensweise zurückgewiesen werden.

In der überlieferten Philosophie taucht also die Sorge um sich tatsächlich mit dem platonischen Sokrates auf, wobei jedoch Foucault daran erinnert, dass die Griechen diesen Grundsatz schon lange davor sozusagen als eine Art alltäglichen Ratschlags ins Treffen führten.⁷

1.2. Sokrates

Die Figur des Sokrates kann gewissermaßen als Ursprung, oder zumindest Voraussetzung für die im weiteren Verlauf umrissenen antiken Schulen und ihre jeweiligen philosophischen Praktiken betrachtet werden. Wie im zweiten Teil dieser Arbeit zu zeigen sein wird, spielt er insbesondere für Foucault und dessen philosophisches Selbstverständnis eine bedeutende Rolle.

Es mag eingeräumt werden, Sokrates allein diese außergewöhnliche Hinwendung der Philosophie zur Ethik und der damit einhergehenden Lebensform zuzuschreiben, sei falsch, weil zum einen bereits die Sophisten vor Sokrates moralphilosophische Probleme aufgeworfen hätten und zum anderen, weil, sollte es einen solch drastischen Bruch überhaupt gegeben haben, man diesen den Sophisten ebenso zuschreiben könne

⁵ Es ist dabei ein häufig vorgebrachter Kritikpunkt, die philosophische Lebensform ließe sich nicht von anderen, etwa mythisch-religiös geprägten unterscheiden. Dies lässt sich durch das Argument entkräften, dass sie, so sie sich philosophisch nennen möchte, ja notwendigerweise gerade eben darin bestehen muss, gewisse Sinnzusammenhänge rational auf die Probe zu stellen und neu zu ergründen, anstatt Tradition, Überlieferung und unsicheren Erklärungsmodellen blind zu folgen. Vgl. Sellars, John: *Téchnê peri tòn bión*. Zur stoischen Konzeption von Kunst und Leben. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): *Kritik der Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 91-117. Hier S. 94.

⁶ Horn, Christoph: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: Beck 1998. Hier S. 21.

⁷ Vgl. Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*. Vorlesung am Collège de France (1981/1982). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. Hier S. 53.

wie Sokrates, unabhängig davon, ob nun Sokrates als Sophist gelten kann oder nicht; wenn dahingehend weiter angenommen wird, der philosophische Umbruch hin zur Lebensführung sei vielmehr auf das öffentliche, den Bürgern zugängliche Auftreten der Philosophen und Sophisten und die damit einhergehende weite Verbreitung der Lehren, sowie die zu jener Zeit verhältnismäßig hohe Bildung der Bürger zurückzuführen⁸, so ist eine solche Position insofern zu entkräften, als dass Sokrates zum einen – zumindest in der platonischen Darstellung – sich ganz klar von den Sophisten abgrenzt, zum anderen dadurch, dass die Verknüpfung von Philosophie und Lebensform anders zu denken ist, als dies in der Sichtweise und Schwerpunktsetzung der Sophisten möglich wäre: Sie steht weder zum Verkauf, noch kann sie unabhängig vom Individuum als problemlos verallgemeinerbar gedacht werden; außerdem zielt sie immer auf eine echte Transformation des Menschen ab und nicht auf bloße Überredung, selbst wenn man sie eine weitgehend relativistische Form annehmen lässt.

Ich beziehe mich in dieser Auseinandersetzung – auch aufgrund der Konzentration Foucaults auf die *Apologie*, die er mit den Dialogen *Phaidon* und *Kriton* als Zyklus liest⁹, sowie die Werke *Symposion* und *Alkibiades I* – vor allem auf den Sokrates des platonischen Frühwerks, wobei die Frage nach der Authentizität in Hinblick auf den historischen Sokrates ebenso wenig Beachtung findet, wie jene, ob die Schriften (wie *Alkibiades I*) tatsächlich Platons Feder entstammen.¹⁰

1.2.1. Die sokratische Methode

Die Herangehensweise des Sokrates, der sein Leben der Wahrheitssuche schlechthin verschrieben hat, seine philosophische Motivation, Form und Zielsetzung, die die

⁸ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 22-24.

⁹ Vgl. Nehamas, Alexander: Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault. Hamburg: Rotbuch 2000. Hier S. 290.

¹⁰ Foucault verweist auf die Nebensächlichkeit dieses Problems für seine Art der Auseinandersetzung (vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 54.). Gernot Böhme führt die Zweifel um den Dialog *Alkibiades I* auf eine Aussage Friedrich Schleiermachers zurück, der ihn wegen seiner unstimmgigen Form und mangelnden Substanz ablehnt, was Böhme Schleiermacher wiederum als schlichtes Unverständnis auslegt. Die Debatte um die Echtheit des Textes muss allerdings, so betont auch er, aufgrund der Nebensächlichkeit dieser Überlegung in Bezug auf eine Auseinandersetzung mit dem „Typ Sokrates“ nicht berücksichtigt werden. Vgl. Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. 3., erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. Hier S. 48 sowie Fußnote 2, S. 245.

westliche Philosophie in außergewöhnlicher Weise und über eine beträchtliche Zeitspanne hinweg prägt, verdient es, besondere Erwähnung zu finden.

In seinen Dialogen stellt Platon einen Sokrates vor, der seine Gesprächspartner dazu zwingt, ihre Meinungen, ihre Überzeugungen, ihre Begehren und Wertzuschreibungen, kurz ihre Lebenseinstellungen, einer – zunächst seiner, des Sokrates, und im weiteren Verlauf auch ihrer eigenen¹¹ – Prüfung zu unterziehen. Dass eine solche Praxis die Athener Bürger zumeist nicht sonderlich gewogen stimmen kann, weiß Sokrates sehr genau: „Aus diesem Prüfungsverfahren also, ihr Männer von Athen, habe ich mir viele Feindschaften zugezogen“¹².

Sokrates erweckt mit seiner Methode der Ironie, die als eine Form des Humors angesehen werden kann¹³, zunächst den Anschein, als könne er zwar keinerlei Alternative bieten, da er ja nichts Bestimmtes weiß¹⁴, nimmt sich aber nichtsdestoweniger heraus, die Ansichten seiner Dialogpartner ad absurdum zu führen, weshalb diese schließlich gar nicht mehr recht wissen, weshalb sie überhaupt handeln.¹⁵ Allerdings verfolgen die Anstrengungen des Sokrates, des geduldigen und unbeirrbaren Fragenstellers, ein Ziel: Wenn er zwar auch keine explizite Lehre vermitteln (können) mag, so sucht er doch durch die Subversion aus dem Inneren des Gegenübers selbst heraus gegen dessen eigene unhinterfragte Einstellungen vorzugehen und ihm damit – in Form einer Art „Geburtshilfe“¹⁶ – den Weg zu weisen zur Einsicht in den absoluten Wert der moralischen Güte der Absicht.¹⁷

¹¹ Hadot sieht den Dialog des Sokrates als gemeinsame geistige Übung, die sich dann nach innen ausdehnt. Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 25.

¹² Platon: Apologie des Sokrates. Übers. von Ernst Heitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. Hier 22e-23a, S. 10.

¹³ Vgl. Hadot, Pierre: Wege zur Weisheit. Oder was lehrt uns die antike Philosophie? Frankfurt am Main: Eichborn 1999. Hier S. 42-43.

¹⁴ Sokrates hat seinen Mitmenschen den Vorteil der Einsicht in sein Unwissen voraus: „[D]enn etwas wirklich Wichtiges scheint keiner von uns beiden zu wissen, doch er [ein Politiker, den Sokrates auf seine Weisheit geprüft hat] glaubt etwas zu wissen, ohne es zu wissen, ich aber, wie ich es denn nicht weiß, glaube es auch nicht [zu wissen]. Ich scheine also jedenfalls ihm gegenüber um genau dieses Wenige klüger zu sein, daß ich, was immer ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube.“ Platon: Apologie, 21d, S. 9.

¹⁵ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 45.

¹⁶ Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970. Hier Theaitetos, 157c, S. 49.

¹⁷ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 51-54.

Es zeichnet sich hier schon ab, dass das sokratische Spiel um die Behauptung des Nicht-Wissens keinen moralischen Relativismus zulässt – oder gar impliziert – sondern ganz im Gegenteil die Notwendigkeit der ständigen Selbstreflexion aufzeigt, der Prüfung der eigenen Handlungen auf deren Kohärenz mit der Güte, welche dem Menschen eigen ist, obwohl er durchaus auch schlecht handeln kann.¹⁸ Dieses Programm kann sich nicht in einer Theorie, sondern allein in der Lebensführung des Einzelnen niederschlagen.

1.2.2. Die Sorge um sich

Eine grundlegende Forderung, die Sokrates an sich selbst wie seine Mitbürger stellt, fasst Foucault nun als dessen ganz besonderes Anliegen: Die Sorge um sich.¹⁹ Darin sieht er die Essenz der platonischen Komposition des Sokrates, die in Jahrhunderten Philosophiegeschichte dem delphischen Spruch des „Erkenne dich selbst“, zum Opfer fiel.²⁰

In der griechischen Terminologie ist die Sorge objektiver gefasst als im heutigen Sprachverständnis. Sie bezeichnet vornehmlich die Sorge um, nicht die Sorge für etwas. Sokrates setzt hier einen Bruch, da der antike Grieche die Sorge auf ihm äußerliche Dinge richtet, wovon Sokrates ihn ja gerade abbringen möchte. Diese Feinheit bleibt dem modernen westlichen Beobachter insofern verborgen, als der Begriff der Sorge durch seine christliche Prägung immer schon eine Konnotation der Innerlichkeit geltend macht.²¹

Das Erkenne dich selbst ist zunächst der Sorge um sich unterstellt, dient sozusagen als Arbeitsgrundlage und Ausgangspunkt für die wirklich entscheidende Praxis, wie Sokrates dem Alkibiades zu verstehen gibt:

¹⁸ „Er [Sokrates] will sagen, daß der Mensch, wenn er das moralisch Schlechte tut, glaubt, hier das Gute zu finden, und wenn er tugendhaft ist, mit seiner ganzen Seele und seinem ganzen Wesen weiß, wo das wahre Gute ist.“ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 52.

¹⁹ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 19.

²⁰ Wobei es sich zunächst um „eine dynamische Verflechtung [handelt]: *Gnothi seauton* und *epimeleia heautou* (Selbsterkenntnis und Selbstsorge) rufen sich gegenseitig auf den Plan.“ Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 97.

²¹ Vgl. Böhme: Der Typ Sokrates, S. 49.

SOKRATES: Ist das nun wohl etwas leichtes, sich selbst zu kennen, und war das wohl nur ein gemeiner Mensch der dies aufgeschrieben hat im Pythischen Tempel; oder ist es schwer und nicht jedermanns Sache?

ALKIBIADES: Mir, o Sokrates, ist es oft als etwas ganz gemeines vorgekommen, und oft auch als etwas sehr schweres.

SOKRATES: Aber, o Alkibiades, es mag nun leicht sein oder nicht: so steht es doch auf jeden Fall so, wissen wir es, dann können wir wohl auch wissen worin die Sorge für uns selbst besteht, wissen wir es aber nicht, dann wohl niemals.²²

Im Dialog *Alkibiades I* setzt er dem jungen Mann die Wichtigkeit auseinander, zunächst für die eigene Seele Sorge zu tragen, bevor dieser in der Öffentlichkeit wirksam werden und ein politisches Amt bekleiden kann.

Er gibt ihm zu verstehen, dass seine vielen Liebhaber ihn nur um der verblassenden Schönheit seines Körpers willen begehren, der zwar ihm, Alkibiades, gehört, nicht aber das Essentielle, das Bestimmende seiner selbst als Mensch ist.²³ Er jedoch, Sokrates, ist verliebt in seine Seele, das wirklich Wertvolle, um das sich Alkibiades zu besorgen hat.²⁴

Sokrates fasst die Selbstsorge als eine Kunst oder Kompetenz²⁵ auf, der die reflexive Struktur der Seele als eine „Sich-selbst-Gebrauchende“²⁶ zugrunde liegt. Diese Definition ergibt sich aus den Erläuterungen im *Alkibiades I*, wobei Sokrates in Analogien darlegt, dass die Seele des Menschen niemals nur Gebrauchsgegenstand wie der Körper sein kann, sondern ganz im Gegenteil, der regierende Teil des Menschen sein und damit von sich selbst Gebrauch machen muss.²⁷

In der *Apologie* argumentiert und rechtfertigt Sokrates seine Überzeugung und Herangehensweise, die ihm als Verderb der Jugend zur Last gelegt wird²⁸, sein

²² Platon: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und deutsch. Band II. Euthyphron. Alkibiades. Gorgias. Menexenos. Übers. von Friedrich Schleiermacher, erg. durch Franz Susemihl u.a., hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 1991. Hier: Alkibiades, 129a, S. 147-149.

²³ Vgl. Platon: Alkibiades, 129e-130e, S. 151-155. Sokrates sagt: „Wenigstens werden wir wohl niemals zugeben, daß irgend etwas an uns selbst wesentlicher sei als die Seele.“, 130d, S. 155.

²⁴ Vgl. Platon: Alkibiades, 131e-132c, S. 159-161.

²⁵ Vgl. Böhme: Der Typ Sokrates, S. 50.

²⁶ Böhme: Der Typ Sokrates, S. 53.

²⁷ Vgl. Platon: Alkibiades, 130a, S. 153.

²⁸ Vgl. Platon: Apologie, 23d, S. 11.

Engagement, das er aus seiner Sicht zum Wohle der Athener Bürger aufbringt, mit der Notwendigkeit der Sorge um sich selbst:

Denn nichts anderes tue ich, wenn ich umhergehe, als die Jüngeren und Älteren unter euch zu mahnen, euch nicht vor allem um leibliches Wohl und Hab und Gut zu sorgen und nicht so intensiv wie um die Seele, daß sie möglichst gut wird; [...].²⁹

Sokrates ist zu diesem Zeitpunkt bereits für schuldig befunden, allerdings noch nicht zum Tode verurteilt; er hat noch die Möglichkeit, auf ein anderes Strafmaß zu plädieren. Doch selbst als dies wirkungslos bleibt und sein Schicksal besiegelt ist, fordert er mit der ihm eigenen, alles weltliche für nichtig erachtenden Ironie die Richter dazu auf, sich durch seine Söhne an ihm zu rächen, indem sie diese mit derselben Hartnäckigkeit martern mögen, mit der er, Sokrates, seine Mitbürger verfolgte und sich somit um die rechte und wahre Sorge seiner Kinder kümmern, sollten diese sich irgendetwas auf sich einbilden.³⁰

1.2.3. Das Verhältnis zum Tod

Die Einstellung zum Tod spielt eine entscheidende Rolle für die antike Wahl der philosophischen Form des Lebens und auch hier gewinnt die Sichtweise des Sokrates einen besonders wirksamen Einfluss auf die weitere philosophische Tradition, was wohl nicht zuletzt den Umständen seines eigenen Todes zuzuschreiben ist.

Sokrates zieht es vor zu sterben und sich damit selbst treu zu bleiben, anstatt weiterzuleben und damit sowohl die Gesetze der Polis, als auch seinen Gott oder Dämon und sich selbst zu verraten: Niemals könnte er es aufgeben, seine Mitbürger – wie es ihm der Gott befiehlt – durch sein Philosophieren aufzuscheuchen³¹; niemals würde er sich dem Dünkel des Wissens um den Tod hingeben, welches ihm nur unnötig Furcht einflößen würde³²; niemals würde er die Gesetze Athens missachten³³.

²⁹ Platon: Apologie, 30a-b, S. 17.

³⁰ Vgl. Platon: Apologie, 41d-42a, S. 28.

³¹ Vgl. Platon: Apologie, 28e-29a, S. 16.

³² Vgl. Platon: Apologie, 29a, S. 16.

³³ Seine Achtung vor dem Gesetz und die Notwendigkeit seiner Fügung in dasselbe, ungeachtet der Tatsache, dass das Gericht ihm Unrecht tut, legt er dem Kriton, der ihm zur Flucht verhelfen will, kurz vor seinem Tod dar. In einer fiktiven Rede, in der die Gesetze selbst zu Wort kommen, die sich ihm bei seinem vorgestellten heimlichen Auszug aus Athen in den Weg stellen, muss er ihnen zugeben, dass er sein ganzes Leben die Stadt und damit ihre Gesetze geachtet und geliebt habe, von ihr hervorgebracht,

Gleichwohl Sokrates kein dringendes Bedürfnis zu sterben unterstellt werden kann – dies lässt sich zumindest seiner Verteidigungsrede entnehmen, in der er ja versucht, sich durch die Zahlung von „dreißig Minen“ zu retten³⁴ – so rührt die Akzeptanz seines Schicksals doch von der Überzeugung her, der Tod als die Loslösung vom Körper könne kein Übel für die Seele bedeuten, die viel wertvoller sei, weil sie notwendig unsterblich³⁵ sein müsse. Ein Mann wie Sokrates, der die einzige, menschlich fassbare Wahrheit um den Tod akzeptiert, nämlich die, dass er ihn gar nicht kennen kann, braucht ihn auch keineswegs zu fürchten, bestünde doch ebenso die Möglichkeit, seiner allerhöchsten Güte für den Menschen.³⁶ Die Einübung des Sterbens³⁷ wird für die sich entwickelnde sokratische Tradition die Möglichkeit der Erhebung zur Universalität und Objektivität bieten, und damit den Weg eröffnen, sich vom von Leidenschaft geplagten körperlichen Selbst, das die größeren Zusammenhänge nicht erfassen kann, zu distanzieren.³⁸

Nach dieser Einführung in die Sorge um sich mit Sokrates, soll dessen Erbe im philosophiegeschichtlich einigermaßen chronologischen Verlauf vorgestellt werden. Der Ausgangspunkt wird dabei mit Sokrates' Schüler Platon gesetzt.

1.3. Platon

Platon muss beim Studium der sokratischen Dialoge stets als deren Verfasser mitberücksichtigt werden, da – trotz seiner großen Zurückhaltung in Bezug auf seine

erzogen und nie zum Leben in ihr gezwungen worden sei, ganz im Gegenteil, die Vorteile der Rechtsprechung als beträchtlich erachtet habe, weshalb es der größte Frevel wäre, das Vaterland in diesem Augenblick nun zu verraten. Vgl. Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band II. Des Sokrates Apologie. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon. Übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973. Hier: Kriton, 50a-54d, S. 93-107.

³⁴ Vgl. Platon: Apologie, 38b, S. 25.

³⁵ Vgl. Platon: Phaidon. Übers. von Theodor Ebert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014. Hier 105e, S. 62.

³⁶ Vgl. Platon: Apologie, 29a, S. 16

³⁷ Dem Gesagten ist auf den ersten Blick entgegenzuhalten, was Sokrates im Phaidon zu seinen Gesprächspartnern spricht: „Es könnte nämlich gut sein, daß die übrigen Menschen gar nicht wissen, daß diejenigen, die sich richtig mit der Philosophie befassen, nichts anderes im Sinn haben als zu sterben und tot zu sein.“ Platon: Phaidon, 64a, S. 12. Jedoch impliziert diese Stelle nicht die Einforderung des sofort eintretenden Todes, sondern ist eher als Anspruch der Ausrichtung des Lebens auf den Tod hin zu fassen, verstanden als eine Art Vor- und Einübung.

³⁸ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 30.

eigene Person in den Dialogen – nicht exakt abzustecken ist, welche Aspekte der Philosophie des Sokrates eigentlich dessen Schüler zuzuschreiben wären.³⁹ Diesem Problem war in hier dadurch zu entgehen, dass das Interesse auf den „Typ Sokrates“, wie er sich in Platons Werk darstellt, gerichtet wurde, nicht auf den historischen Sokrates.⁴⁰

Dieser Abschnitt widmet sich nun explizit Platon als dem wohl berühmtesten Schüler des Sokrates, dem Begründer einer Schule – der Akademie – und seiner Auffassung der Verknüpfung zwischen Philosophie und Lebensform. Auch hier gilt, dass zur Erfüllung des höchsten Strebens „moralisch angemessenes Verhalten um seiner selbst willen praktiziert“⁴¹ werden muss.

In Platons Akademie bleibt die Dialektik nach dem Vorbild des Sokrates weiterhin die zentrale Methode der Philosophie. In den Dialogen, die die Gesprächspartner führen, geht es allerdings nicht darum, jemanden zu überzeugen, sondern gemeinsam eine Wahrheit hervorzubringen, indem beide Diskutanten die vernünftige Voraussetzung des Dialogs akzeptieren, seine Anheimstellung an den *logos*, was die Gefahr des Relativismus – aber auch des Dogmatismus⁴² – entkräften soll, die sich aus der Schulung der Rhetorik ergeben kann. Theoretische Meinungsverschiedenheiten, nicht nur der Schüler untereinander, sondern auch hinsichtlich der Lehren Platons sind also zulässig.⁴³ Was die Mitglieder der Akademie eint, ist ihre Lebensweise, die im zur Transformation der Schüler geführten Dialog besteht.⁴⁴

Die Akademie soll es ermöglichen, einen Rahmen zu schaffen, in dem die Schüler sich selbst führen können, solange die Polis als eine nicht-ideale Staatsform diesen Raum nicht bieten kann. Die Intention ist dabei durchaus auch eine politische; jedoch will Platon – und damit grenzt er sich von den Sophisten ab – mit der Kombination von

³⁹ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 24. Allerdings werde, so Horn, der platonische Anteil im späteren Werk zunehmend größer.

⁴⁰ Böhme begründet diese Herangehensweise auch mit der Divergenz und Widersprüchlichkeit der Quellen und der Vorzüglichkeit Platons Schriften, die die verschiedenen Seiten des Sokrates hervorragend darzustellen vermögen: Sie sind „am besten geeignet, dieses anthropologische Ereignis zu verstehen“, das Sokrates darstellt. Böhme: Der Typ Sokrates, S. 29.

⁴¹ Horn: Antike Lebenskunst, S. 226.

⁴² Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 27.

⁴³ Dies gilt auch für die Schüler des Aristoteles, die Stoiker und die Epikureer. Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 52. Sowie Sellars: *Téchnê peri tòn bion*, S. 117.

⁴⁴ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 83-84.

strenger Rationalität und der sokratischen Liebe zum Guten „nicht nur geschickte Staatsmänner bilden, sondern Menschen“⁴⁵.

Pierre Hadot ist es besonders wichtig, zu betonen, dass Platons Schriften keine systematischen Lehren sind, sondern die Möglichkeit des Guten erfahrbar machen, den Menschen also formen, nicht informieren sollen. So ist auch die Wissenschaft für Platon nicht allein um ihrer selbst willen als reine Theorie, sondern stets in ihrer ethischen Dimension zu verstehen, ausgerichtet auf die Ausbildung der Tugend, die den Menschen zum Guten hin ändern soll. Trotz seines umfassenden, schriftlich überlieferten Werkes bleibt Platon der Schrift gegenüber skeptisch. Somit wird in den Dialogen auch nicht alles ausgesprochen, keine klaren Definitionen gegeben: Was das Wahre, Gute und Schöne ist, kann letztlich nicht gesagt, sondern nur erfahren werden.⁴⁶

Sehr deutlich stellt sich diese Unsagbarkeit dem Neuplatoniker Plotin dar, der die Erfahrung der Einheit mit der göttlichen Totalität im Denken als die höchste Stufe der Erkenntnis definiert, als einen „Zustand reinsten Transparenz im Verhältnis zu sich selber“ unter Ausklammerung aller Individualität, als „reine Innerlichkeit des Denkens“, die das Ich durch die „totalisierende Perspektive des göttlichen Geistes“ ersetzt.⁴⁷

Erkenntnis bedarf also einer Umformung des Selbst, die mit diesem Perspektivenwechsel einhergeht. Die Transformation besteht zunächst darin, alles loszuwerden, was der Seele nicht ursprünglich eigen ist.⁴⁸

1.4. Aristoteles

Aristoteles, Schüler des Platon, wird häufig in einem theoretischen, rein wissenschaftlichen Diskurs angesiedelt, der ihm allerdings nicht gerecht werden kann.⁴⁹

⁴⁵ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 79.

⁴⁶ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 91-96.

⁴⁷ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 194. Eine direkt entgegengesetzte Position, die in einer solchen Totalität die größte Gefahr für den Menschen sieht, wird in Kapitel 3.4. vorgestellt.

⁴⁸ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 37.

⁴⁹ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 42-43. Hadot begründet die Inkonsistenzen, die den Werken des Aristoteles, aber auch der Autoren der Antike insgesamt immanent sind, mit der dialogischen oder vortragsartigen Vermittlung ihrer Lehren, die nicht systematisch konzipiert ist.

Die Lebensform, die Aristoteles für die beste hält, ist zwar jene des Denkens, also der *theoria*, dieses Denken ist allerdings ein auf sich selbst gerichtetes, als Selbstzweck zu verstehendes, welches dem Philosophen – äußerst selten zwar – die Teilhabe am göttlichen Glück ermöglicht. Diese Lebenswahl der *theoria* verweist auf eine paradoxe Situation: Das Großartigste im Menschen, der auf sich selbst gerichtete Intellekt, muss diesen gleichsam transzendieren um eine Art göttliche Einheit in sich erreichen zu können. Es handelt sich also nicht einfach um ein „Gelehrtenleben“⁵⁰ im modernen Sinne: Betrachtung und Systematisierung der Natur befähigen zu einer „Ethik der Objektivität“⁵¹, der sich selbst erkennenden Erkenntnis.⁵²

Wie Platon hält auch Aristoteles den Diskurs für gewinnbringender als die Lösungen, die dieser vielleicht hervorzubringen vermag. Er sieht allerdings gleichfalls die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks, wenn es um die Erfahrung der göttlichen Einheit geht. Für ihn braucht es viel Zeit und Übung, bedarf es eines *habitus*, um sich den Weg zur Erkenntnis zu bahnen.⁵³

Auch Aristoteles setzt seine Hoffnung zur Veränderung des Menschen in die Polis, anders als Platon jedoch steht er nicht dafür ein, die Philosophen zu Politikern zu machen. Die Politiker tragen die Verantwortung für die Erziehung und damit für den Erhalt der funktionierenden Struktur der Polis, auch für und durch die folgenden Generationen. Der Philosoph kann und soll seine Erkenntnisse zwar bereitstellen, jedoch nicht selbst in einem politischen Amt aktiv werden.⁵⁴

Für Horn spricht bei Aristoteles die klare Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Wissen, dass er mit seinem „epistemischen Pluralismus“ den verschiedenen Wissensgebieten eine sehr differenzierte Betrachtung zukommen lässt und dass die theoretische Erkenntnis um ihrer selbst willen die höchste Form des

⁵⁰ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 106.

⁵¹ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 101.

⁵² Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 98-106.

⁵³ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 109-110.

⁵⁴ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 108-111.

Wissens darstellt, zunächst gegen eine Vereinnahmung für das Konzept der philosophischen Lebensform.⁵⁵

Dagegen wäre jedoch einzuwenden, dass gerade die Auffassung einer Erkenntnis um ihrer selbst willen die philosophische Lebensform bei Aristoteles begründet: Kein Zweifel, dass sich diese an einen nur kleinen Adressatenkreis richtet und vielleicht eher von der Lebensform des Philosophen zu sprechen wäre. Dennoch kann mit diesem Argument die Position Hadots meines Erachtens nicht widerlegt werden.

Aristoteles spricht sich, so Horn weiter, explizit „gegen Platons Synthese aus Prinzipientheorie und Ethik“ aus, weil es kein bestimmtes Wissen vom Guten geben kann, das in sich differenziert betrachtet werden muss.⁵⁶

Auch das schließt allerdings eine praktische Handlungsethik nicht aus, kann der Mensch ja insgesamt dennoch auf das Gute gerichtet sein; darüber hinaus macht Hadot, wie bereits erwähnt, Einwände gegen die zwanghafte Einengung der aristotelischen Lehre in ein stringentes System geltend.⁵⁷

Mit dem Werk *Protreptikos* etwa, räumt Horn schließlich ein, müsste man allerdings tatsächlich die Auffassung der Philosophie als Lebenskunstmodell vertreten und er kann somit sagen:

Auch wenn Aristoteles mithin das philosophische Prinzipienwissen pointiert vom Wissen der Ethik unterschieden hat, werden dennoch beide Wissensformen als glücksrelevant aufgefaßt. Philosophisches Wissen bleibt auch bei ihm konstitutiv für einen persönlichen Habitus, und es begründet eine eigene, besonders empfehlenswerte Lebensform.⁵⁸

Aristoteles ist also in die Bestimmung der Philosophie als Wahl der Lebensform einzuordnen, wobei er eben der „theoretische[n] Lebensführung“, die etwas Göttliches, den Menschen Übersteigendes beinhaltet, vor der „ethisch-politischen“ den Vorzug gibt.⁵⁹

Das Leben des Philosophen ist für Aristoteles ein Leben des Diskurses. Er bedarf der Muße, muss frei sein von materiellen Sorgen und emotionaler Regung⁶⁰, um seiner

⁵⁵ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 26-27.

⁵⁶ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 28.

⁵⁷ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 107-108.

⁵⁸ Horn: Antike Lebenskunst, S. 29.

⁵⁹ Horn: Antike Lebenskunst, S. 29.

⁶⁰ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 99.

Lebenswahl gerecht zu werden, um sich im Denken üben und sich die Gewohnheit im Umgang mit der Erkenntnis aneignen und sich zu dieser selbst erheben zu können.

1.5. Die Kyniker

Die Kyniker stilisieren die sokratische Genügsamkeit zum Grundsatz höchstmöglicher Askese. Konnte Sokrates noch ebenso gut mit dem Mangel leben und sich in Enthaltbarkeit üben, wie sich in Zeiten des Überflusses dem Genuss hingeben⁶¹, so lehnen die Kyniker das Lustprinzip grundsätzlich ab und streben nach größtmöglicher Unabhängigkeit von den Annehmlichkeiten des Lebens.

Die diskursive Praxis tritt – anders als es für Aristoteles und Platon gezeigt werden konnte – in den Hintergrund⁶² und die Lebensform leitet sich oftmals aus spontanen Erfahrungen ab, wie etwa das folgende Beispiel des Diogenes von Sinope, dem Philosophen in der Tonne⁶³, bezeugen kann:

Als er einmal ein Kind sah, das aus den Händen trank, riß er seinen Becher aus seinem Ranzen heraus und warf ihn weg mit den Worten: „Ein Kind ist mein Meister geworden in der Genügsamkeit.“ Auch seine Schüssel warf er weg, als er eine ähnliche Beobachtung an einem Knaben machte, der sein Geschirr zerbrochen hatte und nun seinen Linsenbrei in der Höhlung eines Brotstückes barg.⁶⁴

Es gibt keinen theoretischen Diskurs über den Unterschied zwischen Natur und Konvention, sondern nur die direkte und kompromisslose Übung in der Lebensführung, die allerdings mit bestimmten, typisch kynischen Begriffen beschrieben werden kann: „Askese, Ataraxie (Abwesenheit von Beunruhigungen), Autarkie (Unabhängigkeit),

⁶¹ So beschreibt es der betrunkene Alkibiades in seiner Lobrede auf Sokrates: „Da [im Feldzug nach Poteidaia] übertraf er nun erstens im Ertragen von Anstrengungen nicht nur mich, sondern auch alle anderen. Wenn wir irgendwo abgeschnitten waren, wie es auf Feldzügen vorkommen kann, und dann fasten mußten, da konnten das die anderen lange nicht so gut aushalten. Durften wir es uns aber wohl sein lassen, so vermochte er als einziger das zu genießen, besonders wenn er, was ihm freilich zuwider war, zum Trinken genötigt wurde: Da übertraf er uns alle.“ Platon: Symposion. Griechisch-deutsch. Übers. von Rudolf Rufener. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler 2002. Hier 219e-220a, S. 141.

⁶² Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 133. „Ähnlich machte er's mit dem, der behauptete, es gebe keine Bewegung: er stand auf und spazierte hin und her“ (Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Band I, Bücher I-VI. Übers. von Otto Apelt, neu hrsg. von Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner 2008. Hier: Buch (VI) 39, S. 297.). Auf lange Argumentationen wird verzichtet, die Beweisführung erfolgt nicht selten, wie hier, sehr anschaulich oder auch verbal sehr direkt.

⁶³ Vgl. Luck, Georg: Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen. Stuttgart: Alfred Körner 1997. Hier S.129.

⁶⁴ Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch VI (37), S. 296.

Anstrengung, Anpassung an die Umstände, Leidenschaftslosigkeit, Einfachheit oder Abwesenheit von Eitelkeit (*atyphia*) und Schamlosigkeit“⁶⁵

Es geht also um ein so weit als möglich reduziertes Leben, das sich hauptsächlich an der Natur – insbesondere der Natur des eigenen Körpers – und nicht an den Normen gesellschaftlich bestimmter Daseinsformen orientiert.

1.6. Die Epikureer

Im Epikureismus wird die Idee des Strebens des Menschen nach allgemeingültiger moralischer Güte zugunsten der vernünftigen Suche nach der wahren und beständigen Lust aufgegeben. Das Individuum konstituiert sich als untrennbare Einheit von Körper und Seele und muss somit auf die Bedürfnisse beider Teile achten. Dies soll in einer ausgeglichenen Aufhebung dieser Bedürfnisse münden, die eine Auflösung des Leids bewirkt.⁶⁶

Dieses Prinzip ist somit nicht zu verwechseln mit einer einzig der möglichst großen und raschen Befriedigung akuter Bedürfnisse verschriebenen Lebensweise (wie etwa Seneca zeigt⁶⁷, der „nämlich gern auch einmal ins gegnerische Lager, nicht als Überläufer, sondern als Kundschafter“⁶⁸ sich bewegt), sondern zielt darauf ab, Extreme zu vermeiden und zu unterscheiden, was von Natur aus notwendig, natürlich, aber nicht notwendig oder weder natürlich noch notwendig ist⁶⁹ und damit nach den richtigen Grundsätzen wählen zu können. Wenn es nun auch nicht darum geht, einfach die jeweils aktuellen Gelüste schnell zu stillen, widerspricht dies jedoch nicht einer

⁶⁵ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 133.

⁶⁶ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 137-140.

⁶⁷ Seneca berichtet, wie Epikur manchmal nur äußerst wenig zu sich nimmt, um sich der vollkommenen Lust und der dazugehörigen Notwendigkeiten besser bewusst zu werden. Vgl. Seneca, L. Annaeus: Epistulae Morales ad Lucilium. Briefe an Lucilius. Band 1. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Gerhard Fink. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007. Hier: Brief XVIII (9), S. 99.

⁶⁸ Seneca: Briefe an Lucilius, Brief II (5), S. 13.

⁶⁹ Vgl. Epikur: Wege zum Glück. Griechisch-lateinisch-deutsch. 3. Auflage. Hrsg. und übers. von Rainer Nickel. Mannheim: Artemis & Winkler 2011. Hier: Brief an Menoikeus (127), S. 227.

ausgesprochenen Augenblickszugewandtheit, da sich der Mensch niemals sicher sein kann, ob er den nächsten überhaupt noch erleben wird.⁷⁰

Die Philosophie Epikurs schlägt sich vielfach in Sentenzen nieder, was sie leichter lehr- und lernbar und damit zum ersten Mal auch für eine breitere Gruppe zugänglich macht.⁷¹ Sie soll eingeübt werden mittels Meditation der Dogmen, was ihr auch einen gewissen missionarischen Charakter verleiht.⁷²

Ähnlich wie bei Platon wird die Beziehung zum Gesprächspartner hoch geschätzt, auch in einer Korrekturfunktion⁷³: die Übungen werden nicht im stillen Kämmerlein vollzogen, sondern „Freundschaft [stellt] das Mittel und [den] privilegierte[n] Weg zur Selbst-Transformation“⁷⁴ dar. Die Epikureer betreiben auch Naturwissenschaften, allerdings nicht um ihrer selbst willen⁷⁵, sondern um die Furcht loswerden zu können, die von der Vorstellung von den Göttern – die sich in ihrer eigenen lustvollen Existenz nicht um das Geschick der Welt oder der Menschen kümmern und daher keinerlei Anlass geben, sich zu ängstigen⁷⁶ – und vom Tod – der nach der Lehre Epikurs nichts mit dem Leben zu tun hat und daher ebenfalls keinen Grund zur Furcht liefert⁷⁷ – ausgeht.

⁷⁰ „Wir sind nur einmal geboren, und zweimal geboren zu werden, ist unmöglich. Aber es ist notwendig, dass wir die ganze Ewigkeit hindurch nicht mehr sind. Du aber schiebst das, was Freude macht, auf, obwohl du nicht Herr über den morgigen Tag bist. Aber das Leben vergeht unter lauter Zögern und Aufschieben, und jeder von uns stirbt, ohne zur Ruhe gekommen zu sein.“ Epikur: Wege zum Glück, Vatikanische Spruchsammlung (14), S. 259.

⁷¹ Sie wendet sich auch an Frauen und Sklaven, die zuvor von der Philosophie ausgeschlossen sind, wobei auch in Platons Akademie bereits eine Frau am philosophischen Leben teilgenommen haben soll (vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 53.). Horn bekrittelt zum anderen den restriktiven antiken Schulbetrieb (vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 123.), obwohl ja gerade diese philosophischen Schulen in Relation zu den sonstigen historischen Verhältnissen sehr offen gewesen zu sein scheinen.

⁷² Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 137.

⁷³ Eine Art Beichte des Schülers vor Epikur war zwar institutionalisiert, diente aber nicht etwa der Vergebung oder der Erlangung des Heilsversprechens, sondern lediglich der Besserung der Person. Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 42-43.

⁷⁴ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 148.

⁷⁵ „Sei dir vor allem dessen bewusst, dass das Wissen über die Himmelserscheinungen, ob sie nun in Verbindung mit anderem oder für sich behandelt werden, keinen anderen Zweck hat als die Seelenruhe und eine gesicherte Überzeugung, worauf ja auch alles andere zielt.“ Epikur: Wege zum Glück, Brief an Pythokles (85), S. 193.

⁷⁶ Vgl. Epikur: Wege zum Glück, Brief an Menoikeus (123), S. 223-225.

⁷⁷ Vgl. Epikur: Wege zum Glück, Brief an Menoikeus (124-125), S. 225.

Epikur seinerseits wird von seinen Schülern gewissermaßen vergöttlicht, da er dem Weisheitsideal⁷⁸ – das in anderen Schulen, als in der Realität des Menschen tatsächlich verwirklicht kaum vorkommen kann, sondern vielmehr als Diskurs besteht⁷⁹ – gerecht wird und in seiner endgültig lustvollen Existenzweise ein Glück empfindet wie die Götter selbst, in ihrer einheitlichen, von der Welt ungerührten Sicht auf die Dinge.⁸⁰

1.7. Die Stoiker

Wie die Anhänger Epikurs haben es sich auch die Stoiker zum Ziel gesetzt, den Zustand der Seelenruhe zu erreichen, die Befriedung unkontrollierter Gefühlsregungen und unnötiger, weil unkontrollierbarer Ängste. Hier wird ein recht krasser Gegensatz entwickelt, der nur den Zustand der Weisheit – das heißt für die Stoa: der vollkommenen Tugendhaftigkeit – in Analogie zur Medizin für gesund erklärt, während alles andere krankhaft sein muss:

Die Seele, die krank ist – und Krankheiten nennen die Philosophen, wie eben gesagt, die Leidenschaften –, ist ebenso wenig gesund, wie ein Körper, der krank ist. Also ist die Weisheit die Gesundheit der Seele, die Torheit eine Art von Krankheit, die man eben Wahnsinn oder Verrücktheit nennt.⁸¹

Das Idealbild des Weisen ist bei den Stoikern – wie auch bei Platon – eigentlich kaum einholbar. Die Stoiker definieren es allerdings als die erstrebenswerte Norm schlechthin und erklären alle Nicht-Weisen schlichtweg für verrückt.

Etwas paradox mutet an dieser Stelle die strikte Auffassung an, die keinerlei Raum für Abstufungen offen lässt: Das quantitative Ausmaß spielt keine Rolle, es gibt nur radikal gute oder radikal schlechte Handlungsmotivationen, die letztlich dann auf den Charakter des Handelnden zurückzuführen sind, auf den Charakter des Weisen oder eben des „Tors“. Das impliziert allerdings auch, dass ein schlechter Mensch niemals eine gute

⁷⁸ Die Epikureer nutzten die Technik, sich in ihren Lehrmeister hineinzudenken und damit zu eruieren, wie er in bestimmten Situationen gehandelt hätte. Vgl. Horn: *Antike Lebenskunst*, S. 38.

⁷⁹ Vgl. Hadot: *Wege zur Weisheit*, S. 260. Mit Ausnahme vielleicht von Sokrates, der in dieser Hinsicht abermals als eine höchst paradoxe Figur betrachtet werden muss, da er das Dünkel der Weisheit ja gerade ablehnt und bekämpft (vgl. auch Hadot: *Philosophie als Lebensform*, S. 40.). Insgesamt spielt sich die antike Philosophie, erfasst als Lebensform, größtenteils in dem Paradox der Orientierung am Ideal der Weisheit ab, das letztlich unerreichbar bleibt. Vgl. Hadot: *Philosophie als Lebensform*, S. 165.

⁸⁰ Vgl. Hadot: *Wege zur Weisheit*, S. 149.

⁸¹ Cicero: *Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes*. Lateinisch-deutsch. Mit ausführl. Anm. neu hrsg. von Olof Gigon. 7. Auflage. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler 1998. Hier: Buch III (10-11), S. 179-181.

Tat tun kann und somit der Weise allein gut ist: „Moralisch depraviert ist nicht erst der Übeltäter, sondern bereits jedes Individuum, das ein desorganisiertes Seelenleben aufweist.“⁸² Die Erlangung der Weisheit nach stoischen Maßstäben erfolgt also nicht akkumulativ, sondern vielmehr punktuell, da die Absolutheit des Wertes der Tugend eine „augenblickliche Transformation“⁸³ erfordert.

Die Tugend ist das einzig relevante Konstitutum zur Erlangung des Glücks – ist mit ihm genau besehen sogar identisch. Es handelt sich um eine rein begriffliche Unterscheidung, die nicht auf den Inhalt zurückzuführen ist. Außerdem gibt es keine Unterscheidung zwischen „ethischer und intellektueller Tugend“ im aristotelischen Sinn, da die ethische Tugend bereits vollkommene Vernunft bedeutet.⁸⁴

Die Stoiker verfolgen einen Ansatz nach den Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen (aber auch nach den persönlichen Besonderheiten des Einzelnen⁸⁵) und unterscheiden dahingehend strikt zwischen dem, was von ihm abhängig ist und dem, was außer seiner Macht steht, worum er sich folglich auch nicht zu kümmern hat.⁸⁶ Der Mensch ist immer schon im Verbund mit der Weltvernunft und soll sich deshalb um Einklang mit derselben bemühen, um das göttliche Glück zu erreichen, das ihm durchaus offen steht und zu dem er nichts braucht, was er nicht leisten kann.⁸⁷

Das Einzige, was tatsächlich vom Menschen selbst abhängt, ist der vernünftige Einsatz des eigenen Willens für das Gute, ohne in erster Linie die eigenen, individuellen Interessen zu verfolgen. Dies erfordert eine starke innere Kohärenz: Die stoische Wahl der Existenz ist eng an die sokratische angelehnt.⁸⁸

Der Stoiker versteht den Kosmos als ganzheitliche, wiederkehrende Notwendigkeit, in deren Perspektive die menschliche Sichtweise einzubetten ist. Das Weltganze, das ist

⁸² Horn: Antike Lebenskunst, S. 59.

⁸³ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 261.

⁸⁴ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 86.

⁸⁵ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 63.

⁸⁶ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 15-16.

⁸⁷ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 89.

⁸⁸ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 151-153.

die absolut rationale Allvernunft, deren Fügungen der Mensch nichts entgegenzusetzen hat. Er kann den Lauf der Dinge nicht ändern, sondern nur die eigene Einstellung dazu:

Denn alles, was geschieht, würde niemandem etwas bringen, wenn es nicht dem Ganzen etwas brächte. [...] Du mußt [sic] also aus zwei Gründen lieben, was dir passiert: Erstens, weil es dir passierte und dir verordnet wurde und zu dir in einer gewissen Beziehung stand als etwas, das von oben aus den ältesten Ursachen zusammengefügt wurde. Zweitens, weil für die Macht, die das Weltganze durchwaltet, auch das, was jeden einzelnen ganz individuell betrifft, Ursache ihres Glückes, ihrer Vollkommenheit und beim Zeus auch ihrer Fortexistenz ist. Denn das Ganze wird verstümmelt, wenn man aus seinem Zusammenhang und Zusammenhalt auch nur ein einziges seiner Glieder beziehungsweise seiner Ursachen herausbricht. Du brichst aber etwas heraus, soweit es dir möglich ist, wenn du unzufrieden bist, und in gewisser Weise zerstörst du es auch.⁸⁹

Der Mensch muss sich trotz seiner umfassenden Schicksalsergebenheit stets fragen, ob er im Sinne moralischer Güte handelt.⁹⁰ Es gibt zwar keine letztgültige Sicherheit, ob die Handlung tatsächlich gut ist, jedoch zählt die Absicht. Es geht hierbei um die positive Wendung, die eigene Freiheit, die sich aus der Möglichkeit zum Irrtum ergibt, zu nutzen und als notwendige Handlungsaufforderung zu verstehen, anstatt aufgrund der Einsicht in die Unmöglichkeit der Einflussnahme auf den Lauf der Dinge zu resignieren.⁹¹

Auch in dieser Lehre sind Physik und Logik stets auf die Ethik bezogen und stellen somit Gegenstände zur Einübung in das Leben, keine schlicht theoretischen Diskurse dar. Vielmehr handelt es sich um eine „technische“ Konzeption der Philosophie [...], worin Wissen und Weisheit, Theorie und Praxis vereinigt sind.“⁹²

Mittels physikalischer Betrachtungen wird die Einsicht in die Gleichgültigkeit der vom Menschen unabhängigen und unbeeinflussbaren natürlichen Ereignisse errungen⁹³; es geht um „ein Begehren, das mit dem Willen der Natur, ein Streben, das mit unserer vernünftigen Natur, ein Urteil, das mit der Wirklichkeit der Dinge übereinstimmt“⁹⁴ und damit auch um die Vorbereitung auf möglicherweise eintretende Übel und letztlich um

⁸⁹ Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Mapkoy Antqinoy aytokpatopoz ta eie eayton. Griechisch – deutsch. Hrsg. und übers. von Rainer Nickel. 2. Auflage. Mannheim: Artemis & Winkler 2010. Hier: Buch V (8), S. 101.

⁹⁰ Vgl. etwa Mark Aurel: Selbstbetrachtungen, Buch IV (49), S. 89-91.

⁹¹ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 155-161.

⁹² Vgl. Sellars: Téchnê perì tòn bíon, S. 117.

⁹³ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 78.

⁹⁴ Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 90.

die Antizipation des Todes, in anderer Form als etwa bei Epikur, für den dies dergestalt als unlustvoll zu meiden wäre.⁹⁵

Das Individuum ist gezwungen, unter den gegebenen Umständen – mögen sie auch noch so widrig und seinem Einfluss grundsätzlich entzogen sein – Entscheidungen zu treffen, wobei es sich weder sicher sein kann, ob die Grundlagen für diese Entscheidungen überhaupt richtig sind, noch, ob die damit verbundene Einbettung in das Weltgeschick mit der moralischen Güte konform geht. Nichtsdestoweniger ist die stoische Philosophie als eine „Wahl- und Entscheidungstätigkeit, für die das Individuum allein die Verantwortung trägt“⁹⁶ zu begreifen.

Handlungen, die sich auf die *indifferentia* richten – auf jene Umstände, Widerfahrnisse und Gegenstände, die uns ob ihrer Unbeeinflussbarkeit gleichgültig sein müssten – liegen allerdings ebenfalls in der menschlichen Natur und müssen sich dahingehend auf das Gemeinwohl, die Gerechtigkeit und die Liebe zum Menschen beziehen, was auch impliziert, dass alles getan werden muss um die eigenen Ziele zu erreichen (die ja immer schon im Zeichen der Tugend stehen), immer im Bewusstsein allerdings, dass deren Erreichung letztlich nicht in unserer Macht steht.⁹⁷

Im Sinne des stoischen *Oikeiosis*-Prinzips, das den Selbstbezug bzw. Selbsterhalt des Lebewesens voraussetzt⁹⁸, ist die jeweilige Wahl immer eine Wahl der eigenen Autonomie. Mit der Vernunft tritt an die Stelle eines Instinktes zur graduellen Abstufung sozialer Verhältnisse und deren Bewertung in Hinblick auf ihre Relevanz für die eigene Selbstkonstitution die Einsicht in die Teilhabe am Vernunftganzen, das heißt dem Zweck der Gemeinschaft aller vernünftiger Wesen, da „[m]eine Selbstbejahung [...] nicht verbindlicher als meine Anerkennung der Selbstbejahung aller anderen Vernunftwesen“⁹⁹ sein kann.

⁹⁵ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 161-168.

⁹⁶ Hadot: Wege zur Weisheit, S. 168.

⁹⁷ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 90.

⁹⁸ Vgl. Cicero: Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum. Hrsg., übers. und komm. von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. München und Zürich: Artemis 1988. Er beschreibt die stoische Auffassung, „daß das Lebewesen, sobald es geboren sei - denn an diesem Punkte muß man beginnen -, sich mit sich selbst vertraut mache und darauf achte, sich und seine Verfassung zu bewahren, seine Verfassung und das, was diese Verfassung zu bewahren vermag, zu lieben und sich umgekehrt abzuwenden von dem, was mit der Zerstörung droht, und von den Dingen, die die Zerstörung herbeizuführen scheinen.“ Buch III (16), S. 189-191.

⁹⁹ Horn: Antike Lebenskunst, S. 223.

Die stoischen Prinzipien der Lebensführung fordern also eine große Verantwortung für die Mitmenschen ein, die sich nicht einfach aus der Ergebenheit in das eigene Schicksal heraus ablehnen lässt.

1.8. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der stoischen und epikureischen Schulen

Die Schulen Epikurs und der Stoa, bei all den konträren Auffassungen, die sie auf den ersten Blick voneinander trennen mögen, teilen dennoch einige ihrer Prinzipien. Zunächst ist für beide das Glück in Form der Seelenruhe das oberste Ziel, wenn es auch bei den Epikureern in der Lust, bei den Stoikern in der Tugend zu finden ist. Epikureer wie Stoiker pflegen ein intensives Naheverhältnis zur Gegenwart: Erstere, weil der Blick auf unangenehme vergangene Ereignisse oder die drohende Zukunft nicht lustvoll ist. Letztere, weil sich die Gegenwart (und ausschließlich diese) ihrer Verfügungsgewalt – innerhalb der engen Grenzen des stoischen Freiheitsbegriffs – nicht vollständig entzieht. Gemeinsam ist ihnen jedoch die These qualitativen vor quantitativen Wertes: Ein Augenblick der Lust, bzw. die geringste Handlung, vollzogen unter moralisch reinen Gesichtspunkten, ist ebenso viel wert wie ein ganzes Leben der Lust oder Tugend, als jeweils absolute Werte sind sie noch nicht einmal geringer als das Glück des Gottes. Diese Tatsache und die Unveränderlichkeit des Zustands einmal erlangter Weisheit bekräftigen „[d]ie These von der Invarianz des einmal erreichten Glücks[, die] merkwürdigerweise eine Gemeinsamkeit nahezu aller Lebenskunstkonzeptionen der Antike“ bietet. Ein weiterer Grund für den ausgeprägten Gegenwartsbezug ist die Präsenz der Möglichkeit des Todes ; bei den Epikureern wegen des Bewusstseins um die Freuden des Moments und die damit verbundene Dankbarkeit, bei den Stoikern als Mahnung zur Handlung im Jetzt.

Die „Konzentration auf den kleinsten gegenwärtigen Augenblick“ eröffnet für die Stoiker die „unendliche Welt jeden Augenblicks“ , den Kosmos. Die Haltung des Stoikers drückt sich in steter Aufmerksamkeit und Wachsamkeit aus, sie bedeutet fortwährende Anspannung in Bezug auf die Umwelt und die eigene Tätigkeit, während sich der angestrebte Zustand der Epikureer in einer Form der Entspannung niederschlagen soll.

Epikur lehnt die Schicksalsergebenheit der Stoa ab und vertritt die Auffassung eines bei weitem souveräneren Menschen, der sich allein aus sich selbst heraus unabhängig machen kann und sich damit nicht dem Lauf der Dinge ergeben muss.

Wie die Stoiker allerdings, die sich den Rahmen im Sinne ihrer Möglichkeiten stecken, trachten auch die Epikureer nur nach solchen Lüsten, die sie befriedigen können. Für den stoischen Weisen sind Affekte irrige Meinungen und müssen „ausgelöscht“ werden, da er von Lust und Unlust befreit sein will.

Im Sinne der philosophischen Übung sind Schreiben und Selbstgespräche für beide Schulen zentral, was in weiterer Folge die lebensbezogene Anwendung der jeweiligen Dogmen mit sich bringen soll.

Ihr Fokus auf dogmatische Vermittlung und Einübung entfernt diese beiden Strömungen vom platonischen oder aristotelischen Elitismus. Sie werden in gewisser Hinsicht „volkstümlich“ und können von den Menschen für ihre Lebensweise adaptiert werden, ohne dass diese allerdings das philosophische Konzept in seinem ganzen Argumentations- und Begründungszusammenhang begreifen müssen. Dieses Gebiet bleibt den Experten vorbehalten. Damit wird allerdings auch die Frage aufgeworfen, ob es zur Erlangung der Weisheit genüge, sich der philosophischen Übungen zu befleißigen, oder ob auch die dahinterstehenden Grundsätze ge- und erkannt werden müssen, bzw. umgekehrt. Sokrates, Seneca und Epiktet etwa stehen für die Notwendigkeit der Einsicht in gewisse Grundfragen ein, erkennen aber auch die Bedeutung der Übung an.

In Anbetracht der genannten Parallelen und Divergenzen verortet Hadot, wie schon Kant, im Inneren des Menschen einen Mix aus stoischer und epikureischer Lebensphilosophie. Auch Aristoteles und Platon gehen von konkurrierenden Seelenteilen aus, einem rationalen und einem irrationalen. Für die Stoiker gibt es allerdings nicht zwei konfligierende Seelenteile, sondern die Affekte und damit Fehltritte sind schlicht falsche Urteile der einen, vernünftigen Seele, die sich zu übereilten Entscheidungen hinreißen lässt; es handelt sich um eine „Unsicherheit im Urteil“, der durch die Optimierung Vernunft entgegengewirkt werden kann.

1.9. Die Skeptiker

Auch im Skeptizismus ist das definierte Ziel die Seelenruhe. Diese kann jedoch nicht unter dogmatisch festgelegten Geistesanstrengungen erreicht werden, sondern funktioniert vielmehr durch das Ausklammern all dessen, was in Zweifel steht: Es gibt zwar keine Sicherheit über das Erstrebenswerte, im Innehalten jedoch, im Bewusstwerden der Inadäquanz eigener Erkenntnisbestrebungen kann sich – ähnlich der Geschichte vom Maler Apelles, der, wie Sextus Empiricus berichtet, den Schaum vor einem Pferdemaul nicht und nicht zu malen in der Lage ist, woraufhin er wütend den Schwamm gegen das Bild schleudert und nun durch Zufall eine gelungene Nachbildung entdecken kann¹⁰⁰ – wie von selbst die Seelenruhe in der Meinungslosigkeit manifestieren, indem man diese – und damit letztlich das Glück – nicht mehr aktiv sucht. Das bedeutet allerdings nicht, dass dieses vielleicht unwillkürliche Ereignis keines Diskurses, oder bestimmter Übungen bedürfte, die auf Denken und Willen abzielten. Diskurs und Übung sind allerdings dazu bestimmt, sich selbst obsolet zu machen: in ihrer Aufhebung überlassen sie der Lebensform den angemessenen Platz.¹⁰¹

Vorbild für den antiken Skeptizismus ist der Philosoph Pyrrhon, der den Ereignissen des Lebens mit äußerster Gleichgültigkeit begegnet. Die Vorstellung eines Weisen, der sich unter „Wahrung der Indifferenz“ an die gegebenen Umstände anpasst, muss auf ihn besonders zugetroffen haben, da er auch dem konventionellen Lebensstil entsprochen und seinen Beitrag geleistet haben dürfte.¹⁰²

Obwohl es die Auffassungen gibt, die Lehre einer Lebenskunst sei überhaupt nicht im Bereich des Möglichen, da es weder eine Lebenstechnik, noch Schüler und Lehrer derselben, noch eine Methode des Unterrichts gebe¹⁰³ und der Einsicht in die Unbestimmbarkeit der Dinge zum Trotz, gibt es auch bei den Skeptikern eine bestimmte Auffassung von Glück, die mit der Philosophie als Heilung nicht nur von falschen Überzeugungen und Dogmen, sondern von diesen ganz grundsätzlich und generell

¹⁰⁰ Vgl. Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Eingel. und übers. von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968. Hier: Buch I (28), S. 100.

¹⁰¹ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 169-172.

¹⁰² Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, Fußnote 168, S. 191.

¹⁰³ Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Buch III (252), S. 291.

realisiert wird. Wenn nämlich erst Einsicht darüber herrscht, dass alles Streben nach Gütern und alles Vermeiden von Übeln rein subjektiver Motivation entspringt, so können diese Strebungen mit der nötigen Distanz erfasst und relativiert werden, wodurch sich die innere Unruhe vermeiden lässt.¹⁰⁴

Dies erscheint etwa im Vergleich mit der Schule der Stoa durchaus einsichtig, da das entschlossene und unbedingte Streben nach der Tugend die Seele mehr in Aufruhr versetzen wird, als die skeptische Gelassenheit, die objektive Werte grundsätzlich aberkennt.

1.10. Kritik und Ausblick

Ich habe mich in diesem ersten Teil der Arbeit exakter zeitlicher Verortungen der jeweiligen philosophischen Strömungen bzw. der Nennung einzelner Lebensdaten enthalten, weil sie mir für den verfolgten Zweck dieser Darstellung nicht erforderlich erscheinen. Da es um die Philosophie als Konzeption der Lebensführung gehen soll, wurde auch nur wenig Rücksicht auf die besonderen historische Umstände genommen und etwa keine explizite und damit ausgelagerte Untersuchung der Philosophien des Hellenismus und der Kaiserzeit unternommen. Die Denkrichtungen wurden unter Hervorhebung einiger Aspekte und Personen in sehr knappem Rahmen gefasst und vorgestellt.

Die vorgenommene Untersuchung folgte der Intention Pierre Hadots, die moderne Reduktion der antiken Philosophie auf ein theoretisches System in gewisser Hinsicht zu relativieren und sie wieder in eine ganzheitliche Perspektive einzubetten, die ihr gerecht zu werden viel eher den Anspruch erheben kann.

Zwar gibt es die moderne Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, jedoch kann letztere in dieser Begrifflichkeit nicht als handlungsleitend verstanden werden, sondern Handlungsaufforderungen lediglich auf deren Begründungsform und Beweiskraft untersuchen. Im Altertum jedoch wird ein theoretisches Verständnis der praktischen Philosophie nie in reiner Form angewandt. Die Philosophen der Antike zeigen kein großes Interesse an einer rein theoretischen

¹⁰⁴ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 100-103.

Darlegung der Ethik oder scharfen Differenzierungen philosophischer Teildisziplinen. Daraus könnte man schließen, dass diese Konzepte aus moderner Sicht mit ihren zentralen Begriffen wie „Glück, Tugend, Askese oder höchstes Gut“ systematisch unzureichend und viel zu subjektiv sind, während gleichermaßen aus antiker Sichtweise der Vorwurf mangelnder Praxisrelevanz an die moderne moralphilosophische Methode geltend zu machen wäre.¹⁰⁵

Die praktischen Aspekte der Philosophie scheinen in der hellenistischen Zeit in gewisser Hinsicht wenig überraschend und werden oft auf „die Entdeckung des Individuums“ zurückgeführt. Unter Anführung anderer belegbarer Möglichkeiten, die Philosophie zu begreifen, kann Horn die Frage stellen, ob Hadots These von der Philosophie als Lebensform, als Übung, als Transformation des Selbst, tatsächlich auf die ganze Philosophie der Antike ausgedehnt werden kann¹⁰⁶: Verstanden als „Prinzipienwissenschaft“ soll die Philosophie eine überzeitliche Grundlegung mit systematischer Vorgangsweise liefern. Unter dem Begriff „Orientierungsdisziplin“ wird sie gehandelt, wenn es um eine subversive Auseinandersetzung mit vorherrschenden Konventionen geht. Von der „Weisheitssuche“ schließlich, kann gesprochen werden, wenn die Philosophen den Pfad der Rationalität bis zu einem gewissen Grad auch verlassen, um einer bestimmten Form der überweltlichen Erfahrung Platz zu machen. Daraus, dass sich für diese verschiedenen Zielsetzungen der antiken Philosophie ebenfalls Beispiele finden lassen, wird nun vorläufig geschlossen, dass die Auffassung der Philosophie als eine Lebenskunst einzig auf Sokrates und die hellenistischen Schulen zutrifft. Nach obiger Auseinandersetzung gibt jedoch meines Erachtens keine der genannten anderen Sichtweisen Anlass, jener primär auf die Lebensform gerichteten These Hadots zu widersprechen: Diese kann ebenso auf eine absolute Wahrheit, subversive Tendenz und Weisheit als Erfahrung gerichtet sein, auf Gegenstände also, die sich keinesfalls ausschließen – in Platons Ideenlehre etwa kommen alle drei Aspekte zum Tragen und mit der Orientierung des menschlichen Seins auf das Wahre, Gute und Schöne hin, eben besonders jener der Lebensform.

¹⁰⁵ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 12-14.

¹⁰⁶ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 17-19.

Ein konkreter Vorwurf gegen die vorgestellten Überlegungen ist jener des Rückzugs aus der Öffentlichkeit und der Reduktion auf das eigene Ich, wie er nicht selten etwa für das hellenistische Zeitalter vorgebracht wird.¹⁰⁷ Er kann jedoch nach der Darstellung Hadots entkräftet werden, weil „das in der Philosophie begründete Leben [...] eine innere Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft mit sich“¹⁰⁸ bringt. Obwohl ein grundsätzlich kritisches Verhältnis zur Politik der philosophischen Lebensweise immanent zu sein scheint, finden sich zumeist politische Ratschläge und Hinweise, bis hin zu Utopien der Staatsform.

Mögen die einzelnen Denker und Denkrichtungen auch unterschiedliche Auffassungen von der Politik und den Erfordernissen ihrer Mitwirkung an derselben haben, mag man auch oftmals sogar eine Abkehr von politischen Lebensrealitäten verortet haben – was nicht zutrifft – so ist zumindest festzustellen: Der Philosoph teilt sich mit, geht nach außen, wendet sich stets an den anderen: sei es an den einzelnen Mitbürger, an den Kreis seiner Schüler, an die Polis oder die Gemeinschaft der Vernunftwesen; es gibt diese gemeinsame Wendung, Philosophie als die Transformation seiner selbst, des Einzelnen, bis hin vielleicht zum ganzen Staatswesen aufzufassen. Allerdings hat das Prinzip, welches sich in der Feststellung Aristoteles ausdrückt, dass der größte Einklang mit sich selbst zur besten Bejahung der anderen führt¹⁰⁹, wie es mit den Erläuterungen zur Sorge um sich thematisiert wurde, wohl seinen Teil dazu beigetragen, diesem Vorwurf Vorschub zu leisten.

Es gibt einige weitere starke Kritikpunkte, die sich am Begriff der philosophischen Lebensform generell, oder am Versuch ihrer Aufarbeitung und Wiederbelebung reiben. So wird Hadot etwa bezichtigt, nichts anderes als reine „Erinnerungsliteratur“¹¹⁰ ohne Erkenntnisgewinn zu produzieren.

Gegen die These vom ganz konkreten Lebensbezug wird eingewandt, schon die antike Philosophie müsse gewissermaßen transzendental, also lebensfremd gewesen sein, wenn sie noch heute – unter scheinbar vollkommen veränderten Lebensbedingungen –

¹⁰⁷ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 113.

¹⁰⁸ Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 176.

¹⁰⁹ Vgl. Horn: Antike Lebenskunst, S. 230.

¹¹⁰ Kersting, Wolfgang: Einleitung. Die Gegenwart der Lebenskunst. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 10-88. Hier S. 12.

eine anwendungsbezogene Rezeption erfährt.¹¹¹ Dieser Einwand geht insofern ins Leere, als dass man genauso gut einwenden könnte, dass das damals aufgeworfene Problem, nämlich letztlich die Frage nach dem Glück, eben einer gewissen anthropologischen Konstanz nicht entbehrt. Selbstverständlich herrschen andere Anforderungen an die menschliche Existenz, jedoch scheinen gewisse Grundüberlegungen – die Fragen zum Beispiel nach Gewalt, Liebe, Freundschaft, Sexualität, Gerechtigkeit etc. – auch in verschiedensten Settings eine gewisse Vergleichbarkeit zu bewahren. Ein anderer Punkt, der im weiteren Verlauf dieser Arbeit diskutiert wird, ist allerdings die Frage, ob die antike Philosophie heute überhaupt noch produktiv gemacht werden kann und soll, bzw. unter welchen Voraussetzungen dies erfolgen kann.

Ein weiterer Vorwurf zielt darauf ab, dass Sokrates zwar einen „zweifellos universalistisch[en]“ Vorschlag zur Lebensführung geprägt haben mag¹¹², es allerdings nur ganz wenige geben kann, die diesem zu folgen in der Lage sind. Alle anderen müssen sich mit dem Befolgen dogmatischer Forderungen begnügen, die sie eigentlich gar nicht verstehen.¹¹³ So kann auch die stoische Lehre zwar als eine Ethik begriffen werden, weil sie auf den menschlichen Charakter gerichtet ist, nicht aber als eine Moral, weil sie nicht verallgemeinert werden, sondern nur von der jeweiligen Person angewandt werden kann.¹¹⁴

Dieser Einwand, der auf das angeblich elitäre philosophische Programm der Lebensform abzielt, hat seine Berechtigung. Doch zum einen ist dies kein Spezifikum der Philosophie, die eine Lebensform fordert und kann auf jegliche andere Form der Lebenswahl umgemünzt werden, die mit Vorbildern funktioniert. Was hier angesprochen wird ist die Lebensform des Weisen, die, wie gezeigt wurde, ein Idealbild darstellt und für den Menschen kaum realisierbar ist, sondern zumeist lediglich eine Orientierungsfunktion bietet. Alles was mit diesem Einwand gesagt wird, ist, dass es wenige gibt, die die hohen Ansprüche erfüllen, was für das Konzept an sich keine Minderung bedeutet. Ganz im Gegenteil wird sich im Folgenden immer weiter

¹¹¹ Vgl. Kersting: Gegenwart der Lebenskunst, S. 52.

¹¹² Was jedoch nur inhaltlich, nicht methodisch zutrifft: Nur Sokrates kann die Lebensform des Sokrates wählen. Vgl. Nehamas: Philosophischer Individualismus, S. 151.

¹¹³ Vgl. Kersting: Gegenwart der Lebenskunst, S. 68-69.

¹¹⁴ Vgl. Sellars: *Téchnê peri tòn bion*, S. 115.

herausstellen, dass genau darin, dass sie unhintergebar direkt auf das Subjekt abzielt, die große Stärke der Selbstsorge begründet liegt.

Allerdings wurde auch ausgeführt, dass gerade eben die Schulen der Stoiker und Epikureer sich nicht in für das Volk unerreichbare Ferne rücken: es stimmt zwar, dass gewisse Bereiche der Lehre den Experten vorbehalten bleiben. Diese sind jedoch für die Erlangung des Glücks nicht zentral – auch ohne den theoretisch-philosophischen Fachdiskurs kann die Philosophie zu einem erfüllten Leben beitragen.

Andererseits kann argumentiert werden, dass die Ausrichtung der Philosophie der Antike auf die Prägung der Lebensform ohnehin offensichtlich sei und jede dahingehende Beschreibung einen „schiere[n] Gemeinplatz“¹¹⁵ darstelle, der nichts darüber aussage, wie sich diese Verquickung im Leben des Einzelnen tatsächlich niederschläge. Allerdings trifft es zu, dass die obigen Ausführungen Belege in den Lehren der Philosophie liefern, wie der Einzelne sein Leben zu führen hätte – zumeist jeweils am Beispiel eben des einen Menschen oder der wenigen Personen, die diesen Maßstäben annähernd gerecht werden. Um zu eruieren, wie das im Alltag genau ausgesehen haben könnte, müssten freilich nicht allein die philosophischen Denkrichtungen, sondern vor allem die konkreten Lebensweisen der Bürger, die nicht in den Kontext einer philosophischen Schule eingebettet sind, untersucht werden. Dieses Unternehmen würde jedoch an der Zielsetzung der Auseinandersetzung vorbeigehen: Es ging bislang darum, darzulegen, dass die Philosophie der Antike absolut lebenspraktische Relevanz einfordert und nicht darum zu zeigen, wie sich diese Überlegungen außerhalb des eingeweihten Umfelds der Denker ausgewirkt haben. Ganz im Gegenteil konnte – etwa anhand der *Apologie* – belegt werden, welch schwierige Position der Philosoph im öffentlichen Leben einnimmt.

Tatsächlich bietet die antike Philosophie eine Reihe von Anknüpfungspunkten, die wiederaufzugreifen aus heutiger Sicht sehr einladend erscheint: der selbstbestimmte Aufbau des eigenen Charakters, der ganzheitliche Blick auf die eigene Biographie, das Hinterfragen des tatsächlichen Wertes bestimmter Güter, der offene, formale Glücksbegriff, sowie der Erwerb einer „Zufriedenheitskompetenz“¹¹⁶ der uns dieses

¹¹⁵ Vgl. Sellars: *Téchnê peri tòn bión*, S. 92.

¹¹⁶ Vgl. Horn: *Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie*, S. 122.

Glück erreichen lassen soll. Diese sehr reizvoll anmutenden Bausteine dürfen dabei jedoch nicht unreflektiert auf die heutige Zeit umgemünzt werden. Christoph Horn nennt dazu vier grundlegende Probleme¹¹⁷:

Das Glück ist einer gewissen *Objektivität* unterworfen, die es schwer individualisierbar macht; es drängt sich die Frage auf, warum gerade die *Rationalität* den einzigen Weg zum Glück bieten soll; die *Immunität* des Weisen ist nur schwer fassbar und erregt leicht den Anschein gesellschaftlich-sozialen Desinteresses; schließlich ist die *teleologische* Ausrichtung des Lebens mit der heutigen Perspektive der Wandelbarkeit menschlicher Existenz schwer vereinbar.

Mit Bernard Williams *Rational-desire* Modell entkräftet Horn die Schwierigkeit der Objektivität: Unter der Annahme, außenstehende Personen könnten auch interne, individuelle Strebensgründe erkennen und bewerten, zeigt sich, dass die rationale Verfolgung eigener Glücksmotive objektivierbar und die rational-objektive Instanz in uns selbst sogar notwendig ist zur Veränderung dieses Selbst, die ja auf das Glück abzielen soll.¹¹⁸

Horn arbeitet eine Differenzierung von Glück und Tugend aus, indem er aufzeigt, wie die Tugend als „invariante“ Anordnungsstrategie aller einzelner Güter zur Erreichung des „nicht-ambivalenten“ Glücks als letztes Ziel begriffen werden muss. Ob die Tugend damit tatsächlich als „immer wählenswert, ohne abschließend wertvoll zu sein“ gefasst werden muss¹¹⁹, ist fraglich: wird diese Unterscheidung nicht obsolet, wenn im Begriff der Tugend (der Lust, der Askese oder der Meinungslosigkeit) bereits notwendig das Glück enthalten sein muss, wie sich am Idealbild des Weisen zeigt? Zumindest für die Schule der Stoa räumt Horn dies auch selbst ein.¹²⁰

Die Argumentation führt er nun zur Rettung der Möglichkeit einer teleologisch gefassten Ausrichtung des Lebens in der heutigen Zeit weiter¹²¹: Es gibt Güter, die um ihrer selbst willen angestrebt werden, wobei sich die (intrinsischen) Güter einer Vorstufe, die zwar wünschenswert scheinen, letztlich aber nur um anderer (intrinsischer) Güter willen angestrebt werden, zu Zielketten formieren, die Annahme vorausgesetzt, dass diese notwendig auf ein letztes großes Gut zulaufen müssen. Das

¹¹⁷ Vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 120-128.

¹¹⁸ Vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 136-140.

¹¹⁹ Vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 129-135.

¹²⁰ „Tugend und Glück sollen deckungsgleich sein“; „zwischen ihnen besteht lediglich eine begriffliche, keine sachliche Differenz“ Horn: Antike Lebenskunst, S. 86.

¹²¹ Vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 140-148.

erklärt die objektiv fassbare Zielstruktur des Lebens, wobei die letzten Güter weder subjektiv, noch arbiträr sein können. Horn argumentiert dies einerseits mit der Variabilität der Güter, die keine Letztziele sind, andererseits mit der zeitlichen Konsistenz der Person, die sich in der Identifizierung mit der eigenen Vergangenheit und Zukunft zeigt.

Der wohl schwächste Punkt in seiner Argumentation, die Begründung, warum es nicht wenigstens einige wenige letzte Ziele geben könnte, mutet zirkulär an: Diese Annahme würde eine stringent rationale Lebensweise ausschließen, weil es keine Regel geben kann, mit der objektiv festgelegt wird, wann das eine der höchsten Ziele mit welchen Anstrengungen erstrebt werden soll, während das andere zu kurz kommen muss. Dass dies das Leben schwieriger gestaltet, schließt wohl kaum aus, dass es nicht dennoch so sein könnte: die Existenz der rationalen Lebensform wird in dieser Konstellation gleichzeitig zum Grund wie zur Folge erklärt.

Schlussendlich kann Horn das Glück allerdings als letztes Ziel im Sinne eines Mosaiks begreifen: Die einzelnen, intrinsischen, nur scheinbar um ihrer selbst willen gewählten Güter fügen sich zu einem großen Ganzen zusammen. Damit stellt er eine brauchbare Verteidigung der Befassung mit der antiken Lebensformphilosophie vor, wenn er auch zurecht bemerkt, dass dies unter gewissen Abschlügen zu geschehen hat, die in Anbetracht der bald zweieinhalbtausend Jahre, die uns von Sokrates trennen, wohl nichts anstößiges haben dürften.

Für Alexander Nehamas ist Hadots Konzentration auf die Antike nicht mit dem Anspruch einer revolutionären Sichtweise zu rechtfertigen, weil er eine viel stärkere Kontinuität und Fortsetzung der Philosophie des Altertums bei modernen Autoren wie etwa Kant und Spinoza ausmacht, als dies zugestanden wird.¹²² Die Philosophie stellt für ihn jedoch nur eine von verschiedenen möglichen Optionen zur Wahl der Lebensform dar. Allerdings beansprucht sie für sich, den philosophischen Fragestellungen in besonderem Maße Beachtung zu schenken, womit sich ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis von Denken und Handeln einstellt: die Frage nach dem guten Leben ist zentral.¹²³

¹²² Vgl. Nehamas: Philosophischer Individualismus, S. 156.

¹²³ Vgl. Nehamas: Philosophischer Individualismus, S. 166.

Mit dem „philosophischen Individualismus“ lässt sich eine Sichtweise beschreiben, die eine Analogie zum Kunstwerk herstellt: Es gibt nicht eine einzige, beste Lebensform, sondern stattdessen eine große, wertvolle Vielfalt von unterschiedlichen Formen, die unauflöslich mit ihrem Inhalt ineinanderfließen. Im Sinne der Lebenskunst ist die Frage nach einem gelungen Leben auch nicht mehr eine der Moral¹²⁴, sondern der Fähigkeit des Individuums; der Mensch und sein Werk sind nicht voneinander zu trennen.

Aus der Existenz nicht beeinflussbarer Widerfahrnisse des Lebens schließt Nehamas nun, dass sich dieses, auch und besonders in der philosophischen Prägung, nicht in moralischen Reflexionen erschöpfen kann, womit er etwa den Stoikern direkt widerspricht, die ebenfalls ihre Schlüsse aus der Unbeeinflussbarkeit des Schicksals ziehen, allerdings in genau konträrer Ausrichtung.¹²⁵

Die behandelten Autoren sind sich weitestgehend einig, dass die Philosophie der Antike als Lebenskunst aufzufassen ist.¹²⁶ Was jedoch kritisiert wird ist die in Mode gekommene, oft wenig differenzierte und unhinterfragte Adaption, die die Philosophien des Altertums in einen Kontext einzubetten sucht, der ihnen ebenso wenig gerecht wird, wie der traditionelle Versuch, sie in ein enges theoretisches Korsett zu zwängen.

Es wurden einige mögliche Kritikpunkte skizziert, die jedoch eine weitere Auseinandersetzung mit diesem Thema alles andere als obsolet machen. Die Frage nach den Prämissen und Folgen einer philosophischen Lebensform, die als Lebenskunst begriffen wird, soll im folgenden Teil dieser Arbeit einer genaueren Analyse unterzogen und ihre Haltbarkeit besonders in Hinblick auf Michel Foucaults Konzept einer Ästhetik der Existenz geprüft werden.

Die Antike ist höchst optimistisch in Bezug auf die Möglichkeiten der Veränderung des Individuums aus sich selbst heraus; rein persönliche, subjektive Determinanten spielen dabei eine sehr geringe Rolle, vergleicht man die Positionen mit der heutigen, von Erkenntnissen der Psychoanalyse und der Neurowissenschaft geprägten

¹²⁴ „Kunstwerke, die unsere Wertschätzung verdient haben, haben sie verdient aus Gründen, die immer über ihren moralischen Charakter hinausreichen und ihm manchmal widerstreben.“ Nehamas: Philosophischer Individualismus, S. 177-178.

¹²⁵ Vgl. Nehamas: Philosophischer Individualismus, S. 157-178.

¹²⁶ Vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 120.

Freiheitsdebatte.¹²⁷ Man könnte die Sache vielleicht so betrachten, dass die Vorbestimmtheit des Menschen von außen nach innen überführt wurde: Durch den immer tieferen Einblick in die Zusammenhänge der von uns unabhängigen Welt, gepaart mit psychologistisch-biologistischen Erklärungsmodellen scheint das Individuum vielmehr von innen her determiniert zu sein (zwar auch durch Umstände, die von außen her eindringen, die sich dann allerdings innerlich ablagern und dort wirksam werden), nicht mehr so sehr durch das Weltganze, was eine Auseinandersetzung mit verschiedensten Problemen aus der individuellen, selbstbesorgten Sicht umso drängender und interessanter macht.

Die Philosophie darf also, so könnte man Pierre Hadots Schlüsse aus seiner Auseinandersetzung zusammenfassen, nicht mehr als eine „theoretische Konstruktion, sondern als eine Methode der Menschenformung, die auf eine neue Lebensweise und ein neues Weltverständnis abzielt, als eine Bemühung, den Menschen zu verändern“¹²⁸, verstanden werden.

Dahingehend ist auch der Unterschied zwischen antiker und moderner Philosophie nach Hadot darin zu finden, wer als Philosoph anerkannt wird: Wurde damals derjenige als Philosoph betrachtet, der sein Leben unter die Ansprüche der Weisheitssuche – die Möglichkeiten sind diesbezüglich, wie gezeigt wurde, ja einerseits vielfältig, andererseits nicht völlig divergierend – stellte, ohne vielleicht selbst auch überhaupt ein Werk hinterlassen zu haben. Die Zuschreibung des Etiketts „Philosoph“ auf eine solche Person wäre nach modernen Maßstäben kaum denkbar.¹²⁹

Somit ist mit Hadot abschließend noch einmal zu betonen:

Das also ist die Lehre der antiken Philosophie: Sie ist eine Aufforderung an jeden Menschen, sich selbst umzuformen. Die Philosophie bedeutet Umkehr, Transformation der Seinsweise und der Lebensweise, Suche nach Weisheit.¹³⁰

¹²⁷ Vgl. Horn: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie, S. 125.

¹²⁸ Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 45.

¹²⁹ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 173.

¹³⁰ Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 176.

2. Michel Foucault: Ästhetik der Existenz

Die Verstrickung von Philosophie und Lebensform, wie sie im vorangegangenen Abschnitt für die Zeit der Antike dargestellt wurde, interessiert Foucault, wie er sehr klar sagt, nicht aufgrund ihrer inhaltlichen Besetzung. Diese patriarchale Gesellschaft, die sich Sklaven hält und letztlich alles unter die Herrschaft des freien Mannes stellt, kann kaum als gangbarer Weg zur Formulierung einer neuen Ethik dienen.¹³¹ Somit grenzt er sich explizit ab gegen einen methoden-unkritischen Aufguss antiker Leitsätze, Formeln, Lehren und Ratschläge, der sich aufgrund des hohen Alters dieser Weisheiten auf ihre unveränderliche Wahrheit beruft. Zu groß ist im Gegenteil der zeitliche Abstand, die Differenz der Problemstellung, die Ausrichtung moralischer Überlegungen. Ein Punkt, in welchem er allerdings Parallelen festzustellen sucht, ist die Art und Weise der Beratschlagung. Die Gemeinsamkeit zwischen antiker und zeitgenössischer Moral ist eher formaler Natur, liegt in der Manier ihrer „Vorschriften, Anordnungen und Ratschläge“¹³². Die Kodizes der Antike scheinen dahingehend ähnlich zu funktionieren wie zeitgenössische Lebensratgeber: Sie richten sich direkt an Individuen, formulieren zumeist keine allgemein geltend zu machende Moral, höchstens eine für möglichst große Gruppen zugeschnittene Empfehlung, die der Einzelne umzusetzen hat, indem er ein Verhältnis zu sich selbst im Gebrauch der Lüste etabliert.¹³³

Foucault sieht in der Hinwendung zu antiken Denkern, wie sie im Laufe der Zeit immer wieder stattgefunden hat, eine problematische Suche nach verlorengegangenen Leitprinzipien für den Menschen: Die Religion zum Beispiel wird breitenwirksam als möglicher Weg zur Entwicklung einer Moral abgelehnt. Die Gesetze etwa dürfen nicht

¹³¹ Vgl. Foucault, Michel: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeit. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 191-219. Hier S. 195.

¹³² Foucault, Michel: Die Rückkehr der Moral. In: Ästhetik der Existenz, S. 239-252. Hier S. 244.

¹³³ Vgl. Hebel, Kirsten: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge. Zum ästhetischen Aspekt einer nicht-normativen Ethik bei Foucault. In: Gamm, Gerhard und Kimmerle, Gerd (Hrsg.): Ethik und Ästhetik. Nachtmetaphysische Perspektiven. Tübingen: Diskord 1990 (Tübinger Beiträge zu Philosophie und Gesellschaftskritik, 2), S. 226-240. Hier S. 228.

zu tief in das Private eingreifen.¹³⁴ Es besteht folglich das große Problem des Mangels eines Fundaments, auf das eine Moral gestellt werden könnte, die Menschen suchen stets nach einer wissenschaftlichen Basis, die versteht, „was das Ich, das Begehren, das Unbewusste usw. ist“¹³⁵, verlangen also eine Art großer, umfassender Wahrheit.

Da dieses objektive Prinzip fehlt, ist es interessant, sich anzusehen, wie sich ein Subjekt der antiken Sexualmoral konstituiert, da diese Moral – im Gegensatz zur späteren, christlichen Grundsatzverweigerung der Fleischlichkeit – zum einen keine befehlende ist, zum anderen vollkommen diesseitsorientiert funktioniert: Der antike Mann kümmert sich um seine Sexualität und andere die Moral betreffende Dinge, um seiner Existenz Größe zu verleihen, er sorgt sich um sich selbst, um einem guten gesellschaftlichen Bild seiner selbst, das auch nach seinem Tod Bestand haben soll, zuzuarbeiten¹³⁶, während sich das christliche Heilsversprechen auf ein Leben nach dem Tod durch eine Art Reinigung im Diesseits bezieht¹³⁷. Auch in dieser Hinsicht drängt sich für Foucault eine Beschäftigung mit dieser Zeit auf, war das Projekt *Sexualität und Wahrheit* zunächst auch noch anders orientiert, wie dem zweiten Band dieser Reihe zu entnehmen ist, der erst acht Jahre nach dem ersten erscheint.¹³⁸

Es geht nicht darum, in einer Art nostalgischen Rückbesinnung die moderne Zerrissenheit zu Beklagen und ihr das großartige Bild einheitlicher und gelungener antiker Lebensform gegenüberzustellen, wie es etwa von den Autoren der Weimarer Klassik künstlerisch ins Werk gesetzt wurde. Foucault versucht mit seiner Analyse vielmehr einen Ansatz zu entwickeln, der zeigt, dass auch die Selbstbemächtigung des zeitgenössischen Subjekts absolut zentral ist. Es muss sich dabei nicht derselben Praktiken bedienen, die ein Sokrates angewandt hat, um seinen Gesprächspartner zur Selbstsorge zu bewegen. Es muss sich nicht der radikalen Lebensweise eines Diogenes befleißigen, in einer Tonne hausen, öffentlich masturbieren, oder jedem auf direktestem Wege die Meinung kundtun. Es muss sich nicht dem Standpunkt der Unmöglichkeit der Erkenntnis, den die griechischen Skeptiker einnehmen, verschreiben. Es muss keine

¹³⁴ Vgl. Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 194.

¹³⁵ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 194.

¹³⁶ Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit* 2. Der Gebrauch der Lüste. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991. Hier S. 178-179.

¹³⁷ Vgl. Foucault, Michel: *Technologien des Selbst*. In: Foucault, Michel u.a.: *Technologien des Selbst*. Hrsg. von Luther H. Martin u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 24-62. Hier S. 51.

¹³⁸ Vgl. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 12-13.

stoisch gleichgültige Akzeptanz aller Fügungen erreichen oder sich dem epikureischen Lustprinzip unterwerfen. Dies alles sind verschiedene, dogmatische Forderungen, die philosophisch kaum durchzuhalten sind. Das moderne Subjekt soll sich jedoch dieser Möglichkeiten und Praktiken der Lebensform bewusst werden. Es kann damit verstehen, welche wertvolle Vielfalt an Formen der Lebensgestaltung existiert.¹³⁹ Foucault möchte den Leuten mit seinen Analysen¹⁴⁰ „kleine Werkzeugkisten“¹⁴¹ an die Hand geben, mit der eine Umkehr ermöglicht wird, die sich gegen die Jahrhunderte währende Zuschreibung einer Subjektivität, einer erkenntnistheoretischen Hülle, einer Basiseinheit Mensch richtet, die eine ethische Perspektive der Selbstbildung kaum zulässt. Einen ersten Punkt dieser Auseinandersetzung mit Foucault bildet dessen Beschäftigung mit der antiken Sorge um sich, insbesondere mit Sokrates.

2.1. Interpretation der antiken Sorge um sich

Foucault entdeckt, dass „das Individuum und sein Verhältnis zu sich älter sind als die moderne Form der Disziplinarmacht, die christliche Innerlichkeit und der gute Wille, der das moralische Gesetz bedingungslos achtet“¹⁴² und stellt drei wesentliche Merkmale der *Epimeleia heautou*, der Sorge um sich, die dieses Verhältnis fassen soll, heraus¹⁴³:

Erstens bezeichnet sie eine Haltung, die der Mensch zu sich selbst und den anderen einnimmt. Zweitens bedeutet sie eine gewisse Steuerung der Aufmerksamkeit, eine Umkehr des Blicks in Form von Übung oder Meditation. Drittens schlägt sich die Selbstsorge in konkreten Praktiken nieder, Techniken verschiedener Art und Zielsetzung.

¹³⁹ Vgl. Nehamas: Philosophischer Individualismus, S. 158.

¹⁴⁰ Foucault stellt seine Analysen, um deren technische und historische Schwierigkeit er durchaus weiß, als Material zur Verfügung, mit dem die Menschen dann selbst arbeiten müssen, denn er hält „es für eine Anmaßung, den Menschen gleichsam mit der Geste des Propheten vorzuschreiben, was sie zu glauben haben.“ Foucault, Michel: Die politische Technologie der Individuen. In: Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Luther H. Martin u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 168-187. Hier: S. 168.

¹⁴¹ Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve 1976. Hier S. 53.

¹⁴² Hesse, Heidrun: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 300-308. Hier S. 302.

¹⁴³ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 26-27.

Auch wenn die Rede von der Sorge um sich heute eine Art Dandyismus oder eine starke Zurückgezogenheit zu implizieren und mitunter einiges Unbehagen zu bereiten scheint, ist sie in der Antike durchwegs positiv besetzt¹⁴⁴, denn sie bedeutet

nicht einfach, daß man an sich interessiert ist, auch nicht, daß man zur Selbstbezogenheit oder Selbstverliebtheit neigt. *Epimeleia heautou* ist ein im Griechischen sehr mächtiges Wort, das bedeutet, daß man an etwas arbeitet oder mit etwas befaßt ist. [...]; es beschreibt eine Art von Arbeit, eine Tätigkeit, es umschließt Aufmerksamkeit, Wissen, Technik.¹⁴⁵

Die Auseinandersetzung mit Foucaults Beschäftigung mit der Antike soll analog zum ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit anhand von Sokrates ihren Ausgangspunkt nehmen.

2.1.1. Sokrates als Form

Richtet man die Aufmerksamkeit auf Foucaults intensive Hinwendung zu einer starken und schillernden Figur des Sokrates, so wirkt diese zunächst und vordergründig deshalb so kraftvoll, weil sie aus der Position des Außenseiters heraus das eigene Leben ganz grundsätzlich in die Hand zu nehmen und eine völlig gefestigte, unermüdliche und unter keinen Umständen zu brechende Haltung einzunehmen scheint. Es ergibt sich das Bild eines Mannes vollendeten Mutes und vollkommener Vernunft, man möchte fast sagen, eines Kraftkerls der Weisheit, dessen Charakter ob seiner Unbeirrbarkeit und Fülle so grundsätzlich nachahmenswert vorgestellt wird.

In einem ganz anderen Licht stellt sich dies freilich dar, wenn man Sokrates als eine bloße Hülle, einen letztlich leeren Typus liest, einen Prototypen der Lebensform, als ein „abstraktes Beispiel [...], das beste und abstrakteste Beispiel von allen“¹⁴⁶, das inhaltlich so wenig besetzt ist, dass es eine vielfache und vielfältige Rezeption¹⁴⁷ erfahren konnte. Ebendiese Unbestimmtheit des Charakters bei ungeminderter Kraft und Strenge macht Sokrates für die Philosophie der Lebenskunst so interessant und aktuell.

¹⁴⁴ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 30.

¹⁴⁵ Foucault, Michel: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 265-292. Hier: S. 281.

¹⁴⁶ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 293.

¹⁴⁷ Vgl. Böhme: Der Typ Sokrates, S. 168.

Aus zeitgenössischer Perspektive mag etwa der Sokrates der *Apologie* weder inhaltlich unbestimmt sein (der Redner setzt in aller Klarheit auseinander, was er von den Athenern, von Gott, von der Philosophie, der Jugend, Leben und Tod und nicht zuletzt sich selbst hält), noch ein besonders reizvolles Konzept der Lebensführung bieten (für die wenigsten Menschen wird es erstrebenswert sein, sich zum einen mit einem größeren und übermächtigen Teil der Mitmenschen zu zerwerfen und zum anderen für dieses Zerwürfnis auch noch mit dem Leben zu bezahlen). Und doch eröffnet gerade dieser Sokrates, der so überaus viel spricht, alles so geschickt auseinandernimmt, so leidenschaftlich aufdröselte, dass am Ende gleichzeitig nur nichts (das heißt die Bedeutungs- und Grundlosigkeit einer jeden (Schein)Existenz) und er selbst (das heißt der Aufruf zur Selbstsorge) nebeneinander übrig zu bleiben scheinen, eine so dichte Rezeption für die Erschließung der Art und Weise, wie der Mensch sein Leben führen könnte oder gar sollte.

In Anbetracht dessen geht es wohl etwas zu weit, zu behaupten, Sokrates sei deshalb so geheimnisvoll, „weil wir nicht wissen, wie er sich um sich selbst sorgte, warum er damit Erfolg hatte, und warum er sich dieser Aufgabe überhaupt unterzog“¹⁴⁸. Vielmehr liegt das Geheimnis, das Spektakuläre, das Irritierende doch darin, dass – zumindest solange man sich an Platon hält – wir die Antworten auf diese Fragen kennen, die Sokrates zu einem „Atopos“ machen (in jeglicher Hinsicht, physisch wie geistig, gesellschaftlich wie persönlich, damals wie heute¹⁴⁹). Dieser Atopos, der sich nicht kategorisieren lässt und damit der Macht widerstrebt (sowohl der literarischen, rezeptionellen, heutigen, als auch der politischen, gesellschaftlichen, religiösen seiner Zeit), der er sich widersetzt und zu der er einen starken Kontrast aufzeigt. Einen Kontrast der eben keine einfache Erkenntnis- und Lebensführungsschablone ist, sondern Teil des Werkzeugs, mit dem Foucault und andere die Möglichkeiten der Erkenntnis, bzw. vielmehr die Möglichkeiten der Subjektivität untersuchen.

Es ist nicht ganz klar, ob Nehamas eine persönliche oder theoretische Einigkeit meint, wenn er schreibt: „Tatsächlich gehört seine [Foucaults] Übereinstimmung mit Sokrates

¹⁴⁸ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 296.

¹⁴⁹ Vgl. Böhme: Der Typ Sokrates, S. 17-19

zu den anziehendsten Charakterzügen seiner späten Vorlesungen.“¹⁵⁰ Wahrscheinlich ist beides gemeint, da auch eine Bemerkung fällt, die sich eher vorwurfsvoll ausnimmt: Foucault spreche in seiner Vorlesung ohne dies zu auszuweisen als und mit der Stimme des Sokrates.¹⁵¹ Man kann diesen Gedanken einer gewissen Identifizierung durchaus nachvollziehen, ist doch letztlich auch Foucault ein Entdecker der vielfältigen Hindernisse – äußerlicher und innerlicher – die die Menschen von der Selbstsorge abhalten.

Foucault stellt fest, dass Sokrates die eigene Sorge um sich selbst vernachlässigt, weil er sich um seinen gesellschaftlichen Status, sein Vermögen, eine politische Karriere etc. nicht zu bekümmern scheint und fragt damit, welchen Status der Lehrer bei der Selbstsorge überhaupt einnehmen kann.¹⁵² In der folgenden Textstelle erweckt Sokrates tatsächlich den Eindruck des armen Märtyrers, der alles Irdische und vor allem sich selbst zum Wohl der anderen opfert:

Daß ich aber wirklich jemand bin, der der Stadt von dem Gott gegeben ist, mögt ihr aus folgendem ersehen: Nicht sieht es dem Menschen ähnlich, daß ich meine eigenen Angelegenheiten zur Gänze vernachlässigt habe und schon so viele Jahre es hinnehme, daß mein Hausstand verkümmert, nur immer eure Interessen verfolge, mich privat an jeden einzelnen wende wie ein Vater oder älterer Bruder und ihn ermahne, sich um Tüchtigkeit zu bemühen. Und wenn ich irgendeinen Nutzen davon hätte und für diese Ermahnungen einen Lohn erhielte, dann wäre mein Verhalten noch verständlich. Jetzt aber seht ihr ja auch selbst, daß meine Kläger, die all die anderen Behauptungen ihrer Anklage so schamlos aufgestellt haben, dafür jedenfalls trotz ihrer Dreistigkeit keinen Zeugen aufbieten konnten, daß ich jemals von jemandem Bezahlung angenommen oder gefordert hätte. Denn ich habe einen ausreichenden Zeugen für die Wahrheit meiner Aussage, meine Armut.¹⁵³

Gerade diese Dinge, Besitz und Lohn, wie auch der oberflächlich gute Ruf sind es aber doch, die Sokrates seinen Mitmenschen eben zugunsten der Selbstsorge abzulehnen beibringen möchte. Aus diesem Zitat könnte man schließen, die Sorge um sich, wie sie Sokrates betreibt, also ihre ausgeprägteste Form, sei nur in einer göttlichen Wendung zu erlangen. Der einfache um sich selbst besorgte Bürger soll sein bürgerliches Leben, Hausstand, Ruf und andere eigentlich irrelevante Werte berücksichtigen. Sokrates schlüpft hier in die Rolle des Messias, den keiner haben will, der ganz im Gegenteil

¹⁵⁰ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 289.

¹⁵¹ Vgl. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 266.

¹⁵² Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 22-23.

¹⁵³ Platon: Apologie, 31a-c, S. 18.

gesellschaftliche Ächtung erfährt. Auch mutet die zitierte Passage etwas beleidigt an, beinahe sophistisch die Sorge (die Sokrates eigentlich nur für sich trägt, da er als einziger ein gutes Leben führt) als eine um die anderen darstellend.

Letztlich jedoch macht Foucault am Beispiel des Sokrates deutlich, dass es die ureigenste Aufgabe des Philosophen ist, sich um die Sorge der anderen zu kümmern.¹⁵⁴ Dabei gibt es allerdings Unterschiede in der Intensität der Selbstsorge zwischen dem Philosophen und dem freien Bürger. Der Philosoph ist dabei nicht zuletzt auch dafür verantwortlich, eine „dauerhafte und fundamentale Beziehung“ zwischen Philosophie und Politik zu erhalten, indem er sich sowohl um die Bürger, als auch die Machtträger sorgt.¹⁵⁵

Für Nehamas stellt sich die Sache tatsächlich so dar, dass Sokrates sich (besonders in den mittleren und späteren Dialogen) vor allem um sich selbst sorgt, wobei es letztlich Gewissheit gibt, wie Sokrates seine Selbstsorge tatsächlich betrieb, warum sie erfolgreich war und warum er sich ihrer betätigte¹⁵⁶, was ihn zu folgender Feststellung veranlasst: „Dadurch ist seine Rolle als Prototyp des Lebenskünstlers weniger fest umrissen und insofern leichter nachzuspielen. Wir können in sie mehr von unserem Text einschreiben.“¹⁵⁷

Es verweist, wie gezeigt wurde, einiges darauf, dass diese starke Figur letztlich nur eine Leerstelle beschreibt, die sich auf verschiedene Inhalte hin öffnen kann. Wie es sich demnach für den Ausgangspunkt aller Überlegungen zur Selbstsorge, der mit Sokrates gesetzt wurde, ausnimmt, so wird sich auch im weiteren Verlauf die Frage stellen, inwieweit die Sorge um sich tatsächlich eine rein formale Überlegung zur Lebensform sein könnte. Insgesamt allerdings steht für Foucault fest: „Sokrates ist und bleibt der Mann der Sorge um sich selbst.“¹⁵⁸

¹⁵⁴ Vgl. Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984. In: Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993, S. 9-28. Hier S. 15.

¹⁵⁵ Vgl. Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 20-21.

¹⁵⁶ Vgl. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 286-287.

¹⁵⁷ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 296.

¹⁵⁸ Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 23.

2.1.2. Das goldene Zeitalter der Sorge um sich

Foucault unterzieht den Abschnitt des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts einer besonderen Untersuchung, „weil er [ihm] wahrhaft ein Goldenes Zeitalter der Sorge um sich – sowohl als Begriff als auch als Praxis und Institution verstanden – darzustellen scheint.“¹⁵⁹

Es finden in diesem goldenen Zeitalter einige Verschiebungen innerhalb der Konzeption der Sorge um sich statt: Im Dialog *Alkibiades* ist klar, wer Träger der Selbstsorge zu sein hat: Junge Aristokraten werden zur Machtausübung befähigt, womit auch das Ziel der Sorge um sich definiert ist, deren Auswirkung sich, wie das Ende des Dialoges zeigt, in Selbsterkenntnis manifestiert. Diese drei Bestimmungen verlieren sich im nunmehr betrachteten Zeitalter: Die Sorge um sich wird zum allgemeinen, für jeden zu beherzigenden Grundsatz, der nicht mehr auf eine ganz bestimmte Befähigung abzielt. Das Selbst ist nicht nur „Gegenstand der Sorge“, sondern auch deren Zweck und richtet sich nunmehr nicht allein an junge Männer, sondern ist auf das ganze Leben ausgelegt. Damit wird die Möglichkeit gegeben, sich der Macht der Zeit zu entziehen: im Alter hält das Philosophieren jung, die Jugend bereitet es auf das Leben vor.¹⁶⁰

2.1.2.1. Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich

Im letzten, vor seinem Tod erschienenen Buch Foucaults, der dritte Teil seiner Geschichte der Sexualität, *Die Sorge um sich*, zeichnet er die Entwicklung der Sexualmoral von der vorchristlichen Antike über die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung nach. Er zeigt auf, wie sich die Auseinandersetzung – im Speziellen mit der Ehe und der Knabenliebe – verändert, welch anderes philosophische Gewicht auf den Zusammenhang zwischen Sexualität und Lebenspraxis gelegt wird. Eine zunehmende Medizinisierung und Pathologisierung der Sexualität nimmt ihren Raum ein. Vor allem der stoischen Lehre der Enthaltensamkeit spricht Foucault eine gewisse Nähe zur späteren christlichen Sexualmoral nicht ab, eine geradlinige Entwicklung der zweiten aus der ersten kann aber keineswegs beschrieben werden. Vielmehr zielen die Ideen, die hinter den Konzepten stecken auf ganz andere Dinge ab: Die antike

¹⁵⁹ Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 111.

¹⁶⁰ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 112-118.

Philosophie propagiert eine Annäherung an sich selbst, während die christliche Doktrin eine völlige Selbstentäußerung einfordert (vgl. Kapitel 2.2.1). Im unter den Titel „Die Kultur seiner selber“ gesetzten Abschnitt widmet sich Foucault den für diese Arbeit gewinnbringendsten Überlegungen. In seiner Auseinandersetzung wird die Forderung der Philosophie an die Menschen, sich um sich selbst zu sorgen, auf sich selbst aufzupassen, vordergründig auf die sexuelle Entwicklung, auf das körperliche Bewusstsein reflektiert. Dies ist allerdings in engstem Zusammenhang zum geistigen, gesellschaftlichen, privaten Leben, zur „Kunst der Existenz – *téchne tû bíu*“¹⁶¹ insgesamt zu betrachten, weshalb sich auch die strengsten Befürworter der Selbstregulierung, die Stoiker, eine große Zuwendung an die Mitmenschen angedacht hatten, „Pflichten gegenüber der Menschheit“ stark machten und den sozialen und gesellschaftlichen „Rückzug als Erschlaffung und Selbstgefälligkeit beklagten.“¹⁶²

Die Praxen des Selbst sind zu dieser Zeit zwar noch weit entfernt von der völligen Durchdringung der (sexuellen) Bedürfnisse und deren Konnotation mit dem Bösen – es ist (noch) eine andere Form der Askese – aber der Werdegang der Lebenskunst, geleitet von der Sorge um sich zeichnet sich ab.¹⁶³ In weiteren Schritten stellt Foucault einen Wandel in politischer und persönlicher Sicht vor, eine Veränderung in Bezug auf den eigenen Stand, die die eigenen Tätigkeiten immer weiter entfernt von diesem setzt und ihnen eine immer persönlichere Note, oder besser, einen persönlichen Sinn, persönliche Rechtfertigung verleiht, eine Änderung, die das Subjekt damit auch stärkt und vom individuellen Standpunkt (nicht vom Status) durch- und bewirkt betrachtet¹⁶⁴ (vgl. dazu die Ausführungen zu Kant in Abschnitt 3.3.2. dieser Arbeit). Diese Stärkung der Person schlägt sich auch auf die Kunst der Führung nieder und ist bezeichnend für den Blick auf die Tugendhaftigkeit des Herrschers bei den Römern: „Die Rationalität der Regierung über die anderen ist dieselbe wie die Rationalität der Regierung über sich selbst.“¹⁶⁵ Die Konzentration auf den Charakter (etwa bei Seneca), das persönliche

¹⁶¹ Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. Hier S. 60.

¹⁶² Foucault: Die Sorge um sich, S. 58.

¹⁶³ Foucault: Die Sorge um sich, S. 92-94.

¹⁶⁴ Vgl. Foucault: Die Sorge um sich, S. 116-119.

¹⁶⁵ Foucault: Die Sorge um sich, S. 121.

Ethos (als ein standesunabhängiges)¹⁶⁶ ist bezeichnend für die Konstitution seiner selbst „als Moralsubjekt“¹⁶⁷, stets im Verhältnis zu seinen Tätigkeiten.

Analogien zwischen Medizin und Philosophie, die beide den Anspruch erheben, für die allgemeine Gesundheit des Menschen Sorge zu tragen, eröffnen Foucault den direkten Bezug der Sexualität auf die Sorge um sich selbst. Er stellt einen Vergleich der Entwicklungen im Hinblick auf die Frage der Legitimation der Liebe zu den Frauen (in Form der Ehe), bzw. zu den Knaben (die in der Theorie massiv an Bedeutung verliert) an und analysiert die Veränderungen innerhalb der Beziehung, einen Zugewinn persönlicher Verwandtschaft zwischen den heterosexuell Liebenden: Die „Intensivierung der Sorge um sich geht einher mit der Aufwertung des anderen“¹⁶⁸, die Position der Frau gewinnt an Stärke, das Motiv sexueller Treue wird auf beide Gatten ausgeweitet und für zunehmend geboten erachtet – was allerdings nach wie vor keine züchtigende Bestrafung beinhaltet, sondern eine sittlich moralische Beziehung zu sich selbst und seiner Umgebung.

Seit die Sexualität als Gefahr betrachtet wird, bekommt die Kontrolle über sich selbst eine größere Bedeutung für die Sorge um sich; je größer jedoch das Interesse an der Sexualität in Bezug auf das Selbstverhältnis wird, desto gefährlicher scheint sie zu werden.¹⁶⁹

Diese knappen Ausführungen zu Foucaults letztem Buch, in dem er die Sorge um sich in eine enge Verbindung zur Sexualmoral setzt, sollen einige zusätzliche Aspekte beleuchten, anhand derer sich der Werdegang des Foucaultschen Denkens nachzeichnen lässt, das ihn mit diesem Buch zu dem Schluss kommen lässt:

Am Ursprung dieser Modifikationen in der Sexualmoral steht nicht die Verschärfung der Verbotsformen, sondern die Entwicklung einer Kunst der Existenz, die um die Frage nach sich kreist, nach seiner Abhängigkeit und seiner Unabhängigkeit, nach seiner allgemeinen Form und nach dem Band, das man zu den anderen knüpfen kann und muß, nach den Prozeduren, durch die man Kontrolle über sich ausübt, und nach der Weise, in der man die volle Souveränität über sich herstellen kann.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Vgl. Foucault: Die Sorge um sich, S. 124.

¹⁶⁷ Vgl. Foucault: Die Sorge um sich, S. 128.

¹⁶⁸ Foucault: Die Sorge um sich, S. 195.

¹⁶⁹ Foucault: Die Sorge um sich, S. 305-306.

¹⁷⁰ Foucault: Die Sorge um sich, S. 305.

Diese Formulierung der Vorzüglichkeit der Sorge um sich, hier eben zurückgebunden an die Frage der Sexualmoral, mit den verschiedenen angesprochenen Implikationen, soll im Folgenden weitergedacht und näher ausgeführt werden. Eine besondere Praxis dieser Sorge ist die Parrhesia.

2.1.3. Die Parrhesia

Ein wesentliches Merkmal des Sokrates und in besonderer Prägnanz auch der Kyniker, ist die Parrhesia, das vollkommen offene und ehrliche Sprechen, durchaus unter gefährlichen Bedingungen; sie bedeutet das Aussprechen von Wahrheiten, die politisch, gesellschaftlich, oder religiös anrühlich sind und dadurch den Sprecher in eine mitunter bedrohliche Position rücken, die ihn für andere, denen diese Wahrheiten unliebsam sind, angreifbar machen: „In der Person des Sokrates entstand Philosophie als die Aktivität, mittels derer ein Individuum ein anderes mit einer wichtigen, aber nicht immer willkommenen Wahrheit konfrontiert.“¹⁷¹ Dieses Wahrsprechen, dem Foucault sich vor allem in seinen beiden letzten Vorlesungen am Collège de France besonders intensiv widmet, ist der Selbstsorge der anderen verschrieben:

Mit anderen Worten, die *parrhesia* ist eine Tugend, eine Aufgabe und eine Technik, die man bei demjenigen findet, der das Gewissen der anderen leitet und ihnen hilft, eine Beziehung zu sich selbst herzustellen. [...] Man kann sich nicht mit sich selbst befassen, sich um sich selbst sorgen, ohne eine Beziehung zu einem anderen zu haben. Die Rolle dieses anderen besteht nun aber gerade darin, das Wahre zu sagen, das ganze Wahre zu sagen oder zumindest das ganze nötige Wahre zu sagen, und zwar es in einer bestimmten Form zu sagen, die die *parrhesia* ist, die wieder mit Freimut übersetzt wird.¹⁷²

Somit ist der Mut, den der Philosoph aufbringen muss, sowohl um seiner eigenen Selbstsorge willen, als auch um die anderen zur Sorge um sich zu bewegen, ein wesentliches Charakteristikum der Aufgabe, die die Philosophie zu bestreiten hat, das den Foucaultschen Sokrates, in besonderer Weise auszeichnet.¹⁷³

Dem freimütigen, beherzten, vernünftigen, mündigen, um sich und die anderen besorgten, subversiven, entdeckenden, enttäuschenden, letztlich nur durch den Tod des

¹⁷¹ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 260.

¹⁷² Foucault, Michel: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012. Hier: S. 65-66.

¹⁷³ Vgl. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 266.

Redners zensurierbaren Sprechen nimmt sich Foucault in seinen letzten Lebensjahren als einem für ihn zentralen Element antiker Lebenskunst an. Das ist auch insofern interessant, als dass seine Philosophie in nicht unerheblichem Ausmaß von Schweigen bestimmt ist. Von einem Schweigen, das sich nicht der Verantwortung des Engagements entziehen will, oder schlicht einer gewissen Bequemlichkeit geschuldet ist, sondern von einem Schweigen, das in seiner Rätselhaftigkeit die Reflexion des Subjekts ermöglichen soll, ein Schweigen, das das Denken des anderen eröffnet, das den Raum zur selbständigen Formulierung eines Ethos entfaltet. „Wenn jedes Wort ein Rätsel ist, dann hat man eine gute Chance zu verstehen.“¹⁷⁴, sagt Foucault und meint damit die Chance auf die Freiheit der selbsttätigen Entfaltung des Subjekts. Diese Entfaltung muss eine Tätigkeit bleiben, die von außen nicht einholbar ist, die mit inhaltlicher Füllung ihre ganze Dimension der Selbstsorge verlieren würde. So hinterlässt auch Sokrates, trotz seiner unzähligen Gespräche „seinen Gesprächspartnern, seinem Autor und dessen Lesern nicht mehr [...] als tiefes Schweigen.“¹⁷⁵ Die Parrhesia ist demnach als ein ambivalentes Phänomen zu betrachten, das in all seiner Offenheit eine gewisse Leerstelle zur Subjektkonstitution nicht ausspart und sich dadurch von einer Art schulmeisterlichen Lehre unterscheidet.

Foucault gibt auch Hinweise darauf, dass er selbst erst im Zuge gewisser gesellschaftlicher Entwicklungen hin zu einer größeren Toleranz für ungewohnte, fremdartige oder subversive Gedanken sein eigenes Denken mutig vorantreiben konnte, während seine früheren Bücher noch „schüchtern und zurückhaltend“ waren, er sich also nicht einfach von Grund auf der Parrhesia verschrieben hatte: „Ohne die in diesen Jahren [um 1968] realisierte politische Öffnung hätte ich mit Sicherheit nicht den Mut gehabt, den Faden dieser Probleme wiederaufzunehmen.“¹⁷⁶

Nicht zuletzt an seiner eigenen Person wird demnach ersichtlich – gleichwohl die zitierte Passage einem Interview aus dem Jahr 1977 entstammt, einer Zeit vor seiner intensiven Beschäftigung mit dem Mut zum Wahrsprechen –, dass die Parrhesia in ihrer

¹⁷⁴ Foucault, Michel: Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982). In: Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Martin, Luther H. u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 15-23. Hier: S. 19.

¹⁷⁵ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 293.

¹⁷⁶ Foucault, Michel: Gespräch mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III 1976-1979. Hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. Hier: S. 189.

radikalen antiken Form Seltenheitswert besitzt. Außerdem bleibt fraglich, ob sie unter den Bedingungen, unter denen Foucault gegen Ende des 20. Jahrhunderts arbeitet, nicht sogar schädlich ist und ob sein vielfaches Schweigen nicht die ohnehin bessere oder zumindest gelingendere Alternative zu einer hemmungslosen Sprachlichkeit bildet, in Form einer Strategie stattdessen, die einem demokratischen System angemessener sein mag, weil sie das Spiel der Macht besser verstehen und damit innerhalb dieses Spiels ihre Gewinnchancen erhöhen kann, da der Herrschaft einer Wahrheit unmöglich außerhalb des „Spiels dieser Wahrheit“ zu entkommen ist¹⁷⁷ und es demnach nicht von Nachteil sein kann, die Regeln dieses Spiels zu beherrschen. Vielleicht ist das vielfache Schweigen Foucaults damit zu begründen, dass er im vielen Sprechen über eine Sache eine besonders differenzierte und schwierige, weil verborgene Machtkomplexität vermutet, wie sich am Beispiel der Sexualität zeigt: „Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie unablässig von ihm sprechen und ihn als *das* Geheimnis geltend machen.“¹⁷⁸

Die Parrhesia wird als eine Praxis der Selbstsorge vorgestellt. Sie beinhaltet jedoch noch keine spezifische, das heißt einem inhaltlichen Diktat unterstellte Moral. Im Folgenden soll nun zunächst geklärt werden, was Foucault überhaupt unter Moral versteht.

2.1.4. Der Begriff der Moral

Foucault differenziert einen Moralbegriff mit zwei wesentlichen Bestandteilen aus: Dieser beinhaltet zum einen die Vorschreibungen, die Bestimmungen und Ordnungen, die er einfordert, zum anderen das tatsächliche Verhalten des Einzelnen, das heißt die Umsetzung bzw. Ablehnung einer Moral in der Realität. Der große Unterschied zur modernen Vorstellung von Moral, die sich unter der Schirmherrschaft christlichen Denkens zu dem entwickelt hat, was sie heute ist, besteht für Foucault darin, dass die antike Konzeption nicht auf Sanktionen von außen setzt, sondern auf verschiedenen Formen der Selbstregulation fußt. Das heißt, dass die „Konstitution des Moralsubjekts“ notwendig durch Subjektivierungsformen unterschiedlicher Art vonstattengehen und

¹⁷⁷ Vgl. Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 23.

¹⁷⁸ Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983. Hier S. 49.

sich in Abhängigkeit vom jeweiligen Moralsystem entwickeln muss. Es geht also nicht um die Bestimmung einzelner Elemente diverser Kodizes der Moral (diese sind nach Foucault insofern relativ konstant, als dass sich das Erfinden neuer Lüste und den dazugehörigen Verboten in einem relativ begrenzten Feld abspielt), sondern vielmehr um die Frage, wie sich das Individuum in diesem Rahmen als Subjekt setzt.¹⁷⁹

Dahingehend erweist sich die Annahme, dass Sexualkodizes notwendig für die kapitalistische Gesellschaft seien gegen die Repressionshypothese der Sexualität auch dadurch als falsch, dass sie so leicht aufgehoben werden konnten: „Kurzum, man täuschte sich, als man glaubte, die gesamte Moral bestünde aus Verboten, und allein schon mit ihrer Aufhebung ließe sich die Frage der Ethik lösen.“¹⁸⁰ Am Beispiel der Sexualität zeigt Foucault, dass Ethik und Moral weitaus differenzierter funktionieren als über diverse Untersagungen, deren Herrschaft das Subjekt anheimgestellt wird.

In seiner Auseinandersetzung mit der antiken Sexualität unterscheidet Foucault des Weiteren vier Züge einer Ethik¹⁸¹: Die „*Bestimmung der ethischen Substanz*“ bezeichnet den Grad der persönlichen Identifizierung des Subjekts mit der jeweiligen Moral. Die Frage nach der „*Unterwerfungsweise*“ spricht von den Gründen, die sich das Subjekt gibt, eine Moral zu befolgen. Eine „*ethische Arbeit*“ verrichtet das Subjekt auf wenn es sich verschiedene Forderungen der Moral integriert. In einer „*Teleologie des Moralsubjekts*“ schließlich offenbart sich die gesamtheitliche Ausrichtung der Lebensführung, da sich eine Moral nicht nur bruchstückhaft in einzelnen Taten niederschlagen kann.

Es zeigt sich an dieser Aufschlüsselung sehr deutlich der Zugang, den Foucault findet: Die Entwicklung eines Ethos, welches sich das Subjekt nicht einfach erwählen kann, sondern erarbeiten muss – stets unter dem Einfluss des vorherrschenden (Moral)Systems mit der Möglichkeit, dieses zu integrieren oder abzulehnen, in seiner Gesamtheit oder in einzelnen Bestandteilen. Es geht dabei um den unabschließbaren

¹⁷⁹ Vgl. Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 36-45.

¹⁸⁰ Foucault, Michel: Die Sorge um die Wahrheit. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 226-238. Hier S. 233.

¹⁸¹ Vgl. Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 37-39.

Prozess¹⁸² der Auseinandersetzung mit sich selbst in Anbetracht zwar vielleicht vorgegebener, für das Selbst jedoch jedenfalls in sich und vielleicht sogar außer sich veränderlicher Gegebenheiten.

Nachdem nun in formaler Hinsicht geklärt wurde, wie Michel Foucault den Begriff der Moral denkt, soll im Folgenden untersucht werden, wie er diesem in seiner inhaltlichen Dimension gegenübersteht.

2.1.5. Die inhaltliche Ablehnung antiker Moral

An verschiedenen Stellen macht Foucault deutlich, dass die antike Moral inhaltlich keine Grundlage bieten kann für eine zeitgenössische Aktualisierung: Sie ist eine Moral, die der Erhebung einiger Weniger dient, die etwa die Unterdrückung der Frau befördert, die aus der Logik des freien Mannes heraus als eine reine „Männermoral“¹⁸³ zu dessen Vorteil argumentiert:

Die Moral der Griechen war die Moral einer ihrem Wesen nach virilen Gesellschaft, in der die Frauen »unterdrückt« wurden, in der die Lust der Frauen keinerlei Bedeutung hatte, und ihr Sexualleben allein durch ihren Abhängigkeitsstatus gegenüber dem Vater, dem Vormund, dem Ehemann bestimmt wurde.¹⁸⁴

In dieser Hinsicht geht Foucault sogar so weit zu sagen: „Die ganze Antike scheint mir ein »gründlicher Irrtum« gewesen zu sein.“¹⁸⁵

Im ersten Teil dieser Arbeit wurde bereits darauf hingewiesen, welche Probleme sich beim Versuch der Aktualisierung dieser jahrtausendealten Moralvorstellungen ergeben. Nichtsdestoweniger werden die antiken Texte immer wieder befragt und benützt¹⁸⁶, wobei auch Foucault die Frage aufwirft, inwiefern dies zu rechtfertigen ist. Er selbst

¹⁸² Vgl. Saar, Martin: Nachwort. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 319-343. Hier S. 334.

¹⁸³ Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 33.

¹⁸⁴ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 195.

¹⁸⁵ Foucault: Die Rückkehr der Moral, S. 241.

¹⁸⁶ So meint etwa Ferdinand Buer, man müsse die antiken Praxen auf ihre Aktualisierbarkeit befragen und kommt dabei zu dem Schluss, dass einer besonderen Philosophie hier der Vorzug zu geben ist: „So scheint mir einzig die Entspannung und Heiterkeit der Epikuräer für die heutige Zeit angemessen zu sein.“ Dies geht freilich philosophisch betrachtet nicht über eine persönliche Vorliebe hinaus. Vgl. Buer, Ferdinand und Schmidt-Lellek, Christoph: Life-Coaching. Über Sinn, Glück und Verantwortung in der Arbeit. Göttingen: Vandenoek & Ruprecht 2008. Hier S. 178.

distanziert sich in jedem Fall von einer verkürzten Zitation irgendwelcher Sätze antiker Lehrmeister, die in völlig andere Zusammenhänge gesetzt und dadurch stark instrumentalisiert werden.

Ein Grund für diese Rezeption, die es sich sehr einfach macht und so tut, als wären die Sätze und Formeln antiker Denker ohne Probleme in verschiedenen Praktiken der Lebensberatung zu verwerten, liegt wahrscheinlich tatsächlich in deren Inhaltsarmut – wie sie oben bereits für die Figur des Sokrates diskutiert wurde – in ihrer oftmals großen Einfachheit. Das lässt darauf schließen, dass diese Sentenzen vielleicht sogar allein aufgrund ihres ehrwürdigen Alters interessant sein mögen. Die Rede von der Gelassenheit bei Seneca etwa, kann auf den ersten Blick völlig friktionsfrei in die heutige Zeit übernommen werden: Mit einer gewissen Gelassenheit gestaltet sich das Leben unvergleichlich angenehmer. Das ist insofern kein Problem, als dass es letztlich nur wenig bedeutet, zu behaupten, man solle gelassen sein. Der Sinn dieser Formeln liegt ja, wie beschrieben, zumeist in ihrer Einübung, nicht in ihrer Bedeutungsschwere an sich: Das Streben nach innerer Gelassenheit wird nicht durch die Erkenntnis vollzogen, dass es positive Auswirkungen haben kann, gelassen zu agieren, sondern durch die intensive und fortwährende Meditation dieser Erkenntnis. Allerdings kann kaum ignoriert werden, dass die Bedingungen, unter denen etwa Seneca schreibt, gänzlich andere sind als heute in der westlichen Welt. Allein weil Seneca schließlich von seinem Kaiser zum Selbstmord gezwungen wird, muss betont werden, dass es einen Unterschied macht, heute oder damals zu philosophieren, das heißt, sich öffentlich zu äußern. Ebenso scheint es doch, um nur ein weiteres Beispiel zu nennen, etwas anmaßend, Sokrates Reden, gehalten unter einer Herrschaft, die ihn schließlich hinrichtet, unhinterfragt auf heute umzumünzen und so zu tun, als machte es keinen Unterschied ob man sich heute oder vor über 2400 Jahren um sich selbst sorgte.

Foucault spricht sich explizit gegen eine von ganz bestimmten An- und Vorsätzen geleitete, bruchstückhafte Auswahl aus den antiken Texten aus:

Aber ich glaube, dass man bei diesem »Herausfischen«, das man mit den Griechen treibt, sich weder absolut durch Grenzen festlegen noch vorweg eine Art Programm aufstellen darf, das es gestatten würde zu sagen: Diesen Teil von den Griechen akzeptiere ich, jenen anderen weise ich zurück. Die gesamte griechische Erfahrung lässt sich in etwa in derselben Weise aufnehmen, unter Berücksichtigung der jeweiligen Kontextunterschiede und der Anzeige des Teils

dieser Erfahrung, den man vielleicht retten, und des Teils, den man im Gegenteil aufgeben kann.¹⁸⁷

Es kann also eine Relektüre antiker Texte unter einem bestimmten Blickwinkel stattfinden, allerdings soll diese Perspektive keine ideologische Färbung bekommen, da diese Texte leicht instrumentalisierbar sind und der gesamtheitliche Blick auf Kontexte und Werke nicht vernachlässigt werden darf: „Die Philosophische Praxis hat die philosophische Überlieferung möglichst in ganzer Breite für ihre Ziele produktiv zu machen. [...] Doch die stärkere Konkretion verpflichtet!“¹⁸⁸ Allerdings stellt sich die Frage, ob dieses Vorhaben lohnend ist: Zum einen wurde der antiken Philosophie ein tendenziell auch formaler Charakter zugesprochen, was eher zuungunsten einer „stärkeren Konkretion“ ausgelegt werden könnte. Zum anderen stellt sich die Frage, wozu die klassischen Texte, die Geschichte der Philosophie bemüht, oder gar „produktiv gemacht“ werden müssen im Sinne einer materialen Ethik. Foucault ist dabei der Auffassung, dass es nicht darum gehen kann, irgendetwas Vergessenes wiederzufinden und als eine Art Rettung zu verkaufen. Allerdings kann der Kontakt mit diesem so alten Denken durchaus etwas Neues hervorbringen¹⁸⁹ während Differenz und Nähe gleichermaßen berücksichtigt und analysiert werden müssen¹⁹⁰.

2.2. Die Abkehr von der Sorge um sich: Ein Verlust für die Philosophie

In diesem Abschnitt werden die beiden für Foucault zentralen Entwicklungen skizziert, die ihm ausschlaggebend erscheinen für einen bestimmten Wandel in der Philosophie, die sich deutlich von der Position einer Sorge um sich verabschiedet, wie sie noch in der Antike begriffen wurde.

¹⁸⁷ Foucault: Die Rückkehr der Moral, S. 247.

¹⁸⁸ Gerhardt, Volker: Lebensführung. In: Burekhardt, Holger und Sikora, Jürgen (Hrsg.): Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 135-157. Hier S. 155.

¹⁸⁹ Vgl. Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 22.

¹⁹⁰ Vgl. Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 14.

2.2.1. Selbstaufgabe statt Selbstsorge im Christentum

Mit der Entwicklung und Etablierung des Christentums konstatiert Foucault eine grundlegende Veränderung der Kultur der (Selbst)Sorge. Das Prinzip der Sorge um sich erfährt eine so radikale Umkehr, dass es nunmehr in einer möglichst umfassenden Selbstaufgabe besteht: Der Gläubige soll sich in den Dienst einer Autorität stellen und sich dieser im höchsten Gehorsam preisgeben. Für den Mönch bedeutet dieser Gehorsam gar „die vollständige Kontrolle durch den Meister und keinen durch Autonomie geprägten Endzustand. Er gründet in Selbstaufgabe und im Verzicht auf eigenen Willen. Dies ist die neue Selbsttechnik“¹⁹¹

Paradoxerweise führt gerade das antike Konzept der Selbstsorge in die striktesten Moralitätsforderungen, weshalb nicht allein das Christentum für diese überaus rigiden Moralen verantwortlich zu machen ist (während die antike Moral eher diskret auftaucht, formuliert die christliche differenziert und explizit aus und gibt etwa in Bezug auf die Sexualität Hinweise auf Häufigkeit, Stellung, Befindlichkeit etc.¹⁹²): „Wir haben diese strengen Regeln mit identischer Kodestruktur in den Zusammenhang einer allgemeinen nicht-egoistischen Ethik aufgenommen, entsprechend verwandelt und gleichsam akklimatisiert.“¹⁹³ In dieser neuen Ethik eröffnen sich nun zwei gangbare Wege: Derjenige der christlichen Selbstaufgabe oder der Verpflichtung den anderen gegenüber. Interessanterweise gründet sich diese neue Moral in einem Feld, das durch und durch von der Sorge um sich bespielt ist, lässt dabei aber dennoch ein großes Misstrauen ihr gegenüber entstehen:

Es fällt uns schwer, rigorose Moral und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgend etwas sonst auf der Welt. Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbaren Regeln zu entheben. Wir sind Erben der christlichen Moraltradition, die in der Selbstlosigkeit die Vorbedingung des Heils erblickt – sich selbst zu erkennen erschien paradoxerweise als der Weg, auf dem man zur Selbstlosigkeit gelangte.¹⁹⁴

¹⁹¹ Foucault: Technologien des Selbst, S. 57.

¹⁹² Vgl. Foucault: Die Sorge um sich, S. 215.

¹⁹³ Foucault: Hermeneutik des Subjekts: S. 30.

¹⁹⁴ Foucault: Technologien des Selbst, S. 31.

Das basalste Prinzip der neuen Struktur der Selbstsorge sieht Foucault im Geständniskult begründet: Das eigene Begehren wird bis ins kleinste Detail erforscht und vor einer zu Gericht sitzenden Person (bzw. in höchster Instanz Gott) dargelegt: „Die Wahrheitsverpflichtungen hinsichtlich des Glaubens und hinsichtlich des Selbst sind eng miteinander verflochten. Dies ist die Bedingung der Möglichkeit einer Reinigung der Seele, die ohne Selbsterkenntnis nicht zu gewinnen wäre.“¹⁹⁵ Hieraus wird ersichtlich, wie das antike Modell der Selbsterkenntnis durch Selbstsorge sich umwandelt in eine Selbsterkenntnis durch Selbstaufgabe, die Autonomie des Subjekts wird ausgelöscht indem es sich in die Hände des Absoluten begibt, in die Hände Gottes, deren Arbeit stellvertretend durch menschliche verrichtet werden kann.

Diese seit dem Mittelalter zentrale Technik des Geständnisses ist beispielhaft für die Unfreiheit der Wahrheit, wobei Subjekt und Objekt der Aussage in diesem Diskursritual zusammenfallen und der Zuhörer sich zum Herr erhebt, zum Herr über das „Geständnistier“, das der Mensch geworden ist.¹⁹⁶

Foucault bezeichnet dieses Prinzip, diese neue Form von Macht als „Patoralmacht“. Sie zielt auf das individuelle Seelenheil ab und befördert die Bereitschaft, sich dafür auch selbst zu opfern. Damit ist sie sehr stark auf den Einzelnen gerichtet, was nicht möglich ist, ohne ein Wissen um die Seele. Diese Macht erstreckt sich über die ganze Lebensspanne, ist der Wahrheitsproduktion verschrieben, und zwar jener des Individuums.¹⁹⁷ Das Christentum als Heilsreligion versetzt den Gläubigen in die Perspektive, in eine andere Realität einzutreten, für die er sich jedoch in der aktuellen reinigen muss.¹⁹⁸

Eine Fortsetzung dieser Machtform als Geständnispraxis entdeckt Foucault in der Psychoanalyse¹⁹⁹, deren in ihrer Logik begründete Ablehnung von Rassismus und

¹⁹⁵ Foucault: Technologien des Selbst, S. 52.

¹⁹⁶ Vgl. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 76-83.

¹⁹⁷ Vgl. Foucault, Michel: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 241-261. Hier S. 248.

¹⁹⁸ Vgl. Foucault: Technologien des Selbst, S. 51.

¹⁹⁹ Vgl. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 83.

Faschismus er zwar zu würdigen und schätzen weiß²⁰⁰, deren Prinzip er jedoch wegen einer zwar dogmatisch abgeänderten, praktisch aber konstant Herrschaftsmacht (der Sexualität) erzeugenden Funktion ablehnt.²⁰¹

Die christliche Trennung von Lust und Begehren ist insofern gefährlich, als dass sie dadurch den Status der Ungreifbarkeit verliehen bekommt: als Unbewusstes muss sie stets entschlüsselt werden. Foucaults Vorwurf gegen die Psychoanalyse zielt in dieselbe Richtung: das Begehren soll stets auf eine Wahrheit festgelegt werden.²⁰²

2.2.1.1. Das christliche Gebot der Nächstenliebe: Exkurs mit Sigmund Freud

Das christliche (allerdings bereits alttestamentarisch belegte) Gebot der Nächstenliebe, „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“²⁰³ scheint in seiner Praxis auf den vielleicht wesentlichsten Teil des Aufrufs, des „wie dich selbst“, vergessen zu haben, der ja die Kenntnis seiner selbst und – noch viel zentraler – die Liebe zu sich selbst als Bedingung stellt.²⁰⁴

Diese in Verruf geratene Liebe zu sich selbst kann aber durch die einfache Frage ihres Zwecks von der Selbstsucht unterschieden werden: Wird sie um ihrer selbst willen betrieben, so ist ihre Rechtfertigung abseits rein egoistischer Legitimation nicht einleuchtend. Wird sie jedoch als notwendige Voraussetzung der Zuneigung zum anderen argumentiert, so ist sie – trivialerweise – auf verschiedenen Ebenen leichter zu akzeptieren, wenn nicht sogar unausweichlich zu betreiben.²⁰⁵

²⁰⁰ Vgl. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 179.

²⁰¹ Vgl. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 189.

²⁰² Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 235.

²⁰³ Vgl. 3. Mose 19, 18; Matthäus 22, 39; Markus 12, 31 etc. Die Bibel. Katholische Einheitsübersetzung online. Onlinezugriff am 13.05.2016 unter <http://www.bibelwerk.de/Bibel.12790.html/Einheits%C3%Bcbersetzung+online.12798.html>.

²⁰⁴ Hegel schreibt „Liebe deinen Nächsten als dich selbst“, womit er einer Übersetzungsmöglichkeit nachkommt, die zum Ausdruck bringen soll, dass ein Mensch ist wie der andere und deshalb geliebt werden soll, nicht etwa in einem bestimmten Ausmaß oder ähnliches, wie es die andere Interpretation vermuten lässt. Vgl. Wladika, Michael: Formen moralischer Freiheitsbetrachtung. Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft. In: Hoffmann, Thomas Sören (Hrsg.): Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums. Hamburg: Meiner 2009, S. 219-244. Hier S. 231.

²⁰⁵ Vgl. Schmid, Wilhelm: Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Insel 2009. Hier S. 60-61.

Bei Sigmund Freud stellt sich die Sache völlig anders dar²⁰⁶: Es ist für ihn nicht einsichtig, weshalb der andere geliebt werden sollte, ohne dass er es sich verdient hätte. Dadurch erführe die eigene Liebe ja eine Minderung, büßte die differenzierende Wertschätzung ein, die durch sie auf ganz besondere Menschen gerichtet werden kann. Außerdem befürchtet Freud, im Gegenzug für die geschenkte Liebe bloß Schaden vom Fremden zu erfahren, der nur auf den eigenen Vorteil bedacht ist, weshalb ihm ein Gebot mit dem Wortlaut „Liebe deinen Nächsten wie dein Nächster dich liebt“ sinnvoller erschiene. Bevor sich eine allgemein akzeptierte und durchgesetzte Ethik entwickelt habe, leiste die Forderung nach Nächsten- oder gar Feindesliebe allein der Beförderung des Bösen Vorschub und stelle damit ein Hindernis für die Entwicklung der Kulturgeschichte dar, so Freud:

Daher also das Aufgebot von Methoden, die die Menschen zu Identifizierungen und zielgehemmten Liebesbeziehungen antreiben sollen, daher die Einschränkung des Sexuallebens und daher auch das Idealgebot, den Nächsten so zu lieben wie sich selbst, das sich wirklich dadurch rechtfertigt, daß nichts anderes der ursprünglichen menschlichen Natur so sehr zuwiderläuft.²⁰⁷

Freuds Darstellung ist damit von einer gänzlich anderen Sichtweise geprägt: Für ihn liegt auf der Hand, dass die menschliche Natur nicht von sich aus zum Guten strebt und daher in gewisse Bahnen gelenkt werden muss. Das heißt, er setzt bereits bei den Folgen an, die vom anderen her auf den Praktikanten der Nächstenliebe zukommen, anstatt zu fragen, was die Selbstliebe an sich bedeuten kann. Das ist aus dem Kontext seines Welt- und Menschenbildes nicht weiter verwunderlich, da er den Menschen als grundsätzlich egoistisches Wesen auffasst, das sich zur Selbstliebe nicht gerade durchringen muss.

Anhand dieser Gegenüberstellung wird die Wichtigkeit der Sorge um sich im Christentum deutlich – unabhängig davon, ob sie nun positiv und erstrebenswert, oder negativ und vernachlässigungswürdig gefasst wird. Ihre Interpretation als Liebe zu sich selbst bekommt einen Beigeschmack von Selbstsucht, aber auch für Freud ist die Erkenntnis dieser Selbstsucht, die ja auch die anderen antreibt, notwendig für die Selbstsorge: Das Individuum muss wissen, woran es bei sich selbst und den anderen ist.

²⁰⁶ Vgl. Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1925-1931. Band XIV. London: Imago Publishing 1948. Reprint 1955. Hier: Das Unbehagen in der Kultur, Kapitel V, S. 468-471.

²⁰⁷ Freud: Das Unbehagen in der Kultur, Kapitel V, S. 471.

In der Ablehnung der Selbstliebe (die im antiken griechisch-römischen Denken überhaupt keine Gefahr darstellt²⁰⁸) und der Absolutsetzung des bloßen Gestehens (als den auf die Erkenntnis seiner selbst notwendig folgenden wie rückwirkend konstitutiven Schritt) gestaltet sich die schleichende Abwendung vom Prinzip der Sorge um sich selbst. Unabhängig davon, wie die Natur des Menschen nun tatsächlich geartet sein mag, wird die Sorge um das diesseitige Selbst zur Sorge um das jenseitige Heil; das Heilsversprechen nach dem Tod kippt das Prinzip der Selbstsorge, während im antiken Denken der gute Ruf das einzig jenseitig relevante ist.²⁰⁹

Während Sokrates dem Alkibiades auseinandersetzt, dass er erst sich selbst regieren können muss um sich zur Regierung der anderen zu befähigen, während Seneca rät, sich selbst zu beherrschen um ein gutes Leben in Gelassenheit führen zu können, gibt die Interpretation der christlichen Lehre die Forderung der Selbstsorge in fremde Hände – solche nämlich, die etwas vom Willen Gottes in Bezug auf das menschliche Streben und das versprochenen Paradies verstehen – und widerspricht damit ihrem grundlegenden Kern.

Mit anderen Worten liegt das Basiselement dieser Entwicklung der Selbstsorge, die die westliche Philosophiegeschichte für die nächsten Jahrhunderte so intensiv prägt, für Foucault im Übergang von einer dialogischen zur monologischen Unterweisung. Das Subjekt, das sich dem Gespräch mit Sokrates widmet, generiert eine Wahrheit aus sich selbst. Das Subjekt, das sich im Geständnis dem Urteil des anderen preisgibt, akzeptiert die göttliche Wahrheit in Form einer Unterweisung (vgl. dazu auch Kapitel 3.4.).

Im Anschluss soll der zweite wesentliche Grund für den Werdegang der westlichen Philosophie, den Foucault mit Descartes setzt, erörtert werden. Hadot bezichtigt Foucault, mit Descartes einen klar abgegrenzten Zeitpunkt zu fixieren, zu dem „die Philosophie nicht mehr als die Arbeit des Ichs an sich selbst gelebt“²¹⁰ wurde. Bei dieser Kritik stellen sich zwei Schwierigkeiten: Zum einen verweist Foucault sehr deutlich und immer wieder auf die Rolle, die das Christentum (aber auch die antiken

²⁰⁸ Vgl. Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 16.

²⁰⁹ Vgl. Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 15-16. Des Weiteren ist dies zu begründen mit der Feststellung „[d]ass das Leben ebendeshalb, weil es sterblich ist, ein Kunstwerk zu sein hat“ (Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 199.) und nicht in Hinblick auf die Unsterblichkeit der Seele.

²¹⁰ Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 180.

Praktiken selbst) in dieser Entwicklung der Selbstauffassung der Philosophie spielte. Zum anderen schreibt er Descartes, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, keine derart tragende Funktion zu, wie es zunächst den Anschein haben mag. Womit Hadot sicherlich Recht hat, ist sein Hinweis darauf, dass Descartes eben *Meditationen* verfasst habe, er also die Erkenntnis der Evidenz des Selbst an eine geistige Übung knüpft.²¹¹

2.2.2. Der cartesianische Moment

Einen noch wichtigeren Grund für die in der westlichen Philosophie sich vollziehende Abwendung von der Sorge um sich und die im Gegenzug dazu erfolgende Hinwendung zur Selbsterkenntnis (die ja zunächst nur ein Anwendungsfall der Selbstsorge ist²¹²) sieht Michel Foucault im Werk René Descartes' begründet. Auch wenn dies nicht als ein – wie die von ihm gewählte, jedoch auch immer wieder abgeschwächte und relativierte Begrifflichkeit vermuten ließe – scharfer und plötzlicher Schnitt betrachtet werden kann: Die Theologie mit ihrer Auffassung von der Wahrheit Gottes, die auf das Subjekt kommt, ebnet den Weg dieser Trennung und der neuen Sichtweise auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Wahrheit, die aber auch nach Descartes nicht als eine endgültig sich behauptende und durchgängig etablierte Auffassung betrachtet werden kann.²¹³

Dieser jedenfalls setzt mit der Unbezweifelbarkeit der Existenz des Selbst einen Zugang zur Wahrheit, der sich allein auf diese Evidenz gründen lässt: Das Subjekt steht in einem Verhältnis zur Wahrheit, allein schon aufgrund seines notwendigen Vorhandenseins.²¹⁴

Unter diesen Bedingungen findet nun, so skizziert Foucault, eine Abwendung von der „Geistigkeit“ statt, die die Philosophie der Antike als Arbeit des Subjekts an sich selbst versteht, die die Veränderung, die Wandlung des Selbst als einzig möglichen Zugang zur Wahrheit annimmt. Das heißt, dass das Subjekt mit Descartes (oder mit diesem neuzeitlichen Denkmuster) allein aufgrund seiner transzendenten Erkenntnisstruktur in

²¹¹ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 181.

²¹² Vgl. Becker, Helmut: Einleitung in Michel Foucaults „Hermeneutik des Subjekts“. In: Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993, S. 29-31. Hier S. 30.

²¹³ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 47-52.

²¹⁴ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 31.

Besitz der Wahrheit kommen kann, ohne sich selbst zur Wahrheit hin verändern zu müssen. Foucault verortet mit diesem „cartesischen Moment“²¹⁵ den Eintritt in die Neuzeit der Geschichte des Denkens, der die Subjektivität festsetzt, an ihr eine definierte Struktur ausmacht, die gleichsam dazu da ist, eine freischwebende Wahrheit aufzusaugen, während das antike, von der Selbstsorge geprägte Denken das Subjekt jeweils zur Wahrheit hin transformieren will, um in ihren Besitz gelangen zu können.²¹⁶

Dieses neue Verständnis der Wahrheit bedingt aber auch, dass

sie nicht mehr dazu geeignet [ist], dem Subjekt auch das Seelenheil zu gewähren. Wird die Geistigkeit als jene Form von Praktiken definiert, die voraussetzen, daß das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit nicht fähig ist, daß aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt zu läutern und zu retten fähig ist, dann sagen wir, daß die moderne Epoche der Beziehungen von Subjekt und Wahrheit an dem Tag beginnt, an dem wir voraussetzen, daß das Subjekt, so wie es ist, der Wahrheit fähig ist, daß aber die Wahrheit, so wie sie ist, das Subjekt nicht länger retten kann.²¹⁷

Dass Foucault sich selbst und den Hörern seiner Vorlesung nach dieser Zusammenfassung eine kleine Pause einräumt, ist wohl nicht zuletzt der Eindrücklichkeit dieser Gedanken geschuldet. Wenn er mit der Feststellung dieses Moments, der weder auf einen ganz bestimmten Zeitpunkt, noch unbedingt auf eine ganz bestimmte Person zielt²¹⁸, das Ende der so lange sich bewährt habenden Sorge um sich diagnostiziert, bringt dieser neue und völlig andere Zugang zur Wahrheit gänzlich veränderte Implikationen mit sich, für die Wissenschaft²¹⁹, aber auch für die Belange von Moral und Ethik, wenn man davon ausgehen kann, dass Lebensfragen „nicht in Opposition zu den Problemen der Wissenschaften stehen“²²⁰ dürfen, sondern in ein gegenseitig sich befruchtendes Verhältnis eingebettet werden können. Wissen kann nicht einfach angewandt werden, sondern muss stets in einen konkreten Problem- und

²¹⁵ Die deutsche Übersetzung spricht vom Moment als Maskulinum und bezieht sich damit auf die Zeitlichkeit dieses Moments. Gleichmaßen – nicht in Bezug auf das französische Original, sondern allein hinsichtlich der Bedeutung – wäre allerdings auch das Moment als Neutrum mitzudenken, das einen ausschlaggebenden Umstand benennt.

²¹⁶ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 32-36.

²¹⁷ Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 37.

²¹⁸ Vgl. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 46.

²¹⁹ Allerdings wird festgehalten, dass auch „wenn es zutrifft, wie alle Wissenschaftler sagen, daß eine falsche Wissenschaft daran zu erkennen ist, daß sie, um zugänglich zu sein, eine Wandlung des Subjekts erfordert und daß am Ende dieser Entwicklung eine Erleuchtung des Subjekts in Aussicht steht“, dennoch in den „Wissensformen“, wie etwa Marxismus und Psychoanalyse, Elemente der Geistigkeit vorhanden sind, die „die Frage nach dem Sein des Subjekts, danach, was das Subjekt sein muß um Zugang zur Wahrheit zu haben, und die dazugehörige gegenläufige Frage, was vom Subjekt sich durch den Zugang zur Wahrheit verändern kann“ stellen. Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 50.

²²⁰ Gerhardt: Lebensführung, S. 154.

Personenzusammenhang gestellt werden. Im Besonderen für die Frage nach dem guten Leben, die ja die Ethik stellt, erscheint dieser Wandel brisant. Wie, wenn nicht durch die Änderung seiner selbst sollte die Möglichkeit bestehen, das gute Leben nicht nur zu denken, sondern es auch tatsächlich umzusetzen? Wie, wenn nicht durch die Transformation des Subjekts sollte das Gute sich in diesem und durch dieses Selbst hindurch entfalten? Deshalb schreibt Foucault, hinter die Erkenntnis des cogito zurückgehend (historisch wie erkenntnistheoretisch): „Die Wahrheit wird dem Subjekt nur um den Preis gegeben, daß das Sein des Subjekts beteiligt ist, denn so wie es ist, ist es der Wahrheit nicht fähig.“²²¹

Die wesentliche Frage Michel Foucaults Spätwerks zielt darauf ab, zu fragen, nicht nur wie sich die Philosophie so radikal von ihrem ursprünglichen Selbstverständnis distanzieren konnte, sondern auch welche Möglichkeiten in einer Ästhetik der Existenz für das moderne Subjekt liegen mögen, das sich wieder der Arbeit an sich selbst befleißigen könnte. Im folgenden Abschnitt wird untersucht, wie sich diese Praktiken oder Technologien bei Foucault darstellen, die dem Ethos des Selbst zuträglich sind, die eine Transformation des Selbst, wie sie weiter oben bereits angesprochen wurde, in die Wege leiten und vorantreiben können.

2.3. Technologien des Selbst:

Die Transformation des Subjekts

In seinen langjährigen Analysen der „Wahrheitsspiele“ unterscheidet Foucault vier Typen von Technologien, die diese Spiele regeln: Es handelt sich dabei um die Produktion von Inhalten, Bedeutungszuschreibung mittels der Zeichensysteme, Einschreibung in Machtverhältnisse und, was in diesem Abschnitt untersucht werden soll, die Praktiken des Selbst zur Konstitution des Subjekts,

die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so

²²¹ Foucault: Hermeneutik des Subjekts, S. 32.

zu verändern, daß er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.²²²

So vielversprechend das zunächst einmal klingen mag, ist doch gleich zu Beginn festzuhalten, dass man sich an dieser Stelle bei Foucault nicht der Hoffnung hingeben sollte, explizit Techniken kennenzulernen, die die Auseinandersetzung mit sich selbst leiten, die Sorge um sich definieren und damit auf einfache und gesicherte Weise eine Wandlung des Selbst hervorbringen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass es für ihn kein gangbarer Weg ist, seine Leser prophetisch zu unterweisen, oder ihnen eine Art Checklist zu bieten, die sie bloß abarbeiten müssten, um in Besitz der Lebenskunst zu gelangen – in Kapitel 3.1. dieser Arbeit wird auf einen Autor Bezug genommen, der genau diesen Pfad einzuschlagen scheint. Foucaults Techniken des Selbst hingegen, die sich gegen einen „Herrschaftszustand“²²³ richten, orientieren sich an der Bildung des Selbst ohne „Bezug auf normative, kodierte Wahrheit“²²⁴, während ein Katalog von Selbsttechniken, eine ebensolche Wahrheit darstellen würde.

Auch in der Konzeption der Ästhetik der Existenz geht das Subjekt nicht hinter die grundsätzlichen Praxen zurück, die den größten Teil der das Leben bestimmenden Praktiken ausmachen. Die spezifische Formung des Selbst unterliegt keinen „allgemeinen Gesetzen“ und kann daher nur ästhetisch, im „Vollzug“ bestehen, was keinen Widerspruch zu den antiken Texten bildet, die „für jedermann geltende Prinzipien der Mäßigung und Selbstführung [...] artikulieren“, weil sie lediglich Ratschläge erteilen und dahingehend nicht streng normativ sind.²²⁵ Diese Prinzipien sind zwar formuliert, als könnten sie von allen möglichen Personen beherzigt werden, ihre Umsetzung bleibt aber dem Einzelnen und damit den Wenigen vorbehalten, sie können nicht mittels Sanktionierung oder ähnlichem durchgesetzt werden.

In dieser Hinsicht zeigt sich auch die Aufgabe des Intellektuellen, die es nach Foucaults Überzeugung ganz und gar nicht sein kann, den Leuten zu sagen, was sie tun sollen. Sie besteht vielmehr darin, Gewohnheiten, Regeln, Institutionen usw. zu hinterfragen, zu erschüttern und durch eine „Reproblematisierung“²²⁶ Bewegung, Veränderung und Umschwung anzuzetteln. Den genauen Weg, den diese Bewegung schließlich nehmen mag, kann jedoch nicht mehr dem Gebot des Philosophen folgen, sondern entwickelt im

²²² Foucault: Technologien des Selbst, S. 26.

²²³ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 27.

²²⁴ Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 228.

²²⁵ Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 229.

²²⁶ Foucault: Die Sorge um die Wahrheit, S. 236.

Gegenteil eine eigene Dynamik, in deren Unkontrollierbarkeit sowohl ihre Gefahr, als auch ihre Stärke begründet liegt. Aufgabe des Philosophen ist es, das Material zur Verfügung zu stellen, das solche Prozesse einleitet und deren Deutung zu versuchen, ohne dabei jedoch eine Deutungshoheit beanspruchen zu können. Diese Thematik wird in Kapitel 3.3.1. weiter ausgeführt.

Zwar entdeckt Foucault in seiner Beschäftigung mit der Antike diverse Praktiken, die er als *Technologien des Selbst* bezeichnet. Diese Techniken sind zumeist ebenso alt wie einfach – und damit weit davon entfernt, sich so darzustellen, als wären sie ein großes Geheimnis, das demjenigen, der auf der Suche nach einer sinnvollen Gestaltung seiner selbst, seines Lebens, vielleicht sogar seiner Welt ist, erst in Form einer Art Offenbarung zuteilwerden müssten. Es sind oftmals intuitiv naheliegende Vorgehensweisen der Reflexion.

Aufgrund der Tatsache jedoch, dass es bei ihm derart spärliche Hinweise darauf gibt, welche Form nun die Technologien des Selbst für das moderne Subjekt annehmen könnten oder sollten, das heißt, wie genau die Übungen geartet sein mögen, die zu einer Transformation des Selbst führen²²⁷, werden sich die weiteren Überlegungen an dieser Stelle vordergründig an einer Klärung des Begriffs der Askese und dessen Verwendung bei Foucault orientieren.

Die *askêsis*²²⁸ ist für Foucault die Praxis der Lebenskunst, die wie jede andere Technik nicht ohne Anwendung gelernt werden kann. Diese Anwendung der Askese ist die „Selbstbelehrung“²²⁹ in allen möglichen Formen. Diese Belehrung des Selbst ist allerdings, wie erwähnt, nicht notwendigerweise eine Belehrung allein durch das Selbst, der Anstoß erfolgt zumeist von außen, leitet damit aber eine Selbsttätigkeit ein. Anders als vom Selbst betrieben, könnte die Übung wohl kaum verstanden werden, Belehrungen oder ähnliches können auf das Subjekt kommen, ohne dessen Beteiligung zu erfordern; die Einübung der vermittelten Wahrheit kann jedoch – zwar auch angeleitet – nur vom Subjekt selbst unternommen werden. Hierbei ist nochmals auf den

²²⁷ Diese Hinweise bestehen zumeist in schlagwortartiger Form und bezeichnen etwa das Schreiben, das Zuhören, das Schweigen etc.

²²⁸ Auch bei Hadot, wie gezeigt wurde, nicht reduziert auf die Bedeutung der Askese im heutigen Sprachgebrauch, sondern verstanden als die geistigen Übungen. Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 14 und 50.

²²⁹ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 211.

Bruch hinzuweisen, den Foucault mit Descartes einläutet: Die Askese wird ersetzt durch die Evidenz des Subjekts, das heißt durch die Fähigkeit zur Wahrheit irgendeines Subjekts qua seines Subjektseins. Kant versucht, das dadurch in ein moralisches Subjekt und ein Subjekt der Erkenntnis getrennte Individuum wieder in einer geschlossenen Vernunft zusammenzuführen. Diese Trennung ist für das antike Denken unvorstellbar.²³⁰

Verschiedene Arten der Übungen, die aus der Antike stammen, wurden im ersten Abschnitt bereits erläutert und sind auch für Foucault relevant. Die verschiedenen Formen der geistigen bzw. körperlichen Übung sind – sehr schematisch dargestellt – als Formen des Gesprächs (als Dialog oder auch Selbstgespräch, mündlich oder schriftlich) bzw. der Enthaltsamkeit aufzufassen. Es gibt „einen ganzen Schatz von Verfahren, Techniken, Ideen und Mechanismen, die nicht wirklich reaktiviert werden können“²³¹, die aber bei einer Analyse der aktuellen Verhältnisse helfen. So geht es für Foucault auch nicht darum, die Ethik der alten Griechen in irgendeiner Form zu überhöhen oder gar als gangbare Wahl des modernen Subjekts zu kennzeichnen (vgl. Kapitel 2.1.5.). Vielmehr arbeitet diese Analyse der Formen antiker Askese dem Bewusstsein für Optionen zu, deren Bedingungen vom Einzelnen erst geprüft werden müssen, um dann womöglich in eine anregende Auseinandersetzung für das eigene Leben überführt werden zu können.²³² Das griechische Denken als gegebene Erfahrung soll das heutige europäische Denken in aller Freiheit, die man dieser Erfahrung gegenüber hat, wieder in Gang setzen.²³³

Insgesamt soll der heutige Philosoph, wie hier nochmals, auch in Bezug auf die Selbsttechniken, die ja ebenfalls eine Form der Wahrheit bzw. Teil des Spiels der Wahrheit sein können, erwähnt werden soll, lediglich Analysen liefern und nicht direkt im selben Buch, in dem er diese vornimmt, seine Ratschläge ausbreiten, wie in Anbetracht dieser Erkenntnisse das Leben zu führen sei. Die Leute müssen sich ihre eigene Ethik formulieren, anstatt auf einen Messias zu warten.²³⁴

²³⁰ Vgl. Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 218-219.

²³¹ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 200.

²³² Vgl. Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 307.

²³³ Vgl. Foucault: Die Rückkehr der Moral, S. 246.

²³⁴ Vgl. Foucault, Michel: Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins. In: Ästhetik der Existenz, S. 155-170. Hier S. 169.

Die Formen ästhetischer Gestaltung, die die Technologien des Selbst darstellen, sind nicht als einzige Konstituenten der Selbstformung zu begreifen, sondern fügen sich in einen Ordnungsrahmen verschiedenster Praktiken ein, die sich dem Einfluss dieser ästhetischen oder eben asketischen Praxen entziehen. Darin sieht Saar die Intention Foucaults, dessen Hauptanliegen darin besteht, dem Subjektbegriff eine neue Wendung zu verleihen:

Ein Selbst, das sich selbst als ästhetisch oder technisch begreift, weiß, dass es auf Handlungen und Übungen angewiesen ist und dass seine Stabilität nicht in einer Identität, sondern in einer dynamischen Form des Lebens liegt, auf die Kräfte und Mächte wirken, von der aber auch Wirkungen auf sich selbst und andere Lebensformen ausgehen. Von seinen Texten hat Foucault gehofft, dass sie solche Wirkungen und Erfahrungen entfalten und so – für ihn und für andere – Teil einer philosophischen Form des Lebens werden können.²³⁵

Worauf diese Technologien des Selbst letztlich abzielen, soll im folgenden Abschnitt gezeigt werden.

2.4. Selbstregierung freier Subjekte statt starrer Herrschaftsverhältnisse

Bei Foucault stellt sich ganz konkret die Frage, wie es möglich sein könnte, nicht mehr auf die jeweils gegenwärtige Art und Weise regiert zu werden: „Wie ist es möglich, dass man nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren regiert wird – dass man nicht so und nicht dafür und nicht von denen da regiert wird.“²³⁶ Um dieses Ziel zu erreichen wird das Subjekt der Selbstsorge unterstellt, die die Möglichkeit eröffnen soll, die Herrschaftsstruktur, in der es sich befindet, aufzubrechen und Raum zu schaffen für die Regierung des Selbst durch das Selbst. Jede Regierungsform setzt gleichzeitig auch Freiheitsbestrebungen ins Werk, wie Foucault dies exemplarisch etwa für die Fragen der Regierung im 15. und 16. Jahrhundert darstellt.²³⁷ Dabei sind die Befreiungsprozesse an sich – wenn es beispielsweise um die Befreiung kolonialisierter Völker geht – gar nicht im Vordergrund zu sehen, sondern die „Praktiken der Freiheit“ (was letztlich nichts anderes

²³⁵ Saar: Nachwort, S. 343.

²³⁶ Foucault, Michel: Was ist Kritik. In: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Hrsg. von Bröckling, Ursula. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 237-257. Hier S. 240.

²³⁷ Foucault: Was ist Kritik, S. 240.

bedeutet als die Praktiken des Selbst), die allerdings tatsächlich bereits eine gewisse Befreiheit voraussetzen²³⁸, denn „[e]in Sklave hat keine Ethik“²³⁹.

Es geht Foucault darum, zu erkennen und zu bestimmen, wie sich das Subjekt in die Spiele von Macht und Wahrheit einschreibt. Für ihn gibt es die Option der radikalen Befreiung von Machtverhältnissen nicht; sie ist in diesem Sinne auch gar nicht erstrebenswert. Freiheit, oder zumindest die Idee der Freiheit (deren Existenz an sich gar nicht so überaus relevant ist, vielmehr ist das „ethische Problem der Definition der Freiheitspraktiken“²⁴⁰ von großer Bedeutung) ergibt sich erst durch die Möglichkeit, beherrscht zu werden und sich mit dieser Herrschaft auseinanderzusetzen:

Das Machtverhältnis und das Aufbegehren der Freiheit sind also nicht zu trennen.²⁴¹

Denn wenn es stimmt, daß es im Kern der Machtverhältnisse und als deren ständige Existenzbedingung das Aufbegehren und die widerspenstigen Freiheiten gibt, dann gibt es kein Machtverhältnis ohne Widerstand, ohne Ausweg oder Flucht, ohne eventuelle Umkehrung.²⁴²

Das heißt, Machtbeziehungen als eine Art Kräftespiel sind beweglich und überall existent wo die Subjekte frei sind, denn ohne Widerstandsmöglichkeit kann es überhaupt keine Machtbeziehungen geben.²⁴³ Das Problem, das sich für Foucault stellt, ist – sowohl in Hinblick auf die Selbstbeherrschung, als auch die Beherrschung von außen – deren Kontinuität und Verhärtung: Erst wo sich Machtverhältnisse verfestigen und unbeweglich werden, wo sie erstarren und zu einer bewegungslosen Ruhe kommen, die den Spielraum extrem reduziert, erst da werden sie gefährlich. Gefährlich für den Einzelnen wie für die Gesellschaft. Es geht darum, „Herrschaftseffekte“ zu vermeiden, die die Subjekte einer „unnützen und willkürlichen Autorität“ unterwerfen, die sich in den verschiedensten Bereichen bilden kann.²⁴⁴

Allerdings hat

jede Form der Macht das Potential zu ihrer eigenen Entmachtung, weil jedes Verbot die Möglichkeit einer neuen Überschreitung schafft. Weil Macht

²³⁸ Vgl. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 113-117, sowie Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 10.

²³⁹ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 14.

²⁴⁰ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 10.

²⁴¹ Foucault: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht, S. 256.

²⁴² Foucault: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht, S. 259.

²⁴³ Vgl. Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 19-20.

²⁴⁴ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 26.

produktiv ist, können die von ihr produzierten Subjekte, da sie selbst Formen von Macht sind, auf ihre Weise produktiv sein.²⁴⁵

Diese Produktivität der Macht hinsichtlich des Verhältnisses kapitalistischer Gesellschaftsordnungen zu den in ihnen sich konstituierenden Subjekte wird in Abschnitt 3.5. dieser Arbeit einer genaueren Betrachtung unterzogen.

Bei Robert Pfaller etwa, der an anderer Stelle (Kapitel 3.3.3.) behandelt wird, geht es sogar ganz zentral um diese Überschreitungen, nämlich darum, „sich auch Lustmöglichkeiten gefallen zu lassen, die [die Gegenwartskultur] nicht unmittelbar als dem eigenen Ich konform wahrnimmt, und dadurch jene notwendigen Überschreitungen zu begehen, für die es sich zu leben lohnt.“²⁴⁶

Die Überschreitung ist konstitutiv für den Unterschied zwischen Übungen der Disziplin und jenen ethisch-ästhetischen, die Foucault zur Transformation des Subjekts auf den Plan ruft. Die ästhetische Übung kann dabei nicht an ihr Ziel gelangen; sie besteht in der Überschreitung jedes jemals festgelegten Ziels. Dahingehend kann es keine spezifische Anleitung geben, aber auch die Ablehnung einer bestimmten Form führt nicht notwendig dorthin, wo das Subjekt sich setzen möchte. Was die ästhetische Übung von der disziplinierenden, normalisierenden unterscheidet, ist die Selbstüberschreitung, „was also die Übungen einer Ästhetik der Existenz davor bewahren kann, eine weitere, vielleicht letztere und subtilste Form disziplinierender Unterwerfung zu werden.“²⁴⁷

Damit lässt sich auch das Bild der Erstarrung zur Herrschaft auf die Regierung des Selbst übertragen: „Diese Beziehung zu sich, die das Ziel der Umkehr und den Endzweck aller Selbstpraktiken ausmacht, folgt noch einer Ethik der Beherrschung.“²⁴⁸ Für Foucault liegt der Sinn der Selbstbeherrschung nicht darin, sich ein für alle Mal auf eine Grundlage der eigenen Identität festzulegen, aufgrund derer man ein Leben lang agieren könnte, ohne die Frage der Legitimation jemals wieder stellen zu müssen.²⁴⁹

²⁴⁵ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 280.

²⁴⁶ Pfaller, Robert: Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie. 2. Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011. Hier S. 28.

²⁴⁷ Menke, Christoph: Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 283-299. Hier S. 298-299.

²⁴⁸ Foucault: Die Sorge um sich, S. 90.

²⁴⁹ René Descartes entwirft in seinem *Discours de la Méthode* eine „Moral auf Zeit“, eine Art provisorische Moral. Für ihn ist es allerdings wichtig, recht stur an dieser festzuhalten, bis eine neue und richtige, endgültige Moral entdeckt wird, nachdem sich das Subjekt von verschiedenen eventuell falschen

Vielmehr geht es darum, die Arbeit an sich selbst tatsächlich als solche zu verstehen: Die Ästhetik der Existenz ist ein Leben im Vollzug, ein unabschließbarer Prozess der Subjektivierung.

Die Probleme, die die Begriffe der Ästhetik oder der Lebenskunst vielen Autoren zu bereiten scheinen (vgl. Abschnitt 3.2. dieser Arbeit), sind für die Beschäftigung mit Foucault vielleicht gar nicht an eine solch prominente Stelle zu setzen. Wenn Foucault die Existenz auch gerne als die „zerbrechlichste *prima materia* der menschlichen Kunst“²⁵⁰ verstehen möchte und sie in ihrer Kunsthaftigkeit mit einem Gemälde oder Haus vergleicht²⁵¹, so wird meines Erachtens deutlich, dass es sich hier ebenfalls um ein Spiel der Begrifflichkeiten handelt, auf das man diesen Denker nicht festnageln sollte. Die ästhetische Gestaltung des Selbst beschreibt, so meine Interpretation, lediglich die Unmöglichkeit der Fixierung dieser Gestaltung, die Sackgasse der vollendeten Ausformulierung sinnvoller Lebensinhalte. Man könnte, um in dieser Diktion der künstlerischen Gestaltung zu bleiben, einen Vergleich ziehen, zwischen einem dadaistischen Gedicht, das darauf angelegt ist, eben keinen Sinn zu machen, dabei der Sinngebung jedoch freilich nicht auskommt und einer Einkaufsliste, deren Sinn so klar wie möglich erfassbar sein soll. So könnte man das Leben bei Foucault verstanden wissen als das zur Verfügung gestellte Material, dessen Anordnung ein jedes Subjekt selbst unternehmen und dadurch seinen jeweils eigenen Sinn generieren muss. In dieser vielleicht etwas oberflächlichen Analogie, wäre dem ‚Leben als Poesie‘ das ‚Leben als Einkaufsliste‘ entgegensetzen: Das Material ist dasselbe, Wörter, oder letztlich zumindest Buchstaben bzw. Laute; der Interpretationsaufwand ist bei letzterem Beispiel allerdings verschwindend gering bis nicht gegeben. Ich meine mit dieser Einkaufslistenexistenz den Gegenbegriff zu einer Existenz, die ihren Sinn, ihre Interpretation nicht von vornherein einer wie immer gearteten Äußerlichkeit preisgibt, sondern bei sich zu bewahren und zu entwerfen sucht.

Vorannahmen befreit hat (Überzeugungen, Ausbildung, Stand etc., das ganze Fundament, das sowohl als Grundlage für die Wissenschaft, wie auch die Lebensführung dient). Er argumentiert dies mit einer Analogie: Wer sich im Wald verirrt, tut gut daran, sich einmal für eine Richtung zu entscheiden – wenn auch willkürlich – und diese unter allen Umständen beizubehalten, bis er hinausgefunden hat, will er sich nicht ständig im Kreis drehen. Vgl. Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 1960. Reprint 1969 (Philosophische Bibliothek Band 261). Hier S. 23, 39 und 43.

²⁵⁰ Foucault: *Zur Genealogie der Ethik*, S. 217.

²⁵¹ Vgl. Foucault: *Zur Genealogie der Ethik*, S. 201.

Die Ästhetik ist dabei kein Zusatzvergnügen dieser Existenzentwürfe, sondern dient ganz grundsätzlich der Formulierung einer Haltung, eines Ethos eben:

So formuliert Foucault keine Ethik, sondern zeigt und beschreibt eine philosophische Haltung, deren Gestus den Dingen und den Menschen gegenüber ein zutiefst ethischer ist. Ihr gesellt sich keine Ästhetik hinzu, sondern sie selbst ist gleichzeitig ästhetisch, weil sie die Formen der Darstellung des Begegnenden erst finden muß.²⁵²

Im Prozess des Entwurfs, der Gestaltung, des Vollzugs des eigenen Lebens, gekoppelt mit einer immerwährenden Hermeneutik seiner Selbst, liegt also der Begriff der Ästhetik der Existenz begründet. Wird die jeweilige Existenz, das jeweilige Sein als bedingt durch die Subjektivierung im Vollzug verstanden, so ist klar, dass dieser Vollzug, dieser Prozess, diese Transformation des Subjekts eine stete Wandlung des Selbst bedeutet, „das heißt [seine] Subjektivität beständig zu verschieben, sich in einer unendlichen und vielfältigen Serie unterschiedlicher Subjektivitäten zu konstituieren. Diese Serie von Subjektivitäten wird niemals zu einem Ende kommen und uns niemals vor etwas stellen, das »der Mensch« wäre.“²⁵³ Das mitunter Interessanteste an dieser Theorie ist, dass sie letztlich so schwer greifbar bleibt, während sie sich doch zunächst anlässt, als überließe sie den Einzelnen schlicht sich selbst. Der Nihilismusvorwurf, der Foucault gemacht wurde, nicht zuletzt weil er „[b]ei all seiner erstaunlichen Produktivität [...] zu einer besonderen Art philosophischer Schweigsamkeit verdammt zu sein“²⁵⁴ schien, ist mit den Erkenntnissen der vorliegenden Auseinandersetzung nicht zu vereinbaren: Das wortgewandte Schweigen Foucaults versetzt den Rezipienten in die Position des zur Handlung genötigten, sich selbst erschaffenden Subjekts; zur Handlung genötigt, die nicht in messianischer Manier geleitet wird; die vielleicht auch gar nicht angeleitet werden kann, obwohl das Bedürfnis nach prophetischer Wahrheit in einer Zeit scheinbar vollkommener Relativität und großen Begründungsnotstands durchaus gegeben ist²⁵⁵. Die Notwendigkeit zu handeln – das zeigte sich in der stoischen Philosophie – ergibt sich durch die Einsicht in den begrenzten Spielraum, in dem Subjekt agieren kann. Foucault hat ein sehr starkes Bewusstsein dafür, dass die theoretische Erkenntnis einen sicher schweren, vielleicht unmöglichen Weg zu gehen

²⁵² Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 238.

²⁵³ Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988. Hrsg. von Daniel Defert und Francois Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. Hier S. S. 94.

²⁵⁴ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 276.

²⁵⁵ Foucault: Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, S. 169.

hat, um in die Handlung und Haltung des Subjekts Eingang zu finden, eine „Haltung, die keine Normativität benötigt um ethisch handeln zu können, die sich keiner autoritären Moral unterwerfen muß, um eine Form zu finden.“²⁵⁶

Auch der Aufruf zur Authentizität, den Foucaults Widersacher Sartre gern gegen dessen Werk des Selbst stark macht²⁵⁷, ist bei dieser Betrachtungsweise insofern problematisch, als dass er den Anschein erweckt, es existiere das Subjekt als konstante Form, dem die Wahrheit aufgrund dieser ihm eigenen Konstitution zugänglich sei – eine Position, auf deren Ablehnung Foucaults gesamtes Werk hinarbeitet – wobei doch die „Authentizität« nur eine der möglichen Modalitäten²⁵⁸ des Selbstbezugs sein kann. Dahingehend sind auch Thesen – die vor allem noch in den 80er und frühen 90er Jahren vertreten wurden, heute aber kaum haltbar bleiben²⁵⁹ – abzulehnen, die sich entweder noch ausschließlich auf die machttheoretischen Aspekte bei Foucault berufen und das Spätwerk mehr oder weniger außen vor lassen, oder gar besagen, Foucault hätte in seinen letzten Jahren einen radikalen Wandel seiner Philosophie vollzogen, vom Menschen, der verschwinden wird, „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“²⁶⁰ hin zu einer Konzeption des Menschen als sich selbst gestaltendes Subjekt, das sich seinen Platz in der Welt und bei sich schaffen muss. Foucault selbst spricht im Gegenteil davon, sein ganzes Werk dem Subjekt gewidmet zu haben, wenn auch zunächst mit einem womöglich zu starken Fokus auf die äußeren, es bedingenden Strukturen:

Vielleicht habe ich die Bedeutung der Technologien von Macht und Herrschaft allzu stark betont. Mehr und mehr interessiere ich mich für die Interaktion zwischen einem selbst und anderen und für die Technologien individueller Beherrschung, für die Geschichte der Formen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt, für die Technologien des Selbst.²⁶¹

Foucault sagt außerdem: „Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung.“²⁶² Und die besondere Form dieses Subjektes ist

²⁵⁶ Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 234.

²⁵⁷ Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 236.

²⁵⁸ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 202.

²⁵⁹ Vgl. Saar, Martin: Einleitung. Zwischen Ethik und Ästhetik. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 277-282. Hier: S. 277.

²⁶⁰ Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974. Hier S. 462.

²⁶¹ Foucault: Technologien des Selbst, S. 27.

²⁶² Foucault: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht, S. 243.

eben nicht schlicht und einfach durch eine Entdeckung seiner selbst geprägt und zu prägen:

Die Wahrheit über sich selbst ist eine Voraussetzung für das Dasein, aber es gibt auch Gesellschaften, in denen man sich durchaus vorstellen kann, dass man die Frage, was man ist, gar nicht erst zu klären versucht, weil sie sinnlos ist. Entscheidend ist die Kunst, mit der man die Wahrheit über sich selbst einsetzt, um das zu tun, was man tut, und das zu sein, was man ist. Eine Kunst seiner selbst, die das genaue Gegenteil des eigenen Selbst wäre. Das eigene Sein zu einem Kunstwerk machen, das ist wirklich der Mühe wert.²⁶³

Es mag in gewisser Hinsicht zutreffen, dass Foucault sein ganzes Leben gebraucht habe, um zu sehen, dass er ein Philosoph der Selbstsorge jetzt und immer schon gewesen sei, wie Alexander Nehamas behauptet.²⁶⁴ Auch für ihn selbst ist wohl der Grad der Deutlichkeit und die Begrifflichkeit diesbezüglich nicht immer so eindeutig und der Fokus im Laufe der Zeit konzentrierter gesetzt, jedoch ist das Projekt Foucaults in dieser Ausrichtung, wie gezeigt wurde, sein Lebenswerk²⁶⁵; allerdings wird auch von Nehamas eingeräumt, dass die Leugnung der Möglichkeit zur Veränderung, die ihm vielerseits vorgeworfen wird – vor allem seinem Frühwerk – nicht zutreffend sei.²⁶⁶

In dieser Hinwendung zum Subjekt, die eben kein Spezifikum seines Spätwerks ist, sondern das Gesamtwerk Foucaults prägt, sucht er nach einer Möglichkeit, dem Menschen die Mittel zur Verfügung zu stellen, die dieser braucht, um sich gegen die Erstarrung zu Wehr zu setzen. Dieses Bild des im Sand verschwindenden Gesichts scheint mir eine schöne Allegorie zu sein im Hinblick auf den Kampf, den das Subjekt gegen die eigene Starrheit aufzunehmen hat. Gegen Ende seines Lebens gewinnt Foucault jedenfalls eine positivere Einstellung bezüglich der Möglichkeiten des Subjekts: Seine ganze Arbeit über die Transformation des Selbst wird getragen vom Duktus der Veränderlichkeit, die sich von innen her über das Außen ergießen kann. Das bedeutet keine notwendige Ausrichtung zum Guten hin, aber es ist eine notwendige Ausrichtung hin zur Veränderung. Foucault weiß nicht, wie der antike Philosoph es wusste, ob sich der Mensch unter den angemessenen Bedingungen zum Guten hin orientiert und entwickelt. Er weiß jedoch – und darin liegt der Kern seines Denkens –

²⁶³ Foucault, Michel: Gespräch mit Werner Schroeter. In: Ästhetik der Existenz, S. 105-115. Hier S. 112.

²⁶⁴ Vgl. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 267.

²⁶⁵ Es mag bemerkt werden, dass er selbst sein Werk erst zum Schluss umgedeutet und ihm diese spezielle Wendung gegeben habe. Doch selbst wenn dies zugestanden würde, bliebe fraglich, ob ihm nicht Unrecht getan würde, würde nicht zumindest versucht werden, diese Umdeutung zu akzeptieren und seinen Zeichen und Weisungen in diese Richtung zu folgen.

²⁶⁶ Vgl. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 267.

dass er sich wandelt und diese Wandlung nicht allein und ganz ausschließlich – wie es in seinen früheren Werken noch den Anschein gehabt haben mag – von außen sich ihm aufdrängt, über ihn kommt in der historischen Kontingenz²⁶⁷, sondern dass dieser Wandel bis zu einem gewissen Grad dem Subjekt selbst unterstellt ist, das den Gegebenheiten asketisch begegnet, das heißt, sich einübt in seine Welt, sich damit selbst hervorbringt und die Bedingungen bewegt, auch wenn, oder vielleicht gerade weil es kein „wahres Selbst“²⁶⁸, sondern nur das Subjekt als „geschichtliches Konstrukt“²⁶⁹ gibt. Foucault formuliert dahingehend ein recht deutliches Programm:

Das zentrale philosophische Problem ist wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem »double-bind« abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht. Abschließend könnte man sagen, daß das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, nicht darin liegt, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien. Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen.²⁷⁰

In Abgrenzung zu Descartes ist für Foucault eben darin das so Interessante und Neue an Immanuel Kants kleiner Schrift „Was ist Aufklärung?“ zu fassen, weil dieser nämlich die Frage stellt, was gerade jetzt vor sich geht, was dieser aktuelle Augenblick für den Menschen bedeutet, wer oder was der Mensch ist, zu genau diesem Zeitpunkt, während Descartes die Frage stellt, was der Mensch irgendwann sei, unabhängig von seiner zeitlichen und räumlichen Verortung.²⁷¹

²⁶⁷ Dies steht nicht konträr etwa zur folgenden Auffassung: „Gerade Foucault hat den abstrakt und ahistorisch argumentierenden Subjekttheorien der Philosophiegeschichte die empirischen, historisch variablen und kontingenten Dimensionen von Subjektivitätsformen entgegengesetzt.“ (Voss, Christiane: Der verliehene Körper. Zur technoästhetischen Transformation des Selbst. In: Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. Wien: Paul Zsolnay 2014 (Philosophicum Lech, Band 17), S. 183-203. Hier S. 187.) Das von Voss Vorgebrachte ist unbestreitbar, wie auch die obigen Ausführungen dieser Arbeit belegen. Allerdings soll festgehalten werden, dass unter steter Berufung und Überbetonung dieser Kontingenz das Projekt der Sorge um sich in ein Licht gerückt wird, das weder seinem Verständnis, noch der Intention Foucaults dienlich sein kann.

²⁶⁸ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 289.

²⁶⁹ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 289.

²⁷⁰ Foucault: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht, S. 250.

²⁷¹ Vgl. Foucault: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht, S. 250.

Die Sorge um sich ist explizit keine mühselige Entdeckung eines ureigenen Selbst, das anschließend gewahrt und mit allen Mitteln verteidigt werden soll.²⁷² Sie bedeutet vielmehr auch:

Den Spuren der Macht noch bis in das eigene Selbst zu folgen ist die Vorbereitung zur Selbstveränderung. Der erste Schritt dazu ist die Denaturalisierung und Befragung vermeintlich notwendiger Identitätszuschreibungen. Danach kann – möglicherweise – der existenziell riskante Prozess des Anders-werdens beginnen.²⁷³

Im Unterschied zur angeblichen Fassbarkeit des Subjekts kann die Konstitution des Selbst in einer kreisförmigen Wendung umgangen werden, im wahrsten Sinne des Wortes: es ist ein stetiges umkreisen, umschreiten des letztlich nicht greifbaren Selbst:

Das Selbst besteht im Unterschied zum Subjekt in einer Kreisbewegung, die der sich um sich Sorgende beschreibt, im Ausgang von sich über ein anderes und der den Ausgangsstatus modifizierenden Rückkehr zu sich. In der Beziehung zu sich wird nicht eine Seelensubstanz (und ebensowenig eine des Körpers) rehabilitiert, sondern „nur“ ein Bogen über eine Leere gespannt, die als solche nichts auszusagen hätte. Indem sie umkreist wird, zieht das Andere, das Medium der Formung eine Krümmung und umschließt die Leerstelle, die das Subjekt immer war. Hier entsteht der Ort eines ständig sich wandelnden Selbstverhältnisses, dem nicht von den Strukturen der Macht- und Wissensformationen seine unwandelbare Gestalt zugewiesen wird.²⁷⁴

Diese Beschreibung des Selbst mutet lacanianisch an: Auch wenn das Ich niemals freigelegt werden kann, weil es – wie bei Lacan und anderen – letztlich eine Leerstelle beschreibt, so ist doch nicht jede Spiegelung am Anderen gleichwertig und berührt uns direkt, sondern in verschiedener Weise.²⁷⁵ Diese Dimension des Anderen hält mit Emmanuel Lévinas noch weitere interessante Aspekte bereit, die in Kapitel 3.4. dieser Arbeit vorgestellt werden.

2.4.1. Politisches Engagement bei Foucault

Eine sehr reduzierte Sichtweise mag die „Sexualitätsobsession Foucaults“²⁷⁶ zum Grund dafür machen, dass er die Möglichkeiten politischer Teilnahme in den letzten zehn Jahren seines Lebens in ein anderes Licht rückte und damit sein eigenes Engagement für die Rechte Homosexueller etwa (in Wahrheit jedoch die Rechte von marginalisierten

²⁷² Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 305.

²⁷³ Saar: Nachwort, S. 338-339.

²⁷⁴ Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 230.

²⁷⁵ Vgl. Voss: Der verliehene Körper, S. 192.

²⁷⁶ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 24.

Gruppen insgesamt – sehr einfach zu zeigen anhand seines Engagements für die G.I.P.²⁷⁷), nicht nur rechtfertigen, sondern diesem auch ein philosophisches Fundament geben konnte. Tatsächlich wird Foucaults Blick auf Menschen, die sich bewusst der Arbeit entziehen und mit fadenscheinigen Argumenten der Untätigkeit verschreiben, zunehmend bitterer – seinen Unmut darüber äußert er an dieser Stelle anonym:

[D]ie wie eine Beschwörungsformel wiederholte Behauptung, heute sei alles leer, trostlos, uninteressant und unwichtig [...] stammt offensichtlich von Leuten, die selbst nichts tun und deshalb meinen, auch alle anderen seien überflüssig.²⁷⁸

Vielmehr als im großen Interesse an der Sexualität – das nicht leichtfertig mit einer besonderen persönlichen Wertschätzung argumentiert werden kann, da sie nur als ein (zwar einzigartiges) Beispiel für die Objektivierung des Subjekts²⁷⁹, als nur ein Beispiel des zentralen Problems der „Produktion von Diskursen“ mit ihren „Wahrheitswerten“ und „Machtmechanismen“²⁸⁰ dient und Foucault selbst sagt: „Ich muss gestehen, dass ich mich weit mehr für die von den Selbsttechniken oder den Dingen aus diesem Bereich aufgeworfenen Probleme interessiere als für die der Sexualität ... Die Sexualität, das ist ziemlich monoton!“²⁸¹ – vielmehr liegt diese hoffnungsvollere Sicht auf die Möglichkeiten des Einzelnen, die durch die Arbeit am Selbst realisiert werden, gewissermaßen in der Logik seiner Philosophie begründet: Mit der Entdeckung der Transformationsmöglichkeiten des Selbst, der Entstehung des Subjekts in der Antike, mit der Sorge um sich als grundlegende Form der Lebensgestaltung sind die Grenzen der Machbarkeit nicht mehr allzu eng, sind die Determinanten nicht mehr so schwerwiegend und erdrückend, sondern eher Reibungsflächen, die zur Realisierung der Freiheit, der Subjektivität, des Selbst unerlässlich sind. Foucault verneint keinesfalls Existenz und Relevanz dieser von außen auf das Subjekt eindringenden Einflüsse, beschreibt jedoch eine klar veränderte Bedeutung dieser Konstituenten.

²⁷⁷ Die G.I.P., *Groupe d'information sur les prisons*, zu Deutsch, „Gruppe Gefängnisinformation“ wurde 1971 gegründet um die Bedingungen der Gefängenschaft in französischen Gefängnissen offen zu legen und die „Aufmerksamkeit auf den Justizvollzug“ zu lenken. Foucault schob für dieses Projekt sogar seine theoretische Arbeit auf, „um bei den Gefangenen nicht den Eindruck zu erwecken, er verfolge bei seiner politischen Arbeit lediglich theoretische Interessen“. Foucault, Michel: Manifest der G.I.P. – Gruppe Gefängnisinformation. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970-1975. Hrsg. von Defert, Daniel und Ewald, Francois. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 211-213.

²⁷⁸ Foucault, Michel: Der maskierte Philosoph. In: Ästhetik der Existenz, S. 49-57. Hier S. 53.

²⁷⁹ Vgl. Foucault, Michel: Foucault. In: Ästhetik der Existenz, S. 220-225. Hier S. 225.

²⁸⁰ Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 8.

²⁸¹ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 191. Noch pointierter vielleicht in der Übersetzung von Claus Rath und Ulrich Raulff: „Sex ist langweilig.“ Dasselbe Interview in: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 265-292. Hier S. 265.

An anderer Stelle sinniert Foucault allerdings tatsächlich etwas mäandernd über die Frage, ob das Wissen überhaupt die Macht haben könnte, die Welt zu verändern: Er unterscheidet dabei die historisch unbestreitbare theoretische Tatsache, dass das Wissen Änderungen mit sich bringt, von seiner eigenen praktischen Erfahrung, die ihm sagt – und dies sogar schon seit seiner Kindheit – dass das Wissen die Welt nicht verändern könne.²⁸²

Diese Perspektive wirft die Frage auf, ob sich für das Subjekt der Weg einer Art Revolution²⁸³ – nicht allein politisch verstanden, sondern als „eine Existenzweise mit ihrer Ästhetik“²⁸⁴ – überhaupt als erstrebenswerte Alternative bietet, oder ob es nicht vielmehr die Energie der Transformation des Selbst dahingehend investieren sollte, sich anzupassen, sich vorherrschende ideologische Elemente zu integrieren, sein Selbst insofern ins Werk zu setzen, als dass die Lebenskunst darin besteht, die eigenen Ecken und Kanten zu glätten, überschüssiges, schwer verwertbares, vielleicht subversives Material abzutragen und sich damit einzufügen in das Gesamtkunstwerk Gesellschaft. Das würde bedeuten, sich selbst einer Arbeit zu unterziehen, die eine wohl viel technischere oder handwerklichere Auslegung des Wortes von der *techné tou biou* implizierte, als es im Begriff der Lebenskunst oder noch deutlicher bei jenem der Ästhetik der Existenz zunächst den Anschein hat: Es liefe auf den Entschluss hinaus, lediglich die eigenen Ansprüche an die Lebensführung an das eigene Umfeld anzugleichen, anstatt nach einer Ethik zu suchen, die sich das Selbst im Konflikt mit den gesellschaftlichen Realitäten geben, damit prägen und weiterentwickeln würde.

Tatsächlich ist es höchst fraglich, in welcher Form neue theoretische Erkenntnisse den Menschen in seiner Alltagsethik beeinflussen. Julian Nida-Rümelin stellt diesbezüglich interessante Überlegungen an: Analog zu den vielen (natur)wissenschaftlichen Erkenntnissen, die das Bewusstsein der Menschen nicht direkt beeinflussen, haben auch neue ethische Theorien kaum direkte Auswirkungen auf die Leute, da es einen großen

²⁸² Vgl. Foucault: Interviewt von Stephen Riggins, S. 167.

²⁸³ Foucault hat ein eher ambivalentes Verhältnis zur Revolution (vgl. Kappeler, Florian: Volkseinheit und neue Bewegungen. Foucault und die Revolution. In: Foucaultblog der Universität Zürich 2013. Onlinezugriff am 24.04.2016 unter <http://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/featured/27/volkseinheit-und-neue-bewegungen-foucault-und-die-revolution>), die den experimentellen Teil einer kritischen Haltung darstellt. Allenfalls ist er der Überzeugung, dass „sich diese historische Ontologie unserer selbst von all jenen Projekten abwenden [muss], die global und radikal sein wollen“. (Foucault, Michel: Was ist Aufklärung. In: Ästhetik der Existenz, S. 171-190. Hier S. 186.) Der Begriff der Revolution, der an sich ein radikaler ist, ist also vielleicht nur schwer in Einklang zu bringen mit dem Denken Foucaults.

²⁸⁴ Foucault: Zur Genealogie der Ethik, S. 217.

Unterschied macht, etwas normativ festzulegen und zu wissen, oder es eben auch tatsächlich umzusetzen – ganz abgesehen von den Unterschieden, die dieses normative Wissen im Vergleich zu naturwissenschaftlichen Wissensformen aufweist.²⁸⁵ Auch das „[n]icht erkennen wollen“²⁸⁶ ist eben Teil des Willens zur Wahrheit, was in dieser Hinsicht bedeutet, Erkenntnisse nicht in die eigene Haltung übernehmen zu wollen und damit zu verkennen. Von dieser Frage her, wer eine Veränderung vollziehen und wem sie etwas bringen könnte, rührt auch Foucaults anfänglicher Pessimismus: Wenn alles als Spielball der Macht begriffen wird, kann kein langfristiger Wandel erzielt werden.²⁸⁷

Es wurde bereits erwähnt, dass Vorsicht geboten ist mit Äußerungen, die Foucault die ganz große Verwandlung seiner Philosophie im Spätwerk unterstellen. Worin sich jedoch tatsächlich eine Veränderung zeigt, ist seine Beschäftigung mit der Antike. Im ersten Abschnitt dieser Arbeit wurde gezeigt, auf welcher unterschiedlichen Art damals die Philosophie als Lebensform gestaltet wurde. Diese verschiedenen Auffassungen waren stark dogmatisch, vermittelten einen Lebensstil allerdings, wenn man so sagen möchte, in gewisser Hinsicht auf antiautoritäre Weise.²⁸⁸ Foucault beschreibt die Veränderungen anhand der Etablierung des Christentums und der neuen Denkweise Descartes. Die Antike bietet, wie gezeigt wurde, Foucault keinen Anlass, sich auf deren inhaltliche Ausrichtung einzulassen. Vielmehr entnimmt er seinen Analysen – die sich vor allem auf die Geschichte der Sexualität richten, die er zunächst der Reduktion auf die Repressionshypothese entreißen und auf ihre Diskursivität untersuchen möchte²⁸⁹ – Subjektivierungsmodi, deren Formen er untersucht und daraus die Erkenntnis gewinnt: Der Intellektuelle, der Philosoph, der Denker muss den Leuten das Material bereitstellen, mit dem diese sich selbst befreien, erfahren oder vielmehr erarbeiten können. Dieses Material sagt nicht, was gut ist und wie man zu handeln hat, sondern ist

²⁸⁵ Vgl. Nida-Rümelin, Julian: Philosophie und Lebensform. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. Hier S. 177-193.

²⁸⁶ Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 72.

²⁸⁷ Vgl. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 278.

²⁸⁸ Foucault sieht darin die Gemeinsamkeit zur modernen Lebensratgeberliteratur, die in der Art ihrer Vermittlung ähnlich funktioniert, wobei sie naturgemäß ganz andere Inhalte transportiert. Vgl. Foucault: Die Rückkehr der Moral, S. 244.

²⁸⁹ Vgl. Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 18-23.

ein Werkzeug zur Transformation des Selbst, das sich die Subjekte stets selber aneignen müssen.²⁹⁰

So ist es wohl auch nicht ganz gerechtfertigt, mit Foucault zu sagen, dass im Sinne der Lebensberatung die Aufgabe des Coaches es nicht sein sollte, irgendwelches Expertenwissen zur Verfügung zu stellen, sondern als Gesprächspartner dem Klienten zur Gestaltung seiner selbst als Kunstwerk zu verhelfen, wie Buer und Schmidt-Lellek es tun.²⁹¹ Nach dieser Auseinandersetzung mit Foucault scheint es etwa in Bezug auf die Rolle des Intellektuellen fraglich, ob nicht genau das Gegenteil der Fall sein müsste, dass nämlich der (spezifische) Intellektuelle eben dafür zu sorgen hat, Expertenwissen zur Verfügung zu stellen (vgl. Kapitel 3.3.1. dieser Arbeit). Außerdem ist es insgesamt nicht unbedenklich, diese Art der Philosophie in einen so direkten Zusammenhang mit dem Life-Coaching zu bringen, das sich den Vorwurf gefallen lassen muss, dem Druck auf den Einzelnen, der sich aus der Lebensform in neoliberal organisierten Systemen ergibt, direkt zuzuarbeiten (vgl. Abschnitt 3.5.).

Es wurden bislang zwei markante Linien gezeichnet, um dem Phänomen der Sorge um sich unter einem ganz bestimmten Blickwinkel beizukommen: Als die antike, ursprüngliche und philosophische Form des Denkens und Lebens wurde sie in einigen Varianten und unter Erläuterung einiger sich stellender Probleme vorgestellt. In der Bearbeitung Foucaults wurde sie aufgegriffen als die grundlegendste Option zur Freiheit, bzw. die gelungenste Auseinandersetzung mit dem Spiel der Macht, zu dem auch die Selbstsorge in besonderer Weise gehört. Diese beiden Positionen eröffnen interessante und neue Wege ethischen Denkens, das sein Fundament im Subjekt begründet sieht. Beim Beschreiten und Weiterdenken dieser Wege ergeben sich jedoch diverse Probleme, die im folgenden Kapitel diskutiert werden sollen.

Ein Philosoph, der sich selbst als Nachfolger Foucaults inszeniert und als Koryphäe der Lebenskunstphilosophie, bzw. sogar deren Neuentdecker und großer Betreiber im deutschen Sprachraum betrachtet wird – was ihm im Bereich der akademischen

²⁹⁰ Dies zeigt sich meines Erachtens etwa auch im Manifest der bereits angesprochenen G.I.P., in dem es heißt: „Nicht wir haben eine Reform vorzuschlagen. Wir wollen lediglich Wissen über die Realität verbreiten. [...] Wir wollen die Öffentlichkeit alarmieren und im Alarmzustand halten.“ Foucault: Manifest der G.I.P. – Gruppe Gefängnisinformation, S. 213.

²⁹¹ Vgl. Buer und Schmidt-Lellek: Life-Coaching, S. 182.

Philosophie in den letzten Jahren allerdings einen nicht unzweifelhaften Ruf beschert hat, den er mit seinem populärphilosophischen Werk wohl auch nicht mehr loszuwerden gedenkt – soll im ersten Teil des folgenden Kapitels behandelt werden. Er scheint – so viel sei vorweggenommen – in seinem auf Foucault aufbauenden Fortschreiten eher wieder zurück zu fallen in die Instrumentalisierung antiker Weisheiten. Diese seine Auffassung der Sorge um sich markiert im weiteren Verlauf den ersten Punkt von einigen Interpretationen, die ich als Missverständnisse der Sorge um sich bezeichnen möchte.

3. Missverständnisse der Sorge um sich

Unter dieser Bezeichnung werden zweierlei Arten von Missverständnissen geführt: Zum einen handelt es sich um Auffassungen der Sorge um sich, die nach der bisherigen Auseinandersetzung als Fehlentwicklungen betrachtet werden können, die diesem Konzept als ethische Grundlegung nicht gerecht werden. Zum anderen werden darunter Missverständnisse gefasst, die sich aus der Logik der Sorge um sich ergeben mögen und ihr tatsächlich zum Verhängnis werden könnten, das heißt, ihre Brauchbarkeit in Frage stellen.

3.1. Wilhelm Schmid: Die überquellende Leerstelle

Wilhelm Schmid bekommt in dieser Arbeit deshalb ein eigenes Kapitel eingeräumt, weil sich immer klarer herausstellt, wie formal sich der Anspruch der Sorge um sich, der Lebenskunst, der Lebenswahl, der Lebensform etc. darstellt. Der außergewöhnlich präzise und auch besonders hohe Absätze am populärphilosophischen Buchmarkt²⁹² erzielende Philosoph – auf diese Berufsbezeichnung hinzuweisen wird er in Interviews nicht müde²⁹³ – dient als Beispiel dafür, wie sich diese Selbstsorge in materialer Ausformung entwickeln kann. Es wird untersucht, wie Schmid Foucault weiterdenkt, was er sich erwartet, wie er die Philosophie für seine Zwecke deutet. Dabei stellt er einen sehr klaren Anspruch, der sich explizit gegen die Auffassung richtet, Philosophie könne alles sein außer „Lebenshilfe“:

Es geht dabei nicht um eine weitere Form von „Therapie“ und auch nicht um eine Bevormundung im Sinne eines normativen „Ratgebens“, sondern um die Klärung von *Bedingungen*, also dessen, „was ist“ und darüber hinaus um die Eröffnung von *Optionen* durch das Denken dessen, „was möglich ist“, um zur je

²⁹² „Insgesamt bringt Wilhelm Schmid es auf eine Auflage von mehr als einer Million, »Gelassenheit« steht seit März 2014 auf der Bestsellerliste und hat sich bisher 450.000 Mal verkauft.“ Lückemeier, Peter: Die innige Liebe zu jedem einzelnen Wort. Ein Besuch bei Wilhelm Schmid. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (01.09.2015). Onlinezugriff am 25.04.2016 unter <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/wilhelm-schmid-und-seine-buecher-ueber-glueck-gelassenheit-13775803.html>.

²⁹³ Etwa in einem Interview mit Andrea Hauer der Sendereihe „Von Tag zu Tag“ des österreichischen Radiosenders Ö1, ausgestrahlt am 29.01.2016.

eigenen Gestaltung des Lebens und zum Gewinn von Selbstmächtigkeit beizutragen.²⁹⁴

Diese Vorgabe kann Schmid letztlich nicht durchhalten. Zum einen bleibt fraglich, ob tatsächlich Neues entdeckt wird durch sein Denken der Möglichkeit in Anführungszeichen, zum anderen geht er dabei weit über die Vorstellung von Optionen hinaus. Die Kritik, die er mit seiner Herangehensweise auf sich zieht, wird im Anschluss an seine Interpretation Foucaults ebenfalls diskutiert.

3.1.1. Interpretation Foucaults

Schmid kommt einer grundlegenden Forderung Foucaults nach, der sein Werk als ein anwendungsbezogenes verstanden wissen möchte, das Anwendung vielleicht durch ihn selbst erfährt, vor allem aber durch die anderen, da die Interpretation wichtig, ja sogar notwendig ist, die sich durch den Einsatz seiner Ideen entwickelt. Es geht Schmid explizit „darum, dieses Werk zu verwenden“ und zwar „[u]m zu verändern.“²⁹⁵

Diesen Wunsch nach und diesen Ansatz zur Veränderung sieht Schmid in der „»Ecke« der Aufklärung“ verortet, „die sich mit der Sicherheit der Aufgeklärtheit nicht zufriedengibt“²⁹⁶, womit er begründet, warum Foucault selbst keine Handlungsanweisungen erteilte, was ihm durchaus nicht immer hoch angerechnet wurde²⁹⁷. Diese Begründung ist sowohl aufgrund Foucaults kritischer und ambivalenter Haltung zur Aufklärung bemerkenswert²⁹⁸, wie auch hinsichtlich der Idee, dass Foucault vielleicht gerade deshalb in seinem Schreiben, Sprechen und Wirken so vieles ungesagt lässt, weil er weiß, dass er über die „Sicherheit der Aufgeklärtheit“ hinaus als Philosoph nichts zu leisten vermag, höchstens als Staatsbürger und Mensch, wie auch die anderen Staatsbürger und Menschen, die sich durch seine Analysen in ihrer Aufgeklärtheit ihrer selbst bemächtigen. Interessanterweise schildert Schmid im Verlauf seiner philosophischen Textproduktion immer abgeklärtere Darstellungen seiner

²⁹⁴ Schmid, Wilhelm: Philosophische Lebenskunst in der Praxis. In: Burekhardt, Holger und Sikora, Jürgen (Hrsg.): Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 159-167. Hier S. 159.

²⁹⁵ Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000. Hier S. 13.

²⁹⁶ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 14.

²⁹⁷ Vgl. Fellmann, Ferdinand: Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung. Hamburg: Junius 2009. Hier S. 139.

²⁹⁸ Seine anfängliche Ablehnung der Aufklärung weicht einem „ernstgemeinten, wenngleich differenzierten, Respekt.“ Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 277.

eigenen Vorstellung gelungenen Lebens, und zeugt damit nicht gerade von großem Vertrauen in die Mündigkeit seiner Leserinnen.

Für Wilhelm Schmid liegt der Grund, sich mit der Philosophie der Antike auseinanderzusetzen, darin, vergangene Seinsweisen und die damit sich zeigende Vielfalt offenzulegen – nicht etwa darin, eine Art ursprünglicher oder gar wahrer Seinsweise zu finden. Damit zeigt sich für ihn das Wesentliche dieser Herangehensweise: „Bezug zur Aktualität und kritische Distanz zu dieser Aktualität: dies sind die beiden Charakteristika einer Philosophie der Lebenskunst.“²⁹⁹ Es ist meines Erachtens nicht eindeutig, ob sich diese Festlegung mit der Sicht Foucaults auf die Großartigkeit der Beschäftigung mit der Aktualität des Subjekts als letztlich dringlichster, wenn nicht einziger verträgt, da eben nur sie die Abgrenzung von der Ewigkeit des cartesianischen Subjekts zu vollziehen vermag. Alles zielt ab auf diese Jetzigkeit des Selbst, zu der eine „kritische Distanz“ vielleicht in dieser Hinsicht gerade abgelehnt werden sollte, da ohne sie das Subjekt wieder lediglich entdeckt, was es sein könnte und ist, anstatt die Arbeit an sich im Hier und Jetzt aufzunehmen.

Insgesamt baut Schmid, wie auch von ihm angekündigt, seine „Neubegründung der Ethik“ auf dem Werk Foucaults auf: Die Ethik als die Haltung des Subjekts muss im Sinne einer Ästhetik der Existenz auf die Beine des Übergangs von den gegebenen Technologien zur Unterwerfung des Subjekts zu Technologien des Selbst gestellt werden, während diese jedoch ebenfalls stets im Bezugssystem der Macht zu denken sind: „Die Ethik des Individuums und aktive Konstituierung seiner selbst dient dazu, Machtbeziehungen nicht zu Herrschaftsformen erstarren zu lassen; sie ist selbst ein Einsatz im Spiel der Macht.“³⁰⁰

In seiner Auseinandersetzung legt er ganz deutlich den Fokus auf die Handlungsmacht des Einzelnen, denn „jeder Geltungsanspruch bleibt zuletzt auf die Zustimmung des Individuums angewiesen“³⁰¹, was auch einen Teil der Vorwürfe bedingt, die ihm gemacht werden. Schmid versteht die Endlichkeit des Menschen im Sinne seiner

²⁹⁹ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 373.

³⁰⁰ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 375-376.

³⁰¹ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 377.

ständigen Neuformung, was bedeutet, Ethik zwar geschichtlich, aber weder historizistisch, noch teleologisch oder deterministisch, sondern offen zu denken.³⁰²

Von der Selbstsorge geleitetes Denken bedeutet für Schmid „[d]en Horizont des Anderen aufzuschließen; darin besteht die Ethik des Andersdenkens.“³⁰³ Es dreht sich auch hier um die Unabschließbarkeit der Transformation des Subjekts, mit einer ebenfalls starken Betonung auf das Moment der Andersheit, an dem sich das Denken stets reiben muss um eine Wandlung erfahren zu können. Es scheint Streitbar, ob diese Wortwahl des „Aufschließens“ des Horizonts besonders glücklich ist. Mit Emmanuel Lévinas (vgl. Kapitel 3.4.) würde argumentiert werden können, dass dieses Aufschließen einen Akt der Gewalt impliziert. Andererseits wäre eine Art sanftes Abtasten dieses Anderen mit Foucaults Intention, der ja doch den Versuch der Durchdringung dieses Fremden einfordert kaum vereinbar. Schmid stellt klar, dass die Selbstsorge nicht eso- sondern durch und durch exoterisch aufzufassen ist, eine ständig im Austausch mit dem Anderen sich befindliche Schöpfungskraft des Selbst, „das sich in Praktiken der Leiblichkeit konstituiert“³⁰⁴. Sowohl die Betonung des Horizonts als auch die der Leiblichkeit lassen auf eine gewisse Nähe zur Phänomenologie schließen, wobei Schmid tatsächlich den Bezug der Sorge um sich zu den verschiedensten fachphilosophischen Bereichen ausweist, bzw. ausführt, welche Elemente aus diesen der Philosophie der Lebenskunst dienstbar gemacht werden können.³⁰⁵

In dieser Möglichkeit des Andersdenkens, vor allem des Andersdenkens des Subjekts liegt für Schmid die besondere Stärke einer mit Foucault begründeten Ethik: Nehmen sich andere Ethiken eines gegebenen Subjekts an mit dessen Identitätsfestlegung sie seiner Transformation im Wege stehen, bestimmt sich die „Ethik als Lebenskunst“ in der Konstituierung des Subjekts als „beständige Aktivität“, „bewegliche Beharrlichkeit“ und „persönliche Wahl“.³⁰⁶ In dieser Möglichkeit der Transformation liegt die Freiheit, die es folglich nicht an sich, sondern nur als „Praxis der Freiheit“ geben kann.³⁰⁷

³⁰² Vgl. Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 378.

³⁰³ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 379-380.

³⁰⁴ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 381.

³⁰⁵ Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999. Hier S. 55-60.

³⁰⁶ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 380.

³⁰⁷ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 382.

Schmid setzt für seine Neubegründung der Ethik mit Foucault die „persönliche Wahl“ ins Zentrum der Ästhetik der Existenz, was ihm schlichtweg bedeutet, „einer Normativität zu folgen, die das Individuum sich selbst auferlegt“. Dadurch ist die Aktualisierung der Freiheit nicht verallgemeinerbar und dem Kategorischen Imperativ direkt entgegengesetzt, sie darf aber auch nicht willkürlich sein; sie ist experimentell, nicht nur theoretisch und soll der Kritik eines „*hypothetischen Iterativs*“ unterstellt werden: Wollen zu können, dass im Falle der Wiederkehr alles noch einmal so gelebt würde.³⁰⁸

3.1.2. Die andere Moderne

Schmid beruft sich auf den Entwurf einer „anderen Moderne“³⁰⁹. Das Problem der Moderne wird im Verlust von Sinnzusammenhängen in den verschiedensten Hinsichten verortet: „Ausgerechnet in der Moderne, die vormoderne *materielle* Existenzängste zurückgedrängt hat, macht sich *ideelle* Lebensangst breit, die Angst, ein Leben ohne Sinn zu leben.“³¹⁰ Die Philosophie habe vergessen, dass sie eigentlich „Lebenshilfe“ sei, weil im 19. und 20. Jahrhundert die Hoffnung große Verbreitung gefunden habe, Wissenschaft und Technik könnten alle Probleme menschlichen Lebens lösen, weshalb sich die Philosophie in die Dienste dieser Disziplinen stellte. Heute, da diese Hoffnung als gescheitert zu betrachten sei, gewinne sie ihr ursprüngliches Terrain zurück.³¹¹ Insgesamt habe es auch „dem Begriff der Lebenskunst nicht gut getan, daß die modernen Philosophen ihn seit zweihundert Jahren, seit der Gründung der Moderne, brach liegen ließen. Das ist verantwortlich für seine Verflachung.“³¹²

Unter dieser Prämisse konstruiert Schmid seine andere Moderne, scheint sich die Fassade des vorurteilsfreien Beobachters in seiner Beschreibung dabei zu bewahren und

³⁰⁸ Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, S. 384-386.

³⁰⁹ Schmid: Philosophie der Lebenskunst, etwa S. 104.

³¹⁰ Schmid, Wilhelm: Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007. Hier S. 28.

³¹¹ Vgl. Schmid: Philosophische Lebenskunst in der Praxis, S. 160.

³¹² Palm, Goedart: Philosophie der Lebenskunst. Fragen von Goedart Palm an Wilhelm Schmid zur lebenskünstlerischen Koexistenz des Menschen mit Technik, Computer und Netz. In: Parapluie. Haut. Nummer 12, Winter 2001/2002. Onlinezugriff am 10.04.2016 unter <http://parapluie.de/archiv/haut/lebenskunst/>.

Zu dieser Verflachung trägt jedoch Wilhelm Schmid selbst, wie im anschließenden Kapitel aufgezeigt wird, nicht unwesentlich bei.

läuft damit auf den ersten Blick kaum Gefahr, die von Foucault bekrittelte prophetische Position einzunehmen, nach der es den Menschen verlangt. Betrachtet man sein Werk in dieser Hinsicht jedoch etwas genauer, so macht es sehr wohl den Eindruck, als teile Schmid in jedem Satz – immer schön verpackt in kleine, eigene Lebenserfahrungen oder die Meinungen großer Denker vor ihm – eindringlich mit, was denn eigentlich zu tun wäre. Dadurch dass er eine offene Position wahrt – sei es in Hinblick auf Sex, Drogen, Religion und insgesamt nahezu alles was das Leben angeht – entgeht er dem Vorwurf ideologischer Montage, während jedoch eine Art boboesker Ideologie seine Bücher zu durchwirken scheint, die dem gehobenen Mittelstand, der sich um sich selbst und die nächste Generation sorgt, sagt, wie diese Sorge in den Griff zu bekommen wäre. Dieses scheinbar inhaltlich wenig angreifbare Philosophieren laviert sich glatt durch die Bedürfnisse des postmodernen Menschen, der sich nach der anderen Moderne sehnt, gibt sich Titel, die dieser gerne kauft und kümmert sich nicht um die eigene Verstrickung in den Apparat, in den es tief eingebettet ist, der es sogar am Leben hält und vorantreibt. Aus derartigen Verbandelungen ergibt sich der nachvollziehbare Vorwurf, die Philosophie der Lebenskunst arbeite dem kapitalistischen System zu, forme gar Existenzen, die umso perfekter in diesem System funktionieren (vgl. dazu Abschnitt 3.5. dieser Arbeit).

In allen Belangen, die Schmid beurteilen und beleuchten will, ohne sie wirklich abzuurteilen und tatsächlich zu erhellen, bleibt er nichtssagend. Ich unterstelle, dass der Grund dafür in seiner Nähe und Verpflichtung zu Foucault bei gleichzeitigem Bedürfnis alles aus- und anzusprechen liegt, das ihn zu jedem Thema plaudern, aber nichts Neues sagen lässt. Es wäre durchaus vorstellbar, eine Philosophie einer sich aus Egoismus stärkenden Menschlichkeit zu begründen, die sich einer aus der Vernachlässigung der Sorge um sich resultierenden „ungehinderte[n] Evolution des Egoismus“³¹³ verwehrt. Die Herangehensweise Schmidts scheint dahingehend allerdings wenig aussichtsreich, da sie zum einen viel (ver)spricht, zum anderen jedoch wenig sagt und damit einigermaßen bedeutungsarm bleibt. Wobei diese Bedeutungsarmut noch die harmlosere Ausprägung einer Lebenskunstphilosophie der anderen Moderne Schmidts darstellt: Im Duktus seiner Philosophie gleicht Schmid eher den antiken Philosophen als Michel Foucault. Feststellungen wie die folgende die unter einem Unterkapitel des

³¹³ Schmid: Mit sich selbst befreundet sein, S. 18.

Namens „Singen lernen, Tanzen lernen“ geführt wird, gemahnen an den Meditationscharakter altertümlicher Denker und sind dabei an Banalität kaum zu übertreffen:

Es handelt sich um eine *Befreiung* dessen, was gebunden im Selbst existiert, und zugleich um eine *Formgebung* der Freiheit, denn die in der Musik gewonnene Struktur strukturiert das Selbst und sein Leben, sinnvolle Zusammenhänge werden entdeckt, die Fülle des Lebens wird erfahrbar. Die Lust, die das Singen aus diesen Gründen vermittelt, gewährt jeder Sorge Erholung: Wer singt, sorgt sich nicht, nicht jetzt.³¹⁴

Es ist dem Gemeinplatz, dass gewisse Tätigkeiten oder Beschäftigungen geeigneter sind, die Stimmung zu heben als andere, kaum etwas entgegenzusetzen und die meisten Menschen werden diesbezüglich eigene Erfahrungen vorzuweisen haben. Es ist wohl auch nichts Verwerfliches dabei zu finden, diese Erkenntnis anderen mitzuteilen. Unter dem Deckmantel der von Schmid immer wieder mit Foucault bemühten Suche nach einer Ästhetik der Existenz scheint dieser Ratschlag – der noch nicht einmal den Mut hat, sich als solcher zu artikulieren, womit oberflächlich einer diesbezüglichen Forderung Foucaults genüge getan sein mag – jedoch kaum heranzureichen an die Konzeption theoretisch geleiteter Auseinandersetzung mit sich selbst unter Referenz auf die Foucaultsche Werkzeugkiste.

Ist diese Passage auch nicht sonderlich überzeugend, so mutet sie allenfalls recht harmlos an. Ein gewisses Unbehagen jedoch evoziert Schmid's Rede von der „Bildung eines integrativen Megasubjekts, in dem der Einzelne jede Einsamkeit hinter sich lassen und sich glücklich aufgehoben fühlen kann“³¹⁵, wie es beim Chorsingen vor sich gehen soll. In einer solchen Formulierung lässt sich ein krasser Gegensatz zu Foucaults individueller, praxisgeleiteter Ästhetik der Existenz entdecken, die an dieser Stelle bei Schmid die Existenz als Subjekt aus den Augen verliert. Dieses Megasubjekt mutet nicht nur unnötig pathetisch, sondern sogar unheimlich und beklemmend an, was gerade in einer Arbeit zur Stärkung des Subjekts und dessen Auseinandersetzung mit der Welt als besonders störend empfunden werden kann; so gibt es begründete Vorbehalte dagegen, sich in einer anderen Moderne der Megasubjekte wiederfinden zu wollen. Im folgenden Abschnitt sollen einige weitere Kritikpunkte an diesem Denken erschlossen werden.

³¹⁴ Schmid: Mit sich selbst befreundet sein, S. 284-285.

³¹⁵ Schmid: Mit sich selbst befreundet sein, S. 285.

3.1.3. Kritik

Harsche Kritik erfährt Schmidts Philosophie der Lebenskunst von Wolfgang Kersting. Dieser Linie folgend sollen hier einige Punkte aufgegriffen werden, um zu klären, ob die Idee Schmidts ihrem Anspruch, eine philosophische Legitimationsbasis der Lebenskunst zu liefern, tatsächlich gerecht werden kann.

Ein erster Vorwurf wird erhoben aufgrund der unbedingten Eigenständigkeit der Lebenskunst, die eine Balance herzustellen versucht zwischen vier großen Interessensbereichen, nämlich dem Streben nach Gesundheit, materiellen Gütern, sozialer Einbettung und Sinngebung, stets in einem abwägenden Verhältnis zu unseren Möglichkeiten.³¹⁶ Dies kann sie vorzüglich leisten, „[a]ber die Lebenskunst bedarf gewiss nicht der Philosophie“³¹⁷. Dabei handelt es sich lediglich um eine Aufmerksamkeit heischende Floskel von der reflektierten Lebenskunst: Die Lebenskunst an sich setzt ja schon ein reflexives Verhältnis zur Welt und sich selbst voraus, die Philosophie könnte dazu lediglich eine Art Fachsprache beitragen, wobei fraglich bliebe, was diese dem Lebenskünstler für einen zusätzlichen Nutzen verschaffen sollte.³¹⁸

Philipp Thomas spricht der Lebenskunstphilosophie gar die Fähigkeit zur Reflexion insgesamt ab, weil sie „kein Anderes ihrer selbst kennt“³¹⁹, womit er sie als dezidiert unphilosophisch und totalitär ausweist.

Das zweite große Problem ist Schmidts Fokussierung auf die Wahl des Einzelnen. Diese Wahl betrifft letztlich jeden Bereich, alles wird den Entscheidungen der Lebenskunst unterstellt, wodurch „das Konzept alle lebensethische Konzentration und lebenspraktische Robustheit [verliert]. Lebenskunst wird zu einer Zeitgeistfiliale, zu einer Agentin des herrschenden Moralbewußtseins.“³²⁰ Genau das also, was ursprünglich nicht passieren sollte, wogegen sich die Philosophie als Lebensform, wie

³¹⁶ Vgl. Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 40.

³¹⁷ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 43.

³¹⁸ Vgl. Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 45-46.

³¹⁹ Thomas, Philipp: Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität. Freiburg und München: Alber 2006 (Alber-Reihe Praktische Philosophie Band 76). Hier S. 196.

³²⁰ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 49.

auch die Ästhetik der Existenz auflehnte, die Integration in den herkömmlichen Moralitätskomplex nämlich, wird durch die durchgängige Artikulation Schmidts provoziert, der dem Suchenden Kataloge der Lebenswahl zur jederzeitigen besseren Orientierung in Form hierarchischer Strukturierung der Bedürfnisse an die Hand gibt. Bei dieser Betonung der Wahl geht Foucaults starke Betonung der Übung unter.³²¹ Die Habitualisierung wird eingestampft in stetige Akte der Wahl. Allerdings steht für Schmid die besondere Bedeutung der Gewohnheiten fest, die eine durchaus ambivalente Funktion einnehmen; einerseits sind sie Entlastungen vom Akt der Wahl, der, gäbe es nicht gewisse Ritualisierungen, unsere ständige Aufmerksamkeit erforderte, andererseits besteht die Gefahr einer gewissen Verflachung:

Die Gewöhnung ermöglicht eine gelassene Lebensführung, bringt jedoch immer auch eine Abstumpfung mit sich, sodass es schwer wird, Anderes als das Gewohnte und anders als gewohnt wahrzunehmen, zu denken und zu fühlen; mechanische Abläufe führen zu einem Leerlauf des Lebens.³²²

Schmid legt sich dabei vor allem auf das Thema der ökologischen Lebensweise fest – was beispielhaft ist für seine Verfehlung: Die ökologisch durchbuchstabierte Lebenskunst hat in dieser Schmidtschen Verordnung wohl kaum mehr etwas mit Kunst zu tun, sondern ist vielmehr eine schlichte Anerkennung von Tatsachen, deren einziger Vorzug in ihrer vom Selbst her artikulierten Bejahung besteht: Die Bejahung des Lebens ist das Ziel, aber eben unter Berücksichtigung aller – von Schmid bestimmten – Verantwortlichkeiten des Menschen.³²³ Diese Verantwortlichkeiten wahrzunehmen, scheint aber dem gebildeten Subjekt mit einem „umfassenden moralischen Weltentwurf, in den sich das individuelle Leben einfügen soll“³²⁴ vorbehalten zu sein, wobei analog dazu eingeräumt werden muss, dass das Ziel – die Selbstständigkeit – gleichzeitig auch die Voraussetzung Philosophischer Praxis ist: Es ist eine gewisse Offenheit für das Gespräch, den Ausschluss von Widersprüchen, eine stringente Argumentation erforderlich³²⁵.

³²¹ Vgl. Borchel, Christiane: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit. Kontrapunkte zur Philosophie der Lebenskunst. Münster: Mentis 2014. Hier S. 55.

³²² Schmid: Philosophie der Lebenskunst, S. 330.

³²³ „Was hat Seneca mit Mülltrennung und Treibgasreduzierung zu tun? Letztlich verlangt Schmid nichts anderes, als in steter ökologischer Wachsamkeit sein Leben einer umweltethischen Variation des delphisch-barocken Memento mori zu unterstellen. Man sollte meinen, die Weisheit der Lebenskunst würde auch darin bestehen, gegen moralische Übertreibungen und modische Hysterien zu immunisieren und betroffenenmoralisch aufgedrängte Totalverantwortlichkeiten aller Art zurückzuweisen.“ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 49-50.

³²⁴ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 53.

³²⁵ Vgl. Gerhardt: Lebensführung, S. 156.

Es finden sich bei Schmid genügend Überlegungen zu verschiedensten Themen, deren philosophische Legitimation mit allem Recht in Frage gestellt werden muss. So fragt sich etwa Borchel, worin sich Schmid's Empfehlungen für eine „Kunst im Umgang mit der Zeit“³²⁶ von diversen Lebensratgebern unterscheiden, von ganz allgemeinen Ratschlägen ohne echten philosophischen Anspruch, den Schmid für sein eigenes Werk wieder und wieder herausstreicht.³²⁷

Kersting, der auch scharfe Kritik an Foucault übt, setzt diesen jedoch auf eine ganz andere Stufe als den dem „Foucaultismus“ verfallenen Schmid, der seinem Vorbild weit unterlegen bleibt und das Geheimnis, das das Subjekt letztlich ausmachen kann, aufgibt und damit alles Subversive des Foucault'schen Denkens, weil er über die schlichte „Bezeichnung einer Leerstelle“³²⁸ so weit hinausgeht, dass sich diese Leerstelle vollends auflöst, die ja eben das Zentrum der Existenzästhetik bildet, um die herum oder in die hinein das eigene Leben als Kunstwerk entworfen werden soll. Ein bezeichnender Satz, der dazu zu finden ist, der greifbar macht, wie Schmid's Bücher entstehen und auf welche Weise er das Erbe Foucault's antritt, lautet bei Kersting: „Wo Foucault schweigt, da redet Schmid unaufhörlich.“³²⁹ Es ist tatsächlich ein pausenloses Plaudern, eine endlose Beredsamkeit, die Kersting schließlich in einer Fußnote zu seiner ebenso heftigen wie treffenden Kritik drängt:

Je weiter man sich in diesem [gewaltigen konsiliarischen] Universum vom Zentrum entfernt, um so [sic] zeitgeistanfälliger [und wohl auch -gefälliger, N.K.] wird das Schrifttum, bis es sich schließlich kaum mehr von den Hochglanzbroschüren der Wohlfühlindustrie, den Werbeprospekten von Seelenmassagekursen und Motivationsseminaren unterscheidet. Und wenn es um die kleinen Dinge des Alltags geht, die Regentropfen auf der Haut, den Duft gebrannter Mandeln auf Weihnachtsmärkten und dem kleinen Glück der Erkältung, dann schlägt die Lebenskunst in Lebenskitsch um.³³⁰

Schmid bemüht stets die Selbstmächtigkeit, die sich bei ihm jedoch darstellt als ein „lediglich [...] bedeutungsunscharfes Konglomerat aus vier verschiedenen, traditionellen philosophischen Konzepten: der Selbstbeherrschung, der Autonomie, der Autarkie und der Ataraxie.“³³¹ In der Stimmung uneinholbarer Selbstwirksamkeit findet Schmid eine

³²⁶ Schmid: Philosophie der Lebenskunst, S. 361.

³²⁷ Vgl. Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 63.

³²⁸ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 48.

³²⁹ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 48.

³³⁰ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 48.

³³¹ Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 65.

breite Leserschaft, bietet letztlich aber keine echten Lösungen an³³², die über den Wiedererkennungseffekt hinausgehen: Der Leser, dessen Situation beschrieben wird, die Leserin, die sich in den Büchern Schmidts leicht wiederfinden kann, wird letztlich nicht ernsthaft mit Techniken unterstützt, die der eigenen Lebensgestaltung Sinn geben oder einen ethischen Spin verleihen könnten und schon gar nicht wird – wie bei Foucault – eine grundsätzlich neue Art zu denken vorgestellt.

Philipp Thomas' Kritik an der Schmidtschen „Negativitätsvergessenheit“³³³, wenn sie auf die Illusion der Rettung der Erde durch das „ökologische Selbst“³³⁴ abzielt, hat sicher ihre Berechtigung, weil hier sehr oft das große Ganze in eine äquivalente Beziehung mit den kleinsten Strukturen des Seins gesetzt wird, wodurch die Äußerlichkeit geleugnet und die Beeinflussbarkeit überschätzt wird.

Andererseits sei an dieser Stelle festgehalten, dass Schmid nicht müde wird, die Bedeutung und Großartigkeit alles negativ Besetzten zu betonen, die Dimension der Notwendigkeit von Gegensätzlichkeit herauszustreichen³³⁵ und dies auch im Gegensatz zum von ihm unterstellten Zeitgeist: „Angenehm zu leben, nur angenehm, und alles, was unangenehm ist, mit immer besseren Mitteln auszuschalten, das wird in moderner Zeit zum Traum aller. Und keiner stellt die Frage, ob ein so definiertes Glück überhaupt Sinn hat.“³³⁶ Auch in seiner – etwas eigenartigen – Vorstellung einer Utopie ist nicht alles in einer Art Positivität begründet:

Ich habe die Utopie, dass wir eine Gesellschaft der Lebenskunst werden – eine Gesellschaft, die akzeptiert, dass das menschliche Leben auf Problemen aufgebaut ist, die es zu lösen gilt. Und zwar aus dem einzigen Grund, um damit wieder neue Probleme zu schaffen und die wieder zu lösen.³³⁷

Der Begriff der Utopie mutet an dieser Stelle problematisch an, mag es so manchem wohl schlicht und einfach sehr real oder gar dystopisch erscheinen, sich das Leben als eine ewige Aneinanderreihung von Problemen vorzustellen, deren fortwährende Wiederkehr und Neuschöpfung sogar dessen Sinn und Zweck sein soll. Diese Art Utopie beißt sich tatsächlich mit der Schmid unterstellten Produktion von

³³² Vgl. Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 75.

³³³ Vgl. Thomas: Negative Identität und Lebenspraxis, S. 198-200.

³³⁴ Schmid: Philosophie der Lebenskunst, S. 430.

³³⁵ Schmid: Philosophie der Lebenskunst, S. 106-112.

³³⁶ Schmid: Philosophische Lebenskunst in der Praxis, S. 161.

³³⁷ Radisch, Iris: Wilhelm Schmid: „Ich hasse das Thema Glück mittlerweile“. Ein Gespräch mit dem Philosophen Wilhelm Schmid. In: Die Zeit Nr. 52/2015, 23. Dezember 2015. Onlinezugriff am 04.02.2016 unter <http://www.zeit.de/2015/52/wilhelm-schmid-terrorismus-gefluechtete-lebenskunst>.

„Lebenskitsch“. Es macht den Anschein, als springe er zwischen einem romantisch verkärten Optimismus, der wünscht, dass – bzw. sogar voraussieht, wie – sich der Egoismus des Einzelnen zur allgemeinen Sorge um Mensch und Umwelt entwickelt und einem nicht recht begründeten Pessimismus hin und her, der ganz einfache Gegebenheiten nimmt – hier der Zirkel von Problem und Lösung – und sie zum allgemeinen Sinn des Lebens erklärt.³³⁸

Man mag das große und zentrale Problem der Philosophie der Lebenskunst Schmidts in ihrer Vermessenheit suchen, die alles auf die Selbstmächtigkeit des Subjekts setzt.³³⁹ Andererseits wäre dies vielleicht noch der stärkste Teil des ganzen Konzepts, würde er konsequent durchgehalten. Schmidts Philosophie liest sich jedoch nicht wie der überaus respektvolle Umgang mit je selbstmächtigen Subjekten, sondern eher wie die Belehrungen eines erhabenen Meisters, der seine Mitwelt mit allerlei schlaun Sentenzchen zu erleuchten sucht.

Im Anschluss an die Probleme, die sich der Selbstsorge, verstanden als mitteilungsbedürftige Allerweltssorge, aufdrängen, sollen einige Schwierigkeit und Implikationen diskutiert werden, die sich aus der Begrifflichkeit von Lebenskunst und Ästhetik der Existenz ergeben.

3.2. Das ästhetizistische Missverständnis

Die Analogie der Kunst als Zugang zum eigenen Leben, die die antike Philosophie, wie auch die Ästhetik der Existenz und die sich in deren Nachfolge verortenden Denker ins Treffen führen, ist alles andere als unproblematisch und es wäre vielleicht sogar dem Begriff der Askese vor jenem der Ästhetik den Vorzug zu geben, um dem

³³⁸ Allerdings steht Schmid mit seiner Auffassung nicht alleine da: „Der Mensch hat sich im Kontext seines lebendigen Daseins zu begreifen; er muss sein Leben als Problem erfahren“ (Gerhardt: Lebensführung, S. 151.). Diese Formulierungen sind nicht nur in ihrer Begrifflichkeit unglücklich gewählt, sondern etablieren mit dieser vorgeblich notwendig durchgängigen Problemkultur des gesamten Lebens einen meines Erachtens sehr gezwungenen Zugang zum selben und vereiteln konstruktive Intervention hinsichtlich ganz konkreter Probleme des Lebens. Andererseits wird dieser Vorwurf in ähnlicher Weise gegen die künstlerische Gestaltung des Lebens vorgebracht, wie dem folgenden Kapitel zu entnehmen ist.

³³⁹ Vgl. Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 183.

ästhetizistischen Missverständnis, wie ich es nennen möchte, keinen Vorschub zu leisten. Auf die Vorzüge der Perspektive der Asketik anstelle der Ästhetik verweist Martin Saar in seinem Nachwort zum Band *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*³⁴⁰: Auch bei den alten Griechen ist die Lebenskunst keine allumfassende ästhetische Stilisierung des Selbst, sondern vielmehr die nur einige Lebensbereiche betreffende Einübung in ein gelungenes Selbstverhältnis. Der Begriff der Ästhetik rückt Foucault in das Licht eines Autors, der versucht, in seinen letzten Lebensjahren eine Ethik zu formulieren, die allein die Schönheit verehrt. In dieser Wortwahl scheint die Konnotation der intensiven Arbeit, der großen Anstrengung und der notwendigen Kraft technischer Gestaltung des eigenen Lebens verloren zu gehen, welche die Formung eines Ethos erfordert.

Es ist daher auch unter Berufung auf den griechischen Begriff der *techné* festzuhalten: „Wenn von der Lebenskunst die Rede ist, dann sind also, genau besehen, zwei verschiedene Lebenskünste im Spiel: die erste fällt in den Bereich des Handwerks, die zweite in den der Ästhetik“³⁴¹, wobei es andererseits die Auffassung gibt, „daß nur ein ästhetischer Wert es vermag, die Balance zwischen Ordnung und Freiheit zu halten, ohne in Verfestigung von Macht zu Herrschaft und Normierung einerseits oder in eine Entgrenzung ins Chaotische und Inhumane andererseits abzudriften.“³⁴²

Diese Unterscheidung eröffnet verschiedene Anknüpfungspunkte der Kritik: Wird etwa versucht, die Rede vom Leben als Könnerschaft entweder als Tautologie zu entlarven, oder aufgrund der (vorgeblichen) Eigenartigkeit des Satzes „Ich kann leben“³⁴³ (dabei übrigens gleichgesetzt mit der Merkwürdigkeit des Satzes „Ich kann küssen“, wobei weder der Vergleich auf den ersten Blick einsichtig, noch die zweite Aussage an sich unlogisch erscheint), ist dem entgegenzuhalten, dass dies nicht die zentrale Frage ist: Es geht nicht allein darum zu behaupten, überhaupt und grundsätzlich leben zu können, sondern darum, zu einer Aussage zu gelangen, die da heißen mag: „Ich kann *gut* leben“, ohne dabei noch sogleich eine allgemeine Festlegung zur Hand haben zu müssen, worin

³⁴⁰ Vgl. Saar: Nachwort, S. 332.

³⁴¹ Thomä, Dieter: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen. In: Kritik der Lebenskunst 2007, S. 237-260. Hier S. 239.

³⁴² Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 234.

³⁴³ Vgl. Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 242-243.

diese Güte des Lebens bestehen soll – das kann an diesem Punkt der bloßen Feststellung durchaus noch offen bleiben, obwohl das Subjekt vielleicht schon eine zumindest vorläufige Antwort für den aktuellen Zeitpunkt parat haben wird.³⁴⁴

Gegen die Behauptung „Weder ist das Leben durchweg eine Tätigkeit, noch ist das, was am Leben tätig ist, durchweg von der Art, daß es nur um Ausübung eines Könnens zur Erbringung einer Leistung wäre“³⁴⁵, ist einzuwenden, dass dies wohl kein Argument gegen die Rede von der Lebenskunst im handwerklichen Sinne sein kann: Sich allein auf die nicht vorhandene Durchgängigkeit zu berufen, impliziert die Forderung einer übermenschlichen Allgemeinbewusstheit der eigenen Existenz. Es kann letztlich doch nur darum gehen, einen so großen Anteil der eigenen Existenz wie möglich zu gestalten, ein derart radikaler Absolutheitsanspruch erscheint einigermaßen absurd.

Die Kritik, dass das Leben nicht als Material für den Künstler dienen kann (weil seine Naturhaftigkeit dem widerspricht, bzw. die Erklärung auch der Natur des Menschen zur Kunst zu weit geht; weil die Positionen von Produzent und Rezipient gleichzeitig ineinanderfließen und distanziert bleiben müssen; weil die Geschaffenheit des eigenen Selbst der Leiblichkeit widerspricht; weil die Lebenskunst in Anbetracht ihrer Geschichte einen mehr kommunikativen, als künstlerischen Anspruch erheben müsste³⁴⁶), scheint nur mäßig wirkungsvoll. All die genannten Punkte werden dem Anspruch der Lebenskunst nicht gerecht, der für das Subjekt bedeutet, in und durch sich selbst das gute Leben ins Werk zu setzen. Keiner dieser Punkte widerlegt tatsächlich die Möglichkeit, sich selbst und sein eigenes Leben als eine Art Material zu begreifen, das einer künstlerischen Gestaltung unterzogen werden kann: es ist ebenso müßig zu betonen dass die Natur ihren Anteil am Menschsein hat (ganz gleichgültig, wie dieser Anteil bewertet und gewichtet wird, ist mit ihm zu arbeiten), wie etwa der Hinweis

³⁴⁴ Peter Strasser fragt: „Was ist ein anständiges Leben?“, also eine Form des für jemanden als gut zu klassifizierenden Lebens und antwortet: „Es ist die Summe jener Angelegenheiten, welche im Großen und Ganzen den Gegenstand meiner Selbstsorge bilden. Nur wenige unter uns sind Genies oder Heilige, doch die meisten streben danach, sich selbst zu verwirklichen als Menschen, welche für das, was sie sind, von den anderen Achtung erwarten dürfen, zumindest Respekt und keine Schmähung“, definiert demnach das gute Leben über die Achtung der Mitmenschen und zeigt damit eine mögliche Festlegung der Güte des Lebens auf. Vgl. Strasser, Peter: Die eigenen Angelegenheiten. Von der Selbstsorge zur Ich-Sorge. In: Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. Wien: Paul Zsolnay 2014 (Philosophicum Lech, Band 17), S. 66-83. Hier S. 76.

³⁴⁵ Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 244.

³⁴⁶ Vgl. Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 248-252.

darauf überflüssig ist, dass „die künstlerische Souveränität nur um den Preis einer künstlichen Distanzierung vom eigenen Leben etabliert werden kann“³⁴⁷, da diese Distanzierung gerade eines der zentralen Elemente der Lebenskunst und für die möglichst umfassende Reflexion des eigenen Lebens unumgänglich ist.³⁴⁸

Wenn es auch zutreffen mag, dass Lebenskunst, verstanden als Akt der Ektase, des nietzscheanischen Empfangens, auf sehr wackeligen Beinen stünde³⁴⁹, so ist es kaum notwendig so weit zu gehen für ihre Rettung, die allein deshalb unternommen werden soll, weil das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschaffenem – um einmal diese sakralen Begriffe zu verwenden – hierarchisch bedingt ist und hierbei in einer Person zusammenfällt³⁵⁰. Es ist nicht einsichtig, warum man sich diesem Dualismus hingeben sollte, der die Vorstellung einer klaren Rollenverteilung innerhalb einer Person insinuiert, die doch in einem ständigen Reflexionszirkel um ein Selbst kreist, das stets neu hervorgebracht wird. Viel weniger ist es ein Problem, dass diese Rollen flexibel sind, dass Richter und Gerichteter sich gegenseitig anklagen und in Schutz nehmen, wie auch ineinander übergehen und sich neu formieren können, als Bewusstsein, als Selbst und damit als ein vorläufiges – die Unabschließbarkeit und Prozesshaftigkeit der Lebenskunst wurde bereits mehrfach betont – Werk der Lebenskunst, als dass diese Flexibilität sogar konstitutiv scheint. Wenn sich auch einmal Herrscher und Beherrscher verwechseln und dies zu inneren Spannungen führt, wie Thomä (sich auf Herder und Schiller berufend) ausführt³⁵¹, erzeugt dies nicht unbedingt einen Widerspruch für die Ästhetik der Existenz: Der Konflikt der verschiedenen Rollen, der sich im Prozess des Selbst zu entwickeln scheint, ist nicht eine Gefahr für, sondern im Gegenteil ein zentrales Element der Lebenskunst, wobei die Berufung auf die Starrheit dieser Rollen in anderen künstlerischen Prozessen weder in der Sache stimmig ist (im Theater gibt selbstverständlich die Regisseurin ihre Anweisungen, ebenso wirkt jedoch der Schauspieler, die Bühnenbildnerin, der Kostümbildner etc. auf die Regisseurin und das ganze Stück zurück, ebenso wie die Vorgaben eines Textes keinen

³⁴⁷ Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 251.

³⁴⁸ In diesem Punkt sind sich Schmid und dessen Kritiker Kersting einig, wobei letzterer ihn für völlig trivial hält, während ersterer seine „Philosophie der Lebenskunst“ durch diesen Vorzug der Reflexion auszeichnet vor einer gewöhnlichen Lebenskunst. Vgl. Schmid: Philosophie der Lebenskunst, etwa S. 199; Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst, etwa S. 27 und 373; Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 45-46.

³⁴⁹ Vgl. Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 255.

³⁵⁰ Vgl. Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 252-255.

³⁵¹ Vgl. Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 253.

Absolutheitsanspruch stellen), noch es einen Grund gibt, diese Rollen in genau dieser Form zu übertragen.

Um auf die Frage, für wen Lebenskunst produziert wird, zurückzukommen: Wenn angenommen wird, dass die Kunst stets einen Rezipienten benötigt, „der durch den Genuß, den er aus der Kunst zieht, diese erst verbürgt“³⁵², der dabei allerdings nicht der Künstler selbst sein kann – was ebenso wenig intuitiv einsichtig ist, wie dass sich „die Fremdwahrnehmung [für die] produktivistische Lebenskunst seltsam unzuständig fühlen“³⁵³ muss – so ist damit noch lange nicht gesagt, dass das Leben einer Außenperspektive als Kunstwerk unzugänglich bleibt. Es scheint insgesamt widersprüchlich, wenn ein Autor einerseits bekrittelt, dass mit der Auffassung des Lebens als künstlerisches Werk „andere Formen des Selbstbezugs, die etwa an das emotionale Befinden oder an normative Selbstbewertungen gebunden sind“³⁵⁴ degradiert werden³⁵⁵, jedoch andererseits der Auffassung ist, dass „[d]ie Frage, ›wie man sich fühlt‹, [...] der Lebenskünstler als zu intim abwehren“³⁵⁶ müsse. Das wirkt meines Erachtens nur wenig konsistent: Entweder kann unter Berufung auf das vernachlässigte „emotionale Befinden“ argumentiert werden, oder mit der Referenz auf die Unmöglichkeit einer Rezeption von außen, die dem Lebenskünstler nicht zu nahe treten soll, um eine Kritik an den ästhetischen Aspekten der Lebenskunst zu entwerfen, aber nicht beides zugleich.

Wenn etwa Heidrun Hesse mit Aristoteles folgendermaßen argumentiert: „Unser Leben ist nicht wie ein Gebrauchsgegenstand oder wie ein Kunstwerk zu verfertigen, weil es seine Wirklichkeit wesentlich im Vollzug hat und nicht erst nach seinem Ende in einem Resultat findet und als Produkt vergegenständlicht“³⁵⁷, so ist es sicher zutreffend, dass das Leben im Vollzug sich anders darstellt, während es gelebt und zum Werk gemacht

³⁵² Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 256.

³⁵³ Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 258.

³⁵⁴ Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 255.

³⁵⁵ Wenn das affektive Moment auch bei unsicherer Begrifflichkeit von Subjektivität schlagend werden, häufig jedoch vernachlässigt und ausgeblendet werden sollte (vgl. Voss: Der verliehene Körper, S. 191-192.), bleibt doch ungeklärt, wieso eine Ästhetik der Existenz diese Dinge nicht miteinbegreifen sollte, ganz im Gegenteil werden „[i]n der ästhetischen Transformation [...] auch die darin eingespeisten Affekte sowie Wahrnehmung und Phantasien von gängigen egologischen Selbst- und Fremdfixierungen befreit.“ Voss: Der verliehene Körper, S. 197.

³⁵⁶ Thomä: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik, S. 256.

³⁵⁷ Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 306.

wird, als wenn es mit dem Tod des Gestalters notwendig seinen Abschluss gefunden haben wird, sich höchstens noch für künstlerische Adaption – auf das eigene Leben oder andere Formen der Kunst gewandt – offen hält. Es scheint deshalb jedoch nicht unmittelbar einleuchtend, warum nicht verschiedene Biographien großartig geführter Leben sich so ausnehmen mögen, dass die Rezipientin eines solchen Lebens es als abgeschlossenes Werk, als Produkt der ästhetischen Existenzweise empfinden und nutzen kann.

Wer von Lebenskunst im technischen Sinne spricht, so Hesse weiter, „der entwirft das ethische Selbstverhältnis indessen als ein bloß technisches Verhältnis, das sich nicht um das sorgt, was von Situation zu Situation an sich gut sein mag, sondern sich mit dem begnügt, was nicht an sich, sondern nur zu einem anderen gut ist.“³⁵⁸ Diese Formulierung ist insofern widersprüchlich, als dass überhaupt nicht von Situation zu Situation entschieden werden kann, was „an sich“ gut ist. Man mag den Kategorischen Imperativ für ein wertvolles ethisches Konzept halten oder nicht, womit Kant jedoch sicher recht hat, ist, dass wenn man sich in dieser radikalen Form auf das Gute an sich stützen wollen und können würde, es sich um keine situationsgebundene Entscheidung handeln könnte, sondern es der Möglichkeit zur Erhebung der Maxime des jeweiligen Handelns zum allgemeinen Gesetz bedürfte.³⁵⁹ Wenn also davon ausgegangen wird, dass in Foucaults Ästhetik der Existenz nicht mit einem solchen Begriff des an sich Guten gearbeitet werden kann – was nach den Darlegungen dieser Arbeit plausibel scheint – verliert das Argument an Gewicht, dass nur in verhältnismäßig guten Handlungen gedacht werden kann. Meines Erachtens zeichnet gerade dieser Punkt Foucaults Konzept etwa vor einer Ethik des Kategorischen Imperativs aus.

Auch ein letztes Argument in Hesses Argumentation soll nicht unwidersprochen stehenbleiben:

Selbstsucht und Selbstgefälligkeit gewinnen dagegen die Oberhand, wenn die Aktionskunst ästhetischer Selbststilisierung an die Stelle des Ringens um die richtige Lebensführung tritt, weil wenigstens schön erscheinen soll, was als gut und richtig nicht einer todsicheren Rezeptur gemäß auszuzeichnen und zu bewerkstelligen ist.³⁶⁰

³⁵⁸ Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 306.

³⁵⁹ Vgl. Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Theodor Valentiner. Stuttgart: Reclam 1996. Hier S. 67-68 (Originalausgabe 1768: S. 50-53; Akademie-Ausgabe 1911: Band IV, S. 420-421).

³⁶⁰ Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 306.

Es drängen sich an dieser Stelle verschiedene Einwände auf: Erstens kann auch für die Schönheit keine solche „Rezeptur“ vorgestellt werden, zweitens bleibt schleierhaft, weshalb „Selbstsucht und Selbstgefälligkeit“ in irgendeiner Form als schön auszuweisen wären und drittens folgt dieser höchst negative Egoismus nicht notwendig daraus, dass es keine Sicherheit über die absolute Güte gibt (die nur mit Gott oder ähnlichen Ideen einholbar wäre), sonst sähe das menschliche Zusammenleben wohl etwas düsterer aus.

Es soll noch eine Reihe weiterer Argumente untersucht werden, die für sich in Anspruch nehmen, durch ihre Kritik des Aspekts der Ästhetik in der Rede von der Lebenskunst, diese als ein unhaltbares Konstrukt auszuweisen, dabei aber wenig überzeugen können.

So wird der Vorwurf gegen eine Analogie dahingehend erhoben, dass Kunstwerke im Vergleich zu Personen nicht selbstreflexiv seien.³⁶¹ Insofern, als dass sie nicht lebendig sind, nicht in der Lage, über sich selbst nachzudenken – was nicht der Mühe wert ist zu betonen –: ja. Dass sie in ihrer eigenen Struktur jedoch ganz eindeutig auf sich selbst verweisen und kritisch Bezug nehmen können, dafür sind leicht Beispiele anzuführen. Um nur zwei zu nennen (mit ersterem hat sich Foucault selbst auseinandergesetzt³⁶²): Die erste Version eines Bildes von René Magritte, *La trahison des images* zeigt die naturgetreue Abbildung einer Pfeife, unterschrieben mit dem Schriftzug „Ceci n'est pas une pipe.“, also „Dies ist keine Pfeife.“ Ganz gleich, welche Interpretation man finden mag, es ist diesem Bild eindeutig ein Selbstbezug und zwar ein äußerst kritischer, sich selbst und seine Realität radikal in Frage stellender Selbstbezug immanent. Ein weiteres Beispiel aus der Literatur: In Daniel Kehlmanns Roman *Ruhm* mischen die Figuren auf verschiedenen Ebenen tatkräftig am Geschehen übergeordneter Ebenen mit, indem sie

³⁶¹ Vgl. Seel, Martin: Ethisch-ästhetische Studien. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. Hier S. 21. Seel schreibt überspitzt: „Das Subjekt verhält sich zu einer Einheit, die es niemals wirklich hat. Das Kunstwerk dagegen hat eine Einheit, zu der es sich nicht wirklich verhält.“ Diese unterstellte Einheit des Subjekts ist Foucault, gegen den Seel zuvorderst seine Argumente ins Treffen führt, ja gerade bestrebt abzulehnen. Das Subjekt kann sich zu seiner Prozesshaftigkeit, zur Schöpfung seiner selbst verhalten. In Bezug auf die Einheit und das Selbstverhältnis des Kunstwerks sollen die folgenden Beispiele zumindest eine andere Perspektive eröffnen.

³⁶² Er beschäftigt sich mit einer Version des Bildes von der er annimmt, es sei die letzte. Sie zeigt eine Pfeife auf einer Art Schultafel mit genannter Unterschrift, allerdings schwebt noch eine zusätzliche Pfeife über der Abbildung der ersten im Raum. Vgl. Foucault, Michel: Dies ist keine Pfeife. Zu René Magrittes *Ceci n'est pas une pipe*. In: Foucault, Michel: Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Hrsg. von Jan Engelmann. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999, S. 111-123.

etwa einen ebenfalls als Figur auftretenden Autor anflehen, sie nicht sterben zu lassen, oder bemängeln, nun tatsächlich in einen Roman verpackt worden zu sein, was den Autor vor erhebliche Probleme stellt, da er die Logik seines Kunstwerks nicht so einfach durchbrechen kann. Die neun Geschichten des Romans sind mehrfach ineinander verwoben und wieder gebrochen, wodurch ebenfalls eine Art, wenn man so möchte, selbstreflexiver Rahmen entsteht. Es ist also keine Seltenheit, dass ein Kunstwerk trotz seiner geschlossenen Form (kritisch) auf sich selbst Bezug nimmt.

Doch während Duchamps *Fountain* selbstverständlich Kunst ist, ist irgendjemandes Leben es nicht. Natürlich wird Kunst durch Anerkennungsprozesse zu Kunst. Während Duchamps *Fountain* die Anerkennung der Kunstszene gefunden hat, hat irgendjemandes Leben sie nicht gefunden³⁶³,

schreibt Borchel und zieht damit denselben Künstler zu Rate, mit dem Wilhelm Schmid unter anderem seine Anwendung des Begriffs der Kunst auf das Leben argumentiert³⁶⁴. Ist nicht allein die Annahme einer solchen „Selbstverständlichkeit“ des Vergleichs etwas anmaßend, scheint die Autorin auch selbst nicht gerade überzeugt davon zu sein, denn der direkt folgende Satz lautet hier: „Es gibt jedoch auch gute Gründe, das Leben von Personen nicht als Kunst anzuerkennen.“ Es zeigt sich, dass die Frage der Anerkennung ungenügend ist zur Aburteilung eines Lebens im Sinne der Lebenskunst; es handelt sich dabei um grundsätzlich verschiedene Bereiche, Mechanismen und Wertkriterien, da sich ein in diesem Sinne ästhetisch verstandenes Leben ja gerade dadurch auszeichnen kann, herkömmliche Wertmaßstäbe zu brechen und hinter sich zu lassen.

Martin Seel schreibt, ein Mensch, der sich als Kunstwerk begreife, verliere die nötige Distanz zur Kunst, wodurch sie ihm entginge und damit auch ihre positive Auswirkung auf das Selbstverhältnis.³⁶⁵ Dieses Argument der Erhabenheit und damit Unübertragbarkeit auf das Leben, selbst wenn es zutreffen sollte, kann kaum ausreichend sein für die Ablehnung der Lebenskunst, von der ja dadurch nicht gesagt ist, dass ihr nicht etwa gar der Vorzug gegeben werden sollte vor aller anderen Kunst. Außerdem ist damit auch die Position nicht entkräftet, dass das Leben, verstanden als

³⁶³ Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 19.

³⁶⁴ Vgl. Schmid: Philosophie der Lebenskunst, S. 76.

³⁶⁵ Seel: Ethisch-ästhetische Studien, S. 21-22.

eine Art Kunstwerk, mit seinen eigenen, spezifischen Merkmalen und Kriterien, keine ästhetische Gestaltung dieser spezifischen Art und Weise erfahren kann.

Mit Seel und Adorno kann vielleicht gesagt werden: „[Ä]sthetische und existenzielle Identität gleichzusetzen untergräbt die Möglichkeit von Kunst.“³⁶⁶ Wie Borchel selbst jedoch feststellt, ist zum einen der metaphorische Gebrauch der zusammenführenden Begrifflichkeit von Leben und Kunstwerk damit noch keinesfalls ausgeschlossen³⁶⁷, zum anderen ist die Frage, um welchen Preis die „Möglichkeit von Kunst“ unter diesen normativen Ansätzen, die dem Kunstbegriff in einer solch abstrakten Form sich nähern, zu retten ist, während es doch eher unwahrscheinlich anmutet, dass durch und in diesem Spiel von Begrifflichkeiten die Möglichkeit der Kunst in irgendeiner Form untergraben werden sollte.

Zuletzt kann auch die Immoralität, die in der Kunst erlaubt sein mag, im Leben aber nicht gewollt werden kann und durch das Verständnis des Lebens als Kunstwerk rechtfertigbar würde³⁶⁸ kaum als Argument gegen eine Lebenskunst dienen. Wenn die Kunst sich dadurch auszeichnet, nicht auf die Moral bauen zu müssen, so ist zum einen nicht gesagt, dass die Lebenskunst gänzlich anders funktionieren muss, weil sich das Subjekt ja selbst ein Ethos gibt, das gerade der vorherrschenden Moral allenfalls widersprechen kann; zum anderen belegt das aber auch nicht, dass eine gewisse Kunstform, sollte man sie in einem moralischen Rahmen verortet wissen wollen, dadurch alle anderen aushebelt: Es ist nicht gerade ein Konstitutum des Kunstwerks, a- oder gar unmoralisch zu sein, sondern stets nur eine Option desselben.

Schlussendlich laufen die Bemühungen, die Lebenskunst abzuurteilen, in zumeist eher engen Begriffen von Ästhetik und Kunst zusammen, anhand derer dann ausgewiesen werden soll, dass das Leben keine Form der Kunst sein kann. Ich meine gezeigt zu haben, dass diese Argumente nicht nur in sich streitbar sind, sondern dass auch die Grundstimmung, von der sie geleitet sind, eine ist, die der Foucaultschen Rede von einer Ästhetik der Existenz nicht gerecht werden kann. Viele der genannten Anhaltspunkte machen den Anschein, hinter dieser Theorie einen ästhetisch-

³⁶⁶ Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 20.

³⁶⁷ Vgl. Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 21.

³⁶⁸ Vgl. Borchel: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit, S. 20.

romantischen Schwärmer zu vermuten (am Beispiel Wilhelm Schmid wurde gezeigt, dass dorthin abzudriften allemal eine Gefahr der Philosophie der Lebenskunst sein kann), während sich Foucault doch gleichzeitig den Vorwurf gefallen lassen muss, die recht kalte Formulierung der Technologien des Selbst überzustrapazieren. Das geht auf den ersten Blick kaum zusammen. Was Foucaults Überlegungen zur Ästhetik der Existenz so stark macht, ist gerade eben ihre Betonung beider Seiten: des Technischen, genauso wie des Ästhetischen. Und dabei bleiben diese Sphären immer soweit dem Subjekt in seinem Verhältnis zur Macht (das heißt auch zum Wissen und zur Sexualität) vorbehalten, dass dem Entwurf auf dieser Ebene der Zurückweisung der Verwendung des Kunstbegriffes kaum beizukommen ist. Letztlich macht es auch keinen Unterschied, ob das Leben selbst zum Werk gemacht, oder im Dasein ein Werk hervorgebracht wird; feststeht für Foucault jedoch, dass eine Existenz, die keiner der beiden Forderungen nachkommt – die in dieser Diktion ja letztlich nicht wirklich zu differenzieren sind – nicht würdig sei, überhaupt bestritten zu werden.³⁶⁹

Im nächsten Abschnitt wird ein drittes Problem diskutiert, dem sich das Konzept der Sorge um sich zu stellen hat. Es geht dabei um die Frage, ob diese Sorge eine gewisse Öffentlichkeit untergräbt und sich in der Isolation des Einzelnen verliert, oder ob nicht vielleicht sogar die Frage des nach außen Tretens ganz zentral und konstitutiv ist für die gelingende Sorge um sich selbst. In diesem Abschnitt wird mit einigen Autoren weiters untersucht, welche Rolle der Intellektuelle einnimmt und welche der Philosoph als Bürger und Mensch.

3.3. Die Selbstsorge als eine Sache der Öffentlichkeit?

Im ersten Kapitel wurde bereits versucht, den Vorwurf der angeblich von der Selbstsorge hervorgebrachten Zurückgezogenheit, des Rückzugs in private Sphären zu entkräften. Wie in der Antike ist auch bei Foucault die Sorge um sich höchst politisch und damit unbedingt eine Frage der Öffentlichkeit. Insgesamt ist festzustellen, dass die Öffentlichkeit wesentlich ist für eine glückende Selbstsorge:

³⁶⁹ Foucault: Gespräch mit Werner Schroeter, S. 110.

Das Selbstbewusstsein ist die Öffentlichkeit, in die das menschliche Wesen ursprünglich immer schon gestellt sein muss, um überhaupt denken, sprechen und handeln zu können. [Die moderne Ethik] kann [ebenso wie die antike] auf den sokratischen Ursprung in der Selbsterkenntnis zurück, ohne eine skeptische – und damit zugleich – amoralistische Selbsteinkreisung befürchten zu müssen. [...] Sie kann die Bedingungen der Lebensführung analytisch freilegen, kann sie theoretisch rechtfertigen und schließlich, wenn sie den einzelnen Menschen erreicht, auch praktisch vergewissern.³⁷⁰

Diese Festlegung auf die konstitutive Funktion einer Öffentlichkeit für das Subjekt der Selbstsorge wirft zunächst die Frage auf, welche Funktion der Philosoph als Intellektueller einnehmen kann. Infolgedessen muss aber auch diskutiert werden, was nicht nur der Intellektuelle als Bürger zu leisten hat, sondern inwiefern auch der Bürger als Intellektueller sich äußern kann.

3.3.1. Der spezifische Intellektuelle

Foucault beschreibt einen Wandel vom universalen zum spezifischen Intellektuellen, der sich seit dem zweiten Weltkrieg vollzogen hat.³⁷¹ Bezeichnend ist dabei, dass sich die große Bedeutung des Schreibens verliert (womit auch „das Verschwinden des großen Schriftstellers“³⁷² einhergeht) und dass die Universität nun eine viel zentralere Rolle spielt. Der spezifische Intellektuelle wird aufgrund seines Wissens, nicht mehr seines „allgemeinen Diskurses“ wegen verfolgt, als jemand, „der im Bereich der politischen Kämpfe von seinem Wissen, von seiner Kompetenz und von seinem Verhältnis zur Wahrheit Gebrauch macht.“³⁷³ Das Problem des spezifischen Intellektuellen, der sich nicht mehr als Kämpfer für die allgemeine Gerechtigkeit deklariert, liegt zum einen darin, sich nicht in Form einer globalen Bewegung weiterentwickeln zu können, zum anderen in der Möglichkeit seiner Instrumentalisierung durch politische Kräfte. Mir scheint jedoch, dass dieses Problem älter ist: Max Weber etwa setzt alles daran, einer solchen Instrumentalisierbarkeit zu entgehen, da die Wissenschaft ihren Sinn nur in sich selbst, nicht außerhalb finden kann.³⁷⁴

³⁷⁰ Gerhardt: Lebensführung, S. 153.

³⁷¹ Vgl. Foucault: Gespräch mit Michel Foucault, S. 204-213.

³⁷² Foucault: Gespräch mit Michel Foucault, S. 209.

³⁷³ Foucault: Gespräch mit Michel Foucault, S. 207.

³⁷⁴ Vgl. Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. 10. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot 1996. Hier etwa S. 16.

Das sind nun allerdings keine Gründe, den spezifischen Intellektuellen in irgendeiner Weise abzuschaffen, ihm unterstellen zu wollen, nichts mit den Menschen zu tun zu haben, oder in unerschütterlicher Weise Diener von Ökonomie und Politik zu sein:

Es wäre nicht nur gefährlich, ihn in seinem spezifischen Verhältnis zu einem lokalen Wissen unter dem Vorwand zu disqualifizieren, dies sei eine Angelegenheit für Spezialisten, die die Massen nichts angeht (was doppelt falsch ist: sie haben ein Bewusstsein davon und sie sind auf jeden Fall davon betroffen), oder er diene den Interessen des Kapitals bzw. des Staates (was wahr ist, aber zugleich auch den strategischen Platz aufzeigt, den er einnimmt)³⁷⁵.

Es geht Foucault also vielmehr darum, „die Funktion des spezifischen Intellektuellen neu auszuarbeiten“³⁷⁶, der nicht die Aufgabe hat, „das Bewusstsein der Leute oder das, was sie im Kopf haben, zu verändern, sondern die politische, ökonomische und institutionelle Produktionsordnung der Wahrheit.“³⁷⁷, das heißt, sich mit der Befreiung des Wissens nicht grundsätzlich von der Macht auseinanderzusetzen – was unmöglich ist – sondern von den aktuellen Strukturen, in die es eingeschrieben ist.

Auch aus dieser Perspektive ist es folglich einsichtig, wenn Foucault, wie bereits erwähnt, schreibt, der Intellektuelle tue gut daran, nicht im selben Buch zu seinen Analysen die darauf zugeschnittenen Ratschläge gleich mitzuliefern.

3.3.2. Der mündige Bürger

Neben der Position des Intellektuellen ist aber stets auch die Position des (Staats)Bürgers mitzudenken, die dieser Intellektuelle einnimmt. Immanuel Kant trennt scharf in eine öffentliche und private Rolle, die ein jeder nach gegebenen Maßstäben zu erfüllen hat, wobei im Vergleich zur heutigen alltagssprachlichen Bezeichnung dieser Unterscheidung eine Art begriffliche Umkehr vorzuliegen scheint. Für Kant ist die zentrale Bedingung der Aufklärung die Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“³⁷⁸, während der private Gebrauch der Vernunft durchaus Beschränkungen erfahren darf und im Privaten sogar Handlungen eingefordert werden können, die der inneren Einstellung zuwider laufen.

³⁷⁵ Foucault: Gespräch mit Michel Foucault, S. 210.

³⁷⁶ Foucault: Gespräch mit Michel Foucault, S. 210.

³⁷⁷ Foucault: Gespräch mit Michel Foucault, S. 213.

³⁷⁸ Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe XI. Hrsg. von Wilhelm Weischedl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, A 481-A 494 / S. 53-61. Hier A 484 / S. 55.

Dieser private Gebrauch spielt sich in der Diktion Kants im jeweils ausgeübten Beruf ab. So muss der Offizier, der Bürger, der Geistliche in seiner Arbeit stets gehorchen. Ganz zentral ist jedoch, dass er sich in öffentlichem Schrifttum in der Position eines „Gelehrten“ – die nach heutigem Sprachgebrauch eher die des Intellektuellen bezeichnet – in aller Freiheit äußern kann und das unter Umständen sogar in direktem Widerspruch zu seinen beruflichen Verrichtungen.³⁷⁹ Hier wäre folglich die Sorge um sich selbst, die ja notwendig die Freiheit im eigenen Vernunftgebrauch einfordert, nicht nur auch in einer öffentlichen Sphäre angesiedelt, sondern gar auf diese beschränkt: Die Selbstsorge, hier verstanden als Freiheit im Gebrauch der eigenen Vernunft³⁸⁰, ist ganz grundsätzlich eine Sache der Öffentlichkeit.

3.3.3. Die Überforderung der privaten Person

Auch im Denken Robert Pfallers ist die Unterscheidung der öffentlichen und privaten Rolle, die ein jeder Mensch einnehmen kann, wesentlich, wobei sich bei ihm vor allem das Problem stellt, dass letztere die erstere völlig überlagert und verunmöglicht, weshalb die Lüste des Anderen für das Selbst stets als anrühlich sich darstellend empfunden werden müssen³⁸¹: Die öffentliche Rolle wurde zugunsten der privaten aufgegeben, was bedeutet, dass jeder stets als Privatperson auftritt und spricht, wodurch einerseits die eigene Angreifbarkeit stark erhöht wird, andererseits die eigenen Genüsse den Mitmenschen eher zu stören beginnen, weil sie nicht mehr einem öffentlich sich positionierenden Gegenüber zugestanden, sondern als eine Bedrohung durch die Hemmungslosigkeit des Anderen verstanden werden. Anstatt etwa das öffentliche Rauchen in seinen Vorzügen der Ruhe und Eleganz zu betrachten, wird es nun als eine Gefahr gesetzt, die aus der Maßlosigkeit des privaten Anderen entsteht und damit untragbar wird. Bei Foucault wird dahingehend die Frage nach der „Integration des Anderen“ auch insofern gestellt, ob dessen Lüste in eine Ethik integriert werden

³⁷⁹ Vgl. Kant: Was ist Aufklärung, A 487 / S. 56.

³⁸⁰ Denn „Foucault definiert diese Sorge als Gebrauch der eigenen Vernunft“. Nehamas: Die Kunst zu leben, S. 262.

³⁸¹ Slavoj Žižek schreibt dazu: „Wir haben es also mit einem extrem narzisstischen Subjekt zu tun, das alles und jedes als potentielle Bedrohung seines prekären imaginären Gleichgewichts ansieht [...]; jeder Kontakt mit einem anderen menschlichen Wesen wird als potentielle Gefahr erfahren“. Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Hier S. 513.

können.³⁸² Mit diesem Verlust der öffentlichen Rolle geht aber auch die Möglichkeit des Strebens nach Freiheit, das sich als Kategorie politischen, nicht individuellen Lebens artikuliert, verloren.³⁸³

Es zeichnen sich damit Parallelen zu den Ausführungen zu Kant ab: das Subjekt sollte sich in seiner öffentlichen Rolle dem Vernunftgebrauch, aber ebenso dem Lustgebrauch widmen und diesen nicht stets immer schon ins Private abgeschoben haben. In dieser Öffentlichkeit zeigt sich auch die Rolle des Philosophie Treibenden: „[D]ie vornehmste Aufgabe der Philosophie besteht darin, fixe Ideen aufzulösen.“³⁸⁴, was für Pfaller bedeutet, wie auch schon in der Antike gewisse „brauchbare Tricks“ anzubieten, die die Menschen von Wahnideen und Einbildungen befreien können.³⁸⁵ Diese Auflösung kann aber stets nur als öffentliche Person sinnvoll betrieben werden, da das Sprechen als private Person nicht verallgemeinerbar ist.³⁸⁶

Pfaller legt besonderen Wert darauf, als Philosoph Befremdlichkeiten zu produzieren, die einen bisherigen Standpunkt in Frage stellen und damit auf das Setzen von „Schlusssteinen“ im Denken, ohne die eine Philosophie weder zugänglich, noch angreifbar wäre. Gerade in dieser Angreifbarkeit liegt nämlich die Selbstständigkeit der Rezipientin, der dadurch neue Möglichkeiten des Denkens eröffnet werden sollen.³⁸⁷ Diese Sicht auf die Dinge ist etwas anders als bei Foucault: Anstatt die Leerstelle gewissermaßen unberührt zu lassen, wird sie mit streitbarem Inhalt besetzt: Der Intellektuelle positioniert sich stärker. Diese Position wäre bei Foucault dem Menschen in seiner Funktion als kritischer Bürger vorbehalten, da der spezifische Intellektuelle lediglich die Machtstrukturen des Wissens offenlegen soll. Andererseits ist es nach Pfaller durch den Verlust der öffentlichen Rolle, durch die ständige Reduktion auf die Privatperson, die man mit ihrem öffentlichen Auftritt gleichsetzt, nicht gerade leicht, als Philosoph neue Lebensmodelle vorzustellen, denn man wirkt dadurch sehr schnell „wie ein saisonal gefragter Talk-Show-Gast, so à la »Ich bin nekrophil – na und?«“³⁸⁸

³⁸² Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 232.

³⁸³ Vgl. Pfaller, Robert: Kurze Sätze über gutes Leben. Frankfurt am Main: Fischer 2015. Hier S. 27-29.

³⁸⁴ Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 49.

³⁸⁵ Vgl. Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 61.

³⁸⁶ Vgl. Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 56-57.

³⁸⁷ Vgl. Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 68-70.

³⁸⁸ Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 127.

Für Robert Pfaller liegt in der Aufgabe der öffentlichen zugunsten der privaten Rolle – und das bedeutet vor allem die Zuschreibung zur letzteren in der Wahrnehmung der Menschen – die größte Gefahr für die Möglichkeit von Freiheit, aber auch für das Glück des Selbst, das damit in ständigen Konflikt mit dem der anderen gerät und nicht mehr gewährt werden kann. Die Sorge um sich braucht unausweichlich (auch) die Sphäre der Öffentlichkeit, in diesem Fall vielleicht vor allem, um das Selbst zu schützen vor dem stets unterstellten Übergriff des Anderen. Pfaller leitet daraus aber auch politische Implikationen ab: Wenn die Subjekte aufhörten, sich vom Staat immerfort gängeln zu lassen und ihre angebliche Sicherheit um den Preis der Freiheit einzufordern, könnten sie sich wieder als Bürger setzen, als Bürger, die von ihrer politischen Macht Gebrauch machen und damit einem guten Leben würdig sein können, weil die Freiheit eben nicht Sache des Privaten, sondern der Öffentlichkeit ist. Gleichzeitig können damit individuelle Verantwortungen ausgelagert werden, Dinge, auf die der Einzelne laut Pfaller keinen Einfluss hat:

Und der Konsument soll das alles individuell beeinflussen? Nein, der Staat muss das regeln! Die Politik muss feste Klimaziele bestimmen und die Finanzmärkte regeln, nicht der Einzelne. Wir haben doch nur wahnsinnigen Stress, wenn wir immer wissen müssen, welche Turnschuhe nicht von Kindern genäht wurden und welche Daunenjacke nicht Federn gequälter Tiere enthält – und an die entscheidenden Fragen kommen wir auf diesem Weg ohnehin nicht heran.³⁸⁹

Dagegen wäre allerdings zu halten, dass dabei die Schwelle zum Engagement sehr hoch gesetzt ist: Pfaller fordert politische Aktivität des Subjekts ein, statt der – wahrscheinlich zunächst viel niederschwelligeren – Achtsamkeit im Gebrauch der eigenen Lüste etwa in Bezug auf den Konsum. So ist es wohl unverhältnismäßig einfacher, Vegetarier zu werden, oder auf von Kinderhänden produzierte Güter zu verzichten (letzteres zumindest in Hinblick auf das gewaltige Transparenzproblem wiederum unverhältnismäßig viel schwerer als ersteres), anstatt durchzusetzen, dass diese Dinge, die das eigene Gewissen belasten und die das Subjekt für untragbar hält, gleich auf höherer, politischer Ebene umgesetzt werden. Es ist dabei einzuwenden, dass man eben keinen allgemeinen Konsens abwarten kann, weshalb die Individualethik auf den aktuellen Lebensbezug abzielt.³⁹⁰ Dabei sehe ich das Problem Pfallers, der doch

³⁸⁹ Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 49.

³⁹⁰ Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 236. Vgl. dazu auch Abschnitt 2.2.1.1.: Freud sieht ohne eine allgemeingültige Moral keine Möglichkeit zur aufrichtigen und ungefährlichen Nächstenliebe und auch Wilhelm Schmid macht das Argument geltend, dass die Lebensführung nicht aufgeschoben werden kann. Vgl. Schmid: Mit sich selbst befreundet sein, S. 21.

eigentlich „ein materialistisches Programm“ gegen eine idealistische Philosophie stark macht:

Dank ihrer durch Knappheit und Grobheit erzielten Eindringlichkeit versuchen die materialistischen Thesen, wirksamer und beweglicher zu sein als die umfassenderen, differenzierteren und behäbigeren Darstellungsformen des Idealismus. Das ist nicht zuletzt deshalb notwendig, weil die materialistische Philosophie beansprucht, sofort wirken und helfen zu können. Während die idealistische Philosophie bekanntlich gerne in Dimensionen von Ewigkeiten denkt und darum viel Zeit hat für ihre Systeme, legt es der Materialismus auf Sofortwirkung an. Um sich möglichst noch in diesem Leben zu lohnen, fasst er sich kurz.³⁹¹

Es scheint dagegen insgesamt völlig andere Erfordernisse und Anstrengungen mit sich zu bringen, als „Citoyen“ etwas zu erreichen, anstatt sich im privaten Bereich damit zu begnügen, selbst nicht teilzuhaben am Unrecht etwa, das an Mensch, Tier und Umwelt durch den Konsum der Industrieländer erwächst. Eine solche Herangehensweise kritisiert Pfaller leidenschaftlich und weist – mitunter wohl zurecht – die Askese als die schlichte Position elitärer Abhebung gegenüber den Anderen aus, die allein zum Ziel hat, sich in dieser Differenz als moralisch überlegen zu setzen³⁹². Die recht politikpessimistische Behauptung Peter Strassers, die Verdrossenheit der Menschen werde umso größer, je mehr sie umfassende politische Diskurse führten, statt sich der Selbstsorge zu widmen³⁹³, muss vielleicht nicht direkt unterschreiben werden. Bei Pfaller zeichnet sich jedoch ein gedanklicher wie konkreter Widerspruch ab, der sich aus der Motivation ergibt, den Menschen aus seiner zurückhaltenden, genussfeindlich moralistisch orientierten Lebensführung befreien und dabei gleichzeitig das politische Engagement rehabilitieren zu wollen.

3.3.4. Die globale Sorge um den Anderen

Mit Robert Pfaller wird eine ständige Sorge um jeden Anderen zunächst zurückgewiesen. Allerdings könnte in Anbetracht globaler Probleme, die die Menschen immer mehr fordern und auf Dauer jeden treffen werden, mit Peter Strasser der Schluss gezogen werden, dass „die Selbstsorge schließlich mehr und mehr zu akuter,

³⁹¹ Pfaller: Wofür es sich zu leben lohnt, S. 60.

³⁹² Vgl. Pfaller: Kurze Sätze über gutes Leben, S. 13.

³⁹³ Vgl. Strasser, Peter: Kümmre dich um deine Angelegenheiten! Über die Selbstsorge. München: Fink 2014. Hier S. 74.

fortdauernder *Fremdsorge*³⁹⁴ wird, wobei dies nicht gerade positiv gesehen wird, da „[d]ie Intensität des Daseinsgefühls schwindet“ wenn man stets mit Dingen beschäftigt ist, „die einen nur formal, als abstraktes moralisches Subjekt, betreffen“ als Teilhaber einer „globalen Solidarität, hinter welcher kein erlebbares Gemeinschaftsgefühl mehr steckt, sondern die Pflichtmechanik moralischer Universalität.“³⁹⁵ Hieraus schließt Strasser „dass das Modell der Selbstsorge heute nicht nur universalistisch überdehnt und dabei ausgedünnt wird; es driftet gleichzeitig in die typische Fehlhaltung der Ich-Sorge ab – ins Egozentrische und Narzisstische.“³⁹⁶ In der letzteren Befürchtung zeichnen sich Parallelen zu Robert Pfaller ab, der die Überbetonung dieses Privaten, Egozentrischen kritisiert.

Andererseits scheinen die aktuellen Entwicklungen – etwa in Bezug auf die nationalstaatlich gespaltene Haltung Europas in Anbetracht der sogenannten Flüchtlingskrise, oder den nicht ansatzweise vehement genug geführten Kampf gegen den Klimawandel, um nur zwei Beispiel zu nennen – ohnehin kaum in Richtung einer solidarischen Globalgemeinschaft der Menschen zu weisen.

Peter Strasser legt nahe, dass eine wohlverstandene Sorge um sich notwendig eine Sorge um alle bedinge. Dabei beruft er sich auf die für den Kategorischen Imperativ konstitutive Zugehörigkeit zum Kollektiv Mensch und meint: „In der rechten Form der Selbstsorge steckt also ein streng universelles Moment: Keine eigennützige Selbstsorge – es sei denn eine unethische – ohne aufgeklärte Menschheitssorge!“³⁹⁷ Letztlich läuft seine Argumentation jedoch in der Annahme Gottes und der menschlichen Teilhabe an diesem zusammen: „Was immer du bist und tust, du bist und tust es selbstorgend stets und notwendig unter der Bedingung deines »Beseeltseins« – deiner Teilhabe am Absoluten.“³⁹⁸

Diese Ausführungen sollten als Hinweise dienen, wie die Sorge um sich aus verschiedenen Perspektiven als Sache der Öffentlichkeit verstanden wird. Daran anknüpfen (insbesondere in Hinblick auf die letzten Ausführungen mit Strasser) wird ein Exkurs mit dem Werk *Totalität und Unendlichkeit* von Emmanuel Lévinas als

³⁹⁴ Strasser: Die eigenen Angelegenheiten, S. 79.

³⁹⁵ Strasser: Die eigenen Angelegenheiten, S. 79-80.

³⁹⁶ Strasser: Die eigenen Angelegenheiten, S. 81.

³⁹⁷ Strasser: Kümmre dich um deine Angelegenheiten, S. 136.

³⁹⁸ Strasser: Kümmre dich um deine Angelegenheiten, S. 17.

Darstellung einer weiteren Möglichkeit der Auseinandersetzung mit dem Anderen als Reibungspunkt des Selbst.

3.4. Das Selbst und der Andere:

Exkurs mit Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas soll deshalb in die Überlegungen zur Sorge um sich miteinbezogen werden, weil er einen interessanten Zugang zur Notwendigkeit zur Auseinandersetzung mit dem Anderen hat. Um einen Bezug herzustellen zur Selbstsorge und dem, was bislang ausgearbeitet wurde, sollen hier einige Elemente Lévinas'schen Denkens vorgestellt werden, die in dieser Darstellung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben können, sondern schlicht einen partiellen Überblick schaffen sollen, der die Wichtigkeit des Anderen für die Konstitution und Gestaltung des Selbst unterstreicht.

Lévinas erklärtes Ziel ist es, das Vorrecht der Ethik als Erste Philosophie gegen jenes in der westlichen Philosophiegeschichte stets der Ontologie zugeschriebene durchzusetzen: „Lévinas hat dabei eine Ethik im Auge, die über jede Phänomenologie hinausgeht und an die Stelle der Metaphysik oder der Ersten Philosophie tritt.“³⁹⁹ Er richtet seine Philosophie gegen die Totalisierung des Seins aus und steht für eine Philosophie der Mannigfaltigkeit der Seienden ein; das Sein selbst ist für ihn Exteriorität⁴⁰⁰, also stets außerhalb.

Das zentrale Moment seines Denkens, welches überhaupt erst die Möglichkeit zum Ethischen eröffnet, ist jenes der Trennung. Das Subjekt kann sich einzig in der Erfahrung des Anderen herausbilden, in seiner Abgrenzung vom Anderen, gar vom absolut Anderen, vom Unendlichen. Die Begriffe des Unendlichen und des Anderen sind in ihrer Verwendung im Werk *Totalität und Unendlichkeit* sowohl in Bezug auf Gott, als auch in Bezug auf den anderen Menschen zu verstehen (wobei die

³⁹⁹ Tengelyi, László: Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. 2. Auflage. Freiburg und München: Alber 2014. Hier S. 283.

⁴⁰⁰ Vgl. Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 4. Auflage. Freiburg und München: Alber 2008. Hier S. 418.

philosophische Frage nach Gott für Lévinas zunächst nicht von zentraler Bedeutung ist).⁴⁰¹

Aus dieser grundlegenden Trennung ergeben sich für Lévinas „negative[n] Begriffe [...] durch ein positives Geschehen. Ich, atheistisch, bei sich, getrennt, glücklich, geschaffen sein – dies sind Synonyme.“⁴⁰² Der Atheismus ist dabei ein weiterer zentraler Begriff seiner Theorie und wird verstanden als die Trennung vom Unendlichen, vom Göttlichen. Als „Bruch mit der Teilhabe“ ist er die Voraussetzung zur Fähigkeit des Glaubens und geht damit jeder Bejahung oder Verneinung Gottes voraus, indem das Ich sich als das Selbe setzt und damit vom Anderen abgrenzt⁴⁰³: „Nur ein atheistisch Seiendes kann sich auf den Anderen beziehen und sich schon aus der Beziehung ablösen.“⁴⁰⁴

Das Unendliche ist das absolut Andere, weil es sich jedem Versuch der Integration verweigert. Es begegnet dem Menschen jedoch nicht nur beim Denken Gottes, sondern ganz konkret in der Erfahrung der Beziehung mit dem Anderen, mit dem anderen Menschen. Deswegen ist diese Beziehung auch nicht religiös zu denken, sondern findet ihren Platz in der Philosophie.⁴⁰⁵ Lévinas prägt einen bestimmten Begriff für dieses Phänomen: „Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er *die Idee des Anderen in mir* überschreitet, nennen wir nun Antlitz. [...] Das Antlitz *drückt sich aus*.“⁴⁰⁶ Mit diesem sich ausdrückenden Antlitz wird das Unendliche beschrieben, das Göttliche, das uns im Anderen begegnet; im Anderen, der das Gegenüber, das Ich, stets „überflutet“ und die Idee des Anderen im Selben überschreitet. Es ist eben nicht die Begegnung mit einem plastischen Gesicht, sondern „[d]as Antlitz offenbart sich von Angesicht zu Angesicht, aber es tritt in Erscheinung, ohne zu erscheinen. Das Antlitz ist kein sichtbares Gesicht. Es erscheint nicht wie ein Phänomen, es zeigt sich nicht, es wird nicht sichtbar.“⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Vgl. Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas'. Freiburg und München: Alber 2006. Hier S. 331.

⁴⁰² Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 211.

⁴⁰³ Vgl. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 75-76.

⁴⁰⁴ Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 105.

⁴⁰⁵ Vgl. Gelhard, Andreas: Lévinas. Leipzig: Reclam 2005. Hier S. 48.

⁴⁰⁶ Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 63.

⁴⁰⁷ Tengelyi: Welt und Unendlichkeit, S. 283.

Es geht beim Antlitz nicht um eine Erfahrung im herkömmlich phänomenalen Sinne, vielmehr „[...] ist der Andere dank seiner Bedeutung [...] Gott ähnlich“⁴⁰⁸ und ermöglicht damit die beschriebene Beziehung des getrennt Seienden zum Unendlichen. Durch dieses Antlitz des Anderen und mit ihm durch die Möglichkeit der Unterweisung wird der Widerspruch einer freien Innerlichkeit im Angesicht einer Exteriorität, die diese Innerlichkeit einschränken müsste, ausgehebelt. Vom Anderen wird über das Ich hinaus empfangen, als „Idee des Unendlichen“ nämlich, die die Vorstellung der Totalität innerlichen Seins verneint: „Die Unterweisung verfährt nicht wie die Maieutik, sondern setzt fortwährend in mich die Idee des Unendlichen. Die Idee des Unendlichen setzt eine Seele voraus, die mehr zu enthalten vermag, als sie aus sich selbst ziehen kann.“⁴⁰⁹ In diesem Zusammenhang sieht Lévinas die einzige Möglichkeit zur Wahrheit, die aus der Beziehung zum Anderen geschöpft wird, indem sie das Selbe in Frage stellt. Statt wie Sokrates die Wahrheit in den Dialogpartnern selbst zu suchen und mit der Hebammenkunst etwas zutage zu fördern, das bereits versteckt vorhanden ist, kann es Erkenntnis für Lévinas nur geben durch die „Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist [und sich] konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz [ereignet]“⁴¹⁰.

Das Denken Lévinas', dem eine gewisse Sakralität nicht in Abrede gestellt werden kann, in seiner Weise, das Subjekt über den Anderen sich konstituieren zu lassen, oder vielmehr über die Wahrheit, die nur durch den Anderen als Überschreitung auf uns kommen kann, erscheint auf den ersten Blick einigermaßen konträr zur Konzeption Foucaults, der die Transformation des Subjekts hin zur Wahrheit als ein in Frage stellen des Anderen, der Macht begreift, dabei jedoch, wie gezeigt wurde, auch die Form des Subjekts radikal in Zweifel zieht. Lévinas begründet seine Ethik auf die Erfahrung des Anderen. Foucault begründet seine Ethik auf die Schaffung des Selbst. Beide jedoch sprechen von einer Wahrheit, die nur dem transformierten Subjekt gegeben sein kann, bzw. zu der das Subjekt in seiner Transformation streben muss. Die Sorge um sich ist eine notwendige Voraussetzung für die Sorge um den Anderen – zumindest bei den Denkern, die für diese Arbeit befragt wurden. Für Lévinas ist die Erfahrung des

⁴⁰⁸ Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 424.

⁴⁰⁹ Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 262.

⁴¹⁰ Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, S. 280.

Anderen notwendige Voraussetzung für eine Sorge um sich, die, wenn sie glückt, im Empfang der Wahrheit mündet. Das Selbst kann also nur entstehen, wenn auch die Bewegung des Anderen erhalten bleibt und „seine Vielheit nicht auf das Selbe festgeschrieben wird.“⁴¹¹

Dies gilt jedoch nicht nur in Bezug auf das konkrete Subjekt: In der Lebenskunstphilosophie Schmidts, die sich immer wieder auf sich selbst beruft, kann ebenfalls ein „Ausschluss des Anderen durch eine Totalität“⁴¹² festgestellt werden. Sie setzt sich damit absolut und verliert letztlich die überaus wichtigen und produktiven Reibungspunkte des Anderen. Daran zeigt sich mit Lévinas die Gefahr, die eine Ästhetisierung der Existenz mit sich bringen kann: Das eigene Sein setzt sich als ein geschlossenes Ganzes und behauptet damit stets die Wahrheit bei sich, während doch der Bezug zur Exteriorität notwendig ist für die Konstitution des ethischen Subjekts.

Helmut Becker stellt im Neuplatonismus eine „Autofinalisierung des Selbst“ fest: „das Selbst genügt sich selbst, es wird zum einzigen Ziel der Selbstsorge. Die Verbindung zwischen Sorge um sich und Sorge um andere ist unterbrochen.“⁴¹³ Bei Lévinas wird sehr klar dafür plädiert, dass das Selbst sich gerade eben nicht genug sein kann, dass die „Erkenntnis des Göttlichen im Selbst“⁴¹⁴ nicht allein in der Selbsterkenntnis liegen, sondern nur über den Zugang des Anderen erworben werden kann.

Mit diesem Exkurs tritt ein weiterer Aspekt des Wechselverhältnisses zum Anderen hervor, das die Kreisbewegung verdeutlichen kann, die das Subjekt vollzieht. In Auseinandersetzung mit einem Denker wie Lévinas zeigt die Schwierigkeit der Greifbarkeit der Subjektivierung von einer anderen Seite her noch einmal sehr klar, weshalb er in diesem Zusammenhang nach der Auseinandersetzung mit der Frage der Öffentlichkeit der Selbstsorge, der Überlegungen in Bezug auf den Anderen aufgegriffen wurde. Die Bezugnahme auf das Göttliche, der in dieser Konzeption großes Gewicht beigemessen wird, ist ein weiterer interessanter Punkt, der in dieser Hinsicht für die Selbstsorge tragend sein kann.

Im Anschluss an die Frage der Öffentlichkeit, des Selbst und des Anderen, richtet sich der Fokus der Problemstellung auf die ästhetisch verstandene Lebensform, die sich

⁴¹¹ Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 232.

⁴¹² Thomas: Negative Identität und Lebenspraxis, S. 193.

⁴¹³ Becker: Einleitung in Michel Foucaults „Hermeneutik des Subjekts“, S. 31.

⁴¹⁴ Becker: Einleitung in Michel Foucaults „Hermeneutik des Subjekts“, S. 31.

unter den Prämissen der Lebenskunst in einer kapitalistisch geprägten Gesellschaftsform verortet.

3.5. Kapitalismus und Lebenskunst

Wie jeder andere Bereich der menschlichen Existenz läuft auch die Lebenskunst Gefahr, zum Spielball neoliberaler Kräfte zu werden. Slavoj Žižek stellt die Eigenart des kapitalistischen Systems heraus, sich alles zu integrieren, alles in sich aufzunehmen und der eigenen Systemlogik einzugliedern – auch und gerade daraus mag der gewaltige Erfolgsgang des Kapitalismus resultieren.⁴¹⁵ In diesem Abschnitt soll jedoch untersucht werden, ob die Forderungen der Ästhetik der Existenz, die letztlich in Selbstermächtigung und Selbstgestaltung begründet sind, in besonderer Weise prädestiniert sind, nicht nur keine Alternative zum Kapitalismus bieten zu können – wie Wilhelm Schmid aber auch Foucault annehmen – sondern ihn im Gegenteil geradezu befördern. Schmid hat dabei eine Sichtweise, die als naiv zu bezeichnen man kaum umhinkommt: „Die Idee der Freiheit ist: »Lass sie mal machen.« Solche Impulse erschöpfen sich, in zwanzig Jahren wird es langweilig werden, ständig nur gut zu essen und zu trinken und Sex zu haben.“⁴¹⁶ Zum einen wird hier nur eine bestimmte, exklusive Schicht oder Klasse der Gesellschaft angesprochen, die es sich leisten kann, „ständig nur gut zu essen und zu trinken“ (das gilt sowohl innerhalb eines Staates, wie auch global betrachtet) und zum anderen wird damit eine Behauptung aufgestellt, die sich allem Anschein nach kaum bewahrheitet, wie es sich erstens am Konsumverhalten zeigt und zweitens (was wieder auf das erste Argument rekurriert) daran, dass selbst wenn eine kleine Schicht einen asketischeren Zugang zu Essen, Trinken und Sex finden und damit die kapitalistische Ordnung zu unterlaufen suchen sollte, es immer wieder Menschen geben wird, die noch nicht in den vollen Genuss des Wohlstands gekommen sind und sich diesen nehmen, wenn er greifbar wird (auch hier wieder innerhalb eines

⁴¹⁵ Vgl. Žižek: Die Tücke des Subjekts, S. 496. Allerdings sieht Žižek darin auch die Notwendigkeit des Untergangs des Kapitalismus, der davon lebt, immer neue Gebiete jeglicher Art seiner Logik einzugliedern, was schließlich zu einer „Art Implosion führen muss“.

⁴¹⁶ Radisch: Wilhelm Schmid: „Ich hasse das Thema Glück mittlerweile“. Im Vergleich zu anderen Konzeptionen der Freiheit, wie sie in dieser Arbeit vorgestellt wurden, bleibt Schmid's Definition des „Lass sie mal machen“ trivial.

Staates, wie auch global betrachtet). Schmid übersetzt die These Žižeks in den Zugang zur Lust des Individuums und macht sie damit einigermaßen unglaubwürdig.

Die Lebenskunstperspektive und die neoliberale Sichtweise bringen mit dem Subjekt etwas zu Tage, das sich nach jeweils unterschiedlichen Vorsätzen orientiert: unter ersterem Paradigma sind diese ästhetisch, unter zweiterem ökonomisch zu denken. Hierbei scheint jedoch die Gefahr einer Überschneidung oder vielmehr Überlagerung gegeben zu sein, in der die Ansprüche recht leicht transformiert und zugunsten des Ökonomischen verschoben werden können: „So wird aus dem Kunstwerk die Ware, aus der Selbsterschaffung die Selbstkommodifizierung“⁴¹⁷, was letztlich nichts anderes bedeutet, als dass „[d]ie Idee des guten Lebens veräußerlicht [wird]; sie wird in den Kreislauf des Konsums eingebaut und dadurch zu einem Sammelbecken von Glücks- und Wohllbensgütern, die sich kaufen lassen.“⁴¹⁸

In Kapitel 3.2. wurde bereits das Argument diskutiert, die Rede vom Leben als Kunstwerk sei auch dahingehend nicht zutreffend, als dass sich der Wert eines Kunstwerks, vor allem aber dessen grundsätzliche Setzung als ein solches (auch) vom Kunstmarkt her ergebe. Hier taucht dieses Argument in umgekehrter Form wieder auf, weil sich die Rede von der Lebenskunst⁴¹⁹ vom Leben als Kunstwerk allzu leicht ökonomisch instrumentalisieren lässt, das heißt, die Ästhetik der eigenen Existenz nur noch unter Berücksichtigung ihres Marktwerts (also als Arbeitskraft etc.) Wertschätzung erfährt. In dieser Verwertung des Subjekttransformationsprozesses zeichnet sich ein weiteres Problem ab, das sich aus der Selbstermächtigungskultur der Lebenskunstphilosophie ergibt. Es ist nämlich festzustellen, dass sowohl in der ästhetischen, als auch in der ökonomischen Diktion „das Selbst unter

⁴¹⁷ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 62.

⁴¹⁸ Strasser: Kümmre dich um deine Angelegenheiten, S. 120.

⁴¹⁹ Es scheint tatsächlich nichts anderes zu sein als die Rede von der ästhetischen oder ökonomischen Existenz, reine Rhetorik: „Die Kunstwerkrhetorik der ethischen Lebenskönnerschaft wird durch die Unternehmensrhetorik ersetzt.“ (Kersting Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 62.) So verstanden, als rhetorischer Kniff, ist der Zugriff der Ökonomie auf die Ästhetik der Existenz vielleicht noch plausibler. An anderer Stelle wurde gemutmaß, dass auch Foucault den Begriff der Ästhetik nicht in aller Durchdringlichkeit, die ihm zugesprochen wird, verwendet haben mag, sondern ihn eingliedert in seine doch eher abstrakte Theorie der Technologien des Selbst und damit vielleicht eine gewisse Instrumentalisierung vermeiden will. Im Bewusstsein um die Spiele der Macht, denen auch seine eigene Philosophie eingeschrieben ist, kann er lediglich versuchen, sie so gut als möglich vor dem Zugriff unerwünschter Ideologien zu bewahren. Wie gut oder schlecht das mit dem Begriff der Ästhetik der Existenz gelungen ist, sei an dieser Stelle dahingestellt, jedoch ist es alles andere als offensichtlich, dass sich gerade dieser Begriff dem kapitalistischen System besonders leicht dienstbar machen soll.

Lebenserfolgsdruck gesetzt [wird;] beide verwehren ihm jede hermeneutische Ausflucht und Entlastung; jedes Scheitern, jedes Mißlingen muß es sich als eigenes lebensethisches Versagen, als Selbstmanagementfehler anlasten.“⁴²⁰ Das hieße, ein Subjekt das derart ursprünglich verantwortlich ist für die Gestaltung seiner Selbst, müsste unter einen immensen Druck geraten, weil alles stets im Selbst begründet liegt und jegliche Verfehlung ausschließlich selbstverschuldet ist.

Das ist insofern fatal, als die Selbstsorge – wie wir annehmen – eine Pflicht der Person gegen sich selbst darstellt. Nun habe ich eine Pflicht gegen mich selbst, aber ich weiß nicht, worin sie besteht. Das erzeugt existenzielles Unbehagen und die daraus erwachsende Irritation einer geradezu kafkaesken Schuld. Der Schuldige weiß nicht, worin seine Schuld eigentlich gründet, auch wenn er ihren Anlass kennt.⁴²¹

Strasser gründet seine Argumentation der Selbstsorge auf einen kantianischen Pflichtbegriff, wobei ja auch Kant sich der Tatsache bewusst ist, dass es nicht möglich ist – trotz aller noch so intensiven Selbstprüfung – jemals zu wissen, ob die inneren Überzeugungen tatsächlich gut, nicht etwa rein moralistisch oder doch gar egoistisch sind.⁴²² Im Anschluss sollen in einem Exkurs einige Ausführungen zu Schuld und Verantwortung bei Jean-Paul Sartre folgen.

3.5.1. Radikale Verantwortung: Exkurs mit Jean-Paul Sartre

Eine besonders grundlegende und drastische Konzeption von Verantwortung findet sich bei Jean-Paul Sartre. Diese Verantwortung bezieht sich radikal auf alles und wird damit im Kontext dieser Arbeit als eine sehr weitgefasste Selbstsorgestruktur verstanden.

Sartre legt in seinem Werk *Das Sein und das Nichts* seine Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem Nichts, der Freiheit und der Handlung dar. Letztere ist für Sartre grundsätzlich intentional und damit stets Mittel zu einem ganz bestimmten Zweck. Voraussetzung für eine Handlung ist allerdings, „daß das Bewußtsein, [...] den Bereich des Seins verlassen [kann], um geradeheraus den des Nichtseins [...] betreten“ zu können, da sie „ein *erwünschtes* und nicht realisiertes Mögliches“ darstellt.⁴²³ Das

⁴²⁰ Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 62.

⁴²¹ Strasser: Kümmre dich um deine Angelegenheiten, S. 123.

⁴²² Vgl. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 47-48 (Originalausgabe 1768: S. 25-27; Akademie-Ausgabe 1911: Band IV, S. 406-407).

⁴²³ Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften Band 3. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991. Hier S. 754.

heißt, dass erst durch die Vorstellung der Möglichkeit anderer Verhältnisse die jeweils aktuellen erfasst werden können. Sartre beschreibt dies anhand des Arbeiters, der, um sein Leid nicht mehr als sein natürliches Sein begreifen zu müssen, eine „zweifache Nichtung“ vollzieht: Ein idealer Zustand wird als „reines gegenwärtiges Nichts“ und die aktuellen Gegebenheiten „in bezug auf diesen Zustand als Nichts“ gesetzt.⁴²⁴ Das Ziel also, das aktuell nicht ist, soll durch das Nicht-mehr-Sein der momentanen Situation des Arbeiters verwirklicht werden. Für Sartre kann es keine Handlung allein aufgrund der tatsächlichen Umstände geben; sie setzt immer eine Betrachtung derselben als geschlossenes System und in Folge dessen das Ziel ihrer Nichtung aufgrund eines Mangels voraus.

Mit dem Zugeständnis dieses „negative[n] Vermögen[s]“ des Bewusstseins folgt für Sartre, „daß die unerläßliche und grundlegende Bedingung jedes Handelns die Freiheit des handelnden Wesens“⁴²⁵, diese Handlung aber auch „der Ausdruck der Freiheit“⁴²⁶ ist. Diese Freiheit besitzt kein Wesen, ihre Existenz geht ihrer Essenz voraus, wie Sartre in Bezug auf Heideggers Auffassung vom Dasein anmerkt, sie ist „der Stoff meines Seins“⁴²⁷; durch die Möglichkeit des Menschen der Betrachtung seiner eigenen Realität als Nichts ist er dazu „verurteilt, für immer jenseits [s]eines Wesens zu existieren“, was die berühmte These zur Folge hat: „[I]ch bin verurteilt, frei zu sein.“⁴²⁸ Die Freiheit ist die Realisierung des Nichts im Menschen, sie ist immer gewählt, ohne dass es möglich wäre, sich ihr zu entziehen, wenn auch die Existenz im fortwährenden Versuch bestehen mag, sie nicht anzuerkennen, was sich etwa an der Idee des Determinismus zeigt.

Sartre zieht die Schlüsse aus seiner Konzeption von Freiheit: Der Mensch ist zwar geworfen in eine Welt, gibt sich innerhalb dieser jedoch ausschließlich selbst einen Sinn, macht sich dadurch erst sein Sein. Das bringt Sartre zu einer Auffassung der Verantwortung des Menschen als einer absoluten, sowohl sich selbst, als auch der Welt gegenüber. Jede Situation ist die seine, da er stets die Möglichkeit hätte, sich ihr zu entziehen. Damit „ist jede Person eine absolute Selbstwahl“ mit einem „absoluten Datum“⁴²⁹. Jeder Einzelne ist verantwortlich für seine Zeit, in der er aufgeht, deren Sinn er selbst ist und ihr gibt. Die Freiheit ist nur in einem einzigen Punkt eingeschränkt:

⁴²⁴ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 756.

⁴²⁵ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 758.

⁴²⁶ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 761.

⁴²⁷ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 762.

⁴²⁸ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 764.

⁴²⁹ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 953.

„wir [sind] nicht frei, nicht mehr frei zu sein“⁴³⁰, denn „Ich bin ja für alles verantwortlich, außer für meine Verantwortlichkeit selbst, denn ich bin nicht der Grund meines Seins.“⁴³¹ Selbst die Geburt wird für Sartre durch das Leben zu einer Entscheidung, zu einer Wahl, die wir treffen.⁴³² Es gibt also keine Entschuldigung, keine Rechtfertigung, kein Ausweichen, es gibt nur und letztgültig die Verantwortung, die wir zu tragen haben.

Der wohl bemerkenswerteste Gedanke in diesen Betrachtungen ist jener der absoluten Verantwortung, der sich aus verschiedenen Perspektiven auf die Argumentation Sartres hinterfragen lässt. Zunächst einmal steht diese Konzeption in einem gewissen Gegensatz zur intentionalen Handlung, deren Möglichkeit sich ja aus der Freiheit ergibt, die zur Verantwortlichkeit führt. Sartre schreibt: „wenn ich in einem Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg *mein* Krieg, er ist nach meinem Bild und ich verdiene ihn“⁴³³. Wie aber kann hierbei von Intention gesprochen werden? Sartre argumentiert, man hätte immer die Wahl, sich durch Selbstmord oder Fahnenflucht zu entziehen. Wie aber könnte ich mich einer „absoluten“ Verantwortung durch Selbstmord entziehen? Dadurch lasse ich den Krieg Krieg sein, zeige damit nur, dass ich selbst ihn nicht mittrage. Wäre es aber nicht in meiner Verantwortung, aktiv gegen ihn anzukämpfen? „Absolute“ Verantwortung bedeutet die Unmöglichkeit, sich von ihr zu lösen. Wird dadurch die freie Existenz nicht verunmöglicht, wenn ich mich für jeden Zug, den die Welt trägt, verantwortlich fühle, da sie meine Welt ist, meine Zeit, die ich konstituiere, wie Sartre meint? Nach Kriegsende 1945 scheint auch Sartre seine Ansicht dahingehend etwas zu relativieren: „Wir haben nur *dieses* Leben zu leben, inmitten *dieses* Krieges, möglicherweise *dieser* Revolution.“⁴³⁴ Steht nicht diese Verzeitlichung des Menschen, sein „absolutes Datum“ im Widerspruch zur „absoluten Person“? „Der Mensch ist nur eine Situation“, schreibt Sartre, und weiter: „ein Ausbruch ist nicht möglich, eine Zuflucht gibt es nicht“⁴³⁵. Damit greift selbst die Möglichkeit des Selbstmordes nicht mehr. Die einzige Möglichkeit, die der Mensch hat, ist, seiner Existenz und damit seiner

⁴³⁰ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 764.

⁴³¹ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 953.

⁴³² Vgl. Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 954.

⁴³³ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 951.

⁴³⁴ Sartre, Jean-Paul: Vorstellung von Les Temps Modernes. In: Sartre, Jean-Paul: Der Mensch und die Dinge. Aufsätze zur Literatur. 1938-1946. Hrsg. von Lothar Baier. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986, S. 156-170. Hier S. 158.

⁴³⁵ Sartre: Vorstellung von Les Temps Modernes, S. 168.

Zeit Sinn zu geben. Somit kann Sartre auch vom Schriftsteller fordern, sich mit seiner Literatur politisch zu engagieren, im Hier und Jetzt, anstatt auf spätere Generationen zu bauen, die seine Poesie als große – vielleicht reine – Kunst erkennen könnten.⁴³⁶

Diese Verantwortung, die Sartre für die eigene Epoche beansprucht, birgt meines Erachtens ein weiteres Problem, da sie erst nachträglich Sinn spricht: „Also *bin ich* dieser Krieg, der die Periode, die ihm vorangegangen ist, abschließt und verstehen läßt.“⁴³⁷ Auf welche Art und Weise kann hier diese „Periode“ gedacht werden? Kann sie nur von etwas Großem, etwas Schrecklichem beschlossen und dadurch sinnhaft werden, einen unabänderlichen Namen bekommen, der sie der Möglichkeit der Nichtung entzieht? Wie können diese großen zeitlichen Zusammenhänge fixiert werden, wo doch jeder Augenblick zum Krieg führt und sich, sobald er vergangen ist, festgesetzt hat? Wie ist der Übergang zu denken vom Individuum, das selbst der Krieg ist, zu jenem, das es nicht mehr ist, wenn die Periode sich abschließt – durch das Individuum selbst? Liegt dieser Konzeption nicht eine unüberwindbare ontologische Vermischung und Zirkularität zugrunde?

Wenn Sartre diese Überlegungen zur Epoche anstellt, geht er sogar so weit, sie – trotz der Undenkbarkeit, sich selbst in eine andere Zeit zu setzen – rückwirkend als von uns gewählt zu betrachten: Durch das Leben des Lebens wähle ich die Geburt, mache sie zu der meinen, mache ihr Faktum erst zum Faktum, gebe ihr Sinn. Allerdings steht erst nach der Anerkennung dieser Faktizität die Möglichkeit etwa des Selbstmordes im Raum. Deshalb ist fraglich, ob hier nicht ein Zirkelschluss vorliegt, der mit dem Begriff der Anerkennung der Geburt nur den weitaus unausweichlicheren der Geburt selbst zu umgehen sucht.

Abschließend noch einmal das Problem der absoluten Verantwortung von einem etwas anderen Blickwinkel: „[V]om Augenblick meines Auftauchens zum Sein an trage ich das Gewicht der Welt für mich ganz allein“⁴³⁸. Dieses „Auftauchen zum Sein“ besteht wohl in der Erkenntnis über das Nichts, das erst den Blick auf das Sein als Kontingenz ermöglicht. Wann geschieht dies? Und wie geschieht es? Ist es überhaupt als ein „Geschehen“ zu denken? Offensichtlich nicht mit der Schlagkraft eines Ereignisses, das den Menschen subjektiv in die absolute Verantwortung setzen würde. Dieses radikale

⁴³⁶ Vgl. Sartre: Vorstellung von Les Temps Modernes, S. 169-170.

⁴³⁷ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 953

⁴³⁸ Sartre: Das Sein und das Nichts, S. 953.

Erlebnis, das ihn erst vermenschlichen würde, führte wahrscheinlich zu einer drückenden Handlungsunfähigkeit. Vielleicht jedoch tritt diese ursprünglichste Erkenntnis tatsächlich überaus erschütternd ein, unsere Psyche hält aber – zumeist – gute Abwehrstrategien oder Verdrängungsmechanismen bereit, die uns vor der Verzweiflung bewahren, die diese Einsicht sonst mit sich brächte.

Es scheint also nicht ganz einfach, Sartres Überlegungen „so weit [zu] bringen, daß der Mensch unter allen Umständen das Leben wählen kann“⁴³⁹. Diese Umstände müssten sich finden irgendwo zwischen der völligen Verzweiflung ob der Unausweichlichkeit der Verantwortung des Menschen, der er wohl kaum je gerecht werden könnte und der absoluten Verneinung dieser Verantwortung, für Sartre der Leugnung des Nichts, die ihn in seinem Sein als absoluten, nicht variablen Zustand gefangen hielte.

Einigermaßen trivial nimmt sich dagegen die Verantwortlichkeit durch die Selbstgenerierung im Kapitalismus aus, gleichwohl auch dieser relativ konstant als unausweichliche Notwendigkeit der gesellschaftlichen Ordnung ausgewiesen wird, was sich etwa am staatlichen Bemühen zeigt, nach größeren oder kleineren Krisen das Finanz- und Wirtschaftswesen mit allen (Steuer)Mitteln am Laufen zu halten: Too big to fail sind nicht nur einzelne Institute, sondern das System an sich.

Sartre liefert eine interessante, stark zugespitzte Perspektive auf die unausweichliche Verantwortlichkeit des Menschen, die in gewisser Weise auch dem Konzept der Lebenskunst in ökonomischer Adaption vorgeworfen wird. Wenn bei Sartre die Zeit des Zweiten Weltkrieges bedingend sein mag für seine Sichtweise, in der sich niemand aus seiner Verantwortung ziehen können soll, die Verantwortung folglich einigermaßen positiv bestimmt ist – es gibt die Möglichkeit der Veränderung – so ist das kapitalistische Subjekt letztlich nur mehr ein verzweifelter, dessen Verantwortung sich vielmehr als Schuld, denn als Aufruf zur Veränderung definiert.

Dabei ist festzuhalten, dass, anders als bei Sartre, die Autonomie als Forderung einer Ästhetik der Existenz Foucaults die Sache einer Wahl ist. Unter den Bedingungen einer neoliberalen Ordnung dagegen, ist das Subjekt stets den Zwängen globaler Marktwirtschaft unterworfen und muss somit einer zynischen Aufforderung zur Selbstökonomisierung nachkommen, wobei nun die Selbstermächtigung in einer

⁴³⁹ Sartre: Vorstellung von Les Temps Modernes, S. 169.

stetigen Verbesserung seiner selbst unter strenger Berücksichtigung der Erfordernisse des Marktes besteht, die dabei noch nicht einmal dem Glück, sondern nur der ökonomischen Selbstbehauptung geschuldet ist.⁴⁴⁰

Mit Sartre konnte an dieser Stelle gezeigt werden, wie weit der Begriff der Verantwortlichkeit gehen kann und welche Schwierigkeiten sich aus einer Überbetonung derselben ergeben, die leicht in einer Überforderung enden kann, in einer Überforderung des Begriffs wie auch des Subjekts.

Mit dieser Theorie möchte ich zu einem Vorschlag Hartmut Rosas überleiten, der zeigt, wie sich das Subjekt vom kapitalistischen System abwenden und die Verantwortung damit wieder als die ehrlich eigene fassen könnte.

3.5.2. Demokratisch-deliberativer Auto-Paternalismus

Mit der Suche nach Glück oder Gottgefälligkeit im Kapitalismus geht auch die Möglichkeit zur Sinnhaftigkeit der kapitalistischen Lebensform verloren, wie Hartmut Rosa in Auseinandersetzung mit Max Weber feststellt:

Subjekte spätkapitalistischer Gesellschaften zeigen sich von ihm „getrieben“ und einem produktivistisch-konsumistischen Selbstzwang unterworfen, dem sie im markanten Unterschied zu einem calvinistischen Protestanten letztlich keine konsistente Bedeutung mehr zu geben vermögen.⁴⁴¹

Mit der Annahme ethisch-moralischer Indifferenz des Marktes, der unsere scheinbar so authentischen Lebensentwürfe nahtlos integriert und der Forderung ebenso wertrelativistischer Politik, ist der Liberalismus mitverantwortlich für die überaus großen Ansprüche, die damit an das Individuum gestellt werden, wobei die Frage aufgeworfen wird, ob nicht vielleicht bereits die Zeit angebrochen sei, in der diese Ansprüche, die ja aufklärerischen Ursprungs sind, an ihr Ende gekommen sein und verworfen werden müssten⁴⁴², weil die Formung des für ein Selbst als gut erkannten Lebens „von kapitalistischen Systemimperativen ausgeht und dabei dem liberalen Ideal der freien, autonomen und individuellen Wahl oder gar Konstruktion dieses guten

⁴⁴⁰ Vgl. Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 63-64.

⁴⁴¹ Rosa, Hartmut: Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (5), 1999, S. 735–758. Hier S. 740.

⁴⁴² Rosa: Kapitalismus und Lebensführung, S. 735-738.

Lebens eindeutig entgegensteht“⁴⁴³. Da es keine wertfreie Betrachtung des Menschen geben kann ist für Peter Strasser „der Glaube aller Liberalen, dem zufolge vernünftige Menschen nur lange genug miteinander diskutieren müssten, um sich schließlich auf *eine* Idee des guten Lebens zu einigen, entweder naiv oder ideologisch“⁴⁴⁴, wobei der Kapitalismus suggeriert, eben diese eine und einzige Form des guten Lebens vorzustellen.

Rosa kommt in seiner Auseinandersetzung zu dem Schluss, dass dem neoliberalen Kapitalismus, der unsere Gesellschaften beherrscht und damit letztlich die Möglichkeit einer ehrlichen Sorge um sich untergräbt, die nur noch in einem oberflächlichen Nacheifern bestehen kann, in der immer neuen scheinbaren Befriedigung immer neuer Begehren, die nur augenscheinlich den Interessen des Subjekts entspringen, tatsächlich jedoch vom Markt bestimmt sind, dass diesem Kapitalismus nur in einer ganz bestimmten Weise beizukommen ist, in der das Subjekt die Möglichkeit zur Selbstbestimmung erlangen kann, nämlich „die eines *demokratisch-deliberativen Auto-Paternalismus* in der Form einer radikalen diskursiven oder demokratisch-partizipatorischen Re-Politisierung der Frage nach dem guten Leben.“⁴⁴⁵ Es ist interessant, dass hier die Frage nach dem guten Leben bemüht wird – in einer gänzlich anderen Form als sie der Kapitalismus prägt. Streitbar bleibt, ob eine Re-Politisierung dieser Thematik tatsächlich die Kraft hat, der kapitalistischen Auffassung guten Lebens beizukommen – die wohl einfacher umzusetzen ist, als eine ethische. Letztlich bleibt die Forderung nach einem demokratisch-deliberativen Auto-Paternalismus der Problemstellung verhaftet, ob nicht bereits eine bestimmte Form der Subjekthaftigkeit bestehen muss, um diesen fruchtbar machen zu können. Insgesamt zeigt Rosa deutliche Widersprüche (neo)liberaler Systeme hinsichtlich der Lebensführung der Einzelnen, deren Aufdeckung jedoch bislang die kapitalistische Subjektkonstitution nicht im großen Stil zu unterlaufen in der Lage zu sein scheint.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Rosa: Kapitalismus und Lebensführung, S. 753.

⁴⁴⁴ Strasser: Kümmre dich um deine Angelegenheiten, S. 116.

⁴⁴⁵ Rosa: Kapitalismus und Lebensführung, S. 756. Žižek bezweifelt die Vorzüge einer solchen, vielerseits geforderten Repolitisierung, da sie sich stets noch den „Grundlagen der anonymen Logik der Marktverhältnisse und des globalen Kapitalismus“ einschreibt, anstatt diese grundlegend in Frage zu stellen. Vgl. Žižek: Die Tücke des Subjekts, S. 485.

⁴⁴⁶ Das Problem bei logisch argumentierter Kritik an Ideologien (wie etwa Hartmut Rosa eine am kapitalistischen System durchführt) ist, dass sich die Frage aufdrängt, ob einer systematischen Pseudowissensform, die auf nachweislich falschen Fakten gründet und dennoch in ihrer eigenen Logik funktioniert und immer weiter funktioniert, nicht in anderer Weise beizukommen wäre als dem logischen Argument. Vielleicht liegt auch hierin eine weitere Stärke in der Foucaultschen Selbstermächtigung des

Vielleicht jedoch ist die Selbstsorge in Anbetracht relativistischer Entbehrung objektiver Grundsätze „zunehmend eine Frage persönlicher und kultureller Vorlieben“⁴⁴⁷, wobei diese letztlich – unbemerkt – in der kapitalistischen Ideologie zusammenlaufen, wenn man von dieser extrem starken Position derselben ausgeht, wobei auch Foucault in keinsten Weise abspricht, dass die Praktiken des Selbst nicht individuell erfunden, sondern kulturell geprägt sind⁴⁴⁸, dass die Subjektkonstitution in einem gewissen Rahmen (etwa dem Staat, der Religion oder schlicht der Natur selbst) stattfindet und sich die Praxis damit stets in einen bestimmten Kontext setzt.⁴⁴⁹

3.5.3. Lebenskunst und Kompetenz

An der scheinbar großen Kompatibilität des Selbstmächtigkeitsbegriffs der Lebenskunst und jenem der neoliberalen Ökonomie lässt sich eine weitere Verwirrung der Foucault-Interpretation ablesen, die sich auch in der gewaltigen Reputation widerspiegelt, die der Kompetenzbegriff vor allem hinsichtlich pädagogischer Fragen in jüngerer Vergangenheit erfahren hat, wobei die Problemstellung in eine ähnliche Richtung geht, wie sie in Kapitel 3.1. vorgestellt wurde: „Die veränderte inhaltliche Füllung des Lebenskunstbegriffs in Richtung Lebensbewältigungskompetenz gibt möglicherweise eine Erklärung dafür, warum dieser zu einem neuen Leitbegriff der kulturellen Bildung werden konnte.“⁴⁵⁰ Die pädagogische Rede vom kompetenzgebrauchsgewandten Subjekt scheut sich nicht davor, sich an der ästhetischen Ausrichtung Foucaultscher Subjektformung zu orientieren, wobei das „bei Foucault angesprochene widerständige Verhalten gegen gouvernementale Regierungstechniken der Selbst- und Fremdenkung [...] in den Adaptionen der kulturellen Bildung nicht vor[kommt].“⁴⁵¹

Es erweckt den Eindruck, dass das Lebenskunstkonzept ohne genauere Prüfung in eine Kompetenzerwerbsbegrifflichkeit verdreht und übertragen wurde, an welcher einiges

Subjekts: Wenn ohnedies schon falsche Ideologien vorherrschen, so kann es sicher schlechter werden dadurch, dass Subjekte und damit schließlich auch Gesellschaften neue Wege beschreiten, die Notwendigkeit logischer und wahrhafter Argumentation scheint jedoch nicht gegeben. So ist es ebenso wahrscheinlich, auf eine bessere Lebensform zu stoßen, als dass sich die alte, unbegründete Lebensweise in eine noch schlimmere verkehrt oder auch in gewisser Weise erhalten bleibt.

⁴⁴⁷ Strasser: Die eigenen Angelegenheiten, S. 78.

⁴⁴⁸ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 19.

⁴⁴⁹ Vgl. Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 83.

⁴⁵⁰ Hafke, Christel: „Lebenskunst“ als neoliberale Selbstregierungstechnik? Einige kritische Gedanken und despektierliche Bemerkungen zu einem Leitbegriff der kulturellen Bildung. In: Musik-, Tanz-, und Kunsttherapie 22 (3), 2009, S. 109-122. Hier S. 110.

⁴⁵¹ Hafke: „Lebenskunst“ als neoliberale Selbstregierungstechnik, S. 111.

darauf hinweist, dass sie (unter dem Deckmantel humanistischer Bildung der Intention folgend, mündige Bürger hervorzubringen) gleichermaßen und vielleicht sogar vordergründig – mag sein ohne es zu wissen, mit Sicherheit jedoch ohne dies einzugestehen – brauchbare Bürger (und das bedeutet nichts anderes als solche, die in einem neoliberalen System sich behaupten können) produziert, denn „[d]iese Subjekteinübungen und Subjektivierungsformen bereiten vor, dass staatliche und ökonomische Regierungsmaßnahmen überhaupt greifen“⁴⁵², wobei Peter Strasser mit Alan Watts auf die große Rolle hinweist, die die grundsätzliche Existenz eines Ich in dieser Hinsicht schon spielt:

Am Ich – oder individuellen Selbst – darf nicht ernsthaft gezweifelt werden. Das Ich ist nämlich notwendig, um uns in jenem psychischen Korsett der Selbstsorge dauerhaft zu fixieren, welches erst dafür sorgt, dass wir funktionierende Rädchen im gesellschaftlichen System, in den feingespinnenen Netzwerken des großen Ganzen werden.⁴⁵³

Dies ist allerdings keine gerade neue Entwicklung, die allein der ewigen Berufung auf die Wichtigkeit der Kompetenzen in die Schuhe geschoben werden dürfte: Max Weber wusste schon vor über einem Jahrhundert: „Der heutige, zur Herrschaft im Wirtschaftsleben gelangte Kapitalismus also erzieht und schafft sich [...] die Wirtschaftssubjekte [...] deren er bedarf.“⁴⁵⁴

Es soll hier keine umfassende Diskussion der Berechtigung der Entwicklungen etwa im österreichischen Bildungssystem, die sich ganz grundlegend und selbstverständlich auf den Erwerb bestimmter Kompetenzen der Schülerinnen konzentrieren, angezettelt werden. Dennoch ist es naheliegend, anzudeuten, in welcher unheilvollen Partnerschaft sich die Lebenskunst als Selbstbemächtigung in einer tendenziell marktwirtschaftlich – wenn auch nach wie vor sozialmarktwirtschaftlich – orientierten Gesellschaft begeben kann, die bis ins letzte Detail ausformulieren zu können glaubt, über welche Kompetenzen der Nachwuchs in welcher Form verfügen muss. Die Notwendigkeit der Definition und Festlegung einiger grundlegender Kenntnisse und Fähigkeiten wird wohl niemand bestreiten können, der das Schulwesen eines Staates in tragbarer Form aufrecht erhalten wissen möchte. Wenn jedoch immer weiter über diese grundlegenden Kompetenzen hinaus und für immer höhere Altersstufen vorgefertigte Ziele festgelegt

⁴⁵² Hafke: „Lebenskunst“ als neoliberale Selbstregierungstechnik, S. 114.

⁴⁵³ Strasser: Die eigenen Angelegenheiten, S. 71.

⁴⁵⁴ Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 7. Auflage. Tübingen: Mohr 1978, S. 17-206. Hier S. 37.

werden – auch die Universitäten oder berufsbegleitende Fortbildungen und Trainings welcher Art immer sind alles andere als verschont vom Kompetenzparadigma – so liegt der Verdacht einer institutionalisierten, extrem wirksamen Steuerung nahe, die Machtverhältnisse befördert, die in keinsten Weise mit dem Foucaultschen Denken in Einklang zu bringen sind, denn

Foucault hatte einen Weg zu erschließen und beschreiben versucht, wie dem Räderwerk der Disziplinarmacht und den neoliberalen Regierungsformen zu entkommen ist. [...] Freiheitspraktiken bei Foucault richten sich gegen die im Neoliberalismus angebotenen Identitätsformen.⁴⁵⁵

Somit kann zur Frage der Offenheit oder Öffnung der Lebenskunstphilosophie für die Forderungen eines (neo)liberalen Wirtschaftssystems an das Subjekt festgehalten werden:

Selbstoptimierung, Effizienz und Flexibilität sind Merkmale, die das neoliberale Subjekt charakterisieren. Neoliberale Politik bedient sich der Subjekte und Subjektivitäten. [...] Man kann Kompetenzdiskurse als Teil neoliberaler Machtausübung verstehen. [...] Kompetenzdiskurse spiegeln und legitimieren entsprechende neoliberale Subjektvorstellungen, indem sie einen Zugriff auf die lernenden Subjekte ermöglichen und deren Selbstkontrolle und Selbstoptimierung fördern.⁴⁵⁶

Die Rede von den Kompetenzen ist dabei freilich nur als eine Spielart der kapitalistisch-neoliberalistischen Vereinnahmung der Subjektconstitution zu betrachten. Allerdings als eine sehr grundlegende, an der Wurzel, nämlich den immer nächsten Generationen greifende. Sie macht in besonderem Maße deutlich, welche Probleme die Erschaffung seiner selbst in einem gewissen Rahmen mit sich bringen kann.

Zum Abschluss dieses Kapitels ist der Bezug auf die Frage der körperlichen Tüchtigkeit in der Antike und heute lohnend, denn es gibt einen gewaltigen Markt für Lebenskunstberatschlager, die den Alltag bis ins kleinste Detail durchdrungen haben „die mittlerweile nicht nur private und berufliche Aktivitäten umfasst, sondern den ganzen Körper“ was nach Strasser erst möglich wurde „durch die Transformation der Selbstsorge als Seelsorge hin zur Selbsterfindungssorge“⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ Hafke: „Lebenskunst“ als neoliberale Selbstregierungstechnik, S. 110-111.

⁴⁵⁶ Hafke: „Lebenskunst“ als neoliberale Selbstregierungstechnik, S. 115-117.

⁴⁵⁷ Strasser: Kümmre dich um deine Angelegenheiten, S. 124.

3.5.4. Der Körper und sein Markt

Die antike Sorge um sich war ein ganzheitliches Konzept: Die Übungen des Geistes waren ebenso wichtig wie die des Körpers. Die Diätetik, die sich mit den Fragen der rechten Ernährung auseinandersetzte, hatte sogar lange Zeit Vorrang, zum Beispiel vor den Fragen der Sexualität.⁴⁵⁸ Im Gymnasion wurden Körper und Geist gleichermaßen geprüft und gestärkt. Dabei finden sich Parallelen dazu, was man heute unter dem Begriff der Sorge um sich in einer alltagssprachlichen Konnotation verstehen könnte, wobei dieser mehr an einer Form der Selbstoptimierung orientiert zu sein scheint, denn an einer mehr oder weniger grundlegenden und immerwährenden Transformation des Selbst. Um beim Beispiel der körperlichen Ertüchtigung zu bleiben, ist es doch erstaunlich zu beobachten, wie einem Bild des makellosen Körpers nachgeeifert wird – und das unter Aufbringung oft großer zeitlicher, finanzieller und anderer Ressourcen – wobei sowohl dieses Bild, als auch der Weg dorthin in besonderer Weise vorgegeben und ausdifferenziert ist: Es gibt Angaben von perfekter Größe, idealem Gewicht, Brust-, Bauch- und Hüftumfang, wünschenswertem Körperfettanteil und sogar einen bevorzugte Teint der Haut (zumindest bei westlichen Typen) für Frauen wie Männer. Diese Vorgaben sind zu erreichen mittels akribisch ausformulierter und ausgetüftelter Formen des Trainings und der auf den jeweiligen Typen und das jeweilige Ziel zugeschnittenen „richtigen“ Ernährung: Es handelt sich um ein derart differenziertes und in sich geschlossenes System, dass der Einzelne wohl kaum mehr einen Überblick darüber behalten kann, was er da eigentlich gerade tut und wozu genau – im Idealfall stimmt das Endergebnis. Und dieses Endergebnis ist in besonderer Weise merkwürdig: Es geht zumeist tatsächlich um das Erreichen und Erhalten eines Ideals, nicht um das Beschreiten immer neuer Wege. Zwar gibt es immer wieder neue Herausforderungen, vor die man sich stellen kann, aber die grundlegende Hingabe an diesen abschließbaren Prozess fällt nie aus dem System kapitalistisch geprägter Gegebenheiten heraus. Somit ist die körperliche Ertüchtigung, die in der Antike untrennbar mit der geistigen Sorge um sich verknüpft ist, tiefgreifend vereinnahmt worden von den Richtlinien einer

⁴⁵⁸ Foucault: Die Sorge um sich, S. 185.

neoliberalen Ordnung: Sie gibt vor, das Subjekt zu stärken und hält damit die Maschinerie des Körperkults am Laufen, die weltweit ein Milliardengeschäft⁴⁵⁹ ist.

Ganz anders stellt sich die Thematik der Leiblichkeit für die Antike dar, die nicht allein körperliche Ertüchtigung bedeutet, sondern über philosophische Reflexion stets hinausgehende Umsetzung der Philosophie:

Die wohlverstandene Sorge um sich selbst erschöpft sich nicht in Reflexion und dem theoretischen Bemühen um wahre Erkenntnis. Sie vollzieht sich vielmehr wesentlich als leibliche Praktik. Unter leiblicher Praktik sind freilich nicht propädeutische Leibesübungen zu verstehen, sondern das je richtige Handeln selbst.⁴⁶⁰

Allerdings ist fraglich, ob die Feststellung, die Selbstgestaltung erfolge „heutzutage leider mehr unbewusst als bewusst“⁴⁶¹ ihre Berechtigung hat. Einerseits ist dieses wehmütige „heutzutage“ kaum angebracht, weil ein besonderes Ausbleiben von Bewusstheit kein Erkennungsmerkmal unseres Zeitalters darstellt, da Lebensformen schon seit jeher in gewissen Gesellschaftsschichten gar nicht zu einer so bestimmten Bewusstheit gelangen konnten, wie etwa in den Eliten dies möglich gewesen sein mag. Zum anderen kann man dem Körperkult dieser Tage eine gewisse Reflektiertheit nicht absprechen; nur hört sie eben an einem Punkt auf, wo sie in der antiken Konzeption, wie sie hier vorgestellt wurde, erst richtig fruchtbar wird und ihre volle Entfaltung erfährt, nämlich da, wo sich Körperlichkeit im ethischen Handeln bewährt.

Im nun folgenden letzten Abschnitt soll die Frage nach der möglichen Verallgemeinerung einer Ethik, eines Ethos des Subjekts behandelt werden, die dieses Kapitel über die Missverständnisse der Sorge um sich unterschwellig stets begleitete.

⁴⁵⁹ Im Jahr 2014 wurden 84,3 Milliarden US-Dollar in diesem Sektor umgesetzt. Vgl. <http://de.statista.com/themen/233/fitness/> (Onlinezugriff am 08.05.2016).

⁴⁶⁰ Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 302-303.

⁴⁶¹ Schlemm, Annette: Die Sorge um sich selbst. Subjektivität und Homosexualität nach Foucault. In: Chlada, Marvin und Jäger, Marc-Christian (Hrsg.): Das Spiel der Lüste. Sexualität und Identität bei Michel Foucault. Aschaffenburg: Alibri 2008, S. 77-82. Hier S. 78.

3.6. Ethos und Moral: Die Unmöglichkeit der Verallgemeinerbarkeit der Sorge um sich

Wie sich bereits bei den antiken griechischen Denkern zeigt, dient die Sorge um sich nicht dazu, eine allgemeine Moral zu formulieren, sondern ein Verhältnis zu sich selbst im Gebrauch der Lüste zu etablieren.⁴⁶² Ziel der Selbstsorge ist es, ein Ethos herauszubilden, das heißt eine Haltung, einen Charakter, Werte, auf die sich das Selbst verpflichtet, denen gefolgt wird, ohne dass dies von außen her eingefordert werden müsste. Dies zeigt sich, wie Foucault es herausgearbeitet hat, zum Beispiel an den zwar sehr strikten, aber dennoch unverbindlichen, das heißt rein beratend sich darstellenden Sexualkodizes. Es werden zwar ausführliche Betrachtungen darüber angestellt, was sein soll und was nicht; letztlich sind dies jedoch nur Empfehlungen, die den Subjekten dazu dienen sollen, sich selbst in die Regeln der Sexualität einzuüben und diese konsistent umzusetzen. Konsistenz ist, so stellte es sich dar, ein zentraler Begriff für die Haltung des Subjekts. Die Ethik des Einzelnen zeigt sich nicht an einzelnen Handlungen, sondern an deren Gesamtheit, an einer Einstellung, die stetig realisiert wird, was aber umgekehrt dennoch bedeutet, dass jede „einzelne moralische Handlung [...] auf die Einheit einer moralischen Lebensführung“⁴⁶³ zurückbezogen wird. Es handelt sich dabei nicht um ein sehr abstraktes Verhältnis zu sich selbst und den anderen, das sich stets nur durch eine ganz besondere Handlungsweise ausdrückt. Vielmehr äußert sich jemandes Ethos „durch seine Kleidung, sein Benehmen, durch seine Art zu gehen, durch die Ruhe, mit der er auf alle Ereignisse antwortet usw.“, durch völlig alltägliche Muster also, die jedoch durchaus schön sein können. Und diese Schönheit bemisst sich am Gebrauch der Freiheit: „Der Mann, der ein schönes Ethos hat, der bewundert und als Beispiel genommen werden kann, das ist einer, der die Freiheit auf bestimmte Weise gebraucht.“ Dafür bedarf es jedoch „harter Arbeit des Selbst an sich selbst.“⁴⁶⁴ Dass dieses schöne Ethos auch als Beispiel dienen kann, bedeutet allerdings nicht, dass es sich zur Definition einer allgemeinen Moral eignete, wie weiter unten gezeigt wird, Konsens ist für Foucault weder zentral noch notwendig⁴⁶⁵.

⁴⁶² Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 228.

⁴⁶³ Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 40.

⁴⁶⁴ Foucault: Freiheit und Selbstsorge, S. 14.

⁴⁶⁵ Vgl. Hebel: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge, S. 237.

Es ist tatsächlich die Haltung des Einzelnen, die keiner moralischen Judikatur unterworfen ist: Das Selbst allein ist dafür verantwortlich, ein seinem Ethos gemäßes Leben zu führen. Auf verschiedene Techniken, die dabei helfen sollen, wurde bereits hingewiesen (etwa die Prüfung seiner selbst mittels „Selbstinspektion“⁴⁶⁶). Nun würde es aber dem Wesen all dessen, was über die Transformation des Selbst gesagt wurde, zuwiderlaufen, würde der Versuch unternommen, eine allgemeine Moral zu formulieren, die das selbstbesorgte Subjekt leiten könnte: „Die Suche nach einer Form von Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich dem zu unterwerfen hätten –, erscheint mir als eine Katastrophe.“⁴⁶⁷ Dies gilt auch für die Moral der Antike:

In dieser Moral konstituiert sich also das Individuum nicht dadurch als ethisches Subjekt, daß es die Regel seiner Handlung verallgemeinert; sondern im Gegenteil durch eine Haltung und eine Suche, die seine Handlung individualisieren und modulieren und ihr sogar einen einzigartigen Glanz geben können, indem sie ihr eine rationale und reflektierte Struktur verleihen.⁴⁶⁸

Es geht um die Frage der Unterwerfung, die nur dann glücken kann, wenn sie auf das eigene Ethos gerichtet ist: Dieses ist nämlich nicht starr, wohl aber konsistent, nicht pastoral, wohl aber gesund für die Seele (um dieser Begrifflichkeit Genüge zu tun), nicht verallgemeinerbar, aber umso strenger durch den Einzelnen umzusetzen. Es zeigt sich ein weiteres Mal, dass die Sorge um sich dem Versuch widerstreben muss, sie nicht allein als eine Art Vorschlag zur Struktur der Moral, bzw. besser der je eigenen Ethik zu verstehen, sondern als inhaltlich ausformulierte allgemeine Moral ins Werk zu setzen.

⁴⁶⁶ Seneca, L. Annaeus: *De ira. Über die Wut*. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Julia Wildberger. Stuttgart: Reclam 2007. Hier S. 259: „Wut, die weiß, dass sie täglich vor den Richter treten muss, wird aufhören und gemäßiger sein. Kann man sich etwas Schöneres, Edleres vorstellen als diese Gewohnheit, seinen gesamten Tag unter die Lupe zu nehmen? Was ist das für ein herrlicher Schlaf nach einer solchen Selbstinspektion! Wie entspannt ist er, wie tief und befreit, wenn die Seele entweder ihr Lob oder ihre Ermahnung empfangen hat, wenn sie sich selbst observiert und im Stillen die Ermittlung gegen ihren Charakter abgeschlossen hat!“ Anhand dieser pathetischen Beschwörung kann gezeigt werden, dass die Techniken des Selbst das Potential haben, Selbstzweck zu werden und damit kaum der von Foucault intendierten Zielsetzung, nämlich das Verhältnis von Subjekt und Macht zu hinterfragen, gerecht werden können.

⁴⁶⁷ Foucault: *Die Rückkehr der Moral*, S. 251.

⁴⁶⁸ Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 83.

4. Fazit

Diese Auseinandersetzung folgte zwei konkreten Zugängen zur Sorge um sich, um sie in einem dritten Schritt genauer auf ihre weitere Entwicklung und Haltbarkeit, ihre philosophische Kohärenz und letztlich ihre tatsächliche lebenspraktische Relevanz zu prüfen. Im Folgenden werden zusammenfassend die Schlüsse aus dieser Bearbeitung gezogen.

Es wurde eingangs gezeigt, wie Philosophie und Lebensform in der Figur des Sokrates völlig ineinander aufgehen, einander bedingen und bedeuten. Sokrates gibt keine systematischen, schriftlich niedergelegten Lehren, sondern nutzt die Methoden des Gesprächs und der (Selbst-)Prüfung, um menschliche Unzulänglichkeiten, Irrtümer und falsche Wertvorstellungen zu entlarven und dadurch die Möglichkeit zu einer tugendhaften Existenz, die sich auf das Gute richtet, zu eröffnen.

Im weiteren Verlauf wurde mit Platon und Aristoteles gezeigt, wie sich das sokratische Modell fortsetzen und in festen Schulformen niederschlagen konnte. Sokrates' Methode – dem Dialog, dessen Form, wichtiger ist als sein Inhalt⁴⁶⁹ – geben sie dabei trotz äußerst differenzierter theoretischer Darlegungen weiterhin den Vorzug.

Mit den Skeptikern und Kynikern wurden zwei Strömungen vorgestellt, die weder an einen bestimmten Ort der Lehre, noch an bestimmte Dogmen gebunden sind⁴⁷⁰ und bei denen der philosophische Diskurs am augenscheinlichsten hinter die gelebte Form zurücktritt. Doch auch hier muss dieser, spricht man von der philosophischen Lebensform, mitberücksichtigt werden, allerdings stets integriert in die Lebenswahl und als Teil der eigenen Lebensführung.

Epikureismus und Stoizismus geben sich volksnah und betonen das Ablassen von falschen Überzeugungen zur Einübung in die Existenz. Seelenruhe ist das Ziel, zu erreichen durch Lust bzw. Tugend, wobei der Mäßigungscharakter beider Philosophien zentral ist.

⁴⁶⁹ Vgl. Hadot: Philosophie als Lebensform, S. 28.

⁴⁷⁰ Vgl. Hadot: Wege zur Weisheit, S. 124.

Auf die Verbesserung und Vervollkommnung der Vernunft und damit der Seele, des Selbst, zielen die philosophischen Übungen⁴⁷¹ ab, die für alle beschriebenen Richtungen – selbst für die skeptische – große Bedeutung haben.⁴⁷² Die grundlegendste und ursprünglichste ist hierbei sicher das Gespräch⁴⁷³; sowohl mit anderen, als auch mit sich selbst, mündlich, aber auch schriftlich.⁴⁷⁴ Daraus ergibt sich zunächst die stetige Prüfung seiner selbst: In Hinblick auf die Forschung nach der echten Erkenntnis, auf die Richtigkeit der moralischen Absicht, auf das Streben nach der wahren Lust, auf das Handeln im Einklang mit der Natur oder auf das Bewusstsein unbedingter Subjektivität. Es geht darum, Basisregeln durchzudenken, für sich selbst neu zu artikulieren und sie durch die Verinnerlichung stets für die jeweilige individuelle Situation adaptieren zu können und sie so zu festen Gewohnheiten zu entwickeln.⁴⁷⁵ Übungen in Form der Meditation dogmatischer Lehren sind in einigen Schulen von großer Bedeutung, wie auch – unter Berücksichtigung des dem Bewusstsein der körperlich-geistigen Verbindung geschuldeten Trainings – Übungen der Enthaltsamkeit, des Schmerzes oder der Anstrengung, wodurch der Körper auf Unempfindlichkeit und Tätigkeit getrimmt wird, die Seele aber Maß und Tapferkeit erlernen soll.⁴⁷⁶

Anhand dieser Darstellung wurde deutlich gemacht, dass bereits in der Antike die Ansprüche der Sorge um sich einen eher formalen, strukturellen Raum besetzen.⁴⁷⁷ Dabei gibt es unzweifelhaft konfligierende Sichtweisen und Alleinstellungsmerkmale, die eine jede Schule auszeichnen, spezifische Dogmen, die vertreten und gelehrt werden. Es galt jedoch, den Übungscharakter dieser dogmatischen Lehren, oder auch der Gesprächsformen im Sinne Sokrates' aufzuzeigen, der auf eine Leerstelle verweist, die nur das Subjekt selbst besetzen oder zumindest erfahren und befragen kann. Damit verschließt sich das sokratische Gespräch dem Zugriff etwa christlich-mystischer

⁴⁷¹ Es handelt sich dabei vornehmlich um „Praktiken der Seelentherapie [...], die mittels unterschiedlicher Redeformen ausgeübt wird: Ermahnung, Bestrafung, Trost und Unterweisung.“ Hadot: *Wege zur Weisheit*, S. 252.

⁴⁷² Vgl. Hadot: *Wege zur Weisheit*, S. 209.

⁴⁷³ Vgl. Hadot: *Philosophie als Lebensform*, S. 26.

⁴⁷⁴ Schriftliche Darlegungen ermöglichen sowohl die Kontrolle durch die Öffentlichkeit, als auch eine Erleichterung für das Individuum, das sich preisgibt. Vgl. Hadot: *Philosophie als Lebensform*, S. 59.

⁴⁷⁵ Vgl. Hadot: *Philosophie als Lebensform*, S. 18-20.

⁴⁷⁶ Vgl. Hadot: *Wege zur Weisheit*, S. 219-221.

⁴⁷⁷ Volker Gerhardt schreibt dazu: „Wenn wir also die präzisierten methodologischen Standards der neuzeitlichen Philosophie voraussetzen, dann bleibt von der Unterscheidung zwischen der materialen Ausrichtung der Antike und der formalen Normierung durch die Moderne nicht mehr viel übrig.“ Gerhardt: *Lebensführung*, S. 148.

Philosophie, die zu bearbeiten hinsichtlich der philosophischen Lebensführung ebenfalls einen interessanten Ansatz böte, gerade mit Blick auf die Thesen Foucaults in dieser Auseinandersetzung jedoch keine Berücksichtigung finden konnte.

Foucault nimmt den Faden der antiken Denker auf und formuliert eine auf die Sorge um sich gebaute Ästhetik der Existenz, wobei als ein besonders wichtiger Punkt unter Berücksichtigung des Formalcharakters der Sorge um sich sein Schweigen in Bezug auf die konkrete Lebensführung des Einzelnen herausgestrichen wurde.⁴⁷⁸ Foucault setzt auf die Macht der Selbstkonstitution gegen die Erstarrung der vorliegenden Machtstrukturen zur Herrschaft, die das Subjekt nicht wollen kann.⁴⁷⁹ Mit seinen Analysen christlich und später cartesianisch geprägter Entwicklungen entdeckt er die Abkehr der westlichen Philosophie von diesem ihrem ursprünglichsten Prinzip und versucht, die Technologien des Selbst wieder stark zu machen, die er ohne ganz konkrete Benennung in der Askese des Subjekts zusammenfasst, das sich in einem künstlerischen Akt selbst hervorbringt.

Die vorliegende Arbeit zeigt, dass das Prinzip der Sorge um sich, zum Grundsatz der Philosophie erhoben, keinen gesicherten Weg bieten kann, den Menschen zur Güte zu führen; eben deshalb, weil das solchermaßen verstandene Konzept voraussetzte, dass

⁴⁷⁸ Damit entgeht er den großen Kritikpunkten, die sowohl gegen die antike Philosophie als auch beispielhaft gegen Wilhelm Schmid erhoben werden: „Auch dem, was Seneca daneben über die Muße und die Seelenruhe, über die Standhaftigkeit und den Zorn schreibt und was er Lucilius in vielen Briefen rät, ist kaum zu widersprechen. Gewiß, da sind einige stoizistische Eigentümlichkeiten, da ist auch viel zeitbedingtes, aber davon abgesehen begegnet uns hier genau das praktische, menschenkundige Wissen der Lebenskunst, das alle Zeiten überdauert und darum jederzeit, dem je herrschenden Geschmack ein wenig angepaßt, neu vorgebracht werden kann. Den Kern dieses Wissens bilden anthropologische Selbstverständlichkeiten, alltagsethische Binsenweisheiten und endlichkeitsphilosophische Gemeinplätze: das Leben ist begrenzt, nutze den Tag; pflege Freundschaften; akzeptiere Abhängigkeiten; überlege, bevor du handelst; überprüfe gelegentlich deine Ziele und Wichtigkeitsüberzeugungen; Glück gibt es nur im Unglück; Gesundheit nur mit Krankheit; mache es dir nicht zu leicht; lerne, dich selbst zu beanspruchen usw. usf. Auch in der gehobenen zeitgenössischen Lebensbewältigungs- und Lebensberatungsliteratur finden wir solcherart Wissen ausgebreitet.“ (Kersting: Die Gegenwart der Lebenskunst, S. 42.) Schmid sammelt sich diese „alltagsethischen Binsenweisheiten“ zusammen und formt „[e]klektisch [...] eine Ganzheit, die kein Anderes ihrer selbst kennt. Die Summierung des Bewährten [...] bietet nur den Schein eines denkerischen Fortschritts (und bildet auch keinen philosophischen Gedanken).“ Thomas: Negative Identität und Lebenspraxis, S. 197-198.

⁴⁷⁹ Wenn es das Ziel ist, die zur Herrschaft geronnene, äußerliche Macht zu hinterfragen und abzulehnen, so ist es nur konsequent, dass das selbstbesorgte Subjekt auch die gerinnende Macht über sich selbst abzulehnen hat, die es kategorisieren und systematisieren soll. So ist vielleicht auch Sokrates an keiner Stelle wahrhaftig in der Lage zu sagen, wer er ist. Er findet dafür verschiedene Bilder (jenes einer Stechfliege, des von Gott Berufenen, des Seelenliebhabers), doch lässt sich auf ihn selbst kein fertiger Existenzzuschnitt, oder besser Existenzanalyseraster anwenden, sei dieser auch nach noch so ausgefallenen Kriterien geformt.

die Güte bereits der menschlichen Existenz eingeschrieben sei, eine Annahme, auf die sich die antiken Denker stützen: Die Prämisse der dem Menschen inhärenten Güte wird gleichsam als Ursache wie Folge der Selbstsorge gesetzt, was argumentativ nicht durchzuhalten ist. Bei diesen Überlegungen zeigt sich, dass die Implementierung einer Ethik der Selbstsorge zwar in ihrer Praxisrelevanz große Stärke zeigt, dass sie aber nicht notwendig eine Ethik der Güte sein muss, sondern auch eine Ethik der Selbstoptimierung ohne Rücksicht auf Verluste sein kann.

Ich sehe neben den im dritten Kapitel besprochenen Schwierigkeiten, die das Konzept der Sorge um sich aufwirft, zwei große Probleme den Horizont der Selbstsorge verdunkeln und ihre Möglichkeiten als Ethik untergraben. Zum einen ist da die Frage, ob nicht bereits eine Form von Subjektivität gegeben sein muss, um den Schöpfungsprozess seiner selbst überhaupt erst beginnen zu können. Dieser Vorwurf, der auf die Inkonsistenz des ästhetischen Subjektbegriffs abzielt, fragt, wer diese Subjekte sein sollten, die sich der Selbstsorge befleißigen könnten. Welche Voraussetzungen sind nötig, um sich selbst als Kunstwerk begreifen zu können und wie weit sind diese unter Anleitung eines Schöpfungsprozesses von außen einholbar? Und selbst wenn diese Voraussetzungen der Subjektconstitution von außen gewissermaßen vermittelt werden könnten und personell oder gar strukturell einzuholen wären, so wäre dies eher ein Kontrapunkt zu Foucault, wie etwa am Beispiel der Anwendung des Kompetenzbegriffs in pädagogischen Institutionen dargelegt wurde. Die Sorge um sich, die Ästhetik der Existenz, aber auch die Lebenskunstphilosophie Wilhelm Schmidts können sich dem Vorwurf des Elitismus nicht entziehen. Eine Welt mit etablierten Strukturen zur allgemeinen Beförderung der Selbstsorge, in der letztlich jedes Subjekt ein Subjekt seiner Selbstermächtigung werden könnte, müsste mit Foucault einige Kritik erfahren: Die Sorge um sich besteht gerade im Hinterfragen institutionell auf das Subjekt einwirkender Gegebenheiten, wie auch eines von außen auferlegten Subjektbegriffs, der in einer solchermaßen vorgestellten Welt ebenfalls prägend wäre. Bei Foucault zeigt sich, dass seine Philosophie in besonderer Weise seiner eigenen Sorge um sich verschrieben ist.⁴⁸⁰ Auch in Bezug auf Sokrates wurde die Frage

⁴⁸⁰ Dies wird von Elke Dauk folgendermaßen ausgeführt: Das Anmaßende an der Einleitung zum Werk *Der Gebrauch der Lüste* liegt darin, dass Foucault, anstatt seine Anklagen vorzutragen und auf einen bestimmten gesellschaftlichen Umschwung abzielen, den ganzen Pathos der Veränderung schlicht mit seiner eigenen Person verknüpft. Die Anmaßung „besteht darin, daß sich der Aufbruchselan gerade auf

aufgeworfen, ob die echtste und ehrlichste Sorge um sich letztlich nicht allein dem Philosophen vorbehalten bleiben muss.

Das zweite große Problem ergibt sich aus der Formalstruktur der Sorge um sich. Einleitend wurde die Frage gestellt, wie eine Ethik beschaffen sein müsste, um ihre Wirksamkeit auf das Subjekt direkt entfalten zu können. Der Ansatz, es könne sich dabei nur um ein Ethos des Einzelnen handeln, das sich jeder Mensch selbst gibt – das sich dabei auch stark unterscheiden mag von irgendeiner Vorstellung von Moral – bleibt meines Erachtens bestechend. Dabei entsteht jedoch das Problem der Verallgemeinerbarkeit, das eine Moraltheorie behandeln möchte: die Frage ist stets, welche moralischen Prinzipien gegeben und gelebt werden müssten, um ein vernünftiges Miteinander der Vernunftwesen zu ermöglichen. Andererseits bleiben diese Theorien dem Problem der praktischen Uneinholbarkeit verhaftet: sie funktionieren allenfalls durch Sanktionen von außen⁴⁸¹ – optimistisch betrachtet vielleicht sogar durch die Bildung des Menschen.

Mehrfach wurde betont, dass der antike materialistische Ansatz nicht ganz so inhaltsbezogen ist, wie es zunächst den Anschein haben mag. Das Selbst und das Andere – der Mitmensch, die Umwelt, die Geistigkeit – bleiben in gewisser Weise in der Schwebe des schöpferischen Zirkels, das Subjekt ist jederzeit gefragt, sich selbst einen Sinn zu geben. Diese These scheint zunächst nicht gerade erhellend. Ich hoffe

das Subjekt Foucault, den Autor, zu beziehen scheint und aus ihm lebt, daß der Elan seine Kraft nicht aus einer außerhalb liegenden Hoffnung oder einem Wunsch, einer zu verändernden Gesellschaft z. B. nimmt. Das Unerhörte an dieser Selbstthematisierung, die scheinbare Schamlosigkeit des Narzißmus, mit der Foucault, statt sich und uns (die anderen) anzuklagen und zu kritisieren, sich als Vorbild einer beispielhaften Denkerhaltung anbietet, ist nun auf dem Hintergrund der antiken Subjektkonzeption zu verstehen: Diese Haltung entspricht dem Versuch, sich sich selber zuzuwenden, um sich von den Gegebenheiten distanzieren zu können.“ (Dauk, Elke: Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen. Berlin: Reimer 1989 (Historische Anthropologie 5). Hier S. 228.) Nicht ohne Grund wird versucht, die Haltung der Sorge um sich als eine dem Intellektuellen vorbehaltene auszuweisen. Foucault lässt mehrfach durchblicken, dass seine Arbeit zu einem nicht unwesentlichen Teil der Transformation seiner selbst dient, womit auch begründet wird, warum die Geschichte der Sexualität letztlich nicht in der Form vorgelegt wurde, in der sie im ersten Band von 1976 angedacht gewesen war. (Vgl. Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 12-13.) „Sehen Sie, deshalb arbeite ich auch wie ein Kranker, und ich habe mein ganzes Leben wie ein Kranker gearbeitet. Ich kümmere mich in keiner Weise um den universitären Status dessen, was ich tue, weil mein Problem meine eigene Verwandlung ist.“ (Foucault: Interviewt von Stephen Riggins, S. 167-168.) Mit dieser Arbeit an sich selbst begründet er letztlich auch den philosophischen Wandel, gar die philosophische Unstetigkeit, die ihm vorgeworfen wurde. Seine Äußerung, dass seine Auseinandersetzung mit der Antike als eigene philosophische Übung zu verstehen ist, die ihn, Foucault selbst, verändern soll, gibt zu erkennen, dass „es sich bei der ethischen Praxis der Selbstgestaltung wesentlich um eine hermeneutische Praxis des Selbst- und Weltverstehens handelt.“ Hesse: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, S. 307.

⁴⁸¹ Das liegt auch daran, dass wir gewohnt sind, Gesetz und Moral weitgehend gleichzusetzen oder zumindest ersteres als Bedingung für letzteres aufzufassen. Vgl. Foucault: Technologien des Selbst, S. 31.

jedoch mit der Subjektkonstitution in der Antike, damit, wie Foucault sie versteht (das Selbst in gewisser Weise als sich selbst schaffend begriffen, nicht als eine Art Hülle, die mit Wahrheit befüllt wird) und durch die Kritik des Selbstsorgekonzepts, einen besseren Zugang zur Sorge um sich geschaffen zu haben. Dass sie praktisch wie theoretisch letztlich nie ganz einholbar sein kann, liegt in ihrer eigenen Logik begründet: im Zugeständnis an eine Wahrheit, die nur dem Subjekt des einzelnen Menschen mit seinem je eigenen Ethos zugänglich ist.

Literaturverzeichnis

Becker, Helmut: Einleitung in Michel Foucaults „Hermeneutik des Subjekts“. In: Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993, S. 29-31.

Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. 3., erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Borchel, Christiane: Hoffnung als Sinn für Möglichkeit und Unverfügbarkeit. Kontrapunkte zur Philosophie der Lebenskunst. Münster: Mentis 2014.

Buer, Ferdinand und Schmidt-Lellek, Christoph: Life-Coaching. Über Sinn, Glück und Verantwortung in der Arbeit. Göttingen: Vandenoek & Ruprecht 2008.

Cicero: Gespräche in Tusculum. Tusculanae Disputationes. Lateinisch-deutsch. Mit ausführl. Anm. neu hrsg. von Olof Gigon. 7. Auflage. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler 1998.

Cicero: Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum. Hrsg., übers. und komm. von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. München und Zürich: Artemis 1988.

Descartes, René: Discours de la Méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Übers. und hrsg. von Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 1960. Reprint 1969 (Philosophische Bibliothek Band 261).

Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Band I, Bücher I-VI. Übers. von Otto Apelt, neu hrsg. von Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner 2008.

Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987.

Epikur: Wege zum Glück. Griechisch-lateinisch-deutsch. 3. Auflage. Hrsg. und übers. von Rainer Nickel. Mannheim: Artemis & Winkler 2011.

Fellmann, Ferdinand: Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung. Hamburg: Junius 2009.

Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Luther H. Martin u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993.

Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

Foucault, Michel: Der maskierte Philosoph. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 49-57.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

Foucault, Michel: Die politische Technologie der Individuen. In: Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Luther H. Martin u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 168-187.

Foucault, Michel: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012.

Foucault, Michel: Die Rückkehr der Moral. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 239-252.

Foucault, Michel: Die Sorge um die Wahrheit. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 226-238.

Foucault, Michel: Dies ist keine Pfeife. Zu René Magrittes Ceci n'est pas une pipe. In: Foucault, Michel: Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Hrsg. von Jan Engelmann. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1999, S. 111-123.

Foucault, Michel: Foucault. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 220-225.

Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984. In: Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993, S. 9-28.

Foucault, Michel: Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982. 2. Auflage. Hrsg. von Helmut Becker u. a. Frankfurt: Materialis 1993.

Foucault, Michel: Gespräch mit Duccio Trombadori. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

Foucault, Michel: Gespräch mit Michel Foucault. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III 1976-1979. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Foucault, Michel: Gespräch mit Werner Schroeter. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 105-115.

Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/1982). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004.

Foucault, Michel: Manifest der G.I.P. – Gruppe Gefängnisinformation. In: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band II. 1970-1975. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 211-213.

Foucault, Michel: Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 155-170.

Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve 1976.

Foucault, Michel: Nachwort von Michel Foucault. Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 241-261.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Foucault, Michel: Technologien des Selbst. In: Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Luther H. Martin u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 24-62.

Foucault, Michel: Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault (25. Oktober 1982). In: Foucault, Michel u.a.: Technologien des Selbst. Hrsg. von Martin, Luther H. u.a. Frankfurt am Main: Fischer 1993, S. 15-23.

Foucault, Michel: Was ist Aufklärung. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 171-190.

Foucault, Michel: Was ist Kritik. In: Kritik des Regierens. Schriften zur Politik. Hrsg. von Ursula Bröckling. Berlin: Suhrkamp 2010, S. 237-257.

Foucault, Michel: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeit. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 191-219.

Foucault, Michel: Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten. In: Dreyfus, Hubert L. und Rabinow, Paul (Hrsg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum 1987, S. 265-292.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Werke aus den Jahren 1925-1931. Band XIV. London: Imago Publishing 1948. Reprint 1955.

Gamm, Gerhard und Kimmerle, Gerd (Hrsg.): Ethik und Ästhetik. Nachtmetaphysische Perspektiven. Tübingen: Diskord 1990 (Tübinger Beiträge zu Philosophie und Gesellschaftskritik, 2).

Gelhard, Andreas: Levinas. Leipzig: Reclam 2005.

Gerhardt, Volker: Lebensführung. In: Burckhart, Holger und Sikora, Jürgen (Hrsg.): Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 135-157.

Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin: Mathias Gatz 1991.

Hadot, Pierre: Wege zur Weisheit. Oder was lehrt uns die antike Philosophie? Frankfurt am Main: Eichborn 1999.

Hafke, Christel: „Lebenskunst“ als neoliberale Selbstregierungstechnik? Einige kritische Gedanken und despektierliche Bemerkungen zu einem Leitbegriff der kulturellen Bildung. In: Musik-, Tanz-, und Kunsttherapie 22 (3), 2009, S. 109-122.

Hebel, Kirsten: Dezentrierung des Subjekts in der Selbstsorge. Zum ästhetischen Aspekt einer nicht-normativen Ethik bei Foucault. In: Gamm, Gerhard und Kimmerle, Gerd (Hrsg.): Ethik und Ästhetik. Nachtmetaphysische Perspektiven. Tübingen: Diskord 1990 (Tübinger Beiträge zu Philosophie und Gesellschaftskritik, 2), S. 226-240.

Hesse, Heidrun: »Ästhetik der Existenz«. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 300-308.

Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Horn, Christoph: Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern. München: Beck 1998.

Horn, Christoph: Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie. Wie plausibel ist die antike Konzeption einer Lebenskunst? In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, 118-148.

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: Kant, Immanuel: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe XI. Hrsg. von Wilhelm Weischedl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, A 481-A 494 / S. 53-61.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von Theodor Valentiner. Stuttgart: Reclam 1996.

Kappeler, Florian: Volkseinheit und neue Bewegungen. Foucault und die Revolution. In: Foucaultblog der Universität Zürich 2013. Onlinezugriff am 24.04.2016 unter <http://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/featured/27/volkseinheit-und-neue-bewegungen-foucault-und-die-revolution>.

Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

Kersting, Wolfgang: Einleitung. Die Gegenwart der Lebenskunst. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 10-88.

Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas'. Freiburg und München: Alber 2006.

Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 4. Auflage. Freiburg und München: Alber 2008.

Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. Wien: Paul Zsolnay 2014 (Philosophicum Lech, Band 17).

Luck, Georg: Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen. Stuttgart: Alfred Körner 1997.

Lückemeier, Peter: Die innige Liebe zu jedem einzelnen Wort. Ein Besuch bei Wilhelm Schmid. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (01.09.2015). Onlinezugriff am 25.04.2016

unter <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/menschen/wilhelm-schmid-und-seine-buecher-ueber-glueck-gelassenheit-13775803.html>.

Mark Aurel: Selbstbetrachtungen. Mapkoy Antqninoy aytokpatopoz ta eie eayton. Griechisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Rainer Nickel. 2. Auflage. Mannheim: Artemis & Winkler 2010.

Menke, Christoph: Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 283-299.

Nehamas, Alexander: Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault. Hamburg: Rotbuch 2000.

Nehamas, Alexander: Philosophischer Individualismus. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 149-178.

Nida-Rümelin, Julian: Philosophie und Lebensform. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

Palm, Goedart: Philosophie der Lebenskunst. Fragen von Goedart Palm an Wilhelm Schmid zur lebenskünstlerischen Koexistenz des Menschen mit Technik, Computer und Netz. In: Parapluie. Haut. Nummer 12, Winter 2001/2002. Onlinezugriff am 10.04.2016 unter <http://parapluie.de/archiv/haut/lebenskunst/>.

Pfaller, Robert: Kurze Sätze über gutes Leben. Frankfurt am Main: Fischer 2015.

Pfaller, Robert: Wofür es sich zu leben lohnt. Elemente materialistischer Philosophie. 2. Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer 2011.

Platon: Apologie des Sokrates. Übers. von Ernst Heitsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Platon: Phaidon. Übers. von Theodor Ebert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014.

Platon: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und deutsch. Band II. Euthyphron. Alkibiades. Gorgias. Menexenos. Übers. von Friedrich Schleiermacher, erg. durch Franz Susemihl u.a., hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 1991.

Platon: Symposion. Griechisch-deutsch. Übers. von Rudolf Rufener. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler 2002.

Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band II. Des Sokrates Apologie. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon. Übers. von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973.

Platon: Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Band VI. Theaitetos. Der Sophist. Der Staatsmann. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1970.

Radisch, Iris: Wilhelm Schmid: „Ich hasse das Thema Glück mittlerweile“. Ein Gespräch mit dem Philosophen Wilhelm Schmid. In: Die Zeit Nr. 52/2015, 23. Dezember 2015. Onlinezugriff am 04.02.2016 unter <http://www.zeit.de/2015/52/wilhelm-schmid-terrorismus-gefluechtete-lebenskunst>.

Rosa, Hartmut: Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (5), 1999, S. 735–758.

Saar, Martin: Einleitung. Zwischen Ethik und Ästhetik. In: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 277-282.

Saar, Martin: Nachwort. In: Foucault, Michel: Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 319-343.

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften Band 3. Hrsg. von Traugott König. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991.

Sartre, Jean-Paul: Vorstellung von Les Temps Modernes. In: Sartre, Jean-Paul: Der Mensch und die Dinge. Aufsätze zur Literatur. 1938-1946. Hrsg. von Lothar Baier. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986, S. 156-170.

Schlemm, Annette: Die Sorge um sich selbst. Subjektivität und Homosexualität nach Foucault. In: Chlada, Marvin und Jäger, Marc-Christian (Hrsg.): Das Spiel der Lüste. Sexualität und Identität bei Michel Foucault. Aschaffenburg: Alibri 2008, S. 77-82.

Schmid, Wilhelm: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.

Schmid, Wilhelm: Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Insel 2009.

Schmid, Wilhelm: Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.

Schmid, Wilhelm: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

Schmid, Wilhelm: Philosophische Lebenskunst in der Praxis. In: Burckhart, Holger und Sikora, Jürgen (Hrsg.): Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005, S. 159-167.

Seel, Martin: Ethisch-ästhetische Studien. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

Sellars, John: *Téchnê peri tòn bión*. Zur stoischen Konzeption von Kunst und Leben. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 91-117.

Seneca, L. Annaeus: *De ira*. Über die Wut. Lateinisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Julia Wildberger. Stuttgart: Reclam 2007.

Seneca, L. Annaeus: *Epistulae Morales ad Lucilium*. Briefe an Lucilius. Band 1. Lateinisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Gerhard Fink. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007.

Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Eingel. und übers. von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1968.

Strasser, Peter: Die eigenen Angelegenheiten. Von der Selbstsorge zur Ich-Sorge. In: Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. Wien: Paul Zsolnay 2014 (Philosophicum Lech, Band 17), S. 66-83.

Strasser, Peter: Kümmre dich um deine Angelegenheiten! Über die Selbstsorge. München: Fink 2014.

Tengelyi, László: Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. 2. Auflage. Freiburg und München: Alber 2014.

Thomä, Dieter: Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen. In: Kersting, Wolfgang und Langbehn, Claus (Hrsg.): Kritik der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 237-260.

Thomas, Philipp: Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität. Freiburg und München: Alber 2006 (Alber-Reihe Praktische Philosophie Band 76).

Voss, Christiane: Der verliehene Körper. Zur technoästhetischen Transformation des Selbst. In: Liessmann, Konrad Paul (Hrsg.): Ich. Der Einzelne in seinen Netzen. Wien: Paul Zsolnay 2014 (Philosophicum Lech, Band 17), S. 183-203.

Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. 7. Auflage. Tübingen: Mohr 1978, S. 17-206.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. 10. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot 1996.

Wladika, Michael: Formen moralischer Freiheitsbetrachtung. Gesetzgebende und gesetzprüfende Vernunft. In: Hoffmann, Thomas Sören (Hrsg.): Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums. Hamburg: Meiner 2009, S. 219-244.

Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

Abstract

Lässt sich eine Ethik formulieren, die auf dem Prinzip der Sorge um sich selbst gründet und damit ihren Ursprung direkt beim Subjekt findet? Besteht die Möglichkeit, ein Ethos zu entwerfen, das tatsächlich eine Veränderung des Selbst herbeiführt und damit das gute Leben bestimmt? Diesen Fragen widmet sich die vorliegende Arbeit, indem sie zunächst eine Analyse der unauflöslichen Verknüpfung von Philosophie und Lebensform in der griechischen Antike vornimmt, wobei neben anderen Denkern Sokrates die zentrale Figur der Selbstsorge darstellt. Mit Michel Foucault werden die Ursprünge westlicher Philosophie in eine Ethik als Ästhetik der Existenz überführt, die von der Transformation des Subjekts bestimmt ist, von der steten Veränderung eines Selbst, das sich in seiner Verwandlung sein je eigenes Ethos gibt. Die Beschäftigung mit der Antike geschieht bei Foucault nicht aus Gründen besonderer Sympathie für die oftmals höchst elitären und exklusiven Lebensweisen, sondern um zu zeigen, wie sich das Subjekt der Selbstsorge konstituieren kann. Liest sich dieses Wort zunächst nicht gerade als eines, das auf die Sorge um die Anderen, bis hin zur politischen Aktivität hinauszulaufen scheint, so zeigt sich dennoch, dass es gerade das sogar durchaus impliziert. Zentral ist der Fokus auf das Subjekt selbst, das allein fähig ist, sich ein eigenes Ethos zu geben und damit die Möglichkeit hat, die Entscheidung für ein ethisches Leben zu treffen. Verschiedene Probleme werden diskutiert, die sich aus diesen Begrifflichkeiten, aber auch etwa aus dem Problem der Unvereinbarkeit von Ethos und Moral ergeben. Das Prinzip der Selbstsorge zeigt sich anfällig für ungerechtfertigte Adaptionen, von der Verflachung zur Lebensratgeberliteratur, bis hin zur Instrumentalisierung durch die neoliberale Subjektoptimierung. Letztlich beschreibt das Konzept der Sorge um sich die Formalstruktur einer Leerstelle, die zu erfahren und zu erforschen dem einzelnen Menschen obliegt. Jeder Versuch, sie mit verallgemeinerbarem, nicht individuellem Inhalt zu füllen, kann diesem Vorschlag zum Entwurf einer Ethik des Selbst nicht gerecht werden.