

FAZ 272 v. 22.11.1990, S. N3

Die Kunst des Umdenkens

Pierre Hadot erneuert das antike Verständnis von Philosophie

Von Ulrich Raulff

Lange Zeit regte sich nur zögernd Widerstand gegen die Vorrherrschaft der Kathederphilosophie. An den Fingern einer Hand konnte man noch bis vor wenigen Jahren die Namen derjenigen abzählen, die sich um eine andere Form des Philosophierens, um andere Gebrauchsweisen der Philosophie bemühten. Heute ist „philosophische Praxis“ zum Renner geworden, das Leben hält - als „Thema“ - wieder Einzug in die Seminare, und das „Ich-Sagen“ des Philosophen steht auf der Tagesordnung nicht nur philosophischer Kongresse. Doch was dem Laien als jüngste Modetorheit oder notwendiges Korrektiv erscheint, läßt sich - in einer anderen Perspektive - auch als Rückkehr zu den antiken Quellen der Philosophie deuten. Diese Perspektive entwickelt der französische Philosophiehistoriker und Althilologe Pierre Hadot, der seit 1983 am College de France lehrt.

Folgt man Hadot, so war der antike Philosoph ein Mensch des tätigen Lebens, ein Strebender eher als ein Wissender. Wer ihn sich nach dem Bild des modernen Philosophieprofessors denkt, verkennt die Natur seiner Tätigkeit. Denn die antike Philosophie verwirklicht sich nicht als „doxa“ und Diskurs, sondern in praktischer Selbstzuwendung des Philosophierenden. Philosophieren spielt sich nicht, als Arbeit des Begriffs, ausschließlich in der Ordnung des Wissens ab. Philosophieren heißt Leben - und Sterben - lernen, es beschreibt einen Weg des beständigen Exerzierens, der Übungen und Prüfungen, einen Weg zur Weisheit. Auch wenn diese nur wenigen Sterblichen erreichbar sein mag, sie bleibt doch das Ziel, nach dem streben muß, wer seinem Leben die schöne und richtige Form geben will. Die antike Philosophie, so betont Hadot, bietet dem Menschen eine Lebenskunst, die moderne hingegen begnügt sich mit der Konstruktion technischer Sprachen für Spezialisten. Der Strukturalismus samt seinen Nachfolgeschulen, fügt der Derrida-Gegner hinzu, habe diese Tendenz noch forciert: „Aber das Reden über die Philosophie ist nicht die Philosophie selbst.“

Philosophie als Seelenführung

Philosophie im antiken Sinne läßt sich nicht wie ein geisteswissenschaftliches Fach betreiben. Sie hat Ereignis-Charakter, ihre Ausübung läßt das philosophierende Subjekt nicht unberührt. Er habe, sagt Pierre Hadot, das Philosophieren stets als eine totale Umwandlung im Weltverhältnis des Philosophen begriffen. Ziel und Wesen der antiken Philosophie ist die Bekehrung oder Umkehr (*conversio*), so daß sie sich als Bruch mit dem gewöhnlichen Leben (*metanoia*) oder als Rückkehr zum wahren Ursprung (*epistrophe*) vollzieht. Philosophische Umkehr entreißt das Subjekt seinen vertrauten, alltäglichen Bezügen, läßt es die Welt und damit sich selbst neu entdecken. Ziel der Philosophie ist also, modern gesprochen, die Wiedergewinnung einer wahren Identität. Das Ziel, den Menschen zu lehren, neu und anders zu leben, ihn zur Konversion zu führen, verbindet nach Hadot sämtliche philosophischen Schulen der Antike, von den Platonikern bis zu den christlichen Kirchenvätern, acht Jahrhunderte hindurch. Nicht um Logik, Ästhetik, Erkenntnistheorie, nicht um theoretische Diskurse geht es in der antiken Philosophie, sondern um Erziehung zu einer Lebensweise, um Heilung und Besserung falschen Lebens.

Daher die Bedeutung der Exerzitien in der antiken Philosophie, der geistigen - oder geistlichen - Übungen zu Wachsamkeit oder Entspannung, zu Selbstüberwindung oder Seelenruhe, die sämtli-

che Schulen vorschreiben. Zu ihren asketischen Programmen gehören vorwiegend Übungen der Meditation und der Selbstprüfung, aber auch rhetorische Techniken - der leisen oder lauten Selbstüberredung - und mnemotechnische Praktiken. Während unser modernes, christliches Verständnis von Askese den Begriff meist auf Verzichtleistungen einschränkt, bedeutet „askesis“ für den antiken Philosophen zunächst nichts weiter als ein solches Üben des Denkens und des Wollens. Nach Hadot handelt es sich in erster Linie um eine innere Aktivität. Zwar finden sich, bei den Kynikern oder den Neuplatonikern, auch alimentäre und sexuelle Praktiken, die denen der christlichen Askese ähneln, doch für die antike Philosophie liegt das Hauptgewicht auf dem spirituellen Üben. Auch die Plotinische Aufforderung an den Philosophen, er solle seine eigene Statue weißeln, erteilt diesem keinen materiellen, ästhetischen Auftrag, sondern weist ihm - metaphorisch - eine spirituelle Praxis, eine Arbeit am Selbst, an.

Philosophie im antiken Verständnis, so lehrt Hadot, ist Seelenführung. Sieht man genauer hin, so entdeckt man darin zunächst Komponenten zivilisatorischer oder, wie Nietzsche sagen würde, „menschenzähmender“ Art: Therapie der Leidenschaften. Die Dämpfung und Meisterung der Affekte von Furcht, Begierde und Zorn ist eines der Hauptstücke aller asketischen Programme. Daneben stehen therapeutische Funktionen wie Heilung und Anleitung zum gesunden Leben. In Hadots Darstellung werden aber auch Momente in der antiken Philosophie sichtbar, die man als religiöse bezeichnen wird, Erbauung, Tröstung, mystische und kosmische Selbstüberschreitung. In Hadots ebenso einheitlicher wie weiter Konzeption der antiken Philosophie als Seelenführung findet sogar die aristotelische Philosophie Platz: Auch Aristoteles hat die „theoria“ nicht - in moderner Weise - um Leben und Handeln geschieden, sondern verstand sie vielmehr als beständige Übung des Denkens. Als das große Modell philosophischer Seelenführung aber haben die sokratischen Dialoge zu gelten.

Auch Pierre Hadots Philosophieren ereignet sich im Dialog. Grundzüge seiner Konzeption der antiken Philosophie sind in einer Dissertation vorgezeichnet, die 1965 der Philosophischen Fakultät der FU Berlin vorgelegt wurde, „Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung“ von Ilsetraut Hadot. Seit zweieinhalb Jahrzehnten arbeiten Pierre Hadot und seine Frau gemeinsam daran, unser Bild von Sinn, Status und Gebrauch der antiken Texte gründlich umzuwälzen. Diese Parallelaktion konfrontiert uns nicht nur mit einer anderen Auffassung vom Philosophieren, sie lehrt uns, die alten Texte anders und neu zu lesen.

Den heutigen Leser, der seine Erwartungen an die antiken Schriften heranträgt, erwartet eine verstörende Erfahrung: Er stößt auf Lücken, Inkohärenzen, Widersprüche. Manches erscheint ihm unklar, vieles schlecht konstruiert. Das verliert sich erst, wenn man die Texte in ihren zeitgenössischen Entstehungs- und Wirkungszusammenhang versetzt. Der Kontext des Gebrauchs antiker Texte, gerade auch philosophischer Texte, ist nach Hadot eben kein Text: Die geschriebenen Werke jener Zeit bleiben Inseln in einem Ozean der Mündlichkeit. Man schreibt nicht, um sich mitzuteilen, sondern um sein Gedächtnis zu stützen, den Unterricht zu erleichtern, die Diskussion anzufachen: „In stärkerem Maße noch als andere Werke bleiben die philosophischen an die Oralität gebunden, denn die antike Philosophie ereignet sich in erster Linie im Gespräch.“

Die Bewegung des Denkens folgt der Zeit der Rede. Der Text - soweit es dazu kommt - bleibt eingebunden in die Praxis der spirituellen Übungen, er dominiert sie nicht. Mehr als im modernen Sinne der „Inhalt“ interessiert die gute sprachliche Prägung, und daher neigen antike Autoren so oft zur Übernahme gelungener Fremdprägungen. Hadot spricht deshalb auch von einer Bastelei mit „Vorfabrikaten“ und entwickelt eine Theorie der topologischen Lektüre, die ihn Ernst Robert Curtius nahebringt.

Ähnlich wie Curtius - wenn auch in ganz anderer Perspektive - konstruiert Hadot einen Großraum der Tradition. Zwar überspannt dieser „nur“ acht und nicht, wie derjenige des Bonner Gelehrten, sechszwanzig Jahrhunderte, doch der Eindruck der kühnen Deutung des großen Wurfs stellt sich auch bei Hadots Schriften ein. Die Sicht antiken Philosophierens, die sie vermitteln, mag für einzelne Schulen, etwa die Stoa und die epikureische Philosophie, evidenter erscheinen als für andere wie den Aristotelismus oder die pyrrhonische Skepsis – im ganzen nimmt sie der antiken Philosophie vieles von ihrer Musealität. Auf einmal sind es wir, die Modernen, die im Licht des antiken, asketischen Philosophierens blaß und anämisch wirken. Wer hat der Philosophie den Lebensfaden abgeschnitten?

Einheit von Leben und Lehre

Nicht Descartes war es, der mit der Praxis antiken Philosophierens gebrochen hat – er hinterließ noch „Meditationes“ in dieser Tradition. Bereits die mittelalterliche Universität, sagt Hadot und blickt über die Straße hinüber zur Sorbonne, habe mit der antiken Praxis Schluß gemacht. Mit dem Professionalisierungsschub der Scholastik, damit, daß der Unterricht sich nicht mehr an Menschen wandte, die es zu bilden galt, sondern an Spezialisten, die andere Spezialisten ausbilden sollten, endete die antike Psychagogenpraxis. Die christliche „philosophia“ der Klöster hatte noch den antiken Sinn einer Anleitung zum richtigen Leben bewahrt. Und viele der bedeutenden Erneuerer der Philosophie seit dem sechzehnten Jahrhundert – Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz – entfalteten ihre Tätigkeit am Rande oder außerhalb der Universität. Durchgesetzt aber haben sich trotz allem die akademischen Modelle des Philosophierens und mit ihnen ein Ethos der Professionalität. Der Lebenszusammenhang antiken Philosophierens wurde dadurch verdunkelt und verdrängt. Obwohl in Erscheinung ganz akademischer Lehrer alten Stils, unterschlägt Hadot nicht seine Sympathie für diejenigen Philosophen der vergangenen fünf Jahrhunderte, die die antike Einheit von Leben und Lehre wiederherstellen wollten, von Montaigne bis Wittgenstein. Ans Collège de France geholt wurde Hadot von einem großen philosophischen Gegner des scholastischen Philosophierens, von Michel Foucault. Als dieser sich in seiner Genealogie neuzeitlicher Subjektivität den antiken Techniken der Selbstsorge zuwandte, entdeckte er Hadots Schriften, die er bewunderte. Im augustianischen „*in te redi*“, für Hadot der Schlüssel zu den antiken Weisheitslehren, erkannte auch Foucault das Leitmotiv zur Rekonstruktion der antiken Konstitution des Selbst als Erkenntnisfeld. Allerdings Foucault weiter als Hadot und sah in diesem Selbstbezug auch den Ausgangspunkt politischer Widerstands- und Befreiungspraktiken.

Neben Paul Veyne wurde Pierre Hadot zum wichtigsten altertumswissenschaftlichen Lehrer Foucaults, als dieser in den letzten Jahren seines Lebens in die Welt der antiken Denk- und Lebensformen aufbrach. Wie Paul Veyne hat auch Pierre Hadot über dessen Tod hinaus nicht aufgehört, mit Foucault zu diskutieren. Der „maskierte Philosoph“ Foucault und der ehemalige Priester Hadot machen – bei aller Verschiedenheit ihrer Erkenntnisvorhaben – in der Überwindung des Todes durch den philosophischen Dialog gemeinsame Sache.

ULRICH RAULFF

Die Zeit Nr. 42 vom 11. Oktober 1991, Seite „Literatur 45, 46“

Existenz? Die geringste unserer Sorgen

Ein altes Thema neu entdeckt: vier Bücher über die Kunst, glücklich zu leben

Von Ludger Lütkehaus

Als Diogenes, der Mann aus der Tonne, der anarchistische Hundephilosoph, sich an rohem Polypenfleisch vergiftet hatte, da schienen ihm die Götter, die er stets geleugnet hatte, mit einem bösen Traum strafen zu wollen. Er sah einen großen Raum vor sich, der von ferne einem Amphitheater glich. Doch lag er nicht unter freiem Himmel, im hellen Licht eines hellenischen Tages. Fensterlose Wände umgaben ihn vielmehr. Und ihn erfüllte eine grelle künstliche Beleuchtung.

In diesem Raum aber erblickte er viele würdig aussehende Menschen, die meisten von ihnen männlichen Geschlechts. Nicht daß das unmittelbar zu erkennen gewesen wäre, denn im Gegensatz zu Diogenes hatten sie ihre Körper in dunklen Anzügen versteckt. Und wo er sich unter seinem prächtigen ungeschnittenen Bart öfters an seinem nackten Hals zu kratzen pflegte, da hatte sie sich einen ordentlich verschlungenen Strick herumgelegt.

Trotzdem waren sie gut zu identifizieren. Denn ihren großen Namen trugen alle in der Form kleiner Schilder vor ihrer Brust. Im übrigen führten sie eckige schwarze Kästen mit sich, aus denen sie jene Papiere holten, von denen sie ablasen, was sie einander zu sagen hatten, bevor sie das Papier wieder in die eckigen schwarzen Kästen packten.

Ihre Rede war reich an Gesten und Bildern; das Gepräge der Natur und der Geist der Originalität sprachen aus fast jedem Wort. Ihr Witz äußerte sich so unablässig, daß niemand mehr lachen konnte. Und was sie zu sagen hatten, war so bedeutend, daß manch einer unter dem Gewicht seiner Sätze zusammenzubrechen drohte.

Im Gespräch miteinander schätzten sie kaum etwas höher als die Mitteilung ihrer Mißverständnisse. Doch in der Leidenschaft ihrer Debatten behielt die vernünftige Vernunft stets das letzte Wort. Die Wahrheit, der sie sich auf überaus unterschiedlichen Wegen zu nähern schienen, einte sie nichtsdestoweniger so sehr, daß jeder für sich reden und alle das gleiche denken konnten. Kaum einer unter ihnen, der sich nicht unverhohlen zum hohen Wert der Tradition bekannt hätte. Von Freiheit sprachen sie geradezu zwanghaft. Ihr tiefer Sinn für das Sittliche äußerte sich gerne in der Formulierung kategorischer Imperative. Und allen Dingen gingen sie so gründlich auf den Grund, daß lauter letzte Begründungen von ihnen gegeben wurden. Die Lebens- und Praxisnähe ihres Denkens war ihnen gar so wichtig, daß des Denkens und Redens darüber kein Ende war.

Als Diogenes das geträumt hatte, da verfiel er in jenes Staunen, dessen Anlaß er selber für seine

Mitwelt so oft gewesen war. Denn diese Versammlung trug, wie man einem großen Plakat entnehmen konnte, den Namen der Zunft, der auch er bei all seiner Unverwechselbarkeit zugerechnet wurde: den der „Philosophen“. Wie, diese Versammlung von Wahrheitsverwaltern im gehobenen Erkenntnisdienst mit ihrem rücksichtslosen Bekennermut und ihrer überbordenden Vitalität sollte zu jenen Wesen gehören, von denen die Welt das richtige, das gute, das glückliche Leben zu lernen suchte? Da lachten ja die Hähne, von denen er dem unerträglichen Platon einmal einen gerupft hatte, dieser ungefederte Zweibeiner, dieser „Mensch“. Wie sie jetzt schon wieder die Wahrheit und nichts als die Wahrheit platonisch bekrähten ...

In diesem Augenblick glaubte Diogenes tatsächlich, daß die von ihm sonst stets geleugneten Götter ihn strafen wollten. Doch dann erinnerte er sich, daß er sich nur an rohem Polypenfleisch

vergiftet hatte. Und er ...

Nun ja, was dann geschah – sei es, daß er sich aus kathartischen Gründen noch einmal auf dem Markte entleerte, wie er es im Lichte der Öffentlichkeit wiederholt getan hatte, oder daß er unverzüglich verschied, auf daß mit dem Leichnam geschehen mochte, was immer damit geschehen sollte, denn für die Geschicke der Toten hatte er sich wie für die Götter nie interessiert –, das also braucht der Rezensent hier nicht auch noch zu fabulieren. Es ist unter anderem bei dem Namensvetter des Diogenes, dem spätantiken Philosophiehistoriker Diogenes Laertios, nachzulesen – und jetzt wieder bei dem französischen Philosophen Michel Onfray, der Diogenes und dem „Ursprung des subversiven Denkens bei den Kynikern“ einen rabiaten Großessay gewidmet hat. Der „Philosoph als Hund“ (die Herleitungen des Emblems differieren) steht dabei paradoxerweise für eine ganz und gar unhündische Philosophie. Nietzsche war ihr letzter großer europäischer Sympathisant.

Der Bauch der Philosophen

Das Thema ist für das philosophisch interessierte deutsche Publikum nicht neu; nach den Kynismus-Forschungen von Heinrich Niehues-Pröbsting hat Peter Sloterdijks fulminante „Kritik der zynischen Vernunft“ es bei uns fast populär gemacht. Onfray selber hat in seiner um den „Bauch der Philosophen“ zentrierten „Kritik der diätetischen Vernunft“ schon einige kynische Gänge serviert.

So wird vieles von dem, was dieser französische Sloterdijk jetzt mit dem Pathos der Novität annonciert, schlafende Hunde kaum hinter dem Ofen hervorlocken können. Aber Onfrays glänzend, oft schon zu gut, zu „blendend“ formulierter Essay hat doch genügend Eigenständigkeit, um selbst altbekannten Anekdoten neue Impulse abzugewinnen. Dem sinnfälligen, pointierten Witz der Kyniker, die der entschiedenen Diesseitigkeit stets den Vorzug vor der un-, über- und widersinnlichen Spekulation gaben, eifert er nicht ohne Erfolg nach. Provokant, aus der Sicht akademischer Honoratioren geradezu frech, portraitiert er eine Philosophie, die zwischen Theorie und Praxis, Leben und Lehre die kurzen Wege suchte, vor niemandem, weder den jenseitigen noch den diesseitigen Herren, in die Knie ging und nichts Erstrebenswerteres kannte, als hienieden möglichst natürlich, möglichst glücklich, möglichst selbstgenügsam und unabhängig zu leben: Der kynische Weisheitsfreund, der unheilige Heilige der philosophisch unverstellten Natur, ist nie ein halbfreier Mann.

Auch innerhalb der französischen Gegenwartsphilosophie steht Onfrays Neokynismus nicht allein. Er geistert – da er denn in Literaturform nun einmal ganz unkynisch geistern muß – auch durch die Studien Pierre Hadots zur „Philosophie als Lebensform“, jenes Autors also, den der späte Michel Foucault als einen seiner Lehrmeister in bezug auf die Antike nachdrücklich anerkannt hat. Foucaults eigene Texte sprechen davon, besonders die noch unpublizierten Vorlesungen, wie jetzt Wilhelm Schmidts Buch über Foucaults „Suche nach einer neuen Lebenskunst“ zeigt.

Anders als für Onfray, ist Diogenes für diese Autoren freilich nur Protagonist unter anderen; in Robert Nozicks Traktat „Vom richtigen, guten und glücklichen Leben“ kommt er nicht einmal vor – vielleicht bereitet der Gedanke an eine *imitatio Diogenis* dem Philosophenbauch immer noch zuviel Magendrücker. Generalthema ist die Philosophie der Lebenskunst und *als* Lebenskunst. Aus dieser Perspektive aber gewinnen alle genannten Publikationen mehr oder minder explizit einen polemischen, bei Onfray pamphletistischen Impuls, der sie exemplarisch für das Unbehagen in der Gegenwartsphilosophie macht: Was in den künstlich erleuchteten Sälen der Universitäten zumeist „Philosophie“ heißt, schneidet nicht eben prächtig ab. „Die Existenz ist die geringste

unserer heutigen Sorgen“ (Onfray).

Gewiß wird dabei öfters ungerecht verallgemeinert. Seit einiger Zeit schon sind die Anzeichen für ein wiederbelebtes Interesse an Fragen der philosophischen Lebensbewältigung nicht zu übersehen, und zwar nicht nur bei einer Bewegung wie der „Philosophischen Praxis“, sondern auch bei etablierten Kathederphilosophen. Sogar Onfray hat mit Lucien Jerphagnon noch einen akademischen Lehrer der Lebenskunst gefunden. Schmid nennt den Tübinger Philosophen Hans Krämer. Die philosophische Ethik steht derzeit ohnehin hoch im Kurs. An Neokantianern, Neoaristotelikern, Transzendental- und Universal- und Existentialpragmatikern herrscht kein Mangel. Pro Expertenkommission mindestens ein Philosoph. Ganz zu schweigen von dem in den höheren Schulen reüssierenden Religionsersatzfach. Sieht man aber, wie selbst die philosophische Ethik wieder formalisiert und historisiert wird, zur Metaethik, zur Handlungs- und Begründungstheorie schrumpft, behält die Polemik recht.

Auf den ersten Blick sind Hadots überaus gelehrsame Studien, moderat, eher betulich in der Tonart, so weit von Onfrays philosophischem Sturm und Drang entfernt, daß sie auch mit einer auf historische Etüden und hermeneutische Interpretationskünste geschrumpften Philosophie noch kompatibel scheinen. Näher besehen, vermitteln sie mit der unauffälligen Verführungskraft des Seriösen unangenehme Erkenntnisse zuhauf. Hadot zeigt, daß die antike Philosophie von Grund auf mißverstanden wird, wenn man sie als theoretischen Diskurs versteht.

Damit wird nichts anderes als der neuzeitliche Philosophie-Begriff reprojiert, der Spezialisten mit Spezialisten in einer technischen Sondersprache zu Zwecken der Theorieproduktion vereint. Die antike Philosophie hingegen war quer durch alle Richtungen und über ihre ganze Geschichte hinweg eine Weise zu leben, Formung, nicht Information – man höre und staune: es Menschen, nicht des Fachidioten; des Menschen, der unter dem Titel einer „Liebe zur Weisheit“ methodisch eine autonome, autarke, naturgemäße und der Seelenruhe förderliche Lebensführung einschließlich des Sterbens zu erlernen versuchte, während wir „Philosophie“ wie selbstverständlich auf die „Liebe zur Wahrheit“ reduzieren. Menschen, die unerhörterweise nicht eine Zeile geschrieben und auch keine ungeschriebene Lehre doziert hatten, konnten sehr wohl als Philosophen gelten, wenn sie sich nur weise zu leben bemühten.

Aus diesem Philosophie-Verständnis erklärt sich die Neigung zur Bildung von Schulen und Gruppen, die wiederum nichts weniger als Theorierichtungen waren, vielmehr spezifisch orientierte und organisierte Lebenszusammenhänge. Daraus erklärt sich der dialogische Charakter der antiken Philosophie im Gegensatz zu den sattsam bekannten diskursiven Monologen von heute (pro Mann eine neue Wahrheit) – Sokrates nur das bekannteste Beispiel dafür. Und das fordert auch, bei unseren Wertungen andere Maßstäbe anzulegen, als wir es nach Maßgabe unserer zwanghaften Fixierung auf Erkenntnisgewinne und Theorieinnovationen gewohnt sind. Hadot sagt das nicht ganz so deutlich, aber man darf es getrost ausformulieren: Wenn man die Philosophie an ihrer Fähigkeit mißt, ein unabhängigeres und glücklicheres Leben zu initiieren, dann gehören Epikur, Epiktet, Seneca, Marc Aurel zu den Großen und die neuzeitlichen Theoriegiganten schnurren zu Lebenszwergen zusammen. Insgesamt steht, wie Ulrich Raulff zu Hadot bemerkt hat, die moderne Philosophie blutleer und bläblich da, während die angeblich museale Antike ein wahres Wunder an Lebennähe ist.

Von Hadot wird in diesem Zusammenhang auch die Legende korrigiert, die hellenistische Philosophie habe der apolitischen Weltflucht gefrönt. Die Pointe seiner Genealogie des modernen Philosophie-Mißverständnisses darf man sich ebenfalls nicht entgehen lassen: Sinnigerweise ist es just die christlich-scholastische Indienstnahme der Philosophie durch die Theologie, die die erstere zur reinen Lehre verkümmern läßt. Der praktische Teil

wandert in die Moral, unter anderem in die Exerzitien ab. In bezug auf deren Zusammenhang mit den geistigen Übungen der Antike suggeriert Hadots Buch, vor allem der französische Originaltitel („Exercices spirituels et philosophie antique“), allerdings manchmal eine größere Nähe, als sie tatsächlich vorhanden ist: Daß die christlichen Exerzitien auf Autonomie und Autarkie, gar auf die Überwindung der Furcht gezielt hätten, wie man es nicht bloß der epikureischen, sondern nahezu der ganzen antiken Philosophie nachrühmen kann, wäre wohl etwas zuviel behauptet. Aus der Askese als Übung wurde die Askese als Enthaltbarkeit. Und die „Seelsorge“ okkupierte die „Selbstsorge“, die „Sorge um sich“.

Ein Schuß Kynismus

Unter diesen Titel hat Michel Foucault den dritten Band seines unabgeschlossenen Opus maximum „Sexualität und Wahrheit“ gestellt. Wie schon der zweite Band über den „Gebrauch der Lust“, dokumentiert er die Kehre des späten Foucault zur antiken Lebenskunst. Obwohl Wilhelm Schmid in seiner Foucault-Monographie, die von einer schon singulären Kenntnis ihres Gegenstandes einschließlich der letzten unpublizierten Textsegmente und Tonbandmitschnitte profitiert, die Kohärenz mit den früheren Denkmotiven betont, ist diese Kehre wohl spektakulär zu nennen. Unversehens lugen hinter dem markanten Schädel Foucaults antike Philosophen- und Ärzteköpfe hervor: der Sokrates, der Seneca, der Galen vom Collège de France?

Der schroffe Kritiker des neuzeitlichen Subjekts; der Anti-Anthropologe, der auf den Spuren Nietzsches den „Tod Gottes“ radikalisierte zum „Tod des Menschen“ und ihn abschrieb wie ein am Meeresufer vergehendes Gesicht im Sand; der Archäologe der Humanwissenschaften und der Genealoge von Psychiatrie, Klinik und Gefängnis, der in der vernünftigen „Ordnung der Dinge“ die Ausschlußbestimmungen geschichtlich institutionalisierter Diskurse offenlegte – will er uns plötzlich die Kunst lehren, wie man ein wahrer Mensch, ein selbstmächtiges Subjekt, die wandelnde Lebensvernunft wird? Von den „Dispositiven der Macht“ zu den Vorzügen verinnerlichter Selbstregierung? Rückkehr der Moral? Wie üblich der Rückzug ins Private?

Nun, Schmid zeigt hinreichend deutlich auch die Umbesetzungen, die Foucault vornimmt. Das „Selbst“, das jetzt einen individuellen „Stil der Existenz“, eine „Lebenstechnik“ zu entwickeln versucht, ist nicht mehr das neuzeitliche Wissenssubjekt mit seinen Universalitätsansprüchen, das die Grenzen aller möglichen Erfahrung a priori klären wollte und sich als identisches und substantielles gegen alles andere abzuschließen, alle Veränderung auszuschließen trachtete. Die Normierungen, denen das Subjekt unterworfen wurde, sollen gerade nicht mehr den Prozeß autonomer Selbstkonstituierung und Transformation bestimmen. Die präskriptive Ethik, auch eine, die die Erfahrung der Antike als verbindliches Modell mißverstünde, ist insgesamt passé. „Die Sorge um sich“ löst die Pflicht ab. Die Rede vom „Tod des Menschen“ wird zum Auftakt der Arbeit an einer neuen Form der Subjektivität. Die Arbeit des Aufklärers wird indessen dabei durchaus weiterbetrieben, als den Schmid Foucault von Anfang bis Ende seines Lebenswerkes versteht. Das gesellschaftlich und politisch Intolerable wird in keiner Phase toleriert. Natürlich liegt hier die Frage nahe, wie Foucault selber es denn mit der neuartigen Lebenskunst hielt. Was ihn als Autor betrifft, so zeigt Schmid eindrucksvoll, wie Foucault seine auf Transformation und multiple Öffnung hin orientierte Selbstphilosophie praktiziert, indem er seine Bücher schreibt, um zu sagen, was er noch nicht weiß, und dahin zu gelangen, wo er noch nicht ist. „Eine Erfahrung ist etwas, woraus man verändert hervorgeht.“ Das gilt auch für Lese- und Schreiberfahrungen.

Was das Leben betrifft – und Foucault hat unter „Werk“ sowohl den Text wie das Leben begriffen –, sollte man simultan Didier

Eribons große Biographie lesen, die die von Schmid nur ange-deutete Lebenspraxis, zumal die politische und die sexuelle, konkretisiert.

Die Schulphilosophie wiederum wird auch bei Schmid höflich, aber bestimmt auf ihr Defizit an Lebenskunst gestoßen. Ihre Einwände kann man sich vorstellen: Eine nichtpräskriptive Ethik – wie soll diese Quadratur des Zirkels aussehen? Und das „Pathos der Transformation“ – reicht es aus, wirkliche Gründe, gar Letztbegründungen zu ersetzen? Tatsächlich bleiben alle Auskunftsversuche von Schmid in dieser Hinsicht formal und leer, wie die vorgeschlagene Lebenskunst insgesamt die Konkretisierungen meidet. Das ist aus der Sicht einer Ethik, die die Vorliebe der Schulphilosophie für Imperative nicht teilt, nur schlüssig. Aber es steht durchaus im Gegensatz zur Lebenskunst der Antike: Es läuft Gefahr, sie wieder – das wäre eine dürftige Pointe – zur reinen Theorie verkümmern zu lassen. „Warum sollen wir sollen?“: Auf die Antwort darauf verzichtet wir gerne. Aber was und warum sollen wir wollen, wenn wir es nicht ohnehin tun? „Warum verändern? Um zu verändern!“ (Foucault): Reicht das? Und dann die schöne, schon von Hadot bei Foucault kritisierte „Ästhetik der Existenz“, des „Stil des Lebens“, die „Arbeit an sich“, die „Technologien des Selbst“, die „Selbstpraktiken“: was denn nun? Fügt sich das heterogene Begriffsballett wirklich so gut zusammen, wie es Schmid transformative Arbeit vorführt? Überhaupt, die Hochzeit von Ästhetik und Ethik der Lebenskunst, die künstlerische Selbstmodellierung des Lebens: Wie weit ist sie noch vom Programm „Schöner leben!“ entfernt? Sollen wir schon beim Morgenkaffee an unserer Statue zu weißeln anfangen? Da sei Diogenes vor!

Allerdings sollte die Verführung zu Parodie und Beckmesserei, die gelegentlich von diesem Buch ausgeht, seine bedeutende Leistung keinesfalls schmälern: daß es auf der Grundlage einer umfassenden und präzisen Lektüre des riesigen Foucaultschen Lebenswerkes die Möglichkeit einer neuen philosophischen Lebenskunst eindringlich diskutiert. Vielleicht wagt sich ja jetzt auch der eine oder andere Kathederphilosoph daran; es muß ja nicht gleich ein neuer Sokrates oder Diogenes sein.

Beides belegen die „philosophischen Meditationen“ von Robert Nozick. Ein gestandener Harvard-Professor ist sich hier nicht zu schade, „über das Leben nachzudenken und über das, was im Leben wichtig ist“. Das geht bei aller gebotenen Schlichtheit nicht ohne die Begriffsetüden der analytischen Philosophie über „Sinn“ und „Wert“, „Wichtigkeit“ und „Gewicht“ ab. Wer richtig leben will, muß sich offenbar erst einmal die zugehörige Begriffsmatrix und etliche Polyeder einverleiben.

Aber Nozick dringt auch bis in die Politik vor und zu so elementaren Fragen wie diesen: „Warum ist Glück nicht das einzige, worauf es ankommt? Wie wäre (man beachte den Konjunktiv!) die Unsterblichkeit beschaffen? Sollte ererbter Reichtum über viele Generationen hinweg weitergegeben werden? Sind östliche Erlösungslehren begründet? Was ist Weisheit, und warum lieben die Philosophen sie so?“

Man sieht: Der Autor schreibt nicht nur in der Tradition des philosophischen Pragmatismus, der sich um die von Schmid gemiedenen Konkretionen kümmert – er schreibt auch mit dem Witz, der sich im angloamerikanischen Sprachraum so wohltuend von dem hierzulande eher verbreiteten „vornehmen Ton“ unterscheidet. „Unsterblichkeit dauert *sehr* lange.“ „Die Weisheit“ – keineswegs notwendigerweise eine „Sache von Greisen“ – „ist praktisch, sie hilft.“

Schade nur, daß die ironische und selbstironische Weisheit limitiert geblieben ist. Die „Selbstsorge“ transformiert sich bei Nozick in ihrem Bemühen um „das Ganze unseres Seins“ und die immer größere Tiefe unserer Erfahrung gelegentlich schon wieder zur „Seelsorge“ – das könnte symptomatisch werden für eine Entwicklungsmöglichkeit der Philosophie der Lebenskunst. Nozick orientiert sich bei hochrespektablen Lebens- und Ster-

benskünstlern: dem Buddha, Jesus, Sokrates, Gandhi, Thoreau ...; aber vielleicht hätte ein Schuß Kynismus ihm doch gutgetan. So werden wir in der zweifellos richtigen Erkenntnis, daß „Sex nicht einfach eine Sache der Reibungsintensität“ ist, unnachlässig darauf gestoßen, daß wir „im Liebesakt auch auf metaphysische Erkundung“ gehen können: frisch auf, wohlan! Ja, unser ganzes Leben soll sich selbst im Alltäglichen an „Wahrheit, Schönheit, Güte, Heiligkeit“ orientieren. Das „sechste Realitätsprinzip“ schließlich verlangt uns gar ganz ernsthaft ab: „Werde ein Gefäß des Lichts!“ Ich gestehe: Damit wäre ich überfordert. Diogenes aber, der inzwischen wieder zu träumen angefangen hatte, griff, als er so vom Lichte reden hörte, auf seine Laterne zurück, mit der er, wie man weiß, auch bei Tage nach den wahren ungefierten Zweibeinern suchte ...

- Michel Onfray: Der Philosoph als Hund. Vom Ursprung des subversiven Denkens bei den Kynikern; aus dem Französischen von Eva Moldenhauer; Campus Verlag, Frankfurt am Main 1991; 215 S., 29,80 DM

- Pierre Hadot: Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike; aus dem Französischen von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch; Verlag Mathias Gatzka, Berlin 1991; 224 S., 38 DM

- Wilhelm Schmid: Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault; Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991; 452 S., 48 DM

- Robert Nozick: Vom richtigen, guten und glücklichen Leben Aus dem Amerikanischen von Martin Pfeiffer; Hanser Verlag, München 1991; 368 S., 49,80 DM

Neue Sachbücher
Frankfurter Allgemeine Zeitung,
14.10.1997, Nr. 238, S. L30

Der schlaflose Kaiser

Pierre Hadot öffnet Marc Aurels philosophisches Medizin-schränkchen / Von Wilfried Nippel

Im ersten Band seiner "History of the Decline and Fall of the Roman Empire" hat Edward Gibbon überlegt, ob die Zeit zwischen dem Tod des römischen Kaisers Domitian (im Jahre 96) und dem Regierungsantritt des Kaisers Commodus (im Jahre 180) als glücklichste Epoche der Menschheit bezeichnet werden könnte. Er schränkte das Urteil jedoch sogleich ein, indem er darlegte, daß der von den Kaisern dieser Zeit praktizierte maßvolle Regierungsstil auf einer höchst prekären Basis beruhte. Kaiser Marc Aurel, der von 161 bis 180 regierte, habe zwar mit seinem Leben den "edelsten Kommentar" zu den Lehren Zenons, des Begründers der Stoa, abgegeben. Aber unter Aufgabe des Prinzips des Adoptivkaisertums habe er mit seinem Sohn Commodus einen Nachfolger bestimmt, dessen monströse Lasterhaftigkeit einen Schatten auf die Tugenden des Vaters geworfen habe.

Marc Aurel ist in der Moderne oft als Vorbild des tugendhaften Herrschers angesehen worden. Friedrich der Große hat 1777 an Voltaire geschrieben, Marc Aurel wäre der ideale Verfasser für eine Schrift über die sittlich gebundene Herrschaft gewesen, der dann sein eigener "Antimachiavell" nicht hätte gleichwertig sein können. Des Preußenkönigs Selbstbezeichnung als "erster Diener seines Staates" geht zurück auf das Wort eines Bewunderers Zenons, des Makedonenkönigs Antigonos Gonatas, der das Königtum als "ehrenvolle Knechtschaft" charakterisiert hatte. Wenn der Bundeskanzler Helmut Schmidt, der sich als "leitender Angestellter der Bundesrepublik Deutschland" verstand, über die philosophische Basis seines Politikverständnisses Auskunft geben sollte, berief er sich nicht nur auf Kant und Popper, sondern auch auf Marc Aurel. Des Herrschers Nachruhm als "Philosoph auf dem Kaiserthron" beruht auf seinen Reflexionen, die auf deutsch zumeist unter den Titeln "Selbstbetrachtungen" oder "Wege zu sich selbst" erscheinen. Pierre Hadot, Professor am Collège de France, sucht heutigen Lesern die Eigenarten dieses Textes zu vermitteln. Marcus Annius Verus, geboren 121 in Rom, wurde nach dem frühen Tode seines Vaters im Haus seines Urgroßvaters erzogen. Als Kaiser Hadrian kurz vor seinem Tode im Jahre 138 den Onkel des Marcus, Aurelius Antoninus (Antoninus Pius), zum Nachfolger bestimmte, verfügte er zugleich, daß dieser seinen Neffen adoptieren sollte, der damit den Namen Marcus Aurelius Verus annahm. Der Kronprinz erhielt eine umfassende, sowohl rhetorische als auch philosophische Ausbildung. Seine dezidierte Hinwendung zur Philosophie erfolgte etwa zwischen 144 und 147, nachdem er mit den Lehren des stoischen Philosophen Epiktet vertraut gemacht worden war.

Philosoph im Sinne der stoischen Tradition zu sein erforderte eine asketische Lebensweise, die Marc Aurel seitdem in der Öffentlichkeit vorführte und zeit seines Lebens auch dann beibehielt, wenn dies auf seinen häufigen Feldzügen zu Erschöpfungszuständen führte. Philosophie zu treiben bedeutete damals, daß man sich in den über die Jahrhunderte tradierten Doktrinen der Schule übte. Entsprechend wurde es von einem Philosophen auch nicht erwartet, daß er Schriften verfasse. Die Sentenzen, die Marc Aurel - zum Teil auf seinen Feldzügen - niedergeschrieben hat, gehören zum Genre der hypomnemata, der "von einem Tag zum anderen verfaßten persönlichen Notizen". Hier handelt es sich um geistige Übungen, die der Vertiefung in die Lehrsätze des Stoizismus dienen. Die Niederschriften waren nur für den Autor selbst bestimmt. Sie sind auf griechisch verfaßt: Die stoische Philosophie hatte ein höchst differenziertes Vokabular entwickelt, das sich nur bedingt im Lateinischen wiedergeben ließ. Hadot

zeichnet eindrücklich nach, wie der Kaiser das ganze Spektrum der stoischen Philosophie - Logik, Ethik, Physik - wiedergibt, obgleich es kein erkennbares inhaltliches Ordnungsprinzip gibt, das die Sammlung durchzieht. Der Stoiker lebt dank seines von Leidenschaften freien Denkens in einer "inneren Burg", in der die "Dinge die Seele nicht berühren" können, wie Marc Aurel wiederholt formuliert. Er weiß, daß den Menschen nicht die Dinge, sondern nur die Urteile über die Dinge beunruhigen können. Nicht der Tod ist etwas Furchtbares, sondern nur die Bewertung, daß er furchtbar sei (so Epiktet).

Die Gestalt der schriftlichen Geistesübungen Marc Aurels läßt sich nicht von seinem Amtsverständnis und seinen Erfahrungen als Herrscher ablösen, der viele Kriege zur Verteidigung der Reichsgrenzen führen mußte und in dessen Zeit die Katastrophe der "Pest"-Epidemie fiel, die wahrscheinlich von den aus dem Partherkrieg zurückkehrenden Truppen im Jahre 166 eingeschleppt worden war. Hadot erwähnt diese Bezüge, doch er wendet sich gegen diverse Interpretationsversuche, die aus dem Werk auf die Psychologie des Kaisers schließen, ihm tiefstehenden Pessimismus und eine gequälte Seele zuschreiben wollen, oder auf dem Weg der Ferndiagnose Beziehungen zwischen den Texten und den vermuteten Magengeschwüren des Herrschers oder gar einer angeblichen Opiumsucht herstellen. Mit philologischer Liebe zum Detail erläutert Hadot die Wirkung der - auch geringe Anteile Mohnsaft enthaltenden - Mixturen, die dem Kaiser auf Feldzügen zur Bekämpfung seiner nächtlichen Schlaflosigkeit und der Ermüdungserscheinungen während des Tages verabreicht wurden.

Schon in der späteren antiken Tradition ist die Frage kontrovers beurteilt worden, ob Marc Aurel seinem Anspruch, "sich durch den kaiserlichen Purpur nicht verfärben zu lassen", gerecht geworden sei. Sein ausführliches Porträt seines Vorgängers Antoninus Pius, aber auch seine Würdigung jener dem Stoizismus verpflichteten Senatoren, die ein Jahrhundert zuvor von einer Rückkehr zu republikanischen Prinzipien geträumt hatten und unter Nero und Vespasian wegen angeblicher Verschwörungspläne dafür mit dem Leben bezahlen mußten, lassen seine politischen Wertvorstellungen erkennen. Er fühlte sich einem Staatswesen verpflichtet, in dem, wie er selbst formulierte, "gleiches Recht für alle herrscht und das auf der Grundlage der Gleichheit und der Redefreiheit verwaltet wird und von einem Herrschertum, das die Freiheit der Untertanen über alles achtet".

Hadot sieht diese Maximen in Marc Aurels Regierung durchschlagen, verzichtet aber darauf, seine Herrschaftspraxis im einzelnen zu analysieren. Sein Buch ist eine "Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels" und zugleich eine luzide Darstellung der Gedankenwelt des Stoizismus am Leitfaden der von Marc Aurel traktierten Themen. Es läßt erkennen, warum die "Selbstbetrachtungen", auch wenn sie aus einer einzigartigen geistigen Welt stammen, seit ihrer Wiederentdeckung im sechzehnten Jahrhundert große Wirkung entfalten konnten, zumal bei denjenigen, die politisch handeln müssen und zugleich um die Unabsehbarkeit der Ergebnisse ihrer Entscheidungen wissen.

Pierre Hadot: "Die innere Burg". Anleitung zu einer Lektüre Marc Aurels. Aus dem Französischen von Makoto Ozaki und Beate von der Osten. Gatzka bei Eichborn, Frankfurt am Main 1997. 479 S., geb., 98,- DM.

Neue Sachbücher

Frankfurter Allgemeine Zeitung,

02.11.1999, Nr. 255, S. L19

Ein echtes Original, der alte Herr

Weil die alten Philosophen das Gold ihres Wissens auf die Straße trugen, hatten sie keine Schwierigkeiten, Freunde zu finden: Pierre Hadot prüft, ob alles echt war

Von Kurt Flasch

Das Buch fängt harmlos, fast heiter an: Es erklärt, was die Griechen sich unter "Philosophie" dachten, nämlich in erster Linie eine Lebensform, nicht eine Ansammlung von Theorien; es geht die verschiedenen antiken Philosophenschulen durch und findet, dass sie bei allen theoretischen Unterschieden einig darin waren, vor allem eine gemeinsame Lebensweise zu sein; es untersucht schließlich, wie es dazu kam, dass Philosophie als reine Theorie verstanden wurde. Dies ist die stoffliche Außenseite des Buches; ein hervorragender Kenner der antiken, besonders der spätantiken Philosophie skizziert mit leichter Hand den Gang des griechischen Denkens. Er zieht eine Bilanz seiner Lebensarbeit: Die antike Philosophie war keine Professorenphilosophie; sie war Anleitung zum richtigen Leben; sie war Einübung und Seelsorge. Sie gab praktische Ratschläge, wie man sich vorbereitet zum Schlaf und wie man im Unglück unerschüttert bleibt. Sie lehrte die Kunst, zu leben und zu sterben.

Hadot trägt dies in ruhigem Erzählton vor, doch das Buch hat eine brisante Seite: Es bestreitet der heutigen Universitätsphilosophie das Recht, Namen und Ansehen des griechischen Begriffs von Philosophie zu beanspruchen. Die antike Philosophie beruhte auf dem Grundsatz: Man kann nur unter Freunden philosophieren. Sie setzt Vertrauen und Zuneigung voraus, ist ein Kind des Eros und des Gesprächs. Die Philosophie ist nichts für die Universität. Ihrem modernen Lehrbetrieb fehlen mindestens zwei Voraussetzungen: Die Kathederphilosophie geht nicht aus Gesprächen von Menschen hervor, die sich für ein gemeinsames Leben entschieden haben. Und sie beruht nicht mehr auf Freundschaft. Sie ist nicht mehr eine Lebenspraxis, aus der die Theorienvielfalt erst erwächst. Sie respektiert den Unterschied von Theorie und Praxis; sie versteht sich als kontemplatives Leben im Gegensatz zur *vita activa*. Die antiken Philosophen hingegen unterschieden zwei Lebensweisen - die Lebensform des Philosophen, die durch gesprächsweise Klärung der Begriffe ein gerechtes und vernünftiges Leben erstrebt, und die Lebensform der anderen, der Nicht-Philosophen, die ihre Intelligenz nur zur Durchsetzung eigener Vorteile benutzen.

Die Lebensarbeit von Pierre Hadot besteht darin, die moderne Stilisierung zu entfernen, mit deren Hilfe die Universitätsphilosophen das antike Denken so lange umgeformt haben, bis es als der Vorläufer der neuzeitlichen Denkbeamten erschien. Dabei bestreitet Hadot die Einflüsse des antiken Denkens auf spätere Epochen nicht. Allerdings kommt die Entstehung des Naturwissens aus dem Geist der griechischen Philosophie bei ihm vielleicht etwas zu kurz. Vielleicht akzentuiert er die Rolle von "Leben" und "Entscheidung" - Grundbegriffen der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts - etwas zu sehr. Aber Hadot vermeidet eine extreme Position. Die antike Philosophie habe "zwei Pole" gehabt: zum einen die Wahl und Praxis einer Lebensform, die Weisheit sucht, nicht zu besitzen behauptet, sodann die Themen freundschaftlicher Gespräche über die Voraussetzungen der philosophischen Lebensform.

Theorien, die das Kostbarste zerstören, was wir haben, das Miteinander-Reden, können Philosophierende nicht als Ergebnis gemeinsamen Nachdenkens stehen lassen. Wir sind gewöhnt, von verschiedenen "Schulen" antiken Denkens zu sprechen, von platonischer, aristotelischer, stoischer und skeptischer "Schule". In

Wahrheit handelte es sich um Lebensgemeinschaften, nicht um Theoriebündel oder staatliche Einrichtungen. Eine antike Philosophenschule war keine kommerzielle Anstalt und keine Kultgemeinschaft. Zwar waren mit den gemeinsamen Mahlzeiten auch gemeinsame religiöse Zeremonien üblich, die antike Philosophie war jedoch eine Gruppenbildung zur gemeinsamen rationalen Suche von Weisheit und Glück.

Wir verdanken Hadot eine anregende, wenn auch nicht ganz neue Richtigstellung. Die Platon-Deutung der Marburger Schule, entwickelt von Cohen und Natorp, begann mit einem Platon der Methodenlehre und Ethik. Sie endete, erschüttert durch den Ersten Weltkrieg, mit der Hervorhebung von Gemeinschaftsleben, Seelentrost und Mystik. Natorps Abhandlung über "Platons Ideenlehre" (1902) erhielt nach einem halben Menschenalter ein Nachwort, das die Weichen umwarf. Dann entdeckten andere "Platon als Erzieher"; sie betonten, in der Antike sei es um die Vereinigung von "Einsicht und Leidenschaft" gegangen; sie rückten, wie Hadot, Platons Symposion in den Mittelpunkt des Interesses. "Eros" und "Dialog" wurden Schlüsselbegriffe.

Hadot zieht diese Linien, übrigens im Kontakt mit der deutschen Forschung, neu aus. Hier korrigiert ein Professor von heute das Bild, das die Professoren von gestern sich von der Antike gemacht haben. Sie haben die griechische Philosophie als das Ausdenken von Weltformeln stilisiert; sie dachten, Philosophie müsse ein "System" bilden, und suchten Vorläufer für dieses moderne Konzept. Dies klargestellt zu haben ist die Bedeutung von Hadots Buch, das 1995 in Paris erschienen ist. Die deutsche Übersetzung teilt uns zwar weder Ort noch Jahr der Originalausgabe mit, ist aber ansonsten klar und korrekt, so dass man über kleine Unsicherheiten gern hinwegsieht.

Das Buch arbeitet die Differenz zwischen Antike und Gegenwart heraus. Der Leser fragt sich: Seit wann gibt es eine "Philosophie", die sich als reine Theorie versteht? Wie konnte sie sich durchsetzen, wenn die antike Tradition in eine andere Richtung wies? Hadot sah diese Frage voraus und beantwortet sie in seinem Schlusskapitel. Es sei, meint er, das Christentum gewesen, das die Philosophie griechischen Typs aus der Leitung des Lebens verdrängt hat, weil es sich selbst als die wahre Philosophie verstand und jedenfalls die öffentliche wie die private Lebensführung bestimmen wollte. Es habe früh nicht nur philosophische Begriffe übernommen, sondern auch Lebensgewohnheiten der Philosophenschulen, zum Beispiel die Selbsterforschung und tägliche Gewissensprüfung.

Anfangs, erzählt Hadot, habe er den durch das Christentum gesetzten Bruch stärker empfunden, dann aber habe er zunehmend Kontinuität entdeckt; die lebensprägende Philosophie sei doch auch im Mittelalter nicht völlig verschwunden. Es habe neben der Philosophie als Dienerin der Theologie und neben ihrer universitären Spezialisierung, vor allem als Logik, doch auch eine Tradition gegeben, die Philosophie als Lebensform wachgehalten habe; als deren Zeugen nennt er Petrarca, Erasmus und Montaigne. Der Schlussabschnitt des Buches ist besonders anregend, weil das Christentum in Deutschland seit Karl Barth vorwiegend antiphilosophisch konstruiert wird. Hadots Buch gibt nicht nur eine verlässliche Einführung in die antike Philosophie als Lebensform, wobei die theoretischen Konflikte allerdings etwas zu sehr zurücktreten; es bringt auch moderne Philosophen in heilsame Verlegenheit. Mit welchem Recht können sie sich noch "Philosophen" nennen?

Pierre Hadot: "Wege zur Weisheit". Oder: Was lehrt uns die antike Philosophie? Aus dem Französischen von Heiko Pollmeier. Eichborn Verlag, Frankfurt am Main 1999. 398 S., geb., 49,80 DM.

DIE ZEIT, 21/2001

Fachgiganten und Lebenszweige

Vom fehlenden Nutzen der Universitätsphilosophie für das Leben. Ein Pamphlet

Von Ludger Lütkehaus

Der Philosoph Julian Nida-Rümelin ist Kulturstaatsminister. Der Philosoph Peter Sloterdijk, zum Rektor der Karlsruher Hochschule für Gestaltung gewählt, plant mit dem ZDF ein philosophisches Fernsehquintett. Hat die Philosophie etwa der Praxisrausch gepackt? Drängt es sie am Ende gar ins wirkliche Leben?

Gemach! Da ist nach wie vor die Universitäts-, die Kathederphilosophie. Wo drängende Probleme auf der Tagesordnung stehen, da wirbelt sie bestenfalls den Staub der Archive auf. Wo die Menschen auf alte und neue existenzielle Fragen Antworten suchen, wendet sie die Buchstaben hin und her und spielt ihre Glasperlenspiele. Wo sie mit dem selbstironischsten Satz ihrer Geschichte den kategorischen Imperativ "Zu den Sachen selbst!" verkündet, erschöpft sie sich in Historie und Exegese. Kurz: Wo das Philosophieren an der Zeit wäre, da ist sie dessen universitäre Schwundstufe, das Fach Philosophie.

Wer sich heute jedenfalls an Deutschlands hohen Schulen, im Land der emeritierten Denker, in den philosophischen Seminaren umtut, kann alles Mögliche lernen - nur eines, das Philosophieren, lernt er nicht. Denn die es lehren sollten, tun das nicht. Zum Beispiel in Freiburg, der ehemaligen Philosophie-Hochburg, wo derzeit neben dem Heidegger-Lehrstuhl seligen Angedenkens drei weitere Philosophieprofessuren vakant sind und in der regionalen Presse, nicht aber in der Universität, über den Nutzen und Nachteil der Philosophie für das Leben debattiert wird, bieten sich die einschlägigen Lehrankündigungen zur Illustration an. Im vergangenen Wintersemester etwa waren gleich zwei Lehrveranstaltungen Heideggers "Sein und Zeit" gewidmet, eine dritte bot "Zeit und Sein" an. Vielleicht ist das selbst für Freiburg ein bisschen viel, zugleich ein bisschen wenig, was die Bereitschaft der Amtsverweser zu Planung und Koordination betrifft - sie halten sich offenbar lieber an die Maxime: "Jedem das Seine und allen das Gleiche!" Doch wäre, bei Heidegger!, nichts dagegen einzuwenden, wenn gleichzeitig wenigstens gleich viel vom wirklichen Sein in der Zeit auf dem Programm stünde.

Die Lehrpraxis der Universitätsphilosophie sorgt allerdings dafür, dass trotz bester Absichten stets die Historie und Exegese über die "Sachen" siegt.

Themen wie Freiheit, Tod, Freitod, Geburt, Gewissen, Mitleid muss man trotz der angeblichen "Rehabilitierung der praktischen Philosophie" (Manfred Riedel) nach wie vor mit der Lupe suchen. Allein Fragen der Bio- und Medizinethik tauchen neuerdings etwas öfter in den Vorlesungsverzeichnissen auf. Es ist aber ein großer Unterschied, ob man die studentische wie die eigene Aufmerksamkeit primär auf Sachthemen lenkt und erst in Verbindung damit auf die Philosophiegeschichte kommt oder ob man sich a priori aufs sichere Terrain von Historie und Exegese rettet, bevor die wirklichen Fragen sich stellen, richtiger: damit sie sich nicht stellen.

Aber da scheut die Universitätsphilosophie das Risiko. Nichts fürchtet sie mehr als das Dilettieren. Wie gebannt starrt sie auf die Wissenschaften - und weiß doch, wenn sie nicht gerade dem noch von Edmund Husserl kultivierten Traum der Vernunft von der Philosophie als "strenger Wissenschaft" oder irgendeinem

Frankfurter Letztbegründungswahn anhängt, dass sie diese nie erreichen kann. Das ist der Stachel in ihrem kaum noch vorhandenen Fleisch.

Die Kunst des Text-Recyclings

Die institutionellen Traditionen und Rahmenbedingungen des Faches Philosophie tun ein Übriges. Wer als Doktorand oder Habilitand auf die Erzeugung von Qualifikationsliteratur angewiesen ist, wird den Teufel tun, ohne historisches Netz und exegetischen doppelten Boden zu philosophieren. Und ein Universitätsphilosoph, der sein Lebtage nichts anderes gelernt hat, als die zehntausendste Interpretation von X, Y und Z triumphal mit der zehntausendundersten zu überbieten, sollte unversehens ein neuer Sokrates sein, der auf dem Markt des Lebens über das Leben philosophierte? Nein, diese Rolle lehnt er zu Recht als für ihn unzutraglich ab. Lächerlich machen will er sich nicht.

Der vor Jahren oft geäußerte Vorwurf, die Philosophen hätten die Welt nur verschieden interpretiert, während es darauf ankomme, sie zu verändern, ist angesichts der wahren Sachlage schon fast ein Kompliment. Wer spricht denn von "Welt"? Nein, die Universitätsphilosophie liebt, hier jedenfalls, die kleinere Münze. Sie bescheidet sich mit den ewigen Prolegomena, von denen sie in der Tiefe ihres Herzens weiß, dass sie nie als Wissenschaft werden auftreten können. Nur in grüblerischen Momenten, unter denen auch sie gelegentlich leidet, wird sie sich mit dem bekannten Polyhistor Hans Blumenberg fragen: "Was war es, das wir noch wissen wollten?"

Kreativität ist ihr ohnehin tief fremd. Nicht nur wegen akuter Begegnungsdefizite gibt es nur noch Schulen und keine Stifter. Es kommt allein auf das Recyceln von Texten über Texte an, auf den geschlossenen akademischen Bücherkreislauf von Kollege zu Kollege. "Flügelhahn" hat der Philosophiehistoriker Kurt Flasch die Universitätsphilosophie genannt. Aber wo steht denn geschrieben, dass sie fliegen sollte? Lieber legt sie sich doch als inzwischen längst ausgestopfte "Eule der Minerva" im historischen Museum still.

Die Philosophen, so mit zunftunüblichem Witz und einer etwas bodennäheren Metapher der Universitätsphilosoph Odo Marquard, gleichen Sockenfabrikanten, die Socken nur für Sockenfabrikanten herstellen. Und die Druckkostenzuschüsse, die sie (noch) erhalten, sind nach seiner Lesart negative Literaturpreise, die dafür vergeben werden, dass man ihre Werke weder lesen kann noch soll.

Wahrhaftig, die Sprache der Universitätsphilosophie ist danach. Welchen Ehrgeiz investiert sie, möglichst dunkel zu schreiben, um zu zeigen, wie viele Lichtjahre sie dem philosophischen Populismus des gemeinen, nicht gesunden Menschenverstandes voraus ist. Verstehbarkeit fürchtet sie wie die Denkerpest. Der Jargon ihrer Eigentlichkeit geht weit über die Heidegger-Schule hinaus, gelegentlich findet er sich mehr noch bei deren Kritikern. Was tut sie nicht alles, die "Sachen selbst" in Terminologie zu wattieren. Und mit den Sachen sperrt sie die Menschen, die am Ende nur philosophieren wollen, rigoros aus. Sie kann alles - nur nicht menschlich mit Menschen über Menschliches reden.

Mit welchem gottgegebenen Selbstvertrauen aber blickt sie auf jene Formen des philosophischen Denkens herab, die sich außerhalb ihres Terrains gebildet haben - in den philosophischen Cafés und Praxen, den VHS-Zirkeln und Akademien, den studentischen Zirkeln, der Rundfunk- und Fernsehphilosophie (weniger in Sofies Welt, die eher eine in kleine Münze konvertierte universitätsphilosophisch-historische ist).

Es gibt heute zwei philosophische Kulturen, neben der universitären, die sich selbstredend als "Leitkultur" versteht, eine außeruniversitäre philosophische "Subkultur". Mit einigem Pathos könnte man sie die "freie" nennen. Aber es genügt, ihr das Philosophieieren zuzubilligen, während die Universitätsphilosophie sich, arrogant und bescheiden, wie sie zugleich ist, mit dem "Fach Philosophie" begnügt, einem Fach unter Fächern, das, wissenschaftsgeschichtlich gesehen, heute sein Gnadensbrot frisst.

Diese philosophische "Subkultur" ist zur Stellvertreterin des Philosophierens, zur Kompensation für die Defizite der Universitätsphilosophie geworden. Gewiss, man darf sie nicht überbewerten.

Öfter wird in ihren Kreisen so dilettiert, dass einen gestandenen Universitätsphilosophen nur der Graus packen kann. Problembewusstsein und Selbstreflexion sind nicht gerade überentwickelt. Der Mut zur Lücke grenzt ans Tollkühne. Ein Kult der Unmittelbarkeit philosophiert aus dem hohlen Bauch, überhaupt aus dem Bauch. Aber dieses Philosophieren versucht wenigstens darauf zu antworten, dass die Menschen, gleichermaßen von den traditionellen Sinngaranten wie von den aktuellen Wissenschaften allein gelassen, nach Orientierung verlangen. Und alle Unzulänglichkeiten sind nur Symptom dessen, dass die Philosophie eben das Philosophieren von Grund auf verlernt hat.

Sokrates, wenn er heute noch einmal philosophieren zu müssen glaubte - unter den kalten Völkern des Nordens ginge er vermutlich in die philosophischen Cafés. Und wieder wäre er für die Kollegen von der schulmäßigen und bezahlten philosophischen Vernunft ein Skandal. Aber das ist außerordentlich schwer für die Universitätsphilosophie zu begreifen. Wie nach einem sarkastischen Wort Schopenhauers der Frankfurter Pfahlbürger sagt: "Wie kann denn nur der Mensch nicht aus Frankfurt sein", so die Universitätsphilosophie: "Wie kann denn nur ein Philosoph nicht Universitätsphilosoph sein". Und es irritiert sie auch nicht, dass die beispiellose Publizität des Nietzsche-Jahres keinem Universitätsphilosophen galt.

Ehrentitel auch für Nichtschreiber!

Die ironischste Wendung aber hat den Dingen neuerdings ausgerechnet ein Philosophiehistoriker gegeben: Pierre Hadot, vormals Professor am Collège de France. In mustergültigen Studien hat er daran erinnert, dass in der Antike Philosophie nicht primär Theorie, schon gar nicht Historie und Exegese ist, sondern Lebensweisheit. Dass ein Philosoph im Sinn der Antike jemand ist, der sich bemüht, ein philosophisches, das heißt ein unabhängiges, vielleicht glückliches, jedenfalls gelassenes Leben zu führen. Dass philosophische Schulen hier keine Traditions- und Machtkartelle, die über den Zugang zu universitätsphilosophischen Lehrstühlen entscheiden, sondern Lebensformen sind.

Die universitätsphilosophisch gesehen fatalste Lehre Hadots aber ist diese: Wenn der Ehrentitel "Philosoph" allein dafür verliehen wird, dass einer ein philosophisches Leben zu führen versucht, dann können auch Menschen, die unerhörterweise nicht eine Zeile geschrieben und auch keine ungeschriebene Lehre hinterlassen haben, als Philosophen gelten, wenn es ganz schlimm kommt, sogar als große, während manche neuzeitliche Universitätsphilosophiegiganten zu Lebenszwergen schrumpfen.

Ludger Lütkehaus ist Professor am Deutschen Seminar der Universität Freiburg