

Asketische Praxis.

**Die Bedeutung der Askese für das ethische Handeln und das menschliche Sein
bei Aristoteles und Michel Foucault**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von

Theres Lehn
aus München

2012

Erstgutachter: Prof. Dr. Thomas Buchheim

Zweitgutachterin: PD Dr. Tatjana Schönwälder-Kuntze

Datum der mündlichen Prüfung: 30.1.2012

Meinen Eltern in Dankbarkeit

Danksagung

Bedanken möchte ich mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Thomas Buchheim für seine vielfältige Hilfe und Unterstützung, kritische Lektüre und weiterführenden Anregungen in der Dissertationsphase, sowie für sein Oberseminar, das über Jahre hinweg einen Ort des philosophischen Gesprächs bereitstellte.

Bedanken möchte ich mich ferner bei Dr. Tatjana Schönwälder-Kuntze, zu allererst für Michel Foucault, des Weiteren für die stetige Anregung zum kritischen Denken und unermüdliche Diskussionsfreude in den Seminaren, sowie für die Übernahme des Zweitgutachtens.

Danken möchte ich außerdem Prof. Dr. Hennig Ottmann, der mein Denken seit dem ersten Semester geprägt hat.

Mein herzlicher Dank gilt schließlich Christine Lackner für unzählige Gespräche in geistiger und persönlicher Freundschaft.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	6
1. Zur Einleitung: Begriff und Bestandteile der Askese	7
II. Askese im Kontext der aristotelischen Tugendethik	13
2.1. Askese im Kontext der aristotelischen Tugendethik	14
2.2. Aristoteles' Ethik zielt auf das Sein	16
2.3. Warum bedarf der Mensch der Askese?	20
2.4. Bewußtes Streben nach der Vollendung der <i>physis</i>	28
2.5. Gesetzeskraft und Leibeskraft in der asketischen Praxis	36
2.6. Asketen bedürfen der Gemeinschaft	55
2.7. Beitrag der <i>phronesis</i>	62
2.8. Lust der ethischen <i>arete</i>	77
2.9. Fazit	97
III. Die asketische Konstitution des <i>sujet moral</i> und ihre aristotelischen Elemente	99
3.1. Die asketische Konstitution des <i>sujet moral</i> und ihre aristotelischen Elemente. Überblick, Rezeption, Begriffliches	100
3.2. Der entunterwerfende <i>praxis</i> -Charakter der Askese	112
3.3. Leitung seiner selbst in der philosophischen Askese	127
3.4. <i>paraskeue</i> - Subjektivierung der Wahrheit	145
3.5. <i>Désassujettissement</i> als entunterwerfende Unterwerfung	162
3.6. »Aristotelisches Zögern« angesichts der politischen <i>parrhesia</i>	167
3.7. <i>logos</i> als <i>discours</i> : »Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir«	182
3.8. Resümee	193
Siglenverzeichnis und Literaturverzeichnis	199

I.

Einleitung

„Wir haben in unserer Gesellschaft kaum mehr eine Erinnerung an diese Idee, die Idee, wonach das hauptsächlichste Kunstwerk, für das man Sorge zu tragen hat, [...] das eigene Leben, die eigene Existenz ist.“¹

1. Zur Einleitung: Begriff und Bestandteile der Askese ²

Kein Können, keine Fertigkeit, keine Kunst, keine Sportart, kein Beruf läßt sich ohne Übung erwerben. Jede individuelle Zweckverfolgung, jede wohlausgeführte Tätigkeit setzt die Fähigkeit voraus, Augenblicksimpulse, Unlust, Trägheit, Ablenkungen etc. in den Griff zu bekommen, so daß kontinuierliches Handeln möglich wird.³ Um sich selbst und sein Leben zu gestalten, bedarf es der Askese im antiken Sinne des Wortes - die Übung, mit deren Hilfe der Mensch sich und sein eigenes Leben formt. Dem Begriff *Askese* liegt das griechische Verb *askein* zugrunde, das zunächst soviel bedeutet wie *verfertigen, bearbeiten*. Neben der künstlerischen oder technischen Bearbeitung von Gegenständen (zum Beispiel Bildhauerei) kann mit dem gleichen Wort auch die *Bearbeitung* des menschlichen Körpers bezeichnet werden, also die Übung des Leibes, das Trainieren des Athleten, das Exerzieren des Soldaten. Im Laufe der Zeit wird *askein/askesis* auch für die geistige Übung und Schulung des Menschen gebraucht, vor allem für die Übung in den Tugenden.⁴ Heutzutage finden sich im Begriff der Askese Elemente aus der künstlerischen Tätigkeit wie auch der körperlichen und geistigen Übung wieder: die vollendete

¹ Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005, S. 486, bzw. in: ÄdE, S. 210.

² Vgl. Richard Egenter, Die Ascese des Christen in der Welt. Überlegungen zum rechten Ansatz unserer Ascese, Ettal: Buch-Kunst, 1956, bes. S. 27-39; s. a. Michel Foucault, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, bes. S. 9-21.

³ Robert Spaemann, Disziplin und das Problem der sekundären Tugenden, in: ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, S. 249-260.

⁴ Vgl. Marcel Viller und Michel Olphe-Gaillard, Ascèse, ascétisme, in: Marcel Viller u. a. (Hg.), Dictionnaire de spiritualité asquétique et mystique, Bd. 1, Paris: Beauchesne, 1937, S. 936-1010; s. a. Walter Michael Sprondel, Askese, in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971, S. 538-543, der sich weitgehend auf den Art. in Dictionnaire de spiritualité asquétique et mystique stützt.

Form wird Schritt für Schritt herausgebildet und die Tätigkeit durch methodische, wiederholende Übung erlernt und perfektioniert.

Wesentliche Bestandteile der Askese, die zur charakteristischen Bestimmung dienen, sowie methodisch-praktische Merkmale asketischer Übung sollen nun zum näheren Verständnis der Askese dargelegt werden. Die Askese ist von einer prozeßhaften Wiederholungsstruktur geprägt, die konstitutiv für das Verhalten eines Menschen ist. Dieser Prozeß schließt den Übergang von der nachhaltigen Einübung hin zur bewußten Ausübung ein. Der Übende steigert sich langsam, indem er sich selbst beobachtet, inwiefern er in der Lage ist, der Ausführung seiner Vorsätze zu folgen und wo er mit Blick auf sein Ziel steht, wieviel Anstrengung die Verhaltensführung von ihm verlangt, woran er möglicherweise noch scheitert. Der dauernde Gebrauch immanenter Regeln wie bestimmter praktischer Ausführungen dient der methodischen Steuerung und Festsetzung ethisch-praktischen Verhaltens. Die methodische Wiederholung ist keine Schikane, sie geschieht um der besseren Funktion willen. Formen methodischen Übens wie körperliches und geistiges Training in Ausdauer und Abhärtung, durch Meditation, Gewissensforschung und eine kontrollierte Führung der Gedanken liegen traditionellerweise bereits vor und müssen nicht immer wieder neu erfunden werden. Dabei geht es in der Askese um den Menschen selbst, indem der Mensch als ein Sich-Entwickelnder danach strebt, etwas zu werden, was er noch nicht ist. Askese ist also stets Mittel zum Zweck und wird folglich nicht um ihrer selbst willen praktiziert.

Das bewußte Einstudieren, die Förderung, aber auch das Lebendighalten dieser persönlichen Entwicklung ergreift der Mensch frei und von sich aus. Er praktiziert Askese, um ein angestrebtes Ziel wirksam werden zu lassen. Das aus eigenem Ermessen gewählte Ziel ist der Beweggrund, der der asketischen Übung auch seine Richtung gibt. Sein Ziel zu wählen, Sitten und Traditionen zu berücksichtigen, gegen Vorbilder und Vorstellungen abzuwägen und kritisch zu durchdenken, ist ein Prozeß, der der praktizierten Askese voraus geht. Die historisch und traditionell bereits gegebenen und erprobten Anleitungen zu asketischen Praktiken und deren theoretische Darlegung stellen weniger feste Anweisungen und Vorschriften dar, als sie optativ zu verstehen sind – sie formulieren Vorschläge, die auf die Realisierung der eigenen Zielvorgabe hin klugerweise zu prüfen sind. Die die Askese begleitende Selbstbeobachtung bleibt zentraler Bestandteil derselben: sich über das eigene

Verhalten zu befragen und zu wachen, es zu formen, es ethisch zu gestalten und zu perfektionieren sind Teil der Aufmerksamkeit, die man der eigenen Übung und Formung im hohen Maße zukommen läßt. Zu Hilfe stehen dem Übenden dabei traditionell überlieferte Anleitungen, Vorbilder und die anderen, mit denen der Einzelne üben, sich messen, vergleichen und beraten kann. So nimmt die Askese ihren Ausgang zu einem großen Teil in der Gemeinschaft. Ziel aber ist es, in der Leitung seiner selbst immer weniger die Hilfe und Führung der anderen zu benötigen, um letztlich zur Leitung seiner selbst zu gelangen.

Der intensive Einsatz der Person, bewußte Mühe und Anstrengung, sowie Behauptung des Ziels in Schmerz und Verzicht sind reflektierte Bestandteile der Askese. Sie sind Teil der persönlichen Leistung, seiner Einsicht gegebenenfalls auch gegen eine innere Lust oder äußere Widerstände zu folgen. Seine Zielsetzungen in die Tat umzusetzen und gegen innere oder äußere Widerstände verfolgen zu können, möchte ich bereits Askese nennen. Dabei stellt das Maß der aufgewandten Mühe keinen Gradmesser für den sittlichen Wert dar. Eher noch zeigt die Mühe den Standort an, an dem sich der Strebende auf seinem Weg befindet. Zeichen der geglückten Askese ist sodann eine gewisse Leichtigkeit und Freude am Tätigsein, frei von persönlichen Hemmnissen und spürbarer Mühe. Das Streben nach Perfektion tritt zu der Motivierung hinzu.⁵

Fern davon, die Lüste auszuschließen, geht es bei einer Askese, die der Ausgestaltung des Lebens dient, um deren Gebrauch. Die Freude an einer Tätigkeit erleichtert die Konzentration und fördert das Engagement, etwas gut zu machen. Die Freude wiederum, die sich einstellt, wenn etwas gelingt und leicht von der Hand geht, vollendet die Tätigkeit. Sie gehört zu der jeweiligen Tätigkeit.

Denn eine Tätigkeit wird intensiviert durch die ihr eigentümliche Lust: Wer mit Lust tätig ist, wird jedes Ding besser beurteilen und genauer bearbeiten. So werden diejenigen Mensch zu Experten in der Geometrie, die Freude am Betreiben von Geometrie haben, und sie erfassen die einzelnen Dinge besser;

⁵ S. a. Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: ders., Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, S. 191-219, hier insbes. S. 208-219. Romano Guardini, Gedanken über moderne Askese, Mainz: Grünewald, 1990. Richard Egener, Die Ascese des Christen in der Welt, a. a. O. S. insbes. S. 10f.

entsprechend werden Menschen, die die Musik oder das Bauen oder was immer lieben, jeweils bei der ihnen eigenen Aufgabe Fortschritte machen, indem sie Freude daran haben.⁶

Doch selbst die Fähigkeit sich zu freuen, entfaltet der Mensch nicht ohne Übung. Die Wahl des Zeitpunkts und der Art und Weise sich zu freuen wird Schritt für Schritt geweckt, angeeignet und gesteigert. Als eine Innenwirkung der geglückten Askese ist Lust und Leichtigkeit am Tätigsein, etwa im musischen Bereich, im Beruflichen wie auch für die ethischen Tugenden gleichermaßen von Bedeutung. Darauf werde ich noch ausführlich zu sprechen komme, als Ausführung meiner These, daß Askese keinesfalls lustverneinend zu verstehen ist, sondern insbesondere als ein Weg zur Freude und Lust in der persönlichen Lebensführung. Die Lust oder Freude ist der Indikator dafür, daß der ganze Mensch mit Leib und Seele an der Handlung beteiligt ist. Denn *„[...] niemand würde denjenigen gerecht nennen, der sich nicht am gerechten Handeln freut, oder den großzügig, der sich nicht an großzügigen Handlungen freut, [...]“*⁷. Asketisch erlangt der Mensch die Glückseligkeit nicht zufällig, sondern durch sein eigenes Zutun. Er selbst ist die Ursache, an sich das hervorzubringen, was ihm als schön und gut gilt, und klein zu halten, was ihm widerstrebt und mißfällt. In diesem Sinne kann Askese also nicht als Selbstzweck verstanden werden, sondern steht immer im Dienst eines bestimmten Wertbezuges.

Aus diesem Verständnis heraus soll nun eine Askese entwickelt werden, in der die positive Zielrichtung stärker ist als der Verzicht. Damit argumentiert diese Arbeit gegen das gemeinhin gängige Bild von Askese als Verneinung, Enthaltung und

⁶ NE X 5, 1175 a 31-35. „συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή. μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ’ ἡδονῆς ἐνεργοῦντες, οἷον γεωμετρικοὶ γίνονται οἱ χαίροντες τῷ γεωμετεῖν, καὶ κατανοοῦσιν ἕκαστα μᾶλλον, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ φιλόμουσοι καὶ φιλοικοδόμοι καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστοι ἐπιτιδοῦσιν εἰς τὸ οἰκεῖον ἔργον χαίροντες αὐτῷ. συναύξουσι δὲ αἱ ἡδοναί, τὰ δὲ συναύξοντα οἰκεῖα.“

⁷ NE I 9, 1099 a 17-20. „οὔτε γὰρ δίκαιον οὐθεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ’ ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.“

Marter.⁸ Ziel einer so verstandenen Askese ist es, den bloßen moralischen Appell einzuholen und zu ersetzen durch die Einsicht in grundlegende Bedingungen menschlichen Handelns, durch die Gewinnung einer Fertigkeit zur Einübung und Perfektionierung erwünschter Verhaltensweisen.

Bestärkt werden soll diese These auch dadurch, daß sie sich anhand zweier so unterschiedlicher Philosophen wie Aristoteles und Michel Foucault herausarbeiten läßt. In der kommentierenden Literatur findet sich bisher nichts zur Bedeutung der Askese bei Aristoteles. Zur Askese bei Foucault gibt es sehr wenige Befunde, auf die zu Beginn des dritten Teils dieser Arbeit in dem Kapitel »Die asketische Konstitution des *sujet moral* und ihre aristotelischen Elemente. Überblick, Rezeption und Begriffliches« noch eingegangen werden wird. Dort wird auch erörtert werden, wie der Rückgriff auf Aristoteles für den philosophischen Ansatz von Foucault fruchtbar vollzogen werden kann, nicht zuletzt dadurch, daß gezeigt werden kann, daß Foucault selbst, trotz einer klar artikulierten Ablehnung des teleologischen Prinzips bei Aristoteles als Finalursache allen asketischen Strebens und ethischen Handelns, den Rückgriff auf die aristotelische Philosophie weniger scheut als seine Interpreten. Foucault verortet in seiner Darstellung der sogenannten philosophischen Askese die Definitionshoheit zentraler Begriffe zum Teil direkt bei Aristoteles: etwa für die Begriffe *chresis*, *enkrateia* und *sophrosyne* - die zu den wesentlichen Prinzipien in der Askese hin zur Vollendung des »*sujet moral*« zählen. Ferner wird Aristoteles für die Klärung des menschlichen Verhältnisses zur Lust und zur Aktivität, beziehungsweise Herrschaft, gegenüber dem »Sklavischen« hinzugezogen, sowie bei der näheren Bestimmung der *parrhesia* (die freimütige Rede, das offene Wort) und ebenso bei den Erläuterungen über das politische Regieren. Weitere wichtige Differenzierungen Foucaults, die auf Aristoteles zurückgehen, sind die Unterscheidung von *techne* und *praxis* in der Transformation des »*sujet moral*«, sowie die ontologische Relevanz der asketischen Übungen. Wie sich zeigen wird, dient der Rückgriff auf die antike Philosophie Foucault dazu, die Beschreibung der Konstitution des »*sujet*« nicht mehr ausschließlich als erzwungenen Gehorsam und

⁸ Vgl. Karl Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen: Mohr, 1936, S. 13; Axel Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese*, München: Beck, 2004, S. 7-32 (künftig: Michaels, S.).

als Unterwerfung durch einen Macht-Wissens-Komplex aus Disziplinarmacht, Gouvernementalität, Diskursen und Institutionen zu beschreiben, sondern dem Individuum eine eigenständige, schöpferische Rolle bei der Konstitution des Selbst zuzuordnen. Damit entwickelt Foucault einen ethischen Ansatz, der dem Individuum nicht nur die Möglichkeit zuspricht, »nicht dermaßen regiert zu werden«, sondern zudem eine Freiheit artikuliert, durch die der Einzelne über sein eigenes Sein selbstbestimmt verfügen kann.

Vor der Beschreibung der philosophischen Askese bei Foucault ist im nun folgenden zweiten Teil dieser Arbeit die Ausarbeitung der *askesis*, ihre Bedeutung für das ethische Handeln und das menschliche Sein innerhalb der aristotelischen Philosophie zu leisten.

Nicht beschäftigt wird sich diese Arbeit mit einer explizit religiösen Askese wie sie innerhalb des Christentums oder in östlichen Religionen vorzufinden ist. Dies ist darin begründet, daß in der religiösen Askese der Aspekt des Verzichts stärker im Vordergrund steht, verstanden als ein Verzicht auf sich selbst und als Befreiung von der Welt. Die philosophische oder ethische Askese, die im Zentrum dieser Arbeit steht, zielt hingegen gerade auf die Herausbildung, Gestaltung und Bejahung seiner selbst in der Welt. Obgleich zumindest die christliche Askese ihre Wurzeln in der antiken *askesis* hat, ist sie doch grundsätzlich von dieser zu unterscheiden. Da an dieser Stelle nicht auf eine ausführliche Unterscheidung eingegangen werden kann, sei auf die Darstellungen von Helen North »Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature«, Axel Michaels »Die Kunst des einfachen Lebens«, sowie auf den sehr detaillierten Artikel zur Askese in der Theologische Realenzyklopädie verwiesen.⁹

⁹ Helen North, *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca/New York: Cornell University, 1966, insbes. S. 312f.; Michaels, a. a. O.; Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 4, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979, S. 195-259.

II.

Askese im Kontext der aristotelischen Tugendethik

2.1. Askese im Kontext der aristotelischen Tugendethik

Um nun eine systematische Ausarbeitung der Prinzipien der Askese aufzuzeigen, die leistungsfähig genug sind, ein System der Askese zu bauen und tragen zu können, ist es zunächst sinnvoll, innerhalb der aristotelischen Ethik schrittweise voranzugehen. Zentrale Bestandteile, die in der Herleitung und Bildung einer asketischen Praxis eine tragende Rolle innehaben, sind Erziehung und Gewöhnung, Erfahrung an anderen und an sich selbst, Reflexion der Verhaltensweisen, sowie die Beachtung der mit dem Tätigwerden einhergehenden Lust- oder Unlustgefühle.

Warum muß eine Darstellung der Askese nun erst systematisch ausgearbeitet und beschrieben werden? Askese gehört zur Erziehung, zur Bildung des freien Bürgers, sie hat keinen eigenen Korpus besonderer Praktiken, Techniken, Verfahren und Anleitungen.¹⁰ Das körperliche Training und die Geduldsproben, das Bestehen in der Tapferkeit, das Streben nach Klugheit, Edelmut und Besonnenheit, die Achtung der anderen und seiner selbst, dient sowohl der Ausbildung des Einzelnen, der danach strebt, sich selbst zu formen und zu vervollkommen wie auch der Formung zu einem guten und verantwortungsvollen Bürger in der Polis.¹¹ Die historisch und traditionell bereits gegebenen und erprobten Anleitungen stellen weniger feste Anweisungen und Vorschriften dar; sie formulieren Vorschläge, die auf die Realisierung der eigenen Zielvorgabe hin klugerweise zu prüfen sind. Der Einzelne wird in der konkreten Situation überlegen müssen, was er erreichen möchte und wie er sich hinsichtlich seines Ziels richtig verhält. Askesis als Übung im ethischen

¹⁰ Vgl. Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt a. M.: Eichborn, 1999, S. 219: „Es existiert keine systematische Abhandlung, die Theorie und Technik der philosophischen Übung (*askesis*) erschöpfend kodifiziert, obwohl in vielen Texten davon die Rede ist. Man kann annehmen, daß diese Praktiken vor allem Teil eines mündlichen Unterrichts und mit der Praxis der Seelenleitung verbunden waren. Man weiß nur, daß es Abhandlungen mit dem Titel »Von der Übung« gab, die verlorengegangen sind. Wir besitzen nur eine kleine Abhandlung des Stoikers Musonius Rufus mit diesem Titel.“; s. Musonius, *Von der Übung*, in: Epiktet, Teles, Musonius, *Wege zum Glück*, neu übersetzt und eingeleitet von Rainer Nickel, Zürich/München: Artemis & Winkler, 1987, S. 233-236.

¹¹ Vgl. Pol. VII 13, 1333 a 11f.: „Da wir nun aber behaupten, daß die Tugend des Staatsmannes und Regierenden einerlei sei mit der des besten Mannes, [...]“; „ἐπεὶ δὲ πολίτου καὶ ἄρχοντος τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι φαμεν καὶ τοῦ ἀρίστου ἀνδρός, [...]“.

Handeln ist schließlich stets auf das Besondere bezogen, das sich je nach Umständen der Situation und den Fähigkeiten der handelnden Person so aber auch anders verhalten kann. Das asketische Üben ist gewisser Weise die vorwegnehmende Wiederholung tugendhaften Verhaltens hin zur Aneignung der Tugenden selbst, hin zur Ausbildung des *ethos*. Gerade an diesem Zusammenhang wird sich die Askese als notwendig zur Verwirklichung eines tugendhaften *ethos* erweisen.¹²

Für die Ausarbeitung der positiven Gerichtetheit, sowie der Wirkrichtung von Askese auf das Handeln und Sein des Menschen werde ich vor allem die Ethiken des Aristoteles heranziehen. Zentral wird auch die *Politik* des Aristoteles sein, in der er eine deutliche Abgrenzung von einer falsch verstandenen Askese, nämlich einer in erster Linie auf den Körper gerichteten Askese, formuliert. Mittels dieser Abgrenzung betont Aristoteles explizit das untrennbare Zusammenspiel asketischen Übens als ein Üben geistiger wie körperlicher Fähigkeiten zur Bildung des Menschen als Ganzen. Auch läßt sich mit der *Politik* zeigen, daß der Übende, der Asket bei Aristoteles als politisches und sprachbegabtes Wesen in der Gemeinschaft zu verorten ist. Besondere Berücksichtigung findet schließlich die *Rhetorik*: Rede wird sich als ein zentraler Baustein bei der asketischen Entwicklung des *ethos* als charakterliche Tugendhaftigkeit, wie bei der zu leistenden Bestimmung des praktisch Guten und Richtigen, auf das Askese zielt, erweisen. Die beratende wie politische Rede dient der Herbeiführung einer gemeinsamen Wertung über das für den Menschen Gute und Nützliche. Indem die Rede zu überzeugen sucht, zielt sie auf die geistige Haltung der Gesprächspartner.¹³ Als Zeichen der gelungenen Askese etabliert Aristoteles die Lust. In dem Kapitel »*Lust der ethischen arete*« wird die Darstellung der Lust anhand der *Nikomachischen Ethik* unter Berücksichtigung der Affektenlehre aus der *Rhetorik* behandelt werden.

¹² So auch Alber Auer, *Die philosophischen Grundlagen der Askese*, Salzburg: Jgonta, 1946.

¹³ Vgl. Thomas Buchheim, *Aristoteles*, Freiburg u. a.: Herder, S. 167-174, (künftig: Buchheim, *Aristoteles*, S.); Hennig Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Bd. I. 2, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001, S. 127-131 (künftig: Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, S.); Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin: Gatzka, 1991, (franz. Orig.: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981), S. 26f., (künftig: Hadot, *Geistige Übungen*, S.).

2.2. Aristoteles' Ethik zielt auf das Sein

„Wie nämlich einer jeweils tätig ist, so wird er selber.“¹⁴

Die aristotelische Ethik zielt weniger auf das Handeln, als vielmehr auf das Sein des Menschen. Damit verweist die aristotelische Ethik gewissermaßen auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins und gibt die erstaunliche Antwort, der Sinn sei man selbst. Vorrangig ist nicht, daß man dieses oder jenes tut, sondern daß man ein so und so Beschaffener ist beziehungsweise wird.¹⁵ *„Tugend [...] besteht dennoch nicht in der Qualität dieses Handelns selbst, sondern in der ihm nachfolgenden Qualität der Person.“¹⁶*

Denn so wie wir auch diejenigen als gerecht Handelnde begreifen, die noch nicht gerecht sind, etwa Leute, die das von den Gesetzen Vorgeschriebene tun, sei es widerwillig oder aus Unwissenheit oder durch irgend etwas anderes, nur nicht deswegen [weil es gerecht ist] (trotzdem tun sie, was man soll und was der Tugendhafte tun würde), so ist auch hier, wie es scheint, überall das Tun des So-sich-Verhaltenden möglich, so daß man von daher ein Guter sei und das bedeutet z. B. aus absichtsvoller Entscheidung und um der Handlung willen. Also macht die *richtige* Entscheidung die Tugend aus, [...].¹⁷

¹⁴ NE III 7, 1114 a 7 (Übersetzung hier: Gigon). „αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.“

¹⁵ Peter Nickl, Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, Hamburg: Felix Meiner, 2001, S. 28 (künftig: Nickl, habitus, S.).

¹⁶ Buchheim, Aristoteles, S. 150.

¹⁷ NE VI 13, 1144 a 13-20 (Übersetzung Thomas Buchheim). „ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὕτω δίκαιους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας ἢ ἄκοντάς ἢ δι' ἄγνοιαν ἢ δι' ἕτερόν τι καὶ μὴ δι' αὐτά (καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον), οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἔστι τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα ὥστ' εἶναι ἀγαθόν, λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων. τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή, [...].“ Vgl. auch NE II 3, 1105 a 23-29. Πῶς ἔχοντα (ἕκαστα) sind hier insgesamt die Objekte zum substantivierten Infinitiv τὸ πράττειν - d. h. Handlungen, die bestimmte Kriterien der Vortrefflichkeit erfüllen; nicht etwa, wie manchmal übersetzt wird (s. z. B. Ursula Wolf, 2006), das Subjekt des Handelns

Ethische Gutheit ist dabei nicht nur moralisch zu verstehen. Bereits im ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* formuliert Aristoteles das Gut allen Herstellens, aller Wissenschaft, jedes Handelns wie jedes Vorhabens als Gutes. Wie später deutlich werden wird, durchaus im Sinn von hervorragend gelungen, im Sinn einer Bestleistung. Aber eben nicht nur als eine ausschließlich moralische Handlung, sondern als eine ethische, die über den moralischen Kontext hinausgeht. Es geht darum, ein ganzheitliches, erfülltes und gutes Leben zu wählen und zu führen, das Beste aus sich herauszuholen und umzusetzen.

Mit Verweis auf die Studie von Peter Nickl zum Begriff des Habitus sei einleitend schon einmal dargelegt, daß Handlungen und Verhaltensweisen nicht allein deswegen gut sind, weil ihre Folgen wünschenswert sind. Sie müssen mit der Integrität der handelnden Person verbunden sein.¹⁸ Denn menschliches Handeln hat bei Aristoteles nicht nur eine Außenwirkung, sondern darüber hinaus eine Innenwirkung: Gutes zu tun ist deshalb wichtig, weil es zum Gut-Sein beiträgt.¹⁹ So ist gutes beziehungsweise schlechtes Handeln immer auch Kennzeichen der ethischen Verfaßtheit des Handelnden. Daraus begründet sich die aristotelische Aufforderung, uns vor allem selbst Aufmerksamkeit zukommen zu lassen, als zentraler Aspekt seiner Ethik. Ethik hat es also mit Handlungen zu tun, die durch ihre Wirkung auf den Handelnden selbst gekennzeichnet sind, wie zum Beispiel eine tapfere Tat den Handelnden tapfer sein läßt, denn, indem der Handelnde eine tapfere Tat begeht, realisiert er zugleich die Tapferkeit in sich. Dies nennt Aristoteles *praxis*. Im Unterschied dazu steht die *poiesis* und die Unterscheidung von machen und tun.²⁰ Während der Mensch sich durch seine Taten, sein praktisches Tätigsein selbst als zum Beispiel tapfer oder feige, gerecht oder ungerecht, großzügig oder

im Akkusativ Singular.

¹⁸ Nickl, habitus, S. 7.

¹⁹ Nickl, habitus, S. 29.

²⁰ NE I 1, 1094 a 3-6; IV 4-5, 1140 b 3-7. Vgl. Nickl, habitus, S. 29f., Anselm Winfried Müller, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles, Freiburg/München: Karl Alber, 1982, S. 192-194 (künftig: Müller, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung, S.); Wolfgang Wieland, Poiesis: Das aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellen, in: Thomas Buchheim/ Hellmut Flashar/ Richard A. D. King, Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg: Meiner, 2003, S. 223-247, hier S. 228ff.

kleinlich gestalten kann, wirkt poetisches Tätigsein auf die Gestalt eines äußeren Substrats ein, so wie man zum Beispiel aus einem Stück Holz einen Stuhl machen, also bauen kann. Von solch praktischer Art sind für Aristoteles ethische Handlungen - Momente der Selbstverwirklichung und Selbstgestaltung.²¹

Taten jedoch – die Werke der Klugheit oder auch Unklugheit – sind zwar, weil keine Substanzen, selbstverständlich nicht mit ihrem »Erzeuger« wesensgleich; sie versehen aber *ihn* mit der Gestalt, von deren Konzeption (in ihm) sie ihren Ausgang nehmen. [...] die Gestalt einer charakteristisch menschlichen Tat wird notwendig von eben dem Menschen konzipiert, in dem diese Gestalt auch realisiert wird.²²

Gegen die Auffassung, Askese verstanden als Übung im menschlichen Handeln sei vor allem eine *techne*²³, steht Aristoteles Unterscheidung von *praxis* und *poiesis*. Vollzieht man die asketische Übung auch unter Anleitung von Lehrern und Vorbildern, so ist es keinem Lehrer und keiner Lehre möglich, gutes Handeln bei einem anderen Menschen derart hervorzubringen, als wäre dieser andere Mensch ein bloßes äußeres Substrat unter direkter Kontrolle und Steuerung, noch könnten alle zukünftigen Umstände, in denen menschliches Handeln erforderlich ist, vorausgesehen und angeleitet werden, doch dient die asketische Einübung gerade dazu, daß gutes Handeln zukünftig situationsgerecht erkannt und in die Tat umgesetzt wird.²⁴ Betreibt man also Askese, um sein Handeln zu perfektionieren, vollzieht sich das asketische Tätigsein ja gerade darin, daß man sich eben im guten Handeln übt. Man kann auch keinen anderen bitten, an seiner statt gut zu handeln, damit man selbst ein Guter werde. Ist dagegen eine *techne* erforderlich, das Ziel zu erreichen, könnte man auch einen Fachmann beauftragen, zum Beispiel ein gutes Haus zu bauen. In diesem Sinne muß es sich also bereits bei Askese um Praxis handeln. Man kann sich nicht im guten Handeln üben, ohne gut zu handeln. Würde

²¹ Vgl. Müller, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung, S. 206.

²² Müller, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung, S. 192f.

²³ So z. B. in Axel Michaels, Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese, München: C. H. Beck, 2004.

²⁴ Vgl. Sarah Broadie, Ethics with Aristotle, New York/Oxford: Oxford University, 1991, S. 57-61 (künftig: Broadie, S.).

man ferner die Askese von ihrem Wertbezug, zu üben um des Guten willen, isolieren, und Askese als Selbstzweck betreiben, indem man beispielsweise um des bloßen Verzichts willen verzichtet, hieße es die Charakterisierung des Tuns und der Zwecksetzung, worumwillen etwas getan wird, gänzlich aufzugeben. Die Ziellosigkeit einer solchen Askese führt diese schließlich zur Nutzlosigkeit: sie ist zu nichts nütze, weil sie zu keinem Ende kommt.²⁵

²⁵ Vgl. NE I 1, 1094 a 18-22.

2.3. Warum bedarf der Mensch der Askese?

Daraus ergibt sich nun die Frage, ob das Glück durch Lernen, durch Gewöhnung oder sonst wie durch Übung (*askesis*) entsteht oder ob es sich kraft einer göttlichen Fügung oder durch Zufall einstellt.²⁶

Kein Können, keine Fertigkeit, keine Kunst, keine Sportart, kein Beruf läßt sich ohne Übung erwerben. Es bedarf der Askese, um sich selbst und sein Leben kontinuierlich zu gestalten und sich Fertigkeiten und Verhaltensweisen durch Einübung bis hin zu ihrem Gelingen und ihrer wirklichen Beherrschung anzueignen.

Im Folgenden werde ich beginnen, mich mit dem systematischen Aufbau der einzelnen Prinzipien der Askese zu befassen und sie zu beschreiben. Eine Reihe von Fragen soll zur Orientierung dienen, was das eigentliche Anliegen dieser Ausarbeitung ist: Was muß man über sich selbst wissen, um Askese praktizieren zu können? Wonach soll man asketisch streben? Was ist das für ein Wissen, zu wissen

²⁶ NE I 10, 1099 b 9ff. „ὄθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ καὶ ἄλλως πως ἀσκητόν, ἢ κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται.“ S. a. EE I 1, 1214 a 15–25: „πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν, πότερον φύσει γίνονται πάντες εὐδαίμονες οἱ τυγχάνοντες ταύτης τῆς προσηγορίας, ὥσπερ μεγάλοι καὶ μικροὶ καὶ τὴν χροιάν διαφέροντες, ἢ διὰ μαθήσεως, ὡς οὔσης ἐπιστήμης τινὸς τῆς εὐδαιμονίας, ἢ διὰ τινος ἀσκήσεως (πολλὰ γὰρ οὔτε κατὰ φύσιν οὔτε μαθοῦσιν ἀλλ’ ἐθισθεῖσιν ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις, φαῦλα μὲν τοῖς φαύλως ἐθισθεῖσι, χρηστὰ δὲ τοῖς χρηστῶς), ἢ τούτων μὲν κατ’ οὐδένα τῶν τρόπων, δυοῖν δὲ θάτερον, ἦτοι καθάπερ οἱ νυμφόληπτοι καὶ θεόληπτοι τῶν ἀνθρώπων, ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τὴν τύχην (πολλοὶ γὰρ ταῦτόν φασιν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν καὶ τὴν εὐτυχίαν).“ („But we must consider first what the good life consists in and how it is to be obtained - whether all of those who receive the designation 'happy' acquire happiness by nature, as is the case with tallness and shortness of stature and differences of complexion, or by study, which would imply that there is a science of happiness, or by some form of training, for there are many human attributes that are not bestowed by nature nor acquired by study but gained by habituation - bad attributes by those trained in bad habits and good attributes by those trained in good ones. Or does happiness come in none of these ways, but either by a sort of elevation of mind inspired by some divine power, as in the case of persons possessed by a nymph or a god, or, alternatively, by fortune; for many people identify happiness with good fortune.“); engl. Übersetzung aus: Aristotle. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 20, translated by Harris Rackham, Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1981.

wonach man streben soll? Haben wir eine Wahl, wer und was wir sind? Was sind die Kriterien der Wahl? Wie ist das Verhältnis von Erziehung und Entscheidung? Was ist der Wert der asketischen Praxis?

Das Sich-Bemühen um Perfektionierung ist zunächst ein Eingeständnis eines unvollkommenen Ausgangszustandes. Man beabsichtigt erst ein Ziel zu erreichen und die Gerichtetheit auf Perfektionierung zeigt an, daß es darum geht, etwas in einem ethischen Sinne gut, also bestmöglich, zu machen. Die Praxis, das Handeln des Menschen überhaupt, ist nach Aristoteles darauf ausgerichtet, etwas erst gut zu machen, weil das menschliche Streben aus einem nicht vollständig aufhebbaeren Mangel heraus erfolgt. Im Gegensatz zu Gott strebt der Mensch erst nach dem Guten, während zum Beispiel das Göttliche ohne Mangel immer schon vollkommen, also das Gute ist. Das Göttliche „bedarf keiner Praxis, da es selbst das Worumwillen“, das Gute ist.²⁷ Während das Göttliche seinem Wesen nach vollkommen und ausschließlich Geist ist, muß sich alles von Natur Seiende, Menschen, Tiere wie auch Pflanzen, aufgrund der Unvollkommenheit der Physis, auf sein jeweils zu verwirklichendes Gutes erst hinbewegen. Mit der Gegenüberstellung göttlicher Vollkommenheit und menschlicher Praxis rückt der Aspekt der Ordnung als Grund menschlichen Strebens in den Blickpunkt. Das Göttliche gilt „als Inbegriff des Wohlgeordneten“ und „ist gleichsam das imaginative Bild für die ursprüngliche Ordnungsintension aller Praxis, d. h. für die Intention auf das Gute [...]“,²⁸ so daß die praktische Leistung des Menschen im Aufbau einer vernünftig geordneten Praxis selbst besteht.²⁹

Im Unterschied zum naturhaft Seienden, z. B. Pflanzen, erfolgt beim Menschen der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nicht von selbst.³⁰ Der Mensch muß

²⁷ Vgl. Aristoteles, Vom Himmel II 12, 292 a 24f. und 292 b 4f.

²⁸ Ralf Elm, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn: Schöningh, 1996, S. 30, (künftig: Elm, S.).

²⁹ Vgl. Elm, S. 27ff.; s. a. Dorothea Frede, Aristoteles über Leib und Seele, in: Thomas Buchheim/ Hellmut Flashar/ Richard A. D. King, Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg: Meiner, 2003, S. 85-109, hier S. 90f.

³⁰ Nickl, habitus, S. 32.

diese Entwicklung selbst leisten.³¹ Dies ist aber nichts Minderwertiges. Spezifisch menschlich unter allem Naturseienden ist, daß ausschließlich der Mensch, dank seiner Verfaßtheit als vernunftbegabtes Lebewesen, über den Ursprung und die Art und Weise seiner Praxis verfügt.³² Und damit ist der Mensch frei und bestimmt sich selbst.

Nun gilt für Aristoteles, daß alles eine spezifische Leistung hat oder auch ein Ziel, ein *Telos*, das es zu verwirklichen, zu erfüllen gilt. Und etwas ist gut zu nennen, indem es diese spezifische Leistung erfüllt. Wie ein Messer eben dann ein gutes Messer ist, wenn es seine Funktion erfüllt und gut schneidet. Da Aristoteles sich mit der Frage nach dem guten Leben des Menschen beschäftigt, gilt es herauszufinden, wann der Mensch bzw. sein Leben gut zu nennen ist. Würde Aristoteles nicht davon ausgehen, daß das menschliche Handeln zielgerichtet ist, müßte er es letztlich als sinnlos bezeichnen.³³ Das Ziel wird auch als zu erstrebendes Gut bezeichnet. Um die Frage zu beantworten, erscheint es Aristoteles am sinnvollsten zu schauen, was den Menschen auszeichnet. Worüber nur der Mensch verfügt, ist folgerichtig spezifisch menschlich. Spezifisch menschlich ist, daß die Seele einem rationalen Prinzip unterworfen ist, durch das der Mensch sich leitet. Als ganze besehen, wird die Seele viergeteilt³⁴: Sie besteht aus einem vernunftlosen (*alogon*) Seelenteil, der für

³¹ Vgl. MM II 7, 1206 b 8-16. In dieser Arbeit wird mancherorts ergänzend auf die *Magna Moralia* (MM) verwiesen. Bei der *Magna Moralia* könnte es sich um aristotelisches Material handeln, obgleich die Verfasserschaft umstritten ist. Die Annahmen über die Entstehungszeit reichen von der Lebenszeit des Aristoteles bis in das 2. Jh. v. Chr. Wird die *Magna Moralia* einem anderen Verfasser als Aristoteles zugeordnet, gilt als wahrscheinlich, daß der unbekannte Herausgeber ursprünglich aristotelisches Material zusammenfaßte. Zu dieser Debatte siehe William David Ross, Introduction, in: *The Works of Aristotle*, übers. und hg. bei W. D. Ross, Oxford University Press, 1915, S. V-XXIII; sowie Franz Dirlmeier, Einleitung, in: *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, (Übersetzung und Kommentar), insbesondere S. 128 - 143.

³² Vgl. z. B. Pol. VII 13, 1332 b 3ff.; NE I 6; I 13; VI 2, 1139 a 17ff.; EE II 6, 1222 b 15ff.; II 8, 1224 a 21ff.; MM I 11, 1187 b 8ff.; zur Tätigkeit Gottes z. B. NE X 8, 1178 b 15ff.

³³ Vgl. NE I 1, 1094 a 18-22.

³⁴ Die Rede von Teilen der Seele dient Aristoteles lediglich zur Verdeutlichung und Beschreibung ihrer verschiedenen Leistungen und ist aus eben diesem Grund an dieser Stelle so übernommen worden. Gemeint ist, daß die Seele vermag, sich in verschiedenen Möglichkeiten zum Einsatz zu bringen, im Vernünftigen wie im Nicht-Vernünftigen, Emotionalen. Freilich betrachtet Aristoteles

die vegetativen Aufgaben Ernährung und Fortpflanzung bestimmend ist, dem begehrend-strebenden Seelenteil, der an der Vernunft teilhat, insofern er auf sie hört, sowie aus einem vernünftigen Seelenteil, der sich in einen überlegenden und einen denkenden Teil untergliedert. Während der vegetative Seelenteil für die Bestimmung des spezifisch Menschlichen nicht weiter interessant ist, muß die Tätigkeit des begehrend-strebenden Seelenteils (*orexis*) und des vernünftigen Seelenteils näher betrachtet werden. Das begehrend-strebende Vermögen, das Begierde (*epithymia*), Mut/Zorn (*thymos*) und die Affekte sowie den Bereich des Wünschens (*boulesis*) umfaßt, bildet das nicht vernünftige, aber der Vernunft zugängliche Vermögen. So begehrt, wünscht und empfindet ein tugendhafter Mensch das der Situation Angemessene: Er ist tapfer und nicht feige, wenn es gilt, sich gegen das Schlechte zu stellen und für das Gute einzutreten, und die Tapferkeit fällt ihm leicht und ist ohne Zögern, während ein Mensch, der beherrscht oder unbeherrscht, nicht aber tugendhaft ist, der richtigen Handlung widerstrebende Empfindungen verspürt. Solange aber Empfindungen der richtigen Handlung widerstreben, wirkt Nicht-Vernünftiges dem richtigen Logos entgegen, während beim Tugendhaften ihr Zusammenwirken auch die Begierden, Wünsche und Affekte an der Vernunft teilhaben läßt, weil sie auf sie hören.³⁵ Das Streben der Begierden und Affekte kann also der Vernunft Folge leisten. Im Folgenden wird dargestellt werden, inwiefern für die eigentliche Tüchtigkeit des Menschen Ethos und Logos zusammenwirken müssen, wenn dem Menschen gutes Handeln gelingen soll.

Während die dianoetischen Tugenden, wissenschaftliche Erkenntnis (*episteme*), intuitiver Verstand (*nous*) und Weisheit (*sophia*), dem Erkennen des Ewigen und Unveränderlichen dienen, dienen die dianoetischen Tugenden technisches Wissen (*techne*) und Klugheit (*phronesis*) als beratendes Wissen dem zeitlichen, veränderbaren Gegenstandsbereich wie Handwerk, Politik und Ethik. Das Zusammenwirken von dem begehrend-strebenden Bestandteil mit dem richtigen Logos ist die Voraussetzung für gutes Handeln und einen guten Charakter beziehungsweise Habitus: Unter dem richtigen Logos und durch Gewöhnung

die Seele als eine und nicht als in vier von einander getrennte Teile, die erst zusammengeführt werden müßten. Vgl. Über die Seele III; NE I 13, 1102 a 26-1103 a 3; VI 2, 1139 a 4-14; VI 13, 1144 a 1-10.

³⁵ Vgl. NE I 13, 1102 b 30 – 1103 a 3.

entwickeln sich die ethischen Tugenden und wirken auf den begehrend-strebenden Teil in dem Maße, wie sie durch Erziehung, Übung und Gewöhnung zum Habitus, zur stabilen Haltung der Person, des Charakters, geworden sind. Weder die dianoetischen noch die ethischen Tugenden hat der Mensch von Natur aus, denn was von Natur ist, muß nicht erst gelernt oder eingeübt werden. Es ist vielmehr so, daß der Mensch seine Natur durch den Erwerb der Tugenden perfektioniert und vervollkommnt, indem er die in der menschlichen Natur angelegte, aber nicht angeborene spezifische Bestleistung der Seelenteile verwirklicht.³⁶

Das heißt aber nicht, daß jeder Philosoph werden muß. Die Bestimmung der Handlungszwecke ist zum einen von der Situation abhängig.³⁷ Vor allem aber ist das, wonach der Mensch strebt, eine Frage der Präferenz. Bestandteil menschlicher Praxis ist nicht nur, Handlungsweisen zu thematisieren, sondern ebenso sich selbst im Hinblick auf eine gelingende Lebensweise. Und die gelingende Lebensweise ist die, durch die der Mensch glücklich wird. Doch die Glückseligkeit als solche und als das für den Menschen höchste Gut, läßt sich nicht wählen. Man kann nur die Art und Weise der Lebensführung wählen. Die Richtigkeit der guten Lebens- und Selbstführung erweist sich schließlich an der Lust und Glückseligkeit.

Nun ist das Leben eine Art von Tätigkeit, und jeder ist in bezug auf die Dinge und mit dem Vermögen tätig, die er auch am meisten liebt; zum Beispiel betätigt sich der musikalische Mensch durch das Hören im Bereich der Melodien, der Wißbegierige durch das Denken im Bereich der Denkgegenstände usw. Die Lust aber macht die Tätigkeit vollkommen und damit auch das Leben, nach dem man strebt.³⁸

Die Freude und Lust wird zum Kennzeichen der richtigen Tätigkeit, und sofern diese Betätigung von Dauer ist, erweist sie sich auch als das, was glücklich macht.

³⁶ Vgl. NE II 1; VI 13, 1144 b 1-14.

³⁷ Vgl. NE III 1, 1110 a 14.

³⁸ NE X 4, 1175 a 12 ff. „ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστα ἄγαπα, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῇ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῇ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος: ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται: τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν, ἀίρετὸν ὄν.“

Aristoteles freilich wird zeigen, daß die Glückseligkeit des Menschen im Leben der Tugend liegt.³⁹

Der Einzelne wird in der konkreten Situation also überlegen müssen, nach welchem Ziel er richtigerweise streben soll und wie er sich hinsichtlich seines Ziels richtig verhält. Was bereits als Bestandteil der Askese formuliert wurde, daß das aus eigenem Ermessen unter Berücksichtigung der Sitten, anderen Meinungen und Traditionen gewählte Ziel Beweggrund und Richtung der asketischen Übung bestimmt, ist nicht mehr nur Voraussetzung praktizierter Askese, sondern Teil eines asketischen Prozesses.

Mit der Erfahrung richtiger Verhaltensweisen von sich und anderen in verschiedenen Einzelsituationen bildet sich ein Wissen um Grundzüge in einer Gemeinschaft gültiger Normengefüge heraus, das auf die eigenen moralischen Überzeugungen konstituierend rückwirken kann.⁴⁰ Tugenden, Vorbilder, Sitten und Traditionen geben dabei konkrete, kontextbezogene und dennoch wahre Orientierungen für Handlungen und Lebensentwürfe unter lebensweltlichen Bedingungen. So entsteht Handeln und Selbstgestaltung immer aus einer Wechselbeziehung zwischen einer intentionalen Ordnung und einem sozialen beziehungsweise historischen Kontext, aus denen sie sich erklären lassen.⁴¹ In welchem Lebenskonzept sehe ich mich? In die Reihe welcher Vorbilder möchte ich mich stellen? Unter Berücksichtigung dieser soziokulturell gewachsenen Tradition werden Handlungsweisen und Urteile von Aristoteles diskutiert. Aristoteles beginnt mit den *phainomena* und *legomena*, bei den *endoxa*, den vorherrschenden Meinungen der Gesellschaft und zieht mit dem, was man sagt, mit den Gewohnheiten, Sprichwörtern und der literarischen Kultur, das in

³⁹ Vgl. NE I 10, 1099 a 24-30; I 11, 1101 a 14ff.; II 2, 1104 b 4-9.

⁴⁰ Leitend ist die von Aristoteles her gewonnene Einsicht, daß konkret-historische Erfahrungen auf die moralischen Überzeugungen und allgemeingültige Normen einwirken können. Vgl. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, ¹1975, S. 300ff. Ferner: Rüdiger Bubner, Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie, ²1982, z. B. S. 249f.

⁴¹ So auch Alasdair MacIntyre, Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, S. 279.

ihnen enthaltene praktische Wissen heran.⁴² Daß in einer Gesellschaft bestimmte allgemein anerkannte und verbreitete *endoxa* eine unmittelbare Einsicht zugrunde liegt, die sie überhaupt erst verbreitet und allgemein anerkannt sein läßt, ist Anlaß für ihre Einbeziehung in den ethischen Diskurs. Ihre faktische Richtigkeit muß sich anhand einer verständigen Überprüfung legitimieren. Im Zuge dieses Diskurses werden vage *endoxa* näher ausgelegt und bestimmt. *Endoxa*, die sich als falsch erweisen, werden fallengelassen.⁴³

Das Problem der Ziel- und Handlungsalternativen liegt für Aristoteles weniger in der, wie wir heute sagen würden, zu großen Zahl der Möglichkeiten und daraus resultierenden Indifferenz und Entscheidungslosigkeit⁴⁴, sondern vor allem in der Möglichkeit des Irrtums und der Verfehlung des Guten.⁴⁵ Die Möglichkeit des Irrtums ergibt sich aus dem Widerstreit zwischen dem spontan Gewollten und der Berücksichtigung langfristiger Ziele und Güter, aus einem Mangel an

⁴² Z. B. NE I 1, 1094 a 1-3: „Jedes Herstellungswissen und jedes wissenschaftliche Vorgehen, ebenso jedes Handeln und Vorhaben strebt, so die verbreitete Meinung, nach einem Gut. Deshalb hat man »Gut« zu Recht erklärt als »das, wonach alles strebt.«; I 2, 1195 a 15-29: „[...] wonach strebt unserer Meinung nach die Politikwissenschaft [...]. Im Namen stimmen die meisten Menschen ziemlich überein: Das »Glück«, sagen nämlich sowohl die Leute aus der Menge als auch die kultivierten Menschen; [...]. Darüber jedoch, was das Glück ist, besteht Uneinigkeit, und die Leute aus der Menge geben nicht dieselbe Antwort wie die Gebildeten. [...] Einige Leute aber meinten [...]. Es ist wohl eine ziemlich vergebliche Mühe, alle Meinungen zu prüfen, und es genügt, diejenigen zu untersuchen, die am weitesten verbreitet sind oder einigermaßen begründet scheinen.“; VI 5, 1140 a 24ff. „Was die Klugheit ist, können wir erfassen, indem wir schauen, welche Menschen wir klug nennen.“ „Ein Indiz dafür ist, daß wir auch diejenigen, [...], klug nennen, [...]“; VI 7, 1141 b 4ff. „Daher nennen die Leute Anaxagoras, Thales und derartige Menschen zwar weise, aber nicht klug, [...]; und daher sagt man auch [...]“

⁴³ So auch Pierre Aubenque, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg: Meiner, 2007, S. 45 „Es kann vorkommen, daß die Worte zweideutig sind und der Philosoph Unterscheidungen vorzunehmen hat [...], die der Volkssprache entgehen.“ (künftig: Aubenque, S.).

⁴⁴ So etwa Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 189; wie auch Joachim Bodamer, *Der Weg zur Askese. Als Überwindung der technischen Welt*, Hamburg: Furcht, 1962, insbes. S. 12-42.

⁴⁵ NE II 5, 1106 b 28: „Außerdem gibt es viele Arten der Verfehlung [...]“ „ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν [...]“

Aufmerksamkeit, Überlegung und Entscheidungsfähigkeit darüber, was das für einen Gute ist.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß Askese bei Aristoteles nicht als *techné* beschrieben wird, sondern als eine auf das Sein gerichtete *praxis*, die für die Bildung und Verwirklichung des *ethos* eines freien Mannes und Polisbürgers notwendig ist. Asketisch gestaltet sich der Mensch als Urheber seiner Handlungs- und Seinsweise, seiner Lebensweise. Gelingt diese Verwirklichung, die als eine Vervollkommnung der Tugendhaftigkeit im Hinblick auf die gesamte Lebensführung dargestellt wird, erreicht der Mensch sein höchstes Gut: Glückseligkeit. Orientierung in der Ausrichtung auf eine für die gesamte Lebensführung umfassende ethische Gutheit bieten Sitten, Traditionen, Gesetze Vorbilder, kurz, der historisch gewachsene, soziokulturelle Kontext - dessen Ausrichtung und Anempfehlungen aber, wie im Folgenden dargestellt werden wird, zu prüfen sind.

2.4. Bewußtes Streben nach der Vollendung der *physis*

[...], beim Handeln aber ist das Worumwillen das Prinzip, so wie es in der Mathematik die Hypothesen sind. Weder dort noch hier ist der Begriff Lehrer der Prinzipien, es ist vielmehr die natürliche [in der Mathematik] bzw. durch Gewöhnung erworbene Vortrefflichkeit [im Handeln], die das richtige Meinen über das Prinzip lehrt.⁴⁶

Der asketische Aspekt, einen Habitus bewußten wie klugen Handelns auszubilden, gründet sich auf Übung in dem Sinne, daß der Einzelne durch praktizierte Überlegung lernt, über die Unmittelbarkeit eines spontanen Wollens hinaus zu gelangen, indem er die konkrete Handlungssituation am Ethos der Gemeinschaft, also ihren Sitten, Bräuchen, Gesetzen und Gewohnheiten, abgleicht. Grund dieser Übung ist auch, daß das spontan Gewollte dem eigentlichen Wollen, nach dem für einen tatsächlich Besten, widersprechen kann.⁴⁷ In den konkreten Situationen die rechte Handlungsweise zu wählen, ist Teil der Entwicklung des Einzelnen hin zu einer gelingenden Selbst- und Lebensführung. Es kommt zunächst darauf an, die Wahl der rechten Handlungsweise stärker ins Bewußtsein zu rücken – im wörtlichen Sinne. Nur das Streben (*orexis*) und der Verstand (*nous*) sind prinzipiell handlungs- und damit ordnungsbestimmend.⁴⁸ Das Erstrebte bildet den Anfang für das Tätigsein der praktischen Vernunft, für das Handeln. Doch bevor etwas erstrebt werden kann, müssen Wahrnehmung, Vorstellungskraft oder Verstandesüberlegung vorausgehen, damit das Streben weiß, wonach zu streben ist. Es muß also, damit sich das Streben darauf ausrichten kann, etwas konkret Erfasstes sein, das der Mensch durch sein eigenes Handeln erreichen kann und das er als gut ansieht.⁴⁹

Teil der menschlichen *physis* ist es einerseits, von Natur aus über bestimmte Anlagen zu verfügen, die der Lebenserhaltung wie den menschlichen Lebensbedürfnissen

⁴⁶ NE VII 9, 1151 a 16-19. „[...] ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐκ ἔνεκα ἀρχή, ὡσπερ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς αἱ ὑποθέσεις: οὔτε δὴ ἐκεῖ ὁ λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν οὔτε ἐνταῦθα, ἀλλ’ ἀρετὴ ἢ φυσικὴ ἢ ἐθιστὴ τοῦ ὀρθοδοξεῖν περὶ τὴν ἀρχήν.“

⁴⁷ Vgl. NE III 6, bes. 1113 a 16ff.; 1113 a 24f.; 1113 a 29f.

⁴⁸ Vgl. NE VI 2, 1139 a 17ff.

⁴⁹ Vgl. NE III 5.

dienen, wie andererseits über eine bestimmte Verfaßtheit, der zu entsprechen und die zu vollenden der Mensch leisten muß.⁵⁰

Denn man nimmt allgemein an, daß uns die einzelnen Tugenden auf gewisse Weise von Natur aus zukommen, da wir gerecht, mäßig, tapfer usw. sofort von Geburt an sind. Und dennoch suchen wir das Gute im eigentlichen Sinne als etwas anderes und wollen, daß diese Tugenden uns auf andere Weise zukommen. Denn die natürlichen Dispositionen kommen auch Kindern und Tieren zu, doch ohne Denken (nous) erweisen sie sich als schädlich. So viel scheint ersichtlich: Wie ein starker Körper, der sich ohne Sehvermögen bewegt, schwer stürzen kann, weil ihm die Sicht fehlt, so verhält es sich auch hier. Wenn man aber das Denken erwirbt, bedeutet das einen Unterschied für das Handeln, und die Disposition, die bisher der Tugend nur ähnlich war, wird dann eine Tugend im eigentlichen Sinn, und von diesen beiden kommt die Tugend im eigentlichen Sinn nicht ohne Klugheit zustande.⁵¹

Impulse auf die einzelnen Tugenden wie Tapferkeit und Gerechtigkeit hin sind demnach dem Menschen von Natur eigen, also angeboren.⁵² Doch als nicht-

⁵⁰ Vgl. NE II 1, 1103 a 18 - b 2.

⁵¹ NE VI 13, 1144 b 4-17. „πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἡθῶν ὑπάρχειν φύσει πως: καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τᾶλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς: ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν. καὶ γὰρ παῖσι καὶ θηρίοις αἰ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὔσαι. πλὴν τοσοῦτον ἔοικεν ὀρᾶσθαι, ὅτι ὡσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὄψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα: ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν, ἐν τῷ πράττειν διαφέρει: ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὔσα τότε ἔσται κυρίως ἀρετῆ. ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἶδη, δεινότης καὶ φρόνησις, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ἡθικοῦ δύο ἐστὶ, τὸ μὲν ἀρετῆ φυσικὴ τὸ δ' ἡ κυρία, καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.“

Vgl. NE II 5, 1106 a 9f.: „Außerdem haben wir Anlagen von Natur aus, gut oder schlecht aber werden wir nicht von Natur aus.“ „πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας οὐ κινεῖσθαι ἀλλὰ διακεῖσθαι πως.“; s. a. MM II 7, 1206 b 18ff.

⁵² In NE VII 6, 1148 b 15ff. schreibt Aristoteles auch von schlechten Naturanlagen. Er stellt sie jedoch stark in den Kontext von Krankheiten, Defekten, Wahnsinn, schlechter Gewöhnung durch Mißbrauch und tierischer Roheit, so daß meines Erachtens davon auszugehen ist, daß schlechte

vernünftige Impulse werden sie nicht rational geleitet oder bewußt angeregt, ihnen fehlt das überlegende Element, wie die treffende Entscheidung. Von daher ist diese naturgegebene Tugend von minderwertiger Qualität.⁵³ Daß jede Tugend einmal in naturgegebener Form, zum anderen aber in Verbindung mit der *phronesis* zu verstehen ist, darauf verweist Aristoteles auch in der Eudemischen Ethik: „[F]or, as will be said in what follows, each virtue exists both naturally and otherwise, that is, in conjunction with thought.“⁵⁴ Erst die Übereinstimmung der natürlichen Impulse mit der richtigen Planung vollendet die Tugend als Tugend, und zwar in dem Sinne, daß die ethischen Tugenden, die ja auf das Handeln bezogen sind, die Klugheit benötigen, um ihre vollendete Qualität zu erreichen und das praktische Überlegen am Wahren und Richtigen auszurichten. „Tugend ist nicht die Disposition, der richtigen Überlegung entsprechend (*kata ton orthon logon*), sondern die Disposition, verbunden mit einer richtigen Überlegung (*meta ton orthon logon*). Die richtige Überlegung über solche Dinge aber ist die Klugheit.“⁵⁵ Mittels einer Parallelisierung der Relation von Geschicklichkeit und Klugheit mit der Relation von natürlicher und ethischer Gutheit verdeutlicht Aristoteles die Bindung der ethischen Tugenden an die Klugheit. Wie nämlich die Geschicklichkeit der Klugheit bedarf, um zu einem werthaftern Ziel zu führen⁵⁶, können die natürliche Tapferkeit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit des Charakters nicht konkret anordnen, was in einer bestimmten Situation zu tun gut ist.

Eine gute *hexis* allein garantiert also noch keine *eupraxia*, kein Gutsein des Handelns in jedem Einzelfall. Die *arete* im eigentlichen Sinn liegt daher erst vor, wenn die gute Charakterhaltung sich mit der *phronesis* verbindet. [...] da die

Naturanlagen von Geburt an zwar möglich sind, aber (ähnlich wie eine Krankheit von Geburt an) von Aristoteles nicht als spezifisch oder natürlich menschlich eingestuft werden.

⁵³ MM I 34, 1198 a 5f.

⁵⁴ EE III 7, 1234 a 30. „ἔστι γάρ, ὡςπερ λεχθήσεται ἐν τοῖς ὕστερον, ἐκάστη πως ἀρετὴ καὶ φύσει καὶ ἄλλως μετὰ φρονήσεως.“ Engl. Harris Rackham, a. a. O.

⁵⁵ NE VI 13, 1144 b 26-28. „ἔστι γάρ οὐ μόνον ἢ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλ’ ἢ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετῆ ἐστίν: ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἢ φρόνησις ἐστίν.“

⁵⁶ Vgl. NE VI 13, 1144 a 23ff.

ethische *arete* diejenige *hexis* des Strebevermögens ist, die sich gemäß dem *orthos logos* (und das heißt, mit der *phronesis*) manifestiert.⁵⁷

„Wie ein starker Körper, der sich ohne Sehvermögen bewegt, schwer stürzen kann, weil ihm die Sicht fehlt, so verhält es sich auch hier.“⁵⁸ Denn es ist eben das Kennzeichen der Klugen, daß sie richtig sehen, was zum Ziel führt, und das wahre Ziel mittels ihrer Klugheit erkennen.⁵⁹ Die eigentliche Gutheit geht immer zusammen mit der *phronesis*. Diese Bindung ist kennzeichnend für den Tugendhaften wie für den Klugen: Der Tugendhafte ist immer klug und der Kluge immer tugendhaft.

Dabei führt die Klugheit den Menschen dahin zu wissen, worumwillen er letztlich tätig wird, wenn er richtig versteht. Dieses Wissen und Verstehen ist Kennzeichen seiner Selbstbestimmung. Ursula Wolf legt mit Verweis auf Dirlmeier dar, daß Aristoteles die Präzisierung von »gemäß dem richtigen *logos*« hin zu »verbunden mit dem richtigen *logos*« vornimmt, weil der Ausdruck »gemäß« „nahe legt, der richtige *logos* bestehe schon unabhängig von der *arete* und diese richte sich jetzt nach ihm, während das »mit« die wesentliche Verbindung zwischen beiden deutlicht macht.“⁶⁰

An diese Interpretation ist die Frage anzuschließen, wer denn nach Aristoteles klug zu nennen ist? Doch nur derjenige, der tatsächlich verbunden mit dem richtigen *Logos* handelnd tätig wird. Während derjenige, der eine tugendhafte Handlung ausführt, weil zum Beispiel das Gesetz oder sein Erzieher es so anordnen, zwar tugendhaft handelt, aber deswegen selbst noch kein Tugendhafter ist.

Die Anfänge des klugen Tätigwerdens erfolgen zunächst gemäß dem richtigen *Logos*, angeleitet zum Beispiel durch Erziehung, Sitten, Gesetzen und helfen das Tätigwerden aus eigener Klugheit, also verbunden mit dem eigenen *Logos*, zu

⁵⁷ Ursula Wolf, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, S. 158 (künftig: Wolf, *Aristoteles*, S.).

⁵⁸ NE VI 13, 1144 b 10f. „ὅτι ὡσπερ σώματι ἰσχυρῷ ἄνευ ὀψεως κινουμένῳ συμβαίνει σφάλλεσθαι ἰσχυρῶς διὰ τὸ μὴ ἔχειν ὄψιν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα.“

⁵⁹ Vgl. NE VI 10, 1142 b 33ff.

⁶⁰ Vgl. Wolf, *Aristoteles*, S. 160 und Franz Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik* (Übersetzung und Kommentar), in: Ernst Grumach (Hr.), *Aristoteles, Werke*, Bd. 6, Berlin: Akademie, 1956, 472f.

entwickeln. Diese Unterscheidung zwischen κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον⁶¹ und μετὰ λόγου⁶² stellt in bezug auf den Handelnden einen Qualitätswechsel dar: Der verbunden mit dem richtigen Logos tugendhaft Handelnde qualifiziert sich nicht nur in seinem Handeln, sondern auch in seinem Sein als Tugendhafter. Das anfängliche, kluge Tätigwerden wird durch Vorbilder, Gesetze, Konventionen und Sitten geführt, bis hin zum Gewährwerden des Richtigen und dem Gebrauch und der Führung durch die eigene sittliche Einsicht als Maßstab für das ethische Handeln. Eben diesen Lern- und Übungsprozeß bezeichnet Aristoteles als Askese, als die Übung, die zum ethischen Handeln und zum glückseligen Leben führt:

Das Glück jedoch scheint, selbst wenn es nicht von Gott gesandt ist, sondern durch Tugend und durch eine Art von Lehre oder Übung (*askesis*) entsteht, zu den göttlichsten Dingen zu gehören. Denn das, was der Preis und das Ziel der Tugend ist, scheint das Beste zu sein und etwas Göttliches und Seliges.⁶³

Obgleich die vollkommene Tugendhaftigkeit zu erwerben zu einem Großteil eine Frage von Gewöhnung ist, angetrieben durch Erziehung und eigene Übung, ist das tugendhafte Verhalten von der bloßen gewohnheitsmäßigen Handlung zu unterscheiden. Bestimmte Verhaltensweisen werden derart zur Gewohnheit, daß die Handlung automatisch und nicht mit einer verstandesmäßigen Aufmerksamkeit ausgeführt wird. Ein Beispiel wäre etwa das Schauen nach links und rechts beim Überqueren einer Straße. Das tugendhafte Verhalten als Habitus hingegen ist im Gegensatz zu Gewohnheiten mit Aufmerksamkeit verbunden. In diesem Sinne kann man beim Habitus von einem Akt der Freiheit sprechen, nicht aber bei der Gewohnheit. Die habitualisierte Tugend findet und wählt situationsgemäß das Mittlere (das ist das rechte Maß) wie die beste Handlung durch Überlegung.⁶⁴

⁶¹ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον - gemäß dem richtigen Logos.

⁶² μετὰ λόγου – verbunden mit Logos.

⁶³ NE I 10, 1099 b 15-17. „φαίνεται δὲ κἄν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν ἀλλὰ δι’ ἀρετὴν καὶ τινα μάθησιν ἢ ἄσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων εἶναι: τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἄθλον καὶ τέλος ἄριστον εἶναι φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον.“

⁶⁴ Vgl. NE II, 6 1106 b 36ff.

Die Herausbildung des Habitus - zumindest am Beginn - steht dem Einzelnen immer frei. So können strenggenommen gute und schlechte Habitus ausgebildet werden. Der Habitus kann also auch ohne Tugend definiert werden - jedoch nicht umgekehrt.⁶⁵

Also liegt auch die Tugend bei uns, und ebenso das Laster. [...] Wenn es nun bei uns liegt, gute oder schlechte Handlungen zu tun, und genauso, sie nicht zu tun, und wenn gerade das bedeutet, ein guter bzw. schlechter Mensch zu sein, dann liegt es also bei uns, ob wir gute oder schlechte Menschen sind.⁶⁶

Die asketische Bildung des Habitus stabilisiert die verstandesmäßige Vollzugsweise, die die praktischen Handlungen anordnet. Ist der Habitus aber erst einmal ausgebildet, ist er kaum zu verändern: „[...] es ist ja auch so, daß die Gewöhnung deshalb als etwas so Starkes gilt, weil sie (die Dinge) zur Natur werden läßt -; [...].“⁶⁷ Weshalb Aristoteles so besonderes Gewicht darauf legt, daß jeder Einzelne sich von Beginn an darin übt, eine gute Qualität in seinen Handlungen auszubilden, zunächst durch Erziehung, später durch selbstangeleitete Übung. Denn das Streben des Menschen als Wollen, Verlangen und Begehren findet sich von Geburt an, während sich Überlegung und Verstandeseinsicht erst mit dem Heranwachsen entwickeln.⁶⁸ Deshalb ist das Streben hin zur Tugend nach Aristoteles früher mit Hilfe von Gewöhnung zu erziehen, als mit Hilfe von Vernunft.⁶⁹

And since moral character is, as even its name implies that it has its growth from habit, and by our often moving in a certain way a habit not innate in us is finally trained to be operative in that way (which we do not observe in inanimate

⁶⁵ Vgl. Nickl, habitus, S. 26.

⁶⁶ NE III, 7, 1113 b 6-13. „ἐφ’ ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. [...] εἰ δ’ ἐφ’ ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχροῦ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, τοῦτο δ’ ἦν τὸ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ εἶναι, ἐφ’ ἡμῖν ἄρα τὸ ἐπιεικέσι καὶ φαύλοις εἶναι.“

⁶⁷ MM II 6, 1203 b 30ff. „For what comes by nature is harder to cure than what results from habit (for the reason why habit is held to be so strong that it turns things into nature).“ Engl. Übers. aus Oxford, Clarendon Press 1915, ed. W. D. Ross, translated by St. George Stock.

⁶⁸ Vgl. Pol. VII, 15, 1334 b 20ff.

⁶⁹ Vgl. Pol. VIII, 3, 1338 b 4f.

objects, for not even if you throw a stone upwards ten thousand times will it ever rise upward unless under the operation of force) - let moral character then be defined as a quality of the spirit in accordance with governing reason that is capable of following the reason.⁷⁰

Entscheidend ist, daß die wiederholte Führung durch Erziehung, das eigene Mitgehen wie das selbständige Tätigsein nicht bald so, bald anders, sondern im Zuge des wiederholenden Tuns immer dieselbe Qualität hat.

Wie im Folgenden dargestellt werden wird, entsteht und festigt sich die Leistung, klug zu überlegen und zu handeln im Laufe wachsenden praktischen Wissens. Klug ist man nicht sofort. Doch wie Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* darlegt, ist es gerade der Weg der *askesis*, der es vielen, ja beinahe allen ermöglicht, das Ziel der Tugend und den Preis, die Glückseligkeit, zu erreichen.⁷¹ Ob diese Möglichkeit nun auch von den Vielen in die Tat umgesetzt wird, steht freilich auf einem anderen Blatt. Aristoteles immerhin traut den Vielen einiges zu⁷², doch weiß er auch um ihre Schwächen und Verfehlungen.

⁷⁰ EE II, 2, 1220 b 1-6. „ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τὸ ἦθος, ὡσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ’ ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὀρώμεν (οὐδὲ γὰρ ἄν μυριάκις ῥίψης ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βίῳ), διὸ ἔστω <τὸ> ἦθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ’ ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης.“; engl. Übers. a. a. O.

⁷¹ Vgl. NE I 10, 1099 b 9-1101 a 4; bes. 1099 b 15-20; s. a. EE I 3, 1215 a 15-18.

⁷² So auch Günther Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München: Karl Alber, ³1985, S. 162 (künftig: Bien, S.). S. a. Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 33: „Die aristotelische Konzeption besagt, daß die Aufgabe des Staates sowohl auf Breite als auch auf Tiefe angelegt ist. Auf Breite insofern, als sie das gute Leben nicht nur einer kleinen Elite, sondern aller Mitglieder der Gesellschaft im Auge hat. [...] Um Tiefe insofern, als sie es nicht nur mit Geld, Grund und Boden, Chancen und Ämtern zu tun hat, also mit Gütern, die traditionell vom Staat verteilt werden, sondern mit der Totalität der Fähigkeiten und Tätigkeiten, die das gute menschliche Leben ausmachen (vgl. insbes. Politik VII 1, 1323 a 17-19; VII 2, 1324 a 23-25; VII 3; 1325 a 7; NE II 1, 1103 b 2-6).“ (Künftig, Nussbaum, S.)

Beim Erlangen von praktischem Wissen spielen Erziehung, aber mehr noch die Gesetzgebung einer Polis, traditionell anerkannte Sitten und Werte, sowie generell das Leben in einer Gemeinschaft eine zentrale Rolle. Im nächsten Kapitel wird das Mitwirken der Polis hinsichtlich der asketischen Praxis erörtert werden. Denn der Übende ist bei Aristoteles kein Eremit, sondern stets Teil einer Gemeinschaft und bedarf der anderen in der Askese. Darüber hinaus wird die Funktion des Gesetzes diskutiert werden. Das Gesetz hat bei Aristoteles eine nicht zu unterschätzende Wirkkraft auf das Verhalten der Bürger: Insofern der Einzelne den Gesetzen nicht bloß gehorcht, sondern sie zur verständigen Orientierung und Ausrichtung auf das Gute und Rechte gebraucht, können die Gesetze einen Beitrag zur asketischen Praxis leisten. Zudem äußert sich Aristoteles in der *Politik* ausführlich zu einer falschen Auffassung von Askese: ein rein auf den Körper zielendes Training verfehlt den Sinn asketischer Selbstformung. Die Askese beinhaltet Leibesübungen, insofern diese zur Entwicklung und Verwirklichung der ethischen *arete*, der Tugendhaftigkeit des Menschen, beitragen und ein Ineinandergreifen von *orexis* und *logos* vervollkommen. Ziel asketischen Übens ist stets die Gestaltung und Vervollkommnung des menschlichen Seins als Ganzes.

2.5. Gesetzeskraft und Leibeskraft in der asketischen Praxis

[...] wir sagten nämlich, daß das beste Gut das Ziel der Politik ist, diese aber bemüht sich am meisten darum, die Bürger auf eine bestimmte Art beschaffen zu machen, daß heißt gut und dazu disponiert, die richtigen Handlungen zu tun.⁷³

Die *Politik* als Teil der praktischen Philosophie des Aristoteles stellt zum einen eine Überlagerung mit den Fragen der Ethiken dar, darüber hinaus versucht sie aber auch, die politische Philosophie gegen ethische Fragen abzugrenzen.⁷⁴ Die Fragestellung, was einen guten beziehungsweise schlechten Staat (*polis*) ausmacht, umfaßt einerseits Betrachtungen zur Ökonomik so wie eine Bestandsaufnahme und Analyse guter beziehungsweise schlechter Staatsverfassungen (*politeia*), bis hin zu einer Beschreibung der besten Verfassung - wie sie geordnet ist, welche Gesetze und Sitten sie verwendet. Andererseits bleibt die Frage nach dem Menschen und der Ethik zentral: sofern der Mensch die Verwirklichung seiner Natur als vernunft- und sprachbegabtes Wesen erst in der Polis verwirklichen kann⁷⁵, stellt sich die Frage, welche Erziehung, welche Bildung und welche Gesetzgebung innerhalb einer staatlichen Gemeinschaft zur Entwicklung der Tugendhaftigkeit der Bürger am besten beiträgt?⁷⁶ So verwundert es nicht, daß der Begriff der Askese (*askesis/askein*) gerade in der *Politik* des Aristoteles häufig gebraucht wird.⁷⁷

⁷³ NE I 10, 1099 b 30ff. „τὸ γὰρ τῆς πολιτικῆς τέλος ἄριστον ἐτίθεμεν, αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούσ τινὰς καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν.“

⁷⁴ Vgl. Bien, S. 34f.

⁷⁵ Vgl. Pol. I 2, 1252 b 27-1253 a 39; s. a. Joachim Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, S. 77.

⁷⁶ Vgl. NE X 10, 1181 b 12-23, dort skizziert Aristoteles das Programm der Politik.

⁷⁷ Da Hermann Bonitz im *Index Aristotelicus* nicht alle Stellen aufführt, an denen Aristoteles in der *Politik* askesis/askein verwendet, sind die Passagen hier zusammengetragen. Vgl. Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin: 1870 in: Aristoteles: Aristotelis Opera. Accedunt Fragmenta, Scholia, *Index Aristotelicus*. Editio altera, Volumen 5.

Pol. II 9, 1271 b 4ff.: „τοιγαροῦν ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἡσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν

κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς.“ („Und daher erhielten sich denn auch die Spartaner nur, solange ihre Krieg dauerten, und gingen zugrunde, als sie die Oberherrschaft erlangt hatten, weil sie es nicht verstanden, in friedlicher Muße zu leben, und keine andere höhere Übung betrieben hatten als die kriegerische.“); II 12, 1274 b 9ff.: „Φαλέου δ’ ἴδιον ἢ τῶν οὐσιῶν ἀνομάλωσις, Πλάτωνος δ’ ἢ τε τῶν γυναικῶν καὶ παίδων καὶ τῆς οὐσίας κοινότης καὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἔτι δ’ ὁ περὶ τὴν μέθην νόμος, τὸ τοὺς νήφοντας συμποσιαρχεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἄσκησιν ὅπως ἀμφιδέξιοι γίνωνται κατὰ τὴν μελέτην, ὡς δέον μὴ τὴν μὲν χρήσιμον εἶναι τοῖν χεροῖν τὴν δὲ ἄχρηστον.“ („Bei Phaleas ist das Eigentümliche die Gütergleichheit, bei Platon die Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft und die gemeinschaftlichen Mahlzeiten der Weiber, sodann das Gesetz über die Trunkenheit, daß bei Gelagen die Nüchternen den Vorsitz haben sollen, sowie die Vorschrift, bei den kriegerischen Übungen die Leute so zu gewöhnen, daß sie beide Hände gleich gut gebrauchen lernen, da es sich nicht gehöre, daß nur die eine brauchbar und die andere unbrauchbar sei.“); IV 1, 1288 b 10ff.: „ἐν ἀπάσαις ταῖς τέχναις καὶ ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς μὴ κατὰ μόριον γινομέναις, ἀλλὰ περὶ γένος ἓν τι τελείαις οὐσαις, μιᾶς ἐστι θεωρῆσαι τὸ περὶ ἕκαστον γένος ἀρμόττον, οἷον ἄσκησις σώματι ποῖα τε ποίω συμφέρει, καὶ τίς ἀρίστη [...].“ („In allen Künsten und Wissenschaften, die sich nicht nur auf den einen oder anderen Teil beschränken, sondern eine bestimmte Gattung vollständig umfassen, ist es Sache einer und derselben Wissenschaft, das dieser Gattung Angemessene nach jeder Richtung zu betrachten; z. B. ebensowohl, welche Übung einem so und welche einem so beschaffenen Körper angemessen ist, wie auch welche die beste ist, [...].“); VII 2, 1324 b 32ff.: „ἀλλ’ ἐοίκασιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἶεσθαι εἶναι, καὶ ὅπερ αὐτοῖς ἕκαστοι οὐ φασιν εἶναι δίκαιον οὐδὲ συμφέρον, τοῦτ’ οὐκ αἰσχύνονται πρὸς τοὺς ἄλλους ἀσκοῦντες: [...].“ („Aber wie es scheint, halten nun einmal trotzdem die meisten Menschen die Kunst des Herrschens (den Despotismus) für die wahre Staatskunst und schämen sich nicht, das, was ein jeder, wenn es ihm widerführe, weder für gerecht noch für wohlthätig erklären würde, gegen andere auszuüben: [...].“); VII 2, 1325 a 11ff.: „διοίσει μέντοι τῶν ταπτομένων ἔνια νομίμων: καὶ τοῦτο τῆς νομοθετικῆς ἐστὶν ἰδεῖν, ἐάν τινες ὑπάρχωσι γειτνιώντες, ποῖα πρὸς ποίους ἀσκητέον ἢ πῶς τοῖς καθήκουσι πρὸς ἑκάστους χρηστέον.“ („Freilich wird dabei in der Anordnung gesetzlicher Bestimmungen in einigen vielfach verschieden verfahren werden müssen, und auch ist es Aufgabe des Gesetzgeber, darauf zu sehen, wenn Nachbarstaaten vorhanden sind, wie man sich je nach deren Beschaffenheit gegen sie einzuüben oder wie man das Geeignete gegen jeden von ihnen in Anwendung zu bringen hat.); VII 14, 1333 b 39ff.: „τὴν τε τῶν πολεμικῶν ἄσκησιν οὐ τούτου χάριν δεῖ μελετᾶν, ἵνα καταδουλώσωνται τοὺς ἀναξίους, ἀλλ’ ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύσωσιν ἑτέροις, ἔπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων δεσποτείας: [...].“ („Ferner muß man die kriegerischen Übungen nicht deshalb vornehmen, um die zu knechten, welche es nicht verdienen, sondern zuvörderst, um

Askese als ein Sich-Üben in der menschlichen Praxis steht auch im Blickpunkt öffentlicher wie gesetzlicher Leitung und Gewohnheitsbildung: „Denn was

selbst nicht von anderen geknechtet zu werden, sodann um nach einer Herrschaft zu trachten, die den Beherrschten selber zum Nutzen gereicht, nicht aber nach einem solchen, durch die man alle zu Sklaven macht; [...].“); VII 15, 1334 a 40: „διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν.“ („Daher darf man denn auch die Tugend nicht in der Weise üben, wie es im Staat der Lakedaimonier geschieht.“); VII 17, 1336 a 20: „εὐφυῆς δ’ ἡ τῶν παιδῶν ἕξις διὰ θερμότητα πρὸς τὴν τῶν ψυχρῶν ἄσκησιν.“ („Gerade der Körper der Kinder aber ist wegen seiner großen (natürlichen) Wärme ganz besonders geeignet zur Übung im Ertragen der Kälte.“); VIII 1, 1337 a 27: „δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν.“ („Denn was gemeinsame Angelegenheit ist, daß muß auch gemeinsam geübt werden.“); VIII 2, 1337 a 39 - 1337 b 3: „ἔκ τε τῆς ἐμποδῶν παιδείας ταραχώδης ἡ σκέψις καὶ δῆλον οὐδὲν πότερον ἀσκεῖν δεῖ τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ἢ τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν ἢ τὰ περιττά (πάντα γὰρ εἴληφε ταῦτα κριτὰς τινας): περὶ τε τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐθέν ἐστιν ὁμολογούμενον (καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν οὐ τὴν αὐτὴν εὐθύς πάντες τιμῶσιν, ὥστ’ εὐλόγως διαφέρονται καὶ πρὸς τὴν ἄσκησιν αὐτῆς).“ („Ja, vom Standpunkt der gewöhnlichen Erziehungsweise aus ist sogar auch noch die Untersuchung darüber verwickelt und die Sache niemandem klar, ob man eher über soll, was zum Leben nützlich ist, oder vielmehr, was zur Tugend führt, oder eher das Wissen als solches, denn all diese Ansichten haben ihre Verteidiger gefunden; und hinsichtlich der zur Tugend führenden Bildungsgegenstände selber besteht auch noch keineswegs Übereinstimmung, weil gleich von vornherein darüber, was man als Tugend schätzt, keineswegs alle denselben Begriff haben, so daß sie denn natürlich auch in der Übung derselben uneins sind.“); VIII 4, 1338 b 27f.: „οὐ γὰρ τῷ τοὺς νέους γυμνάζειν τὸν τρόπον τοῦτον διέφερον, ἀλλὰ μόνον τῷ πρὸς μὴ ἀσκοῦντας ἀσκεῖν.“ („Ihre Überlegenheit kam nicht daher, daß sie die jungen Leute auf diese Weise übten, sondern einzig daher, daß sie sie gegen solche, die überhaupt keine Übungen vornahmen, übten.“); VIII 4, 1339 a 2ff.: „[...], ἐν γὰρ τοῖς Ὀλυμπιονίκαις δύο τις ἂν ἢ τρεῖς εὖροι τοὺς αὐτοὺς νενικηκότας ἄνδρας τε καὶ παῖδας, διὰ τὸ νέους ἀσκοῦντας ἀφαιρεῖσθαι τὴν δύναμιν ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων γυμνασίων.“ („[...], daß man unter den olympischen Siegern kaum zwei oder drei findet, die als Knaben und dann auch wieder als Männer gesiegt haben, weil sie durch die allzu gewaltsamen Übungen, die sie in ihrer Jugend vornahmen, ihre Kraft verzehrten.“); VIII 6, 1341 a 6: „φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον πράξεις, μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάνουσον καὶ ἄχρηστον πρὸς τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις, πρὸς μὲν τὰς χρήσεις ἤδη πρὸς δὲ τὰς χρήσεις ὕστερον.“ („Und hier ist denn offenbar, daß die Erlernung der Musik so beschaffen sein muß, daß sie kein Hindernis für die späteren Tätigkeiten wird, noch den Leib handwerksmäßig und untüchtig zu den staatlichen und kriegerischen Geschäften macht, und zwar für das Erlernen derselben sofort und für

*gemeinsame Angelegenheit ist, daß muß auch gemeinsam geübt (askesin) werden.*⁷⁸ Was bereits zur Darstellung kam, daß die Gutheit und Tugendhaftigkeit des Menschen durch natürliche Anlagen, Gewöhnung und den Logos bestimmt werden, wird auch in der Politik angeführt. Die natürliche Konstitution des Menschen eröffnet die Möglichkeit für eine Entwicklung und Formung des *ethos* durch Erziehung, Gewöhnung, Unterricht und Gesetze der Polis.

Gut und tugendhaft werden die Menschen nun aber durch drei Dinge; diese drei Dinge sind: Natur, Gewöhnung, Vernunft. Zuerst muß man mit der erforderlichen Natur als Mensch nämlich, geboren sein, nicht als sonst ein Sinnenwesen, dann auch mit bestimmten Eigenschaften des Leibes und der Seele. Bei manchen Dingen wieder nützt die Naturanlage nichts, da sie durch Gewöhnung einer Veränderung unterliegt. Denn manche natürliche Disposition wird durch Gewöhnung zum Schlechteren oder zum Besseren gewandt. [...] der Mensch aber wird auch durch die Vernunft geleitet; denn nur er hat Vernunft. Und so müssen die Dinge miteinander harmonieren. [...] Welche Naturanlagen nun die Menschen haben müssen, um ein geeigneter Stoff für den Gesetzgeber zu sein, haben wir vorhin auseinandergesetzt. Das übrige ist jetzt Sache der Erziehung, kraft deren der Mensch teils durch Gewöhnung, teils durch Unterricht das Erforderliche lernt.⁷⁹

das Ausüben derselben in der Folge.“)

⁷⁸ Pol. VIII 1, 1337 a 27: „δεῖ δὲ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν.“; s. a. VIII 1, 1337 a 11-32.

⁷⁹ Pol. VII 13, 1332 a 38 - 1332 b 11. „ἀλλὰ μὴν ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. καὶ γὰρ φύνηαι δεῖ πρῶτον, οἷον ἄνθρωπον ἀλλὰ μὴ τῶν ἄλλων τι ζῶων: εἶτα καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν. ἔνια δὲ οὐθὲν ὄφελος φύνηαι: τὰ γὰρ ἔθη μεταβαλεῖν ποιεῖ: ἔνια γὰρ εἶσι, διὰ τῆς φύσεως ἐπαμφοτερίζοντα, διὰ τῶν ἔθῶν ἐπὶ τὸ χειρὸν καὶ τὸ βέλτιον. [τὰ μὲν οὖν ἄλλα τῶν ζῶων μάλιστα μὲν τῇ φύσει ζῆ, μικρὰ δ' ἔνια καὶ τοῖς ἔθεσιν,] ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ: μόνος γὰρ ἔχει λόγον: ὥστε δεῖ ταῦτα συμφωνεῖν ἀλλήλοισι. [...] τὴν μὲν τοίνυν φύσιν οἷους εἶναι δεῖ τοὺς μέλλοντας εὐχειρώτους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ, διωρίσμεθα πρότερον: τὸ δὲ λοιπὸν ἔργον ἤδη παιδείας. τὰ μὲν γὰρ ἐθιζόμενοι μανθάνουσι τὰ δ' ἀκούοντες.“ Siehe auch Pol. VII 17, 1337 a 1f.

Geleitet wird die Gestaltung des *ethos* des ja bereits erwachsenen Polisbürgers durch Vorbilder, Meister oder Philosophen⁸⁰ und durch den Gesetzgeber beziehungsweise die Gesetze, indem die Gesetze im Hinblick auf das Wohl der Polis und ihrer Bürger gestaltet werden.⁸¹ Die Gesetze erlangen dadurch ihre Verbindlichkeit für den Menschen als vernunftbegabtes Wesen, daß die Gesetze einer guten Gesetzgebung dem Logos der Vernunft entstammen. Während die Ausbildung einer guten inneren Ordnung, eines guten Habitus, die höchste Wirkmacht im Mensch ist, sein sittliches Handeln zu führen, hat nach Aristoteles die öffentliche und gesetzliche Erziehung die höchste von außen kommende Wirkmacht, eine auf Sittlichkeit und Vernunft gegründete gemeinschaftliche Lebensordnung umzusetzen. „Das Gesetz hingegen besitzt zwingende Kraft, wobei es zugleich eine Rede (*logos*) ist, die aus einer bestimmten Klugheit (*phronesis*) und Vernunft (*nous*) hervorgeht.“⁸² Dementsprechend kann Gesetzgeber auch nur derjenige rechtmäßiger Weise sein, der um das gute Leben in der Polis, um die Eupraxie, weiß.⁸³ Die Polis wie die Polisbürger sind insofern gut, wie die Gesetze der Polis und der Habitus der Einzelnen zum guten Handeln beitragen und deshalb eben auch insofern die Bildung der Einzelnen zum edlen Menschen und Bürger, Gesetzgeber und Richter durch Anleitung und Bildung zur Tugend durch Familie und Lehrer, durch Philosophie und Gesetze zum Guten geformt werden.

Inwiefern die *Politik* des Aristoteles und damit die asketische Formung der Bürger vor allem um Fragen einer *techne* kreist, eine *techne*, die dazu dient, einen stabilen Staat zu formen und ein Gesetzeswerk zu verabschieden, das es vermag, das richtige Verhalten anzuordnen, oder ob die Politik nicht doch wesentlich enger verbunden mit der Ethik ein praktisches Ziel verfolgt, nämlich einen Weg zur menschlichen Praxis zu bereiten, indem sie die Bürger zu einem tugendhaften Menschen anzuleiten sucht, wird kontrovers diskutiert. Diese Kontroverse findet sich bereits bei Aristoteles, wie auch bei seinen Interpreten.

⁸⁰ Zur Anleitung über das Hören vom Guten und Gerechten siehe z. B. NE I 2, 1095 b 4ff.

⁸¹ Vgl. NE X 10, 1180 b 23-28.

⁸² NE X 10, 1180 a 21f. „ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λόγος ὢν ἀπὸ τινος φρονήσεως καὶ νοῦ.“

⁸³ Vgl. NE X 10, 1180 b 26ff.

Ja, vom Standpunkt der gewöhnlichen Erziehungsweise aus ist sogar auch noch die Untersuchung darüber verwickelt und die Sache niemandem klar, ob man eher üben soll, was zum Leben nützlich ist, oder vielmehr, was zur Tugend führt, oder eher das Wissen als solches, denn all diese Ansichten haben ihre Verteidiger gefunden; und hinsichtlich der zur Tugend führenden Bildungsgegenstände selber besteht auch noch keineswegs Übereinstimmung, weil gleich von vornherein darüber, was man als Tugend schätzt, keineswegs alle denselben Begriff haben, so daß sie denn natürlich auch in der Übung derselben uneins sind.⁸⁴

Als Vertreter der divergierenden Positionen unter den Aristoteles-Interpreten sei hier unter anderen auf Olof Gigon und Günther Bien verwiesen:

[...]: die innere Struktur der philosophischen Ethik ist von derjenigen der Staatsphilosophie vollkommen verschieden.⁸⁵ [...] Die Politik ist eine Analyse des Aufbaus der menschlichen Gemeinschaft und der Techniken der Staatsführung im Hinblick auf eine Staatsform, die ein Maximum von Stabilität mit einem Maximum von Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeit verbindet.⁸⁶ [...] Es sei nur in aller Kürze, aber nachdrücklich darauf hingewiesen, daß es grundfalsch ist, vom antiken Griechen zu sagen, für ihn seien Mensch-Sein und Bürger-Sein sozusagen zusammengefallen, und er hätte sich eine Existenz außerhalb der Staatsgemeinschaft nicht denken können. Nichts ist unrichtiger als dies.⁸⁷

⁸⁴ Pol. VIII 2, 1337 a 39 - 1337 b 3: „ἔκ τε τῆς ἐμποδῶν παιδείας ταραχώδης ἢ σκέψις καὶ δῆλον οὐδὲν πότερον ἄσκειν δεῖ τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον ἢ τὰ τείνοντα πρὸς ἀρετὴν ἢ τὰ περιττά (πάντα γὰρ εἴληφε ταῦτα κριτὰς τινας): περὶ τε τῶν πρὸς ἀρετὴν οὐθέν ἐστιν ὁμολογούμενον (καὶ γὰρ τὴν ἀρετὴν οὐ τὴν αὐτὴν εὐθὺς πάντες τιμῶσιν, ὥστ' εὐλόγως διαφέρονται καὶ πρὸς τὴν ἄσκησιν αὐτῆς).“

⁸⁵ Olof Gigon, Einleitung, in: Aristoteles, Politik und Staat der Athener, übers. von Olof Gigon, Zürich: Artemis, 1955, S. 7.

⁸⁶ Ebd. S. 8.

⁸⁷ Ebd. S. 14.

Hingegen argumentiert Günther Bien:

Aus dem selben Grund nun, aus dem das Glück in der ‚Ethik‘ betrachtet wird und allein betrachtet werden kann, nämlich insofern und weil es eine Leistung des Menschen selbst ist (nämlich ‚eine gewisse tugendmäßige Tätigkeit der Seele‘), ist sie zugleich Thema der politischen Wissenschaft, und Aristoteles versäumt es nicht, auf die seit Beginn der Ethik, wo diese als Teil der Politik gesetzt war (NE I 1, 1094 b 10/11), eingehaltene thematische Konsequenz in der Begründung der praktischen Philosophie zu verweisen (1099 b 25ff.). Der systematische Zusammenhang besteht darin, daß es die höchste Aufgabe der Staatskunst ist, die Bürger in den Besitz gewisser Eigenschaften zu setzen, sie nämlich tugendhaft und damit sittlich und gesellschaftlich-politisch handlungsfähig zu machen.⁸⁸

Im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* beschreibt Aristoteles das Gesetzgebungswissen als ein Wissen, das handlungsbezogen und überlegend ist. Dennoch wird die Gesetzgebung als ein »*politisches Machen*« bezeichnet und mit dem Handwerk verglichen.⁸⁹ Gemacht werden aber die Gesetzesbeschlüsse, gewissermaßen also das Gesetzbuch. Die Gesetze sind Resultat einer Beratschlagung, sie sind veränderbar und ihre Auslegung und konkrete Anwendung kann sich von Fall zu Fall unterscheiden. Das verabschiedete Gesetz allein genügt

⁸⁸ Bien, S. 87. Gegen die Position von Olof Gigon und für den engen Zusammenhang von Polis, Politik und dem Menschen, als vernunft- wie sprachbegabtes sittliches Wesen argumentieren auch Henning Ottmann, Joachim Ritter und Wolfgang Kullmann. „Alle Tüchtigkeiten (*aretai*) haben einen ethisch-politischen Doppelsinn. [...], [und] sollen im Leben der Stadt genauso bestimmend sein, wie sie es im privaten Leben sind.“; s. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, S. 136. „Der Begriff des Menschen als vernünftiges Wesen läßt sich erst dann finden und bilden, wenn es die Polis gibt [...]. [...] die vernünftige Natur des Menschen wird als diese erst erkennbar, wenn mit der Polis die vernünftige Gesellschaft in die Geschichte getreten ist.“; s. Joachim Ritter, *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, in: *Vj. Schr. f. wiss. Päd.* 32 (1956) S. 72 = *Metaphysik und Politik*, S. 77. S. a. Wolfgang Kullmann, *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, in: Jochen Bleicken, Karl Büchner, Hartmut Erbse (Hg.), *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 108. Bd., Wiesbaden: Franz Steiner, 1980, S. 419-443 (künftig: Kullmann, S.).

⁸⁹ Vgl. NE, VI 8, 1141 b 26ff.

nicht, das Richtige »herzustellen«. Es muß in jedem einzelnen Fall von den Bürgern verstanden, befolgt und von den Richtern verständig ausgelegt und angewandt werden. Bei vielen Anordnungen, zum Beispiel die Polis zu verteidigen oder die Götter zu ehren, gibt es verschiedene Möglichkeiten, die Anordnung zu befolgen und die Anordnung bedeutet für einen Soldaten oder einen Priester anderes, als für einen gebrechlichen Menschen oder Laien. Daran wird deutlich, daß es die Politik mit der Praxis zu tun hat, denn die Frage ist nicht nur was, sondern vor allem auch wie man etwas zu tun hat.⁹⁰ Indem die Bürger den Gesetzen, die dem *logos* entstammen, gemäß handeln, üben sie sich im richtigen Handeln. Da die Gesetze jedoch von Menschen gemacht werden, kann es auch schlechte und ungerechte Gesetze geben. Entstammen die Gesetze aber dem *logos*, tragen sie durch Gewöhnung zum Gut-Werden der Bürger bei und zielen darauf, die Bürger dazu zu befähigen, sich selbst auf die Wahrheit hin leiten zu lernen.

From the standpoint of the *politikos* the difficulty now is this: even if, per impossible, he could bring about the well-functioning of others as if it were a product directly under his control, no one operating at such a practical distance from the circumstances of that functioning could know *what* from it should take on any occasion. He could not know what to try to bring about, if his task were to try to bring about that. He must therefore have recourse to what would seem like a second best if the other were not wholly impracticable: namely, to the goal of training others so that they become *such as to* act in accordance with the *orthos logos*, whatever particular shape it happens to assume for any of the indefinitely varying situations an agent might find himself facing.⁹¹

Daß die öffentliche und gesetzliche Erziehung das Handeln nicht zum Gegenstand einer *techne* machen kann, zu einer Art des Produzierens richtiger Handlungen, sondern daß Handlungen inhaltlich in Ausführung und Zweckgerichtetheit immer eine Frage der Praxis, der praktischen Entscheidung bleiben, wird auch am Ende der *Nikomachischen Ethik* deutlich von Aristoteles hervorgehoben: die Rolle des Gesetzgebers liegt darin, den Menschen in die richtige Verfassung zu bringen, für

⁹⁰ Vgl. NE, II 2, 1103 b 26-30.

⁹¹ Broadie, S. 60.

sein Gut-Werden zu sorgen.⁹² Es wird deutlich, daß die Bildung durch den Staat der Sorge um die Praxis geschuldet ist, das heißt dem In-Tätigkeit-Setzen der Bürger um der Eupraxia willen und damit der Eudaimonia. Diese Position vertritt Aristoteles auch in der Politik, insofern die Bürger als Teilhabende an der Regierung und Gesetzgebung zunächst in der Polis zur Eupraxie angeleitet werden, um dann selbst an der Regierung und Gesetzgebung teilhaben zu können.

Da wir aber nun behaupten, daß die Tugend (arete) des Staatsmannes und Regierenden dieselbe sei wie die des besten Mannes und daß eben derselbe Mensch zuerst regiert werden und später regieren muß, so ist dies dasjenige, was in dieser Hinsicht der Gesetzgeber ausfindig zu machen hat, wie und durch welche Beschäftigungen man tüchtige Männer bildet und was das Endziel des tugendhaften Lebens sei.⁹³

Aristoteles' Darstellung des Staatsbürgers in der *Politik*⁹⁴ geht ausführlich darauf ein, daß alle Polisbürger als Freie und Gleiche in der besten Polis an der Regierung Anteil haben und somit die gleichen Rechte besitzen, denn gerade dies ist die Bestimmung des Bürgers schlechthin: „Der Begriff des Bürgers schlechthin wird durch kein Merkmal zutreffender bestimmt als durch das der Teilnahme an dem Gerichte und der Regierung.“⁹⁵ Die aktive Teilnahme an der Regierung und Rechtsprechung wie auch an den militärischen Aufgaben hat ein Bürger aber weder ununterbrochen inne, noch ist er in beiden Gewalten zur gleichen Zeit tätig. Um gute Befehle und Gesetze anordnen zu können, muß man zuvor gelernt haben zu gehorchen. „[...] und gilt es als Tugend des bewährten Bürgers, daß er sowohl gut zu

⁹² Ebd.; vgl. NE X 10, 1180 b 23-28; s. a. Edmund Braun, Aristoteles und die Paideia, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1974, S. 163, (künftig: Braun, S.).

⁹³ Pol. VII 13, 1333 a 11-15. „ἐπεὶ δὲ πολίτου καὶ ἄρχοντος τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναί φαμεν καὶ τοῦ ἀρίστου ἀνδρός, τὸν δ' αὐτὸν ἀρχόμενόν τε δεῖν γίγνεσθαι πρότερον καὶ ἄρχοντα ὕστερον, τοῦτ' ἂν εἴη τῷ νομοθέτῃ πραγματευτέον, ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ [15] γίγνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευσμάτων, καὶ τί τὸ τέλος τῆς ἀρίστης ζωῆς.“

⁹⁴ Vgl. Pol. III 1, 4, 6, 7, 13; VII 14.

⁹⁵ Pol. III 1, 1275 a 22f.: „πολίτης δ' ἀπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὀρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς.“ S. a. Pol. I 7, 1255 b 19; III 1; III 4 insb. 1277 a 25 - b 32; III 6; III 7; III 13; VII 9, 1329 a 13ff.; VII 14 1332 b 12-29.

*befehlen als auch gut zu gehorchen wisse.*⁹⁶ Erst wer gelernt hat, den Anordnungen dessen, der sich bereits auf die Eupraxie und das gute Leben versteht, Folge zu leisten, und so auch gelernt und erfahren hat, auf das Richtige zu hören, hat mit der Ausbildung des Richtigen Tuns begonnen und Erfahrung der richtigen Anordnung gesammelt, um selbst dorthin gelangen zu können, das Richtige erkennen und anordnen zu können.⁹⁷ Die *Politik* des Aristoteles befaßt sich mit der Aufgabe des Staates, eine Ordnung der politischen Gemeinschaft einzurichten, die dem guten Leben der Bürger dient und es fördert. Die Beschreibungen und Empfehlungen des Aristoteles zur Einrichtung einer Regierung, Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit sind demnach der Praxis geschuldet und nicht einer Technisierung der Staatsführung.⁹⁸

Was ist nun nach Aristoteles die Eigentümlichkeit der asketischen Bildung des Bürgers gegenüber einer Erziehung, die die für die Tugendhaftigkeit charakteristische Eigenverantwortlichkeit und Selbsttätigkeit nicht leisten kann? Besonders im siebenten und achten Buch der *Politik* verbindet Aristoteles das Sein und Handeln

⁹⁶ Pol. III 4, 1277 a 25f.: „[...] καὶ πολίτου δοκεῖ που ἡ ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς.“ S. a. Pol. III 4, 1277 b 7-20; VII 9, 1329 a 13ff.

⁹⁷ Vgl. Braun, S. 165.

⁹⁸ S. a. Nussbaum, S. 32: „Die aristotelische Konzeption nimmt an, daß die Aufgabe des Staates nicht richtig verstanden oder gut erfüllt werden kann, wenn sie nicht auf einer ziemlich umfassende Theorie des menschlichen Guten und der guten Lebensführung basiert. Die Aufgabe des Staates wird faktisch durch eine solche Theorie definiert (Aristoteles, *Politik* VII 1, 1323 a 14-19).“ Nussbaum, S. 62: „Für Aristoteles besteht die Aufgabe des Staates darin[...], [daß] die Bürger die institutionelle, materielle und pädagogische Unterstützung erhalten, die erforderlich ist, um sie zu befähigen, in dem betreffenden Lebensbereich entsprechend ihrer praktischen Vernunft zu handeln - nicht nur zu handeln, sondern gut zu handeln, [...].“ S. a. Kullmann, S. 438f.: „In NE X 10, 1181 b 14f. wird die Ethik und Politik des Aristoteles »die philosophische Untersuchung über die menschlichen Dinge« genannt. Das Subjekt der Untersuchung ist also zunächst der Mensch und nicht die Polis, Thema bestimmte Eigenschaften des Menschen. Dem entspricht auch die Gedankenführung der einleitenden Kapitel der »Politik«, in der die Bestimmung des Menschen als zoon politikon den Höhepunkt bildet. »Politisch« ist die fundamentale menschliche Eigenschaft. Das politische Moment hinsichtlich des Menschen wird weiter spezifiziert als Besitz von einem Sinn für gut und schlecht, gerecht und ungerecht. Aus dieser spezifischen Eigentümlichkeit des Menschen ergibt sich erst das genaue Thema der Politik (NE I 1, 1094 b 14f.): »Die werthafte und gerechten Handlungen, die die politische Wissenschaft untersucht.«“

des Menschen in seinem Werden mit der Erziehung (*paideia*). Die Erziehung im siebenten und achten Buch steht für einen asketischen Prozeß der Selbstführung und Selbstbildung. Schon daran wird deutlich, daß die *paideia* bei Aristoteles ein komplexer Vorgang ist: Selbstführung und Selbstbildung verweisen darauf, daß die Gestaltung des menschlichen *ethos* nicht durch die Erziehung in der Kindheit und Jugend abgeschlossen wird.⁹⁹ Es bedarf darüber hinaus der Gesetze, um das Verhalten und Handeln der Bürger anzuleiten und weiter zu formen, sowie auch der Anleitung geübter Philosophen und Meister, sowie der selbsttätigen Weiterentwicklung und Perfektionierung, um die eigene Tugendhaftigkeit zu vervollkommen.

Zwar richten sich die Hinweise zur Erziehung des Kindes bereits auf den Aspekt, sie zu guten Polisbürgern zu erziehen, indem man sie von Anfang an und fortschreitend daran gewöhnt, »was durch Gewöhnung bestimmt werden kann«¹⁰⁰. Doch wird die Gewöhnung in diesem frühen Stadium von außen, durch die Erzieher gesteuert. Diese frühe Erziehung des Kindes richtet sich zunächst auf die richtige Ernährung, körperliche Bewegung und die allmähliche Gewöhnung an die Kälte. So dann gewinnen als weitere Vorbereitung für einen tüchtigen Körper wie einen guten Charakter spielerische Tätigkeiten und Erzählungen eine zunehmende Rolle, sowie das Fernhalten von unedlen Reden, Erzählungen und Abbildungen. Diese frühe Erziehung ist jedoch mehr eine Vorstufe. Die anschließende schulische Erziehung und Ausbildung umfaßt die Zeitspanne vom siebenten bis zum einundzwanzigsten Lebensjahr und umfaßt das Lernen von Lesen und Schreiben, Leibesübungen, Musik und Zeichnen - als grundlegende Fertigkeit, die neben Nützlichem auch auf die

⁹⁹ „By Aristotle’s time (indeed, well before it), παιδεία had taken on broader connotations. It encompassed the higher as well as lower forms of education; [...]. Education in this broader sense implies something more than the rudimentary education available to children, yet something less than full knowledge of the specialized arts and science. [...] Education is always distinguished from mere »learning« (μάθησις) by its relationship to human character and behavior.“ Carnes Lord, *Politics and Education in Aristotle’s »Politics«*, in: Günther Patzig (Hg.), *Aristoteles’ »Politik«*. Akten des XI Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25. 8. - 3. 9. 1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 202-215, hier: S. 202f.

¹⁰⁰ Pol. VII 17, 1336 a 18f.: „πάντα γὰρ ὅσα δυνατόν [ἐθίζειν] εὐθὺς ἀρχομένων βέλτιον ἐθίζειν μὲν, ἐκ προσαγωγῆς δ’ ἐθίζειν.“

Ausbildung der Tugend und auf die Formung der Affekte gerichtet sind.¹⁰¹ Bis auf eine Ausnahme schreibt Aristoteles nie von der Askese im Zusammenhang mit der Erziehung von Kindern. Die eine Ausnahme bezieht sich auf einen körperlichen Aspekt, nämlich bereits in früher Kindheit den Einzelnen an Kälte zu gewöhnen und so den Körper dauerhaft abzuhärten.¹⁰² Asketische Übungen, bei denen der Einzelne selbst aktiv tätig werden muß, auch wenn sie sich vor allem auf die Funktion des Körpers beziehen, richten Schaden an, wenn sie in zu früher Jugend unüberlegt, ohne ein vernünftiges Maß, als reine Kraftübung vollzogen werden.¹⁰³

Der Hauptgesichtspunkt im Zusammenhang der Askese richtet sich auf die Erziehung der Polisbürger, die besser als eine Bildung ethischer Praxis zu benennen ist¹⁰⁴ und die in einem lebenslangen Sich-Üben in der Tüchtigkeit des Polisbürgers wie in der Tugendhaftigkeit der eigenen Person besteht. Ein Polisbürger ist für Aristoteles derjenige, der am Richten und der Regierung teilhat.¹⁰⁵ Dementsprechend bestimmt sich die Tugendhaftigkeit des Bürgers darin, daß er die Angelegenheiten

¹⁰¹ Vgl. Pol. VII 17, 1336 b 35ff.; VIII 3, 1337 b 22ff.; ein detailliertes Erziehungsprogramm ist nicht überliefert; s. a. Braun, S. 170, Anm. 47.

¹⁰² Vgl. Pol. VII 17, 1336 a 20: „εὐφυῆς δ' ἡ τῶν παίδων ἕξις διὰ θερμότητα πρὸς τὴν τῶν ψυχρῶν ἄσκησιν.“ („Gerade der Körper der Kinder aber ist wegen seiner großen (natürlichen) Wärme ganz besonders geeignet zur Übung im Ertragen der Kälte.“)

¹⁰³ Vgl. Pol. VIII 4, 1339 a 2ff.: „ἐν γὰρ τοῖς Ὀλυμπιονίκαις δύο τις ἂν ἢ τρεῖς εὖροι τοὺς αὐτοὺς νενικηκότας ἄνδρας τε καὶ παῖδας, διὰ τὸ νέους ἀσκοῦντας ἀφαιρεῖσθαι τὴν δύναμιν ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων γυμνασίων.“ („[...] daß man unter den olympischen Siegern kaum zwei oder drei findet, die als Knaben und dann auch wieder als Männer gesiegt haben, weil sie durch die allzu gewaltsamen Übungen, die sie in ihrer Jugend vornahmen, ihre Kraft verzehrten.“)

¹⁰⁴ Vgl. „Während das Wort »Erziehung« mehr auf die von außen erfolgende Tätigkeit der Erzieher berechnet ist als auf den Zögling, und das Lernen mehr auf den präsentierten Stoff und den Erwerb seiner Kenntnis, zielt das Wort »Bildung« eigenartig auf das *Sein* und *Werden* dessen, der sie durchmacht. Nicht in erster Linie, was die Gebildeten wissen und können, sondern, was sie sind, steht in Rede und steht folglich bei denen, die es noch nicht sind, auf dem Spiel. Bildung ist ein Stück von mir, mehr noch: bin ich selbst als hineingewordener; nicht bloß der in gewisser Distanz gewußte und beherrschte Gehalt im Fokus des jeweiligen Bewußtseins. Entsprechend folgt aus der Bildung nicht nur und nicht in erster Linie, was wir wissen, sondern was wir tun und wie wir uns verhalten.“ Thomas Buchheim, *Der 'Vergeß' und das 'Know-where'. Läßt sich Bildung machen?*, in: *Universitas. Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft* 53 (1998), S. 454-465.

des Staates gut zur führen versteht, insbesondere in der Gesetzgebung¹⁰⁶, und daß er in der Kriegsnot eine gute kriegerische Leistung verrichtet.¹⁰⁷ Als zentrales Beispiel für richtig beziehungsweise falsch verstandene asketische Bildung der Bürger fungiert in der politische Philosophie des Aristoteles die militärischen Ausbildung innerhalb der Polis, die kriegerischen Fähigkeiten der Bürger. Der ursprüngliche Gebrauch des Begriffs *askesis* als militärisches Training, als ein Exerzieren der Soldaten, wird von Aristoteles in diesem Zusammenhang und in Abgrenzung zu den Lakedaimoniern (Spartaner) relativiert.

Gigon sucht seine technische Interpretation von der Ausrichtung der aristotelischen Politik mit einem scheinbar asketischen Modell der militärischen Ausbildung zu untermauern:

Die athenisch-demokratische Kulturpropaganda pochte auf Athens Humanität und Kulturleistungen, denen sie den Imperialismus und die totale Kulturlosigkeit Spertas gegenüberstellte. Die Gegenpropaganda (die allem Anschein nach überwiegend nicht von Sparta selbst, sondern von den Gegnern der Demokratie in Athen besorgt wurde) hob Spertas militärisch-asketischen Lebensstil hervor und vor allem die erstaunliche Stabilität der spartanischen Staatsform, der gegenüber die athenische Geschichte als eine einzige Kette von Verfassungsänderungen dargestellt wurde.¹⁰⁸

Doch darf man nach Aristoteles Askese gerade nicht in der Weise verstehen und betreiben wie die Spartaner.

Und so soll man denn nicht so wie der Staat der Lakedaimonier die Tugend üben. Diese unterscheiden sich nämlich nicht dadurch von den anderen, daß sie nicht dieselben Güter wie alle anderen auch für die höchsten halten, sondern

¹⁰⁵ Vgl. Pol. III 1, 1275 a 23.

¹⁰⁶ Vgl. NE X 10, 1180 b 23-25.

¹⁰⁷ Zur Ausrichtung der Erziehung in Aristoteles' Politik auf eine gleichermaßen kriegerische wie legislative Tüchtigkeit des Bürgers siehe z. B. Pol. VII 14; VIII 4; VIII 6.

¹⁰⁸ Aristoteles, Politik und Staat der Athener, übers. von Olof Gigon, Zürich: Artemis, 1955, S. 13.

nur dadurch, daß sie meinen, diese würden den Menschen durch eine gewisse bestimmte Tugend eher zuteil.¹⁰⁹

Denn die Haltung, auf die die Heranbildung der Bürger und des guten Mannes abzielt, ist die tugendhafte Haltung insgesamt. So daß auch die Ausbildung kriegerischer Fähigkeiten nicht nur unter einem kämpferischen oder körperlichen Aspekt zu verstehen ist, sondern auf das *ethos* des Menschen insgesamt.¹¹⁰ Auf Tapferkeit, Besonnenheit und Selbstbeherrschung, auf ethische Tugenden, ethische Haltungen, die stets im Zusammenhang mit kluger Überlegung geformt und vollzogen werden. Die Bildung des guten Polisbürgers zielt immer auf die ganze Person, auf die Bildung des *ethos* insgesamt.¹¹¹

Deshalb betont Aristoteles in diesem Zusammenhang, daß Wettkämpfe und Athletentum der Ausbildung einer tugendhaften Haltung nicht dienlich sind, da die Ausrichtung auf Wettkämpfe weder den Körper optimal trainiert, ihm viel mehr schadet, noch die ethische Komponente berücksichtigt, so daß diese Kampfhaltung

¹⁰⁹ Pol. VII 15, 1334 a 40ff.: „διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οὐ ταύτη διαφέρουσι τῶν ἄλλων, τῷ μὴ νομίζειν ταῦτὰ τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ τῷ γίνεσθαι ταῦτα μᾶλλον διὰ τινὸς ἀρετῆς.“

¹¹⁰ Pol. II 9, 1271 b 4ff.: „τοιγαροῦν ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἡσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς.“ („Und daher erhielten sich denn auch die Spartaner nur, solange ihre Krieg dauerten, und gingen zugrunde, als sie die Oberherrschaft erlangt hatten, weil sie es nicht verstanden, in friedlicher Muße zu leben, und keine andere höhere Übung betrieben hatten als die kriegerische.“) Vgl. Pol. VIII 4, 1338 b 27f.: „οὐ γὰρ τῷ τοὺς νέους γυμνάζειν τὸν τρόπον τοῦτον διέφερον, ἀλλὰ μόνον τῷ πρὸς μὴ ἀσκοῦντας ἀσκεῖν.“ („Ihre Überlegenheit kam nicht daher, daß sie die jungen Leute auf diese Weise übten, sondern einzig daher, daß sie sie gegen solche, die überhaupt keine Übungen vornahmen, übten.“)

¹¹¹ Pol. IV 1, 1288 b 10ff.; IV 1, 1288 b 10ff.: „ἐν ἀπάσαις ταῖς τέχναις καὶ ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς μὴ κατὰ μόριον γινομέναις, ἀλλὰ περὶ γένος ἓν τι τελείαις οὐσαις, μιᾶς ἐστι θεωρῆσαι τὸ περὶ ἕκαστον γένος ἀρμόττον, οἷον ἄσκησις σώματι ποία τε ποίω συμφέρει, καὶ τίς ἀρίστη [...].“ („In allen Künsten und Wissenschaften, die sich nicht nur auf den einen oder anderen Teil beschränken, sondern eine bestimmte Gattung vollständig umfassen, ist es Sache einer und derselben Wissenschaft, das dieser Gattung Angemessene nach jeder Richtung zu betrachten; z. B. ebensowohl, welche Übung einem so und welche einem so beschaffenen Körper angemessen ist, wie auch welche die beste ist, [...].“)

einer tierischen gleicht. Den Schaden, den Aristoteles im athletischen Training ausmacht, beruht darauf, daß der Körper nicht langsam und kontinuierlich auf eine lebenslange Tüchtigkeit hin ausgebildet wird, sondern schnell, aggressiv und mit Blick auf den raschen Sieg der jungen Athleten. Die Körper der Athleten werden hingegen nicht darauf vorbereitet, der menschlichen Seele eine lebenslange gesunde und tüchtige Herberge zu sein. Der Charakter der athletischen Übung entspricht mehr einer handwerklichen, poetischen Ausrichtung, zum Beispiel im Wettkampf den ersten Platz zu »machen«¹¹², statt einer praktischen, wie zum Beispiel eine als tapfer erkannte Handlung ausführen zu können.

Gegenwärtig sind einige von den Gemeinwesen, die den Ruf haben, am meisten für die Erziehung zu tun, darauf bedacht, den jungen Leuten die Beschaffenheit von Athleten zu geben, und schaden dadurch der Gestalt und dem Wachstum der Körper gleich sehr. Die Lakonen dagegen haben diese Fehler zwar vermieden, machen dafür aber die jungen Leute durch harte Anstrengungen fast zu Tieren, als ob das der beste Weg zur Tapferkeit wäre. Und doch soll, wie wir schon des öfteren hervorgehoben haben, die Sorge des Erziehers weder auf diese Tugend ausschließlich noch auf sie an erster Stelle gerichtet sein.¹¹³

¹¹² Zur Unterscheidung von Praxis und Poiesis, Tun und Machen im Athletentum siehe auch Rüdiger Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976, S. 84f.: „Verbindet man mit sportlichen Übungen nicht ein besonderes Klassifikationsziel, das vom Ehrgeiz diktiert ist oder von professioneller Verpflichtung zum Trophäenerwerb, so kann man als Ziel des Sport etwa die körperliche Ertüchtigung annehmen. Das Ziel erreicht man im Training selber und das Erreichen einer bestimmten Marke oder eines angesehenen Ranges indiziert bloß die in der Tat erreichte Körperbeherrschung. Betreibt man die Übung jedoch, um Ehrenzeichen zu sammeln oder Prämien einzustreichen, so wandelt sich die im Sport realisierte Zwecksetzung in ein jenseits des Tuns verobjektiviertes Produkt. Es gilt dann, einen objektiv wohl umschriebenen Standard zu erzeugen, einen Titel zu »machen«. Hier werden ganz andere Strategien erforderlich als nur sportliches Training.“

¹¹³ Pol. VIII 4, 1338 b 9-15. „νῦν μὲν οὖν αἱ μάλιστα δοκοῦσαι τῶν πόλεων ἐπιμελεῖσθαι τῶν παιδῶν αἱ μὲν ἀθλητικὴν ἕξις ἐμποιοῦσι, λωβώμεναι τὰ τε εἶδη καὶ τὴν αὔξησιν τῶν σωμάτων, οἱ δὲ Λάκωνες ταύτην μὲν οὐχ ἤμαρτον τὴν ἀμαρτίαν, θηριώδεις δ' ἀπεργάζονται τοῖς πόνοις, ὡς τοῦτο πρὸς ἀνδρείαν μάλιστα συμφέρον. καίτοι, καθάπερ εἴρηται πολλάκις, οὔτε πρὸς μίαν οὔτε πρὸς μάλιστα ταύτην βλέποντα ποιητέον τὴν ἐπιμέλειαν.“

[D]ie aber in der Erziehung ihrer Kinder auf diese Ausbildung [Leibesübung und kriegerische Ausbildung] ein übermäßiges Gewicht legen, um sie im Notwendigen unerzogen zu lassen, machen sie dadurch zu Banausen, zu gemein-handwerksmäßigen Charakteren, indem sie sie lediglich in einer einzigen Verrichtung für das Staatsleben brauchbar sein lassen, [...].¹¹⁴

Empirisch untermauert Aristoteles seine Ansicht mit einem Verweis auf die Leibeserziehung der Spartaner: Wenn die Spartaner auch nicht den Fehler begangen haben, sich nach den sportlichen Wettkämpfen auszurichten, so haben sie ihre Erziehung doch ausschließlich auf die Körperkraft, die körperliche Leistung ausgerichtet. Bei den Spartanern gehörte nicht einmal Lesen, Schreiben und Rechnen zur öffentlichen Erziehung und Ausbildung. Solange die Spartaner die einzigen waren, die die Körper trainierten, waren sie den anderen noch überlegen, doch sobald auch andere gymnastische Übungen mit in die Ausbildung aufnahmen, büßten die Spartaner ihre Überlegenheit ein¹¹⁵, weil die Leibeserziehung der Spartaner *„ausschließlich als Ausbildung der Körperkraft und der körperlichen Gewandtheit verstanden wurden und in ihrer einseitigen Bevorzugung eine Wildheit erzeugte, die eine echte Tapferkeit nicht aufkommen ließ. Sie verfehlte, obzwar als Hilfsmittel für kriegerische Tauglichkeit betrieben, ihr eigentliches Ziel.“*¹¹⁶

Eine vergleichbare Stoßrichtung hat die Passage im 6. Kapitel des Achten Buches der *Politik*¹¹⁷, in der es um eine Bewertung der musikalischen Erziehung geht. Auch hier

¹¹⁴ Pol. VIII 4, 1338 b 32-34. „οἱ δὲ λίαν εἰς ταῦτα ἀνέντες τοὺς παῖδας, καὶ τῶν ἀναγκαιῶν ἀπαιδαγωγήτους ποιήσαντες, βαναύσους κατεργάζονται κατὰ γε τὸ ἀληθές, πρὸς ἓν τε μόνον ἔργον τῆς πολιτικῆς χρησίμους ποιήσαντες, [...].“ S. a. Pol. VIII 4, 1339 a 1ff.

¹¹⁵ Vgl. Pol. VIII 4, 1338 b 24-28: „Dazu kommt aber, daß die Lakonier selbst, wie wir wissen, nur, solange sie allein mit den Anstrengungen vertraut waren, den anderen überlegen waren, während sie jetzt sowohl in den gymnastischen wie in den kriegerischen Kämpfen hinter den übrigen zurückstehen. Denn ihre Überlegenheit kam nicht daher, daß sie die jungen Leute auf diese Weise übten, sondern einzig daher, daß sie sie gegen solche übten, die überhaupt keine Übungen vornahmen [οὐ γὰρ τῶ τοὺς νέους γυμνάζειν τὸν τρόπον τοῦτον διέφερον, ἀλλὰ μόνον τῶ πρὸς μὴ ἀσκοῦντας ἀσκεῖν].“

¹¹⁶ Braun, S. 173f.

¹¹⁷ Vgl. Pol. VIII 6, 1340 b 20 - 1341 a 16.

verweist Aristoteles darauf, daß einseitige Übung dem Menschen schadet, vor allem, wenn es sich bei der Übung um eine rein technische, also eine ausschließlich den Körper technisch anleitende Fertigungsübung handelt. Die nur auf den Körper gerichtete Übung läßt nicht nur den Körper »*banausisch*« werden, zum Beispiel indem ihm eine einseitige Haltung aufgezwungen wird, sondern erniedrigt durch das gänzliche Außerachtlassen auch die Seele und die Sinne des Menschen. Nach Aristoteles soll wie schon bei der körperlichen Übung, auch in der musischen Übung der Mensch als ganzer berücksichtigt und geübt werden. Auf die Musik bezogen heißt das, das Musizieren soll der Ausbildung des Geschmacks dienen und lehren, das Schönen zu beurteilen und sich auf die richtige Weise an ihm zu erfreuen.¹¹⁸ Eine Ausrichtung auf den Wettstreit lehnt Aristoteles wie im Bereich der körperlichen Ertüchtigung auch im Bereich der Musik als Lohnarbeit, Handwerken und Gefallsucht ab.¹¹⁹

Somit ist denn offenkundig, daß das Erlernen der Musik so beschaffen sein muß, daß sie kein Hindernis für die späteren Tätigkeiten wird, noch den Leib handwerksmäßig und untüchtig zu den staatlichen und kriegerischen Geschäften macht, und zwar für das Erlernen derselben sofort und für das Ausüben derselben in der Folge.¹²⁰

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß das Anliegen des körperlichen Trainings innerhalb des asketischen Bildungsprozesses für Aristoteles darin besteht, Übungen zu absolvieren und Fähigkeiten zu schulen, die zur körperlichen Tauglichkeit aber vor allem auch zur Entwicklung der ethischen *arete* beitragen. Das asketische Üben umfaßt also auch, die körperlichen Fähigkeiten zur Ausführung von Handlungen zu trainieren, zielt dabei aber weiter, nämlich die gesamte Einübung und Ausübung der

¹¹⁸ Vgl. Pol. VIII 6, 1340 b 32-39.

¹¹⁹ Vgl. Pol. VIII 6, 1341 a 10- 3; und insbesondere VIII 6 1341 b 8-18.

¹²⁰ Pol. VIII 6 1341 a 6-9. „φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον πράξεις, μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάνουσον καὶ ἄχρηστον πρὸς τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις, πρὸς μὲν τὰς χρήσεις ἤδη πρὸς δὲ τὰς χρήσεις ὕστερον.“

arete: Die Leibeserziehung ist Teil des Prozesses, der dazu dient, das Zusammenspiel von *logos* und *orexis* zu vervollkommen. Und gerade darin liegt der praktische Aspekt - die bloße technische Ausführung einer kämpferischen Handlung läßt den Krieger nicht tüchtig sein, sondern macht ihn in dem Sinne »wild« oder »tierisch«, indem in seiner Handlung die Verstandesleitung fehlt. Seine Fähigkeit wird auf eine instinktive gewaltsame Reaktion reduziert.

Für den politische Zusammenhang ergibt sich aus der Kritik an der rein körperlichen Erziehung der Spartaner folgendes: Aristoteles sieht die Notwendigkeit der Kriegsführung unter dem Ziel Frieden zu etablieren und eine gute Regierung einzurichten, ebenso wie er die Arbeit um der Muße willen als erforderlich betrachtet. Um das gute Leben zu ermöglichen, ist es also erforderlich, zunächst Notwendiges und Nützlich, zum Beispiel Kriegsführung und Arbeit, um des Guten willen zu leisten.¹²¹ Der Mangel der spartanischen Verfassung liegt folglich darin, daß Krieg und Eroberung zum eigentlichen Ziel und nicht bloß als Mittel zum Zweck erklärt wurden und sich daher das Üben der Spartaner in der Tüchtigkeit ausschließlich auf die kriegerische Leistung richtet, während die anderen Tugenden, die darüber hinaus eine gute Polis und eine gute Lebensführung ausmachen, außer Acht gelassen werden. Daher darf man die Tugend gerade nicht in der Weise der Spartaner einüben.¹²²

Und daher erhielten sich denn auch die Spartaner nur, solange ihre Krieg dauerten, und gingen zugrunde, als sie die Oberherrschaft erlangt hatten, weil sie es nicht verstanden, in friedlicher Muße zu leben, und keine andere höhere Übung betrieben hatten als die kriegerische.¹²³

Nachdem Aristoteles auch in der *Politik* die menschliche Seinsweise als Praxis und Zweck an sich selbst bestimmt, deren Ziel und Maß die *eudaimonia* ist, um deren

¹²¹ Vgl. Pol. VII 2, 1325 a 1-13; VII 14, 1333 a 31 - b 4.

¹²² Pol. VII 15, 1334 a 40f.: „διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρετὴν ἄσκεῖν.“ Vgl. Pol. VII 15, 1334 a 40 - b 4.

¹²³ Pol. II 9, 1271 b 4ff.: „τοιγαροῦν ἐσώζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἡσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς.“

willen der Mensch sein praktisches Tätigsein zu vervollkommen sucht, verfehlt die Anleitung zur einseitigen Übung bei den Spartanern das Ziel des guten Lebens und des guten Seins. Hingegen bietet die gute Polis nach Aristoteles den Raum zur Verwirklichung des praktischen Lebens und der *eudaimonia*. Denn eine gut eingerichtete Polis ermöglicht es dem Menschen, sich durch den Gebrauch seiner verstandesmäßigen Fähigkeiten selbst führen zu lernen und sich schließlich selbstbestimmt in eine Tradition und Gemeinschaft zu stellen, sowie diese mitzugestalten. Im bloßen Befolgen der Sitten und Gesetze ist für Aristoteles die Verwirklichung der menschlichen Fähigkeiten als selbstbeherrschtes und damit als freies, vernunftbegabtes Lebewesen nicht erfüllt. Nur wer dahin gelangt, sich verständig leiten zu können und an der Regierung und Gesetzgebung teilzuhaben, verwirklicht das spezifisch Menschliche bestmöglich und gelangt so zur Verwirklichung der *eupraxia* wie auch der *eudaimonia*. Wer lediglich dem *logos gemäß* handelt, ist noch kein Guter. Für diesen Schritt, vom Geführt-Werden und Lernen durch die Gesetzen und Sitten der Polisgemeinschaft hin zur Selbsttätigkeit, ist nach der Auffassung des Aristoteles Askese notwendig, eine Askese, die dem Menschen als Ganzen dient. Durch die von einem selbst ausgelöste und bewußt auf sich selbst gerichtete Übung, erlernt der Übende durch die aktive Tätigkeit des *logos* in sich, Schritt für Schritt sich selbst zu führen, von sich selbst aus das richtige Maß zu halten, sich selbstbestimmt zu formen und zu perfektionieren. Dieser Schritt ist notwendig, vor allem, weil der Mensch sich nur so bestmöglich verwirklicht, aber auch, weil die Gesetze und Meinungen in einer Polis der situationsgemäßen Anwendung, Auslegung und Veränderung unterstehen.

2.6. Asketen bedürfen der Gemeinschaft

Bei Aristoteles gilt die Polis nicht als einzige mögliche Form des menschlichen Zusammenlebens. Zu Beginn der Politik geht Aristoteles auf verschiedene Formen des Zusammenlebens ein - Familien, Haushalte, Stämme, Dörfer, Städte, Staaten, Königreiche. Es ist nicht notwendig so, daß sich jede menschliche Gemeinschaft zu einer Polis entwickelt. Doch liegt es in der Natur des Menschen, in einer Gemeinschaft zu leben und nicht als Einzelner wie ein Gott oder ein Tier. Unter den Formen des menschlichen Zusammenlebens aber, erscheint Aristoteles die Polisgemeinschaft als die beste Form.

Aus diesem Zusammenhang heraus wird der aristotelische Gedanke der politischen Freundschaft, der Bürgerfreundschaft, bedeutsam, die das Zusammenleben in der Polisgemeinschaft trägt und stabilisiert.¹²⁴ Die Freundschaft hilft den jungen Menschen, Fehler zu vermeiden, den alten bietet sie Pflege und Unterstützung und bei denen, die in der Blüte ihres Lebens stehen, fördert sie das werthafte (*kalon*) Handeln.¹²⁵ Indem die Bürgerfreundschaft dem Menschen zum tatsächlichen Guten verhilft und die Polis als Stätte des Überlebens und vor allem des guten Lebens den Menschen von Natur aufgegeben ist und die Menschen vereint, stellt die Bürgerfreundschaft mehr dar, als eine bloße Nutzenfreundschaft.¹²⁶ Denn in der Gemeinschaft der Polis formt und teilt der Mensch seine Überzeugung darüber, was gut und was böse, was gerecht und was ungerecht ist. Eine Nutzenfreundschaft

¹²⁴ Vgl. NE XIII 1, 1155 a 22.

¹²⁵ Vgl. NE VIII 1, 1155 a 12-15.

¹²⁶ So auch Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, S. 165f. Eine andere Position vertreten z. B. John Cooper wie auch Julia Annas, sie interpretieren die Freundschaft der Polisbürger als Nutzenfreundschaft. Siehe: John Cooper, Political Animals and Civic Friendship, in: Günther Patzig (Hg.), Aristoteles' »Politik«. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8. - 3.9.1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 220-241; Julia Annas, Comments on J. Cooper, in: ebd., S. 242-248. Grundlegend für die Interpretation von Cooper und Annas ist die aristotelische Unterscheidung der Freundschaft in drei Arten - nach dem Motiv der Lust, des Nutzens und des Guten (vgl. NE VIII 2, 1155 b 16ff.). Die höchste Freundschaft, die aufgrund des Guten und um der Person selbst willen, bezeichnet eine enge, persönliche und tief verbundene Beziehung, die nur mit einer oder wenigen Personen gelebt und geteilt werden kann (vgl. NE IX 10, 1171 a 10-15).

hingegen ist bloß akzidentiell. Doch steht und fällt die Freundschaft der Bürger mit der Verfassung ihres Stadtstaates.¹²⁷ „So weit aber ihre Gemeinschaft reicht, so weit reicht ihre Freundschaft; [...].“¹²⁸ Nur in den guten Verfassungen Monarchie, Aristokratie, Politie (bzw. Timokratie) ist eine Freundschaft, die über eine Nutzenfreundschaft hinausgeht möglich. Welche Bedeutung hat nun das Leben in einer Gemeinschaft für den Asketen?

Wer sich asketisch formt, bedarf der anderen: zur Verständigung über das Gute, um am anderen tätig zu werden, sowie als Spiegel seiner selbst. Über die Qualität der eigenen Tätigkeit wie des eigenen Handelns kann man sich selbst nur ein vorläufiges Urteil bilden, bis man sich des Urteils durch sachverständige andere versichert hat. Man benötigt Beachtung und Anerkennung, um in der Meinung, die man von sich hat, bestätigt oder korrigiert zu werden und sich so seiner Verhaltensweise und seiner selbst gewiß zu werden.¹²⁹ Da der Mensch danach strebt, das, was er tut, auch gut zu machen, strebt er danach, sein eigenes Urteil über sein Tätigsein und Handeln durch andere, die als klug und verständig angesehen werden, bestätigt zu finden.¹³⁰

Zugrunde liegt diesem Ansatz der aristotelische Gedanke, daß der Mensch als *zoon logon echon* und *zoon politikon* zur Verwirklichung seiner spezifischen Bestleistung der Polisgemeinschaft, also des menschlichen Zusammenlebens, bedarf¹³¹: Insofern die Verfassung der Polis als formende und geformte Ordnung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens zugleich Grund der Möglichkeit menschlicher Praxis und des guten Lebens darstellt.¹³² Zeichen des Gemeinsamen zwischen den Menschen ist für Aristoteles vor allem die Verständigung über ein gemeinsames

¹²⁷ Vgl. NE VIII 11-13.

¹²⁸ NE VIII 11, 1159 b 30. „καθ’ ὅσον δὲ κοινωνούσιν, ἐπὶ τοσοῦτόν ἐστι φιλία:“ S. a. NE VIII 13, 1161 a 10f.: „καθ’ ἐκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται, ἐφ’ ὅσον καὶ τὸ δίκαιον.“ („Jeder einzelnen Staatsverfassung entspricht nun offensichtlich eine Freundschaft, wie ihr auch ein Gerechtes entspricht.“)

¹²⁹ Vgl. NE I 3, 1095 b 27; VIII 9, 1159 a 22f., s. a. Rhet. I 11, 1371 a 8f.; II 2, 1379 a 39.

¹³⁰ Vgl. NE I 3, 1095 b 28ff.; I 9, 1099 a 22f.; II 6, 1107 a 1f.; III 6, 1113 a 30ff.; IV 7, 1124 a 6; VIII 9, 1159 a 22; X 5, 1176 a 16ff.; X 6, 1176 b 25; Rhet. I 11, 1371 a 10.

¹³¹ Vgl. Pol. I 2.

¹³² Vgl. Braun, S. 170f.

Verständnis vom Guten wie Schlechten, vom Gerechten wie Ungerechten. Und dieses Gemeinsame etabliert sich über die Sprache.

Daß aber der Mensch mehr noch als jede Biene und jedes schwarm- oder herdenweise lebendes Tier ein politisches Lebewesen ist, liegt klar zutage. Denn die Natur macht, wie wir sagen, nichts zwecklos. Nun ist aber einzig der Mensch unter allen Lebewesen mit der Sprache (*logos*) begabt. Das Lautgeben ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Lebewesen verliehen, indem ihre Natur soweit gelangt ist, daß sie Schmerz und Lust empfinden und beides von dieser Wahrnehmung einander zu erkennen geben. Die Sprache (*logos*) aber ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist eben dem Menschen eigentümlich im Gegensatz zu den Tieren, daß er allein fähig ist, sich vom Guten und Schlechten, von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Vorstellungen aber begründet die Familie und den Staat.¹³³

Im sprachlichen Ausdruck, in Form von Beratschlagung und Gesetzen, formuliert sich zugleich der Anspruch, daß es ein gemeinsames Gutes beziehungsweise Schlechtes gibt, das von anderen ebenso verstanden wird und für andere ebenso gilt. Dieses gemeinsame Gute wird im doppelten Sinn des Wortes durch den *logos* bestimmt: durch die Vernunft wie durch die Sprache.

Wichtig zu sehen ist dabei, daß die Bestimmung *λόγῳ* oder auch *ὁρθῶ λόγῳ* [...] nicht einen von gegenseitiger Verständigung über das jeweils gut-scheinende abtrennbaren Sinn besitzt, so daß jemand für sich allein diesen Sinn

¹³³ Pol. I 2, 1253 a 7-18. „διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων: ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερὸν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.“

von Vernunft oder *logos* müßte in Anwendung bringen können. [...] Anders gesagt: es gibt bei Aristoteles offenbar keine Möglichkeit, zwischen praktischer Vernünftigkeit und gegenseitigem sich-Abstimmen über das gut-Scheinende auf dem Weg sprachlicher Mitteilung zu unterscheiden. [...] In der Mitteilung des Guten liegt so zugleich eine Empfehlung, in der Anzeige [durch Lautgeben, Anm. TL] des Angenehmen nicht. Das ist ein wichtiger Unterschied, weil in der Empfehlung schon ein versuchter Übergang von sich auf andere oder vom Scheinbaren auf das Wahre (in Fragen des Guten) stattfindet. Ohne diesen Übergang ist das Gute nicht Gegenstand unseres Strebens, d. h. wir wollen nicht; ohne ihn sind wir auch nicht politische Wesen; und wiederum ohne ihn auch nicht sprechende im Sinne unserer praktischen Diskurse.¹³⁴

Auch bei bestimmten Affekten wie etwa Scham oder Ehrgeiz geht es dem Menschen um sein Ansehen. So disponiert Scham dazu, Handlungen zu unterlassen, die den Verlust des Ansehens zur Folge haben. Dagegen disponiert Ehrgeiz zum Erwerb von materiellen und ideellen Gütern, die Ehre, Bekanntheit, Bewunderung oder Lob bringen. Dabei setzen Affekte Selbsteinschätzung voraus. Die Fähigkeit zur Selbsteinschätzung ist sozial vermittelt durch das Urteil und die Vorbildfunktion anderer. Wir erkennen unsere eigenen Möglichkeiten dadurch, daß wir sehen, wie andere sich verhalten haben, die von denselben Voraussetzungen ausgegangen sind. In diesem Vergleich an und mit anderen geht es um die Wahl, wie man selbst am besten handeln und sein kann und vor anderen in Erscheinung treten will.¹³⁵ Denn es gibt berechtigtes Ansehen, das ein Sich-Zeigen des Charakters und der eigenen Person ist, wie auch unberechtigtes Ansehen, das bloßer Schein ist. Ein Ansehen aber, das nicht auf dem Sein des Menschen als Mensch, also auf seiner ethischen *arete* beruht, bringt nicht den Charakter und damit die jeweilige Person in Erscheinung, sondern nur Maskerade.¹³⁶ Der Affekt ist nicht imstande, zwischen berechtigtem und unberechtigtem Ansehen zu unterscheiden. Aus diesem

¹³⁴ Thomas Buchheim, Wohlberatenheit und die Rolle des *logos* für die Vortrefflichkeit des Menschen. Zur rhetorischen Anthropologie des ‚Maßes der Dinge‘, in: Josef Kopperschmidt (Hg.), Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus, München: Fink, 2000, S. 113-133, hier S. 125f. (Künftig: Buchheim, Wohlberatenheit, S.)

¹³⁵ Vgl. Rhet. II 6, 1384 a 23ff.; II 11, 1388 a 30-b 15.

¹³⁶ Vgl. NE IV 8, 1124 a 21ff.

Zusammenhang wird deutlich, daß der Mensch auf die Meinung und Anerkennung anderer angewiesen ist, die durch *logoi* verstanden als Beratschlagung, Lob und Kritik zum Ausdruck kommen.

Nach Aristoteles besteht das Leben des Menschen zudem in Wahrnehmung und Erkenntnis.¹³⁷ Da das Leben als erstrebenswert gilt, sind Erkenntnis und Wahrnehmung, durch die sich das menschliche Leben auszeichnet, folglich als an sich wertvoll zu bezeichnen. Zeichnet sich das menschliche Leben durch Wahrnehmung und Erkenntnis aus, ist die Betätigung dieser Fähigkeiten Verwirklichung der Teilnahme an der menschlichen Wesenheit. Die Betätigung ist Ausdruck des Strebens, sich selbst als solches menschliches Wesen wahrzunehmen und ein solches Wesen zu sein, indem man sich wahrnehmend und erkennend verhält und so selbst auch als wahrnehmend und erkennend wahrnehmbar und erkennbar wird. Das Streben des Menschen nach Leben ist daher ein Streben nach Bewußtsein der eigenen Tätigkeit.¹³⁸ Um sich der eigenen Tätigkeit als guter oder schlechter bewußt zu werden, bedarf es des Vergleichs mit anderen und des Urteils anderer, um sich so bestätigen oder gegebenenfalls korrigieren zu lassen und sich der Qualität seiner Handlungs- und Verhaltensweise gewiß zu werden.¹³⁹ Denn der Mensch strebt bei der für ihn spezifischen Tätigkeit nicht nach einer beliebigen, sondern nach einer guten Umsetzung.¹⁴⁰

Wer nun klug zu handeln erlernen will, nimmt sich den Klugen zum Vorbild¹⁴¹, der Übungen und Handlungen anleitet und Beispiele vorgibt, bis man sich selbst durch Übung soweit geschult hat, aus sich heraus klug und richtig zu handeln. Erkennt wird der Kluge daran, daß er sich durch sein Handeln bereits darin bewährt hat, das Richtige zu treffen. Das Handeln des Menschen kann bereits dann Vernünftigkeit beanspruchen, wenn es sich nach dem richtigen Logos des Klugen richtet.¹⁴² Das ist

¹³⁷ Vgl. NE I 6, 1098 a 1ff.; IX 9, 1170 a 15ff.; EE VII 12, 1244 b 24ff.

¹³⁸ Vgl. NE IX 9, 1170 a 15 - 1170 b 14; EE VII 12, 1244 b 25 - 1245 a 10.

¹³⁹ Vgl. NE I 3, 1095 b 27; VIII 9, 1159 a 22f., s. a. Rhet. I 11, 1371 a 8f.; II 2, 1379 a 39.

¹⁴⁰ Vgl. NE I 6, 1098 a 8ff.

¹⁴¹ Man sucht, von den Klugen geehrt zu werden und nicht von irgend jemandem. Vgl. NE I 3, 1095 b 27f.

¹⁴² Vgl. NE I 1, 1095 a 10; II 2, 1103 b 32; II 6, 1107 a 1; VI 1, 1138 b 20; III 8, 1114 b 29.

bereits dann der Fall, wenn das Handeln dem Vorbild des Klugen folgt, ohne daß man selbst, mittels des eigenen Verstandes, die Richtigkeit der Handlung eingesehen hätte. Das Urteil oder die Unterstreichung des Klugen über die Richtigkeit der Handlung des Handelnden in der gegebenen Situation ist in diesem Fall ein Urteil über die Richtigkeit der Handlung und nicht darüber, ob die Handlung vom Handelnden in der richtigen Disposition ausgeführt wurde. Die Konsultierung des Klugen, mit der Frage, welche Handlung die richtige sei, entspricht in Aristoteles' Beispielen demnach dem Rat eines Arztes. Auf dem Weg zum tugendhaften Handeln und zur Tugendhaftigkeit ist es ein wichtiger Bestandteil, den Rat anderer einzuholen. *„Bei wichtigen Fragen ziehen wir Berater hinzu, da wir uns selbst nicht zutrauen, die richtige Entscheidung zu treffen.“*¹⁴³ Dinge der Überlegung bedürfen nach Aristoteles also der Beratschlagung. Nur so kann gewährleistet werden, daß die Situation und das Zutuende aus verschiedenen Perspektiven durchdacht werden und die dann tatsächlich zu treffende Handlung gewollt wird. Am sichersten gewährleistet wird das Berücksichtigen verschiedener Gesichtspunkte aber eben im Gespräch mit anderen. Das Zu-Rate-Ziehen der bereits Klugen und im tugendhaften Handeln Bewährten dient der Vergewisserung und gegebenenfalls auch der Korrektur über das als gut Erscheinende hin zum tatsächlich Guten.

Weil demnach das von uns Gewollte immer sowohl das Gute überhaupt, als auch in jedem einzelnen Fall das so nur erscheinende ist, haftet dem Sachverhalt des gewollten Guts selbst eine innere Ungewißheit oder Fraglichkeit darüber an, ob auch in diesem Fall das erscheinende dem wahren entspricht oder nicht. [...] Mit der inneren Ungewißheit eines jeden über das Gute ist aber die Notwendigkeit einer äußeren Verständigung eben darüber gesetzt, soll sie behoben oder wenigstens gemildert werden.¹⁴⁴

Der Kluge und im tugendhaften Handeln Bewährte, der nun das Maß und die Regel für die Richtigkeit der Überlegung über das für den Menschen praktische Beste ist, ist eben deshalb und *„nur insofern Maß der Dinge, als er bereits durch*

¹⁴³ NE III 5, 1112 b 10. *„συμβούλους δὲ παραλαμβάνομεν εἰς τὰ μεγάλα, ἀπιστοῦντες ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οὐχ ἱκανοῖς διαγνῶναι.“*

¹⁴⁴ Buchheim, Wohlberatenheit, S. 124f.

vorhergegangene gegenseitige Verständigung über das Gute als eben *σπουδαῖος ἄνθρωπος* herausgestellt ist“¹⁴⁵.

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß praktische Vernünftigkeit bei Aristoteles von einem gemeinsamen Mit-sich-zu-Rate-gehen hin zu einem Übereinkommen miteinander nicht zu trennen ist. In der Verständigung über das Gute liegt der Versuch, nicht nur darin übereinzukommen, was man für gut hält, sondern sich darüber zu verständigen, was das Gute tatsächlich ist: der *logos* als Sprache und Vernunft ermöglicht den Zugang zu einer praktischen Wahrheit, die einmal als solche erkannt, für alle gilt und als solche auch von jedermann erkannt und anerkannt werden kann. Der *logos* als Sprache und Vernunft ermöglicht dem Menschen als von seiner Natur her vernunftbegabtes Wesen bei Aristoteles also zu prüfen, was die richtige und was die falsche Meinung ist. Wer sich asketisch formt, um sich und seine Fähigkeiten bestmöglich zu verwirklichen, bedarf also der Gemeinschaft, bedarf der anderen, zur Verständigung über das anzustrebende Gute, wie zur Prüfung der Qualität seines Handelns, das sein *ethos* formt.

¹⁴⁵ Ebd. S. 126.

2.7. Der Beitrag der *phronesis*

So sind es nicht ausschließlich Belehrung (*mathesis*), Erziehung und Gesetze, die den Übergang von *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*¹⁴⁶ und *μετὰ λόγον*¹⁴⁷ ermöglichen. Will man verbunden mit dem richtigen Logos vorsätzlich, wissentlich und um des sittlichen Handelns selbst handeln, muß man selbst in einer entsprechenden Verfassung dazu beitragen. Dafür ist zunächst zu klären, wann Aristoteles eine Handlung als vorsätzlich, willentlich und wissentlich beschreibt. Darüber hinaus ist zu beachten, daß nicht jede willentliche, überlegte und vorsätzliche Handlung auch eine kluge Handlung ist.

Als unwillentlich bezeichnet Aristoteles Handlungen, die derart einer Gewalt unterliegen, das wir sie heute gar nicht als Handlungen definieren würde, zum Beispiel wenn jemand vom Wind fortgetragen wird.¹⁴⁸ Wer hingegen im Affekt handelt oder aus Begierde, kann nicht sagen, sein Wille sei von Emotionen oder Begierde überwältigt worden - Handlungen aus Affekten oder Begierden heraus geschehen nach Aristoteles willentlich, auch wenn derjenige seine Handlung als falsch und tadelnswert erkannt hat und somit wider besserer Einsicht handelt. Eine Zwischenstellung nehmen Handlungen in einer Notsituation ein: So kann man unwillentlich in eine Notsituation geraten, die Handlungen hervorruft, die man unter anderen Umständen nicht tun würde. Obwohl sie aus der Not heraus geschehen, sind sie aber willentlich zu nennen, da der Ursprung der Handlungsbewegung im Handelnden selbst liegt. Aristoteles gibt dafür als Beispiele an, wenn jemand auf Befehl eines Tyrannen etwas Schlechtes tun würde, um so seine Familie, die sich in der Hand des Tyrannen befindet, vor dem Tod zu retten oder wenn jemand im Sturm Güter über Bord wirft, um die Passagiere zu retten. Solche im Grunde schlechte Handlungen erfahren eher Verzeihung als Lob und Tadel, weil die Umstände die Handlung entschuldbar machen und es in solchen Notsituationen stets schwierig ist zu beurteilen, was um welcher Dinge zu wählen und zu ertragen ist.¹⁴⁹ Daran wird deutlich, daß eine willentliche Handlung für Aristoteles nicht notwendig eine

¹⁴⁶ *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* - gemäß dem richtigen Logos.

¹⁴⁷ *μετὰ λόγον* - verbunden mit Logos.

¹⁴⁸ Vgl. NE III 1, 1109 b 35ff.

Handlung ist, die man gern tut, sondern ein Handeln, zu dem man sich unter den gegebenen Umständen entscheidet. Die Handlungsmöglichkeiten unterliegen immer auch den äußeren Bedingungen, der Situation.¹⁵⁰

Darüber hinaus führt Aristoteles allerdings eine Handlung als »nicht willentlich« an, die aus Unwissenheit geschieht beziehungsweise als »gegen den Willen«, wenn eine Handlung aus Unwissenheit Bedauern nach sich zieht: *„Was aufgrund von Unwissenheit (di' agnoian) geschieht, ist alles nicht gewollt. Gegen das Wollen (akousios) aber ist das, was Unlust und Bedauern erzeugt.“*¹⁵¹ Eine schlechte Handlung aus Unwissenheit wird unter moralischen Gesichtspunkten anders bewertet, als eine Handlung, bei der der Handelnde zuvor sein Wissen zum Beispiel durch Rauschmittel getrübt hat und so erst in Unwissenheit über das, was zu tun oder zu unterlassen ist, geraten ist. In Trunkenheit zu geraten oder sich in blinden Zorn hineinzusteigern, liegt in der Verantwortlichkeit eines jeden Einzelnen selbst, und damit auch die Verantwortlichkeit, durch Trunkenheit oder Zorn schlecht zu handeln und ein schlechter Charakter zu werden: *„[...] es ist ein solcher Fehler, durch den Menschen ungerecht und überhaupt schlecht werden.“*¹⁵² Anders verhält es sich mit der Unwissenheit eines Einzelnen, der über die Umstände, unter denen sein Handeln stattfindet und die Dinge, mit denen er es zu tun hat, in völliger Unkenntnis ist¹⁵³ - dann geschieht sein Handeln gegen sein Wollen und sein Bedauern ist Zeichen seiner ethischen *arete*. So wird dieser Handelnde auch nicht wie ein schlechter Mensch für sein Tun getadelt werden, sondern Mitleid erfahren.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Vgl. NE III 1, 1110 a.

¹⁵⁰ Vgl. NE III 1, 1110 a 10-19. So auch Wolf, S. 118-120.

¹⁵¹ NE III 2, 1110 b 18f. „τὸ δὲ δι' ἄγνοιαν οὐχ ἑκούσιον μὲν ἅπαν ἔστιν, ἀκούσιον δὲ τὸ ἐπίλυτον καὶ ἐν μεταμελείᾳ.“

¹⁵² NE III 2, 1110 b 29. „[...] καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται.“

¹⁵³ Vgl. NE III 2, 1110 b 28 - 1111 a 2. Ursula Wolf führt in diesem Zusammenhang das sehr anschauliche Beispiel eines Arztes an, der einen Kranken mit einer Flüssigkeit aus einem Glas heilen will, doch ohne das Wissen des Arztes ist Gift in dem Glas, das den Kranken tötet. S. Wolf, Aristoteles, S. 120.

¹⁵⁴ So auch Wolf: „Mit dem Ungewollten aus Unwissenheit sind hingegen Irrtümer über einzelne Tatsachen der Situation gemeint, die nicht aus dem Charakter oder dem Wollen hervorgehen,

In diesem Zusammenhang der gewollten Handlung ist der Begriff der *prohairesis* zentral. Die *prohairesis*, die häufig mit Entscheidung oder Vorzugswahl und von Ursula Wolf mit »Vorsatz« übersetzt wird, ist enger gefaßt als der Begriff der Entscheidung. Allgemein setzt eine Entscheidung zu etwas eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten voraus. Die Wahl trifft der Einzelne selbst, sie ist freiwillig. Doch freiwillig kann auch eine plötzliche Entscheidung sein. Die *prohairesis* hingegen impliziert eine Überlegung, die zu einem konkreten Handlungsvorsatz führt. Sie bezeichnet also generell ein Handeln, das man vorher bedacht hat und selbst in die Tat umsetzen kann. Zudem ist sie die Fähigkeit, etwas den Vorzug zu geben und das Erwägen der Möglichkeiten zum Abschluß zu bringen, damit Handeln möglich wird.¹⁵⁵ Die *prohairesis* ist also ein überlegtes und handlungsbezogenes Wollen, darauf gerichtet, was in der jeweiligen Situation zu tun ist. Daß die *prohairesis* handlungsbezogen zu verstehen ist, bedeutet, daß sie handlungsauslösend ist - die *prohairesis* ist die Entscheidung darüber, was wie in die Tat umgesetzt werden soll. Das bedeutet freilich auch, daß die äußere Situation keine unmittelbar handlungsauslösende Ursache bildet, sondern, daß das menschliche Handeln aufgrund von Überlegung geschieht.

Da nun Gegenstand des Vorsatzes (*prohairesis*) etwas Erstrebtes und Überlegtes unter denjenigen Dingen ist, die in unserer Macht stehen, wird auch der Vorsatz ein mit Überlegung verbundenes Streben (*orexis bouleutike*) nach den Dingen sein, die in unserer Macht stehen.¹⁵⁶

In diesem Sinne ist der Mensch mittels der *prohairesis* Ursprung seiner Handlung und letztlich seines Seins. Weshalb zum Beispiel der Unbeherrschte als lasterhaft

sondern in der Wahrnehmung der Handlungssituation auftreten, nachträglich bedauert werden und im Allgemeinen entschuldbar sind.“ Wolf, Aristoteles, S. 122.

¹⁵⁵ Vgl. Helmut Kuhn, Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik, S. 125-130, in: Dieter Henrich u.a. (Hrsg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen, 1960, S. 123-140 (künftig: Kuhn, S.).

¹⁵⁶ NE III 5, 1113 a 10ff. „ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ’ ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ’ ἡμῖν.“

gilt: Er verfügt zwar über die richtige ethische Meinung, setzt diese jedoch aufgrund von nicht mit der Vernunft übereinstimmenden Affekten nicht in die Tat um; und nicht seine Meinung bestimmt was er ist, sondern sein Tun.

Der Zweck, auf den hin das praktische Handeln des Menschen ausgerichtet ist, ist das Glück im Sinne des guten Lebens, das sich alle Menschen wünschen. Dieser Zweck selbst unterliegt keiner Wahl, denn niemand nimmt sich vor, glücklich zu sein¹⁵⁷, wenn er auch darüber nachdenkt, wie und mit welchen Mitteln das glückliche Leben zu erlangen ist.¹⁵⁸ Der Wunsch nach dem guten Leben, löst ein vernünftiges Nachdenken über die besten Mittel und Wege aus. Denn das Wünschen und Begehren richtet sich nicht nur auf Dinge, die in greifbarer Nähe liegen. Die Erfüllung des Begehrens nach einem glücklichen Leben liegt in der Zukunft und impliziert ein lange Zeitspanne – nämlich das Leben als Ganzes. Und anders als im Bereich der *techné*, läßt sich in der Praxis, im Bereich des ethischen Handelns, das richtige Handeln genau genommen nicht als Mittel zum Ziel beschreiben. Die Überlegung sucht nicht nach einem kausalen Mittel, daß etwa Gerechtigkeit oder Tapferkeit herstellt, sondern die Überlegung richtet sich darauf, was in der gegebenen Situation das Gut der Tugend erfordert beziehungsweise wie man in einer Handlung einen Beitrag zur Tugendhaftigkeit leistet. Die Tugendhaftigkeit der Person verwirklicht sich schrittweise - wie bereits dargelegt wurde, ist niemand aufgrund einer einzelnen Handlung bereits tugendhaft. Es ist die Reihe tugendhafter Handlungen, das ganze Leben hindurch, die den Handelnden sein läßt, was er tut.¹⁵⁹

Damit ist die *prohairesis* der Ursprung, woraus das Handeln entsteht. Doch ist sie ihrerseits Ergebnis der strebenden Vernunft, des vernünftigen Strebens. Dem Guten erscheint nun aufgrund seiner richtigen Grundhaltung im Gegensatz zum Schlechten das wahrhaft Gute als gut. Doch macht die richtige Grundhaltung nicht nur die *prohairesis* richtig, die richtige Grundhaltung verdankt sich auch der richtigen Entscheidung: Durch gerechtes Tun werden wir gerecht. Was man auch tut, welche

¹⁵⁷ Vgl. EE II 10, 1226 a 10.

¹⁵⁸ Vgl. EE II 10, 1226 b 11f.; NE III 5, 1112 b 11ff.

¹⁵⁹ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 126-130.

Mittel und Wege man auch wählt, um den Ziel des guten Lebens näher zu kommen, dieses Tun ist immer schon Teil des Ziels, gut zu leben und zu handeln. Aristoteles zeigt, indem er darstellt, daß und wie der Mensch Ursprung seines Handelns ist, daß er ebenso Ursprung des Ziel und Zwecks seines Handelns ist, nämlich Ursprung seines ethischen Habitus. Die einzelnen Handlungen in ihrem Zusammenhang formen sich Schritt für Schritt zur *hexis prohairetike*. Wie bereits mehrfach deutlich wurde, kann diese *hexis* sich als eine gute wie auch als eine schlechte herausbilden. Die Vorzugswahl wird damit zum Vorausblick, Bestandteil und Baustein des zu lebenden Lebens als Ganzem.

Wenn der Vorsatz gut sein soll, müssen nicht nur das Streben und die Überlegung übereinstimmen, es muß vor allem die Überlegung wahr und das Streben richtig sein.¹⁶⁰ Die Fähigkeit, auf die praktische Wahrheit hin gut und richtig zu überlegen, heißt Klugheit (*phronesis*). Als eine bloße Reproduktion der gesellschaftlichen Normen wäre eine Entscheidung weder frei noch klug zu nennen.¹⁶¹ Indem Aristoteles Handeln erst als sittlich bezeichnet, wenn es nicht mehr gewohnheitsmäßig verrichtet wird, sondern wissentlich, vorsätzlich und um seiner selbst willen, ist er kein Apologet des Bestehenden. Hinter dem eigenmächtigen Handeln aus dem eigenen Logos heraus muß ein erfahrendes Einsehen in das Richtige dieses Handelns stehen.¹⁶²

Die Klugheit ist eine der dianoetischen Tugenden. In ihr findet sich der Beitrag des Verstandes (*dianoia*) zum tugendhaften Verhalten. Sie wird definiert als „eine mit Überlegung verbundene wahre Disposition des Handelns [...], die sich auf das bezieht, was für den Menschen gut oder schlecht ist“¹⁶³. Ihre Aufgabe ist es, zu dem für den Menschen Guten, Schönen und Gerechten hinzuführen. Denn das ist, wonach der tugendhafte Mensch strebt und wodurch er glücklich wird.¹⁶⁴ Die praktische Erkenntnis, zu der die Klugheit führt, ist ein praktisches, durch Erfahrung

¹⁶⁰ Vgl. NE VI 2, 21ff.

¹⁶¹ Vgl. Ottmann, Geschichte des politische Denkens, S. 160.

¹⁶² Vgl. NE III 7.

¹⁶³ Vgl. NE VI 5, 1140 b 5ff. „λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ξὺν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.“

¹⁶⁴ Vgl. NE VI 13, 1143 b 20.

belehrtes Wissen, das auf eine konkrete Situation, sowie auf die Sittlichkeit bezogen ist. Aufgabe der Klugheit ist es, Anweisung darüber zu geben, was man tun soll und was nicht, und ob das Ziel richtig ist, indem der Einzelne mit sich zu Rate geht und überlegt. Das heißt, Klugheit ist weder zwingend logisches Schlußfolgern, denn über einen zwingenden Schluß läßt sich nicht abwägen und beraten, noch ist sie eine Art intuitives Einsehen. Denn sie hat Gründe, ethische Gründe, wie auch durch Erfahrung und Zielgerichtetheit bedingte Gründe. Der Verweis auf ethische Gründe und Erfahrung bedeutet auch, daß die kluge Entscheidung aus einem Zu-Rate-Gehen mit sich und mit anderen hervorgeht. Was allgemein als vernünftig gilt, Meinungen, Sitten, Präzedenzfälle, Vorbilder werden zusammengetragen, diskutiert und auf ihre Möglichkeit, ihre allgemeinheitstfähige Plausibilität und Überzeugungskraft hin geprüft. Dabei berücksichtigt die Klugheit das Besondere der Situation, wie auch allgemeine Handlungsregeln mit Blick auf das gute Leben als Ganzes. Indem die Klugheit auf eine besondere Situation gerichtet ist, gehört sie wie die Überlegung in den Bereich, in dem sich Dinge so aber auch anders verhalten können. *„Auch hat die Klugheit nicht nur mit dem Allgemeinen zu tun, vielmehr muß sie auch das Einzelne erkennen. Denn sie ist handlungsbezogen, und das Handeln betrifft das Einzelne.“*¹⁶⁵ Dabei darf die Komponente, daß sich die Überlegung der Klugheit auf die gesamte Lebensführung bezieht nicht außer Acht gelassen werden, denn das unterscheidet sie von einer Mittel-Ziel-Überlegung, die das richtige Mittel zu einem konkreten Ziel findet. Das gute Leben, die *eudaimonia* oder *eupraxia*, ist kein solch inhaltlich konkret bestimmtes Ziel, sondern mehr ein allgemeines Gutes. Die Klugheit erfaßt dieses allgemeine Gut.

Man kann gut überlegt haben überhaupt oder in bezug auf ein bestimmtes Ziel. Wohlberatenheit überhaupt besteht demnach darin, im Hinblick auf das, was Ziel überhaupt ist, das Richtige zu treffen, und eine bestimmte Wohlberatenheit darin, das Richtige für ein bestimmtes Ziel zu treffen. Wenn nun wohlberaten zu sein Kennzeichen der Klugen ist, dann wird die Wohlberatenheit die Richtigkeit

¹⁶⁵ NE VI 8, 1141 b 14ff. „οὐδ’ ἐστὶν ἡ φρόνησις τῶν καθόλου μόνον, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὰ καθ’ ἕκαστα γνωρίζειν: πρακτικὴ γάρ, ἢ δὲ πρᾶξις περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα.“

im Sinn dessen sein, was förderlich für das Ziel ist, welches die Klugheit wahr erfaßt.¹⁶⁶

Die Klugheit erfaßt also sowohl das allgemeine Gute wie sie auch den konkreten Handlungsvorsatz (*prohairesis*) expliziert beziehungsweise für das handelnde Ergreifen des Vorsatzes sorgt. Unter der Leitung der Klugheit kann die *prohairesis* nicht mehr auf das Falsche zielen. Anders verhält es sich, wenn die Klugheit fehlt: Dann kann sowohl die Situation falsch eingeschätzt werden und zu einem falschen Handlungsvorsatz führen, wie auch eine falsche Vorstellung vom Guten zu einem schlechten Handlungsvorsatz führen.

Die *bouleusis* ist ein analytisches Verfahren (1142 b 15), das bei Aussagen darüber endet, was in einer konkreten Situation *einer bestimmten Art* ratsam ist. Zu bestätigen, daß diese Art Situation in der Tat gegeben und im Handeln zu ergreifen ist, ist Aufgabe der *phronesis*, [...].¹⁶⁷

Indem die Klugheit auf die Wahrheit gerichtet ist, ist sie an ethisch gute Ziele gebunden. Nur diejenige praktische Überlegung geht aus der Klugheit hervor, die nach einem guten Ziel fragt.¹⁶⁸ Dies läßt sich an der Aufführung der Gewandtheit (*deinotes*) erkennen.¹⁶⁹ Die Gewandtheit ist die Fähigkeit zur rationalen Mittelwahl. Mit der Klugheit verträgt sie sich nur, wenn sie Mittel zu Zielen wählt, die gute Ziele sind. Ist sie auf schlechte Ziele ausgerichtet, wird aus der Gewandtheit Verschlagenheit.¹⁷⁰ Darüber hinaus unterscheidet Aristoteles zwischen der bloßen Überlegung und der klugen Überlegung in dem Sinne, daß die kluge Überlegung die Wahrheit trifft.¹⁷¹

¹⁶⁶ NE VI 10, 1142 b 29ff. „ἔτι ἔστι καὶ ἀπλῶς εὖ βεβουλευῆσθαι καὶ πρὸς τι τέλος. ἢ μὲν δὴ ἀπλῶς ἢ πρὸς τὸ τέλος τὸ ἀπλῶς κατορθοῦσα, τίς δὲ ἢ πρὸς τι τέλος. εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἢ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν.“

¹⁶⁷ Wolf, Aristoteles, S. 149.

¹⁶⁸ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 156.

¹⁶⁹ Vgl. NE VI 13, 1144 a 22 - b 1.

¹⁷⁰ Vgl. Ottmann, Geschichte des politische Denkens, S. 158.

¹⁷¹ Vgl. NE VI 8, 1141 b 13f.

Die Bindung der Erfahrung an die jeweilige Person findet bei Aristoteles Anerkennung, in einem spezifisch praktischen Wissen, als ein durch Habitualisierung gewachsenes Können, das angesichts einer konkreten Situation in bezug auf die eigene Person angemessen antwortet. Dieses Wissen ist durch asketische Praxis zu erlangen. Im sechsten Buch, Kapitel drei bis sieben der *Nikomachischen Ethik* analysiert Aristoteles verschiedene Wissensformen wie Wissenschaft (*episteme*), Herstellungswissen (*techne*), Klugheit (*phronesis*), intuitives Denken (*nous*) und Weisheit (*sophia*). Inwiefern der Kluge das Maß vernünftigen Handelns ist, erklärt sich daran, daß Aristoteles die *phronesis* von den anderen Wissensformen abgrenzt, indem er die Struktur der Klugheit als praktische Vernunft allein von den Eigenarten der Praxis her zu verstehen sucht.¹⁷² Dementsprechend kann man die Klugheit als eine »andere Art des Wissens«, ein nichtwissenschaftliches Wissen, bezeichnen.¹⁷³

Die Erfahrung ist keine endlose Wiederholung des Besonderen, sie gehört vielmehr schon in das Element der Beständigkeit hinein: Sie ist jenes mehr gelernte als gelebte Wissen, das tiefgründig ist, weil es nicht deduziert wurde und das wir denen zuerkennen, von denen wir sagen, sie »hätten Erfahrung«. Daß ein solches Wissen nicht mitzuteilen ist, wie es das Beispiel des Perikles und seiner Kinder vorführt, beweist nur, daß es sich hier um ein Wissen handelt, welches in der Existenz eines jeden einzelnen wurzelt, und zeigt nicht etwa, daß es sich nicht um kein Wissen handelt: Die Unmittelbarkeit der Erfahrung ist nur die andere Seite seiner unersetzlichen Einmaligkeit, einer Singularität, die sich ein jeder durch Geduld und Arbeit selbst zu erwerben hat.¹⁷⁴

Was jemand im Vollzug erfährt, was und wie er etwas perzipiert, ist bis zu einem gewissen Grad zu versprachlichen, vermag jedoch nicht den eigenen Vollzug und

¹⁷² Vgl. NE VI 5.

¹⁷³ EE VIII 1, 1246 b 36: „ἀρετὴ γὰρ ἐστὶ καὶ οὐκ ἐπιστήμη, ἀλλὰ γένος ἄλλο γνώσεως.“ („[...] for wisdom is a form of goodness, and is not scientific knowledge but another kind of cognition.“ Engl. Rackham, a. a. O. S. a. NE VI 9, 1141 b 30ff.

¹⁷⁴ Aubenque, S. 64f.

die eigene Übung zu ersetzen.¹⁷⁵ So verfügt beispielsweise derjenige, der den Weg nach Larissa aus eigener Erfahrung kennt, über ein ursprüngliches Wissen, das allen denjenigen, die den Weg nur aus Beschreibung kennen, überlegen ist.¹⁷⁶ Aus diesem Grund ist eine Erfahrung von der Person, die sie macht, nicht ablösbar und umstandslos vermittelbar; zumal es sich um Einsichten in normative Gehalte handelt, die an eine bestimmte emotionale Verfaßtheit gebunden sind. Umstände, Motivation, eigene Verfaßtheit tragen zu der Tugendhaftigkeit der Handlung bei. So ist die angemessene Handlung sowohl als Reaktion auf die Situation wie als Schritt in der kontinuierlichen Selbstgestaltung der eigenen Person zu verstehen.¹⁷⁷

Die Klugheit ist damit eine Verstandestätigkeit, die andere Tätigkeiten, nämlich ethische, anordnet, indem sie die angemessene Verhaltensform beispielsweise als tapfer, großherzig und so fort situationsgebunden angibt und die einhergehende emotionale Reaktion, zum Beispiel Schmerz oder Freude, bestimmt. Damit sich Verstand, Überlegung, Streben und emotionale Verfaßtheit derart auf ein Gemeinsames richten und zusammenwirken, bedarf es der Zeit und Übung. In diesem Sinne ist die Klugheit gleichermaßen Können und Urteilskraft, da sie das Richtige, das in der jeweiligen Situation zu tun ist, nicht nur erkennt, sondern auch das Streben hinreichend motiviert, dem richtigen Logos zu folgen. Den Klugen erkennt man daran, daß bei ihm Denken und Begehren zusammenwirken. Das Streben des Klugen ist richtig, weil es dem wahren Logos folgt. Dies ist beim Schlechten gerade nicht der Fall. Das Denken des Klugen führt zu einer bestimmten Handlung, die auszuführen richtig ist, und das Begehren stimmt wollend ein, zu tun, was als Handlung durch das Denken bestimmt wurde. Es ist kennzeichnend für den Klugen und Tugendhaften, daß die Emotionen und Affekte immer mit dem übereinstimmen, was der Verwirklichung seiner Tugendhaftigkeit am förderlichsten

¹⁷⁵ S. a. Wolf, Aristoteles, S. 162f.: „Daß die Wahrnehmung des Wahren und Guten der phronesis keinen explizit formulierbaren Kriterien folgt, bleibt Aristoteles schuldig. Dies wäre aber nur ein Vorwurf, wenn eine solche Angabe der Kriterien grundsätzlich möglich ist. Das ist nicht der Fall. Sie lassen sich nur allgemein formulieren und das Richtige in der Einzelsituation nicht vorab ausbuchstabieren.“

¹⁷⁶ Vgl. Platon, Menon, 97 a.

¹⁷⁷ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 161.

ist. Der Zusammenhang aus richtiger Entscheidung und gutem Verhalten mit den Affekten und der Lust wird im folgenden Kapitel noch ausführlicher erläutert werden.

Bei Aristoteles ist es also der Kluge, der in rechter Weise überlegt, was für den Menschen das jeweils Gute und Zuträgliche ist.¹⁷⁸ Das Wissen der Klugheit als *orthos logos* bemißt sich weder an einem abstrakten Maßstab, noch an einem allgemeinen, praxisunabhängigen Guten. Aristoteles sagt vielmehr, daß die Klugen (*phronimoi*) und die sittlich Integeren (*spoudaioi*) die Regel sind und somit sich selbst und anderen die Regel für das, was praktisch gut und vernünftig ist.¹⁷⁹ Denn die Tugend wird so bestimmt, wie der *phronimos* sie bestimmen würde¹⁸⁰, der *spoudaios* sieht und wünscht, was in allen Einzelsituationen in Wahrheit Gegenstand des Wünschens ist.¹⁸¹ Auch in bezug auf das wirklich Lustvolle erscheint dem Guten angenehm und lustvoll, was wirklich so beschaffen ist.¹⁸²

Daß nicht nur allgemein der Gute (*spoudaios*), sondern der Kluge (*phronimos*), als das Kriterium für das richtige und vernünftige Handeln spezifiziert wird, ist eine Hervorhebung Aristoteles' der intellektuellen Bestimmung des als Regel dienenden Menschen. Der Kluge bestimmt das Wesen der Klugheit und geht ihr voraus: „Was die Klugheit ist, können wir erfassen, indem wir schauen, welche Menschen wir klug nennen.“¹⁸³ Der Kluge steht für die Tugend des Verstandes, sein Urteil ist das vernünftige, er gibt mittels seiner Verstandesleistung an, was klug ist.¹⁸⁴ Dies vermag der Kluge, obgleich sich diese seine Fähigkeit weder wissenschaftlichen Kenntnissen noch der Weisheit verdankt. Vielmehr grenzt Aristoteles die *phronesis* von den anderen Wissensformen ab, indem er die Struktur der Klugheit als praktische Vernunft allein von den Eigenarten der Praxis her zu verstehen sucht: an dem für den

¹⁷⁸ Vgl. NE VI 5, 1140 a 25f.

¹⁷⁹ S. a. John L. Ackrill, Aristotle on Eudaimonia, in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin: Akademie, 2006, S. 39: „[...] what is the criterion of right action and of moral virtue? [...] [Aristotle] recalls that moral virtue (or excellence of character) was defined as a mean determined by the rule or standard that the wise man would employ, [...]“

¹⁸⁰ Vgl. NE II 6, 1107 a 1f.

¹⁸¹ Vgl. NE III 6, 1113 a 25ff.

¹⁸² Vgl. NE X 5, 1176 a 16ff.; X 6, 1176 b 25.

¹⁸³ Vgl. NE VI 5, 1140 a 24f.

¹⁸⁴ Aubenque, S. 55f.

Menschen Guten und Zuträglichen, in der Zweckgerichtetheit, an der Kontingenzbezogenheit, in der Notwendigkeit der Überlegung sowie in der Konkretisierung im Handeln selbst.

Dies ist das praktische Denken und die praktische Wahrheit. Beim Denken, das betrachtend (theoretikos), das heißt weder handelnd (praktikos) noch herstellend (poietikos) ist, besteht das »auf gute Weise« (eu) oder »auf schlechte Weise« (kakos) im Wahren oder Falschen (dies [zu erkennen] ist schließlich die Funktion (ergon) eines *jeden* denkenden Teils), während es beim *praktischen* Denken in der Wahrheit liegt, die mit dem richtigen Streben (orexis orthe) übereinstimmt.¹⁸⁵

Zusammenfassend ist zunächst das Folgende festzuhalten. Es geht dem Menschen letztlich darum, selbst eine vernünftige und kluge Entscheidung darüber treffen zu können, wie er selbst am besten handeln und sein kann und wie er vor anderen in Erscheinung treten will.¹⁸⁶ Ziel ist es also, nicht ein Leben lang den Guten und Klugen um Rat zu fragen, sondern selbst klug zu werden.

Die richtige Verfassung des Guten besteht nicht nur darin, dem Richtigen gemäß zu handeln, weil es die Gesetze oder ein sich in Konventionen ausdrückender Konsens so verlangen, sondern sie besteht darin, verbunden mit dem richtigen *logos*

¹⁸⁵ Vgl. NE VI 2, 1139 a 26-30 „αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική: τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εἶ καὶ κακῶς τὰληθές ἐστι καὶ ψεῦδος (τοῦτο γὰρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον) : τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.“

S. a. MM I 34, 1197 a 38-b 1 „Ich meine das so: Gerades z.B. oder Konkaves sind immer das, was sie sind; bei dem Zweckmäßigen aber ist es nicht mehr so, daß es nicht in etwas anderes umschlägt, sondern es schlägt um, und es ist jetzt dieses zweckmäßig, morgen dagegen nicht; ist für diesen zweckmäßig, für jenen hingegen nicht; ist in dieser Form zweckmäßig, in jener aber nicht. Das Zweckmäßige aber ist Gegenstand der Einsicht (phronesis), der Weisheit hingegen nicht. Folglich sind Weisheit und Einsicht verschieden.“ „λέγω δὲ οἷον εὐθὺ μὲν ἢ καμπύλον καὶ κοῖλον καὶ τὰ τοιαῦτά ἐστιν ἀεὶ τοιαῦτα, τὰ δὲ συμφέροντα οὐκέτι οὕτως ἔχουσιν τὸ μὴ εἰς ἄλλο τι μεταβάλλειν, ἀλλὰ μεταβάλλουσιν, καὶ νῦν μὲν συμφέρει τοῦτο, αὔριον δ' οὐ, καὶ τῷ μὲν, τῷ δ' οὐ, καὶ οὕτω μὲν συμφέρει, ἐκείνως δὲ οὐ συμφέρει. περὶ δὲ τὰ συμφέροντά ἐστιν ἡ φρόνησις, ἡ δὲ σοφία οὐ. ἕτερον ἄρα ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνησις.“

¹⁸⁶ Vgl. Rhet. II 6, 1384 a 23ff.; II 11, 1388 a 30-b 15.

vorsätzlich, wissentlich und um des sittlichen Handelns selbst willen zu handeln. Indem sich der Mensch nach Aristoteles kontinuierlich als ein Guter im asketischen Selbstvollzug des ethischen Handelns bildet, ist es zunächst Teil des asketischen Prozesses, daß der Übende, durch das Zurückgreifen auf das als vernünftig und gut Anerkannte, seine eigene Sichtweise auf die Dinge schult und verbessert. Doch bedarf diese Art der asketischen Bildung mit zunehmender Erfahrung im Handeln und Beurteilen der menschlichen Praxis immer weniger der Leitung anderer.¹⁸⁷ Vielmehr wird man dadurch klug, daß man aus der Erfahrung und durch ständige Übung lernt, die jeweilige Situation und das daraus erforderliche Handeln richtig zu erkennen.¹⁸⁸ Wenn man seinen Körper nicht übt, kann man die Funktion des Körpers nicht erfüllen; ebenso kann man, wenn man die Seele nicht übt, die Funktion der Seele nicht erfüllen - man ist dann unfähig zu tun, was man tun soll, und sich dessen zu enthalten, was man vermeiden soll.¹⁸⁹

Würde allein schon die Erziehung durch Eltern und Lehrer den Charakter und Habitus des Menschen soweit bestimmen, wäre der Einzelne nicht mehr für sein Gutsein oder Schlechtsein verantwortlich, sondern seine Erzieher wären es. Kinder und Jugendliche handeln bei Aristoteles im ethischen Sinne nicht eigenverantwortlich.¹⁹⁰ Aristoteles verweist darauf, daß die Erfahrung, die der

¹⁸⁷ Vgl. Pol. VII 14, 1333 b 3f. S. a. Alexander Schwan, Politik als »Werk der Wahrheit«. Einheit und Differenz von Ethik und Politik in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Paulus Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz: Matthias-Grünwald, 1963, S. 69-110. „Darum hat die Polis als Erzieherin tätig zu sein, um schon in den jungen Bürgern die Aretai in der Orientierung auf die *salus publica* und das gemeinsame Werk zur bestmöglichen Entfaltung auszubilden. Solche Erziehung erwächst aus der Sorge um das Hineinleben der Bürger in die Aufgabe der Polis und in den Sinn ihrer Verfassung und Gesetze, um diese eigenverantwortlich und selbsttätig mitgestalten und weiterentwickeln zu können.“; ebd., S. 94.

¹⁸⁸ Vgl. NE VI 12, 1143 b 13f.: „Denn weil sie das Auge der Erfahrung haben, sehen sie richtig.“
Zum Aspekt des Sehens s. a. Broadie: „The transition from not seeing why to seeing why may seem a mystery when we think about it. But making that transition from not-understanding to understanding is as natural to us as our capacity to breathe, since we are by nature beings who seek and enjoy knowledge of why things are as they are.“; Broadie, S. 228.

¹⁸⁹ Diese Auffassung der *askesis* wurde auch von Platon aufgegriffen, z. B. in Gorgias 527 d, e.

¹⁹⁰ Vgl. Broadie: „While there are obvious reasons for calling the parent or guardian an ‚external authority‘, he or she is also not external in the sense in which this term, when applied to relations, suggests a connection between distinct metaphysically complete individuals. In Aristotle’s

treffenden Beurteilung unterschiedlicher Situationen und Handlungsweisen dient, erst im Laufe der Zeit gebildet wird, so daß ein junger Mensch über dieses Erfahrungswissen noch nicht im ausreichenden Maße, das zu einem sicheren und guten Urteil führt, verfügen kann.¹⁹¹ Relevant ist für Aristoteles' Argumentation weniger die Summe der Lebensjahre, als vielmehr die persönliche Erfahrung mit einer tugendhaften Lebensführung. Der Einzelne bildet sein Erfahrungswissen, indem er selbst vielfach durch die Sittlichkeit, das Gesetz und die Tugend in guter Weise angeleitet und ein gefestigter Charakter gebildet worden ist.¹⁹² Denn die Tugenden bestimmen und entwickeln sich nicht allein in bezug auf die eigene Person, die eigenen Verhaltensweisen, sondern immer auch anhand der einzelnen Situation und Objekte. Tugendhaftigkeit ist mehr als nur zu handeln, wie es sich gehört, sondern auch, gegenüber wem, wann und wo es sich gehört. „[...] es ist jetzt dieses zweckmäßig, morgen dagegen nicht; ist für diesen zweckmäßig, für jenen dagegen nicht; ist in dieser Form zweckmäßig, in jener aber nicht.“¹⁹³ Ergibt sich keine entsprechende Situation, die beispielsweise Tapferkeit, Gerechtigkeit oder Größe verlangt, gibt es auch keinen Anlaß, daß sich diese Tugenden entfalten.¹⁹⁴ So sind die Götter weder gerecht noch tapfer, weder großzügig noch maßvoll, da sie nicht in einer solchen Welt leben, in der es Verträge einzuhalten, Gefahren zu bestehen oder schlechte Begierden zu mäßigen gilt.¹⁹⁵ Die Untrennbarkeit sittlicher Erfahrungen von der sie erwerbenden Person stellt sich wesentlich über den Eingewöhnungs- und Einübungsprozeß in das rechte Handeln selbst ein.

An diesem Punkt setzt die Askese an. Die Erziehung durch Eltern und Lehrer bezeichnet mehr eine von außen erfolgende Erziehungstätigkeit, während in der asketischen Selbstbildung und Formung der Einzelne sein ethisches Sein und Werden selbst in die Hand nimmt. Angeregt durch Erziehung und Vorbilder erfolgt

ontology, a child or childlike member of the species is not a complete human substance; it could no more ethically exist apart from guardian or guide than a foetus physically could from the mother-animal.“; Broadie, S. 64.

¹⁹¹ Vgl. NE I 1, 1095 a 1-4.

¹⁹² Vgl. NE I 1, 1095 a 1-4; I 2, 1095 b 4-b 13.

¹⁹³ MM I 34, 1197 a 38-b 1.

¹⁹⁴ Vgl. NE II 2, 1104 b 26; II 9, 1109 a 28; II 9, 1109 b 16; III 15, 1119 b 17; vgl. Aubenque, S. 69.

¹⁹⁵ Vgl. NE X 8, 1178 b 9ff.

eine selbst gewählte und übende Anverwandlung des als richtig und gut Erkannten und Anerkannten. Das eigene Erkennen wie Anerkennen kann nicht von einer äußeren Autorität bewirkt oder erzwungen werden. Das in der Gemeinschaft und durch die Erziehung kommunizierte Gute, sowie praktische Erfahrung und reflektierte Auseinandersetzung mit dem guten Handeln bilden Orientierungspunkt und Voraussetzung für den Einzelnen, von wo aus und damit er überlegen kann, was in der jeweiligen Situation die beste Verwirklichung der Tugend ist. Ohne eine Vorstellung des guten Handelns und des guten Lebens hätte die handelnde Person nichts, woran sie ihre Überlegung darüber, was in der jetzigen Situation die beste Realisierung der Tugend ist, orientieren könnte. Der Orientierungspunkt, die Kenntnisnahme und Wahrnehmung von einem in der Gemeinschaft vertretenem Guten untersteht im asketischen Bildungsprozeß des eigenen Charakters und des eigenen Seins einem ständigen Erproben, Prüfen und Perfektionieren der eigenen Wahrnehmung des Guten wie der eigenen Ausrichtung auf das Gute und deren Umsetzung. Das Denken ist auf Wahrheit gerichtet und die Klugheit als dianoetische Tugend erfüllt ihre Bestleistung darin und nur dann, wenn das durch sie bestimmte Ziel und Handeln die Wahrheit trifft.¹⁹⁶ Doch worin begründet sich die Wahrheit des Logos, der auf die Praxis gerichtet ist?

Was beim Denken Bejahung und Verneinung ist, ist beim Streben das Aufsuchen und Meiden. Also muß, da die charakterliche Tugend eine sich in Vorsätzen äußernde Disposition (*hexis prohairetike*) und der Vorsatz ein überlegtes Streben (*orexis bouleutike*) ist, eben deshalb die Überlegung (*logos*) wahr (*alethes*) und das Streben richtig (*orthos*) sein, wenn der Vorsatz gut sein soll, und was der denkende Teil bejaht und der strebende Teil verfolgt, muß dasselbe sein.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Vgl. Christopher C. W. Taylor, Aristoteles über den praktischen Intellekt, in: Thomas Buchheim/ Hellmut Flashar/ Richard A. H. King, Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, Hamburg: Meiner, 2003, S. 142-162, hier S. 144f.

¹⁹⁷ NE VI 2, 1139 a 21-25. „ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή: ὡστ' ἐπειδὴ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ, ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτικὴ, δεῖ διὰ ταῦτα μὲν τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθήν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία, καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι τὴν δὲ διώκειν.“

Innerhalb der Wissenschaft (*episteme*) wird das Erkennen der Wahrheit durch Beweise belegt. Im Bereich der Praxis erklärt und rechtfertigt man das Erkennen der Wahrheit mit Bezug auf die allgemeine Auffassung von den Tugenden wie Gerechtigkeit, Größe, Güte oder Tapferkeit. Wie eben die kluge Entscheidung durch Beratschlagung und Abwägen von Optionen und Gründen unter Bezugnahme auf ein solches, allgemein als gut Geltendes zustande kommt und zu einer Handlung führt. Das persönliche Dafürhalten der Gründe und der Handlung als wahr und richtig wird durch das Kommunizieren der Gründe und das tätige Ausführen der Gründe, d. h. durch das Sich-Zeigen in der Handlung verifiziert.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Vgl. Broadie, S. 90; 224-226.

2.8. Die Lust der ethischen arete

Die Lust des gerechten Menschen kann man nicht empfinden, wenn man nicht gerecht ist, [...].¹⁹⁹

Die Lust gehört zu den Grundbegriffen der aristotelischen Ethik. Sie steht in enger Verbindung zu den Begriffen des Strebens und der Tätigkeit. Bereits im ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* verweist Aristoteles auf einen Zusammenhang von Streben und dem Guten. Im Verlauf der *Nikomachischen Ethik* wird dann die Lust als das bloß »anscheinende Gute« wie auch als »tatsächliches Gut« bezeichnet und diskutiert.²⁰⁰ Insofern ist es erforderlich, die verschiedenen Formen der Lust in ihrem Zusammenhang mit dem Guten näher zu betrachten. Als Formen der Lust behandelt Aristoteles körperliche Lust, welche jedes Wesen empfindet, das über Wahrnehmung verfügt²⁰¹; Affektlust, welche bereits Vernunft voraussetzt²⁰²; sowie die Lust der charakterlichen Tugend, die nur der Mensch empfinden kann, weil er, anders als ein Tier, imstande ist, sich kraft seines vernünftigen Vermögens seinen Affekten gegenüber gut oder schlecht zu verhalten²⁰³. Zu der bloß scheinbaren Lust gehört für Aristoteles alles, was auch mit Unlust verbunden ist oder rein um einer Heilung willen Milderung verschafft.²⁰⁴ Der Heilungsaspekt bezieht sich auf die natürliche Verfassung des Menschen hinsichtlich seiner körperlichen Gesundheit wie auch seines naturgemäßen Verhaltens.

Es gibt körperliche Lust, die Menschen wie Tiere haben. Diese körperlichen Lüste sind auf den Tast- und Geschmacksinn bezogen. So ist Tieren wie Menschen die sexuelle Lust angenehm, wie auch ihr Verlangen nach Nahrung zu stillen oder den Durst zu löschen. Lüste dieser Art sind auf Begierden bezogen und gehen, wie bereits beschrieben, mit Unlust einher – so ist der Hunger unangenehm, ihn zu

¹⁹⁹ NE X II, 1173 b 29f. „[...] και οὐκ ἔστιν ἡσθῆναι τὴν τοῦ δικαίου μὴ ὄντα δίκαιον [...].“

²⁰⁰ Vgl. NE III 6, 1113 b 1; VII 14; VII 15; X 2.

²⁰¹ Vgl. NE III 4, 1111 b 10 ff.; EE III 2, 1230 b 36ff.

²⁰² Vgl. NE VII 7, 1149 a 21- b 3.

²⁰³ Vgl. NE II 4.

²⁰⁴ Vgl. NE VII 13, 1152 b 32.

stillen aber angenehm. Diese körperlichen Begierden bergen in sich darüber hinaus die Gefahr der Unmäßigkeit. Nichts desto trotz kann man sich an diesen Lüsten auch angemessen erfreuen. Diese Art körperlicher Lüste und Genüsse sind dem Menschen möglich und etwas Gutes, weil in ihnen Kräfte wirken, die ihrem Ursprung und Zweck nach natürlich sind, wie zum Beispiel Ernährung und Fortpflanzung.

Guten Gebrauch kann man von diesen Kräften aber nur machen, wenn man fähig ist, sich ihnen auch entgegenzusetzen und sie zu meistern. Die Gefahr ist, daß sie über alles Übrige und über das ganze Individuum ihre Herrschaft ausweiten und es schließlich unterwerfen. Daher nennt Aristoteles einen solchen Menschen, den die Begierden über das Angemessene hinaus ausfüllen, sklavisch.²⁰⁵

Darüber hinaus gibt es körperliche Lust, die nur Menschen empfinden können, wie etwa die Lust am Sehen von Farben, Formen, Gemälden, am Hören von Musik, am Riechen von Blumen²⁰⁶ – obgleich Tiere entsprechende visuelle, auditive und olfaktorische Wahrnehmungen haben. Tiere, die zwar ebenso wie der Mensch mit Wahrnehmung begabt sind, aber nicht nach Erkenntnis streben, haben an der Tätigkeit der Wahrnehmung als solcher keine Lust. Die einzige Strebung, zu der das Tier fähig ist, ist die Begierde, da das Tier keine Vernunft hat. So ist dem Hund der Geruch des Hasen nicht angenehm, sondern bewirkt lediglich, daß er den Hasen wahrnimmt. Angenehm ist dem Hund dann der Verzehr des Hasen.²⁰⁷ Was das vernunftlose Streben aber bewegt, ist nicht das Angenehme, sondern die Vorstellung einer Sache oder eines Eindrucks als solche.²⁰⁸

Nur der Mensch erfährt zudem Schmerz und Lust in Verbindung mit seinen Affekten ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$)²⁰⁹, wie zum Beispiel Zorn, Furcht, Ehrgeiz, Scham, Mitleid, Freude, Liebe, Haß, Neid. Menschen erleiden einen Affekt aufgrund einer bestimmten Vorstellung, so daß jeder Affekt einen bestimmten Anlaß voraussetzt, aufgrund dessen man in

²⁰⁵ Vgl. NE III 13, 1118 b 19f.

²⁰⁶ Vgl. NE III 13, 1118 a 3ff.; EE III 2, 1230 b 25ff.

²⁰⁷ Vgl. NE III 13, 1118 a 16ff.

²⁰⁸ Vgl. Über die Seele, III 10, 433 b 11f. und 28f.

²⁰⁹ Vgl. NE II 4, 1105 b 23.

den Affekt gerät. Aber das Erleiden ist nicht spezifisch für den Affekt, auch die gesamte Wahrnehmung beispielsweise ist Erleiden.²¹⁰

Dabei stehen Lust und Schmerz der Affekte in einem Zusammenhang mit Bewegungen des menschlichen Strebevermögens.²¹¹ Bei den Schmerzaffekten handelt es sich nicht um ein Erstreben von etwas, sondern um einen Schmerz, den es zu vermeiden gilt. Der Antrieb, diesen Schmerz zu meiden, zum Beispiel eine schlechte Handlung aus Scham zu unterlassen, ist eine Tätigkeit²¹², die dem orektischen Seelenteil zugeordnet wird.²¹³ Die Schmerzaffekte unterscheiden sich von körperlichen Schmerzen darin, daß sie nicht durch einen haptischen Eindruck hervorgerufen werden, sondern durch eine bewußtseinsmäßige Disposition. Das Strebevermögen wird durch Sachverhalte in Bewegung versetzt. Man schämt sich zum Beispiel nur dann, wenn man sich von Menschen beobachtet glaubt, die eine schlechte Handlung mißbilligen²¹⁴, nicht aber vor denen, die sich um die Schlechtigkeit der Handlung nicht kümmern und selbst so handeln.²¹⁵ Dabei ist es für den Affekt nicht relevant, ob das, was der Fall zu sein scheint, sich tatsächlich oder nur scheinbar so verhält. Im Gegensatz zu physiologischen Schmerzzuständen oder Mangelzuständen wie Begierden beruhen Affektschmerzen wie Scham oder Zorn auf der Annahme eines Sachverhalts. Den Affektschmerzen kann zudem ein gewisser Vernunftcharakter zugeschrieben werden, sofern auch nach den Kriterien der vernünftigen Überlegung es angemessen wäre, mit Zorn, Scham oder dergleichen in der entsprechenden Situation zu reagieren.²¹⁶

Von Lust und Schmerz spricht Aristoteles auch beim Wünschen in Beziehung auf das Eintreten beziehungsweise Nicht-Eintreten des Gewünschten. Während man prinzipiell alles wünschen kann, was nicht der Fall ist, auch Unmögliches²¹⁷,

²¹⁰ Vgl. Friedo Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 50 (künftig: Ricken, *Lustbegriff*, S.).

²¹¹ Vgl. ebd.

²¹² Vgl. NE IV 15, 1128 b 16.

²¹³ Vgl. NE II 4; EE II 2.

²¹⁴ Vgl. Rhet. II 6, 1384 a 23ff.; vgl. Ricken, *Lustbegriff*, S. 55.

²¹⁵ Vgl. Rhet. II 6, 1384 b 2.

²¹⁶ Vgl. NE VII 7, 1149 a 25ff. und b 1ff.; vgl. Ricken, *Lustbegriff*, S. 55.

²¹⁷ Vgl. NE III 4, 1111 b 22.

beziehen sich Affekte immer auf etwas, von dem man annimmt, es sei der Fall (gewesen) oder es werde oder könne der Fall sein.²¹⁸ Zudem beruhen Lust und Schmerz der Affekte auf der Disposition der jeweiligen Person, also darauf, wie die Affizierbarkeit des Strebevermögens beschaffen ist. Sie beruhen nicht auf einem aktuellen Streben wie im Fall des Wünschens.²¹⁹

Die körperliche Lust, die Tieren und Menschen gemeinsam ist, dient, wie gezeigt wurde, dem Sein des Lebewesens im Sinne der Erhaltung. Daran schließt sich die Frage an, ob Lust und Schmerz der Affekte ebenfalls eine Beziehung auf das menschliche Sein aufweisen. Es wird sich zeigen, daß sich der Mensch in Lust und Schmerz der Affekte auf zweifache Weise auf sein eigenes Sein bezieht. Diese Beziehung ist jedoch - wie bereits skizziert - von der, die in der körperlichen Lust vorliegt verschieden. In der *Rhetorik* zeigt Aristoteles, daß Lust und Schmerz der Affekte sich nur dann regen, wenn der Mensch selbst von einem Gut beziehungsweise Übel betroffen wird. Es geht dem Mensch im Affekt um sein eigenes Leben, das Unrecht, das ihm angetan wurde, sowie um seine körperliche wie reputierliche Unversehrtheit.²²⁰

So definiert Aristoteles Furcht als Schmerz oder Beunruhigung aufgrund der Vorstellung eines bevorstehenden vernichtenden oder schmerzhaften Übels.²²¹ Die Annahme von bevorstehender Ehrlosigkeit, Armut, Krankheit, Einsamkeit oder Tod kann Furcht hervorrufen.²²² Es geht dem Menschen also auch im Affekt um die Erhaltung seines Lebens sowie um die Vermeidung körperlicher wie reputierlicher Leiden. Ausgelöst wird die Furcht aber nicht über den Tastsinn von körperlichen Schmerzen, sondern mittels einer Leistung der Vernunft. Furcht impliziert eine Beziehung des Fürchtenden auf sich selbst. Man fürchtet sich davor, daß einem selbst etwas zustoßen könne.²²³ Ähnlich verhält es sich beim Mitleid. Mitleid definiert Aristoteles als einen Schmerz über ein leidbringendes Übel, das jemanden

²¹⁸ Vgl. z. B. Rhet. II 6, 1383 b 14.

²¹⁹ Vgl. Ricken, Lustbegriff, S. 56ff.

²²⁰ Vgl. Rhet. II 2 - 11.

²²¹ Vgl. Rhet. II 5, 1382 a 21f.

²²² Vgl. NE III 9, 1115 a 10f.

²²³ Vgl. Rhet. II 5, 1382 b 30ff.; 1383 a 28f.

trifft, der dies nicht verdient hat, und in uns das Bewußtwerden auslöst, daß dieses Übel einen auch hätte selbst treffen können.²²⁴

Es sei also deutlich unterschieden zwischen körperlichen und seelischen Arten der Lust; zum Letzteren gehört zum Beispiel die Liebe zur Ehre oder die Liebe zum Lernen. Denn jeder Mensch, der eines von diesen beiden Dingen liebt, freut sich an dem, wovon er ein Liebhaber ist, wobei aber nicht sein Körper affiziert wird, sondern vielmehr das Denken (*dianoia*).²²⁵

Damit Lust und Schmerz der Affekte den Menschen zu einem Sich-Zeigen seines tatsächlichen Seins bewegen, müssen Lust und Schmerz ihn zu einem Verhalten veranlassen, das auf ein tatsächliches Gut beziehungsweise Übel derart reagiert, daß er das Gut tatsächlich erreicht, beziehungsweise das Übel tatsächlich vermeidet. Um dahin zu gelangen, ist es erforderlich, daß auch die Affekte entsprechend der richtigen Vernunft reagieren und das spezifische Gut oder Übel, auf das man in einer vorgestellten Situation reagiert, nicht der ausschließliche Auslöser für die Affekte ist, sondern im Gesamtkontext des Lebens und der erstrebenswerten Güter über die spezifische Situation hinaus gehalten wird. Neben bestimmten Sachverhalten bestimmen die Charaktereigenschaften das Aufkommen der Affekte. Obgleich zum Beispiel Schmerzhaftes im Allgemeinen zu meiden ist, gilt das Ertragen des Schmerzhaften unter bestimmten Umständen als tapfer, bis dahingehend, daß sich der Tapfere der Gefahr des Todes stellt, weil es in der Situation ethisch wertvoll ist und es von schlechten Charakter zeugen würde, der Gefahr zu fliehen. Dieses Abwägen und Beurteilen der Situation und der richtigen Verhaltensweise wird durch den Charakter, die ethische *arete*, möglich. Das Strebevermögen, das nicht in der Verfassung der *arete* ist, wird durch jede beliebige Annahme oder Vorstellung bewegt. Auch Affekte beziehen sich auf die bloße Annahme eines Sachverhalts, eine Annahme die wahr oder falsch sein kann und somit das richtige, zweckdienliche Verhalten nicht erkennt. Kennzeichnend für die ethische *arete* ist hingegen, daß

²²⁴ Vgl. Rhet. II 8, 1385 b 11ff.

²²⁵ NE III 13, 1117 b 28ff. „διηρήσθωσαν δὴ αἱ ψυχικαὶ καὶ αἱ σωματικαί, οἷον φιλοτιμία φιλομάθεια: ἑκάτερος γὰρ τούτων χαίρει, οὗ φιλητικός ἐστίν, οὐδὲν πάσχοντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ μᾶλλον τῆς διανοίας.“

Begierde und Affekte sich entsprechend der richtigen Vernunft regen. Vernunftgemäß ist ein Verhalten, das die Einheit der menschlichen Strebungen bewirkt und erhält. Gehorcht der nicht-vernünftige Seelenteil nur widerstrebend der Vernunft, würde Aristoteles von Beherrschtheit sprechen, nicht aber von ethischer *arete*.

Dennoch müssen wir wohl annehmen, daß es ebenso auch in der Seele etwas neben der Vernunft gibt, das sich ihr entgegenstellt und ihr Widerstand leistet. [...] Doch scheint wie gesagt auch dieser Teil an der Vernunft teilzuhaben; jedenfalls gehorcht er der Vernunft beim Beherrschten – und vermutlich ist er noch gehorsamer beim Mäßigen und Tapferen, denn bei ihm stimmt er in allem mit der Vernunft überein.²²⁶

Dennoch ist es nicht so, daß die ethische *arete* Begierden und Affekte in in sich vernünftige Strebungen verwandelt, denn dann gäbe es mit Vorhandensein der ethischen *arete* keine Begierden und Affekt mehr, was der Auffassung von Aristoteles widersprechen würde. Auch der Tugendhafte empfindet Begierden und Affekte. Wie in dem Abschnitt über *phronesis* und *prohairesis* dargelegt, sind Begierde und Vernunft Ausgangspunkt der klugen Vorzugswahl, der Wahl, die das Verlangen, das Streben nach etwas mit dem Richtigen, dem Vernünftigen vereint. Dabei löst die *prohairesis* den Widerstreit zwischen Begierde und Vernunft mit Hilfe eines klugen Einsehens, das den Mensch nicht gewaltsam von der Begierde wegrißt oder im Verlangen die Vernunft überwältigt. Die ethische Verfassung des Klugen bedingt, was ihm Lust und Unlust bereitet²²⁷ und trägt Sorge dafür, daß die Erkenntnis der richtigen Prinzipien des Handelns nicht durch Lust oder Unlust verstellt wird.²²⁸ Während Begierde und Affekte als solche, ungeübt und ohne vernünftige Leitung, nur auf den bloßen Schein reagieren können, erfaßt die Vernunft das Sein oder Gut

²²⁶ NE I, 13, 1102 b 23-28. „ἴσως δ’ οὐδὲν ἤττον καὶ ἐν τῇ ψυχῇ νομιστέον εἶναι τι παρὰ τὸν λόγον, ἐναντιούμενον τούτῳ καὶ ἀντιβαῖνον. [...] λόγου δὲ καὶ τοῦτο φαίνεται μετέχειν, ὥσπερ εἴπομεν: πειθαρχεῖ γοῦν τῷ λόγῳ τὸ τοῦ ἐγκρατοῦς – ἔτι δ’ ἴσως εὐηκοώτερόν ἐστι τὸ τοῦ σώφρονος καὶ ἀνδρείου: πάντα γὰρ ὁμοφωνεῖ τῷ λόγῳ.“ S. a. VII 11, 1151 b 34ff.; EE II 2, 1220 b 18f.

²²⁷ Vgl. NE II 2, 1104 b 3ff.; X 5, 1176 a 10ff.

²²⁸ Vgl. NE III 6, 1113 a 31ff.; VI 5, 1140 b 11ff.; VI 13, 1144 a 29ff.; VII 9, 1151 a 15ff.

des Menschen. Dem Tugendhaften zeigen aufgrund seiner ethischen *arete* aber selbst körperliche Lust und Lust und Schmerz der Affekte nicht bloß den Schein des Guten an. Dies geschieht dadurch, daß die durch Übung richtig gewöhnte Person es als lustvoll empfindet, die *eupraxia* auszuüben und so das Gute, Wahre und Schöne zu realisieren. Diese Lust an der richtigen Ausübung der ethischen *arete* kommt dadurch zustande, daß sich der Handelnde als eine Person betrachtet, die das Richtige tut und sich immer wieder daran erfreuen kann, eine Person zu sein, die handelnd das Gute realisiert und sich so selbst die Gestalt eines Guten gibt.²²⁹ „Das Sein war aber wählenswert, weil man sich selbst als gut wahrnimmt und die so beschaffene Wahrnehmung als solche angenehm ist.“²³⁰

In bezug auf die Begierden und Lüste gilt nicht ein Zustand der Reinheit oder völligen Unempfindlichkeit als gut und erstrebenswert, sondern eine Beziehung der Meisterung: die Begierden und Lüste zu beherrschen, sie zu führen, sich zum richtigen Zeitpunkt, in der rechten Weise und der richtigen Überlegung entsprechend zu erfreuen.²³¹ Aristoteles Wortwahl und Darstellung im Buch sieben Kapitel eins bis elf über Beherrschtheit und Unbeherrschtheit impliziert zwei opponierende Teile. Für die Differenzierung zwischen dem Teil seiner selber, der beherrscht und befiehlt und dem, der beherrscht werden muß, stehen in der aristotelischen Philosophie, wie bereits dargestellt wurde, verschiedene Teile der Seele in einem bestimmten hierarchischen Verhältnis zueinander. Die Unterscheidung zwischen starkem, beherrschten Verhalten und sklavischen, unbeherrschten Verhalten setzt dabei einen besseren Teil der Seele und einen weniger guten voraus. Der Gedankengang, sich selbst überwinden zu müssen oder gegen sich selbst stark oder schwach zu sein, ist in vielen Redewendungen immer noch gegenwärtig. Inwiefern man heute auch immer dem aristotelischen Seelenmodell folgen mag, der Opponent stellt nicht eine andere, ontologisch fremde Macht dar. Gegen die Begierden zu kämpfen und seine Lüste gezielt zu beherrschen und anzuleiten heißt, sich gegenüber sich selbst durchzusetzen. In diesem Sinne

²²⁹ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 210f.

²³⁰ NE IX 9, 1170 b 8f. „τὸ δ' εἶναι ἦν ἀίρετόν διὰ τὸ ἀισθάνεσθαι αὐτοῦ ἀγαθοῦ ὄντος, ἢ δὲ τοιαύτη ἀΐσθησις ἠδεῖα καθ' ἑαυτήν.“

bezeichnet die *enkrateia* eine aktive Form der Selbstbeherrschung. Die *enkrateia* beherrscht die Lüste und Begierden. Der Beherrschte muß aber kämpfen, um dem richtigen Logos entsprechend seinen Begierden überlegen zu sein. Im Unterschied zum Mäßigen und Besonnenen verspürt der, der sich beherrscht andere Lüste als diejenigen, die der Vernunft entsprechen, aber er läßt sich von ihnen nicht mehr mitreißen.²³² Diese Art der Selbstführung, *enkrateia*, ist die asketische Vorstufe zur Vervollkommnung der Tugend, der Besonnenheit (*sophrosyne*). Sie ist die Arbeit und die Kontrolle, die das Individuum an sich selber vornehmen muß, um maßvoll und besonnen zu werden. Die ähnliche bis synonyme Verwendung von *enkrateia* und *sophrosyne* wurde erstmals von Aristoteles differenziert.²³³ Ihnen entgegengesetzt sind die Unmäßigkeit (*akolasia*), in der man willentlich und bewußt schlechten Grundsätzen und Begierden folgt und die Unbeherrschtheit (*akrasia*), die aus Schwäche oder Unüberlegtheit und somit nicht vorsätzlich zum Schlechten führt. Der Unbeherrschte hat zwar gute Handlungsprinzipien, läßt sich aber aus Schwäche oder mangels ausreichender Überlegung davon abbringen, das Richtige auch zu tun.²³⁴ Da den Unbeherrschten zwar die Leidenschaft überwältigt, nicht aber zu der Meinung bringt, man solle dieser Art der Lust ungehemmt folgen, kann sich der Unbeherrschte bessern und zur Selbstbeherrschung gelangen, denn seine Meinung hält am richtigen Handlungsprinzip fest. Der Beherrschte handelt auf Grund von »Überzeugtwordensein«, während die Begierden auf den Menschen einwirken, ohne zu überzeugen, denn sie haben an der Vernunft nicht teil. Weshalb der erwachsene Mensch als vernunftbegabtes Wesen dazu in der Lage ist, seine Begierden zu überwinden und der Vernunft zu unterstellen.²³⁵ Um zur Selbstbeherrschung zu gelangen, ist Askese nötig. Es bedarf der Übung, die anerkannten Grundsätze im richtigen Augenblick und im Hinblick auf ihr Ziel des guten Lebens anzuwenden und umzusetzen, bis die Stellung der Vernunft als befehlige über die Begierden

²³¹ Vgl. NE III 11, 1119 a 11-20.

²³² Vgl. NE III 13-15, 1117 b 22 - 1119 b 19; VII 8-11, 1150 a 9 - 1152 a 36.

²³³ Vgl. Helen North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca: Cornell University, 1966, S. 202f.

²³⁴ Vgl. NE VII 9.

²³⁵ Vgl. EE 1224 a 29 - 1224 b 2; Godo Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, München: C. H. Beck, 1958, S. 34 (künftig: Lieberg, *Lehre von der Lust*, S.).

gefestigt ist und der Mensch gerade daran Lust empfindet, entsprechend der Grundsätze richtiger Überlegung zu handeln und sich zu erfreuen. Dem entsprechend kann man auch die Mäßigung und Besonnenheit in bezug auf die Lüste nicht praktizieren ohne eine bestimmte Form des Wissens. Wenn man die Lüste so weit beherrschen will, daß sie sich im Einklang mit den Bedürfnissen, Zeiten und Umständen gebrauchen lassen, bedarf es der praktischen Vernunft, die entscheiden und wählen kann, was man tun soll, wie man es tun soll und wann man es tun soll.²³⁶ Die Richtigkeit der guten Selbstführung erweist sich schließlich durch Glückseligkeit und ist der Indikator dafür, daß das gestimmte Ganze aus Leib und Seele an der Handlung beteiligt war.²³⁷ Während die Begierden des Unmäßigen zu Unzufriedenheit führen, weil willkürliches Begehren ihn gänzlich beanspruchen und ihn die langfristigen und wesentlichen Ziele aus den Augen verlieren läßt.

Der Unmäßige begehrt also alle angenehmen Dinge oder die, die am angenehmsten sind, und er wird von der Begierde angetrieben, diese Dinge auf Kosten von allem anderen zu wählen. Daher leidet er sowohl dann, wenn er sie nicht bekommt, als auch dann, wenn er sie begehrt (denn die Begierde ist mit Unlust verbunden). Es erscheint allerdings seltsam, daß man wegen der Lust Unlust leidet.²³⁸

Selbst die *sophrosyne*, die Aristoteles als einen Zustand der Tugend definiert, beinhaltet nicht eine Unterdrückung der Begierden, sondern einen bewußten und beabsichtigten Umgang: Gemäß seiner Mesoteslehre stellt Aristoteles die *sophrosyne* zwischen die beiden Extreme Ausschweifung (*akolasia*) und Unempfindlichkeit (*anaesthesia*). Wem die Tugend der Mäßigung zum Habitus geworden ist, begehrt mit Maß; seine Begierden sind nicht ausgelöscht. Die Begierden und die Vergnügen verschwinden also nicht, aber das maßvolle Subjekt hat die Disposition entwickelt,

²³⁶ Vgl. NE III 14-15, 1119 a 1-b 20.

²³⁷ NE II, 2; 1104 b 4-15; MM I 20, 1191 a 29ff.; MM II 11, 1209 b 32f.: „For virtue does not follow upon pleasure and utility, but both these follow upon virtue.“; engl. St. G. Stock, a. a. O.

²³⁸ NE III 14, 1119 a 1-5. „ὁ μὲν οὖν ἀκόλαστος ἐπιθυμεῖ τῶν ἡδέων πάντων ἢ τῶν μάλιστα, καὶ ἄγεται ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας ὥστε ἀντὶ τῶν ἄλλων ταῦθ' αἰρεῖσθαι: διὸ καὶ λυπεῖται καὶ ἀποτυγχάνων καὶ ἐπιθυμῶν: μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία: ἀτόπῳ δ' ἔοικε τὸ δι' ἡδονὴν λυπεῖσθαι.“

daß es von ihnen nicht ungewollt mitgerissen wird, sondern sie individuell gebraucht.

Die ethische Frage lautet also nicht: Welche Begehren darf man empfinden und in welchen Akten Lust empfinden? „Denn alle genießen irgendwie die Lust an Essen, Wein und Sex, aber nicht alle, wie man soll.“²³⁹ Vielmehr liegt im Zentrum der ethischen Fragestellung: Mit welcher Kraft wird man von den Vergnügen und den Begierden getragen? Welches Begehren führt zu der Tätigkeit, die für einen am meisten mit Lust verbunden ist? Welche Art der Lust weckt das Begehren? Empfindet man Begehren und Lust wie es die menschliche oder die tierische Natur in einem verlangt? Es geht also weniger um die Frage, was verboten oder erlaubt ist, als darum, diese Tätigkeiten durch das vernünftige Prinzip zu mäßigen, zu begrenzen, zu steuern, zu ordnen.

Bei einer Person, die eine schlechte hexis hat, könnte selbst ein schwacher Affekt die Vernunft ausschalten, eine Person mit einer guten hexis hingegen, könnte sich selbst bei einem starken Affekt nach der Vernunft richten. Es liegt nicht an der Stärke des Affekts, sondern ob in das Erleiden von Affekten eine reflexive Distanz eingebaut ist, die die Vernunft zum Gehör kommen läßt.²⁴⁰

Aber warum bereitet dem Tugendhaften Lust, was anderen als Verzicht oder Mühsal erscheint? Weil er unbehindert erreicht, wonach er strebt. Da Aristoteles als das Gute zum einen eine Tätigkeit, zum anderen eine Disposition benennt, sind diejenigen Vorgänge, die den Mensch in die natürliche Disposition versetzen, akzidentiell lustvoll. Denn im Bereich der Lüste, die mit Unlust, Begierden oder körperlichen Lüsten verbunden sind, äußert sich die Tätigkeit in Form eines Begehrens nach der Wiederherstellung der naturgemäßen Verfassung. Die Wiederherstellung der naturgemäßen Verfassung ist aber nicht selbst lustvoll, sondern nur dadurch lustvoll, daß sie auf die Tätigkeit der unversehrt gebliebenen Disposition und Natur zurückzuführen ist.²⁴¹ Die Tätigkeit einer intakten

²³⁹ NE VII 14, 1154 a 17. „πάντες γὰρ χαίρουσί πως καὶ ὄψοις καὶ οἴνοις καὶ ἀφροδισίοις, ἀλλ’ οὐχ ὡς δεῖ.“

²⁴⁰ Wolf, Aristoteles, S. 76f.

²⁴¹ Vgl. NE VII 13, 1152 b 33-1153 a 7.

naturgemäßen Disposition aber ist lustvoll.²⁴² Der Besitz der gesunden natürlichen Verfassung ist hingegen besser als der Vorgang des Entstehens dieser Verfassung. Weshalb Aristoteles die Tätigkeit einer gesunden Natur von Natur aus lustvoll nennt, während das Entstehen dieser Verfassung bloß akzidentiell lustvoll ist.²⁴³ Mit dem von Natur aus Lustvollem ist kein natürliches, körperliches Gefühl wie das Durstlöschen gemeint, sondern die dem Menschen wesentliche Verfassung, die Tätigkeit gemäß der menschlichen *arete*, in deren Verwirklichung der Mensch Glückseligkeit erreicht. Der Begriff der Tätigkeit schließlich zeigt am besten, was Aristoteles unter Lust versteht. Die Lustabhandlung des 7. Buches stellt neben die sinnliche Lust noch eine andere Form der Lust, diese wird definiert als *energeia*²⁴⁴ sowie auch als *praxis*.²⁴⁵ Der Gedanke der Lust als Praxis wird ebenso in der Eudemischen Ethik aufgegriffen, wo Aristoteles herausstellt, daß Lust nur im tätigen Zustand vorkommen kann.²⁴⁶ Während in der Passage über die Glückseligkeit für Tätigsein der Begriff der *energeia* verwendet wird.²⁴⁷ Der Mensch wird tätig, wenn er seine Fähigkeiten beziehungsweise Möglichkeiten verwirklicht, wie auch wenn er seinen Habitus aktualisiert, gemäß seines Habitus tätig wird. Wenn eine *dynamis* in eine *energeia* umgesetzt wird, wenn der Mensch im Zustand der *energeia* lebt, wenn er seiner Natur nach praktisch tätig ist, ist dies lustvoll.²⁴⁸

Es ist aber nie ein und dasselbe immer lustvoll, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern noch etwas anderes enthält, insofern wir vergänglich sind. Wenn daher der eine Bestandteil tätig ist, ist das für den anderen gegen die Natur, wenn aber beide im Gleichgewicht sind, dann erscheint das Getane weder lustvoll noch schmerzhaft - denn wäre die Natur eines Wesens einfach, dann

²⁴² Vgl. NE VII 13, 1153 a 9-14.

²⁴³ Vgl. Ne VII 15, 1154 a 33ff.

²⁴⁴ Vgl. NE VII 14, 1153 b 9-12.

²⁴⁵ Vgl. NE VII 15, 1154 b 15-26.

²⁴⁶ Vgl. EE VIII 3, 1249 a 19f.

²⁴⁷ Vgl. EE II 1, 1219 a 25-39.

²⁴⁸ Vgl. Lieberg, Lehre von der Lust, S. 89.

müßte für es immer dieselbe Tätigkeit die lustvollste sein. Daher erfreut sich Gott immer an einer einzigen und einfachen Lust.²⁴⁹

Auf Dauer ist das unbehinderte Tätigsein nur Gott möglich, weil er einfach, das heißt frei von Materie ist. Dem Menschen hingegen ist aufgrund seiner körperlichen Natur das vollkommen unbehinderte Tätigsein nicht ununterbrochen möglich.

Da die Lust auf die Tätigkeit einer intakten Disposition zurückzuführen ist, wohnt die Lust folglich dem Tätigsein der naturgemäßen Verfassung bei. Die Tätigkeit, von der hier die Rede ist, ist reine Tätigkeit, das heißt, sie trägt ihr Ziel in sich selbst und ist von einer Bewegung oder einem Werden zu unterscheiden. Eine reine Tätigkeit ist etwa das Sehen oder das Denken, aber auch tugendhaftes Handeln. Das heißt, es handelt sich um eine Tätigkeit, die in jedem Augenblick ganz vorhanden ist. So kann man nicht langsam oder schnell tapfer sein, noch kann man sich langsam oder schnell freuen - ein Unterscheidungskriterium, das Aristoteles im dritten Abschnitt des zehnten Buches anführt, um zu zeigen, das Lust keine Bewegung und kein Werden ist, sondern zur Tätigkeit hinzutritt.²⁵⁰ Das Beiwohnen der Lust ist so zu

²⁴⁹ NE VII 15, 1154 b 21-26. „οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἀπλήν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτοί, ὥστε ἂν τι θάτερον πράττη, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσιν, ὅταν δ' ἰσάζῃ, οὔτε λυπηρὸν δοκεῖ οὔθ' ἡδὺ τὸ πραττόμενον: ἐπεὶ εἴ του ἡ φύσις ἀπλή εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν.“

²⁵⁰ In Buch VII 14, 1153 b 7ff. schreibt Aristoteles, nicht von der Lust »an« unbehinderten Tätigkeiten, sondern daß die Lust unbehinderte Tätigkeit »ist«. Daraus ließe sich schließen, Lust ist das beste Gut und die *eudaimonia*. In Buch X 5, 1175 b 26ff. beschreibt Aristoteles, daß es zu jeder Tätigkeit eine ihr eigentümliche Lust gibt, da man nicht sagen könne, Lust sei Wahrnehmen oder Denken. Damit negiert Aristoteles entweder die Aussage von Buch XII, die Lust sei mit der unbehinderten Tätigkeit gleichzusetzen oder er behandelt in Buch X, das sich mit der betrachtenden Lebensweise und nicht mit der ethischen Lebensweise beschäftige, eine andere Themenstellung. Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 196f., 205.

Die eigentümlich Lust einer Tätigkeit in Buch X ist jedoch nicht als ein »Hinzukommen« der Lust zur Tätigkeit zu verstehen, sondern mehr als „*ein Aspekt oder eine Erfahrungsweise der Vollkommenheit*“: „[...] denn wenn die Lust in dieser Weise zur *eudaimonia*, die ja im Tätigsein besteht, hinzukäme, wäre das Wünschenswerteste die Kombination von Lust und *eudaimonia*, was gegen die Anforderungen an die *eudaimonia* verstößt. Gemeint sein muß also eher, daß die Lust ein Aspekt oder

verstehen, daß die Lust in der Tätigkeit ist, und zwar als Art und Weise wie man die Vollkommenheit der Tätigkeit erfährt. „Am lustvollsten aber ist die vollkommenste Betätigung, und am vollkommensten ist die Betätigung dann, wenn ein gut verfaßtes [Vermögen, Organ, Träger] sich auf den besten der Gegenstände in seinem Bereich

eine Erfahrungsweise der Vollkommenheit ist. [...] Ähnlich wäre dann die Lust die Art und Weise, wie die Vollkommenheit der Tätigkeit erfahren wird. Der Unterschied zwischen den Lustdefinitionen in Buch VII und X wäre dann eher gering.“ (Wolf, Aristoteles, S. 205)

S.a. Gwilym Ellis Lane Owen, Aristotelian Pleasure, in: Proceedings of the Aristotelian Society 72, S. 135-152; René Antoine Gauthier, Jean Yves Jolif, (Hg.): Aristote, L'Éthique à Nicomaque. Bd. II. Commentaire, Paris: Louvain, ²1972, S. 839ff.

Vgl. NE VII 14, 1153 b 7ff.: „Auch spricht nichts dagegen, daß eine bestimmte Lust das beste Gut ist, [...]. Vielleicht ist es sogar notwendig, daß, wenn es wirklich für jede Disposition unbehinderte Tätigkeiten gibt - mag nun das Glück in der Betätigung aller oder einer bestimmten Disposition bestehen - diese Tätigkeit, sofern sie unbehindert ist, die wählenswerte ist. Diese Tätigkeit aber ist Lust.“

„ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον, εἴπερ ἐκάστης ἕξεώς εἰσιν ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι, εἴθ' ἢ πασῶν ἐνέργειά ἐστιν εὐδαιμονία εἴτε ἢ τινὸς αὐτῶν, ἂν ἢ ἀνεμπόδιστος, αἰρετωτάτην εἶναι: τοῦτο δ' ἐστὶν ἡδονή.“

Vgl. NE X 4, 1174 b 18-21: (...) so wird bei jedem Wahrnehmungsvermögen diejenige Betätigung die beste sein, bei der sich das am besten verfasste [Vermögen] auf den besten der Gegenstände in seinem Wahrnehmungsbereich bezieht. Denn es ist diese Betätigung, welche die vollkommenste und lustvollste (hedistos) sein wird. Bei jeder Wahrnehmung nämlich gibt es Lust, ebenso beim Denken (dianoia) und bei der Betrachtung (theoria).

[...] καθ' ἐκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κρᾶτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη. κατὰ πᾶσαν γὰρ αἴσθησίν ἐστιν ἡδονή, ὁμοίως δὲ καὶ διάνοιαν καὶ θεωρίαν, [...].

Vgl. NE X 5, 1175 b 26ff.: „Denn zu jeder Tätigkeit gibt es eine ihr eigentümlich Lust. [...] Die Tätigkeit ist aber die in ihr liegende Lust mehr eigen als die Strebung, aus der sie [die Tätigkeit] hervorgeht. Die Strebung nämlich ist sowohl der Zeit wie ihrer Natur nach begrenzt, die Lust aber ist der Tätigkeit so verwandt und so wenig von ihr abgegrenzt, daß man darüber im Zweifel sein könnte, ob nicht Tätigkeit und Lust identisch sind. Allerdings ist es unwahrscheinlich, daß die Lust Denken oder Wahrnehmen ist (das wäre seltsam); aber weil sie nicht getrennt vorkommen, halten sie manche für dasselbe.“

„καθ' ἐκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονή ἔστιν. [...] οἰκειότεραι δὲ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων: αἱ μὲν γὰρ διωρισμέναι εἰσὶ καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει, αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς ἐνεργείαις, καὶ ἀδιόριστοι οὕτως ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. οὐ μὴν ἔοικέ γε ἢ ἡδονὴ διάνοια εἶναι οὐδ' αἴσθησις (ἄτοπον γάρ), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ χωρίζεσθαι φαίνεται τισι ταῦτόν.“

*richtet.*²⁵¹ Für die Tätigkeit des Sehens beispielsweise bedeutet das, daß das Sehen vollkommen ist, wie Ursula Wolf schreibt, wenn „*sich das Auge in der bestmöglichen Verfassung befindet und der Gegenstand, der das Sehvermögen in Aktualität versetzt und der gesehen wird, das bestmögliche Objekt für das Sehvermögen ist.*“²⁵² Im ethischen Bereich ist die bestmögliche Betätigung die Tätigkeit gemäß der richtigen ethischen *arete* und der beste Gegenstand, nämlich das Richtige tun zu wollen, wird vom Handelnden in der Betätigung der *phronesis* auf die jeweilige Situation hin erst bestimmt.²⁵³ Das Beiwohnen der Lust also vervollkommnet die Tätigkeit, jedoch nicht in der Weise, wie die Disposition durch die *arete* des jeweiligen Vermögens.

Es macht aber die Lust die Tätigkeit nicht auf die Weise vollkommen, wie die in der Person vorhandene Disposition (*hexis*) es tut, sondern als eine Art hinzukommendes Ziel, [...]. Solange nun der Gegenstand des Denkens oder Wahrnehmens und ebenso das unterscheidende und betrachtende Vermögen die richtige Beschaffenheit besitzen, wird in der Tätigkeit Lust vorhanden sein.²⁵⁴

Die Lust kann ihre Ursache nicht ausschließlich in der Vollkommenheit einer Tätigkeit haben, da es auch schlechte Lüste gibt. Aristoteles würde aber keiner schlechten Tätigkeit und ihrer Lust Vollkommenheit zusprechen. Daß dem schlechten Menschen eine schlechte Tätigkeit Lust bereiten, hängt von seiner durch Gewohnheit geprägten Natur und Verfassung ab, die seine Strebungen bestimmen.²⁵⁵ Wer nicht habgierig ist, wird von der Vorstellung des Geldes nicht affiziert, wie die Lust des Gerechten nur empfinden kann, wer auch gerecht ist. So hängt die Lust offensichtlich von den ethischen Eigenschaften der Person ab. Setzt man bei mehreren Personen denselben Charakter voraus, werden diese Personen in der

²⁵¹ NE X 4, 1174 b 21ff. „ἡδίστη δ’ ἡ τελειοτάτη, τελειοτάτη δ’ ἡ τοῦ εὖ ἔχοντος πρὸς τὸ σπουδαιότατον τῶν ὑπ’ αὐτήν: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή.“

²⁵² Wolf, Aristoteles, S. 204.

²⁵³ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 210.

²⁵⁴ NE X 4, 1174 b 32ff. „τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ’ ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, [...]. ἕως ἄν οὖν τό τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ἢ οἶον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον ἢ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή.“

²⁵⁵ Vgl. NE X 2, 1173 b 21-25; NE VII 15, 1153 b 31ff.

gleichen Situation auch die gleichen Lust- und Schmerzempfindungen haben.²⁵⁶ Als wirkliche Lust gilt Aristoteles die Lust des gut verfaßten Menschen. Denn nach Aristoteles hat, wie bereits dargelegt wurde, jedes Lebewesen eine eigene Funktion, eine ihm charakteristische Tätigkeit (*ergon*). Im Fall des Menschen ist es ein mit richtiger Vernunft verbundenes Tätigsein im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist und wodurch er letztlich glücklich wird.²⁵⁷ Die Lust, die diesem Tätigsein entspricht, gilt als die dem Menschen eigene wirkliche Lust.²⁵⁸ Wer Lust empfindet an Dingen und Handlungen, die dem Guten zuwider sind, hat ein Lustempfinden, das von der richtigen Verfassung des Menschen abweicht wie die Bedürfnisse des Kranken von denen des Gesunden.²⁵⁹

Unter der charakteristischen Tätigkeit (*ergon*) eines Lebewesens, Organs wie auch Werkzeugs ist die Tätigkeit zu verstehen, zu der es gebraucht und für die es hergestellt wird. Beim Menschen kann man zwar nicht von einer Zweckmäßigkeit sprechen, aber doch von seinem Gut, dessen Vorstellung ihn zu all seinen Handlungen bewegt. Im weitesten Sinne kann alles, was ein Seiendes hervorbringt, wenn es seinem Wesen entsprechend tätig ist, auch seine charakteristische Tätigkeit sein. Seine *arete* besteht in der Disposition, aufgrund derer es die für sich spezifische Tätigkeit gut vollbringt²⁶⁰: Was ein Flötenspieler als Flötenspieler hervorbringt, ist ausschließlich seine Tätigkeit, wie auch eine Skulptur, die ein Bildhauer durch seine Tätigkeit als Bildhauer hervorbringt. Die jeweilige Tätigkeit gut zu beherrschen, ist eine weitere Quelle der Lust. Wer musikalisch ist, wird an der Musik Freude empfinden, und wer an der Musik Freude hat, wird diese besser erfassen. Zu den ethischen Eigenschaften der Person treten also ihr Können hinzu sowie die Liebe zu der ihr eigenen, erstrebten Tätigkeit.

²⁵⁶ Zu der These, daß Lust und Unlust vom Charakter abhängen, siehe auch: NE III 12, 1171 b 3f.; I 9, 1099 a 8f.; II 9, 1109 b 1ff.; III 13, 1117 b 29f.; X 1, 1172 a 22; EE VII 2, 1236 a 39f.; Pol. VIII 5, 1340 a 14ff.

²⁵⁷ Vgl. NE VI 5, 1140 b 4ff.; VI 13, 1143 b 20.

²⁵⁸ Vgl. NE X 5, 1176 a 3ff.

²⁵⁹ Vgl. NE X 5, 1176 a 10-29.

²⁶⁰ Vgl. NE II 5, 1106 a 15ff.

Daß alle nach Lust streben, könnte man darauf zurückführen, daß auch alle danach streben zu leben. Nun ist das Leben eine Art von Tätigkeit, und jeder ist in bezug auf die Dinge und mit dem Vermögen tätig, die er auch am meisten liebt; zum Beispiel betätigt sich der musikalische Mensch durch das Hören im Bereich der Melodien, der Wißbegierige durch das Denken im Bereich der Denkgegenstände usw. Die Lust aber macht die Tätigkeit vollkommen und damit auch das Leben, nach dem man strebt. Man strebt also mit gutem Grund nach der Lust. Denn sie macht für jeden das Leben, das etwas Erstrebenswertes ist, vollkommen.²⁶¹

Lust liegt immer dann vor, wenn ein Streben sein Ziel erreicht, und in dem Maße, wie es sein Ziel erreicht. Für den Tugendhaften besteht die Lust darin, daß er unbehindert erreicht, wofür er sich aus Vernunftgründen entschieden hat.²⁶² Das ist ihm möglich, weil seine Begierden und Affekte in Übereinstimmung mit der vernünftigen Entscheidung agieren, also in der Verfassung seiner ethischen *arete* und somit nicht durch emotionale Widerstände behindert werden. Wenn die Vernunft also urteilt, daß einer physisches Bedrohung in der betreffenden Situation tapfer entgegenzutreten ist, wird sich das Affektvermögen des Tugendhaften ohne Widerstreben der Vernunft fügen. Lustvoll ist ein solches Handeln dem Tugendhaften, weil er um des Schönen (*kalon*) willen so handelt, um der ethischen Qualität seiner Handlung und damit um seiner selbst willen. In diesem Sinne ist nicht so sehr der unbehinderte Vollzug der Handlung selbst das Lustvolle, sondern das Bewußtsein, daß man eine Person ist, die das Richtige tut.²⁶³

Die Vernunft setzt das vorliegende Gut in Beziehung zu den anderen Gütern, die ein Mensch nicht nur gegenwärtig, sondern auf das ganze Leben bezogen erstrebt, und

²⁶¹ NE X 4, 1175 a 10-19. „ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθεῖη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται: ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ, καὶ ἕκαστος περὶ ταῦτα καὶ τούτοις ἐνεργεῖ ἃ καὶ μάλιστ' ἀγαπᾷ, οἷον ὁ μὲν μουσικὸς τῆ ἀκοῇ περὶ τὰ μέλη, ὁ δὲ φιλομαθὴς τῆ διανοίᾳ περὶ τὰ θεωρήματα, οὕτω δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστος: ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δὴ, οὗ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται: τελειοῖ γὰρ ἕκάστῳ τὸ ζῆν, αἰρετὸν ὄν. πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἰρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι.“

²⁶² Vgl. NE IX 9, 1170 a 25 - b 10.

²⁶³ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 199.

wägt ab, ob andere Güter durch das gegenwärtige Streben ausgeschlossen werden. Der Vernunft gehorchende Begierden und Affekte verlieren so dann ihre Bezogenheit auf das nur scheinbare Gute, so daß der Mensch in seinem Streben nicht dem Anschein folgt, sondern sein menschliches Sein verwirklicht, wie es ihn ontologisch auszeichnet.²⁶⁴

Die ethische *arete* bezieht sich auf Lust und Unlust oder hat Lust und Unlust zu ihrem Bereich.²⁶⁵ Man kann also nicht sagen, daß der Tugendhafte Freude daran hat, sich des Angenehmen zu enthalten. Denn auch das Streben des Tugendhaften richtet sich darauf, was ihm angenehm ist. »Ihm angenehm« heißt aber eben, angenehm für den Tugendhaften, weil er ein Tugendhafter ist. Es wäre für den Tugendhaften gerade nicht angenehm, sich Dingen hinzugeben, denen sich diejenigen hingeben würden, die die ethische *arete* nicht haben. Da aber nur die Wenigen wirklich tugendhaft sind, mag es den Vielen so scheinen, daß der Tugendhafte sich dem Angenehmen enthält.

Der Schlechte ist schlecht, weil sich bei ihm durch wiederholtes Tun das Schlechte, immer nur dem gegenwärtig anscheinend Lustvollen nachzugehen, zum Habitus gefestigt hat.²⁶⁶ Aus diesem Verhalten entsteht beim Schlechten eine Uneinigkeit mit sich selbst. Er erwartet von der Hingabe an die gegenwärtige Lust für sich das Beste, doch weil er die Lust des nächstliegenden Angenehmen selbst dann vorzieht, wenn es ihm auf lange Sicht schadet, gerät er in Zwiespalt mit sich selbst. Indem er folglich gleich dem Unbeherrschten, das eine begehrt, das andere will, aus Feigheit oder Trägheit aber davon abläßt, was seiner vernünftigen Überlegung zu Folge das Beste wäre, entsteht in ihm dieser inneren Uneinigkeit zwischen dem eigentlich (vernünftiger Weise) Erstrebten und dem tatsächlich Ergriffenem.²⁶⁷ So verhindert dieser innere Zwiespalt jegliche Ordnung und Kontinuität der Praxis.

Wer hingegen seine Strebungen durch Eigen- oder Fremdunderweisung darauf trainiert, sich entsprechend der Vernunft zu regen, macht die Erfahrung, daß man

²⁶⁴ Vgl. Ricken, Lustbegriff, S. 94.

²⁶⁵ Vgl. NE II 2, 1104 b 8ff.

²⁶⁶ Vgl. NE II 1, 1103 b 14ff.; III 7, 1114 a 6ff.; III 15, 1119 b 5ff.

²⁶⁷ Vgl. NE IX 4, 1166 b 6ff.

durch vernunftmäßiges Handeln zur Übereinstimmung mit sich selbst und zum Glück kommt.²⁶⁸

So wie das angenehm ist, was in Übereinstimmung mit der Natur geschieht, steht es auch bei den der Natur gleichenden Gewohnheiten.²⁶⁹ Zunächst sind Anstrengungen unangenehm, solange man sie nicht gewohnt ist.²⁷⁰ Die Gewöhnung an eine Tätigkeit und an die sittliche Tugend aber ist immer auch eine Lenkung der Lust und Unlust²⁷¹, denn die Gewohnheit kann etwas lustvoll machen.²⁷² Wenn das Strebevermögen so disponiert ist, daß es als angenehm oder unangenehm empfindet, was die Vernunft derart bestimmt, ist das Strebevermögen in seiner besten Verfassung - in der Verfassung, das Beste zu wollen.

Aristoteles beschäftigt sich besonders mit einer Lust, die nicht durch Bedürfnisbefriedigung hervorgerufen wird, sondern mit einer Lust, die in der Verwirklichung der spezifisch menschlichen Vermögen und Fähigkeiten liegt. Der Kritikpunkt, daß moralisches Handeln das Zurückstellen eigener Strebungen erfordert, wird in der Lehre des Aristoteles aufgehoben, da die eudämonistische Moralbegründung zeigt, daß moralisches Handeln zum eigenen guten Leben beiträgt.²⁷³

Aus diesem Zusammenhang wird auch ersichtlich, daß die bewußte Schmerzzufügung als Strafe nach Aristoteles nicht zum guten Handeln führt. Lediglich aus Angst vor Schmerz und Strafe auf die Wiederholung schlechten Handelns zu verzichten und gemäß dem Richtigen zu handeln, erfüllt wie bereits dargelegt wurde, nicht die Qualität guten Tätigseins. Gutes Tätigsein setzt einen kontinuierlichen Gewöhnungsprozeß in positiver Weise voraus. Die wiederholende Betätigung einer Übung gleicher, guter Qualität geht einher mit der Perfektionierung

²⁶⁸ Vgl. NE I 7, 1098 b 4; II 1, 1103 a 16f.; VI 9, 1142 a 11-19; VI 12, 1143 b 11ff.; IX 4; vgl. Ricken, Lustbegriff, S. 101.

²⁶⁹ Daß Gewohnheiten zur Natur werden siehe unter MM II 6, 1203 b 30ff.: „For what comes by nature is harder to cure than what results from habit (for the reason why habit is held to be so strong that it turns things into nature).“; engl. St. George Stock, a. a. O.; s. a. NE VII 11, 1152 a 30ff.

²⁷⁰ Vgl. Rhet. I 11, 1370 a 12.

²⁷¹ Vgl. NE II 2, 1104 b 1- 16.

²⁷² Vgl. Rhet. I 11, 1370 a 13f.

²⁷³ Vgl. Wolf, Aristoteles, S. 162.

der eigenen Fertigkeiten, die gerade im Zuge des wachsenden Könnens auch zunehmend leichter werden.

Die Tugenden hingegen erwerben wir dadurch, daß wir sie zuvor betätigen, wie das auch bei den Arten des Herstellungswissens der Fall ist.²⁷⁴ [...] Die einen werden mäßig und mild, die anderen unmäßig und erzürnbar, indem sich die einen in derartigen Situationen so verhalten, die anderen so. Mit einem Wort: Die Dispositionen entstehen aus den entsprechenden Tätigkeiten. Aus diesem Grund müssen wir den Tätigkeiten, die wir ausüben, eine bestimmte Qualität geben, eben weil den Unterschieden zwischen diesen die Dispositionen entsprechen.²⁷⁵

Das anwachsende Können, die zunehmende Leichtigkeit, die eigene Perfektionierung seiner Selbst, die Verwirklichung des Guten sind der Lohn für den Schmerz der Anstrengung und die Mühe der Gewöhnung, ganz anders als weit spätere Methoden der Abtötung, bei denen man sich eigene Schmerzzufügung aussucht, um die Lustempfindungen der Sinne zu geißeln, weil man sie verfehmt, nicht aber weil das Handeln um des Guten willen einem die Schmerzen der Anstrengung abverlangt.²⁷⁶

²⁷⁴ NE II 1, 1103 a 31. „τὰς δ’ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν: [...]“

²⁷⁵ NE II 1, 1103 b 19-23. „οἱ μὲν γὰρ σώφρονες καὶ πρᾶοι γίνονται, οἱ δ’ ἀκόλαστοι καὶ ὀργίλοι, οἱ μὲν ἐκ τοῦ οὕτως ἐν αὐτοῖς ἀναστρέφεσθαι, οἱ δὲ ἐκ τοῦ οὕτως. καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιᾶς ἀποδιδόναι: κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις.“

²⁷⁶ So entwickelten sich mit Clemens von Alexandrien in den Klöstern Methoden einer Askese, die zum Beispiel durch Fasten, Geißelungen, Nachtwachen, Schweigen, Klausur und Gehorsam vor allem darauf ausgerichtet ist, die Sinne abzutöten und die dadurch immer weniger gemein hatten mit der Askese, die den Tugendhaften befähigt, tapfer, besonnen, genügsam zu sein, wenn es die konkrete Situation erforderlich macht oder auch einen Gläubigen wie Paulus befähigt, für die Verkündigung seines Glaubens, Folter, Hunger, Kälte, Gefangenschaft durchzustehen. Siehe Hans-Joachim Philipp, Warum Askese? Eine Studie zum Problem „Ethik und Askese“, Hamm: Hoheneck, 1962, S. 27

Indem wir uns daran gewöhnen, Furcht erregende Dinge zu verachten und ihnen zu widerstehen, werden wir tapfer, und wenn wir es geworden sind, werden wir am besten in der Lage sein, ihnen standzuhalten.²⁷⁷

Für solche Handlungen wird man manchmal sogar gelobt, und zwar dann, wenn man etwas Niedriges oder Unangenehmes als Preis für große und edle Dinge erträgt. Im entgegengesetzten Fall wird man getadelt. Denn das Niedrige als Preis für etwas zu ertragen, das gar nicht oder nur mäßig edel ist, ist das Merkmal eines schlechten Menschen.²⁷⁸

In der Fortentwicklung der Askese wird auf die Mißinterpretation, Askese sei auch im bloßen Verzicht oder im bloßen Sich-selbst-Schmerzen-Zufügen, ohne Hinblick auf ein werthafte Ziel gegeben, immer wieder hingewiesen, indem gerade Werthafte als Anreiz der Askese herausgestellt wird. Doch auch das bewußte Sich-Enthalten als Bestandteil der Askese kann nur als asketisch anerkannt werden, wenn die Dinge, derer man sich enthält, einen Wert besitzen, den auch der Asket für sich als Wert anerkennt – zur richtigen Zeit und unter den richtigen Umständen. Daß die Dinge, derer man sich enthält, ihren Wert behalten, ermöglicht zudem erst die Freude über die eigene Leistung, von diesen Werten nicht abhängig zu sein, wenn die Umständen es erfordern oder die Konzentration auf anderes wichtiger ist. *„Es gehört zur lebendigen und wirksamen Askese, daß die Lebensgüter, an denen wir sie vollziehen, nicht von uns entwertet werden. [...] Wenn ich ein Gut, dessen ich mich enthalte, nicht mehr wertnehme, so kann natürlich von Askese keine Rede mehr sein.“*²⁷⁹

²⁷⁷ NE II 2, 1104 b 1ff. „ἔθιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.“

²⁷⁸ NE III 1, 1110 a 20ff. „ἐπὶ ταῖς πράξεσι δὲ ταῖς τοιαύταις ἐνίοτε καὶ ἐπαινοῦνται, ὅταν αἰσχρὸν τι ἢ λυπηρὸν ὑπομένωσιν ἀντὶ μεγάλων καὶ καλῶν: ἂν δ' ἀνάπαλιν, ψέγονται: τὰ γὰρ αἰσχισθ' ὑπομεῖναι ἐπὶ μηδενὶ καλῷ ἢ μετρίῳ φαύλου.“

²⁷⁹ Hans-Eduard Hengstenberg, Christliche Askese. Von den Ursprüngen des sittlich-religiösen Entfaltung, Heidelberg: F. H. Kerle, ³1948, S. 181.

2.9. Fazit

Was leistet die Askese bei Aristoteles? Aus den vorangegangenen Kapiteln kann festgehalten werden, daß Askese bei Aristoteles nicht als *techne* beschrieben wird, sondern als eine auf das Sein gerichtete *praxis*, die für die Bildung und Verwirklichung des *ethos* eines freien Mannes und Polisbürgers notwendig ist. Asketisch gestaltet der Mensch sich selbst in seiner Handlungs- und Seinsweise, in seiner Lebensweise.

Orientierung für die Formung seines *ethos* bieten Sitten, Traditionen, Gesetze und Vorbilder, sowie persönliche Vorlieben bei der Ausrichtung der Lebensführung. Beides, der historisch gewachsene, soziokulturelle Kontext, wie die persönlichen Präferenzen, sind innerhalb der asketischen Praxis zu prüfen. Die Fähigkeit anerkannte Meinungen und persönliche Präferenzen zu prüfen, aber auch ihre konkrete, praktische und situationsgerechte Umsetzung guten Handelns, ist eine Fähigkeit der klugen Überlegung, die in der asketischen Praxis ühend geschult und perfektioniert wird. Indem der Mensch danach strebt, das, was er tut, auch gut zu machen, strebt er auch danach, sein eigenes Urteil über sein Tätigsein und Handeln durch andere, die als klug und verständig angesehen werden, bestätigt zu finden. Praktische Vernünftigkeit ist daher von einem gemeinsamen Mit-sich-zu-Rate-gehen hin zu einem Übereinkommen miteinander nicht zu trennen. In der Verständigung über das Gute liegt der Versuch, nicht nur darin übereinzukommen, was man für gut hält, sondern sich darüber zu verständigen, was das Gute tatsächlich ist. Der *logos* als Sprache und Vernunft ermöglicht dem Menschen, als von seiner Natur her vernunftbegabtes Wesen, zu prüfen, was die richtige und was die falsche Meinung ist. Wer sich asketisch formt, um sich und seine Fähigkeiten bestmöglich zu verwirklichen, bedarf also der Gemeinschaft, bedarf der anderen, zur Verständigung über das anzustrebende Gute, wie zur Prüfung der Qualität seines Handelns.

Die gelingende Askese, wie die gelingende Verwirklichung seiner selbst, ist zudem an eine bestimmte emotionale Verfaßtheit gebunden: kennzeichnend ist, daß die Emotionen und Affekte mit dem übereinstimmen, was der Verwirklichung der Tugendhaftigkeit am förderlichsten ist, so daß Freude und Lust Zeichen gelungenen Tätigseins sind. Auch gilt für den Menschen in bezug auf das Begehren kein Zustand der Reinheit oder Unempfindlichkeit als erstrebenswert, sondern sich soweit

beherrschen und leiten zu können, daß man sich in der rechten Weise, im rechten Maß und der Vernünftigkeit entsprechend zu erfreuen vermag.

Körperliches Training innerhalb des asketischen Bildungsprozesses dient dazu, die körperlichen Fähigkeiten zur Ausführung von Handlungen zu trainieren, und das Zusammenspiel von *logos* und *orexis* zu vervollkommen.

Die asketisch angestrebte Verfassung besteht folglich nicht nur darin, dem Richtigen gemäß zu handeln, weil es die Gesetze oder ein sich in Konventionen ausdrückender Konsens so verlangen, sondern sie besteht darin, verbunden mit dem richtigen *logos* vorsätzlich, wissentlich und um des sittlichen Handelns selbst willen zu handeln. Wer durch die asketische Praxis dahin gelangt, sich verständig leiten zu können, verwirklicht das spezifisch Menschliche bestmöglich und gelangt so zur Verwirklichung der *eupraxia* wie auch der *eudaimonia*.

III.

Die asketische Konstitution des »*sujet moral*« und ihre aristotelischen Elemente

3.1. Die asketische Konstitution des »*sujet moral*« und ihre aristotelischen Elemente. Überblick, Rezeption und Begriffliches

Der zweite Teil dieser Untersuchung beschäftigt sich mit der Herausarbeitung der sogenannten »*philosophischen Askese*« bei Foucault. Während die *askesis* bei Aristoteles in der Tugendlehre aufgeht, zeigt Foucaults detaillierte Analyse, was *askesis* in ihren einzelnen Schritten, Bestandteilen, Stadien, Bezügen, Techniken, Ausführungen und Wirkungen ist, beziehungsweise leistet.

Was die Rezeption anbelangt, findet sich bisher nur wenig zur Askese bei Foucault. Ein Umstand, der auch darauf zurückzuführen ist, daß die Askese vor allem im sogenannten Spätwerk von Foucault an Bedeutung gewinnt - neben dem Band »*Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*« besonders in seinen letzten Vorlesungen, die erst kürzlich publiziert und übersetzt worden sind. »*Die Hermeneutik des Subjekts*« ist auf Französisch 2001 erschienen, auf Deutsch 2004, auf Englisch 2005; »*Die Regierung des Selbst und der anderen*« und »*Der Mut zur Wahrheit*« in Frankreich 2009, auf Deutsch und Englisch 2010. So findet sich zum Beispiel im 2008 erschienenen »*Foucault Handbuch*« von Kammler, Parr und Schneider kein Lemma »*Askese*«. Im deutschen Sprachraum geht Wilhelm Schmid zwar auf die Askese bei Foucault ein, nutzt aber Foucault vor allem, um eine eigene Darstellung von Lebenskunst zu entwickeln. Selbst Edward McGushins »*Foucault's askesis*« (USA 2007) beschäftigt sich hauptsächlich mit einer Analyse der *parrhesia* im Spätwerk von Foucault.²⁸⁰

²⁸⁰ Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989, (Histoire de la sexualité. Vol. 2. L'usage des plaisirs, Paris: Gallimard, 1984). Ders., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France, 1981/82*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, (L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris: Gallimard, 2001). Ders., *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009 (Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, Paris: Gallimard, 2008). Ders., *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France, 1983/84*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, (Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984, Paris: Gallimard, 2009). Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider (Hg.), *Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2008. Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und*

Trotz der doch vielfältigen Bezüge auf Aristoteles wird die Bedeutung dieses antiken Philosophen für die Ethik und die Darstellung der Askese bei Foucault in der Rezeption annähernd übergangen. Eine Ausnahme bildet Wolfgang Detel in »*Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*« (1998)²⁸¹, eine Auseinandersetzung, die sich in einem Kapitel zu Foucaults aristotelischen Bezügen aber vor allem kritisch an einer Unterbestimmung des foucaultschen Ansatzes aufgrund einer Vernachlässigung der aristotelischen Teleologie entlang arbeitet. Auch allgemein gilt: Die Kritik an Foucaults ethischem Ansatz hängt sich vor allem an der Frage auf, ob sich mit „*Foucaults Leugnung universaler anthropologischer, moralischer und rationalistischer Kategorien*“²⁸² ein ethischer Ansatz, der der antiken Philosophie entspringen soll, überhaupt konsistent denken läßt. Hinzu tritt der Vorwurf, „*daß Foucault wichtige Evidenzen mißachtet (z. B. poetische Texte oder soziale Fakten) [und] daß er einen zu konstruktivistischen Standpunkt in seine Interpretation einfließen läßt [...]*“²⁸³. Behutsamer wird die Kritik an Foucaults Verwendungen von Bestandteilen aus der antiken Philosophie von Pierre Hadot vorgetragen.²⁸⁴ Hadot hebt für den Platonismus, Epikureismus und Stoizismus die Bedeutung der asketischen Entwicklung „*von einer individuellen und leidenschaftsbedingten Subjektivität hin zur Objektivität der universalen Perspektive*“ hervor.²⁸⁵ Eine Übung also, die - so Hadot - vor allem auf ein Streben nach Weisheit gerichtet

die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991. Ders., Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. Edward F. McGushin, Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life, Evanston, Illinois: Northwestern University, 2007.

²⁸¹ Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, (künftig: Detel, *Macht*, S.).

²⁸² Wolfgang Detel, Entstehung und Umfang der ethischen Schriften Foucaults, in: Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider, *Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2008, S. 129-138, hier S. 137 (künftig: Detel, *Entstehung*, S.).

²⁸³ Ebd. S. 136.

²⁸⁴ Vgl. Hadot, *Geistige Übungen*, S. 179f.; sowie: Pierre Hadot, Überlegungen zum Begriff der »Selbstkultur«, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 219-228.

²⁸⁵ Vgl. Hadot, *Geistige Übungen*, S. 180.

sei und durch die der Einzelne über sich selbst hinausgeht und sich als Teil des kosmischen Ganzen begreift. In diesem Zusammenhang bemängelt Hadot, daß Foucault weder dem Begriff der Weisheit die erforderliche Beachtung schenkt, noch den mit dem Streben nach Weisheit einhergehende Bemühung des Asketen um ein Sich-Eingliedern in die Ordnung des kosmischen Ganzen als teleologisches Ziel seines Übens.²⁸⁶

Der Vorwurf, daß Foucault sich einzelne Bestandteile der antiken Philosophie dekontextualisiert herausnimmt und zum Teil wesentliche, systematische Zusammenhänge unberücksichtigt läßt, ist vollkommen berechtigt. Dies ist ausführlich von Detel wie auch von Hadot zur Sprache gebracht worden. Doch ungeachtet dieses berechtigten Vorwurfs, läßt sich zeigen, daß gerade diese Verfahrensweise für die Philosophie von Foucault einiges zu leisten vermag: Foucaults Absicht ist keine Rekonstruktion oder Detailanalyse philosophischer Ideen.²⁸⁷ Von ihm selbst gibt es die Aufforderung, sein Denken als Werkzeugkasten zu benutzen und herauszunehmen, was man brauchen kann. Das Ziel eines solchen Ansatzes ist es, *„eine hinreichende Vertrautheit mit den Texten der griechischen und römischen Antike zu erlangen: eine Vertrautheit, [...] die es gemäß einer für die abendländische Philosophie konstitutiven Praktik gestattet, zugleich die Differenz zu befragen, die uns von einem Denken, in dem wir den Ursprung unseres eigenen erkennen, entfernt, sowie die Nähe, die trotz dieser von uns ständig vertieften Entfernung bleibt“*²⁸⁸; und so *„sich von sich selbst zu lösen“*, mit der Frage, *„ob man anders denken kann, als man denkt und anders wahrnehmen kann, als man sieht [...]“*.²⁸⁹ Für Foucault bedeutet diese Veränderung des Blickwinkels eine Möglichkeit,

²⁸⁶ Vgl. Hadot, Geistige Übungen, S. 179f.

²⁸⁷ Vgl. dazu Foucaults Stellungnahme in der Einleitung von »Der Gebrauch der Lüste«, S. 14-17, (künftig: GL, S.).

²⁸⁸ GL, S. 14. *„[...] il était possible d'acquérir, avec les textes de l'Antiquité grecque et romaine, une familiarité suffisante: je veux dire une familiarité qui permette, selon une pratique sans doute constitutive de la philosophie occidentale, d'interroger à la fois différence qui nous tient à distance d'une pensée où nous reconnaissons l'origine de la nôtre et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement que nous creusons sans cesse.“*; franz., S. 13.

²⁸⁹ GL, S. 15. *„[C'est la curiosité ...] qui permet de se déprendre de soi-même.“* *„[Il y a des moments dans la vie où la question] de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit [est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir.]“*; franz. S. 14.

aus der Struktur des Gehorsams (*obéissance*) und der Unterwerfung (*assujettissement*) soweit hervorzutreten, daß eine Form, eine Art und Weise gedacht werden kann, mit der es dem Individuum möglich wird, über sein eigenes Verhalten nachzudenken und zu wachen, es zu formen und sich selbst als ethisches Subjekt (*sujet moral*) gestalten zu können²⁹⁰, das Selbst und das eigene Denken aus der Struktur der Disziplinarmacht, der Pastormacht und der Gouvernamentalität ein Stück weit herauszulösen. Es geht Foucault ausdrücklich nicht darum, wie ein Moralsystem, wie ein »*Moralcode*«²⁹¹ normativ begründet werden kann oder wurde und welche daraus resultierenden normativen Verhaltensformen wahr sind, sondern um eine Untersuchung der Praktiken, durch die die Individuen auf sich selbst zu achten beginnen und sich selbst als *sujet moral* in ihrem Handeln und Sein formen und erkennen.²⁹² Dem vermeintlichen Widerspruch, daß es Foucault einerseits nicht um normative Verhaltensformen geht, die wahr sind, zugleich aber um die Verwirklichung wahrer *logoi* durch Askese, entgeht Foucault durch die Einführung der *parrhesia* (die freimütige Rede, das offene Wort) als eine Art Metaregel für die Wahrheitsfähigkeit der handlungsbestimmenden *logoi*. Die *logoi* gelten zwar als wahr, sind aber nicht normativ vorgeschrieben, sondern werden angeeignet, indem sie aus dem eigenen Denken heraus verstanden, artikuliert und verteidigt werden. Um in diesem Zusammenhang nicht in die von Foucault kritisierte normative Falle zu gehen, dient Foucault als rein formales Kriterium für die Wahrheitsfähigkeit solcher handlungs- und seinsanleitenden *logoi* das Kriterium der *parrhesia*, des freimütigen Redens.²⁹³ Die allgemeine Struktur des Logos als eine verständige steht

²⁹⁰ Vgl. GL, S. 20f.

²⁹¹ »*Moralcode*« bezeichnet bei Foucault moralische Vorschriften, Werte und Regeln, die den Menschen im Rahmen von Rechtssystem, Glaube, Erziehungseinrichtungen, Familie, Tradition und Kultur vorgeschrieben und übermittelt werden. Vgl. GL, S. 36.

²⁹² Vgl. GL, S. 13.

²⁹³ Zum Begriff der *parrhesia* bei Foucault: Foucault definiert den antiken griechischen Begriff und Brauch der *parrhesia* als die freimütige Rede, als das offene Wort, das einem Engagement gleichkommt: Der Sprechende verpflichtet sich in dem Augenblick, wo er seine Überzeugung offen bekennt, dieser Überzeugung auch zu folgen, also zu tun, was es sagt und so zu zeigen, daß er offen und wahrhaftig gesprochen hat, indem er das Ausgesprochene handelnd in die Tat umsetzt. Das Charakteristische der *parrhesia* liegt für Foucault in eben dieser Übereinstimmung des

gegen einen puren Individualismus und die Beweglichkeit der *parrhesia* in ihrer Positionierung und Verifizierbarkeit enthebt das Regelkriterium der *parrhesia* von einer Normsetzung.

Zur Verbindung von Aristoteles und Foucault ist zu sagen, daß Aristoteles nicht im Zentrum von Foucaults Analyse der philosophischen Askese steht, sondern vor allem Textbeispiele von Platon²⁹⁴ und der späten Stoa²⁹⁵ herangezogen und analysiert werden. Darüber hinaus erlangt in der Vorlesung »Der Mut zur Wahrheit« die Auseinandersetzung mit den Kynikern einiges an Gewicht. Dennoch wird sich zeigen, daß Foucault bei der Herausarbeitung zentraler Begriffe seiner Analyse die Definitionshoheit zum Teil bei Aristoteles plaziert: etwa für die Begriffe *chresis*, *enkrateia* und *sophrosyne* - die zu den wesentlichen Prinzipien in der Askese hin zur Vollendung des »*sujet moral*« zählen. Ferner wird Aristoteles für die Klärung des menschlichen Verhältnisses zur Lust und zur Aktivität beziehungsweise Herrschaft gegenüber dem »Sklavischen« hinzugezogen, sowie bei der näheren Bestimmung der *parrhesia* (die freimütige Rede, das offene Wort) und ebenso bei den Erläuterungen über das politische Regieren. Weitere wichtige Differenzierungen Foucaults, die auf Aristoteles zurückgehen, sind die Unterscheidung von *techné* und *praxis* in der Transformation des »*sujet moral*«, sowie die ontologische Relevanz der asketischen Übungen.

Eine zentrale Ausnahme scheint der Wissens- und Wahrheitsbegriff zu sein, für den Foucault sich ausdrücklich nicht auf Aristoteles beziehen will.²⁹⁶ Doch wird sich zeigen, daß gerade in diesem Zusammenhang Foucaults Darstellung wesentliche Parallelen zum aristotelischen Klugheitswissen und zur Verwirklichung der praktischen Wahrheit aufweist. Denn wie bereits gezeigt wurde, gibt es auch bei Aristoteles keinen epistemologischen Zugang zur praktischen Wahrheit, der einmal erkannt und verstanden kein anderes Handeln als wahres Handeln mehr zuließe.

Aussagenden (*sujet de l'énonciation*) mit seinem Verhalten (*sujet de la conduite*). Vgl. Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 495, (künftig: HdS, S.).

²⁹⁴ Insbesondere Alkibiades, Gorgias, Protagoras, Symposion, Apologie, Politeia, Kriton, Laches, Phaidros u. a.

²⁹⁵ Insbesondere Seneca, Marc Aurel, Epiktet, Musonius Rufus.

²⁹⁶ Vgl. HdS, S. 241f.; s. a. S. 34f.; 47.

Das Klugheitswissen hat mit dem zu tun, was sich »so aber auch anders« verhalten kann. So besteht im Bereich des politischen und ethischen Handelns immer das Risiko, daß der Mensch eben nicht klug ist und das der Situation Unangemessene und Falsche tut. Man kann die Wahrheit einer Tat nicht erkenntnistheoretisch herleiten, auch wenn bei Aristoteles die *aletheia*, als die eine und einzige Wahrheit, das Maß ist, das die richtige Entscheidung und die kluge Tat erfüllen muß. Den Platz des *phronimos*, des Klugen, wird bei Foucault in gewisser Weise der gute Parrhesiast einnehmen. Obgleich die vom Parrhesiasten ausgesagte und tätig ausgeführte Wahrheit bei Foucault in keinem ontologischen Verhältnis zu einer ursprünglichen und von vornherein bestehenden Wahrheit des kosmischen Ganzen steht. Der Parrhesiast bei Foucault steht nicht in »Komplizenschaft« mit einer kosmischen Ordnung, mit einer Ordnung der Welt. Vielmehr zielt die ontologische Komponente des parrhesiastischen Wahrheitsbegriffs bei Foucault auf das Sein des Parrhesiasten selbst: Der Wahr-Sprechende, der Parrhesiast, verkörpert die von ihm geforderte Wahrheit in seinem Reden und seinem Handeln. So gelangt Foucault bei der Herausarbeitung der Möglichkeitsbedingungen einer Selbstformung des »*sujet moral*« zu einem positiven und freiheitlichen Wahrheitsbegriff, der von dem von Foucault stark kritisierten absoluten Wahrheitsbegriff und von einem epistemologischen Wahrheitsregime zu unterscheiden ist.²⁹⁷

In Foucaults früheren Arbeiten wurde Wahrheit vor allem als Effekt einer diskursiven Ordnung oder als Produkt von Macht-Wissens-Komplexen behandelt.²⁹⁸ Anhand der Gouvernementalität, ein Einwirkungsmechanismus, der auf die Leitung und Lenkung von Individuen und Kollektiven zielt, wurde Wahrheit dann bereits in den Zusammenhang der Subjektivierung gestellt. Das heißt, Foucault beschreibt anhand

²⁹⁷ Zum Wahrheitsbegriff in prägnanter Kürze s. a.: Thomas Schäfer, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995, hier insbesondere der Abschnitt »Denken und Wahrheit«, S. 88-102. Sowie die Artikel: Friedrich Balke, Episteme (S. 246-249), Stephan Günzel, Wahrheit, S. 296-301, Daniel Hechler, Wahrsprechen, S. 301-303, Clemens Kammler, Wissen, S. 303-306; in: Clemens Kammler, Rolf Parr, Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.), Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2008, (künftig: Foucault Handbuch).

²⁹⁸ Siehe Thomas Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin/Hamburg: Argument, 1997, S. 327, (künftig: Lemke, S.).

der Gouvernementalität Formen der »Produktion von Macht und Wissen«, die nicht mehr lediglich auf das Handeln von Menschen einwirkt, sondern Individuen als »sujet« herstellt, Individuen ihre Identität auferlegt.²⁹⁹ „Das charakteristische Merkmal von Regierung besteht darin, daß sie eine Form der Macht etabliert, die Individuen nicht direkt unterwirft oder beherrscht, sondern die durch die Produktion von »Wahrheit« anleitet und führt.“³⁰⁰ Foucaults Kritik richtet sich gegen diese Form einer epistemologischen Wahrheit, die sich als universell ausgibt, statt ihren nur partiellen Zugang zur Wahrheit offen darzulegen. Denn für Foucault bleibt jeder *logos* Diskurs.³⁰¹ Ein Diskurs, der an ein »Wahrheitsspiel«³⁰² gebunden ist: das heißt an eine Summe strategischer Regeln, die ein Machtgefüge bilden.³⁰³ Strategische Regeln also, nach denen das Wahre vom Falschen geschieden wird, mittels derer man sich aber auch »im Wahren«³⁰⁴ bewegen kann. Nach Foucault gibt es aber mehr als nur ein Spiel. „Innerhalb ihrer Grenzen kennt jede Disziplin wahre und falsche Sätze, aber jenseits ihrer Grenzen läßt sie eine ganze Teratologie des Wissens wuchern.“³⁰⁵ Nach Foucault ist es folglich nicht möglich, die *eine* Wahrheit zu entdecken, den *einen* Zugang zur Wahrheit zu finden. Viel mehr geht es in seinen Arbeiten darum aufzuzeigen, welche Wahrheiten wann und wie produziert wurden und wie diese Wahrheiten dann in der Gesellschaft wirkten, d. h. „über welche Unterscheidungen von wahr und falsch sie operierten, welche Grenzen sie

²⁹⁹ Vgl. Lemke, S. 327; siehe Michel Foucault, *Subjekt und Macht*, in: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, S. 81-104, (künftig: *Subjekt und Macht*, in: *ÄdE*, S.)

³⁰⁰ Lemke, S. 327f.

³⁰¹ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M.: Fischer, 112010, S. 32, (künftig: *Ordnung des Diskurses*, S.).

³⁰² Vgl. *GL*, S. 13.

³⁰³ Vgl. Stephan Günzel, *Wahrheit*, a. a. O. S. 296.

³⁰⁴ Vgl. *Ordnung des Diskurses*, S. 25.

³⁰⁵ *Ordnung des Diskurses*, S. 24. Als einschlägiges Beispielt gilt für Foucault Mendels Forschungen zur Vererbungslehre: „Mendel ist es, der das Erbmerkmal als absolut neuen biologischen Gegenstand konstituiert, in dem er eine bis dahin unbekannte Filterung vornimmt: er löst das Erbmerkmal von der Art ab, er löst es vom Geschlecht ab, das es weitergibt; und der Bereich, in dem er es beobachtet, ist die unendlich offene Serie der Generationen, in der es nach statistischen Regelmäßigkeiten auftaucht und verschwindet. [...] Mendel sagt die Wahrheit, aber er war nicht »im Wahren« des biologischen Diskurses seiner Epoche.“; ebd. S. 24f.

konstituierten und welche Zwänge sie auferlegten, welche Ausschließungseffekte und Disqualifizierungen sie implizierten.³⁰⁶ Die Antwort die Foucault auf die Frage nach der Wahrheit gibt, ist eine »historische Ontologie«³⁰⁷, in der es nicht darum geht zu zeigen, was die Dinge an sich sind, sondern was sie für uns sind, mit all ihren geschichtliche Brüchen und Diskontinuitäten.³⁰⁸ In diesem Sinne richten sich Foucaults Arbeiten sowohl gegen eine Verknappung und Bändigung des Diskurses hin auf eine einzige, absolute Wahrheit, als auch gegen »die Entscheidung zur Wahrheit«, das heißt die Verknappung des Diskurses auf »wahr« und »falsch«, die laut Foucault mit Platon und gegen die Sophisten ihren Anfang genommen hat.³⁰⁹ In den Bänden »Sexualität und Wahrheit I-III« zeigt Foucault auf, wie der Diskurs über die Sexualität der Wahrheitsfähigkeit unterworfen wurde und „nicht nur eine Angelegenheit von Gefühl und Lust, Gesetz und Verbot, sondern ebenfalls eine von wahr und falsch [...] geworden ist.“³¹⁰ In Abgrenzung dazu entfaltet Foucault, wie mit dieser Arbeit gezeigt werden wird, in »Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II.« und in seinen Vorlesungen aus den Jahren 1981-1984 eine Praxis der *askesis* als eine Möglichkeitsbedingung, mittels derer dem Individuum als »*sujet moral*« eine Entunterwerfung hin zu einer Praxis der Freiheit gelingen kann. Das heißt auch, daß Foucault an der asketischen Praxis einen Wahrheitsbegriff herausbildet, der für ihn positiv konnotiert ist. In klarer Abgrenzung zu einem von Foucault negativ betrachteten absoluten und das *sujet* unterwerfenden Wahrheitsregime liegt in der asketischen Praxis eine freiheitliche und selbstbestimmte Stiftung und Verwirklichung einer Wahrheit, die der Einzelne aus sich selbst heraus und auf sein eigenes Selbst hin zielend herauszubilden vermag: indem der Einzelne aus seinem eigenen *logos* heraus artikuliert, was er für wahr befindet und diese von ihm artikuliert und geforderte Wahrheit in seinem Handeln und in seiner Lebensweise selbst verwirklicht. Es handelt sich bei diesem Begriff von

³⁰⁶ Lemke, S. 330.

³⁰⁷ Vgl. Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: ÄdE, S. 185.

³⁰⁸ Vgl. Lemke, S. 332.

³⁰⁹ Vgl. Ordnung des Diskurses, S. 31-44; s. a. Michel Foucault, Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 51ff., (künftig: Juristische Formen, S.).

³¹⁰ Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, S. 73, (künftig: WW, S.).

Wahrheit, wie ausführlich gezeigt werden wird, um die Wahrheit des Parrhesiasten. Sie wird im Folgenden mit dem Terminus *parrhesiastische Wahrheit* bezeichnet werden.

Der französische Begriff »*sujet moral*« wird in dieser Arbeit anstelle des in der deutschen Übersetzung verwendeten Ausdrucks »*Moralsubjekt*« beibehalten. Das französische Wort »*moral*« hat zwei Bedeutungen: Einerseits kann »*moral*« im Deutschen mit »Ethik« übersetzt werden, verstanden als eine Lehre vom sittlichen Wollen und Handeln, die auf einer Metaebene moralisches Handeln und seine Begründungsmöglichkeiten thematisiert. Andererseits bezeichnet »*moral*« die ethische Haltung einer Person und kann mit »ethische Haltung« oder »Habitus« übersetzt werden. Dies ist meines Erachtens, angesichts dessen wie Foucault den Begriff »*sujet moral*« im Zusammenhang der *askesis* verwendet, die einzig sinnvolle wie auch zutreffende Bedeutung. Denn die philosophische Askese versteht Foucault als eine Art und Weise, in der sich der Mensch als Subjekt eines Verhaltens (*sujet de la conduite*) formt, ein sein Leben charakterisierendes Verhalten.³¹¹ Wie noch gezeigt werden wird, definiert Foucault mit der antiken Philosophie die Zielbestimmung der Askese als Vervollkommnung und Vollendung des *sujet moral* durch die Subjektivierung (*subjectivation*) der Wahrheit im Treffen und Verwirklichen der wahren *logoi* im Reden, im Handeln und im Sein des Individuums.³¹² Darüber hinaus trifft Foucault eine weitere begriffliche Abgrenzung, indem er die in einem Menschen oder in einer Gesellschaft konkret vorhandenen sittlichen Normen, Werte und Grundsätze, die das zwischenmenschliche Verhalten regulieren, unter dem Begriff »*Moralcode*« subsumiert.

Zur Verwendung des Begriffs »*Subjekt*« kann festgehalten werden, daß die Auffassung, Foucault habe das Subjekt eliminiert³¹³ und radikal ausgelöscht³¹⁴, in der

³¹¹ Vgl. HdS, S. 591.

³¹² Vgl. HdS, S. 32-34; 392-401.

³¹³ Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, S. 135; s. Hannelore Bublitz, *Subjekt*, a. a. O., S. 293.

³¹⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 324; siehe Hannelore Bublitz, *Subjekt*, a. a. O., S. 293.

Rezeption weitgehend passé ist.³¹⁵ Auch Foucaults eigene Auskünfte über sein Werk widersprechen dem Vorwurf, er habe das Subjekt außer Acht gelassen, vielmehr sei es ihm stets gerade darum gegangen, die verschiedenen »*Formen der Subjektivierung*« des Menschen aufzuzeigen (*de déterminer son mode de »subjectivation«*).³¹⁶ Das heißt, wenn bei Foucault vom Selbst oder Subjekt die Rede ist, ist stets der Kontext für die nähere Bestimmung wesentlich, „weil es für Foucault vielfältige Arten gibt, zum Subjekt zu werden, d. h. Subjektivierungsprozesse zu durchlaufen.“³¹⁷ Die Perspektive, unter der Foucault sich mit der Formung des Subjekts bzw. der Formung des Selbst beschäftigt, erfährt allerdings im Zusammenhang mit der *askesis* durchaus eine Erweiterung. Schon in den Arbeiten zur Macht und Disziplin beschäftigt sich Foucault also gerade nicht mit dem Subjekt als Substanz oder universale Form, das als eine Art Zugrundeliegendes (*hypokeimenon*) jeglicher Subjektivierung vorausginge, sondern das *sujet* wird genealogisch als Geformtes, als Unterworfenes, als Effekt vielfältiger Praktiken und Techniken betrachtet.³¹⁸ Denn die Frage Foucaults lautet nicht, was das *sujet* ist, sondern vielmehr welche Wissenskomplexe, Technologien, diskursive Ordnungen und Disziplinarmächte auf den Menschen einwirken und sein Selbst formen. Neben diese Art der Formung in einem Feld externer Kräfte tritt die Möglichkeit des Sich-Formens, der Selbstformung: Eine kritische Beziehung zu einem Prinzip, einem

³¹⁵ Vgl. Martin Saar, Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault, in: ÄdE, S. 321-343, (künftig: Saar, Form des Lebens, S.); ders., Genealogie und Subjektivität, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 157-181; Paul Veyne, Michel Foucaults Denken, ebd., S. 27-51, insbes. S. 40-44; Ulrich Bröckling, Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360°-Feedback, in: ebd., S. 77-93, insbes. S. 79-82; Friedrich Balke, Selbstsorge/Selbsttechnologie, in: Foucault Handbuch, S. 286-291; Hannelore Bublitz, Subjekt, a. a. O., S. 293-296.

³¹⁶ Vgl. »Foucault«, in: ÄdE, S. 220-225, hier S. 221 (DE 4, S. 776-782) - ein von Foucault unter Pseudonym verfaßter Artikel über sich selbst für den Dictionaire des philosophes, hrsg. von Denis Huisman, (1984); Subjekt und Macht (1982), in: DE 4, S. 269-294, hier S. 269f.; Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit (1984), in: DE 4, S. 875-902, hier S. 875f.

³¹⁷ Saar, Genealogie als Kritik, S. 268.

³¹⁸ Dies wird z. B. ausführlich und fundiert von Martin Saar gezeigt, in: ders., Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt a. M./New York: Campus, 2007 (künftig: Saar, Genealogie als Kritik, S.).

Verfahren, einem Verhaltenskodex oder einer Autorität zu entwickeln, unterscheidet sich von Gehorsam und Unterwerfung. Die Möglichkeit zur Kritik, zur Tugend, zum Widerstand, die Foucault zu einem Konzept der Askese ausformuliert, sind durch die Ebene der Reflexion und des Sich-selbst-in-bezug-Setzens Art und Weise einer Praxis, die dem Subjekt nicht äußerlich ist.³¹⁹ Der Einzelne formt sich, wie im Folgenden gezeigt werden wird, mittels der *askesis*, also innerhalb eines selbst gewählten, durch fortschreitende Übung gekennzeichneten Prozesses selbst - obgleich die Selbstformung durch Askese teilweise durch Weisen der Unterwerfung charakterisiert bleiben wird.

Die prominent gewordene Formulierung der »Ästhetik der Existenz« beziehungsweise der Ästhetisierung bezeichnet für Foucault ebenfalls den Prozeß der Subjektivierung, in dem das Individuum sich selbst aktiv verändert.³²⁰ Obgleich der Ausdruck der »Ästhetik der Existenz« eine gewisse Prominenz in der Rezeption erlangt hat, vor allem durch die hervorragende Textzusammenstellung von Martin Saar,³²¹ wird der Ausdruck von Foucault selbst nicht all zu häufig verwendet. Es ist viel mehr das Thema der Formung seiner selbst, der Herausbildung seiner selbst als »*sujet moral*«, das ihn beschäftigt.³²² Foucault umschreibt diesen Prozeß weit häufiger mit Ausdrücken wie *pratique de soi*, *culture de soi*, *techniques de soi*, *technologies de soi*, *transformation de soi*, *transforme le sujet*, *la subjectivation de, se*

³¹⁹ Vgl. Michel Foucault, Was ist Kritik?, Berlin: Merve, 1992, S. 9, (Qu'est-ce que la critique?, Bulletin de la Société française de Philosophie, Bd. LXXXIV, Paris, April-Juni, 1990), (künftig: Was ist Kritik?); s. a. Judith Butler, What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue, in: Sara Salih/Judith Butler, The Judith Butler Reader, Malden, MA u. a.: Blackwell, 2004, S. 302-322, hier: S. 308-312, (künftig: Butler, S.); sowie Saar, Form des Lebens, S. 324.

³²⁰ Vgl. „Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins“, in: Michel Foucault, Ästhetik der Existenz, S. 155-170, hier S. 167; in: DE 4, S. 525-538, hier S. 535.

³²¹ S. ÄdE. Ebenfalls prominent ist der Ausdruck »Lebenskunst«, durch die Foucault-Interpretation von Wilhelm Schmid. Vgl. Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000; sowie ders., Philosophie der Lebenskunst. Ein Grundlegung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.

³²² Anders Josef Früchtel, er stellt mit Verweisen auf Kierkegaard und Nietzsche besonders den Aspekt der Ausgerichtetheit auf Stil und Ästhetik in Foucaults Ethik dar. Der Begriff der Askese fällt nur einmal am Rande als ein Verbindungselement zwischen Platon und der christlichen Moral. Vgl. Josef Früchtel, Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 128-190; Erwähnung »Askese« S. 155.

gouverner, se conduire. Am häufigstem verwendet Foucault für die Bezeichnung dieses Prozesses jedoch die griechischen Ausdrücke, manchmal auch in ihren französischen Übersetzungen: *epimeleia heautou (le souci de soi)*, *techne tou biou* und *askesis (l'ascèse, l'exercice)*. Die Übersetzung von *techne tou biou* bringt im Französischen die Schwierigkeit mit sich, daß das griechische *techne* mit »*l'art*« übersetzt wird. Der Ausdruck *l'art de vie, l'art de vivre* ist aber im Französischen entsprechend wie *savoir vivre* konnotiert und folglich irreleitend. Um diese Konnotationen des Begriffs »*l'art*« zu vermeiden, läßt Foucault im Allgemeinen den griechischen Ausdruck *techne (tou biou)* stehen oder verwendet das französische *technique* - beziehungsweise, wenn es dem Sachzusammenhang dient, den Begriff *pratique*, als eine Differenzierung, die im Folgenden noch ausführlich erläutert werden wird. Denn obgleich die Bildung des *sujet moral* von Foucault im ethischen und damit praktischen Bereich angesiedelt wird, bleibt mit den Formulierungen »*Ästhetik der Existenz*« und *techne tou biou* der Bezug zu einer für Foucault wichtigen Komponente erhalten: nämlich in der philosophischen Askese einen, wenn auch geminderten Zusammenhang, zum *techne*-Charakter bestehen zu lassen. Wie in dem Kapitel »*Désassujettissement als entunterwerfende Unterwerfung*« erläutert werden wird, ist die Methode der Unterwerfung nach Foucault nicht gänzlich zu überwinden. Die Unterwerfung bleibt Methode auch als *entunterwerfende Unterwerfung* und rechtfertigt den teilweise beibehaltenen *techne*-Bezug innerhalb der philosophischen Askese Foucaults.³²³

³²³ Vgl. Butler, S. 320f.

3.2. Der entunterwerfende *praxis*-Charakter der Askese

Auch bei Foucault gilt: Sich zu üben, heißt ein anderer zu werden. Zwei Arten der Umformung sind im Werk von Foucault zentral: die Umbildung durch *praxis*, durch Praktiken³²⁴ und die Umformung durch *technai*. Diese systematische Unterscheidung der technischen und praktischen Umformung, die auf Aristoteles Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* zurückgeht, wird in der Literatur zu Foucault nicht nachvollzogen, läßt sich aber meines Erachtens begründet und fruchtbar für das Werk von Foucault anwenden.³²⁵

Diese Unterscheidung von Techniken und Praktiken bei der Umformung des Selbst, bei der Aneignung ethischer Verhaltensweisen, ist in den vorliegen ethisch relevanten Texten unterschiedlicher Genres, die sich neben den von Foucault redigierten und veröffentlichten Werken und einigen publizierten Artikeln, auch aus Interviews, Seminarunterlagen, Vorlesungen und Vorlesungszusammenfassungen zusammensetzen, nicht strikt auseinandergehalten. Da sich Foucault zudem besonders ausführlich auf die Darstellungen Platons bezieht, läßt Foucault in den Passagen, die direkt auf Platons Schriften bezogen sind, den Begriff der *techne/technique* stehen, da Platon die aristotelische Unterscheidung hin zur *praxis* noch nicht vollzogen hatte. Während im außerplatonischen Zusammenhang anstelle der *techne/technique* von Foucault verstärkt *praxis/pratique de soi* verwendet wird. Foucaults schriftliches Resümee zu seiner Vorlesung aus dem Studienjahr 1980/1981

³²⁴ Zur Verwendung des Begriffs der »Praktiken« bei Foucault: Wilhelm Schmid verweist auf folgenden Sprachgebrauch in Frankreich: „Der Begriff der Praxis war für das französische Denken vom Marxismus geprägt und bezeichnete die Handlung am Schnittpunkt der Beziehung zwischen Menschen und zwischen Mensch und Natur. Bei Foucault findet, von Louis Althusser vorgeprägt, der Übergang zum Begriff der »Praktiken« statt, um Wissensformen und Machtrelationen, aus deren Zusammenwirken Denken und Handeln hervorgehen, zu bezeichnen. Im Begriff der Praktik werden die Begriffe von »Praxis« (die Tatsache, daß wir etwas tun) und »Technik« (die Frage, wie wir etwas tun), miteinander verschmolzen.“ Die Praktik ist demnach eine Handlung, die sowohl mit einer Technik als auch mit einer *prohairesis*, einer Überlegung, die zu einem konkreten Handlungsvorsatz führt, verbunden ist. Vgl. Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, S. 260.

³²⁵ Vgl. Kapitel 2.2. dieser Arbeit.

»Subjektivität und Wahrheit« und zu seinem Seminar »Technologien des Selbst« von 1982 sowie die in Buchform vorliegende Vorlesung aus dem Studienjahr 1981/1982 zur »Hermeneutik des Subjekts« dokumentieren die intensive Beschäftigung Foucaults mit den hellenistischen und römischen Darstellungen der *askesis* hin zu den christlichen und klösterlichen Techniken des Selbst. Während diese Texte gewissermaßen Foucaults Arbeiten *in progress* abbilden, sollte diese Arbeit in die Bände II-IV von »Sexualität und Wahrheit« - »Der Gebrauch der Lüste« (*L'Usage des plaisirs*), »Die Sorge um sich selbst« (*Le Souci de soi*), »Die Geständnisse des Fleisches« (*Les Aveux de la chair*) - münden und konnte 1984 für die Bände II und III noch so geschehen.³²⁶ Es zeichnet sich jedoch eine klare Tendenz dahingehend ab, daß Foucault in bezug auf die asketischen Übungen, die der freien und selbstbestimmten Transformation des Selbst dienen, die ein Individuum durch Arbeit an sich selbst vollzieht und eine Subjektivierung der Moral zum Ziel hat, von Selbstpraxis und Praktiken spricht.³²⁷ Dabei bezeichnet die Subjektivierung der Moral, wie noch ausführlicher gezeigt werden wird, eine durch Tätigsein verwirklichte ethische Haltung im Sein und eine Vervollkommnung des Selbst. Der praktische Ansatz geht also von der erst noch zu leistenden übenden Bildung und Vervollkommnung des Selbst als ein Subjekt ethischer Haltung aus. So verwendet Foucault in »Der Gebrauch der Lüste«, die der Darstellung der asketischen Konstitution des *sujet moral* als Arbeit an sich selbst gewidmet ist, statt den prominenten Begriff der »Selbsttechnologie« den Begriff der »Selbstpraktiken«.³²⁸

³²⁶ Vgl. Didier Eribon, Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 458 - 470.

³²⁷ Vgl. z. B. GL, S. 36-45, Abschnitt »Moral und Selbstpraktik« (*Morale et pratique de soi*); Michel Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit (1984), in: DE 4, S. 875-902 (franz.: *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in: DE 4, S. 708-729); insbesondere für den Zusammenhang von Askese als Praxis der Selbstformung: HdS, S. 27f.; 226f.; 265; 269; 387ff.; 404ff.; 507; 514f.

³²⁸ Vgl. insbesondere GL, in der Einleitung die Abschnitte »Modifizierungen«, S. 9-22 und »Moral und Selbstpraktik«, S. 36-45.

Gegen die in der Literatur oft vertretene begriffliche Darstellung, Askese verstanden als Übung im menschlichen Handeln sei vor allem eine *techne*³²⁹, wird in dieser Arbeit die aristotelische Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* gestellt: indem der Mensch sich durch Askese in seiner ethischen Haltung selbst formt und gestaltet, ist sie vor allem *praxis*. Zur Unterscheidung von *praxis* und *poiesis*, von Handeln und Machen, sei noch einmal darauf verwiesen, daß die aristotelische Ethik mit der Praxis zu tun hat, mit Handlungen, die durch ihre Wirkung auf das handelnde Subjekt gekennzeichnet sind, wie zum Beispiel eine tapfere Tat den Handelnden tapfer sein läßt. Denn indem der Handelnde eine tapfere Tat begeht, realisiert er zugleich die Tapferkeit in sich. Im Unterschied dazu steht die Poiesis, die ihre Wirkung an einem äußeren Substrat entfaltet (z. B. bauen, sägen).³³⁰ Von solcher praktischer Art sind wie bereits in Kapitel 2.2. gezeigt wurde bei Aristoteles ethische Handlungen als Momente der Selbstverwirklichung und Selbstgestaltung.³³¹

Mit Verweis auf »Überwachen und Strafen« soll an dieser Stelle eine Abgrenzung zwischen einem technischen und einem praktischen Verständnis von Übung und Selbstbildung im Werk Foucaults herausgearbeitet werden. Während »Überwachen und Strafen« von Verfahrensweisen des Strafvollzugs am Häftling im 18. und 19. Jahrhundert ausgeht, wird in »Der Gebrauch der Lüste« die Selbstformung des freien Mannes geprägt von der antiken griechischen Philosophie näher untersucht.

In »Überwachen und Strafen« bezeichnet Foucault „Zwangmaßnahmen, die sorgfältig angewandt und wiederholt werden“³³², um die schlechten Leidenschaften des Straffälligen durch strikte Disziplinierung umzuformen, als Übungen, die den Charakter einer *techne*, einer Besserungstechnik (*technique de correction*) haben. So zum Beispiel:

³²⁹ So z. B. in Axel Michaels, Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese, München: C. H. Beck, 2004.

³³⁰ Vgl. NE I 1, 1094 a 3-6; IV 4-5, 1140 b 3-7. Vgl. Müller, Praktisches Folgern, S. 192-194.

³³¹ Müller, Praktisches Folgern, 209-230.

³³² Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994, (Souveiller et punir. La naissance de la prison, Paris: Gallimard, 1975), S. 167 (künftig: ÜS, S.); „[...] des formes de coercition, des schémas de contrainte appliqués et répétés.“; franz. S. 131.

Stundenpläne, Zeiteinteilungen, vorgeschriebene Bewegungen, regelmäßige Tätigkeiten, einsame Meditation, gemeinsame Arbeit, Schweigen, Aufmerksamkeit, Respekt, gute Gewohnheiten. Und was durch diese Besserungstechnik schließlich wiederhergestellt werden soll, ist nicht so sehr das Rechtssubjekt, das in die fundamentalen Interessen des Gesellschaftsvertrags integriert ist, sondern das gehorchende Subjekt, das Individuum, das Gewohnheiten, Regeln, Ordnungen unterworfen ist und einer Autorität [...].³³³

Foucault verweist auf den minutiösen Ablauf und die Zwangsbeschäftigung der Häftlinge im Strafsystem. Der minutiöse Ablauf für die Häftlinge im Gefängnis setzte sich, wie Foucault anführt, als ein Strafsystem durch, das die Häftlinge in eigener Erfahrung lehren sollte, was der Verlust der freien Verfügung über materielle Güter, Zeiteinteilung, körperliche Tätigkeiten usw. bedeutet. Diese Erfahrung sollte gleichermaßen dahin führen, den Verfügungsrahmen anderer respektieren zu lernen. Ununterbrochene Beschäftigung, Zwangsarbeit in den gefängniseigenen Werkstätten und finanzielle Entlohnung sollte zudem dazu dienen, die Häftlinge in den geregelten, ökonomischen Ablauf der Welt durch strenge Gewöhnung einzugliedern.³³⁴ Die minutiöse Zeitplanung und Überwachung enthebt den Gefangenen von jeglicher eigener Überlegung, Wahlmöglichkeit und Entscheidung. Er funktioniert in beinahe mechanischer Weise. Die Darstellung des *techne*-Charakters am Tagesablauf der Gefangenen macht deutlich, daß von den Inhaftierten keinerlei praktische Leistung gefordert ist, sondern vielmehr ein Wissen um die Gefängnisvorschriften: sie kennen die Vorschriften, aus denen sie erfahren haben und damit wissen, was sie zu machen und wo sie sich zu befinden haben. Die *techne* ist demnach ein Wissen, das sich auf diese Weise charakterisieren läßt: als ein Vernehmen der Vorschriften, als ein Wissen von dem, was Vorgeschieden ist.

³³³ ÜS, S. 167; „[...] horaires, emplois du temps, mouvements obligatoires, activités régulières, méditation solitaire, travail en commun, silence, application, respect, bonnes habitudes. Et finalement ce qu’on essaie de reconstituer dans cette technique de correction, ce n’est pas tellement le sujet de droit, qui se trouve pris dans les intérêts fondamentaux du pacte social; c’est le sujet obéissant, l’individu assujéti à des habitudes, des règles, des ordres, une autorité qui s’exerce continûment autour de lui et sur lui, [...]“; franz. S. 131f.

³³⁴ Vgl. ÜS, S. 137.

Die charakteristische Verwirklichung eines solchen Wissens ist der Gehorsam. Daran wird deutlich, warum Foucault bei einer so strengen Steuerung von außen, von einer *techné* sprechen kann, deren Wirkung das Subjekt »Effekt« sein läßt.

Alle Häftlinge erheben sich bei Tagesanbruch; nachdem sie ihre Betten gemacht, sich gereinigt und gewaschen und anderen Notwendigkeiten Genüge getan haben, beginnen sie ihre Arbeit im allgemeinen bei Sonnenaufgang. Von diesem Augenblick an kann niemand mehr in die Säle oder an andere Orte gehen, außer in die Werkstätten oder an die Arbeitsplätze [...]. Bei Einbruch der Nacht ertönt eine Glocke, welche den Häftlingen anzeigt, daß sie ihre Arbeit verlassen sollen [...]. Man gibt ihnen eine halbe Stunde, damit sie ihre Betten herrichten; danach erlaubt man ihnen nicht mehr, laut zu sprechen und den geringsten Lärm zu machen.³³⁵

Die ausschließlich unterwerfenden Formungen der Zwangsbeschäftigung der Häftlinge führen nicht zur Habitualisierung der Verhaltensweisen und nicht zu einer Veränderung des Selbst.³³⁶ Foucault zitiert und analysiert die formulierten Ziele der Haftstrafe aus dem 19. Jahrhundert in Frankreich, die bis in die Gegenwart der 1970er Jahre gleichbleibend wiederholt werden: Die Haftstrafe soll vor allem zur Änderung des Verhaltens, zur Besserung und Resozialisierung des Verurteilten führen.³³⁷ Die Gewöhnung an Ordnung, Moral und Achtung vor sich und den anderen soll vor allem durch minutiöse Arbeits- und Beschäftigungsmaßnahmen

³³⁵ Robert James Turnbull, *A Visit to the Philadelphia Prison*, Philadelphia: Bud & Bartram; zuerst 1997 unter dem Titel »Visite à la prison de Philadelphie« auf Französisch erschienen, S. 15; zitiert nach ÜS, S. 160f.; franz. S. 126f.: „Tous les prisonniers se lèvent à la pointe du jour, de manière qu’après avoir fait leurs lits, s’être nettoyés, et lavés, et avoir vaqué à d’autres nécessités, ils commencent généralement leur travail au lever du soleil. Dès ce moment, aucun ne peut aller dans les salles ou autres endroits, si ce n’est aux ateliers et lieux assignés à leurs travaux. [...] A la chute du jour, on sonne une cloche qui les avertit de quitter leur travail. [...] On leur donne une demi-heure pour arranger leurs lits, après quoi on ne leur permet plus de converser haut et de faire le moindre bruit.“

³³⁶ Vgl. ÜS, S. 295-349.

³³⁷ Vgl. ÜS, S. 346f.

erfolgen.³³⁸ Doch zeigt der »erschöpfende Disziplinarapparat« nicht die erhoffte Wirkung:

Das Gefängnis kann gar nicht anders, als Delinquenten zu fabrizieren. Es tut das durch die Existenzweise, die es den Häftlingen aufzwingt. [...] Das Gefängnis produziert Delinquenten, weil es den Häftlingen gewaltsame Zwänge auferlegt. Es soll die Gesetze anwenden und sie Respekt lehren; aber sein ganzer Betrieb beruht auf Machtmißbrauch. [...] Die Häftlinge werden durch eine Zwangsarbeit ausgebeutet, die unter diesen Umständen keinerlei Erziehungswert haben kann.³³⁹

Der Mißbrauch besteht in der Zwangsstruktur, die die Häftlinge permanent zwingt, statt sie die Anwendung und Umsetzung, den Gebrauch von Rechten und Gesetzen zu lehren. Somit wird das Ziel der Inhaftierung verfehlt, deren eigentliche Zielsetzung primär nicht als Bestrafung, sondern als Besserung der Häftlinge formuliert wurde. Aus der Haft entlassen und ohne permanente Kontrolle verliert das sich nahezu mechanisch auswirkende Wissen über die richtigen Verhaltensweisen im Haftalltag seine Wirkkraft. Damit der Mensch handelnd sein Selbst entwickelt, ist die *seelische* Tätigkeit, die Anbindung an das eigene Wollen und die verstehende wie entschließende Reflexionstätigkeit notwendig, sowie daß die Handlungsauslösung bei einem selbst liegt, von einem selbst ausgeht. Dem allein befohlenen Beispiel folgt nach Foucault keine das Selbst nachhaltig transformierende Verhaltensweise.

³³⁸ Vgl. ÜS, S. 298f. Die Louis Pierre Baltard zugeschriebene Formulierung »*totale und asketische Institutionen*« findet sich nicht in Baltards *Architectonographie des prisons* (1829). Die wenigen Verwendungen von Askese/asketisch in »*Überwachen und Strafen*« stehen ansonsten nicht im Zusammenhang mit dem Gefängnis, sondern ausschließlich im religiösen Kontext. Vgl. S. 176, 179, 184, 208f.

³³⁹ ÜS, S. 342f. „La prison ne peut pas manquer de fabriquer des délinquants. Elle en fabrique par le type d’existence qu’elle fait mener aux détenus: [...] La prison fabrique aussi des délinquants en imposant aux détenus des contraintes violentes; elle est destinée à appliquer les lois, et à en enseigner le respect; or tout son fonctionnement se déroule sur le mode de l’abus de pouvoir. [...] Exploitation par un travail pénal, qui ne peut avoir dans ces conditions aucun caractère éducatif.“; franz. S. 270f.

Am Beispiel von »Überwachen und Strafen« kommt deutlich zum Ausdruck, daß die Formung des Menschen durch Übungen, die aus dem Wissen einer *techne* resultieren und das *sujet* unterwerfen, im Bereich der von außen definierten, gesteuerten und überwachten Übungen angesetzt ist. Neben dem Straf- und Besserungsvollzug hat die *techne* als Unterwerfungsmechanismus ihren Platz im Rahmen der Disziplinarmacht, Pastormacht, Bio-Politik und Gouvernamentalität.³⁴⁰ Es handelt sich in diesem Bereich ausschließlich um technisierte Übungen, die zum Beispiel aus Gehorsam erfolgen oder durch klösterliche Regeln und Rituale oder strafrechtliche Überwachung veranlaßt werden, sowie um Technologien, bestehend aus Gesundheits-, Vorsorge-, Betreuungs-, Bildungs- und Verwaltungsapparaten, die auf die Bevölkerung immer umfassender (Körper, Seele, Geist, Familie, Beruf, Eigentum) regulierend und standardisierend wirken. Der technologische Ansatz geht ferner von der Offenlegung der Verfehlungen des Selbst im Geständnis, in der

³⁴⁰ Der Begriff der Gouvernamentalität (*gouvernementalité*) findet sich erstmals 1978/79 in den Vorlesungen »Die Geschichte der Gouvernamentalität II: Die Geburt der Biopolitik« (franz. »*Naissance de la biopolitique*«). Die Wortschöpfung leitet sich von »*gouvernemental*« (die Regierung betreffend) ab. Gouvernamentalität bezeichnet unterschiedliche Instrumentarien und Einwirkungsmechanismen, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung und Leitung von Individuen und Kollektive zielen (s. Foucault-Handbuch, S. 260). Das »Pastorat« bezeichnet eine politische Technologie, die sich am Hirten-Herden-Verhältnis orientiert: Das Pastorat übt seine Macht eher über eine »Herde« als über ein Land aus; es geht darum, das Heil der »Herde« sicherzustellen; das pastorale Instrumentarium schließt die Gewissensprüfung und die Leitung des Gewissens ein - der »Hirte« muß wissen, was in jedem Einzelnen vor sich geht: Es kommt zu einer Verschiebung der Machtinstrumente von Gerichten, Recht und Justizapparat hin zu einer »Rundum-Vorsorge« durch Medizin, soziale Kontrolle, Psychiatrie und Psychologie (s. Foucault-Handbuch, S. 126f.). Die Disziplinarmacht zielt auf eine Standardisierung der Gesellschaft. Der Modellcharakter der Disziplinargesellschaft kommt in »Überwachen und Strafen« zur Darstellung. Disziplinaranstalten sind neben Gefängnissen auch Fabriken und Kasernen. Die Fabrikdisziplin »maschinisiert« den Körper, normt und standardisiert die Einordnung der Körper und ermöglicht somit die massenhafte Austauschbarkeit von »menschlichen Ersatzteilen« (s. Foucault-Handbuch, S. 242f.). Zur »Unterwerfung der Körper« anhand von Disziplinierungstechnologien, administrativer Verhaltensführung und Kontrolle der Bevölkerung durch staatliche Verwaltung und Institutionen, sowie zur Frage der Leitung und Regierung von Individuen: Didier Eribon, Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 458-470; sowie Saar, Genealogie als Kritik, S. 251.

Beichte, in einer ärztlichen Untersuchung oder im gerichtlichen Urteil aus, bevor das Selbst ühend »geheilt« werden soll.

Anhand der Disziplinarmacht, aber auch anhand der Bio-Politik und der Gouvernamentalität zeigt Foucault, daß der Einfluß auf Verhaltensweisen mittels Wiederholung und durch Regelmäßigkeiten in die Wissensweisen und die Seinsweise der Menschen eindringt. Foucault beschreibt dies als eine Art und Weise der Regierungsintensivierung, die die Bevölkerung auf eine statistisch beschreibbare Bevölkerung hin ordnet und reguliert. Die Regierungsintensivierung erfolgt durch Institutionen und Rationalisierungsmechanismen für diverse Lebensbereiche wie Gesundheit, Bildung, Ökonomie, Demographie etc. und wird als Wissensfeld und Richtlinie etabliert. Dieser Eingriff in die Verhaltens-, Wissens- und Seinsweise wird (vor allem in ihrem Ausmaß) von Foucault negativ betrachtet, und er schließt die Frage an, wie es möglich werden kann, daß man nicht derartig regiert wird, wie das Individuum für sich die Frage stellen kann, was es angesichts (aber auch trotz) der gegenwärtigen Ordnung sein kann beziehungsweise werden kann.

Der Weg, den der Einzelne einschlagen kann, um nicht derartig regiert zu werden, ist der Weg der Tugend. Tugend, die sich als menschliche Freiheit begreifen läßt und die im Zusammenhang mit Foucaults Kritik-Begriff steht³⁴¹: Kritik, verstanden als die Bewegung, in welcher der Einzelne sich das Recht nimmt zu fragen, welches die Grenzen des Rechts zu regieren sind, das heißt für Foucault: das Recht des Einzelnen, etwas nicht als wahr annehmen zu müssen, weil es eine Autorität vorschreibt, sondern weil man die Gründe selbst für gut befinden kann und weil man selbst von seinem Vermögen Gebrauch macht, Gründe zu formulieren.³⁴²

Obgleich Kritik auch als Abgrenzung gegen ein Machtfeld oder als Heraustreten aus einer Machtstruktur betrachtet werden kann, betont Foucault, daß der für ihn

³⁴¹ Vgl. Was ist Kritik?, S. 9: „Es gibt etwas in der Kritik, das sich mit der Tugend verschwägert. Ich möchte Ihnen gewissermaßen von der kritischen Haltung als Tugend im allgemeinen sprechen.“ „Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général.“; franz. S. 36.

³⁴² Vgl. Was ist Kritik?, S. 12ff. Eine ähnliche Problematik findet sich bei Aristoteles: nämlich inwiefern die Politik eine *techne* sein kann, die Bürger ethisch zu formen und inwiefern diese *techne* an der *praxis* scheitert, d. h. warum das menschliche Handeln *praxis* bleiben muß.

wesentliche Aspekt mehr ein gestalterischer, kreativer Akt ist. Die Praxis der Freiheit ist damit als Entgegensetzung gedacht, zu einer für Foucault in ethischer Hinsicht nicht so interessanten Auffassung von Freiheit als Befreiung von etwas. Der für Foucault wesentliche Unterschied ist, daß die Aufgabe, die dem Individuum zukommt, darin besteht, die Praktiken der Freiheit auf eine gegebene Situation hin erst zu definieren und tätig umzusetzen. Also zum Beispiel das eigene Begehren in eine für einen selbst wünschenswerte Form zu bringen, indem man es gestaltet, statt über sein Begehren Herr zu werden, indem man sich von jeglichem Begehren zu befreien sucht.³⁴³

Das *ethos* war die Weise zu sein und sich zu verhalten. Es war eine Seinsweise des Subjekts und eine bestimmte, für andere sichtbare Weise des Handelns. [...] Der Mann, der ein schönes *ethos* besitzt, der bewundert und als Beispiel zitiert werden kann, ist jemand, der die Freiheit auf eine bestimmte Weise praktiziert. Ich glaube nicht, daß es einer Konversion bedarf, um die Freiheit als *ethos* zu reflektieren; sie ist unmittelbar als *ethos* problematisiert. Damit jedoch diese Praxis der Freiheit in einem *ethos* Gestalt annehmen kann, die als gut, schön, ehrenhaft, achtbar und erinnerungswürdig erscheint, bedarf es eingehender Arbeit des Selbst an sich selbst.³⁴⁴

³⁴³ Vgl. Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: DE 4, S. 877. Zur weiteren Differenzierung von Freiheit und Befreiung siehe ebd., S. 878. Unter gewissen Umständen eröffnet die Befreiung dem Individuen oder gesellschaftlichen Gruppen erst die Möglichkeit, durch Praktiken der Freiheit gestaltend tätig zu werden. „[Man] stößt manchmal auf etwas, das man [...] als Herrschaftszustände [*état de domination*] bezeichnen kann, in denen Machtbeziehungen, anstatt veränderlich zu sein und den verschiedenen Mitspielern eine Strategie zu ermöglichen, die sie verändern, vielmehr blockiert und erstarrt sind. Wenn es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, [...] - durch den Einsatz von Instrumenten, die sowohl ökonomischer, politischer oder militärischer Natur sein mögen -, dann steht man vor etwas, das man als einen Herrschaftszustand bezeichnen kann. Gewiß existieren in einem solchen Zustand die Praktiken der Freiheit [*pratiques de liberté*] nicht oder nur einseitig oder sind äußerst eingeschränkt und begrenzt. Deshalb stimme ich mit Ihnen darein überein, daß die Befreiung [*libération*] manchmal die politische oder historische Bedingung für eine Praxis der Freiheit ist.“ (ebd., S. 878; franz. 710f.)

³⁴⁴ Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, In: DE 4, S. 882. „L'*éthos* était la manière d'être et la manière de se conduire. C'était un mode d'être du sujet et une certaine manière de faire,

Man könnte das als eine asketische Praxis bezeichnen, [...] ein[e] Einwirkung des Subjekts auf sich selbst, durch die man versucht, sich selbst zu bearbeiten, sich selbst zu transformieren und zu einer bestimmten Seinsweise Zugang zu gewinnen.³⁴⁵

Die Frage, wie sich ein Mensch als *sujet moral* konstituieren kann, das heißt, in sich eine Haltung ausbilden kann, die darauf zielt, das Gute im Sein und Handeln zu verwirklichen, bindet Foucault an folgende Kriterien: »Bestimmung der ethischen Substanz« (*la détermination de la substance éthique*) beziehungsweise Bestimmung »der Materie des ethischen Verhaltens« (*matière principale/matière de la pratique morale*), »Unterwerfungsweisen« (*la mode d'assujettissement*), »ethische Arbeit/Ausarbeitung« (*travail éthique/l'élaboration*), »Teleologie« (*la téléologie du sujet moral*).³⁴⁶ All diese Kriterien verweisen auf den Praxischarakter und die damit verbundene erforderliche Reflexionstätigkeit: Zunächst wählt der Einzelne die »Materie«, die er bestimmen und formen will. Die Auswahl der »*matière de la pratique morale*« bezeichnet Foucault auch als die Bestimmung der ethischen Substanz. Materie des moralischen Verhaltens kann zum Beispiel ein bestimmter Akt sein, der zu tun oder zu unterlassen ist, es können Begierden sein, die es zu beherrschen gilt, es kann die Qualität einer bestimmten Beziehung zu sich oder einem anderen Menschen sein. In bezug auf die Materie kann es bereits verschiedene Verbote, Gebote, Regeln und Werte geben, die die präskriptiven

visible pour les autres. [...] L'homme qui a un bel *éthos*, qui peut être admiré et cité en exemple, c'est quelqu'un qui pratique la liberté d'une certaine manière. Je ne crois pas qu'il soit besoin d'une conversion pour que la liberté soit réfléchie comme *éthos*; elle est immédiatement problématisée comme *éthos*. Mais, pour que cette pratique de la liberté prenne forme dans un *éthos* qui soit bon, beau, honorable, estimable, mémorable et qui puisse servir d'exemple, il faut tout un travail de soi sur soi.“; franz. S. 714.

³⁴⁵ Ebd., S. 876. „C'est ce qu'on pourrait appeler une pratique ascétique, [...] un exercice de soi sur soi par lequel on essaie de s'élaborer, de se transformer et d'accéder à un certain mode d'être.“; franz. S. 709.

³⁴⁶ Vgl. GL, S. 37-39.

Elemente eines sogenannten »*Moralcodes*«³⁴⁷ (*code moral*) bilden. Je nach dem, welche Gründe den Einzelne dazu bewegen, von dem Moralcode abzuweichen oder ihn zu befolgen, definiert die »*Unterwerfungsweise*« als Gehorsam und Unterwerfung oder als Entunterwerfung. Entscheidend ist, aus welcher Gesinnung man der Regel Folge leistet: aus vorschriftlichem Gehorsam, aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, in der dieser Wert akzeptiert ist, als Erbe einer geistigen Tradition, weil man den Wert als Teil der Vervollkommnung des Lebens ansieht und sich selbst zu jemanden mit dieser ethischen Haltung und dieser ethischen Lebensführung formen will.³⁴⁸ Wird das Befolgen einer Regel zum Beispiel durch das Gesetz ausgelöst und aufgrund der Gesetzesgültigkeit befolgt, unterwirft das Individuum seine Handlungsweise dem Gesetz. Wird das Befolgen einer Regel durch das Individuum selbst ausgelöst und wird die Regel durch die eigene Reflektion hinterfragt und begründet, *entunterwirft*³⁴⁹ sich das Individuum, indem es die Regel in der aktiven Aneignung und Umsetzung »*subjektiviert*«. Es ist festzuhalten, daß der Begriff der *Subjektivierung* ganz allgemein sowohl die unterwerfende wie die entunterwerfende Einverleibung von Regeln und ethischen Haltungen durch Einübung und ihr Wirklich-Werden in der tätigen Umsetzung bezeichnet. Das heißt, obgleich der Begriff der Subjektivierung erst in den späten Schriften von Foucault eingeführt wird³⁵⁰, gilt als Subjektivierung sowohl die

³⁴⁷ Moralische Vorschriften, Werte und Regeln, die den Menschen im Rahmen von Rechtssystem, Glaube, Erziehungseinrichtungen, Familie, Tradition und Kultur vorgeschrieben und übermittelt werden. Vgl. GL, S. 36.

³⁴⁸ Vgl. GL, S. 38.

³⁴⁹ Zum Begriff der Entunterwerfung: „Wenn es sich bei der Regierungsintensivierung [*gouvernementalisation*] darum handelt, in einer sozialen Praxis die Individuen zu unterwerfen [*d’assujettir les individus*] - und zwar durch Machtmechanismen [*mécanismes de pouvoir*], die sich auf Wahrheit [*vérité*] berufen, dann würde ich sagen, ist die Kritik die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin. Dann ist die Kritik die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft [*inservitude*], der reflektierten Unfügsamkeit [*indocilité*]. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung [*désassujettissement*].“, Was ist Kritik?, S. 15.

³⁵⁰ „Die Begriffsverschiebungen sind leider anhand der untereinander kaum abgestimmten deutschen Übersetzungen aus vier Jahrzehnten kaum nachzuvollziehen; im Umlauf sind auf Deutsch mindestens »*Unterwerfung*« und »*Subjektwerdung/Unterwerfung*« für *assujettissement* (und das

Aneignung unter dem Einfluß äußerer Kräfte (durch Unterwerfung), als auch die Aneignung in Folge asketischen Einwirkens, die vom Individuum selbst ausgelöst ist (Entunterwerfung). Die Unterscheidung in Unterwerfung und Entunterwerfung der Subjektivierung ist an dem Prozeß festzumachen, der zur Subjektivierung bestimmter Verhaltensweisen und Haltungen führt, also auf welche Art die Subjektivierung ausgelöst und vollzogen wird.³⁵¹ Dazu schreibt Martin Saar:

»Subjektivierung« (*subjectivation*) ersetzt so den noch ambivalent gedachten Begriff des *assujettissement*, der vor allem in *Überwachen und Strafen* dazu diente, die Subjektwerdung als Unterwerfung, das Individuum als »Effekt« der Macht darzustellen; er [assujettissement] lebt allerdings in den späten Texten fort in der sehr eingeschränkten Bedeutung der Unterwerfung unter ein Gesetz, eine Regel oder eine soziale Ordnung und terminologisch in der Beschreibung der »Unterwerfungsweise« (type oder mode d'assujettissement) einer Ethik.³⁵²

Auch Paul Veyne³⁵³ ordnet dem Begriff der Subjektivierung eine umfassendere Bedeutung zu, die sowohl die Formung und Einwirkung durch die Umwelt auf das Subjekt umfaßt wie die entunterwerfende Selbsttransformation:

[E]in Prozeß, der von Foucault als Subjektivation bezeichnet wurde: Das Subjekt ist nicht »natürlich«, es wird in jeder Epoche durch das Dispositiv und die

seltenerer *subjugation*), »Subjektivation«, »Unterwerfung« und »Subjektwerdung« für *subjectivation*. Der Index des vierten Bandes der *Dits et écrits* belegt, daß *subjectivation* ein Begriff der achtziger Jahre ist.“, Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 326, Fußnote 377; ganz ähnlich wie Saar argumentieren Alan Milchman und Alan Rosenberg in: dies., *The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault*, in: *Parrhesia Journal*, No. 2, 2007, S. 44-65, hier S. 55f.

³⁵¹ Vgl. »Foucault«, in: *ÄdE*, S. 220-225 (DE 4, S. 776-782) - ein von Foucault unter Pseudonym verfaßter Artikel über sich selbst für den *Dictionnaire des philosophes*, hrsg. von Denis Huisman, (1984); *Subjekt und Macht* (1982), in: DE 4, 269-294, hier 269f.; *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* (1984), in: DE 4, S. 875-902, hier 875f.; Saar und Veyne ordnen den Begriff der Subjektivierung ebenfalls als den allgemeinen ein, vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 268; vgl. Paul Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart: Reclam, 2009, S. 126 (künftig: Veyne, Foucault, S.).

³⁵² Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 325f.; vgl. HdS, S. 391.

³⁵³ Vgl. Veyne, Foucault, S. 126-131.

Diskurse des Augenblicks geformt, durch die Reaktionen seiner individuellen Freiheit und durch seine möglichen »Ästhetisierungen« [...].³⁵⁴

Dabei definiert Veyne den Vorgang der Ästhetisierung bei Foucault ausschließlich als Akt der Selbsttransformation durch das Selbst in Abgrenzung zur Unterwerfung, so daß die Initiative der Subjektivierung vom Individuum selbst ausgeht und nicht „durch das Dispositiv, durch die Objektivationen der Umwelt aufgezwungen werden“.³⁵⁵

Die »ethische Arbeit« erfolgt selbstbestimmt aufgrund einer akzeptierten Verhaltensregel oder eines Wertes, den man in sich selbst auszubilden und zu verwirklichen sucht. Im Fokus steht die Art und Weise, in der der Mensch die ausgewählte »Materie« seines ethischen Verhaltens bearbeitet. Die *ethische Arbeit* umfaßt Übungen und Verfahren, die sich das Individuum wählt, um sich im ethischen Handeln zu führen. Das Ziel der Umformung, die »*téléologie du sujet moral*« ist nicht nur die Handlung, sondern die mit der Erfüllung (*accomplissement*) ethischer Handlung einhergehende Konstitution der eigenen Seinsweise (*mode d'être*) als »*sujet moral*«. Bewerkstelligt wird die Umformung durch die *ethische Arbeit*, dauerhaftes und fortschreitendes Lernen, Einprägen, Aneignen und Ausführen ethischer Handlungen (*actions morales*). Ethisch aber ist eine Handlung sofern und nur sofern die Ausarbeitung, die asketische Formung auf die Seinsweise des handelnden Menschen selbst ausgerichtet ist.

Insgesamt kann sich also eine Handlung, um [ethisch] genannt zu werden, nicht auf einen Akt oder eine Reihe von Akten beschränken, die einer Regel, einem Gesetz oder einem Wert entsprechen. [...] sie impliziert auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich; dieses ist nicht einfach »Selbstbewußtsein«, sondern Konstitution seiner selbst als »*sujet moral*«, in der das Individuum den Teil seiner selbst umschreibt, der den Gegenstand dieser [ethischen] Praktik bildet, in der es seine Stellung zu der von ihm befolgten Vorschrift definiert, in der es eine bestimmte Seinsweise fixiert, die als [ethische] Erfüllung seiner selbst gelten soll;

³⁵⁴ Veyne, Foucault, S. 126.

³⁵⁵ Veyne, Foucault, S. 128.

und um das zu tun, wirkt es auf sich selbst ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich. Es gibt keine einzelne [ethische] Handlung, die sich nicht auf die Einheit einer [ethischen] Lebensführung bezieht; keine [ethische] Lebensführung die nicht die Konstitution als »*sujet moral*« erfordert; und keine Konstitution des »*sujet moral*« ohne »Subjektivierungsweise« und ohne »Asketik« oder »Selbstpraktik«, die sie stützen. Die [ethische] Handlung ist nicht zu trennen von diesen Formen der Einwirkung auf sich selbst, [...].³⁵⁶

Was Foucault derart beschreibt, ist sein eigenes Vorgehen.³⁵⁷ Diese Frage nach der Subjektivierung, die Frage nach der Konstitution des *sujet moral*, ist die Frage und der methodische Ansatz von Foucault und nicht etwa lediglich eine Interpretation antiker, griechischer Ethiken. Vielmehr begründet diese Fragestellung Foucaults erwachendes Interesse an der antiken Philosophie.³⁵⁸ Foucault legt mit diesem Ansatz dar, was sein Zugang und sein Fokus bei der Untersuchung ethischer Verhaltens- und Seinsweisen sein wird und grenzt sich damit von einer Betrachtungsweise ab, die er als die »juridische Form«³⁵⁹ bezeichnet: Ethiken, deren Akzent wesentlich auf

³⁵⁶ GL, S. 39f. Die in der dt. Übersetzung verwendete Formulierung »moralisch« wurde durch »ethisch« ersetzt, da es sich, wie in der Einleitung zum Begriff des »*sujet moral*« bereits erläutert wurde, um die Herausbildung einer ethischen Haltung handelt, die bei Foucault gerade nicht rein »moralisch« konnotiert ist, sondern als umfassende Lebens- und Verhaltensführung des Menschen als »*sujet de la conduite*«. „En somme, une action pour être dite »morale« ne doit pas se réduire à un acte ou à une série d’actes conformes à une règle, une loi ou une valeur. [...] elle implique aussi un certain rapport à soi; celui-ci n’est pas simplement »conscience de soi«, mais constitution de soi comme »*sujet moral*«, dans laquelle l’individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l’objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu’il suit, se fixe un certain mode d’être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s’éprouve, se perfectionne, se transforme. Il n’y a pas d’action morale particulière qui ne se réfère à l’unité d’un conduit moral; pas de conduite morale qui n’appelle la constitution de soi-même comme sujet moral; et pas de constitution du sujet moral sans de »mode de subjectivation« et sans une »ascétique« ou des »pratiques de soi« qui les appuient. L’action morale est indissociable de ces formes d’activité sur soi [...].“; franz. S. 35f.

³⁵⁷ Vgl. GL, S. 36-45.

³⁵⁸ Vgl. GL, S. 42ff.

³⁵⁹ Vgl. GL, S. 41.

dem »*Moralcode*« ruhen - seinen Gesetzen, Vorschriften, Verboten und Werten, seinen Autoritätsinstanzen und Sanktionierungen. Der Fokus auf die Subjektivierung und die Formung des *sujet moral* eröffnet Foucault die Möglichkeit, auf den *Moralcode* nur am Rande einzugehen, so daß es ausreicht, in Ansätzen und in sehr allgemeine Beispielen auf mögliche Inhalte des Codes zu verweisen und diese Inhalte durchaus als dynamisch, wandelbar und austauschbar zu behandeln. Für Foucault ist gerade dies ein zentrales Anliegen, einen ethischen Ansatz formulieren und beschreiben zu können, ohne letztgültige Gebote und Verbote zu setzen oder »offenzulegen«, so daß der ethische Wert des Verhaltens und die Beziehung des *sujet moral* zur Wahrheit nicht auf der Übereinstimmung mit einem *Moralcode* beruht.³⁶⁰

In einer ersten Annäherung scheint es nun, daß die moralischen Reflexionen der griechischen und griechisch-römischen Antike weit mehr auf die Selbstpraktiken und die Frage der *askesis* ausgerichtet waren als auf die Verhaltenskodifizierungen und die strenge Definition des Erlaubten und des Verbotenen. Nimmt man die *Politeia* und die *Nomoi* aus, so findet man wenig Bezugnahme auf das Prinzip eines Codes, der das geforderte Verhalten bis in die Einzelheiten definiert, [...]. Daher die Methode, die ich für diese Studie [...] gewählt habe: die Unterscheidungen zwischen den Code-Elementen einer Moral und den Askese-Momenten im Auge zu behalten; [...].³⁶¹

³⁶⁰ Vgl. GL, S. 118ff.; s. a. GL, S. 16; Michel Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France, 1983/84, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, S. 215f., (künftig: MW, S.).

³⁶¹ GL, S. 42f. „Or il semble bien, du moins en première approche, que les réflexions morales dans l’Antiquité grecque ou gréco-romaine aient été beaucoup plus orientées vers les pratiques de soi et la question de l’*askésis*, que vers les codifications de conduites et la définition stricte du permis et du défendu. Si on fait exception de la *République* et des *Lois*, on trouverait bien peu de références au principe d’un code qui définirait par le menu la conduite à tenir, [...]. De là, le choix de méthode que j’ai fait tout au long de cette étude [...]: garder à l’esprit la distinction entre les éléments de code d’une morale et les éléments d’ascèse; [...].“; franz. S. 37f.

3.3. Leitung seiner selbst in der philosophischen Askese

Foucault zielt in »*Der Gebrauch der Lüste*« vor allem darauf, die wesentlichen Züge der Selbstbildung als hervorstechenden Bereich der ethischen Sorge der antiken griechischen Philosophie herauszustellen. Den Ausgangspunkt der Analyse bilden die Begriffe »*aphrodisia*« unter dem ontologischen Aspekt als ethische Substanz (*matière de la pratique morale*), »*chresis*« unter der deontologischen Betrachtungsweise als bestimmendes Prinzip der Mäßigung, »*enkrateia*« als asketische Bedingung der Mäßigung und »*sophrosyne*« unter dem teleologischen Aspekt der Vollendung des *sujet moral*. Als Textbasis dienen Xenophon, Platon und Aristoteles.³⁶²

In den Betrachtungen Foucaults bilden die *aphrodisia* die sogenannte ethische Substanz, denn der Umgang mit den *aphrodisia*, der Umgang mit den „*Akten, Gesten, Berührungen, die eine bestimmte Form der Lust verschaffen*“³⁶³, ist es, woran die asketische Arbeit im zweiten Kapitel in »*Der Gebrauch der Lüste*« analysiert wird. Mit Aristoteles grenzt Foucault seinen Gegenstand weiter ein, auf Vergnügungen des Körpers, von denen aber „*die Vergnügen des Gesichtes, des Gehörs und des Geruchs*“ abgezogen werden, um nur Vergnügen zu behalten, die unmittelbar durch Berührung ausgelöst werden.³⁶⁴

Die asketische Arbeit ist keine Arbeit am Verzicht und an der Entsagung dieser Vergnügen. Wie anhand von Aristoteles' Lustverständnis bereits dargelegt wurde, geht auch Foucault explizit auf den Aspekt ein, daß weder die Art der Lust, noch wodurch sie hervorgerufen wird, ein Problem darstellen, sondern vielmehr Maß und Unmäßigkeit, Abhängigkeit und Beherrschung in und von diesen Lüsten. Die Sorge gilt der Dynamik, die sich zusammensetzt aus einem Begehren, das zu einem Akt führt, der mit Lust verbunden ist und dessen Verheißung, Vorstellung, Erinnerung wiederum das Begehren auslöst. Diese Dynamik wird unter zwei Gesichtspunkten betrachtet und beurteilt: einem quantitativen Aspekt und einem qualitativen Aspekt. Der quantitative Aspekt richtet sich auf das richtige Maß im Genuß der Lüste, und

³⁶² Vgl. GL, S. 51.

³⁶³ Vgl. GL, S. 54.

³⁶⁴ Vgl. NE III 13, 1118 a-b.; GL, S. 54f.

die Gefahr ist der Exzeß, daß man es übertreibt, sich leichtsinnig, zu oft und zur falschen Zeit den Befriedigungen der Lust hingibt.³⁶⁵ Bei dem qualitativen Aspekt geht es um die aktive Bestimmung der Hingabe an die Lust: Verhält man sich den Lüsten gegenüber »sklavisch«³⁶⁶, wie es Aristoteles formulieren würde, tritt die Befriedigung der körperlichen Lust an die erste Stelle der persönlichen Ausrichtung und erreicht ein Übermaß, das über die eigentlich menschlichen Bedürfnisse hinausgeht, wie etwa die Völlerei über das Stillen des Hungergefühls hinaus geht.³⁶⁷ Die obsessive Ausrichtung auf die Befriedigung körperlicher Lüste bringt die gesamte Lebensweise in ein Ungleichgewicht. Angesichts dieser Gefahr der Unmäßigkeit wirft Foucault mit Aristoteles die Frage nach einer gültigen Richtlinie für den Gebrauch der Lüste (*chresis aphrodision*) auf: das richtige Maß zu finden und einen Weg, das richtige Maß auch auf sich anwenden zu können.³⁶⁸

Die Speisen, die Weine, die Beziehungen mit den Frauen und den Knaben bilden einen analogen ethischen Stoff: Sie alle werfen dieselbe Frage auf: wie kann und wie muß man sich dieser Dynamik der Lüste, Begierden und der Akte »bedienen« (*chresthai*)? Die Frage des richtigen Gebrauchs. Wie es Aristoteles sagt: Jeder zieht in einem bestimmten Maße Lust aus der Tafel, dem Wein und der Liebe; aber nicht alle tun es, wie es sich ziemt (*ouch' hos dei*).³⁶⁹

Aus der antiken Philosophie zieht Foucault drei Gesichtspunkte, die bei der Auffindung des richtigen Maßes zu berücksichtigen sind: das Bedürfnis, den

³⁶⁵ Vgl. GL, S. 61; NE III 2, 1118 b.

³⁶⁶ Vgl. NE III 13, 1118 b 19f.

³⁶⁷ Vgl. GL, S. 67ff.

³⁶⁸ Vgl. GL, S. 68 - 71.

³⁶⁹ GL, S. 70; vgl. NE VII 14, 1154 a 17. „Les mets, les vins, les rapports avec les femmes et les garçons constituent une matière éthique analogue; ils mettent en jeu des forces naturelles mais qui tendent toujours à être excessives: et ils posent les uns et les autres la même question: comment peut-on et comment faut-il »se servir« (*chresthai*) de cette dynamique des plaisirs, des désirs et des actes? Question du bon usage. Comme le dit Aristote: »Tout le monde, dans quelque mesure, tire du plaisir de la table, du vin et de l'amour; mais tous ne le font pas comme il convient (*ouch' hos dei*)«.; franz. S. 62.

Zeitpunkt, den Status des Handelnden.³⁷⁰ All diese drei Punkte zeichnet aus, daß sie von der Person beziehungsweise der jeweiligen Situation abhängig bestimmt werden müssen und nicht normativ verallgemeinert werden können. Denn obwohl es für den Gebrauch der Lüste und das tugendhafte Verhalten allgemein in einer Gesellschaft Vorschriften, Konventionen, Gebräuche gibt, nach denen man sich zu richten hat, bilden diese Leitlinien keinen ausdefinierten »Code«, keinen Vorschriftenapparat für den Umgang mit den Lüsten oder für jede Lebenslage. Es kann also durchaus allgemeine Gesetze geben und trotzdem muß der Handelnde selbst wissen und entscheiden, was unter den gegebenen Umständen zu tun oder zu unterlassen ist.³⁷¹

Die Orientierung am Bedürfnis zielt insofern auf das richtige Maß, als daß ein Verhalten vermieden werden soll, das nicht einem Bedürfnis entspringt, sondern die Befriedigung bereits vorwegnimmt, bevor das Bedürfnis überhaupt entstanden ist. Auch eine künstliche Ausweitung der Bedürfnisse ist zu meiden, da sie das natürliche Verlangen übersteigt. Es geht also darum, wie wir es heute ausdrücken würden, Bedürfnisse, die uns nur als Bedürfnisse suggeriert werden, zu prüfen und gegebenenfalls abzulehnen, wenn wir nicht selbst zu dem Schluß gelangen, daß es uns ein echtes Bedürfnis ist. Kriterium ist, ein gesundes Verhältnis zu den natürlichen Bedürfnissen und persönlichen Vorlieben zu entwickeln, ihnen nachgeben und sie genießen zu können, sie aber nicht ins Unnatürliche und Übermäßige zu steigern, wie es zum Beispiel Xenophon treffend beschreibt: *„Meine Freunde genießen das Essen und Trinken mit Vergnügen und ohne Mühe: denn sie warten, bis sie den Wunsch danach verspüren.“*³⁷²

Gerade anhand der Lüste, wie Foucault betont, wird deutlich, daß der Bereich der Handlungen des freien Menschen und Bürgers nicht durch Vorschriften ausgelöscht oder durchdeterminiert werden kann - man kann den Genuß am Essen, an Bädern, an der Zweisamkeit nicht verbieten. Daß diese Lüste den Menschen hingegen nicht versklaven, liegt in seinem eigenen Handlungsbereich: *„[Es ist] eine Praktik der*

³⁷⁰ Vgl. GL, S. 72.

³⁷¹ Vgl. NE II 2, 1104 a 8f.

³⁷² Xenophon, Memorabilia, Erinnerungen an Sokrates, II 1, 33, Peter Jaerisch, (Hg., Übers.), München: Ernst Heimeran, 1962.

*Lüste, die sich derjenigen Vergnügen zu bedienen versteht, die auf dem Bedürfnis beruhen, und damit sich selbst zu beschränken weiß.*³⁷³

Der Bezug zum richtigen Moment erklärt sich daraus, daß trotz allgemeiner Regeln immer noch die richtige Handlung, das angemessene Verhalten in dem gegebenen Moment erkannt und verwirklicht werden muß. Das Ziel einer Handlung richtet sich also jedes Mal und nicht nur in Ausnahmesituationen nach dem Augenblick.³⁷⁴ Und wenn es in der Situation auch nur eine Art gäbe, das Gute zu tun, so blieben viele Arten, es zu verfehlen³⁷⁵ - eine Art das Gute zu verfehlen besteht zum Beispiel darin, die erforderliche Handlung zu früh oder zu spät auszuführen. Foucault legt an Textbeispielen insbesondere von Platon und Xenophon dar, daß das Maß für den richtigen Moment in der antiken Philosophie nicht nur der (rechte) Augenblick ist, sondern auch auf einen Lebensabschnitt, die Tages- oder Jahreszeit, sowie auf die Relation bestimmter Tätigkeiten in ihrer Wichtigkeit gemünzt sein kann. So daß die Sorge um die Gesundheit zu den unterschiedlichen Jahreszeiten andere Formen annimmt, wichtige Tätigkeiten zuerst erledigt werden, bevor man zu einer angenehmen Erholung übergeht und auch Notwendiges wie Natürliches, zum Beispiel die Fortpflanzung erfolgen sollte, wenn der Mensch noch jung und kräftig genug ist, eine Familie zu gründen und sich um sie zu kümmern.³⁷⁶ Das Prinzip der Mäßigung ist das natürliche Bedürfnis, aber auch die persönliche Entscheidung über den Gebrauch, den man von den Lüsten und ihrer Befriedigung pflegt.

Die Abhängigkeit des richtigen Verhaltens vom Status der Person bezieht sich im Kontext der antiken Philosophie auf das Handeln und Verhalten hinsichtlich der Stellung in der Gesellschaft, von Berufs wegen und in der Familie. Es gilt gemeinhin, daß um so höher das Ansehen einer Person ist und um so größer ihre Wahrnehmung in der Öffentlichkeit, desto höher auch die Anforderungen an ihr Verhalten sind. Gleichermäßen gilt für jemanden, dem im öffentlichen oder familiären Bereich hohe Autorität, Führungskraft, Verantwortung für andere, bis hin zu erzieherischen Aufgaben zukommen, daß auch dann die Selbstführung besonders hohen

³⁷³ GL, S. 76. „[...] une pratique des plaisirs qui est capable en «usant» de ceux qui sont fondés sur le besoin de se limiter elle-même.“; franz. S. 67.

³⁷⁴ Vgl. NE III 1, 1110 a 13.

³⁷⁵ Vgl. NE II 5, 1106 b 35.

³⁷⁶ Vgl. GL, S. 78f.

Ansprüchen untersteht.³⁷⁷ Foucaults Textbeispiele aus der antiken Philosophie können durch Aristoteles' Tugendethik ergänzt und untermauert werden: Beispielfür für besonders auf den Status zielende Verhaltensformen, sind die Tugenden, die Aristoteles als die Tugenden der Größe bezeichnet: Großzügigkeit (*eleutheriotes*) in materiellen Dingen, Großgeartetheit (*megaloprepeia*) im Aufwand von Weihgeschenken oder Stiftungen, sowie bei privaten Feierlichkeiten, Großgesinntheit (*megalopsychia*) im Umgang mit Ansehen und Ehre.³⁷⁸ Neben dem angemessenen Verhalten, das durch eine Bestimmte Stellung im privaten oder öffentlichen Leben gefordert wird, kann die Umsetzung der auf Größe gerichteten Tugenden, auch zu einem höheren Status im Öffentlichen und Privaten führen. So daß, wer nach einer höheren Stellung und mehr Ansehen im Öffentlichen und Privaten strebt, sich um die Verwirklichung eines großzügigen und großgesinnten Charakters bemühen wird.

Die Haltung, die notwendig ist, um den richtigen Gebrauch der Lüste zu trainieren, ist die *enkrateia*. Wie schon an der aristotelischen Unterscheidung von *enkrateia* und *sophrosyne* gezeigt wurde, bezeichnet der Begriff der *enkrateia* den kontinuierlichen Prozeß asketischer Arbeit, die das Individuum an sich selbst vollziehen muß, hin zur vollendeten Tugend der Mäßigung, der *sophrosyne*. Foucault spricht in bezug auf die *enkrateia*, und mit zahlreichen Textbelegen bei Platon und Aristoteles, von einer kämpferischen Haltung, die sich den Begierden und Lüsten entgegensetzt, ihren Anstürmen widersteht, sie besiegt.³⁷⁹ In diesem Sinne ist die *enkrateia* die asketische Arbeit des Individuums an sich selbst, das Individuum übt sich selbst, seine Begierden zu beherrschen. Das heißt auch, sich darin zu üben, zunehmend ohne Schmerzen und Mühe die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse zurückstellen zu können und ohne zu leiden auf Vergnügungen verzichten zu können, sowie Unannehmlichkeiten ertragen zu können.³⁸⁰ Das kriegerische Vokabular erinnert wieder an die Herkunft der *askesis*, die nach der Tätigkeit des Bildhauers das Exerzieren der Soldaten bezeichnete. Wie sich die Soldaten durch ihr Training

³⁷⁷ Vgl. GL, S. 80; 82.

³⁷⁸ Vgl. Aristoteles, NE IV, 1-9; s. Ottmann, Geschichte des politische Denkens, S. 146-148.

³⁷⁹ Vgl. GL, S. 88ff.

³⁸⁰ Vgl. GL, S. 98.

vorbereiten, sind Übungen die notwendige Vorbereitung, um seinen Körper und seine Seele in die richtige Form zu bringen, aber auch, um sie in Form zu halten, in Übung zu bleiben.

Die Tugend der *sophrosyne* wird eher als ein allgemeiner Zustand beschrieben, der dafür sorgt, daß man sich verhält, »wie es sich gehört gegenüber den Göttern und Menschen«, was bedeutet, nicht nur maßvoll, sondern auch ehrfürchtig, gerecht und mutig zu sein.³⁸¹ Hingegen zeichnet sich die *enkrateia* durch eine eher aktive Form der Selbstbeherrschung aus, in der man im Bereich der Begierden und der Vergnügen abwehren oder kämpfen oder seine Herrschaft sichern kann.³⁸²

Unmäßig, sprunghaft und wankelmütig wird der Mensch, wenn ihm die Macht zur Selbstbeherrschung fehlt, die es ihm ermöglicht, seine Lust, Begierden und Affekte zu leiten und zu beherrschen.³⁸³

In der Beschreibung der *enkrateia* trifft Foucault vor allem die antiken Anklänge. Doch was vermag die *enkrateia* in der Philosophie Foucaults zu leisten? Für Foucault stellt die Askese eine Arbeit dar, die nicht auf die Anforderungen der Götter, des Staates und anderer Menschen ausgerichtet ist, sondern auf die Anforderungen, die ein Individuum an sich selbst richtet. Daß das Individuum mittels Askese die Möglichkeit hat, weniger bestimmt und regiert zu werden, sondern sich selbst und seine eigene Ordnung zu bestimmen, wird in dieser Arbeit noch weiter herausgearbeitet werden. An dieser Stelle sei aber bereits darauf verwiesen, daß die *enkrateia* für die asketische Selbstformung bei Foucault die kämpferische Haltung ist, sich selbst gegenüber und trotz anderer Ordnungen, seine eigene erstrebte Ordnung aufzubauen und durchzusetzen.

³⁸¹ Foucault verweist auf Platon, Gorgias, 507a-b.

³⁸² GL, S. 85f. Foucault verweist zudem auf Aristoteles, NE III 11/12, 1118 b - 1119 a; VII 8, 1150a - 1152 a; s. a. GL, S. 87. „La vertu de *sophrosune* est plutôt décrite comme un état très général qui assure qu'on se conduise »comme il convient envers les dieux et envers les hommes«, c'est-à-dire qu'on soit non seulement tempérant mais pieux et juste, et courageux aussi. En revanche, l'*enkrateia* se caractérise plutôt par une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs.“; franz. S. 75.

³⁸³ Vgl. GL, S. 95.

Um zur Selbstbeherrschung bis hin zur Tugend der *sophrosyne* zu gelangen, ist Übung nötig. Foucault differenziert anhand des griechischen Vokabulars zwischen *mathesis* und *askesis*. Kenntnis allein genügt nicht zur Selbstführung und Konstitution des *sujet moral*, wie auch die bloße Einsicht in das rechte Maß an Lust und Vergnügen nicht ausreicht, das rechte Maß tatsächlich umzusetzen, wie das Beispiel des Unbeherrschten bei Aristoteles gezeigt hat. Es bedarf der praktischen Übung, der *askesis*, um für sich selbst, aber auch für andere, Sorge tragen zu können und sich und andere mit dem richtigen Maß leiten zu können.³⁸⁴ Die *askesis* aber ist immer auf einen selbst gerichtet, auch wenn sie der Leitung anderer dient. Denn man befähigt sich, andere zu leiten und auch die, die angeleitet werden, üben sich, wenn auch unter Anleitung eines Lehrers.³⁸⁵

Aus dem Kontext der kynischen und pythagoreischen Tradition heraus führt Foucault als wesentliche Übungsformen der *askesis* Training, Meditation, Denkversuche, Gewissensforschung und Gedankenkontrolle an.³⁸⁶ Diese sind keine konkret in ihrer Abfolge und Aufgabenstellung ausformulierten Übungen, sofern Foucault ganz aristotelisch betont, daß es keine vom Ziel eigenständige Übung in der *askesis* gibt: „Indem man sich von den Lüsten fernhält, wird man maßvoll; ist man maßvoll geworden, kann man sich von den Lüsten am besten fernhalten.“³⁸⁷ Als eine allgemeine Unterscheidung bei den Übungsformen gelten »*melete*« und »*gymnasia*«.³⁸⁸ »*Melete*« ist eine meditative Übung, die ursprünglich aus dem Bereich der Rhetorik kommt und durch die sich der Redner gedanklich auf seine Argumentation vorbereitet. Eine weitere durch die Stoiker prominent gewordene Form der »*melete*« ist die *praemeditatio malorum*: Indem der Übende sich die schlimmstmögliche Zukunftsversion und das größte zu durchleidende Leid vorstellt, versetzt er sich durch die Meditationsübung in die Lage, sich bereits vorzubereiten und zu wappnen und doch zu wissen, daß diese Situation nicht real ist. Während die »*melete*« eine Übung ist, die geistig durchschritten wird, ist die »*gymnasia*« eine

³⁸⁴ Vgl. GL, S. 96f.

³⁸⁵ Vgl. GL, S. 101.

³⁸⁶ Vgl. GL, S. 98.

³⁸⁷ Vgl. NE II 2, 1004 a 34f. zitiert von Foucault, GL, S. 100.

³⁸⁸ Vgl. ÄdE, S. 305ff.

Übung in der realen Situation, in der der Übende sein Handeln erprobt und schult, wenn die Situation möglicherweise auch künstlich herbei geführt wird.

Als Mischform bezeichnet Foucault eine Übung, die auf Epiktet zurückgeht, aber auch später im Christentum zum Beispiel bei Ignatius von Loyola zu einer wesentlichen Meditationsübung zählt: seine Vorstellungen zu prüfen und zu beherrschen, zum Beispiel indem man schlechte Gedanken nicht zulässt oder zu vertreiben und zu überwinden lernt. Diese Übung dient sowohl dazu, die Bewegung der Gedanken gut zu führen, wie dadurch auch zu gewährleisten, daß gute Gedanken Impuls der Affekte und des Handelns sind.³⁸⁹

In gewisser Weise liegt die Sorge um sich an der Schnittstelle der Subjektivierungsformen - zwischen Selbsttransformation und Gouvernementalität. Denn die asketische Bildung seiner selbst diente in der Antike auch der Befähigung, den Aufgaben in der Polis gewachsen zu sein und andere anzuleiten. Sobald es darum geht, andere richtig anzuleiten, rückt die auf die anderen gezielte Subjektivierungsweise wieder in Richtung der Struktur der Unterwerfung.

Die Leitung seiner selbst gewährleisten, die Verwaltung seines Hauses ausüben, an der Regierung der Polis teilnehmen - das sind Praktiken desselben Typus. [...] Überhaupt dient alles, was der politischen Erziehung des Mannes als Bürger dient, auch seiner Einübung in die Tugend - und umgekehrt: beides geht Hand in Hand.³⁹⁰

Als Beispiel dienen Foucault vor allem in der »*Hermeneutik des Subjekts*«, aber auch in »*Der Gebrauch der Lüste*« und in kleineren Schriften, Sokrates und Alkibiades. Sokrates ist der Weise, dessen Aufgabe es ist, die Menschen dazu aufzurufen, sich um sich selbst, um ihre Seele, um ihre Tugend zu sorgen. Zum einen folgt Sokrates damit einem göttlichen Auftrag, zum anderen dient Sokrates dadurch der Polis: denn die Bürger lernen, indem sie sich darauf verstehen, sich um

³⁸⁹ Vgl. ÄdE, S. 307f.

³⁹⁰ GL, S. 101. „Assurer la direction de soi-même, exercer la gestion de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques de même type. [...] D'une façon générale, tout ce qui servira à l'éducation politique de l'homme en tant que citoyen lui servira aussi à son entraînement à la vertu, et inversement: les deux vont de pair.“; franz. S. 88f.

sich selbst zu kümmern, gleichermaßen für ihre Aufgaben im Haus und in der Polis Sorge tragen zu können. So macht Sokrates auch Alkibiades deutlich, daß der noch junge Mann erst lernen muß, sich selbst gut und zum Guten zu führen, bevor er als Politiker die Polis zu führen in der Lage sein wird. Auch muß er zeigen, daß das Gute und Tugendhafte ihn regiert und sein Handeln leitet, wenn er als Politiker Anerkennung und Durchsetzungskraft finden will.³⁹¹ Foucault geht also von der Frage nach dem Umgang mit den Lüsten aus, erweitert so dann aber den Betrachtungswinkel, so daß er die öffentliche wie private Lebensführung umfaßt. Übernimmt man das Bild der Stärke gegenüber den Lüsten und Begierden, heißt das für die allgemeine, umfassende Lebensführung nicht nur Herr seine Lüste zu sein, sondern Herr aller Lebenslagen zu sein, zumindest also „*nicht schwächer zu sein als das, was einem begegnen kann.*“³⁹²

Obgleich die Erziehung des Alkibiades im Kindesalter und als Jugendlicher in einem besonders schlechten Ruf steht, zeigt die Aufforderung zur Sorge um sich in der Form der *askesis* noch einmal, daß die *askesis* auf die Bildung der Erwachsenen zielt und damit nicht, wie die Erziehung der Kinder, eine Vorbereitung auf das Erwachsenenleben ist, sondern viel mehr ein Arbeiten an der Erfüllung des Lebens ist.³⁹³ So steht Sokrates zwar Alkibiades initiativ zur Seite, die eigentliche Aufgabe, sich selbst zum Guten zu formen und zu bilden, kommt vor allem Alkibiades selbst zu. Es ist der Wunsch und das Ziel von Alkibiades selbst, in die Politik und in der Polis eine leitende Position einzunehmen. Im Gespräch mit Sokrates wird Alkibiades allerdings deutlich, daß er nicht weiß, was es konkret ausmacht, eine Polis gut zu führen, welchen Rüstzeugs ein guter und kluger Politiker bedarf.

Der Blick auf die Polisgemeinschaft zeigt an, daß die Vervollkommnung der eigenen Tugend in der Antike nicht egoistisch gedacht wurde, und auch Foucault wird nicht müde, den Zusammenhang zwischen persönlicher Vervollkommnung und den darin inbegriffenen Wert für die Gemeinschaft herauszustellen. Sich selbst leiten, sich

³⁹¹ Zu diesem Gedankengang siehe auch: Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: ÄdE, S. 191-219, hier, S. 204f.

³⁹² HdS, S. 395; Foucault verweist auf und zitiert Seneca, Epiktet und Marc Aurel. „[...] il s’agit d’être, [...], plus fort que, ou de n’être pas plus faible que ce qui peut arriver.“; franz. S 307; s. a. (dt. Ausg.) S. 398f.

³⁹³ Vgl. Technologien des Selbst, in: ÄdE, S. 287-317, hier S. 301.

selbstbestimmt verhalten zu können, begründet sowohl die Tugendhaftigkeit des Menschen, als auch die Freiheit des Einzelnen und die gute Ordnung in der politischen Gemeinschaft, sofern sie eben den Rahmen zur Selbstbestimmung und zur Freiheit ihrer Bürger bildet. Denn nur durch Eigenmacht gelangt man durch sich selbst zum rechten Maß. Wer lediglich Vorschriften befolgt, gelangt zu einem Maß nur von außen, durch Anordnung anderer.

Die Haltung des Individuums zu sich selbst, die Art und Weise, in der es seine eigene Freiheit gegenüber seinen Begierden wahrt, die Souveränität, die es über sich ausübt, sind ein konstitutives Element des Glücks und der guten Ordnung der Polis.³⁹⁴

Das Prinzip des Gehorsams gegenüber Vorschriften und Anordnungen gilt denen, die nicht in der Lage sind, sich selbst zu leiten, beziehungsweise denen, die ausschließlich regiert werden. Nicht in der Lage zu sein, sich selbst zu leiten, bedeutet passiv, sklavisch, unterworfen zu sein. Die Schwäche zeigt sich darin, den *logos* nicht aus eigener Kraft verwirklichen zu können. Die Selbstbestimmtheit hingegen ist daran gekoppelt, sich den *logos* zu eigen zu machen und in der Lage zu sein, ihm zu folgen. Daraus folgt, daß die Konstitution des *sujet moral* nicht ohne die gleichzeitige Konstitution eines erkennenden oder wissenden »*sujet*« erfolgen kann. Der *logos* als ein Wissen um das für einen Richtige und Gute, gehört zu den Voraussetzungen, selbstbestimmt zu handeln, sich selbst gegenüber souverän sein zu können. Denn der richtige *logos* gibt an, was das Richtige zu tun ist, wie es richtigerweise zu tun ist und wann es zu tun ist.³⁹⁵ Die Verhaltens- und Seinsweise, die man durch die Askese schrittweise in sich verwirklicht, betrachtet Foucault mit der Antike³⁹⁶ als eine aktive Freiheit, die auf einem Verhältnis zur Wahrheit des *logos* beruht. Es sei wiederum darauf verwiesen, daß Foucault zunächst beschreibend vorgeht und dabei eine Auswahl an Elementen trifft, die er in der antiken

³⁹⁴ GL, S. 105; s. a. Politik VII 14, 1332 a. „L’attitude de l’individu à l’égard de lui-même, la manière dont il assure sa propre liberté à l’égard de ses désirs, la forme de souveraineté qu’il exerce sur soi sont un élément constitutif du bonheur et du bon ordre de la cité.“; franz. S. 92.

³⁹⁵ Vgl. NE III 12, 1119 b; GL, S. 115.

³⁹⁶ Textbezüge zu Xenophon, Platon, Aristoteles, vgl. GL, S. 116ff.

Philosophie vorfindet und die ihn interessieren, um diese Elemente dann aber für die Herausarbeitung seiner eigenen philosophischen Darlegung nutzbar zu machen.

Das Verhältnis zur Wahrheit hat in der Darstellung in »Der Gebrauch der Lüste« drei wesentliche Komponenten: Die strukturelle Komponente beschreibt den *logos* in seiner Stellung, den Menschen zu einem souveränen und besonnenen Verhältnis gegenüber den Dingen zu führen, die er begehrt und meidet. Mit Aristoteles beschreibt Foucault eine instrumentelle Seite des *logos*: Der *logos* gibt an, was man, wie man und wann man etwas tun soll, so daß die menschliche Bedürfnisse zur gegebenen Zeit und unter den passenden Umständen zu ihrer Erfüllung kommen. Die dritte Komponente gewinnt Foucault insbesondere von Platon: die ontologische Anerkennung seiner durch sich, das heißt, es ist notwendig, sich mittels des *logos* selbst zu erkennen, um die Tugenden zu verwirklichen und seine Begierden zu meistern. Das Verhältnis der menschlichen Verhaltens- und Seinsweise zur Wahrheit als *logos* wird von Foucault in »Der Gebrauch der Lüste« an diesen drei Formen beschrieben. Die ontologische Verankerung des *logos* ist dabei ausdrücklich der Antike geschuldet. Wie einleitend bereits am Wahrheitsbegriff von Foucault dargelegt wurde, vertritt Foucault selbst nicht die Auffassung, der Mensch stünde mittels seiner Seele von Natur aus in einem zur Wahrheit führendem Verhältnis zu einer universalen kosmologischen Ordnungs- und Wahrheitsstruktur.

Was jedoch in dieser Darstellung der antiken Philosophie durchaus über eine bloße Rezeption hinaus geht, ist Foucaults eigenes philosophisches Interesse, den Zugang zur Wahrheit im menschlichen Sein und Verhalten, sowohl aus der Struktur einer Abtötung jeglicher Begehren, sowie aus der juristischen Struktur aus Geboten und Verboten herauszulösen.

Im Umgang der Antike mit den Lüsten als einen Gebrauch, einen Weg zu einem souveränen und besonnenen Umgang mit den Dingen, die Lust und Unlust bereiten, entdeckt Foucault eine Möglichkeit, die Möglichkeit zur Askese. Eine Askese, die das Individuum an sich selbst vornimmt, um sich so in ein aktives statt passives Verhältnis zur Lust und Unlust setzen zu können. Das Individuum leistet asketisch seine Mäßigung selbst und wird nicht durch Anordnung und Vorschrift unterworfen.³⁹⁷

³⁹⁷ Vgl. GL, S. 106.

Das Prinzip der Regulierung dieser Aktivität, die »Unterwerfungsweise«, war nicht durch eine universelle Gesetzgebung bestimmt, die die erlaubten und verbotenen Akte festgesetzt hätte; sondern eher durch eine Geschicklichkeit, eine Kunst, die die Modalitäten des Gebrauchs in Rücksicht auf verschiedene Variablen (Bedürfnis, Augenblick, Stand) vorschrieb. Die Arbeit, die das Individuum an sich selbst vorzunehmen hatte, die nötige Askese, besaß die Form des Kampfes, der zu führen ist, eines Sieges, der zu erringen ist, indem man nach dem Modell einer häuslichen oder politischen Macht eine Herrschaft seiner über sich errichtet. Die Seinsweise, der man sich schließlich durch diese Selbstbeherrschung nähert, wurde als eine aktive Freiheit charakterisiert, die auf einem strukturellen, instrumentellen und ontologischen Verhältnis zur Wahrheit beruht.³⁹⁸

Die ontologische Komponente des *logos* erhält von Foucault selbst eine andere Fundierung: mittels der Einführung der *parrhesia* in den Vorlesungen »Hermeneutik des Subjekts«, »Die Regierung des Selbst und der anderen«, sowie »Der Mut zur Wahrheit« kann Foucault Wahrheit als etwas immer wieder Gestiftetes und Zu-Stiftendes beschreiben. Der Parrhesiast als der Wahr-Sprechende steht gewissermaßen in der Bringschuld, die von ihm geforderte Wahrheit im Reden und Handeln zu verkörpern, zu verwirklichen - wie im Folgenden dieser Arbeit in den Kapiteln »Aristotelisches Zögern angesichts der politischen *parrhesia*« und »*logos als discours: Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir*« noch gezeigt werden wird.

³⁹⁸ GL, S. 121. „Le principe selon lequel on devait régler cette activité, le »mode d’assujettissement«, n’était pas défini par une législation universelle, déterminant les actes permis et défendus; mais plutôt par un savoir-faire, un art qui prescrivait les modalités d’un usage en fonction de variables diverses (besoin, moment, statut). Le travail que l’individu devait exercer sur lui-même, l’ascèse nécessaire, avait la forme d’un combat à mener, d’une victoire à remporter en établissant une domination de soi sur soi, selon le modèle d’un pouvoir domestique ou politique. Enfin, le mode d’être auquel on accédait par cette maîtrise de soi se caractérisait comme une liberté active, indissociable d’un rapport structural, instrumental et ontologique à la vérité.“; franz. S. 105f.

Zunächst aber zurück zu der einleitend bereits erwähnten Problematik, daß es Foucault ausdrücklich³⁹⁹ nicht um eine Geschichte der Verhaltensregeln oder der Wertvorstellungen geht, die innerhalb der Geschichte, innerhalb der antiken oder christlichen Ethik als richtig und wahr artikuliert wurden, sondern um eine Untersuchung der Praktiken, durch die die Individuen auf sich selbst zu achten beginnen und sich selbst als ethische Subjekte in ihrem Handeln und Sein formen und erkennen.⁴⁰⁰ Diese, das Selbst formende Arbeit des Denkens ist es, was Foucault in »*Der Gebrauch der Lüste*« *Philosophie und Askese* nennt: eine Übung seiner selbst im Denken, eine verändernde Erprobung seiner selbst, nicht als vereinfachte Aneignung, sondern als die Arbeit, anders zu denken und ein anderer zu werden, einer, der man noch nicht ist.⁴⁰¹

Indem Foucault nicht nach Verboten und normativen Verhaltensregeln fragt, richtet er seine Aufmerksamkeit explizit auf die Möglichkeiten des Individuums, sich selbstbestimmt zu verändern und zu formen. Die Wirkkraft der Transformation geht somit von einem selbst aus und ist zugleich auf das eigene Selbst gerichtet. Aus dieser Perspektive heraus wählt Foucault als Ausgangspunkt für seine Untersuchung einen Bereich, der in der griechischen Antike nicht durch Verbote, Gesetze, religiöse Vorschriften, anerkannte Konventionen reglementiert war, sondern gerade die ethische Selbstführung des freien Mannes betraf: das sexuelle Verhalten.

[D]ie Frauen sind im allgemeinen [...] äußerst strengen Zwängen unterworfen; und doch wendet sich diese Moral [über das sexuelle Verhalten] nicht an die Frauen; [...].⁴⁰² Ja, sie wendet sich an die Männer nicht wegen solcher Verhaltensweisen, die von allgemein anerkannt, in den Gesetzbüchern, Gebräuchen oder religiösen Vorschriften feierlich erinnerten Verbote betroffen sind. Sie spricht bei ihnen vielmehr Verhaltensweisen an, in denen sie gerade

³⁹⁹ Vgl. GL, S. 9.

⁴⁰⁰ Vgl. GL, S. 13.

⁴⁰¹ Vgl. GL, S. 15f.

⁴⁰² Vgl. Aristoteles, NE VII, 6 1148 b 31ff. „Diejenigen nun, bei denen die Natur Ursache ist, wird niemand unbeherrscht nennen, wie man auch nicht die Frauen deswegen unbeherrscht nennen würde, weil sie nicht beschlafen, sondern beschlafen werden.“ [„ὄσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία, τούτους μὲν οὐδεὶς ἂν εἴπειεν ἀκρατεῖς, ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας, ὅτι οὐκ ὀπίουσιν ἀλλ’ ὀπύονται.“]

von ihrem Recht, von ihrer Macht, von ihrer Autorität und von der Freiheit Gebrauch zu machen haben: in den Lustpraktiken, die nicht verboten sind; [...].⁴⁰³

In welchem Ausmaß diese Freiheiten und die damit einhergehende Herausforderung zur Selbstführung in der Antike nun tatsächlich verbreitet waren, mag dahingestellt sein. Das Beispiel, das Foucault immer wieder aufgreift, um seinen Gedankengang zu illustrieren, ist das Zusammentreffen von Sokrates und Alkibiades.⁴⁰⁴

Können wir sagen, daß diejenigen, die Alkibiades nachstellen, sich um Alkibiades selbst kümmern? [...] Sie kümmern sich nicht um Alkibiades, sondern lediglich um seinen Körper und die Schönheit seines Körpers, denn sobald er älter wird und aufhört uneingeschränkt begehrenswert zu sein, verlassen ihn alle. Sich um Alkibiades selbst zu kümmern, im strengen Sinn, würde also heißen, sich nicht um seinen Körper zu kümmern, sondern um seine Seele, um seine Seele, sofern sie Subjekt des Handelns ist [...]. Sokrates sorgt sich um die Art und Weise, in der Alkibiades sich um sich selbst zu sorgen haben wird. Und das, glaube ich [...] definiert die Stellung des Meisters in der *epimeleia heautou* (der Sorge um sich). [...] Es definiert aber die Stellung des Meisters, daß das, worum er sich sorgt, eine Sorge ist, die derjenige, den er leitet, für sich selbst tragen kann.⁴⁰⁵

⁴⁰³ GL, S. 33. „[L]es femmes sont astreintes en général [...] à des contraintes extrêmement strictes; et pourtant ce n'est pas aux femmes que s'adresse cette morale; [...]. Mieux encore: elle ne s'adresse pas aux hommes à propos de conduites qui pourraient relever de quelques interdits reconnus par tous et solennellement rappelés dans les codes, les costumes ou les prescriptions religieuses. Elle s'adresse à eux à propos des conduites où justement ils ont à faire usage de leur droit, de leur pouvoir, de leur autorité et de leur liberté: dans les pratiques de plaisirs qui ne sont pas condamnées, [...]“; franz. S. 29.; vgl. Aristoteles, NE VII, 6.

⁴⁰⁴ Foucault stellt an der Beziehung von Sokrates zu Alkibiades den Zusammenhang heraus, daß die griechische Liebe zu den Knaben eng mit der Praxis der Erziehung und mit dem philosophischen Unterricht verbunden war. Vgl. GL, S. 248.

⁴⁰⁵ HdS, S. 85f. „Est-ce qu'on peut dire que les poursuivants d'Alcibiade s'occupent d'Alcibiade lui-même? [...] Ce n'est pas d'Alcibiade qu'ils s'occupent, c'est simplement de son corps et de la beauté de son corps, puisqu'ils l'abandonnent aussitôt que l'âge vient et qu'il cesse d'être absolument désirable. S'occuper d'Alcibiade lui-même, au sens strict, voudra dire, non pas donc s'occuper de son corps, mais s'occuper de son âme, de son âme en tant qu'elle est sujet d'action

Doch auch generell gilt, daß die antike Tugendlehre sich an den freien Bürger richtet, der seine Aufmerksamkeit darauf lenken kann, sich selbst zu perfektionieren. Wie bereits an Aristoteles' Darlegungen zur Ausbildung des menschlichen Ethos ausführlich gezeigt wurde, verhält sich der wahrhaft Tugendhafte gerade nicht tugendhaft, weil es Gesetz und Vorschriften so verlangen. Die Tugendhaftigkeit als eine Bestleistung geht über die landläufige Moral und allgemein anerkannten Gesetze hinaus, sie erfolgt um des Guten, um des guten Lebens willen und nicht um der Vorschrift willen. Sie erfolgt wissentlich, aus Einsicht und nicht aus bloßem oder gar unverständigem Gehorsam - und sie erfolgt, was auch einen Hauptaspekt der Untersuchungen Foucaults darstellen wird, um sich als freier Bürger der Polis zu verwirklichen, das heißt an der Regierung seiner selbst und der anderen teilzuhaben.

Diesem selbstbestimmten, asketische Modell der Ethik der griechischen Antike, die auf den Habitus des Menschen und die Überlegenheit der vorsätzlich von der Vernunft geleiteten Strebungen zielt, stehen Implementierungsformen entgegen, die über Autoritätsinstanzen und -apparate Regeln und Werte durchsetzen, Verhaltenscodes von Individuen konstituieren und Übertretungen sanktionieren. Als Paradebeispiel für letztere Formierung durch Unterwerfung gelten die juristische Machtausübung und die Organisierung des Strafsystems, wie sie zum Beispiel in »Überwachen und Strafen« dargestellt wird.⁴⁰⁶ Mit Martin Saar⁴⁰⁷ ist allerdings festzuhalten, daß die Blickrichtung Foucaults auf die Möglichkeit der

[...]. Socrate se soucie de la manière dont Alcibiade va se soucier de lui-même. Et je crois que c'est là [...] ce qui définit la position du maître dans l'*epimeleia heautou* (le souci de soi). [...] Mais ce qui définit la position du maître, c'est que ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir de lui-même.“; franz. S. 57f. Zum Begriff des Meisters siehe das folgende Kapitel, sowie das Kapitel »logos als discours: Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir« in dieser Arbeit.

⁴⁰⁶ Die christliche Moral hingegen möchte Foucault nicht auf ein solches Modell reduzieren, da gerade über asketische Bewegungen Selbstpraktiken und Subjektivierungsformen in die christlichen Verhaltensregeln eingegangen bzw. hinzugetreten sind, wenn diese auch im weiteren Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Askese in strenge Verhaltenskodifizierungen gebotener Verhaltensweisen und Übungstechniken, sowie Techniken zur Dechiffrierung verbotener Verhaltensweisen weitergeführt wurden. Vgl. GL, S. 41f.

⁴⁰⁷ Vgl. Saar, Genealogie als Kritik, S. 249.

Selbstkonstitution und Freiheit des Individuums nicht die Ebene und das Zusammenspiel von Macht und Machteffekten ablöst oder gar auflöst, sondern die Betrachtungen über die Möglichkeiten der Subjektivierung ergänzt und erweitert, hin zu einer Verschränkung von Fremd- und Selbstbestimmung, *„die die Freiheit des Subjekts zur Selbstveränderung und Selbstgestaltung als den Gegenpol zum Zugriff der Macht auf das Subjekt profiliert.“*⁴⁰⁸

Für die Askese folgt daraus der Ansatz der sogenannten philosophischen Askese, die eine Praxis ist. *„[...] eine Praxis, das heißt als eine auf Ziele hin orientierte und sich durch kontinuierliche Reflexion regulierende »Weise des Tuns«.*⁴⁰⁹ In der Vorlesung »Hermeneutik des Subjekts«, die Foucault 1982 am Collège de France hielt, findet sich folgende erste Darstellung:

Wir nennen »Philosophie« jene Form des Denkens, die danach fragt, was dem Subjekt den Zugang zur Wahrheit ermöglicht, jene Form des Denkens also, die Bedingungen und Grenzen des Zugangs des Subjekts zur Wahrheit zu bestimmen versucht. Wenn man dies also »Philosophie« nennt, dann könnte man, so meine ich, Geistigkeit jene Suche, Praxis und Erfahrung nennen, durch die das Subjekt an sich selbst die notwendigen Veränderungen vollzieht, um Zugang zur Wahrheit zu erlangen. Wir nennen also »Geistigkeit« das Ensemble von Suchverfahren, Praktiken und Erfahrungen, die Läuterung, Askese, Verzicht, Umwendung des Blicks, Lebensveränderungen usw. sein können, und die, zwar nicht für die Erkenntnis, aber für das Subjekt, das Sein selbst des Subjekts, den Preis darstellen, den es für den Zugang zur Wahrheit zu zahlen hat.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ Saar, Genealogie als Kritik, S. 250.

⁴⁰⁹ Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 436.

⁴¹⁰ HdS, S. 32. *„Appelons »philosophie« la forme de pensée qui s’interroge sur ce qui permet au sujet d’avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l’accès du sujet à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la »philosophie«, je crois qu’on pourrait appeler »spiritualité« la recherche, la pratique, l’expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors »spiritualité« l’ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d’existence, etc., que*

Diese philosophische Askese dient nach der Auffassung Foucaults in verschiedenen Texten unterschiedlicher philosophischer Strömungen der antiken, griechischen Philosophie dazu, Übungen und Praktiken zu entwickeln, die der Formung und Bildung der eigenen Person geschuldet sind, Sorge um sich selbst zu tragen, sich in sich selbst zurückzuziehen, Freude an sich selbst zu finden, Genuß allein mit sich selbst zu finden, in Gesellschaft mit sich selbst zu bleiben, sich selbst ein Freund zu sein, sich selbst zu achten. Aus dieser Selbstbezogenheit heraus wird nicht nur eine Selbstführung entwickelt, die auf die eigene Vervollkommnung gerichtet ist, sondern diese Selbstvervollkommnung wird zu einer Grundlage der Moral, eines ethisch guten und wahren Handelns. Wie an der gerade zitierten Passage schon herauskommt, ist die Selbstvervollkommnung durch *askesis*, durch Übung, eine Veränderung, eine Steigerung, eine Perfektionierung, die der Übende durch Übungen an sich selbst herausbildet.⁴¹¹ Diese Veränderung ist auf Wahrheit gerichtet und beinhaltet neben der Entwicklung, körperlich und emotional zur Ausführung der Tätigkeiten in der richtigen Verfassung zu sein, vor allem eine geistige Veränderung und Entwicklung. Der Mensch gelangt zum wahrhaft guten Handeln durch *„[e]ine Arbeit an sich selbst, ein Herausarbeiten seiner selbst, eine allmähliche Veränderung seiner selbst durch eine zeitlich ausgedehnte Arbeit, für die man selbst verantwortlich ist im Rahmen einer sich lange hinziehenden Arbeit, der Askese (askesis).“*⁴¹² Das Erkennen und tätig werden in der Wahrheit hat nach der Darstellung Foucaults sodann eine »Rückwirkung«⁴¹³ auf das Subjekt: *„[I]n der Wahrheit und im Zugang zur Wahrheit liegt etwas, das die Vollendung des Subjekts vollbringt, das das Sein des Subjekts vollendet und [transfiguriert].“*⁴¹⁴

constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité.“; franz. S. 16f.

⁴¹¹ Vgl. HdS, S. 28f.

⁴¹² HdS, S. 33. „C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on est soi-même responsable dans un long labeur qui est celui de l'ascèse (askêsis).“; franz. S. 17.

⁴¹³ HdS, S. 33. „[...] : effets que j'appellerai »de retour« de la vérité sur le sujet.“; franz. S. 17.

⁴¹⁴ HdS, S. 34. „Bref, il y a, dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure.“

Im weiteren Zusammenhang und besonders in Auseinandersetzung mit Aristoteles ist es von Bedeutung, daß die Wahrheit, von der Foucault hier spricht, eine praktische ist. Es geht Foucault um eine Veränderung, eine Veränderung des *sujet moral*, die das Individuum tätig an sich selbst vollzieht, eine Veränderung, die auf Glückseligkeit gerichtet ist und die Grundlage einer Moral bildet.⁴¹⁵ Dies ist seit Aristoteles das Feld der praktischen Philosophie par excellence. Die Vervollkommnung und Vollendung des guten Lebens, wie sie von Foucault herausgearbeitet werden, bestehen gewissermaßen in einer fortwährend kritischen Haltung, die als eine Art reflexive Transformationspraxis, als eine auf Autonomie und Souveränität gestützte Transformationspraxis des Individuums bezüglich sich selbst, gelebt werden kann. Vollendung erreicht das gute Leben innerhalb dieser fortwährenden Praxis: indem das Individuum die von ihm für gut befundenen *parrhesiastischen* Wahrheit subjektiviert und sich mit ihr in eine tätige Übereinstimmung bringt. Die Kriterien, die die *parrhesiastische* Wahrheit wahr machen, werden insbesondere in den Kapiteln »Aristotelisches Zögern angesichts der politischen parrhesia« und »logos als discours: Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir« diskutiert und erörtert werden. Im Folgenden Kapitel geht es zunächst um den Schritt der Aneignung, der Subjektivierung, von etwas, das als wahr angesehen wird.

⁴¹⁵ Vgl. HdS, S. 28-34.

3.4. *paraskeue* - Subjektivierung der Wahrheit

Für die asketische Selbstformung, die ein auf Wahrheit ausgerichtetes Tätigwerden erfordert, muß eine Art Zurüstung, eine *paraskeue*, erworben werden, die die richtige Reaktion auf das erlaubt, was einem widerfahren kann.⁴¹⁶ Die Frage lautet also: Worin besteht die richtige Zurüstung (*paraskeue*)? Foucaults Antwort lautet unter Bezug auf die griechische Philosophie: Die richtige Zurüstung für die Selbsttransformation besteht aus *logoi* (*discours*). Unter diesen *logoi* ist nicht nur eine einfache Ausstattung von gelernten wahren Sätzen, Grundsätzen, Leitsätzen zu verstehen, sondern es geht vor allem darum, diese wahren Sätze in täglicher Übung in das Gedächtnis handlungswirksam einzuschreiben und sofort parat und quasi in den Muskeln zu haben.⁴¹⁷ Aber welche Qualität zeichnet diese Sätze aus? Es handelt sich wie das Wort *logos* besagt, um vernunftbegründete Sätze, Sätze, die sowohl das Wahre sagen, als auch sagen, was vernünftigerweise zu tun ist.⁴¹⁸

Aus der Perspektive Foucaults geht es in der ethischen Praxis damit um *logoi*, die das Individuum für wahr und richtig hält. Dies bedeutet aber auch, daß der Einzelne nicht zwingend wahrheitsfähige *logoi* trifft und so die Wahrheit auch verfehlen kann. Der Wahrheitszugang, oder besser die Wahrhaftigkeit des Einzelnen, liegt in der Verbindung, der von ihm für wahr gehaltenen *logoi*, zu seinem ethischen Sein und Handeln. Das heißt, Gründe für diese oder eben eine andere praktische Wahrheit zu formulieren, wird für jeden Einzelnen zu einem mutigen Akt, insofern er sich selbst der Prüfung unterzieht, die von ihm für wahr gehaltenen Sätze durch die asketische Arbeit an sich selbst zu verwirklichen und sein *ethos* an dieser von ihm postulierten Wahrheit zu prüfen. Damit verlegt Foucault ein Wahrheits- und Prüfkriterium in die gelingende Askese selbst. Darüber hinaus handelt es sich ferner um einen mutigen Akt, insofern diese vom Einzelnen angebotene praktische Wahrheit Anerkennung durch andere finden kann, die Anerkennung aber auch verweigert werden kann.⁴¹⁹ Bevor auf die Kriterien der Wahrheitsfähigkeit der *logoi* in der Darstellung Foucaults

⁴¹⁶ Vgl. HdS, S. 394.

⁴¹⁷ Vgl. HdS, S. 396.

⁴¹⁸ Vgl. HdS, S. 397.

⁴¹⁹ Ausführlicher in Kapitel »*Désassujettissement* oder die *entunterwerfende* Unterwerfung« in dieser Arbeit. S. a. Butler, *What is Critique?*

näher eingegangen werden kann, ist es zunächst sinnvoll, den Prozeß der Aneignung, der Subjektivierung, von etwas, das als wahr angesehen wird, zu beschreiben. Denn als ein wesentliches Kriterium der Wahrheitsfähigkeit wird sich genau das erweisen, was Foucault unter einer gelungenen, selbstpraktischen Subjektivierung beschreibt.

In der Aneignung dieser wahren Sätze (durch Hören, Lesen, Schreiben, Meditieren, in realiter Üben), liegt folglich zunächst auch, daß man von der Wahrheit überzeugt wird bzw. sich von der Wahrheit überzeugt. Das Überzeugtsein beinhaltet, daß die wahren Sätze in das eigene Denken gelangen, im eigenen Denken vorhanden sind, so daß derjenige, der sie schließlich besitzt, aus eigenem Antrieb handelt, „*als ob diese logoi, die allmählich mit seiner eigenen Vernunft, seiner Freiheit und seinem Willen verschmelzen, selbst sprächen, für ihn sprächen; [...]. Das ist die paraskeue. Diese zu erlangen ist der Zweck der askesis, die unverzichtbar ist, für den Lebensringer.*“⁴²⁰ Weshalb nach Foucault die *askesis* eben nicht eine Weise ist, das Individuum als *sujet moral* einem Gesetz zu unterwerfen, sondern eine Art und Weise, das Subjekt an die Wahrheit zu binden, d.h. dem Subjekt Zugang, und zwar einen wirkungsreichen Zugang, zur Wahrheit zu ermöglichen:

Die *askesis* ist nicht und nie grundsätzlich die Auswirkung der Unterwerfung unter ein Gesetz. Sie gründet nie auf einer Gesetzesinstanz, noch entfaltet sie ihre Techniken unter Bezugnahme auf so etwas. Die *askesis* ist in Wirklichkeit eine Wahrheitspraxis. Die *askesis* ist nicht eine Weise, das Subjekt einem Gesetz zu unterwerfen; die *askesis* stellt vielmehr eine Art und Weise dar, daß Subjekt an die Wahrheit zu binden.⁴²¹

⁴²⁰ HdS, S. 397. „Comme si c’était ces *logoi* eux-mêmes qui, petit à petit faisant corps avec sa propre raison, sa propre liberté et sa propre volonté, parlaient, parlaient pour lui [...]. C’est cela, la *paraskeuê*. Et c’est à obtenir cela que vise l’*askêsis* nécessaire à l’athlète de la vie.“; franz. S. 309.

⁴²¹ HdS, S. 389; s. a. S. 149. „Elle [*askêsis*] n’est pas et n’est jamais fondamentalement l’effet d’une obéissance à la loi. Ce n’est pas par référence à une instance comme celle de la loi que l’*askêsis* s’établit et qu’elle déploie ses techniques. L’*askêsis* est en réalité une pratique de la vérité. L’ascèse n’est pas une manière de soumettre le sujet à la loi: l’ascèse est une manière de lier le sujet à la vérité.“; franz. S. 303.

Das Rüstzeug (*paraskeue*) ist die Antwort auf die Erfordernisse der jeweiligen Situation, und der *logos*, der »Hilfe spricht«, muß dem Handelnden sofort wirksam parat stehen. Foucault bezeichnet diesen *logos* mit Verweis Plutarch auch als *boethos*, als Hilfe und Beistand, sobald der Ruf (*boe*) nach einem Handeln laut wird.⁴²²

Der *logos* muß sprechen, sobald das Ereignis eintritt, der *logos*, der die *paraskeue* ist, muß sich artikulieren, um seinen Beistand anzukündigen: und der Beistand ist bereits da und sagt uns, was wir zu tun haben, oder genauer: er veranlaßt uns, das zu tun, was wir zu tun haben. Der *logos* ist also das, was uns zur Hilfe eilt.⁴²³

Dabei muß und kann sich der »*athlète de la vie*« nicht auf alle in einem Menschenleben mögliche Situationen, Handlungen und Verhaltensweisen vorbereiten. Die Vorbereitung, die Übungen und das Rüstzeug richten sich vielmehr auf ihn selbst. Die Distanz in ihm selbst schrittweise zu verringern, zwischen dem noch übenden und zu formenden Selbst und dem Ziel, dem vollendetem Selbst, gilt die Aufmerksamkeit und Konzentration des »*Athleten*«. ⁴²⁴

Von Bedeutung ist dabei die Art des Wissens, denn es muß sich um ein Wissen handeln, daß für den Menschen mit Blick auf seine konkrete Lebensführung sowohl von Wert, und zwar von erkennbarem Wert, ist, wie auch um ein Wissen, daß direkt

⁴²² Vgl. HdS, S. 398f. Zur weiteren Begriffserklärung von *boethos* (Hilfe, Beistand) verweist Foucault auf *boe* (Ruf), der Ruf, des sich in Gefahr befinden Kriegers, sowie der antwortende Ruf, des zur Hilfe Eilenden; des weiteren auf die Verwendung, daß der *logos* als Schutz gegen die Leidenschaften dem Menschen wirksam zur Seite steht - *boethos* ist; sowie auf die Verwendung des *logos boethos* als Heilmittel (*logos pharmakon*). Die von Foucault genannten Quellenangaben stehen bei Plutarch, Von der Gemütsruhe, in: Moralische Schriften; ders., Trostschriften an Apollonius, in: Moralische Schriften.

⁴²³ HdS, S. 398. „Que le *logos* parle, au moment où l'événement se produit, que le *logos*, qui constitue la *paraskeuê*, se formule pour annoncer son secours: et le secours est déjà là qui nous dit ce qu'il faut faire, ou plutôt: qui nous fait effectivement faire ce que nous devons faire. Le *logos* est donc ainsi ce qui nous vient en aide.“; franz. S. 310.; s. a. HdS, S. 571: „Die Askese [...] hat die Funktion, den Menschen mit wahren Reden auszustatten, auf die er zurückgreifen kann, die er zu Hilfe rufen kann (der *logos boethos*), [...].“

⁴²⁴ Vgl. HdS, S. 280f., 290f.

zu leben und umzusetzen ist. Die *paraskeue* rüstet den Menschen also für die Ereignisse des Lebens. Doch woher kommt die Ausrüstung und wie eignet sich der Mensch die wahren *logoi* an?

Denn die Sorge um sich, das werden wir noch sehen, ist etwas, das der Beziehung zu einem anderen bedarf, welcher der Meister ist. [...] Es definiert aber die Stellung des Meisters, daß das, worum er sich sorgt, eine Sorge ist, die derjenige, den er leitet, für sich selbst tragen kann.⁴²⁵

Foucault verweist darauf, daß ein Anderer als Wirkelement in der Umbildung des Individuums sowie als Bezugspunkt für die Selbstpraxis unabdingbar ist. Der Andere nimmt die Funktion eines Meisters, eines Leiters ein.⁴²⁶ In Beratung und Leitung muß die Beziehung des Meisters zu seinem Schüler ein wesentliches Qualitätskriterium erfüllen: das der *parrhesia*.⁴²⁷ Der Meister muß ein guter Parrhesiast sein: er muß fähig sein, offen zu seinem Schüler sprechen zu können und zugleich die in seiner Rede geforderte und postulierte Wahrheit in seinem eigenen Handeln und seiner Lebensweise verkörpern. Denn die Verkörperung des Geforderten und Postulierten ist das zentrale Kriterium, an dem sich die Wahrheitsfähigkeit der *parrhesia* des Meisters zeigt. Nur so, durch Offenheit und Wahrhaftigkeit, kann es einem Meister überhaupt gelingen, den Geist des Schülers und seinen Habitus zu verändern.⁴²⁸ Der Schüler wiederum muß das offene Wort aushalten können und sich der Führung soweit öffnen, daß die parrhesiastische Rede des Meisters ihn anleitet und den Effekt hat, die Aufmerksamkeit auf sein eigenes *ethos* zu richten.⁴²⁹ Das Charakteristische

⁴²⁵ HdS, S. 86. „Car le souci de soi est en effet quelque chose, on le verra, qui a toujours besoin de passer par le rapport à quelqu'un d'autre qui est le maître. Mais ce qui définit la position du maître, c'est que ce dont il se soucie, c'est du souci que celui qu'il guide peut avoir du lui-même.“; franz. S. 58.

⁴²⁶ Vgl. HdS, S.167-169.

⁴²⁷ Zur Charakterisierung des Parrhesiasten siehe im Folgenden dieser Arbeit die Kapiteln »Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir«, »Aristotelisches Zögern angesichts der politischen *parrhesia*« und »logos als discours: Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir«.

⁴²⁸ Vgl. z. B. HdS, S. 175f.; 179; 182.

⁴²⁹ Vgl. Michel Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, S. 65f., (künftig: RSA, S.)

an der Rolle des Meisters ist, daß das, wofür der Meister Sorge trägt, „eine Sorge ist, die derjenige, den er leitet, für sich selbst tragen kann“. ⁴³⁰ Den noch Zu-Leitenden dazu zu befähigen, die Sorge für sich selbst tragen zu können, ist die Aufgabe des Meisters. Die Leitung erfolgt neben der Vorbildfunktion durch die wahre Rede der *parrhesia* als Lehre, Rat und Kritik. Der Meister leitet also als Verhaltensvorbild, indem er selbst gute Beispiele für richtiges Verhalten verkörpert. Darüber hinaus verfügt der Meister über weitere Beispiele in Form von Erzählungen, Anekdoten, Beispielen von historischen Figuren, angesehenen Männer und Frauen, epischen Heldentaten, aber auch über ein Wissen von Grundsätzen und ein Können von Kunstfertigkeiten, die er an seine Schüler weitergibt. ⁴³¹

Der Zweck, sich von einem Meister in der Selbstpraxis führen zu lassen, der Zweck der Askese also, ist die Formung des eigenen Lebens und des eigenen Selbst, und darf bei Foucault nicht als eine Objektivierung des Selbst verstanden werden. Vielmehr geht es Foucault um die Subjektivierung, um das Sich-zu-eigen-Machen von *logoi*, in der auf einen selbst gerichteten asketischen Arbeit. Als die wesentlichen Schritte beschreibt Foucault zunächst das Zuhören, das Lesen und Schreiben wahrer *logoi*, d.h. zunächst, das Lesen und Schreiben von allgemein anerkannten und traditionell als wahr überlieferten *logoi*, um schließlich selbst dahin gelangen, eine wahre Rede (eine *parrhesia*) halten zu können, »Subjekt des Aussprechens« dieser wahren *logoi* zu werden. ⁴³²

Wie schon bei Aristoteles ist das Zuhören der erste Schritt, doch darf der Hörer nicht zu unerfahren sein, denn um zuzuhören, bedarf es bereits einiger Verständigkeit, um das Wesentliche und Nützliche zu erkennen und Gewinn aus den Worten des Lehrers zu ziehen. Das bedeutet auch, daß man bereits gelernt hat, sein Streben zu überdenken, bevor man handelt und seine Ziele überlegt zu wählen. Wer nicht in der Lage ist, der wahren Rede des Meisters zu folgen, weil zum Beispiel eine Lust ihn ablenkt und fortzieht, kann die vom Meister ausgesprochenen *logoi* nicht gebrauchen, nicht anwenden. Erst wer bereits gelernt hat, sein Streben nach der

⁴³⁰ HdS, S. 86.

⁴³¹ Vgl. HdS, S. 167f. Zur weiteren Charakterisierung des Meisters siehe im Folgenden dieser Arbeit das Kapitel »*logos als discours: Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir*«.

⁴³² Vgl. HdS, S. 406f.

Überlegung, nach der Vernunft zu richten, kann einen Nutzen für sich und sein Handeln aus den Worten des Meisters ziehen.⁴³³

Foucault bezieht sich auf Epiktet und Seneca, um zu zeigen, daß das Zuhören den ersten Schritt in der asketischen Selbsttransformation bildet, mit dem die Beziehung des Zuhörers zur Wahrheit beginnt. Um zu diesem ersten Schritt in der Lage zu sein, bedarf der Zuhörer aber bereits der *empeiria*, Erfahrung und Sachverstand, die der Zuhörer jedoch nur praktisch erlangt: durch Erfahrungen und durch Zuhören wird man zum geeigneten Hörer.⁴³⁴ Die Beziehung zur Wahrheit bildet sich beim Zuhören bereits in zweierlei Weise. Zum einen begegnet der Zuhörer dem wahren *logos* in der *parrhesia* des Meisters, er hört wahre Rede. Wie schon an Aristoteles gezeigt wurde, ist der *phronimos* immer auch tugendhaft. Der *logos* des Klugen ist immer mit der Tugend verbunden. So verweist auch Foucault auf die Besonderheit, daß die Tugend nicht vom *logos*, nicht von der vernünftigen Sprache zu trennen ist, und deshalb das Hören *logikos* ist - am besten geeignet ist, den *logos*, die vernünftige

⁴³³ Vgl. HdS, S. 407-414; s. a. NE I 1, 1095 a 1-12: „Gut über einen bestimmten Gegenstand urteilt, wer darin ausgebildet ist, und gut überhaupt, wer in allem ausgebildet ist. Aus diesem Grund sind junge Menschen keine geeigneten Hörer der politischen Wissenschaft. Denn sie sind unerfahren in den Handlungen, in denen das Leben besteht; diese aber bilden gerade den Gegenstand und Ausgangspunkt der Untersuchung. Ferner wird für sie, die dazu neigen, ihren Affekten zu folgen, das Zuhören vergeblich und nutzlos sein; denn Ziel der politischen Untersuchung ist ja nicht das Erkennen, sondern das Handeln. Dabei ist es gleichgültig, ob sie jung an Jahren oder unreif im Charakter sind; ihre Unzulänglichkeit hängt nicht von der Zeit ab, sondern ergibt sich daraus, daß sie vom Affekt geleitet leben und auf diese Weise ihre jeweiligen Ziele verfolgen. Solchen Menschen bringt das Erkennen keinen Nutzen - ebenso wenig wie den Unbeherrschten. Hingegen wird für diejenigen, die ihre Strebungen nach der Vernunft (*logos*) gestalten und entsprechend handeln, das Wissen über diese Dinge von vielfältigem Nutzen sein.“ („καθ’ ἕκαστον μὲν ἄρα ὁ πεπαιδευμένος, ἀπλῶς δ’ ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος. διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος: ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ’ ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων: ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις. διαφέρει δ’ οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος νεαρός: οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἢ ἔλλειψις, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος ζῆν καὶ διώκειν ἕκαστα. τοῖς γὰρ τοιούτοις ἀνόνητος ἢ γνῶσις γίνεται, καθάπερ τοῖς ἀκρατέσιν: τοῖς δὲ κατὰ λόγον τὰς ὀρέξεις ποιουμένοις καὶ πράττουσι πολυωφελὲς ἂν εἴη τὸ περὶ τούτων εἰδέναι.“); s. a. NE I 2, 1095 b 4-8.

⁴³⁴ Vgl. HdS, S. 415.

Rede, aufzunehmen.⁴³⁵ Darüber hinaus wirkt die *parrhesia* in dem Zuhörer, indem er dem Gesprochenen folgt, es *nach-denkt* und sich vom wahren *logos* überzeugen läßt. Das Sich-Überzeugen-Lassen durch und von dem *logos* ist das erste aktive Moment bei der Subjektivierung der Wahrheit, indem der *logos* in dem Zuhörer zu wirken beginnt. Durch die Überzeugung wird der *logos* ein Argument für den Hörer selbst, das ihm als künftiger Grund für sein Handeln dient. „Das Zuhören leitet selbstverständlich diesen Übergang von der *aletheia* zum *ethos* ein (von der wahren Rede zu dem, was die grundlegende Verhaltensregel sein wird).“⁴³⁶ Diesen Prozeß nennt Foucault *Höraskese* [*ascèse de l'écoute*].⁴³⁷

Zugleich birgt das Zuhören die Gefahr, daß der Hörer zum Falschen verleitet wird und Schaden nimmt. Durch rhetorische Kunstgriffe ist der Hörer ebenso zum Schlechten zu verleiten. „[D]as Hören ist immer für den Irrtum anfällig.“⁴³⁸

Jede derartige Kultur könnte durch Fachwissen in Besitz genommen werden, dasselbe Fachwissen, dessen wir uns ständig bedienen, um das Individuum und die Gemeinschaft gesund, normal und produktiv zu machen. [...] Und auch wenn das geschaffene Selbst, so wie Foucault es versteht, nicht isoliert und in sich befangen ist, sondern öffentlich und gleich einem Kunstwerk aus einem verbreiteten Stilverständnis heraus arbeitet, ist es gegenüber allen gegenwärtigen Gefahren enorm verwundbar.⁴³⁹

Diese Gefahr der Verleitung zum Schlechten führt den Gedankengang wieder auf eine bereits gebildete charakterliche Grundausstattung zurück, die der zu junge oder unreife Hörer nicht besitzt. Foucault legt dar, daß die antike Philosophie dem *logos* insofern eine selbsttätige Wirkkraft zuspricht, als daß das Hören vernünftigen Sprechens auf den Zuhörer durch die Natur oder Qualität des wahren *logos*, wie

⁴³⁵ Vgl. HdS, S. 409.

⁴³⁶ HdS, S. 407f. „Le passage de l'*alétheia* à l'*éthos* (du discours vrai à ce qui va être règle fondamentale de conduite), cela commence bien sûr avec l'écoute.“; franz. S. 318.

⁴³⁷ HdS, S. 408; franz. S. 318.

⁴³⁸ HdS, S. 413, s. a. S. 408. „[...] de tout façon l'audition est toujours soumise à erreur; [...]“; franz. S. 322.

⁴³⁹ Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1987, S. 300.

durch die Natur des Menschen als vernunftbegabtes Wesen, einwirkt, auch wenn der Zuhörer keine Mühe und besondere Aufmerksamkeit darauf verwendet. Der Zuhörer kann sich gewissermaßen der Wahrheit nicht verschließen. Was ist damit gemeint? Das Gehörte läßt sich nicht vom *logos*, von der vernünftigen Sprache trennen. Denn das Gehörte nimmt man über die sprachliche Artikulation auf und insofern man Gesprochenes als Gesprochenes wahrnimmt, heißt das auch, daß das Gehörte kein bloßen Rauschen und Tönen ist, sondern eben etwas, das wir mittels unserer Vernunft als Gesprochenes, als Sinnhaftes vernehmen. Dies gilt auch, wenn wir den Sinn des Gesagten nicht gleich vollständig erfassen. Es dringt doch etwas als sinnhaft Wahrgenommenes in unseren Verstand ein.⁴⁴⁰ Doch reicht das Hören, das nur *pathetikos*, also ganz ohne eigene Anstrengung ist, nicht aus, den wahren *logos* wirkmächtig werden zu lassen. So wie beiläufig gehörte Ausführungen eines Bildhauers niemanden befähigen können, einen Stein kunstgerecht zu hauen. Die Bedeutung der Askese kommt augenfällig ins Spiel. Das eigene Zutun, an Aufmerksamkeit, Fleiß und Übung, sowie die charakterliche Vorbildung, das Wichtige zu erkennen, und die Fähigkeit zur Konzentration auf das als wichtig Erkannte, sind unabdingbar. Doch anders als für die Bildhauerei oder auch die Rhetorik gibt es für das Hören keine *techne*, weshalb es nur durch Askese, durch Übung zu erlernen ist.⁴⁴¹

Zunächst geht aus diesem Zusammenhang schon einmal hervor, daß bei der Beurteilung über wahre und falsche *logoi* auf Sinnhaftigkeit der *logoi* geachtet werden muß, Sinnhaftigkeit, die vom Hörer verstanden werden kann. Ferner müssen die *logoi* im Handeln und in der Lebensweise umsetzbar sein. *Logoi*, nach denen man nicht leben kann, weil sie zum Beispiel nicht zielführend sind oder sich widersprechende Anleitungen geben, können nicht wahr sein, da ein wesentliches Wahrheitskriterium des wahren *logos*, der wahre Rede, die praktische Verwirklichung ist. In diesem Zusammenhang gilt als Prüfkriterium auch die gelingende Askese: die Wahrheit der *logoi* zeigt sich in der asketischen Einübung

⁴⁴⁰ Vgl. HdS, S. 409ff.

⁴⁴¹ Vgl. HdS, S. 408-415.

selbst: im Gelingen der tätigen Durchführung und in der tätigen Erfüllung der geforderte und ausgesprochene Wahrheit.⁴⁴²

Im sogenannten »ersten Stadium der Askese« beschreibt Foucault mit Rückgriff auf Seneca, Plutarch und Epiktet das eigene Zutun, um das Zuhören zu trainieren, anhand dreier Mittel: erstens, Schweigen, Gesten und allgemeine Haltung des guten Zuhörers, zweitens, Aufmerksamkeit für die Bedeutung der Rede und drittens, die Subjektivierung der Rede durch unmittelbares Memorieren.⁴⁴³

Zu schweigen ist ein Mittel sich im Zuhören zu üben, weil die eigene Aufmerksamkeit ganz auf das Gesagte gerichtet wird, ohne sich durch eigene Überlegungen ablenken zu lassen, oder den Redner durch Fragen und Einwände abzulenken. Es ist eine Übung, die ausschließlich darauf ausgerichtet ist, dem Gedankengang, der Argumentation, dem *logos* des Redners zu folgen und damit der erste Schritt, sich der wahren Rede zu öffnen und anzunähern. Doch geht das Schweigen noch über das reine Zuhören hinaus: Foucault verweist auf eine Redensart nach Plutarch, laut der, der Geschwätzige den gerade vernommenen *logos* nicht bei sich behalten kann, sondern unverzüglich wieder ausspricht und verliert. Wer noch ungeübt in der Aufnahme und im Umgang mit den wahren *logoi* ist, ist besser beraten, das Gehörte schweigend bei sich zu behalten, um es nicht mit den eigenen, noch ungeübten Reden und Gedankengängen zu vermischen.⁴⁴⁴

Das zweite Mittel beim Trainieren des Zuhörens ist die Haltung des Zuhörers, und zwar sowohl in einem körperlichen wie in einem geistigen Sinn. So hört man selbstverständlich besser zu, wenn man nebenbei nicht noch etwas anderes macht und in ständiger Bewegung ist, sondern wenn der Körper zur Ruhe gekommen ist und der Zuhörer seine Aufmerksamkeit ungestört auf das Gesprochene richten kann. Foucault verweist darauf, daß es in antiken Texten eingehende Beschreibungen

⁴⁴² Das Spannungsfeld von wahren und falschen *logoi* in der *parrhesia* wird in dem Kapitel »Aristotelisches Zögern angesichts der politischen *parrhesia*« noch einmal problematisiert werden. Die Kriterien, die Foucault für die Verifizierbarkeit der parrhesiastischen Wahrheit anführt, kommen in dem Kapitel »*logos als discours - Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir*« noch einmal ausführlicher zur Darstellung.

⁴⁴³ Vgl. HdS, S. 415-429.

⁴⁴⁴ Vgl. HdS, S. 416ff.

darüber gibt, welche Körperhaltungen dem aufmerksamen Zuhören besonders dienlich sind, ihm helfen, sich konzentriert und aufmerksam zu halten. Kennzeichnend ist zum Beispiel, sich dem Redner zuzuwenden, in einer Körperhaltung, die dem Sprechenden Aufmerksamkeit anzeigt, das Verharren in dieser Haltung statuenhafter Bewegungslosigkeit.

Übertriebene Gestik und ständige Bewegung des Körpers sind nichts anderes als die physischen Varianten der *stultitia*. Wie Sie wissen, ist die *stultitia* die beständige Betriebsamkeit der Seele, des Geistes und der Aufmerksamkeit. Die *stultitia* wandert und springt ständig von einem Thema zum anderen, von einem Punkt zum anderen.⁴⁴⁵

Das zweite und dritte Mittel der Höraskese ist die Aufmerksamkeit: zum einen das Ausrichten seiner Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der *parrhesia*. Zum anderen seine Aufmerksamkeit darauf zu richten, den vernommenen *logos* zu subjektivieren, so daß der vernommene *logos* zum *ethos* wird. Foucault nennt diese Form der Aufmerksamkeit das paränetische Zuhören, zum Beispiel in Abgrenzung zu einer Aufmerksamkeit, die mehr auf die Wortwahl und Verbindung der metaphorischen Bilder achten könnte. Beim paränetischen Zuhören geht es darum zu erfassen, was die Griechen *to pragma* nannten, aber nicht im einfachen Sinn, sondern im spezifisch philosophischen Sinn: „Denn das *pragma* (das Bedeutete) des philosophischen Zuhörens ist die wahre Aussage, sofern sie sich in eine Handlungsanweisung verwandeln läßt.“⁴⁴⁶ Aufgabe des Zuhörers im ersten Schritt ist es also, sowohl die Bedeutung des Gesagten zu erfassen, wie auch das zu verstehen, was in dem Bedeuteten die Handlungsanweisung ist. Sobald dies vom Zuhörer begriffen wurde, tritt die zweite Form der Aufmerksamkeit hinzu, die der Zuhörer

⁴⁴⁵ HdS, S. 420. Dazu zitiert Foucault ausführlich Philo von Alexandrien, *De vita contemplativa*, 483 M, 77 und Seneca, *Briefe an Lucilius*, V, 52, 12-13. „Cette incongruité des gestes et cette mobilité perpétuelle du corps, ce n'est pas autre chose que la version physique de la *stultitia*; *stultitia* qui est, vous le savez, cette agitation perpétuelle de l'âme, de l'esprit et de l'attention; cette *stultitia* qui va d'un sujet à un autre, d'un point d'attention à un autre, [...]“; franz. S. 327. Vgl. HdS (dt.), S. 418ff. und Foucault, *Über sich selbst schreiben*, in: *ÄdE*, S. 142f.

⁴⁴⁶ HdS, S. 426. „Car le *pragma* (le référent) de l'écoute philosophique, c'est la proposition vraie en tant qu'elle peut se transformer en précepte d'action.“; franz. S. 332.

nun auf sich selbst richtet: Er muß darauf achten, sich das Gehörte und Begriffene einzuprägen und dabei prüfen, inwiefern in dem Gehörten etwas Neues liegt, damit das von der eigenen Gedächtnisarbeit begleitete Hören wahrer Rede, ihn selbst bei der Subjektivierung wahrer *logoi* weiter bringt.⁴⁴⁷ Oder wie Foucault es ausdrückt: Die auf sich selbst gerichtete Aufmerksamkeit dient dazu,

zu prüfen und festzustellen, wo man sich genau im Verhältnis zur Wahrheit befindet - hat einen die Vorlesung der wahren Rede näher gebracht, hat sie einem erlaubt, sich diese anzueignen? -, und zu sehen, ob man in der Tat dabei ist, sie sich zu eigen zu machen (*facere suum*).⁴⁴⁸

Ganz Ähnliches gilt für zwei weitere Übungen, die Teil der Askese sind und ebenfalls mit Verweis auf Seneca, Plutarch und Epiktet beschrieben werden: Lesen und Schreiben.⁴⁴⁹ Sinn und Zweck des Lesens ist ebenfalls, sich wahre *logoi* anzueignen und so die eigene Ausstattung an wahren *logoi*, die zugleich Handlungsanweisungen sind, zu erweitern.⁴⁵⁰ Dabei soll sich der Leser nicht darauf ausrichten, möglichst viel zu lesen, sondern konzentriert einzelne Passagen und Grundsätze auszuwählen, die für Handeln und Lebensführung von Bedeutung sind oder auch nur zur Auffrischung des Gedächtnisses dienen können. Diese Art des Lesens wird unterstützt durch das Herausschreiben, der für wahrer befundenen und traditionell als wahr anerkannten *logoi*.⁴⁵¹ So daß beide Übungen in den sogenannten *hypomnemata* münden. Die *hypomnemata* sind eine Sammlung von Notizen, Zitaten, Beispielen, Gedanken, Ratschlägen, Verhaltensanleitungen, die man selbst anfertigt, als Gedächtnisstütze, um sich Wichtiges, das man gelernt, gehört oder

⁴⁴⁷ Vgl. HdS, S. 425-429.

⁴⁴⁸ HdS, S. 428f. „[...] pour savoir et constater où on en est dans son rapport à la vérité - si la leçon entendue vous a bien effectivement rapproché du discours de la vérité, si elle vous a permis de vous l'approprier -, pour voir si on est bien en train de le *facere suum* (de le faire sien).“; franz. S. 334.

⁴⁴⁹ Zum Zusammenhang von Schreiben und Askese sei insbesondere auf die Arbeit von Jörg Dünne verwiesen: Jörg Dünne, *Asketisches Schreiben. Rousseau und Flaubert als Paradigmen literarischer Selbstpraxis in der Moderne*, Tübingen: Gunter Narr, 2003.

⁴⁵⁰ Vgl. HdS, S. 437.

⁴⁵¹ Vgl. HdS, S. 438.

gesehen hat, immer wieder vor Augen zu führen, bis es sich ganz in das Gedächtnis eingeschrieben hat.⁴⁵² Foucault zitiert in diesem Zusammenhang Epiktet: „Halte diese Gedanken Tag und Nacht griffbereit (*procheira*); schreibe sie auf und lese sie.“⁴⁵³ Die *logoi* werden festgehalten, um über ihnen meditieren (*meletan*) zu können, und sie durch diese Meditationsübung nicht nur griffbereit in den *hypomnemata* zu haben, sondern insbesondere um sie in das Gedächtnis einzuschreiben, und wann immer es die Situation erfordert, auf sie zugreifen zu können.⁴⁵⁴ Es handelt sich bei den *hypomnemata* also keineswegs um Tagebücher, in denen man sein eigenes Verhalten und Denken analysiert, sondern um *logoi*, die man sich erst noch anzueignen gedenkt. In diesem Sinne sind die *hypomnemata* ein asketisches Hilfsmittel, ein Instrument der Aneignung, das der eignen Entwicklung und Subjektivierung von als wahr anerkannten *logoi* dient.⁴⁵⁵

Entscheidend ist, daß er [der Übende] den festgehaltenen Satz für inhaltlich wahr, in dem, was er rät, für passend und unter den jeweiligen Umständen für nützlich hält. Das Schreiben als eigne, für sich selbst unternommene Übung ist eine Kunst der disparaten Wahrheit oder genauer eine reflektierte Form, die überlieferte Autorität des bereits Gesagten mit dem singulären Charakter der

⁴⁵² Vgl. HdS, S. 439ff.; s. a. Foucault, Über sich selbst schreiben, in: ÄdE, S. 137-154, insbes. S. 140-145.

⁴⁵³ Epiktet, Gespräche, III, 24, 103; in: HdS, S. 439.

⁴⁵⁴ Foucault verweist im Zusammenhang der Meditation neben Pierre Hadot, Exercices spirituels et philosophie antique auch auf Paul Rabbow, Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike, München: Kösel, 1954; vgl. z. B. Rabbow, Seelenführung, S. 23f.: „Die Meditation ist eine Weise sittlich [...] gerichteten Betrachtens und Erwägens, die sich charakteristisch und wesensmäßig unterscheidet von allem sonstigen Nachdenken. [...] Meditieren ist ihnen ein »Verdauen« der überdachten Inhalte; ein »Wiederkauen«, »Zerkauen«, »Draufbeißen«; ein »Nicht nur gefärbt, sondern getränkt werden mit ihrer Farbe gleich der Wolle«; ein »Saugen wie die Bienen«; ein »Sehen, Hören, Fühlen, Riechen«, ihren Geschmack »verkosten«, von »ihrem Duft sich durchdringen lassen«. [...] Meditieren heißt [...] einen Inhalt so in sich aufnehmen, daß er, als Leben, in den organischen, unbewußten Lebensprozeß der Seele eingeht; daß er, als farbgebender, in die tiefste Tiefe der Seele dringt und sie durchdringt; daß er nicht mehr »Gegen«stand ist, »über« den man nachdenkt, sondern selbst als ein unmittelbar Wirkliches in uns eingehend ein Stück Seele wird; [...].“

⁴⁵⁵ Vgl. Michel Foucault, Über sich selbst schreiben, in: ÄdE, S. 141.

darin behaupteten Wahrheit und den besonderen Umständen zu verknüpfen, die deren Verwendung bestimmen. »Anerkannte Autoren lies daher stets«, rät Seneca dem Lucilius, [...]«. ⁴⁵⁶

Daß der Einzelne von den Prinzipien lediglich Kenntnis genommen hat, reicht nicht aus, sondern er muß sie zu aktiven Prinzipien seines Handelns werden lassen. Aus diesem Grund sind die *hypomnemata* nur von Nutzen, wenn demjenigen, der sie führt, die Überführung der festgehaltenen Sätze in sein Sein und Handeln gelingt. Losgelöst vom Handeln in realiter ist das aufgeschriebene Wissen über Beispiele richtigen Handelns nutzlos.

Die Materialität des Geschriebenen verschafft dem schriftlich fixierten Wissen den Anschein von Selbständigkeit und Substantialität. Sie suggeriert, daß Wissen auch unabhängig von der Person des Wissenden bestehen kann. Die scheinbare Autarkie des Schriftstücks erweckt den Eindruck, als verweise das Geschriebene nicht bloß auf ein Wissen, sondern als sei es selbst dieses Wissen, [...]. ⁴⁵⁷

Doch auch als bloßes Hilfsmittel der Erinnerung stellt die Schrift noch eine Bedrohung für den Wissenden dar. Die vermeintliche Beständigkeit des Geschriebenen kann ihn dazu verleiten, sein Wissen der Schrift zur Verwahrung anzuvertrauen und somit sein eigenes Gedächtnis zu vernachlässigen. ⁴⁵⁸

Der Einzelne muß sich das in den *hypomnemata* festgehaltene Wissen über richtiges Handeln fortwährend und als stetige Ausrichtung seines kontinuierlichen Strebens

⁴⁵⁶ Über sich selbst schreiben, ebd., S. 143f. „L’essentiel est qu’il puisse considérer la phrase retenue comme une sentence vraie dans ce qu’elle affirme, convenable dans ce qu’elle prescrit, utile selon les circonstances où on se trouve. L’écriture comme exercice personnel fait par soi et pour soi est un art de la vérité disparate; ou, plus précisément, une manière réfléchie de combiner l’autorité traditionnelle de la chose déjà dite avec la singularité de la vérité qui s’y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l’usage. »Lis donc toujours, dit Sénèque à Lucilius, des auteurs d’une autorité reconnue; [...]«.“; franz. L’écriture de soi, in: DE 4, S. 421.

⁴⁵⁷ Christian Moser, Buchgeschützt Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen: Max Niemeyer, 2006, S. 43f. (künftig: Moser, S.). Vgl. Platon, Phaidros 275a-276a.

⁴⁵⁸ Moser, S. 45. Vgl. Platon, Phaidros, 275a; s. a. Jacques Derrida, Dissemination, Wien: Passagen, 1995, S. 116-121.

präsent halten, damit das Wissen in aktives Wissen, in einen Habitus überführt werden kann.⁴⁵⁹ Nur durch die Überführung des Wissens in die Verhaltens- und Seinsweise wird das Wissen als wahr verwirklicht, werden die *logoi* Teil der parrhesiastischen Wahrheit, die der Handelnde besitzt und aussagt.

Ein Vergleich mit den rein von außen veranlaßten und bestimmten Besserungstechniken aus »Überwachen und Strafen« kann noch einmal den wesentlichen Unterschied zu einer selbstbestimmten Praxis der Selbsttransformation vor Augen führen, die sich im Resultat der Einwirkung auf das Selbst zeigt. Die ausschließlich unterwerfenden Formungen der Zwangsbeschäftigung der Häftlinge führen nicht zur Habitualisierung der Verhaltensweisen und nicht zu einer Veränderung des Selbst.⁴⁶⁰ Aus der Haft entlassen und ohne permanente Kontrolle verliert das sich nahezu mechanisch auswirkende Wissen über die richtigen Verhaltensweisen im Haftalltag seine Wirkkraft. Die entscheidende Rolle spielt die selbsttätige, praktische Formung. Damit der Mensch handelnd sein Selbst entwickelt, ist die *seelische* Tätigkeit, die Anbindung an eine verstehende Reflexionstätigkeit und an das eigene Wollen notwendig. Dem allein geschriebenen oder befohlenen Beispiel folgt nach Foucault keine das Selbst nachhaltig transformierende Verhaltensweise.

Auch das bloße Erkennen und in den *hypomnemata* festgehaltene Beispiel richtigen Verhaltens bewirkt noch keine Habitualisierung. Nur unter Hinzunahme der aneignenden *askesis* kann das erkannte Gute verwirklicht werden und in der Welt überhaupt erst in Erscheinung treten.

Die Wahrheitserkenntnis scheint von sich aus keine Seelenhaltung, sondern nur ein gegenständliches Wissen erzeugen zu können; die in der ethischen Unterweisung vermittelte Wahrheit ist offenbar nicht stark genug, um das Subjekt verändern und in seinem Sein bestimmen zu können. Dazu bedarf es zusätzlicher, wirkungsvollerer Verfahren, die unmittelbar am Körper und an der Psyche des Individuums ansetzen, um sie einer methodischen Umgestaltung zu unterziehen.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ S. a. Moser, S. 46.

⁴⁶⁰ Vgl. ÜS, S. 295-349.

⁴⁶¹ Moser, S. 65.

Auf den weiterführenden Schritt, die wahren *logoi* in Handlungen zu überführen und sich in ihrer Umsetzung zu üben, wurde bereits hingewiesen. Während das Meditieren über die als wahr erkannten Sätzen hilft, diese Sätze in sich festzusetzen, hilft die konkrete Umsetzung, auch in eigens dafür herbeigeführten Situationen, die Aneignung der wahren Sätze zu vollenden. Foucault betont, daß die Meditation, das griechische *meletan/melete*, eine reale Tätigkeit und Teil der wirkmächtigen, asketischen Aneignung ist.⁴⁶² Der Zusammenschluß von einem Wissen von den wahren *logoi* hin zu ihrer Handlungswirksamkeit kann nur gelingen, wenn man sich die *logoi* soweit angeeignet hat, daß sie einem »wirklich selbst gehören«⁴⁶³, das heißt wenn man sie in der erforderlichen Situation griffbereit hat und sie handlungsauslösend wirken.⁴⁶⁴

Für die übende Ausführung der *logoi* als Handlungen und Verhaltensweisen verwendet Foucault das griechische *gymnazein*. Es ist die Übung, die den Körper in die Tätigkeit der Tugend einbezieht, die Tugend aktiv und praktisch umsetzt.⁴⁶⁵ Als körperliche Leistung zur Unterstützung und tätigen Umsetzung der Tugend kann zum Beispiel das Ertragen von extremer Anstrengung, von Hunger, Kälte, Hitze erforderlich werden, so wie auch Ausdauer, Stärke und Selbstbeherrschung zur Tapferkeit gehören.⁴⁶⁶ Solange die Umsetzung übenden Charakter hat, behält sie auch prüfenden Charakter. Der Übende prüft sich selbst, inwieweit er in der Lage ist, dem *logos* zu folgen, wieviel Anstrengung die vernunftbestimmte Verhaltensführung

⁴⁶² Vgl. HdS, S. 516f. Foucault verweist auf verschiedene Bedeutungszusammenhänge von *melete/meletan*: es kann die Landarbeit bezeichnen oder die rhetorische Vorbereitungsarbeit, um frei zu sprechen, aber eben auch eine Denkarbeit, die darin besteht, sich denkend auf etwas, das man in naher Zukunft zu tun haben wird, vorzubereiten.

⁴⁶³ HdS, S. 437. „[...] , qui soit effectivement à soi.“; franz. S. 341.

⁴⁶⁴ Vgl. HdS, S. 492: „Man begnügt sich nicht damit, das, was man gehört hat, irgendwo im Gedächtnis zu haben [...]. Man muß es sich so ins Gedächtnis eingepreßt haben, daß man, sobald man sich in einer entsprechenden Situation befindet, angemessen handeln kann.“ „C’est que ce qu’on a entendu, on ne se contente pas de l’avoir quelque part dans la mémoire, [...]. Il faut se le graver, se le graver de telle sorte que, lorsqu’on se trouvera dans une situation qui le réclame, on pourra agir comme il faut.“; franz. S. 386.

⁴⁶⁵ Vgl. HdS, S. 518.

⁴⁶⁶ Vgl. HdS, S. 520f.

von ihm verlangt, woran er möglicherweise noch scheitert, wodurch er sich von seinem Vorsatz abbringen läßt.⁴⁶⁷ Die Umsetzung der Übungen in konkret auftretenden oder herbeigeführten Situationen zeigt dem Übenden also zweierlei an - wo er mit Blick auf sein Ziel steht und ob ihm die wahren *logoi* soweit zu eigen geworden sind, daß er sie tätig verwirklichen kann, das heißt inwiefern sein Tätigsein Wahrheit aussagt.

Erstens: die Prüfung als Befragung seiner selbst. Ich meine also, daß man in diesen Erprobungen zu messen versucht, wo man im Verhältnis zum Ausgangspunkt angelangt ist, welchen Weg man bereits zurückgelegt hat und wo genau man sich im Hinblick auf das Ziel befindet. In der Prüfung mißt man stets auf die eine oder andere Weise seinen Fortschritt und bemüht sich um eine Bestandsaufnahme, also um Selbsterkenntnis.⁴⁶⁸

Zweitens die Prüfung als zweifache Übung: als Einüben in der Wirklichkeit und als Übung im Denken. In dieser Art von Prüfung geht es nicht einfach darum, sich eine Handlungs- bzw. Unterlassungsregel aufzuerlegen, sondern zugleich an einer inneren Haltung zu arbeiten. Man muß sich der Wirklichkeit stellen und zugleich das Denken im Moment der Konfrontation mit dieser Wirklichkeit beherrschen.⁴⁶⁹

Die jeweiligen Beispiele, die sich einer als *hypomnema* auswählt und festhält, um sie sich in asketischer Praxis anzueignen, gewährleistet dem Einzelnen eine gewisse Wahlmöglichkeit und Gestaltungsfreiheit gegenüber von außen festgeschriebener Anweisungen. Dennoch bleibt eine Bindung der asketischen Übungen an

⁴⁶⁷ Vgl. HdS, S. 523ff.

⁴⁶⁸ HdS, S. 524. „Premièrement: l'épreuve en tant qu'interrogation sur soi. Je veux dire que dans les exercices d'épreuve, on essaie donc de mesurer où on en est, par rapport à ce qu'on était, par rapport au progrès déjà fait, et par rapport au point où on doit arriver. Il y a, si vous voulez, dans l'épreuve, toujours une certaine question de progressivité et un effort de repérage, donc de connaissance de soi.“; franz. S. 412.

⁴⁶⁹ HdS, S. 525. „Deuxièmement, l'épreuve comme exercice en partie double, je veux dire: comme exercice à la fois dans le réel et sur la pensée. Dans ce genre d'épreuve il ne s'agit pas simplement de s'imposer une règle d'action ou d'abstention, mais d'élaborer en même temps une attitude intérieure. Il faut à la fois se confronter au réel, et puis contrôler la pensée au moment même où on est confronté à ce réel.“; franz. S. 413.

anerkannte Wissensinhalte vom Richtigen, Guten und Wahren bestehen, denn ohne in sich ein Wissen darüber ausgebildet zu haben, was man anstrebt und wie man eine stetige Verbesserung seiner selbst in den gewählten Verhaltens- und Handlungsweisen erringen kann, hätte der Übende kein Ziel und keine Orientierung für seine asketische Übungen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß ein Wissen vom guten Leben, vom richtigen Verhalten und Handeln allein nicht die Wirkkraft hat, einen Habitus zu bilden, sondern auf die Subjektivierung durch asketische Praktiken als den Habitus formende Kraft angewiesen sind. Während die *gymnasia* vor allem asketische Übungen umfaßt, die den Willen, die Affekte und den Körper zu formen suchen, markiert die *melete* eine Form der Übung, die auf die Aneignung von Wissensinhalten bezogen ist.⁴⁷⁰

Bei der *meditatio* geht es nicht so sehr darum, an die Sache selbst zu denken, als sich in der Sache, an die man denkt, zu üben. [...] Es ist eine Übung, mittels derer das Subjekt sich durch das Denken in eine bestimmte Lage versetzt.⁴⁷¹

Wird diese Übung zu Genüge vollzogen, geht der Übende verändert daraus hervor, weil er künftig ohne die Leitung und Achtsamkeit, ohne Rede und Veranlassung eines anderen auskommen kann, weil er nun selbst fähig ist, sich unmittelbar Rat zu erteilen. Die Veränderung besteht also in einer Aneignung, d. h. darin,

daß man das Subjekt dieser wahren Sache wird, das Subjekt, das wahr denkt, und daß man von diesem wahr denkenden Subjekt zum angemessen handelnden Subjekt wird. In diese Richtung geht die *meditatio*-Übung.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Vgl. Moser, S. 66; 69.

⁴⁷¹ HdS, S. 435; 436f. „Il s’agit dans la *meditatio*, non pas tellement de penser à la chose elle-même, mais de s’exercer à la chose à laquelle on pense. [...] C’est un exercice par lequel le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation.“; franz. S. 340; 341.

⁴⁷² HdS, S. 435. „[...] qui consiste à faire que, de cette chose vraie, on devienne le sujet qui pense vrai, et, de ce sujet qui pense vrai, on devienne un sujet qui agisse comme il faut. C’est dans ce sens-là que va cet exercice de *meditatio*.“; franz. S. 340.

3.5. *Désassujettissement* als entunterwerfende Unterwerfung

Foucault verweist also darauf, daß es in der *askesis* nicht schlicht darum geht, sich Regeln zu unterwerfen. Zugleich sind Regeln sowie vorhandene Formen der Subjektivierung ethischer Verhaltensweisen aber dennoch ein Bestandteil der *askesis* und die konkreten Übungen sind bereits Bestandteil menschlichen Übens - sie werden nicht von jedem Einzelnen wieder und wieder neu erfunden, noch werden sie vom Einzelnen autonom gesetzt. Daraus ergibt sich der Schluß, daß selbst in der freien, selbstbestimmten Transformation seiner selbst ein Modus der Unterwerfung (*mode d'assujettissement*) mitwirkt und zwar „auf die Art und Weise, wie das Individuum sein Verhältnis zur Regel einrichtet und sich für verpflichtet hält, sie ins Werk zu setzen.“⁴⁷³

Umgekehrt würde ich andererseits sagen, daß diese Praktiken, wenn ich mich jetzt für die Form interessiere, in der sich das Subjekt auf aktive Weise, durch Praktiken des Selbst, konstituiert, daß diese Praktiken dann nichtsdestoweniger nicht etwas sind, was das Subjekt selbst erfindet. Es sind Schemata, die es in seiner Kultur vorfindet und die ihm vorgegeben, von seiner Kultur, seiner Gesellschaft, seiner Gruppe aufgezwungen sind.⁴⁷⁴

Diese Verschränkung von Formen und Geformtsein berücksichtigt, daß „soziale Rollen mehr oder weniger bewußt von Individuen übernommen, daß Normen von Subjekten freiwillig befolgt oder Wissen aktiv angeeignet wird. Das Subjekt ist so gesehen nicht nur Medium dieser Prozesse, sondern macht sich auch selbst zum Subjekt des Handelns und Wissens, indem es sich auf eine bestimmte Weise zu sich selbst verhält.“⁴⁷⁵

⁴⁷³ GL, S. 38. „[...] sur la façon dont l'individu établit son rapport à cette règle et se reconnaît comme lié à l'obligation de la mettre en œuvre.“; franz. S. 34.

⁴⁷⁴ Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: DE 4, S. 889. „D'autre part, et inversement, je dirais que si, maintenant, je m'intéresse en effet à la manière dont le sujet se constitue d'une façon active, par les pratiques de soi, ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son group social.“; franz. S. 719.

⁴⁷⁵ Saar, Genealogie als Kritik, S. 252.

Judith Butler faßt diesen Gedankengang folgendermaßen zusammen:

The self delimits itself and decides on the material for its self-making, but the delimitation that the self performs takes place through norms which are, indisputably, already in place. [...] He [Foucault] makes clear that there is no self-forming outside of a mode of subjectivation, which is to say, there is no self-forming outside of the norms that orchestrate the possible formation of the subject.⁴⁷⁶

Der Einzelne vermag in bezug auf sein Selbst über die »*matière de la pratique morale*«, die Materie seines ethischen Verhaltens zu entscheiden, die er einer Selbstformung unterziehen will. Diese Entscheidung, die der Einzelne für sich trifft, interpretiert Butler als eine Abgrenzung [*delimitation*], eine Abgrenzung, die dem Einzelnen Raum eröffnet, sich gegen den Gehorsam oder auch über den bloßen Gehorsam hinaus als *sujet moral* zu gestalten. Doch übt sich der Einzelne über Formierungspraktiken, die schon vorliegen und in Foucaults Analysen als Weisen der Unterwerfung charakterisiert wurden.⁴⁷⁷

[T]his subject is both crafted and crafting, and the line between how it is formed, and how it becomes a kind of forming, is not easily, if ever drawn. For it is not the case that a subject is formed and then turns around and begins suddenly to form itself. On the contrary, the formation of the subject is the institution of the very reflexivity that indistinguishably assumes the burden of formation. The »indistinguishably« of this line is precisely the juncture where social norms intersect with ethical demands, and where both are produced in the context of a self-making which is never fully self-inaugurated.⁴⁷⁸

Indem sich der Einzelne aber das Recht nimmt, sich autorisiert, selbstreflektiert diese Formung für sich zu gebrauchen und auszuarbeiten, erzeugt der Einzelne die Bewegung des Formungsprozesses in einer nicht schon von außen und im Voraus festgelegten Art und Weise, sondern von sich aus und enthebt sich damit aus dem

⁴⁷⁶ Butler, S. 321.

⁴⁷⁷ S. a. Butler, S. 321.

⁴⁷⁸ Butler, S. 320.

Machteffekt der Unterwerfung.⁴⁷⁹ Diese Reflexionsfähigkeit, die zur Abgrenzung vom bloßen Gehorsam und einer selbstbestimmten Entscheidung zur Selbstbildung führt, bezeichnet Foucault als die Fähigkeit zur Kritik. Doch wird die Fähigkeit reflektiert zu denken, zunächst im Diskurs der Wahrheit geschult und vorbereitet, sie bildet sich also im Kontext der vorhandenen Normen heraus.

Das Selbst, das von den Prinzipien des Diskurses der Wahrheit gebildet wird, ist noch nicht das Selbst der Selbstformung.⁴⁸⁰ Dieses unhintergehbare Ineinandergreifen der Subjektivierungsprozesse als Unterwerfung und Entunterwerfung entkräftet den Vorwurf, die foucaultsche Selbstbildung unterstehe der absoluten Verfügungsgewalt eines jeden Individuums und vertrete einen radikalen Individualismus. Wie Butler es in ihrer Analyse des Prozesses der Entunterwerfung präzisiert, gilt: „*That [...] does not mean that the self fails to form itself, that the self is fully formed. [But] it is compelled to form itself with practices that are more or less in place.*“⁴⁸¹

So beschreibt es auch Foucault: ob die Formung des Selbst einer Herrschaft, einem Machtfeld unterworfen ist oder ob das Individuum durch das eigene Bewußtsein und durch Selbsterkenntnis an sein Selbst gebunden ist, in beiden Fällen findet sich eine Form von Macht, die unterwirft:

This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects. There are two meanings of the word *subject*: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to.⁴⁸²

⁴⁷⁹ S. a. Butler, S. 314.

⁴⁸⁰ Vgl. Butler, 320.

⁴⁸¹ Butler, S. 321.

⁴⁸² Engl. Original, Nachwort von Foucault zu und in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago, 1982, S. 208-226, hier: S. 212. (dt., Foucault, *Subjekt und Macht*, in: *ÄdE*, S. 81-104, hier S. 86).

Erst wenn sich die Selbstbildung im foucaultschen Sinne »kritisch« vollzieht, indem gültige Prinzipien hinterfragt werden und durch die Formulierung von Gründen selbstdenkend anerkannt oder auch erweitert werden, bildet sich die Tugend zu jener Praxis aus, durch welche das Selbst sich »entunterwirft« und selbst bildet. Diese kritische Haltung als Tugend⁴⁸³ gehört also einer Ethik im aristotelischen Sinne⁴⁸⁴ an, die sich nicht im bloßen Befolgen objektiv formulierter Regeln oder Gesetze erfüllt. Denn der Einzelne kann sich zu den formulierten Wahrheiten verhalten. *„And virtue is not only a way of complying with or confirming with preestablished norms. It is, more radically, a critical relation to those norms, one which, for Foucault, takes shape as a specific stylization of morality.“*⁴⁸⁵

Indem die Tugend über das als Gesetze Gesetzte hinausgeht und gar neu zu formulieren vermag, setzt Tugend die etablierte Ordnung zu Gunsten einer Neu-/Umformulierung aufs Spiel. Die Fähigkeit zur Kritik, zur Hinterfragung der bestehenden Ordnung, gekoppelt mit der Tugend, dem Vermögen, Gründe für diese oder eben eine andere Ordnung zu formulieren, ist insofern ein mutiger Akt, indem der Preis dieser Kritik, dieser Tugend, die Gefährdung der Anerkennung ist. Und eben nicht nur eine Gefährdung der anerkannten Ordnung, sondern eine Gefährdung der Anerkennung des eigenen Selbst. Der Einzelne setzt eine Ordnung aufs Spiel, die ihn definiert, strukturiert, ihm seinen Platz und seine Bedeutung zuschreibt und deshalb setzt er zugleich mit der Ordnung sich aufs Spiel - indem er durch einen Akt der Selbstbestimmung eine Selbstformation anbietet, ein Selbst anbietet, dem die Anerkennung verweigert werden kann.⁴⁸⁶ *„Bin ich, [...] tatsächlich derjenige, der diese wahren Dinge denkt? Bin ich [...] auch derjenige, der als der diese wahren Dinge erkannt Habende handelt? Bin ich [...] das ethische Subjekt der*

⁴⁸³ Vgl. Was ist Kritik?, S. 9.

⁴⁸⁴ „[...] and I do not mean to rehabilitate Aristotle in the form of Foucault (although, I confess, that such a move intrigues me, and I mention it here to offer it as a possibility without committing myself to it at once).“ Butler, S. 319.

⁴⁸⁵ Butler, S. 308.

⁴⁸⁶ „But it is also an act of courage, acting without guarantees, risking the subject at the limits of its ordering. [...] To gain a critical distance from establishes authority means for Foucault not only to recognize the ways in which the coercive effects of knowledge are at work in subject-formation itself, but to risk one’s very formation as a subject. [...] And when that law falters or is broken, the very possibility of recognition is imperiled.“ Butler, S. 319f.

*Wahrheit, die ich erkannt habe?*⁴⁸⁷ Und findet die Wahrheit, die ich aussage,
Anerkennung?

⁴⁸⁷ HdS, S. 564. „Est-ce qu’effectivement [...] je suis bien celui qui pense ces choses vraies? Et est-ce que, [...], je suis bien celui qui agit comme connaissant ces chose vraies? Est-ce que je suis bien le sujet éthique [...] de la vérité que je connais?“; franz. S. 444.

3.6. »Aristotelisches Zögern« angesichts der politischen *parrhesia*⁴⁸⁸

Wenn Platon zu dem Tyrannen Dionysios sagt, er sei nach Sizilien gekommen, um einen Mann der Ehre zu finden und damit zum Ausdruck bringt, er, Platon habe aber keinen Mann der Ehre vorgefunden, spricht Platon zu Dionysios in der Form der *parrhesia*. Wenn Dion seinem Onkel dem Tyrannen Dionysios entgegenhält, Dionysios verdanke seine Herrschaft dem Vertrauen seines Vorgängers Gelon, doch ihm, Dionysios selbst, wird nur zu verdanken sein, daß man niemandem mehr traut, spricht er in der Form der *parrhesia*.⁴⁸⁹ Wenn Perikles gegen Ende des Peloponnesischen Krieges vor die Volksversammlung tritt und gegen alle eingetretenen Rückschläge und Stimmungsschwankungen dafür plädiert, den Krieg aus dem *logos* heraus fortzuführen, aus dem man am Beginn in den Krieg gezogen ist, selbst wenn der Ausgang anders verlaufen könnte als man hofft und erwartet hat, ordnet Foucault diese Ansprache des Perikles der *parrhesia* zu.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Der für Foucault im Folgenden so wichtige Begriff der *parrhesia* findet sich bei Aristoteles nur an ganz wenigen Stellen (NE IV 8, 1124 b 28f.; IX 2, 1165 a 29; Pol. V 11, 1313 b 15; Rhet. II 5, 1382 b 20; Staat der Athener XVI 6). Genannt wird sie von Aristoteles stets im positiven Zusammenhang. Entweder in bezug auf eine gut geführte Monarchie, in der der Fürst für das offene Wort empfänglich ist, oder als ein persönlicher Zug des ethischen Charakters eines großgesinnten Menschen. Dennoch findet, was die *Parrhesia* bei Foucault auszeichnet, bei Aristoteles ein treffliches Äquivalent in der zentralen Stellung des mit sich und mit anderen Zu-Rate-Gehens. Die *Parrhesia* beziehungsweise das aristotelische Beratschlagen hat die Aufgabe, auf das *ethos* des Sprechenden asketisch einzuwirken, die ausgesagte Wahrheit hörbar, sichtbar, öffentlich zu machen, und dadurch nicht nur auf den Sprechenden selbst einzuwirken, indem sich der Sprechende selbst aktiv in die Bringschuld setzt, die ausgesagte Wahrheit zu verwirklichen, sondern auch dadurch, das die Rede auf das *ethos* der anderen versucht derart einzuwirken, daß die anderen diese Wahrheit ebenfalls tätig anerkennen. Die *Parrhesia* wie das Beratschlagen sind *praxis*, und als solche Teil der asketischen Praxis, die versucht, die spezifisch auf das *ethos* gerichtete Beziehungen des Einzelnen zu sich selbst und zu anderen zu gestalten.

⁴⁸⁹ Vgl. RSA, S. 74-80.

⁴⁹⁰ „An meiner Meinung, Athener, halte ich unverändert fest, den Peloponnesiern nicht nachzugeben, obwohl ich weiß, daß die Menschen die Stimmung, in der sie sich zu einem Krieg bestimmen lassen, nicht durchhalten in der Wirklichkeit des Handelns, sondern mit den Wechselfällen auch ihre Gedanken ändern. So sehe ich auch jetzt Anlaß, meinen Rat gleich oder ähnlich zu wiederholen. [...] und wer von euch meine Meinung annimmt, der sollte, finde ich, auch wenn wir einmal Unglück haben, zum gemeinsamen Beschluß stehen, oder aber bei Erfolgen sich am klugen

Wichtig ist in dem Zusammenhang der *parrhesia*, daß die Wahr-Sprechenden, die Parrhesiasten, in dem genannten Beispielen Platon, Dion und Perikles, die von ihnen geforderte Wahrheit im Reden und Handeln verkörpern. Die Bindung des Sprechenden an sein Handeln ist die Voraussetzung für seine Tauglichkeit als Parrhesiast, insofern seine Funktion unter anderem darin besteht, auf das Verhalten und die Seinsweise seiner Zuhörer eine Wirkung ausüben zu können.⁴⁹¹ Dafür muß die Rede und Vermittlung der wahren *logoi* des Parrhesiasten Glaubwürdigkeit besitzen. Folgt die Rede den Grundsätzen der *parrhesia*, beinhaltet dies zwei ethische Anforderungen an ihn, die er zu erfüllen hat: zum einem muß man davon ausgehen können, daß der Sprechende mit aller Offenheit darlegt, was er glaubt, sagen zu müssen - weil er, was er zu sagen hat, was er vertritt, als notwendig und nützlich ansieht, und weil er es für wahr hält. Foucault verknüpft hier also den Logos, die wahre Rede, mit der *parrhesia*, der freimütigen Rede - die Art und Weise wie der Logos auszusagen ist. Die zweite ethische Qualität, die dem Sprecher abverlangt wird, richtet sich auf die Bindung des Sprechenden zu dem, was er aussagt: seine Rede darf nicht mit allein künstlichen, rhetorischen Mitteln das Gesagte vertreten, eine solche Rede wäre nach den Kriterien der *parrhesia* fingiert. Die Rede und das Ausgesagte müssen dem Redner und seinem Handeln entsprechen. Der Redner muß sein Gesagtes subjektiviert haben, nur so kann auch der Hörer dahin gelangen, die vernommene wahre Rede zu subjektivieren, sich handlungswirksam anzueignen.⁴⁹² Der Parrhesiast steht mit seinem Leben, seinem Handeln, für das von ihm Gesagte und er bindet sich durch den öffentlichen Sprechakt an die von ihm ausgesprochene Wahrheit.⁴⁹³

Plan keinen Anteil beimessen. Denn es kommt vor, daß die Zufälle der Wirklichkeit ebenso sinnlose Wege gehen wie die Gedanken des Menschen - darum pflegen wir ja auch, sooft Dinge unsere Berechnungen kreuzen, dem Schicksal schuld zu geben.“ Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges, Zürich/Stuttgart: Kapitel 140, S. 109; zitiert nach RSA, S. 224f. Zur *parrhesia* des Perikles vgl. RSA, S. 220-226.

⁴⁹¹ Vgl. HdS, S. 497.

⁴⁹² Vgl. HdS, S. 447-450.

⁴⁹³ Vgl. RSA, S. 93; 95f. Man kann diese Form der Wahrheitsbindung an die Handlungs- und Seinsweise des Selbst mit dem Begriff der »Authentizität« verbinden, insofern das Selbst (*sujet moral*) bei Foucault nicht als ein Zugrundeliegendes gedacht wird, sondern sich erst durch und in einer selbstbestimmten Denkungs-, Lebens- und Handlungsweise bildet und gestaltet. Der Begriff

Die Gefährdung der Anerkennung der Rede des Parrhesiasten und damit seiner Selbst ist immer Teil der *parrhesia*. Es ist möglich, daß die Rede die Zuhörerschaft nicht überzeugt. Es ist auch möglich, daß die Zuhörer aus Eigeninteresse und machtstrategischen Gründen ablehnen, das in der Rede Vorgebrachte zu akzeptieren. In den Beispielen des Tyrannen Dionysios riskieren Platon und Dion ihr Leben, denn Dionysios hat die Macht, Kritik an seinem Regierungsstil zu vergelten. Im übertragenen Sinn riskiert der Parrhesiast seine Existenzweise aber auch dadurch, daß ihm und der von ihm ausgesprochenen Wahrheit, den von ihm vertretenen Gründen, die Anerkennung verweigert werden kann und damit die Anerkennung seines *êthos*, seiner Ordnung, seiner Selbst als wahr und richtig verweigert wird.⁴⁹⁴ Er setzt seine Ordnung aufs Spiel, indem er durch einen Akt der Selbstbestimmung eine Selbstformation anbietet, ein Selbst anbietet, dem die Anerkennung verweigert werden kann.⁴⁹⁵

Beachtet man, daß sich sowohl die Beispiele am Tyrannen Dionysios wie das Beispiel des Perikles im Rahmen der Politik abspielen, läßt sich eine Parallele im Wirkungsbereich der *askesis* und *parrhesia* feststellen:

Mit dem Begriff der *parrhesia* haben wir, wie Sie sehen, einen Begriff, der sich an der Kreuzung der Pflicht zum Wahrsprechen, der Verfahren und Techniken

der Authentizität findet beispielsweise bei Charles Taylor oder Jean-Paul Sartre eine zentrale Verwendung. Foucault selbst hat sich gegen die Verwendung des Begriffs ausgesprochen: „I think that from the theoretical point of view, Sartre avoids the idea of the self as something which is given to us, but through the moral notion of authenticity, he turns back to the idea that we have to be ourselves - to be truly our true self. I think that the only acceptable practical consequence of what Sartre has said is to link his theoretical insight to the practice of creativity - and not authenticity.“; Michel Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, in Dreyfus/Rabinow: Michel Foucault, S. 229-252; hier S. 237. Daß entgegen Foucaults Auslegung auch Sartre den gestalterischen Aspekt in seiner Auffassung von Authentizität stark macht, findet sich ausführlich beschrieben bei: Tatjana Schönwälder-Kuntze, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt a. M.: Campus, 2001.

⁴⁹⁴ Vgl. RSA, S. 83f.

⁴⁹⁵ Vgl. Butler, S. 319f.; s. a. MW, S. 28: „Die *parrhesia* setzt also nicht nur die etablierte Beziehung zwischen dem Sprechenden und dem, an den sich die Wahrheit richtet, aufs Spiel, sondern sie riskiert sogar die Existenz des Sprechenden, zumindest wenn der Gesprächspartner Macht über ihn hat und er die Wahrheit, die man ihm sagt, nicht ertragen kann.“

der Gouvernamentalität und der Herstellung eines Selbstverhältnisses befindet.⁴⁹⁶

Die wahre Rede und das Auftreten der wahren Rede gehört zur Wurzel des Prozesses der Gouvernamentalität. Wenn die Demokratie regiert werden kann, dann deshalb, weil es wahre Rede gibt.⁴⁹⁷

Auch die *askesis* befindet sich, wie bereits gezeigt wurde, an dieser Schnittstelle: die Übung der Askese ist auf ein Ziel gerichtet, das als wahr und richtig befunden wurde, die formende Wirkung und Bestimmung der Askese ist auf das eigene Selbst gerichtet, die asketische Selbstformung erfolgt jedoch stets unter Zuhilfenahme bereits bestehender, anleitender und deshalb auch unterwerfender Techniken.

In der Vorlesung von 1982/1983 »Die Regierung des Selbst und der anderen« zeigt Foucault wie die *parrhesia*, das offene Wort, die Verpflichtung und die Möglichkeit Stellung zu beziehen, den Einzelnen in Beziehung auf sein Selbst und in Beziehung zu den anderen als »*sujet moral*«, in seiner ethischen Haltung und seinem ethischen Sein formt. Die anderen spielen in diesem Verfahren eine zweifache Rolle: sie bilden einerseits die Öffentlichkeit, also diejenigen, die den Einzelnen durch ihre freimütige Stellungnahme zu seinem Reden und Verhalten die Selbsttransformation des Einzelnen bejahen und kritisieren können. Die anderen können aber auch die Rolle der Zuhörenden einnehmen, die durch das offene Wort des Einzelnen selbst dazu angeleitet oder darauf aufmerksam gemacht werden, sich ihrem ethischen Selbst zuzuwenden.⁴⁹⁸ Der *parrhesia* fällt jeweils die gleiche Aufgabe zu: wahrhaftig und gerade heraus eine Stellungnahme zu artikulieren, die bei dem Hörer der *parrhesia* den Effekt hat, die Aufmerksamkeit auf das *ethos* zu richten. Der Parrhesiast ist darauf verpflichtet zu sagen, was er für wahr und richtig hält. Dies bedeutet aber

⁴⁹⁶ RSA, S. 68. „Avec la notion de parrésia, on a bien, des procédures et techniques de gouvernementalité, et de la constitution du rapport à soi.“; franz. S. 44f.

⁴⁹⁷ RSA, S. 235. „Le discours vrai, et l'émergence du discours vrai, est à la racine même du processus de gouvernementalité. Si la démocratie peut être gouvernée, c'est parce qu'il y a un discours vrai.“; franz. S. 167.

⁴⁹⁸ Vgl. RSA, S. 65f.; s. a. MW, S. 33.

auch, daß die *parrhesia* nicht zwingend die Wahrheit trifft. Der Parrhesiast kann die Wahrheit verfehlen und das Falsche sagen, zum Falschen raten.

Die *parrhesia* wird von Menschen gehalten, die sich um die Politik und die praktische Vernunft kümmern und zu diesem Zweck die vernünftige, wahre Rede gebrauchen.⁴⁹⁹ Damit die *parrhesia* zum Tragen kommen kann, bedarf es einerseits der *isegoria* (Redefreiheit), das gleiche Recht zu sprechen für alle Bürger.⁵⁰⁰ Andererseits ist jedoch nicht jeder, der das Recht hat, das Wort zu ergreifen, dazu in der Lage, auch vernünftig und wahr zu sprechen.⁵⁰¹ Foucault verweist darauf, daß in einer Reihe griechischer Texte der Begriff der *parrhesia* auch allgemeiner, nämlich als Redefreiheit verwendet wird, daß aber die Vorstellung, in einer *parrhesia* zu sagen, was man wirklich denkt, den Schluß zu läßt, die *parrhesia* mit dem Freimut derart zu verbinden, daß es tatsächlich ein Erkennungsmerkmal der *parrhesia* ist, geradeheraus und ohne schmeichelnde Einlenkung zu sagen, was man denkt. „Diese Beziehung zwischen der *parrhesia* und dem Mut wird sehr schön von Aristoteles verdeutlicht, wenn er in der *Nikomachischen Ethik* das, was er die *megalopsychia* (Seelengröße) nennt, mit der Praxis der *parrhesia* verbindet.“⁵⁰² Denn ein Mensch von großer Gesinnung richtet sich in seiner Meinungsäußerung nicht danach, was der Menge gerade gefällt und ist auch nicht umtriebig bei allen Tätigkeiten und Ereignissen zugange. In gewisser Weise nimmt der Großgesinnte sich wichtig und

⁴⁹⁹ Vgl. RSA, S. 136f.; 203f.

⁵⁰⁰ Vgl. RSA, S. 196; 205.

⁵⁰¹ Vgl. RSA, S. 235.

⁵⁰² MW, S. 28. „Ce lien entre la *parrêsia* et le courage est fort bien indiqué par Aristote lorsque, dans l'éthique à Nicomaque, il lie ce qu'il appelle la *megalopsukhia* (la grandeur d'âme) à la pratique de la *parrêsia*.“; franz. S. 13. Vgl. NE, IV 8, 1124 b 26-30: „Er [der Großgesinnte] muß ferner offen sein in Hass und Freundschaft (denn sie zu verbergen ist ein Zeichen von Furcht und bedeutet, daß man sich mehr um die Meinung der Leute als um die Wahrheit kümmert) und im Reden und Handeln (denn er ist freimütig im Reden, da er auf die anderen herabsieht, und wahrhaftig, wenn er nicht gerade den Leuten aus der Menge gegenüber Bescheidenheit heuchelt).“ „ἀναγκαῖον δὲ καὶ φανερομισῆ εἶναι καὶ φανερόφιλον (τὸ γὰρ λανθάνειν φοβουμένου, καὶ ἀμελεῖν τῆς ἀληθείας μᾶλλον ἢ τῆς δόξης), καὶ λέγειν καὶ πράττειν φανερώς (παρρησιαστῆς γὰρ διὰ τὸ καταφρονητικὸς εἶναι, καὶ ἀληθευτικός, πλὴν ὅσα μὴ δι' εἰρωνείαν εἰρωνεία δὲ πρὸς τοὺς πολλούς).“

äußert sich redend und handelnd nur in Dingen, die von Wichtigkeit sind. Dann aber in der Weise, von der er überzeugt ist und für die er einsteht.

Darüber hinaus zieht Foucault die Bindung des parrhesiastischen Sprechens an den *logos*, als ein Aussprechen der Wahrheit, sowohl aus der für die *parrhesia* charakteristischen Wahrhaftigkeit des Sprechenden (die parrhesiastische Wahrheit) wie aus der Bedeutung von *logos* als Rede, Sprache und Vernunft.⁵⁰³ Letzteres ist bei Foucault, wie bereits erörtert wurde, nicht als Zugang zu einer absoluten Wahrheit, die durch die Vernunft erkannt wird, zu verstehen, aber doch als eine Sinnhaftigkeit und Verständigkeit des Gesprochenen, die sich dem Hörer erschließt. Wenn es auch Aufgabe bleibt, das Vernommene stets kritisch daraufhin nach-zu-denken, ob der *logos* das Individuum dafür rüstet, angesichts dessen, was einem in der Wirklichkeit begegnet, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können.

Foucault führt als Beispiel die griechische Tragödie *Orestes* von Euripides an.⁵⁰⁴ Bei Euripides werden drei Reden (*parrhesia*) gegen Orest gehalten, die grob sind, schmeichlerisch sind, es jedem Recht machen wollen, und damit nicht der Wahrheit und Wahrhaftigkeit verpflichtet sind. Die vierte Rede, in der Tragödie als die wahrhaftige *parrhesia* gepriesen, erhält ihre Wirkkraft durch die ethische Qualität des Sprechers selbst und nicht durch die Kunstfertigkeit seiner Wortwahl. Der namenlose Sprecher überzeugt die sogenannten edlen Männer in der Zuhörerschaft, weil seine vorgebrachte Argumentation vor allem keinen Zweifel an einer aufrichtigen und glaubwürdigen Sorge um die Gerechtigkeit läßt. Es sind die Qualitäten der Wahrhaftigkeit, Tugendhaftigkeit und der Standhaftigkeit, die dem Redner zu eigen sind - durchaus in einem Sinne von Zivilcourage: Der vierte Parrhesiast beweist den Mut des Einzelnen zum eigenen Urteil vor einer Öffentlichkeit, in der bereits ein Machtungleichgewicht im Meinungsbild zu seinen Ungunsten besteht. Denn drei Reden stehen bereits gegen ihn. Trotzdem verteidigt er die Tat von Orest. Die vierte Rede steht also im Gegensatz zu den Reden und Rednern, die ihre Prinzipien und Argumentationen je nach Publikum und Situation wechseln, mehr der Meinung der Menge oder der Mächtigen folgen als der

⁵⁰³ Vgl. RSA, S. 238f.

⁵⁰⁴ Vgl. Euripides, *Orestes*, Verse 884-930, in: *Sämtliche Tragödien*, Stuttgart: Kröner, 1958, S. 270f.; s. RSA, S. 212-219.

Wahrheit, mehr um der schönen Worte und des Erfolges willen gehalten werden als um des Guten und der Wahrheit willen - und damit richten die schlechten Reden und Redner Schaden an.⁵⁰⁵

Was der falsche Parrhesiast, der von irgendwoher kommt, sagt, sagt er nicht deshalb, weil es seine Meinung wäre, nicht deshalb, weil er denken würde, daß seine Meinung wahr sei, nicht deshalb, weil er einsichtig genug ist, damit seine Meinung wirklich der Wahrheit und dem Wohl der Stadt entspricht. Er redet nur, weil das, was er sagt, die gängigste Meinung, d. h. die der Mehrheit, vertreten wird. Mit anderen Worten, anstatt daß der Einfluß durch die eigentümliche Abweichung der wahren Rede ausgeübt wird, kommt nun der schlechte Einfluß von jedem beliebigen durch die Übereinstimmung mit den Reden und den Gedanken jedes beliebigen anderen zustande.⁵⁰⁶

Die falschen Parrhesiasten also sprechen nicht, weil sie sich durch eine untadelige und kluge Lebensweise qualifiziert hätten, vor das Volk zu treten und für eine bestimmte Handlungs- oder Verhaltensstrategie zu plädieren, sie sprechen nicht, weil sie mutig genug sind, auch gegen die Meinung der Mehrheit für das zu plädieren, was sie für wahr und richtig halten. Die falschen Parrhesiasten sind die Gefahr der *parrhesia*.

Es gibt keine Demokratie ohne wahre Rede, denn ohne wahre Rede würde sie untergehen; aber das Ende der wahren Rede, die Möglichkeit des Endes der

⁵⁰⁵ Vgl. RSA, S. 230 - 234.

⁵⁰⁶ RSA, S. 234; „Ce mauvais parrésiste venu de n’importe où, ce qu’il dit, il le dit non pas parce que cela représente son opinion, non pas parce qu’il pense que son opinion est vraie, non parce qu’il est assez intelligent pour que son opinion corresponde effectivement à la vérité et à ce qu’il y a de meilleur pour la cité. Il ne parlera que parce que, et dans la mesure où ce qu’il dit représentera l’opinion la plus courante, qui est celle de la majorité. Autrement dit, au lieu que l’ascendant soit exercé par la différence propre du discours vrai, le mauvais ascendant de n’importe qui sera obtenu par sa conformité avec ce que n’importe qui peut dire et penser.“; franz. S. 166f. S. a. MW (dt.), S. 25; 29f.

wahren Rede, die Möglichkeit, die wahre Rede zum Schweigen zu bringen, ist der Demokratie wesentlich.⁵⁰⁷

Die *parrhesia* ist eine notwendige Praxis. Zugleich ist sie gefährlich, oder vielmehr birgt sie die Gefahr in sich, sowohl wirkungslos als auch gefährlich zu sein.⁵⁰⁸

Es können die falschen Reden sein, die die Mehrheit überzeugen. Foucault plädiert nicht dafür, daß es eine absolute Wahrheit gibt, die sich stets durchsetzen wird.⁵⁰⁹ Er plädiert für die Möglichkeit der Gegenrede, für die Möglichkeit der Kritik durch den Einzelnen.

In der Vorlesung »*Der Mut zur Wahrheit*« untersucht Foucault die Bedingungen und Akte, durch die das Individuum sich zu dem macht, das die Wahrheit aussagt und dessen Wahrheit anerkannt wird. Damit vertritt Foucaults nochmals eine Absage an die Verifizierbarkeit einer Wahrheit außerhalb der parrhesiastischen Wahrheitfähigkeit.

Es würde sich also keinesfalls um eine Untersuchung der Frage handeln, welche Diskursformen dafür verantwortlich sind, daß der Diskurs als wahr anerkannt wird. Die Frage lautet vielmehr: Auf welche Weise konstituiert sich das Individuum selbst in seinem Akt des Wahrsprechens, und wie wird es von den anderen als Subjekt konstituiert, das einen wahren Diskurs hält, auf welche Weise stellt sich derjenige, der die Wahrheit sagt, in seinen eigenen Augen und in den Augen der anderen die Form des Subjekts vor, das die Wahrheit sagt.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ RSA, S. 236. „[...] : pas de démocratie sans discours vrai, car sans discours vrai elle périrait; mais la mort du discours vrai, la possibilité de la mort du discours vrai, la possibilité de la réduction au silence du discours vrai est inscrite dans la démocratie.“; franz. S. 168.

⁵⁰⁸ RSA, S. 246. „La *parrésia* est une pratique nécessaire. Et en même temps elle est dangereuse, ou plutôt elle risque à la fois d’être impuissante et dangereuse.“; franz. S. 177.

⁵⁰⁹ Vgl. RSA 219.

⁵¹⁰ MW, S. 15. „Il s’agirait d’analyser, non pas du tout quelles sont les formes du discours telles qu’il est reconnu comme vrai, mais: sous quelle forme, dans son acte de dire vrai, l’individu se constitue lui-même et est constitué par les autres comme sujet tenant un discours de vérité, sous quelle forme se présente, à ses propres yeux et aux yeux des autres, celui qui dit vrai, [quelle est] la forme du sujet disant la vérité.“; franz. S. 4.

Foucault beschreibt in der zweiten Vorlesung⁵¹¹ einen Wandel der *parrhesia* von dem Recht und der Pflicht der Veridiktion gegenüber dem Staat, seinen Institutionen und der Gemeinschaft hin zu der Veridiktion in bezug auf Handeln, Sein und Verhalten des Individuums und hinsichtlich seiner Konstitution als *sujet moral*.

Die *parrhesia* wurde von Foucault zunächst ausführlich als Recht des freien Bürgers in seinem Verhältnis zu den anderen Bürgern beschrieben. Doch anhand der »Politik« des Aristoteles verweist Foucault auf eine *Krise der parrhesia*⁵¹², eine Krise die mit der Problematisierung der »demokratischen *parrhesia*« zum Vorschein kommt, mit der Frage also, ob man der *parrhesia* in der Demokratie einen Platz einräumen soll und welcher das ist. Denn die Demokratie erlaubt jedem, nach Belieben seine Meinung kund zu tun: jenen, die nur eigensüchtige Reden halten, jedem Trunkenbold und jedem ohne Sinn und Verstand.⁵¹³ Der Kluge, der Tugendhafte, der Parrhesiast aber läuft Gefahr, daß seine wahren Worte ignoriert und beschimpft werden.⁵¹⁴ Mit dem Verweis auf die Krise der *parrhesia* in der antiken Philosophie eröffnet Foucault eine Betrachtung, um gute Gründe und Gefahren gegeneinander abzuwägen, die für und gegen eine »demokratische *parrhesia*« sprechen, als eine Möglichkeit, Wahrheit auszusprechen und der Wahrheit Gehör zu verschaffen. Eine solche Betrachtung bedeutet freilich auch, die Bedingungen ausfindig zu machen, die einen guten Parrhesiasten zu erkennen geben.

Die Ohnmacht der wahren Rede in der Demokratie rührt wohlgerne nicht von der wahren Rede her, von der Tatsache, daß die Rede wahr ist. Sie beruht auf der Struktur der Demokratie selbst. Warum erlaubt die Demokratie die Aufteilung in eine wahre und falsche Rede nicht? Weil man in der Demokratie

⁵¹¹ Vgl. MW, S. 54-100 (Vorlesung 2, Sitzung vom 8. Februar 1984).

⁵¹² Vgl. MW, S. 56.

⁵¹³ Vgl. MW, S. 58. Foucault bezieht sich auf Isokrates, Reden über den Frieden, Absatz 13, »diejenigen, die keinen Verstand haben« [tous noun ouk echontas].

⁵¹⁴ Vgl. MW, S. 59.

den guten und den schlechten Rednern, die Rede, die lügt, schmeichelt und schadet, nicht voneinander unterscheiden kann.⁵¹⁵

Entscheidend ist vor allem die Gegenüberstellung des positiven Aspekts, daß in einem demokratischen Staat die Wahrheit frei heraus gesagt werden kann, daß aber negativerweise die Wahrheit nur schwerlich zum Ausdruck gebracht werden kann, wenn unterschiedslos jeder mit dem gleichen Anspruch sagen und vertreten kann, was er für wahr hält, beziehungsweise was ihm nützt. Denn eine Gefahr ist auch, daß in der Demokratie, in der die Vielen reden und entscheiden, jeder zu seinem eigenen Vorteil spricht, statt die Menge der Köpfe zu nutzen, um ein besseres Urteil zu fällen, als einer allein zustande brächte.⁵¹⁶ Die Frage lautet also, ob sich Kriterien zur Unterscheidung von guten, richtigen und schlechten, falschen Reden und Rednern finden lassen.⁵¹⁷

Soll man in einem Staat den Vielen oder den Wenigen das parrhesiastische Reden und Entscheiden überlassen? Gibt es einen Zusammenhang zwischen den Wenigen und Besten, den Vielen und den Schlechten? Ist für den Staat und die darin lebende Gemeinschaft als ganze besser, was für die meisten gut ist oder ist das, was für die Spitze der Besten gut ist, auch das Beste für alle? Besteht die Divergenz, daß was für den Staat wahrhaft gut und nützlich ist, nicht innerhalb einer demokratischen Redefreiheit, verstanden als *isegoria*, gesagt werden kann, das Wohl des Staates aber

⁵¹⁵ MW, S. 64. „L’impuissance du discours vrai dans la démocratie n’est pas due, bien entendu, au discours vrai, au fait que le discours est vrai. Elle est due à la structure même de la démocratie. Pourquoi la démocratie ne permet-t-elle pas ce partage du discours vrai et du discours faux? Parce qu’en démocratie, on ne peut pas distinguer le bon et le mauvais orateur, le discours qui dit la vérité et est utile à la cité, du discours qui dit le mensonge, flatte et va être nocif.“; franz. 40.

⁵¹⁶ Vgl. Aristoteles, Politik, III 11, 1281a 42ff.: „Denn es ist möglich, daß die große Volksmasse, wenn auch die einzelnen, aus denen sie besteht, keine besonderen tüchtigen Leute sind, doch in ihrem Zusammentreten besser ist als eben diese besonders tüchtigen Leute, wenn man dabei nicht auf die einzelnen als solche, sondern auf die Gesamtheit sieht, [...]“ „τοὺς γὰρ πολλοὺς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνὴρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ’ ὡς σύμπαντας, [...]“

⁵¹⁷ Vgl. MW, S. 66-69; 73.

nur verwirklicht werden kann, wenn die Wahrheit gesagt werden kann und jeder das Recht hat, dies auch zu tun?⁵¹⁸

Anhand dieser in der antiken griechischen Philosophie stark diskutierten Fragen⁵¹⁹, zeigt Foucault, daß die Ermöglichung der *parrhesia* nicht durch ein allgemeines Recht begründet werden kann, das jedem Bürger einräumt, jederzeit in der Ratsversammlung seine Meinung kund zu tun. Sondern die Ermöglichung der *parrhesia* muß in einer Qualifikation begründet werden, die ein jeder, der die *parrhesia* gebrauchen will, asketisch erwerben muß.

Foucault stößt angesichts der demokratischen Redefreiheit auf das »*aristotelische Zögern*«. So modifiziert Aristoteles in seiner »Politik« die ethisch-quantitativen Isomorphie der Wenigen und der Vielen, der Besten und der Schlechten: Je nach Verfassungsform kann es für einen guten Staat zum Beispiel genügen, wenn die Meisten zwar nicht schlechthin tugendhaft, aber besonnene Bürger sind, die sich gut regieren lassen und den Gesetzen folgen. Auch, daß die Regierung eines Staates durch die Wenigen, der Regierung der Besten gleichkommt und das Interesse der Wenigen immer dem Interesse der ganzen Polis dient, wird von Aristoteles insofern in Frage gestellt, als daß Aristoteles jeder Verfassungsform je nach Qualität der Regierenden, der gute stets eine schlechte Ausprägung gegenüber stellt: der Monarchie die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie, der Politie die Demokratie.⁵²⁰

Was bleibt, ist aber doch die Gegenüberstellung von denjenigen, die zum Wohl des Staates regieren und denjenigen, welche in ihrem eigenen Interesse regieren. Die »*ethische Differenziertheit*«⁵²¹ durch ethische Vortrefflichkeit läßt den Blick der Regierenden vom eigenen Interesse weg hin zum Wohl des Staates gerichtet sein. Angesichts der ethischen Differenzierung stellt sich dann aber für Aristoteles doch die Frage, inwiefern die Demokratie, die sich ja vor allem durch den Wechsel, die Rotation von Regierten und Regierenden auszeichnet, den ethischen Vortrefflichen

⁵¹⁸ Vgl. MW, S. 68f.

⁵¹⁹ Foucault bezieht sich direkt auf: Aristoteles, Politik, Buch III und [Pseudo-]Xenophon, Die Verfassung der Athener. [Griechisch und deutsch. Hrsg., eingel. und übers. von Gregor Weber, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.]

⁵²⁰ Vgl. Pol. III, 7, 1279 a 22 - 1279 b 10.

⁵²¹ Vgl. MW, S. 76.

zur Regierung verhelfen kann.⁵²² Kann es gerecht sein, wenn jemand durch seine Tugend im Staat heraussticht, ihn aus der Regierung zu nehmen und ihn den »üblichen Regeln« zu unterwerfen? Die Antwort, die sich bei Aristoteles findet, artikuliert nach Foucault das Scheitern der Demokratie: Daß die Volksmehrheit einen solch Vortrefflichen mittels des Scherbengerichts aus der Stadt verbannen würde, verkündet ein Scheitern der Demokratie, weil sie nicht zur Verwirklichung des Bestmöglichen beiträgt, sondern zu Gunsten des politischen Gleichgewichts, den Herausragenden verbannt. Aristoteles setzt dieser Gleichmacherei des Scherbengerichts entgegen, daß der Staat einem solch Vortrefflichen vielmehr zum König bestellen und ihm auf Lebenszeit gehorchen sollte. Doch votiert Aristoteles damit nicht mehr für die Demokratie, sondern für die Monarchie, das Königtum des Tugendhaften.⁵²³

Warum ist die Demokratie ein so schwieriger, so unwahrscheinlicher, so gefährlicher Ort für das Auftreten des Wahrsprechens? Den wesentlichen und gewissermaßen strukturellen Grund dafür haben wir gesehen: Er bestand in der Unmöglichkeit des politischen Umfelds der Demokratie, der ethischen Differenzierung einen Platz und Ort einzuräumen. Umgekehrt stellt sich nun die Frage, warum das Verhältnis zum Fürsten ein solcher Ort sein könnte, [...]?⁵²⁴

Foucault macht in der antiken Philosophie als Grund fest, zu Gunsten der Herrschaft eines Einzelnen zu appellieren, daß es einfacher ist, Zugang zu der Seele, zu der Charakterbildung eines Einzelnen zu gewinnen. Die Wahrscheinlichkeit scheint größer, daß ein Einzelner zum Richtigen hin überzeugt und gebildet werden kann, als ein ganzes Volk. Durch den Zugang zur Seele des Fürsten gelänge dann der Zugang zur Stadt, so daß die Bürger durch gute Gesetze geleitet werden.⁵²⁵ Doch aus

⁵²² Vgl. MW, S. 76f.

⁵²³ Vgl. MW, S. 78-80; s. a. Aristoteles, Politik, III, 13.

⁵²⁴ MW, S. 87. „Pourquoi la démocratie est-elle un lieu si difficile, si improbable, si dangereux pour l'émergence du dire-vrai? On en a vu la raison essentielle et en quelque sorte structurale: c'était l'impossibilité pour le champ politique de la démocratie de donner place et lieu à la différenciation éthique. En revanche maintenant, pourquoi le rapport au Prince pourrait-il être ce lieu, [...]?“; franz. S. 57.

⁵²⁵ Vgl. MW, S. 87-89.

der Perspektive Foucaults befände sich an dieser Stelle die Bevölkerung wieder in der Struktur der Unterwerfung. Zudem besteht die Gefahr, daß der König für die Schmeichelei empfänglich ist, und dann wird es genauso schwer, in der Königsherrschaft einen Ort für die *parrhesia* zu finden, wie in der Demokratie.⁵²⁶

Die *parrhesia* ist kein Sprechen, das einem Befehlen gleicht.⁵²⁷ Sondern sie gewährt die Freiheit der *parrhesia* auch den anderen, die sich um die vernünftige Leitung der Polis sorgen und kümmern. Sie ist ein politischer Akt⁵²⁸, und damit birgt sie in sich das politische Risiko der Rede, auch anderen Redenfreiheit zu gewähren und sie nicht dem eigenen Willen zu unterwerfen, sondern sie aufgrund der Wahrheit zu überzeugen.⁵²⁹ Das Prüfkriterium der parrhesiastischen Rede, ob sie Gehör findet, ob sie zu überzeugen vermag, genügt allein nicht. Denn gehört werden kann auch der Schmeichler, der nicht auf die Wahrheit setzt, sondern lediglich durch eine kunstvolle Rede gewinnt.⁵³⁰ Diese Bindung des Sprechenden an sein Handeln ist die Voraussetzung für seine Tauglichkeit als Parrhesiast: daß er selbst durch sein Handeln und seine Lebensführung für das von ihm als wahr Geforderte und Ausgesagte ein gelungenes Beispiel abgeben kann. Ein weiteres Prüfkriterium ist also die erfolgreiche Umsetzung und Verwirklichung. Wenn jemand mit seiner Lebensführung für seine Ratschläge und Prinzipien steht und diese immer wieder gezeigt haben, daß ihre Verfolgung richtig, klug und gut war, überzeugen die guten und klugen Gründe durch ihre geglückte Vollendung: „*Der logos ist in Wirklichkeit nur dann vollständig, wenn er in der Lage ist, zum ergon zu führen.*“⁵³¹ Dafür ist Askese notwendig. Die Aufgabe der *askesis* ist es,

zwischen Subjekt und Wahrheit eine Verbindung herzustellen, eine möglichst solide Verbindung, die dem Subjekt, sobald es seine vollendete Form erlangt hatte, erlaubte, über wahre Rede zu verfügen, über wahre Rede, die das Subjekt

⁵²⁶ Vgl. MW, S. 85; s. a. Aristoteles, Pol., V, 11, 1313 b.

⁵²⁷ Vgl. RSA, S. 139.

⁵²⁸ Vgl. RSA, S. 247.

⁵²⁹ Vgl. RSA, S. 141.

⁵³⁰ Vgl. RSA, S. 300.

⁵³¹ RSA, S. 280. „*Le logos n'est en réalité complet que s'il est capable de conduire jusqu'à l'ergon* [...]“; franz. S. 202. S. a. RSA (dt.), S. 354f.

aufbewahrte und zur Hand hatte, so daß es sich diese als Hilfestellung im Notfall selbst vorsagen konnte. Die Askese begründet - darin besteht ihre Aufgabe - das Subjekt als Subjekt der wahren Rede (*véridiction*).⁵³²

Die philosophische Askese, [...] hat im wesentlichen den Sinn und die Funktion, die - wie ich es nennen möchte - Subjektivierung der wahren Rede zu gewährleisten. Sie bewirkt, daß ich selbst die wahre Rede halten kann, sie bewirkt, daß ich selbst das Subjekt des Aussprechens dieser wahren Rede werde.⁵³³

Worauf Foucault hinaus will, ist nicht den einen guten Herrscher zu finden oder zu bilden. Für Foucault eröffnet sich am Beispiel des Fürsten der Übergang, die *parrhesia* nicht mehr vor allem als politisches Instrument zu beschreiben, daß je nach Umständen zur Beratschlagung eingesetzt wird, um die Bürger oder den Gesetzgeber zu überzeugen, sondern die *parrhesia* als eine Praxis herauszustellen, die der Einzelne auf sich selbst anwenden kann, um sich als *sujet moral* zu konstituieren.

Die *parrhesia* erscheint jetzt nicht als ein Recht, [...] sondern als eine Praxis, eine Praxis, die als bevorzugtes Korrelat, als ersten Anwendungsfall nicht den

⁵³² HdS, S. 453. „J’avais essayé de vous montrer que l’ascèse - au sens d’*askêsis*, au sens que les philosophes grecs et romains donnaient à ce terme - avait pour rôle et pour fonction d’établir entre le sujet et la vérité un lien, lien aussi solide que possible, et qui devait permettre au sujet, lorsqu’il avait atteint sa forme achevée, de disposer de discours vrais que le sujet devait avoir et conserver sous la main et qu’il pouvait se dire à lui-même à titre de secours et en cas de besoin. L’ascèse constitue donc, et a pour rôle de constituer, le sujet en sujet de *véridiction*.“; franz. S. 355.

⁵³³ HdS, S. 405f. „L’ascèse philosophique [...] a essentiellement pour sens et pour fonction d’assurer ce que j’appellerai la subjectivation du discours vrai. Elle fait que je peux moi-même tenir ce discours vrai, elle fait que je deviens moi-même le sujet d’énonciation du discours vrai; [...].“; franz. S. 316. S. a.: „[D]ie Askese [ist] zugleich das, was einen selbst zum Subjekt dieser wahren Reden werden läßt, was einen selbst das Subjekt werden läßt, das wahr spricht [...] (HdS, S. 405).“ „L’ascèse, c’est ce qui permet de devenir soi-même le sujet de ces discours vrais, c’est ce qui permet de devenir soi-même le sujet qui dit vrai [...].“; franz. S. 316. „Sich die Wahrheit zu eigen machen, zum Subjekt des Aussprechens wahrer Rede werden: Das, glaube ich, ist der Kern jener philosophischen Askese (HdS, S. 406f.).“ „Faire sienne la vérité, devenir sujet d’énonciation du discours vrai: c’est, je crois, le cœur même de cette ascèse philosophique.“; franz. S. 317.

Staat oder die Körperschaft aller Bürger hat, die zu überzeugen und zu führen wären, sondern [...] dieser Bereich, in dem sie ihre Wirkung entfaltet, ist die *psyche* (die Seele) des Individuums. [...] Es gibt einen Übergang von der *polis* zur *psyche* als wesentliches Korrelat der *parrhesia*.

[D]as Ziel der parrhesiastischen Praxis, [...] ist], die Bildung einer bestimmten Seinweise, einer bestimmten Handlungsweise, einer bestimmten Weise des Verhaltens der Individuen oder des Individuums. Das Ziel des Wahrsprechens ist also weniger das Heil des Staates als vielmehr das *ethos* des Individuums.⁵³⁴

⁵³⁴ MW, S. 93f. „La *parrésia* maintenant apparaît, non pas comme un droit [...], mais comme une pratique, pratique qui a pour corrélatif privilégié, comme point d’application premier, non pas la cité ou le corps des citoyens à convaincre et à emmener derrière soi, [...]. [C]e domaine dans lequel elle prend ses effets, c’est la *psukhê* (l’âme) de l’individu. [...] On passe de la *polis* à la *psukhê* comme corrélatif essentiel de la *parrésia*. [...] L’objectif de la pratique parrésiaïstique, [...] la formation d’une certaine manière d’être, d’une certaine manière de faire, d’une certaine manière de se conduire chez les individus ou chez un individu. L’objectif du dire-vrai est donc moins le salut de la cité que l’*éthos* de l’individu.“; franz. S. 61.

3.7. *logos als discours*: »Die Wahrheit, die ich sage, siehst du in mir«⁵³⁵

Indem die *parrhesia* als Praxis sich nicht mehr an die Ratsversammlung richtet, nicht mehr dazu dient, gesellschaftliche oder politische Ehren und Ämter zu erfüllen, sondern als Praxis zur Konstitution des Selbst, des *sujet moral* fungiert, verschiebt sich ihre Funktion von einer politischen, dem Individuum dienenden, auf das eigene Selbst gerichteten ethischen Praxis.⁵³⁶ Es geht um das konkrete Erlangen der *parrhesia* durch die Bildung des eigenen *ethos* und nicht mehr um die Funktion der *parrhesia* in der Öffentlichkeit.

In der Art und Weise wahr zu sprechen und sich mit diesem Wahr-Sprechen als *sujet moral* in Worte zu fassen, verknüpft Foucault, wie nun bereits zur Darstellung kam, die *parrhesia* mit dem Beispiel, das der Sprechende selbst für die Wahrheit seiner Rede geben muß. Mit der *parrhesia* verpflichtet sich der Sprechende vor seinen Zuhörern, seine Überzeugung kund zu tun, die Wahrheit zu sagen und bindet sich in dem Sinne an seine Worte, daß er ihnen auch im Handeln folgt.⁵³⁷ Der Sprechende verpflichtet sich in dem Augenblick seiner Rede also zu tun, was er sagt, und somit durch sein Handeln, die Wahrheit seiner Rede zu beweisen. Das Charakteristische der *parrhesia*, und damit des von Foucault verwendeten Wahrheitsbegriffs, liegt eben in dieser Übereinstimmung des Aussagenden (*sujet de l'énonciation*) mit seinem Verhalten (*sujet de la conduite*). Somit fungiert der Sprechende als lebendiges Beispiel für sein gesprochenes Wort und bekundet durch seine Rede die Wahrheit seines Handelns, wie sein Handeln die Wahrheit seiner Worte bekundet. Für Foucault geht es in diesem Zusammenhang keinesfalls um eine Prüfung der vom Redner ausgesagten Wahrheit als Prüfung darüber, ob die Vorstellungen des Redners epistemologisch als wahr und richtig im Sinne einer absoluten Wahrheit bewiesen werden können.

Insofern kann die Wahrheit nicht ohne ein exemplum gelehrt werden. Die Wahrheit läßt sich nicht lehren, ohne daß derjenige, der die Wahrheit spricht, ein Beispiel dieser Wahrheit gibt. [...] Und die Tatsache, daß ich wahr spreche,

⁵³⁵ HdS, S. 499. „Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi.“; franz. S. 319.

⁵³⁶ Vgl. MW, S. 119f.

⁵³⁷ Vgl. HdS, S. 494ff.

wird dadurch belegt, daß ich als Subjekt meines Verhaltens vollkommen und ganz identisch bin mit dem Aussagesubjekt, [...].⁵³⁸

Der Wahrheitszugang oder besser die Wahrhaftigkeit der *parrhesia* liegt in der Verbindung der *parrhesia* zum ethischen Sein des Sprechenden. Das heißt: Das ethische Sein als *sujet moral* manifestiert sich in der tätigen Übereinstimmung von Denken, Reden und Handeln, indem das Individuum selbst in der Form der Entunterwerfung bestimmte Lüste, Regeln, Verhaltensweisen, etc. als ethische Substanz wählt, also zum Gegenstand seiner asketischen Arbeit macht. Im Moment des parrhesiastischen Aussprechens bindet sich der Sprechende an das von ihm als wahr Ausgesagte, das bedeutet, er verpflichtet sich, danach zu handeln und erzeugt so ein Wirklichkeitsverhältnis, indem er die parrhesiastische Wahrheit in der tätigen Verwirklichung wahr werden läßt. »Die Wahrheit, die ich sage, siehst Du in mir.«⁵³⁹ Da Askese für das In-Übereinstimmung-Bringen von Denken, Reden und Handeln notwendig ist, wird Wahrheit erst durch Askese möglich. „Die askesis macht aus dem Wahr-Sprechen eine Seinsweise des Subjekts. Dies, glaube ich, kann als allgemeine Definition der askesis gelten.“⁵⁴⁰ Somit ist die *parrhesia* kein rhetorischer Kunstgriff, jemanden durch schöne Worte zu dem einen wie zu dem anderen überreden zu können.⁵⁴¹

Wir können sagen, daß die *parrhesia* eine bestimmte Weise ist, die Wahrheit zu sagen, und es ist wichtig zu wissen, um welche Weise es sich handelt. Sie entspringt weder der Eristik und der Kunst der Diskussion noch der Pädagogik

⁵³⁸ HdS, S. 495f. „C’est en ceci qu’il ne peut pas y avoir d’enseignement de la vérité sans un *exemplum*. Il ne peut pas y avoir d’enseignement de la vérité sans que celui-là même qui dit la vérité donne l’exemple de cette vérité, [...].Et ce qui authentifie le fait que je te dise vrai, c’est qu’effectivement je suis, comme sujet de ma conduite, absolument, intégralement et totalement identique au sujet d’énonciation [...].“; franz. S. 389

⁵³⁹ HdS, S. 499. „Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi.“; franz. S. 319.

⁵⁴⁰ HdS, S. 401. „L’askêsis fait du dire-vrai un mode d’être du sujet. Je crois que c’est la définition que l’on peut obtenir, enfin que l’on peut poser de ce thème général de l’askêsis.“; franz. S. 312.

⁵⁴¹ Vgl. RSA, S. 78ff.; s. a. MW, S. 26.

und der Kunst des Unterrichts noch der Rhetorik und der Kunst der Überredung noch etwa der Kunst des Beweisens.⁵⁴²

Die *parrhesia* ist von der Wirkung aus zu bestimmen, die sein eigenes Wahrsprechen auf den Sprecher haben kann, von der Rückwirkung aus, die das Wahrsprechen auf den Sprecher aufgrund der Wirkung ausübt, die es auf den Gesprächspartner hat.⁵⁴³

Anhand der Platon-Dialoge »Laches« und »Alkibiades« beginnt Foucault in »Der Mut zur Wahrheit« mit einer kurzen Gegenüberstellung der philosophischen Praxis als eine Erkenntnis der ontologischen Natur des Selbst, wie sie von Platons Sokrates vertreten wird und einer Praxis des Selbst, die auf einer Prüfung des tätigen Lebens beruht und zu einer näheren Betrachtung der Kyniker führen wird. Der von Foucault herausgestellte Unterschied besteht vor allem darin, daß in der platonisch-sokratischen Sichtweise die Erkenntnis seiner Selbst und das Treffen der wahrhaft richtigen Entscheidung möglich ist, weil der Mensch „*ein bestimmtes Verhältnis zur Wahrheit hat, das ontologisch in der Natur der Seele fundiert ist.*“⁵⁴⁴ Die kynische Praxis des Selbst ist hingegen vor allem eine Prüfung und Musterung des tätigen Lebens - wie lebt, handelt, verhält sich jemand?⁵⁴⁵ Obgleich sich die beiden

⁵⁴² RSA, S. 82. „Disons que la *parrêsia* est donc une certaine manière de dire vrai, et il faut savoir ce que c’est que cette manière. Mais cette manière ne relève ni de l’éristique et d’un art de discuter, ni de la pédagogie et d’un art d’enseigner, ni de la rhétorique et d’un art de persuader, ni non plus d’un art de la démonstration.“; franz. S. 55.

⁵⁴³ RSA, S. 83. „La *parrêsia* est à chercher du côté de l’effet que son propre dire-vrai peut produire sur le locuteur, de l’effet de retour que le dire-vrai peut produire sur le locuteur à partir de l’effet qu’il produit sur l’interlocuteur.“; franz. S. 56.

⁵⁴⁴ MW, S. 119 „Si nous pouvons avoir une phronêsis et prendre les bonnes décisions, c’est parce que nous avons à la vérité un certain rapport, qui est fondé ontologiquement dans la nature de l’âme.“; franz. S. 79. S. a. S. 171 (dt.).

⁵⁴⁵ MW, S. 171f. Die Sorge um sich selbst als „*Prüfung [mise en épreuve], Infragestellung [mise en question], Musterung [examen], Untersuchung [vérification] des Lebens (des bios)*“. Vgl. MW, S. 211: „[D]iese Selbsterkenntnis (connaissance de soi) ist offensichtlich von ganz anderer Form, wenn die Bestandsaufnahme bezüglich des Selbst am Problem des *bios* (des Lebens), und nicht an der Entdeckung der Seele als einer ontologisch verschiedenen Wirklichkeit ausgerichtet ist.“; MW, S. 226: „Während die gesamte sokratische Vorgehensweise, die wir im Alkibiades fanden, im Ausgang von der Sorge um sich selbst darin bestand, das eigentliche Wesen der Seele in ihrer

Betrachtungsweisen nicht ausschließen, sondern häufig miteinander verbunden werden, konzentriert sich Foucault auf den kynischen Weg. Die Absicht Foucaults, die dahinter steht, sich mit dem kynischen Weg zu befassen, ist vor allem darauf ausgerichtet, die platonische Wahrheitskonzeption zu verlassen: Daß die menschliche Seele mit dem Sein - das Sein, das Wahrheit ist - derart verwandt ist, daß der Mensch als Beseeltes in einem derartigen Verhältnis zur Wahrheit steht, das ihm die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht, weil die Wahrheit ontologisch in der Natur der Seele angelegt ist. Die gute Entscheidung, die die Wahrheit trifft, kann der Mensch aus platonischer Sicht deshalb fällen, weil ihm ein solch ontologisches Verhältnis zur Wahrheit eigen ist. So daß die Wahrheit, die *aletheia*, tatsächlich das Maß ist, an das sich die praktische, die handelnde Vernunft, die *phronesis*, hält. Die Wahrheit ist sodann immer und für alle dieselbe Wahrheit, die von jedermann anerkannt wird, sobald sie einmal entdeckt wurde.⁵⁴⁶

Diese Frage aber, nach den Bedingungen, die dem Individuum den Zugang zur Wahrheit gestatten, wird von Foucault mit den Kynikern anders beantwortet.

Ich behaupte keinesfalls [...], daß es so etwas wie eine Unverträglichkeit oder einen unüberwindbaren Widerspruch zwischen dem Thema einer Ontologie der Seele und dem einer Ästhetik der Existenz [als Prüfung und Gestaltung des konkreten, tätigen Lebens, Anm. TL] gäbe. Man kann sogar sagen, daß diese beiden Themen im Gegenteil tatsächlich sehr kontinuierlich miteinander verbunden waren. [...] Ich möchte jedoch betonen, daß diese Beziehung zwischen Seelenmetaphysik und Lebensstilistik niemals eine notwendige oder einzigartige Beziehung ist.⁵⁴⁷

radikalen Verschiedenheit (vom Körper) bestimmen zu können, haben wir hier eine umgekehrte Operation der Reduktion des Lebens auf sich selbst, eine Reduktion des Lebens auf das, was es in Wahrheit ist und was man im Gestus des kynischen Lebens selbst zur Erscheinung bringt.“

⁵⁴⁶ Vgl. MW, S. 119; 149.

⁵⁴⁷ MW, S. 215f. „Je ne prétends pas du tout, [...] qu’il y ait comme une incompatibilité ou une insurmontable contradiction entre le thème d’une ontologie de l’âme et celui d’une esthétique de l’existence. On peut même dire, au contraire, que ces deux thèmes ont été réellement, très continûment associés. [...] Mais je voudrais bien souligner que ce rapport, entre métaphysique de l’âme et stylistique de l’existence, n’est jamais un rapport nécessaire ou unique.“; franz. s. 151.

Die Besonderheit, die Foucault am Kynismus herausstellt, ist, daß der Kynismus vor allem auf den Erwerb und das Ausleben einer praktischen Haltung ausgerichtet ist, die zwar auf einigen Grundprinzipien fußt, dennoch von einer »*theoretischen Gleichgültigkeit*« zeugt, diese Prinzipien systematisch zu entfalten und zu begründen.⁵⁴⁸ Die zentrale Frage, die es für Foucault zu beantworten gilt, und die ihn veranlaßt seine Aufmerksamkeit auf den Kynismus zu richten, lautet: Welche Art von Leben wird notwendig und möglich, wenn die Wahrheit, mit der wir unsere Lebensweise begründen, keine notwendige mehr ist? Wie kann und soll man leben, in einer lebensweltlichen Situation, in der auf die Frage nach der Wahrheit über das richtige und gute Leben nicht mehr eine Antwort möglich ist, sondern viele?⁵⁴⁹

In diesem Abendland, das so viele verschiedene Wahrheiten erfunden und so vielfältige Künste zu leben entworfen hat, erinnert der Kynismus beständig daran, daß nur ein kleiner Teil der Wahrheit für denjenigen notwendig ist, der wahrhaft leben will, und daß nur wenig Leben notwendig ist, wenn man wirklich Wert auf die Wahrheit legt.⁵⁵⁰

Foucault stellt Textbelege heraus, in denen besonders darauf eingegangen wird, daß Kyniker wie Demonax, Krates und Diogenes sich nie zurückhielten, geradeheraus die Wahrheit zu sagen, das heißt, ohne Umschweife zu sagen, was sie dachten und für wahr hielten. Darüber hinaus aber findet sich vor allem keinerlei Abweichung zwischen ihren Worten und ihren Handlungen, ihrer Lebensweise. Die Wahrheit des Kynismus offenbarte sich in den Taten, in der Lebensweise der Kyniker, ohne daß sie philosophische Abhandlungen über ihre Lebensform und über die zugrundeliegenden Prinzipien gehalten hätten. Diese »*asketische Philosophie*«⁵⁵¹ offenbarte sich anhand der konkreten Lebensführung der Kyniker als eine

⁵⁴⁸ Vgl. MW, S. 250.

⁵⁴⁹ Vgl. MW, S. 250f.

⁵⁵⁰ MW, S. 251. „Dans cet Occident qui a inventé bien des vérités diverses et façonné des arts d’existence si multiples, le cynisme ne cesse de rappeler ceci, que bien peu de vérité est indispensable pour qui veut vivre vraiment et que bien peu de vie est nécessaire quand on tient vraiment à la vérité.“; franz. S. 175.

⁵⁵¹ MW, S. 265, [philosophie ascétique].

Zurückführung auf das Leben selbst: „[E]ine Reduktion des Lebens auf das, was es in Wahrheit ist und was man im Gestus des kynischen Lebens selbst zur Erscheinung bringt.“⁵⁵²

Die Kyniker »exponierten« ihr Leben.⁵⁵³ Sie lebten ohne Rückzugsmöglichkeit auf ein privates Anwesen wie etwa ein eigenes Haus oder eine gemeinsame häusliche Einrichtung. Sie lebten auf der Straße und stellten dort ihr vollständiges Leben bis in jede Einzelheit zur Schau. Diese kynische Lebensweise im Bettelstand beschreibt Foucault als das einzige, das für die alten Griechen noch entehrender war, als die Versklavung.⁵⁵⁴ Doch für die Kyniker war es eine Prüfung, den Überzeugungen, Meinungen, Konventionen und jedem Schein zu widerstehen, sich von allem nicht unbedingt Lebensnotwendigen unabhängig zu machen.⁵⁵⁵

Ein Zeugnis, das durch eine Existenz, eine Lebensform im konkretesten und materiellsten Sinne dieses Ausdrucks gegeben, offenbart und beglaubigt wird, ein Zeugnis der Wahrheit, das durch den Körper, durch die Kleidung, das Benehmen, die Handlungsweise, die Art zu regieren und sich zu verhalten

⁵⁵² MW, S. 226. „[...] réduction de la vie à ce qu'elle est en vérité et que l'on fait ainsi apparaître dans le geste même de la vie cynique.“; franz. S. 159.

⁵⁵³ Vgl. MW, S. 305.

⁵⁵⁴ MW, S. 224: „Der Kyniker ist der Mann mit dem Stock, der Mann mit dem Ranzen, der Mann mit dem Mantel, der Mann mit den Sandalen oder der Barfüßige, der Mann mit dem struppigen Bart, der Schmutzige. Er ist auch der heimatlose Mann, der Mann, dem jede Einbindung fehlt. Er hat weder Haus noch Familie, noch Heim, noch Vaterland, [...], er ist auch ein Bettler. Wir haben viele Zeugnisse davon, daß diese Art von Lebenswandel mit der kynischen Philosophie völlig im Einklang steht, daß es sich also nicht bloß um eine Verzierung handelt.“ Foucault verweist auf folgende Textbelege: Epiktet, Gespräche, III, XXII, 48, S. 134-135: „Ich habe weder Weib noch Kind noch eine Leibwache, sondern nur die Erde unter und den Himmel über mir und einen alten Rock. Und was bleibt mir? Habe ich etwa Kummer oder Angst? Bin ich nicht wahrhaft frei?“ in: Epiktet, Teles und Musonius, übers. v. Wilhelm Capelle, Zürich: 1948, hier: S. 134-135); weitere Zitate (MW, S. 257-262) aus: Lukian von Samosata, Das Lebensende des Peregrinus (§ 20-39); Die entlaufenen Sklaven (§12-13), in: Lukian, Sämtliche Werke, Bd. 3, übers. von Christoph Martin Wieland, bearb. und ergänzt v. Hans Floerke, München: Georg Müller, 1911. Verweise auch auf Lukian, Demonax, in: Lucians von Samosata, ebd.; sowie Julian, Gegen die ungebildeten Hunde und Gegen den Kyniker Herakleios, in: Kaiser Julians philosophische Werke, übers. und erklärt von Johann Rudolf Asmus, Leipzig: Dürr, 1908.

⁵⁵⁵ Vgl. MW, S. 338-346.

gegeben wird. Der Körper der Wahrheit selbst wird durch einen bestimmten Lebensstil sichtbar, aber auch lächerlich gemacht. Das Leben als unmittelbare, glänzende und wilde Gegenwart der Wahrheit, das kommt im Kynismus zur Manifestation. Aber auch: die Wahrheit als Disziplin, als Askese und Nüchternheit des Lebens.⁵⁵⁶

Die wenigen elementaren Grundgedanken und Tugenden, auf die die Kyniker zurückgriffen, galt es aus dem Leben zu gewinnen - anhand von Vorbildern und anhand von dem, was als allgemein bekanntes Wissen über ein tugendhaftes Leben angesehen wurde. Die Vermittlung der asketischen Lebensweise der Kyniker erfolgt nicht über eine Lehre, sondern über die Weitergabe kynischer Lebensschemata: Vorbilder, Erzählungen, Anekdoten, Beispiele, historische Figuren wie die Gründungsväter der Kyniker, Krates oder Diogenes, aber auch sagenhafte und mythische Gestalten wie Herakles dienten als Verhaltensvorbilder und Beispiele für die kynische Lebensweise.⁵⁵⁷ Diese Lebensschemata galten als altgedient und von langer Tradition allgemein bekannt - nach Auffassung der Kyniker gehen die Grundsätze über Herakles bis auf die ersten Menschen zurück. Ihre Prinzipien galten in der allgemeinen Auffassung als Universalien, ohne daß sie explizit ausformuliert und begründet wurden; ihre Allgemeingültigkeit ergab sich lediglich aus dem konkreten Beispiel, das quasi seit jeher zu überzeugen vermochte:

Die Einübung einer Reihe von letztlich elementaren Tugenden, die jedermann erkennen und einüben kann, das genügt zur Bildung des Kerns des Kynismus. [...] Dieses hohe Alter, diese Universalität, diese leichte Zugänglichkeit sind zugleich auch eine Art von philosophischem Synkretismus, da es genügt, aus jeder der bestehenden Philosophien einen gewissen elementaren Kern herauszuschälen, der sich auf die Einübung der Tugenden bezieht, um

⁵⁵⁶ MW, S. 229. „Témoignage qui est donné, manifesté, authentifié par une existence, une forme de vie au sens le plus concret et le plus matériel du terme, témoignage de vérité donné par et dans le corps, l'habillement, le mode de comportement, la manière d'agir, de réagir, de se conduire. Le corps même de la vérité est rendu visible, et risible, dans un certain style de vie. La vie comme présence immédiate, éclatante et sauvage de la vérité, c'est cela qui est manifesté dans le cynisme. Ou encore: la vérité comme discipline, comme ascèse et dépouillement de la vie.“; franz. S. 160f.

⁵⁵⁷ Vgl. MW, S. 275ff.

schließlich die kynische Existenzweise zu erreichen. Der Kynismus erscheint an diesem Punkt als das Universale der Philosophie, als ihre Universale und wohl auch als ihre Banalität.⁵⁵⁸

Entsprechend fallen die Kriterien aus, nach denen man geeignete Meister als Lehrer und Vorbild wählt. Man erkundigt sich wie nach einem sachkundigen Handwerker: wo hat er gelernt, was weiß man über die Qualität seiner Lehrmeister und welche Qualität haben seine Arbeiten? Auch für einen Meister im Bereich der ethischen Bildung stellt sich die Frage, bei wem er gelernt hat und in welche Reihe von Lehrern und Vorbildern er sich stellt. War sein Lehrer bereits ein Lehrer, der in dem Ruf stand, seine Schüler gut ausgebildet zu haben und auf die tatsächlichen Anforderungen des Lebens vorbereitet zu haben? Wie sieht das Werk des möglichen Meisters selbst aus? Dabei gilt als Werk wiederum die eigene Lebensführung, wie aber auch sein Können als Vermittler der Lebensführung.⁵⁵⁹

Denn anders als im Bereich des Handwerks, zeichnet sich der Meister nicht dadurch aus, sachkundig ein (technisches) Wissen zu lehren, sondern ein Vorbild in der tatsächlichen Lebensführung zu sein.⁵⁶⁰

Die kynische Lebensform ist folglich eine Lebensweise, die nach den Kriterien der *parrhesia* ausgerichtet ist und das Leben so lebt, wie der Parrhesiast die *parrhesia*

⁵⁵⁸ MW, S. 266; „La pratique d’un certain nombre de vertus finalement élémentaires, que tout le monde peut connaître et auxquelles tout le monde peut s’exercer, cela suffit à constituer le noyau même du cynisme. [...] Cette ancienneté, cette universalité, cette facilité d’accès est en même temps une sorte de syncrétisme philosophique, puisqu’il suffit d’extraire de chacune des philosophies existantes un certain noyau élémentaire se rapportant à la pratique des vertus pour que l’on ait finalement la modalité cynique de l’existence. Le cynisme apparaît, à ce point-là, comme l’universel de la philosophie, son universel et sans doute aussi sa banalité.“; franz. S. 186. S. a. Die asketische Philosophie der Kyniker dient ausschließlich der Bildung des *ethos*. Die Vermittlung umfaßt allgemeines Wissen in kurzen Abrissen und Zusammenfassungen und besteht hauptsächlich aus Übungen, die auf Ausdauer und Abhärtung des Körpers ausgerichtet sind, sowie auf die körperliche und geistige Unabhängigkeit von Gütern und Menschen. Logik, Physik, Geometrie, Musik werden nicht gelehrt. Vgl. MW, S. 271f.; mit Verweis auf Diogenes Laertius, Buch VI, in: Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen, hrsg. u. übers. v. Otto Apelt, Leipzig: Meiner, 1921.

⁵⁵⁹ Vgl. Veridiktion der Lehre, MW, S. 182f.

⁵⁶⁰ Vgl. Im Gegensatz dazu das Prinzip der sokratischen *parrhesia*, MW, S. 192; 203; 208f.

vollzieht. Nur tritt der Kyniker nicht mehr vor die Ratsversammlung; sein Bekenntnis und Ausruf der Wahrheit, von der er überzeugt ist, ist seine Tat, sein ganzes, in der Öffentlichkeit ausgetragenes und zur Schau gestelltes Leben.

Man »exponiert« sozusagen sein Leben, d. h., man zeigt es und man riskiert es. Man riskiert es, indem man es zeigt [...]. Man exponiert sein Leben nicht durch seine Reden, sondern durch dieses Leben selbst.⁵⁶¹

Es kann also eine persönliche Leitung, Hilfestellung oder Unterstützung in der »asketischen Philosophie« geben, durch einen Meister, der die asketische Lebensführung bereits zu seiner Lebensweise gemacht hat und mit seinem Leben ein Beispiel dafür gibt. Doch zu einer solchen Meisterschaft zu gelangen, um anderen zu nützen und zu helfen bei der Sorge um sich, bei der Bestreitung der asketischen Praxis, ist nicht das Hauptziel, sondern nur eine Beigabe.⁵⁶² Das Ziel, dem die asketische Anstrengung gilt, ist die eigene Vervollkommnung, die sich für Foucault in der Souveränität der Meisterung des eigenen Lebens ausdrückt.

Dieses Spiel zwischen der Notwendigkeit einer Leitung, durch die der Lehrer oder der Vater die Seele und das Verhalten der anderen steuert, und dem Prinzip der Autonomie und Souveränität bezüglich sich selbst, die die Krönung dieser Anstrengung und Arbeit, dieser *askesis* ist, durch die man sich um sich selbst kümmert, ist ein wichtiger Punkt in der Geschichte der antiken Moral.⁵⁶³

⁵⁶¹ MW, S. 305. „Dans tous les sens du mot française, on »expose« sa vie. C’est-à-dire qu’on la montre et on la risque. On la risque en la montrant, [...]. On expose sa vie, non pas par ses discours, mais par sa vie elle-même.“; franz. S. 216.

⁵⁶² Vgl. MW, S. 352-354.

⁵⁶³ MW, S. 178. „C’est un point important dans l’histoire de la morale ancienne que ce jeu entre la nécessité d’une direction par laquelle le maître ou le père gouverne l’âme et la conduite des autres, et le principe d’une autonomie et souveraineté de soi sur soi qui est le couronnement de cet effort et de ce travail, de cette askésis par laquelle on s’occupe soi-même de soi-même.“; franz. S. 123.

Die Entunterwerfung vor den Augen der anderen wahrzunehmen, und damit auch ein konkretes und gelebtes Beispiel für die Möglichkeit zur Entunterwerfung zu geben, ist das Ziel und zugleich der Nutzen der asketischen Philosophie.

Über sich selbst die vollkommene Herrschaft auszuüben, diese Herrschaft in den Augen der anderen zu bezeugen und ihnen durch dieses Zeugnis zu helfen, sie zu leiten, ihnen als Beispiel und Vorbild zu dienen, das sind nur verschiedene Aspekte ein und derselben Souveränität. Sich selbst gegenüber souverän und den anderen nützlich zu sein, sich selbst und nur sich selbst genießen und zugleich den anderen die Hilfe zuteil werden zu lassen, die sie in ihrer Verlegenheit, ihren Schwierigkeiten und eventuell auch ihrem Unglück brauchen, das ist im Grunde nur ein und dasselbe.⁵⁶⁴

Damit verlagert Foucault das Prüfkriterium für die gelingende Askese und die Vorbildtauglichkeit in die praktizierte Askese selbst. Wer sich der Übung unterzieht und sie besteht, indem sie durchgehalten, fortgeführt und erfüllt wird, gibt ein Beispiel der asketischen Lebensweise. Daraus folgt aber keine Selbsterkennung zum Meister. Dieses Urteil fällen die anderen, indem sie die Lebensweise, das Beispiel anerkennen oder eben nicht. Für den Asketen bleibt die Übung eine Selbstprüfung, eine sich selbst frei auferlegte Prüfung darin, was man ist und tun kann.⁵⁶⁵

Der kynische Auftrag wird nur in der Praxis der *askesis* erkannt werden. Die Askese, die Übung, die Praxis dieser ganzen Ausdauer, die bewirkt, daß man in der Unverborgenheit, in der Unabhängigkeit, in der Diakritik zwischen Gutem und Schlechten lebt, all das wird an sich das eigentliche Zeichen des kynischen Auftrags sein. Man ist nicht zum Kynismus berufen, wie Sokrates durch den delphischen Gott berufen wurde, [...]. Der Kyniker erkennt sich selbst, und er ist

⁵⁶⁴ MW, S. 354. „Exercer sur soi la maîtrise parfaite, témoigner aux yeux des autres de cette maîtrise et, par ce témoignage, les aider, les guider, leur servir d'exemple et de modèle, ce ne sont que les différents aspects d'une seule et même souveraineté. Être souverain sur soi et être utile aux autres, jouir de soi-même et de soi-même seulement, et en même temps apporter aux autres l'aide dont ils ont besoin dans leur embarras, leurs difficultés ou éventuellement leurs malheurs, cela ne fait au fond qu'une seule et même chose.“; franz. S. 251.

⁵⁶⁵ Vgl. MW, S. 384.

gewissermaßen mit sich selbst allein, um sich selbst durch die Prüfung zu erkennen, der er das kynische Leben in seiner Wahrheit unterzieht, [...].⁵⁶⁶

Welche Schlüsse und Konsequenzen lassen sich aus dieser, von Foucault in vielerlei Hinsicht als beispielhaft dargestellten, asketischen Lebensweise der Kyniker ziehen? Der Rekurs mit den Kynikern auf traditionelle und als wahr anerkannte Grundsätze ohne eine begründende Theoretisierung der Grundsätze, läßt die Frage nach den Geltungsmöglichkeiten eines solchen ethischen Ansatzes aufkommen. Abschließend soll vor allem versucht werden, aus dem Zusammenhang von Foucaults philosophischer Askese heraus positive Antworten zu geben.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ MW, S. 386. „La mission cynique ne se reconnaîtra que dans la pratique de l’askêsis. L’ascèse, l’exercice, la pratique même de toute cette endurance qui fait que l’on vit dans la non-dissimulation, dans la non-dépendance, dans la diacritique entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, tout cela va être en soi le signe même de la mission cynique. On n’est pas appelé au cynisme comme Socrate a pu l’être par le dieu de Delphes, [...]. Le cynique se reconnaît lui-même, et il est seul en quelque sorte avec lui-même pour se reconnaître dans l’épreuve qu’il fait de la vie cynique, de la vie cynique dans sa vérité.“; franz. S. 273f. S. a. Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, S. 265, (Vorl. VII, 22.2.1978): „Doch diese Gewissenserforschung, die sich also im inneren der Praxis der Gewissensleitung einschrieb, hatte in der Hauptsache ein Ziel. Nämlich genau das Ziel, daß derjenige, der sich erforscht, die Kontrolle über sich selbst übernehmen und Herr seiner selbst werden konnte und dabei exakt wußte, was er getan und wo er seine Leistungen verbessert hatte. Es war also eine Bedingung der Selbstbeherrschung.“

⁵⁶⁷ Zur Kritik an Foucault siehe exemplarisch: Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985; Nancy Fraser, Widerspenstige Praktiken, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994; Charles Taylor, Foucault über Freiheit und Wahrheit, in: ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 188-234; ders., Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995; Michael Walzer, Die einsame Politik des Michel Foucault, in: ders., Zweifel und Einmischung, Frankfurt a. M.: Fischer, 1997, S. 261-286.

Zur fundierten Kritik an der Kritik siehe: Hubertus L. Dreyfus und Paul Rabinow, Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über »Was ist Aufklärung?«, in: Eva Erdmann, Rainer Forst, Axel Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York: Campus, 1990, S. 55-69; Thomas Schäfer, Reflektiert Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antiautoritären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995; Thomas Lemke, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität,

3.8. Resümee

Foucaults Verortung der Wahrheitsfähigkeit ethischen Verhaltens in der parrhesiastischen Wahrheit, als ein selbstbestimmtes Übereinbringen von Denken, Reden und Handeln in bezug auf gewählte Regeln, Werte und Ziele, legt ein wesentliches Prüfkriterium in den Einzelnen selbst. Doch Zeichen der parrhesiastischen Wahrheit ist auch, daß sie in der Öffentlichkeit laut werden kann und laut wird. Auch der Kyniker, war Teil des Stadtlebens, er versteckte sich nicht in der Abgeschlossenheit, sondern bekannte sich öffentlich zu seiner Lebens- und Wertvorstellung. Was der Kyniker zu sagen und zu tun hatte, konnte er stets vor den Augen der Öffentlichkeit. Indem sich der Kyniker als Kritiker wie als Vorbild in der Gemeinschaft versteht, sucht er gewissermaßen den Dialog, und zwar durchaus, um seine Wertvorstellungen zu teilen. Sein Tun und Handeln ist auf andere gerichtet. Wie auch er von anderen Beispiele und Regeln zum Vorbild genommen hat, um sich zu hinterfragen, zu üben und zu formen.⁵⁶⁸

Berlin/Hamburg: Argument, 1997, insbes. S. 11-37; David Ross, Foucaults radical politics, in: Praxis International 5, 2, July 1985; Bernhard J. Dotzler, Ingeborg Villinger, Zwei Kapitel für sich. Notizen zu Habermas' Foucault-Kritik, in: kultuRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie, Nr. 11, 1986, S. 67-69; Thomas R. Flynn, Foucault and the Politics of Postmodernity, in: Nous, Nr. 23, 1989, S. 187-198; Dominique Janicaud, Rationalität und Macht, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.), Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 251-276, (franz. 1989).

⁵⁶⁸ Vgl. z. B. auch Michel Foucault, Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien. Berlin: Merve, 1996, S. 109. Indem Foucault die Gerichtetheit der Kyniker auf das Sich-in-Beziehung-Setzen zu anderen wie zu einer lebbareren Wahrheit in diesem besonderen Maße herausstellt, wendet er sich explizit gegen die Darstellung des Kynismus, als eine Art von Individualismus, Selbstbehauptung, äußerste Vereinzelung der Existenz und die Verherrlichung einer natürlichen bis tierhaften Existenz. Foucaults Fokus steht damit in Abgrenzung zu Autoren wie: Paul Tillich, Der Mut zum Sein, Stuttgart: 1953, unveränd. Neuaufl. Berlin: de Gruyter, 1991; Klaus Heinrich, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966; Arnold Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a. M.: Althenäum, 1969. Als differenzierte Darstellung erwähnt Foucault positiv: Heinrich Niehues-Pröbsting, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, München: Fink, 1979. Vgl. MW, S. 237.

Es ist eine Leistung Foucaults, das ethische Verhalten aus der Struktur vorgeschriebener Codes und des Gehorsams herauszulösen, ohne völlig autonom Regel setzende Individuen propagieren zu müssen. Nachdem in der heutigen Gesellschaft die Autorität von Religion und Metaphysik bezüglich moralischer Handlungskriterien und einer guten wie sinnhaften Lebensweise wiederholt in Frage gestellt werden, und eine Sorge über staatliche Eingriffe und Überwachung des Privatlebens zunehmend lauter wird, findet sich bei Foucault in der tätigen Verwirklichung kritischen Denkens durch Askese eine Möglichkeit, »*nicht dermaßen regiert zu werden*« und dennoch seinem Handeln und seiner Lebensweise eine starke Struktur selbstbestimmter Verantwortung zu geben.⁵⁶⁹ Die permanente Prüfung der Handlungs- und Verhaltensweise erfolgt dabei aus einer Haltung heraus, aus dem *ethos* heraus, und ist als eine Arbeit an sich selbst zu verstehen, wie als eine Möglichkeit, auf die Zeit und das Denksystem, in denen man lebt, zu antworten.⁵⁷⁰ Diese Haltung asketisch herauszubilden, versteht Foucault keineswegs elitär, sondern als Chance für und Appell an jeden Einzelnen, um aus der Struktur der Unterwerfung hervorzutreten und von der Freiheit Gebrauch zu machen, seinem Leben eine Form zu geben.⁵⁷¹

Foucault verfolgt sicher nicht die Absicht, mit seinen Schriften zur direkten Nachahmung der Kyniker aufzurufen und ein Leben auf der Straße zu führen. In der Darstellung Foucaults geben die Kyniker ein Beispiel ohne normative Theorie, das dennoch auf den *logos* verweist und die Sprache als Mittel gebraucht, zu einem gemeinsamen Handeln und geteilten Wertmaßstäben aufzurufen. Vor allem gibt der

⁵⁶⁹ Vgl. Michel Foucault, *Sex als Moral*. Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow, in: *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, Berlin: Merve, 1984.

⁵⁷⁰ Vgl. Michel Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in: *ÄdE*, S. 171- 190, insbes. S. 178; 181ff.; engl. orig. »*What is Enlightenment?*«, in: Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, S. 32-50; franz. »*Qu'est-ce que les Lumières?*«, in: *DE*, S. 562-578. S. a. Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, *Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über »Was ist Aufklärung?«*, in: Eva Erdmann, Rainer Frost, Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., New York: Campus, 1990, S. 55-69.

⁵⁷¹ Vgl. Michel Foucault, *Sex als Moral*, a. a. O. S. a. Clemens Kammler, Gerhard Plumpe, *Antikes Ethos und postmoderne Lebenskunst. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität*, in: *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für Philosophische Kritik*, 34. Jg., Heft 3, 1987, S. 186-194.

Bezug auf die Kyniker mit der Form parrhesiastischer Wahrheitsakte ein Beispiel der Integrität: Integrität als kennzeichnend für den Gebrauch der Freiheit und die Übernahme von Verantwortung für die eigene Lebensführung, wie auch als Positionierung und mehr noch als Gestaltung, seiner Selbst und der Gesellschaft in der man lebt und leben möchte. Ohne jedoch für die konkreten Beispiele aus den Leben der Kyniker einen Anspruch zu suggerieren, eben diese Lebensweise gelte in ihrer konkreten Ausgestaltung für alle als angemessen, vernünftig und sinnvoll.⁵⁷²

Darüber hinaus ist anhand der Darstellung der »*entunterwerfenden Unterwerfung*« Foucaults deutlich geworden, daß der Prozeß der individuellen Konstitution des *sujet moral* als *ethos* stets innerhalb einer Gesellschaft und innerhalb gesellschaftlich beziehungsweise kulturell geprägter Denksysteme vonstatten geht, und daß sich ferner der Einzelne in einem Denksystem auch verorten muß, um überhaupt selbstpraktisch tätig werden zu können: Denn die selbstbestimmte Askese bleibt immer Mittel zum Zweck. Askese bedarf auch bei Foucault einer »*ethischen Substanz*«, die das Individuum aus sich selbst heraus und durch die auf sich selbst gerichtete Arbeit an sich selbst zielgerichtet transformiert und perfektioniert. Perfektionierend kann man eine solche Ausrichtung des Individuums auf sich selbst nennen, da sie die Formung des Selbst in den Vordergrund stellt und diese Anstrengung, diese Askese, als die ethische Haltung bestimmt, sich selbst fortwährend verbessern zu wollen.⁵⁷³

Die Leistung Foucaults, das ethische Verhalten aus der Struktur vorgeschriebener Codes und des Gehorsams herauszulösen, ohne völlig autonom Regel setzende

⁵⁷² Richard Rorty vertritt ebenfalls die Position, daß, ob etwas wahr ist und für-wahr-gehalten wird, davon abhängig ist, wer spricht, denkt oder erkennt und daß, solange die Menschen verschieden sind oder sein können, diese nicht vermittelbaren Differenzen von Wahrheitsansprüchen nicht verholten werden dürfen. Vgl. z. B. Richard Rorty, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, in: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, Spring 1990, S. 633-643.

⁵⁷³ Josef Früchtls Interpretation Foucaults ethischen Ansatz als den Aufruf »Verändere dich unablässig selbst!« zu verstehen, übersieht meines Erachtens, die erforderliche Zielgerichtetheit und asketische Ausdauer, die in der habituellen Bildung des *sujet moral* zentral ist. Vgl. Josef Früchtl, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, S. 188. Entgegen Martin Saar: „Um persönliche Entfaltung muß immer wieder neu gerungen werden, und Perfektion ist ein nie zu erreichender, sondern immer nur anzustrebender Zustand.“ Saar, *Genealogie als Kritik*, S. 34.

Individuen propagieren zu müssen, ist auch in der Foucault-Interpretation vielfach hervorgehoben worden.

Die doppelte Abgrenzung Foucaults besteht darin, daß er zum einen das selbstpraktische Verhalten, um dessen Beschreibung es ihm geht, von dem Mißverständnis der bloßen Erfüllung eines vorgegebenen Codes erforderlicher Verhaltensweisen ablöst. Zum anderen [...] beugt er aber auch dem neuerlichen Mißverständnis vor, an die Stelle des moralischen Regelkodex müßte ein autonom Regeln setzendes, festes Selbstbewußtsein treten, unter dessen Leitung sich die ethische Handlung entfalten könne. Vielmehr behauptet er, daß die Einheit moralischen Verhaltens nicht einfach vorgegeben, sondern Gegenstand eines über bestimmte Praktiken zu erreichenden ethisch-ästhetischen Entwurfs ist.⁵⁷⁴

Es bleibt noch zu der Frage Stellung zu beziehen, ob man mit einer philosophischen Askese, die ihren Wahrheitsgehalt aus der parrhesiastischen Wahrheit bezieht, für und wider unterschiedliche Denksysteme argumentieren kann, oder ob dies ausgeschlossen ist.

Das Individuum, das sein Selbst als *sujet moral* konstituiert, bewegt sich in einem Denksystem, es formt sich nicht von einem allgemeinen, übergeordneten, immer wahren Standpunkt aus. Das Denksystem, in dem sich das Individuum bewegt, wird vom Einzelnen reflektiert und bleibt nicht unhinterfragt und damit ausschließlich unterwerfend. Das Individuum entscheidet und verhält sich aufgrund des *logos*, der *logos* bedeutet aber nicht die absolute Wahrheit, sondern antwortet auf die konkrete Situation wie auch die Lebenssituation des Individuums. Für den Wahrheitsgehalt innerhalb des Denksystems gilt, daß Wahrheit Bedingung der Möglichkeit eines jeglichen Diskurses bleibt, aber sie ist selbst gleichfalls ein Diskurs und hat daher

⁵⁷⁴ Jörg Dünne, *Asketisches Schreiben*, S. 41. So verstehen auch Dreyfus und Rabinow den foucaultschen Ansatz: „Da wir kulturelle Praktiken mit anderen teilen und da diese Praktiken uns zu dem gemacht haben, was wir sind, haben wir notgedrungen eine gemeinsame Basis, von der aus fortzufahren, zu verstehen und zu handeln ist. Aber diese Basis ist nicht länger universal, garantiert, verifiziert oder gegründet.“; Hubertus Dreyfus, Paul Rabinow, *Mündigkeit*, a. a. O. S. 62; vgl. a. Gary Gutting, *Michel Foucault: A User's Manual*, in: Gary Gutting (Hg.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Second Edition, 2006, hier: S. 2.

auch eine Geschichte, denn zu jeder Zeit reduziert sie sich auf das, was in der Gesellschaft als wahr gilt.⁵⁷⁵

Ob ein ethischer Ansatz trägt, der nicht nur für außermoralische Lebensfragen von Bedeutung sein soll, doch der seine Begründungsstruktur für und gegen ethische und unethische Verhaltensweisen nicht durch eine absolute Wahrheit fundieren kann und will, wird zu Recht gefragt. Thomas Biebricher betont die Gefahr in Foucaults Konzept, das die Moral gegenüber der Ethik marginalisiere und zum Beispiel eine Entscheidung zwischen philanthropischen und Menschen verachtenden Lebensentwürfen aus ethischen oder vernünftigen Gründen nicht gewährleiste.⁵⁷⁶

Meines Erachtens bleibt die Möglichkeit der Kritik an einem Denksystem bei Foucault nicht nur bestehen, sondern Foucault fordert Kritik als kritisches Denken, öffentliche Artikulation und tätige Umsetzung explizit ein. Auch wenn die Kritik nur in einem ausgerufenen und gelebten Appell artikuliert werden kann, also nicht bewiesen werden kann, so beinhaltet ein solcher Appell dennoch Gründe, ethische Gründe, sinnhafte Gründe. Foucaults Ethik ruft nicht dazu auf, das Denken oder die Philosophie zu gebrauchen, um eine ethische Praxis auf Wahrheit zu gründen, sondern um eine kritische Haltung zu sich selbst und zu der Gegenwart zu entwickeln, um nicht zu gehorchen, sondern zu hinterfragen und zu diskutieren, um die Chance zu verwirklichen, selbst zu denken und seine eigene Verhaltens- und Lebensweise zu gestalten und in dieser Verwirklichung ein anzuerkennendes und wahrhaftiges Beispiel zu setzen.

Die Praxis der *askesis* ist von daher geeignet, die Leistung des Individuums bei der Gestaltung seines *ethos* und seines Seins, bei der Formung seiner Selbst als *sujet moral*, darzustellen und herauszustellen: Dem Leben durch das eigene Zutun Gestalt zu geben, das Zusammenspiel aus anerkannten Sitten und Werten und der Berücksichtigung persönlicher Vorlieben bei der Ausrichtung des zu erstrebenden und bejahten Lebensentwurfs, die reflektierte Prüfung sowohl des allgemein anerkannten Guten wie der persönlichen Präferenz im Gespräch mit sich und mit

⁵⁷⁵ Vgl. Paul Veyne, Michel Foucaults Denken, in: Honneth, Saar, Zwischenbilanz, S. 37.

⁵⁷⁶ Vgl. Thomas Biebricher, Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich, Frankfurt a. M., New York: Campus, 2005, insbes. S. 207-232.

anderen, die Verortung des Asketen in der Gemeinschaft, der freundschaftliche aber reale Kampf um die Anerkennung einer gemeinschaftstauglichen, lebhaften praktischen Wahrheit durch Diskurs und Praxis, aber ohne epistemische Gewißheit, die Beispielhaftigkeit der gelungenen Lebensführung eines Klugen und Meisters, die Einbeziehung der Lust als Kennzeichen für die gelingende Askese und Lebensausrichtung - das sind die wesentlichen Aspekte, die den beiden Philosophen Aristoteles und Michel Foucault in ihrer Entwicklung einer Askese gemeinsam sind.

Siglenverzeichnis und Literaturverzeichnis

Folgende Siglen werden für die Schriften von Aristoteles und Foucault verwendet:

ÄdE	Ästhetik der Existenz
DE 4	Dits et Ecrits, Bd. 4
EE	Eudemische Ethik
GL	Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II.
HdS	Hermeneutik des Subjekts
MM	Magna Moralia
MW	Der Mut zur Wahrheit.
NE	Nikomachische Ethik
Pol.	Politik
RdS	Die Regierung des Selbst und der anderen
Rhet.	Rhetorik
ÜS	Überwachen und Strafen
WW	Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I.

Aristoteles

- Eudemische Ethik. Deutsch übers. u. komm. v. Franz Dirlmeier, hg. Ernst Grumach, in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1969. Griechisch hg. v. Franz Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884. Englisch übers. v. Harris Rackham, in: Aristotle. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 20, Cambridge, MA/London: Harvard University, 1981.
- Magna Moralia. Deutsch übers. u. komm. v. Franz Dirlmeier, hg. Hellmut Flashar, in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 8, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ³1973. Griechisch hg. v. William David Ross, Oxford: Clarendon Press, 1915. Englisch übers. v. St. George Stock, hg. v. William David Ross, Oxford: Clarendon, 1915.

- Nikomachische Ethik. Deutsch übers. u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbeck: Rohwolt, 2006. Griechisch, hg. v. Ingram Bywater, Aristotle's Ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon, 1894.
- Politik. Deutsch übers. v. Franz Susemihl, hg. v. Ursula Wolf, Reinbeck: Rohwohlt, 2003. Griechisch hg. v. William David Ross, Aristotle's Politica. Oxford: Clarendon, 1957.
- Rhetorik. Deutsch übers. u. hg. Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam, 1999. Griechisch hg. v. William David Ross, Oxford: Clarendon, 1959.
- Staat der Athener. Deutsch übers. von Olof Gigon, in: Aristoteles, Politik und Staat der Athener, Zürich: Artemis, 1955. Griechisch hg. v. Sir Frederic G. Kenyon. Oxford: Muse British Museum Dept of Manuscripts, 1920.
- Über die Seele. Griechisch/Deutsch übers. n. W. Theiler, hg. v. Horst Seidl, Hamburg: Meiner, 1995.
- Vom Himmel. Deutsch übers. u. hg. v. Olof Gigon, München: dtv, ²1987.

Michel Foucault

- Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, [ÄdE].
- Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. Sechs Vorlesungen gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien. Berlin: Merve, 1996. Engl. Orig.: Discourse and Truth: The Problemization of Parrhesia, Evanston, Illinois: Northwestern University, 1985.
- Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band. 1980-1988, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005. Franz. Orig.: Dits et Ecrits. I-IV. 1954-1988. Bd. IV 1980-1988, Paris: Gallimard, 1994, [DE 4].
- Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: DE 4, S. 875-902. Franz. Orig.: L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté, in: DE 4, S. 708-729.
- Foucault, in: DE 4, S. 776-782, bzw. in: ÄdE , S. 220-225. Franz. Orig.: Foucault, in: DE 4, S. 631-636.

- Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004. Franz. Orig.: Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978, Paris: Gallimard, 2004.
- Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978-1979, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004. Franz. Orig.: Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979, Paris: Gallimard, 2004.
- Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France, 1981/82, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004. Franz. Orig.: L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982, Paris: Gallimard, 2001, [HdS].
- Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, in: DE 4, S. 525-538 bzw. ÄdE, S. 155-170. Engl. Orig.: Michel Foucault, an Interview with Stephen Riggins, in: Ethos, vol. 1, no 2, autumn 1983, pp. 4-9.
- Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France, 1983/84, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010. Franz. Orig.: Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984, Paris: Gallimard, 2009, [MW].
- Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M.: Fischer, ¹¹2010. Franz. Orig.: L'ordre du discours, Paris: Gallimard, 1972.
- Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009. Franz. Orig.: Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983, Paris: Gallimard, 2008 [RdS].
- Sex als Moral. Gespräch mit Hubert Dreyfus und Paul Rabinow, in: Michel Foucault, Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch, Berlin: Merve, 1984.
- Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. Franz. Orig.: Histoire de la sexualité, vol. 1. La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976, [WW].
- Sexualität und Wahrheit II. Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. Franz. Orig.: Histoire de la sexualité, vol. 2. L'usage des plaisirs, Paris: Gallimard, 1984 [GL].

- Subjekt und Macht, in: DE 4, S. 269-294, bzw. ÄdE, S. 81-104. Engl. Orig., Epilog in: Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, University of Chicago, 1982, S. 208-226.
- Technologien des Selbst, in: DE 4, S. 966-999, bzw. ÄdE, S. 287-317. Engl. Orig. Technologies of the Self. An Seminar with Michel Foucault, Anherst: University of Massachusetts, 1988.
- Über sich selbst schreiben, in: DE 4, S. 503-521, bzw. ÄdE, S. 137-154. Franz. Orig.: L'écriture de soi, in: DE 4, S. 415-430.
- Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994. Franz. Orig.: Souveiller et punir. La naissance de la prison, Paris: Gallimard, 1975 [ÜS].
- Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003. Franz. Orig.: La vérité et les formes juridiques, Paris: Gallimard, 1994.
- Was ist Aufklärung?, in: ÄdE, S. 171- 190. Engl. Orig. »What is Enlightenment?«, in: Paul Rabinow, The Foucault Reader, New York: Pantheon Books, 1984, S. 32-50. Franz. »Qu'est-ce que les Lumières?«, in: DE 4, S. 562-578.
- Was ist Kritik?, Berlin: Merve, 1992. Franz. Orig.: Qu'est-ce que la critique?, Bulletin de la Société française de Philosophie, Bd. LXXXIV, Paris, April-Juni, 1990.
- Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: DE 4. Engl. Orig.: On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress, in: Dreyfus, Hubertus/Rabinow, Paul: Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics, Chicago: University of Chicago, 1982, S. 229-252.

Weiterführende Literatur

- Ackrill, John L., Aristotle on Eudaimonia, in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin: Akademie, 2006, S. 39-62.
- Auer, Albert, Die philosophischen Grundlagen der Askese, Salzburg: Jgonta, 1946.

- Annas, Julia, Comments on J. Cooper, in: Günther Patzig (Hg.), *Aristoteles' »Politik«*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 242-248.
- Aubenque, Pierre, *Der Begriff der Klugheit bei Aristoteles*, Hamburg: Meiner, 2007.
- Balke, Friedrich, Episteme, in: Kammler/Parr/Schneider, *Foucault Handbuch*, S. 246-249.
- Balke, Friedrich, *Selbstsorge/Selbsttechnologie*, in: Kammler/Parr/Schneider, *Foucault Handbuch*, S. 286-291.
- Baltard, Louis Pierre, *Architectonographie des prisons ou Parallèle des divers systèmes de distribution dont les prisons sont susceptibles, selon le nombre et la nature de leur population, l'étendue et la forme des terrains*, Paris: 1829.
- Biebricher, Thomas, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt a. M., New York: Campus, 2005.
- Bien, Günther, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München: Karl Alber, ³1985.
- Bleicken, Jochen/Büchner, Karl/ Erbse, Hartmut (Hg.), *Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie*, 108. Bd., Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.
- Bodamer, Joachim, *Der Weg zur Askese. Als Überwindung der technischen Welt*, Hamburg: Furche, 1962.
- Bonitz, Hermann, *Index Aristotelicus*, Berlin: 1870 in: *Aristoteles: Aristotelis Opera. Accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus. Editio altera, Volumen 5*.
- Braun, Edmund, *Aristoteles und die Paideia*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1974.
- Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, New York/Oxford: Oxford University, 1991.
- Bröckling, Ulrich, *Das demokratisierte Panopticon. Subjektivierung und Kontrolle im 360°-Feedback*, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 77-93.
- Bubner, Rüdiger, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ²1982.
- Buchheim, Thomas, *Aristoteles*, Freiburg u.a.: Herder, 1999.
- Buchheim, Thomas/ Hellmut Flashar/ Richard A. H. King (Hg.), *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, Hamburg: Meiner, 2003.

- Buchheim, Thomas, Der 'Vergeß' und das 'Know-where'. Läßt sich Bildung machen?, in: Universitas. Zeitschrift für interdisziplinäre Wissenschaft 53 (1998), S. 454-465.
- Buchheim, Thomas, Wohlberatenheit und die Rolle des logos für die Vortrefflichkeit des Menschen. Zur rhetorischen Anthropologie des ‚Maßes der Dinge‘, in: Josef Kopperschmidt (Hg.), Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus, München: Fink, 2000, S. 113-133.
- Butler, Judith, What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue, in: Sara Salih/Judith Butler, The Judith Butler Reader, Malden, MA u. a.: Blackwell, 2004, S. 302-322.
- Cooper, John, Political Animals and Civic Friendship, in: Günther Patzig (Hg.), Aristoteles' »Politik«. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 220-241.
- Derrida, Jacques, Dissemination, Wien: Passagen, 1995.
- Detel, Wolfgang, Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Detel, Wolfgang, Entstehung und Umfang der ethischen Schriften Foucaults, in: Kammler/Parr/Schneider, Foucault Handbuch, S. 129-138.
- Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen, hrsg. u. übers. v. Otto Apelt, Leipzig: Meiner, 1921.
- Dirlmeier, Franz, Einleitung, in: Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. und komm. von Franz Dirlmeier, Berlin: Akademie, ⁹1991.
- Dotzler, Bernhard J./Villinger, Ingeborg, Zwei Kapitel für sich. Notizen zu Habermas' Foucault-Kritik, in: kultuRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie, Nr. 11, 1986, S. 67-69.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über »Was ist Aufklärung?«, in: Eva Erdmann, Rainer Frost, Axel Honneth (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a. M., New York: Campus, 1990, S. 55-69.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M.: Athenäum, 1987.

- Dünne, Jörg, Asketisches Schreiben. Rousseau und Flaubert als Paradigmen literarischer Selbstpraxis in der Moderne, Tübingen: Gunter Narr, 2003.
- Egenter, Richard, Die Aszese des Christen in der Welt. Überlegungen zum rechten Ansatz unserer Aszese, Ettal: Buch-Kunst, 1956.
- Elm, Ralf, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn: Schöningh, 1996, S. 30.
- Engelhardt, Paulus (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz: Matthias-Grünwald, 1963.
- Epiktet, Teles und Musonius, übers. v. Wilhelm Capelle, Zürich: 1948.
- Erdmann, Eva/Frost, Rainer/Honneth, Axel (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt a. M./New York: Campus, 1990.
- Eribon, Didier, Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- Euripides, Orestes, in: ders., Sämtliche Tragödien, Stuttgart: Kröner, 1958.
- Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Fach, Wolfgang, Schriften zu Politik, Machtbegriff und Gouvernementalität, in: Kammler/Parr/Schneider, Foucault Handbuch, S. 124-129.
- Flynn, Thomas R., Foucault and the Politics of Postmodernity, in: *Nous*, Nr. 23, 1989, S. 187-198.
- Fraser, Nancy, Widerspenstige Praktiken, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Frede, Dorothea, Aristoteles über Leib und Seele, in: Buchheim/ Flashar/ King, Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?, a. a. O., S. 85-109.
- Früchtel, Josef, Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, ⁴1975.
- Gauthier, René Antoine, Jolif, Jean Yves (Hg.), Aristote, L'Éthique à Nicomaque. Bd. II. Commentaire, Paris: Louvain, ²1972.
- Gehlen, Arnold, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a. M.: Althenäum, 1969.
- Gigon, Olof, Einleitung, in: Aristoteles, Politik und Staat der Athener, übers. von Olof Gigon, Zürich: Artemis, 1955.
- Guardini, Romano, Gedanken über moderne Askese, Mainz: Grünwald, 1990.

- Günzel, Stephan, Wahrheit, in: Kammler/Parr/Schneider, Foucault Handbuch, S. 296-301.
- Gutting, Gary, Michel Foucault: A User's Manual, in: Gary Gutting (Hg.), The Cambridge Companion to Foucault, Second Edition, 2006.
- Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- Hadot, Pierre, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin: Gatzka, 1991.
- Hadot, Pierre, Überlegungen zum Begriff der »Selbstkultur«, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.), Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 219-228.
- Hadot, Pierre, Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?, Frankfurt a. M.: Eichborn, 1999.
- Hechler, Daniel, Wahrsprechen, in: Kammler/Parr/Schneider, Foucault Handbuch, S. 301-303.
- Heinrich, Klaus, Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1966.
- Hengstenberg, Hans-Eduard, Christliche Askese. Von den Ursprüngen des sittlich-religiösen Entfaltung, Heidelberg: Kerle, ³1948.
- Henrich, Dieter u. a. (Hg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen: Mohr, 1960.
- Heussi, Karl, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen: Mohr, 1936.
- Höffe, Otfried (Hg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin: Akademie, ²2006
- Honneth, Axel, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.
- Honneth, Axel, Saar, Martin (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- Janicaud, Dominique, Rationalität und Macht, in: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.), Wahrheitsspiele. Michel Foucaults Denken, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 251-276.

- Julian, Gegen den Kyniker Herakleios, in: Kaiser Julians philosophische Werke, übers. und erklärt von Johann Rudolf Asmus, Leipzig: Dürr, 1908.
- Julian, Gegen die ungebildeten Hunde, in: Kaiser Julians philosophische Werke, übers. und erklärt von Johann Rudolf Asmus, Leipzig: Dürr, 1908.
- Kammler, Clemens/ Parr, Rolf/ Schneider, Ulrich Johannes (Hg.), Foucault Handbuch. Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart: Metzler, 2008.
- Kammler, Clemens, Wissen, in: Kammler/Parr/Schneider, Foucault Handbuch, S. 303-306.
- Kammler, Clemens/Plumpe, Gerhard, Antikes Ethos und postmoderne Lebenskunst. Michel Foucaults Studien zur Geschichte der Sexualität, in: Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für Philosophische Kritik, 34. Jg., Heft 3, 1987, S. 186-194.
- Kopperschmidt, Josef, (Hg.), Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus, München: Fink, 2000.
- Kuhn, Helmut, Der Begriff der Prohairesis in der Nikomachischen Ethik, in: Dieter Henrich u. a. (Hg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen: Mohr, 1960, S. 123-140.
- Kullmann, Wolfgang, Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles, in: Jochen Bleicken/ Karl Büchner/ Hartmut Erbse (Hg.), Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, 108. Bd., Wiesbaden: Franz Steiner, 1980, S. 419-443.
- Lemke, Thomas, Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin/Hamburg: Argument, 1997.
- Lieberg, Godo, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles, München: C. H. Beck, 1958.
- Link, Jürgen, Disziplinartechnologien/Normalität/Normalisierung, in: Kammler/Parr/Schneider, Foucault Handbuch, S. 242-246.
- Lord, Carnes, Politics and Education in Aristotle's »Politics«, in: Günther Patzig (Hg.), Aristoteles' »Politik«. Akten des XI Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, S. 202-215.

- Lukian von Samosata, Die entlaufenen Sklaven, in: Lukian, Sämtliche Werke, Bd. 3, übers. von Christoph Martin Wieland, bearb. und ergänzt v. Hans Floerke, München: Georg Müller, 1911.
- Lukian von Samosata, Das Lebensende des Peregrinus; in: Lukian, Sämtliche Werke, Bd. 3, übers. von Christoph Martin Wieland, bearb. und ergänzt v. Hans Floerke, München: Georg Müller, 1911.
- Lukian von Samosata, Demonax, in: Lukian, Sämtliche Werke, Bd. 3, übers. von Christoph Martin Wieland, bearb. und ergänzt v. Hans Floerke, München: Georg Müller, 1911.
- MacIntyre, Alasdair, Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- McGushin, Edward F., Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life, Evanston, Illinois: Northwestern University, 2007.
- Michaels, Axel, Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese, München: C. H. Beck, 2004.
- Milchman, Alan/ Rosenberg, Alan, The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault, in: Parrhesia Journal, No. 2, 2007, S. 44-65.
- Moser, Christian, Buchgeschützt Subjektivität. Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne, Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- Müller, Anselm Winfried, Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles, Freiburg/München: Karl Alber, 1982.
- Müller, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 4, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.
- Musonius, Von der Übung, in: Epiktet, Teles, Musonius, Wege zum Glück, neu übersetzt und eingeleitet von Rainer Nickel, Zürich/München: Artemis & Winkler, 1987, S. 233-236.
- Nickl, Peter, Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, Hamburg: Felix Meiner, 2001.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, München: Fink, 1979.

- North, Helen, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca: Cornell University, 1966.
- Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- Ottmann, Hennig, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus. Bd. I. 2*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2001.
- Owen, Gwilym Ellis Lane, *Aristotelian Pleasure*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, S. 135-152.
- Patzig, Günther (Hg.), *Aristoteles' »Politik«*. Akten des XI Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25. 8. - 3. 9. 1987, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Philipp, Hans-Joachim, *Warum Askese? Eine Studie zum Problem „Ethik und Askese“*, Hamm: Hoheneck, 1962.
- Platon, *Gorgias*, in: *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 1, Reinbeck: Rohwolt, ²⁹2004.
- Platon, *Menon*, in: *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 1, Reinbeck: Rohwolt, ²⁹2004.
- Platon, *Phaidros*, in: *Platon, Sämtliche Werke*, Bd. 2, Reinbeck: Rohwolt, ³³2004.
- Plutarch, *Trostschreiben an Apollonius*, *Plutarchus, Moralische Schriften*; hrsg. u. übers. v. Otto Apelt, Leipzig: Meiner, 1926.
- Plutarch, *Von der Gemütsruhe*, in: *Plutarchus, Moralische Schriften*; hrsg. u. übers. v. Otto Apelt, Leipzig: Meiner, 1926.
- Rabbow, Paul, *Seelenführung. Methodik der Exerziten in der Antike*, München: Kösel, 1954.
- Ricken, Friedo, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.
- Ritter, Joachim, *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, in: *ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969.
- Ritter, Joachim u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971.
- Rorty, Richard, *Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy*, in: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 3, Spring 1990, S. 633-643.
- Ross, David, *Foucaults radical politics*, in: *Praxis International* 5, 2, July 1985.

- Ross, William David, Introduction, in: *The Works of Aristotle. Magna Moralia. Ethic Eudemia. De Virtutibus et Vitiis*, hg. bei W. D. Ross, Oxford University Press, 1915, S. V-XXIII.
- Saar, Martin, Die Form des Lebens. Künste und Techniken des Selbst beim späten Foucault, in: Michel Foucault, *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007, S. 321-343.
- Saar, Martin, Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt a. M./New York: Campus, 2007.
- Saar, Martin, Genealogie und Subjektivität, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 157-181.
- Salih, Sara/Butler, Judith, *The Judith Butler Reader*, Malden, MA u. a.: Blackwell, 2004.
- Schäfer, Thomas, *Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Schmid, Wilhelm, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst. Ein Grundlegung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana, *Authentische Freiheit. Zur Begründung einer Ethik nach Sartre*, Frankfurt a. M.: Campus, 2001.
- Spaemann, Robert, Disziplin und das Problem der sekundären Tugenden, in: ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, S. 249-260.
- Sprandel, Walter Michael, Askese, in: Joachim Ritter u. a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart: Schwabe, 1971, S. 538-543.
- Schwan, Alexander, Politik als »Werk der Wahrheit«. Einheit und Differenz von Ethik und Politik in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Paulus Engelhardt (Hg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1963, S. 69-110.

- Taylor, Charles, Foucault über Freiheit und Wahrheit, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, S. 188-234;
- Taylor, Charles, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.
- Taylor, Charles, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.
- Taylor, Christopher C. W., Aristoteles über den praktischen Intellekt, in: Buchheim/Flashar/King, *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, a. a. O., S. 142-162.
- Tillich, Paul, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart: 1953, unveränd. Neuaufll. Berlin: de Gruyter, 1991.
- Turnbull, Robert James, *A Visit to the Philadelphia Prison*, Philadelphia: Bud & Bartram, 1796; (franz.: *Visite à la prison de Philadelphie*, 1797).
- Veyne, Paul, Michel Foucaults Denken, in: Axel Honneth, Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 27-51.
- Veyne, Paul, *Foucault. Der Philosoph als Samurai*, Stuttgart: Reclam, 2009.
- Viller, Marcel/ Olphe-Gaillard, Michel, *Ascèse, ascétisme*, in: Marcel Viller u. a. (Hg.), *Dictionnaire de spiritualité asquétique et mystique*, Bd. 1, Paris: Beauchesne, 1937, S. 936-1010.
- Viller, Marcel u. a. (Hg.), *Dictionnaire de spiritualité asquétique et mystique*, Bd. 1, Paris: Beauchesne, 1937.
- Walzer, Michael, Die einsame Politik des Michel Foucault, in: ders., *Zweifel und Einmischung*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1997, S. 261-286.
- Wieland, Wolfgang, *Poiesis: Das aristotelische Konzept einer Philosophie des Herstellen*, in: Buchheim/Flashar/King, *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles?*, a. a. O., S. 223-247.
- Wolf, Ursula *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- [Pseudo-]Xenophon, *Die Verfassung der Athener*. Griechisch und deutsch. Hrsg., eingel. und übers. von Gregor Weber, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Xenophon, Memorabilia, Erinnerungen an Sokrates, II 1, 33, Peter Jaerisch, (Hg., Übers.), München: Ernst Heimeran, 1962.