

Wenn man weiß, dass es der Philosophie um die Erkenntnis des Allgemeinen geht, kann es nicht überraschen, dass sie sich bislang nur nebenher um die Erschließung des Individuellen bemüht hat. Gleichwohl kann man sich über dieses Versäumnis nur wundern. Denn erstens liegt darin eine Selbstvergessenheit. Jeder Philosoph kann seiner Beschäftigung nur als Individuum nachgehen – ganz gleich wie weit reichend seine allgemeinen Ziele auch immer sein mögen.

Zum zweiten aber dürfte ihm nicht entgehen, dass schlechterdings alles Dasein individuell verfasst ist. Es gibt, streng genommen, immer nur einzelne Dinge und singuläre Ereignisse. Alles andere ist eine Abstraktion, an der bereits das Denken beteiligt ist. Diese Abstraktionen sind allerdings so übermächtig, dass wir ohne sie die einzelnen Dinge selbst gar nicht denken, vielleicht noch nicht einmal wahrnehmen können. Vermutlich ist dies auch der Grund, warum sich die Philosophie bislang so wenig um die Individualität gekümmert hat: Sobald wir das Einzelne denken, verwenden wir Begriffe, mit denen wir es als dieses Einzelne notwendig verfehlen. Und dennoch ist es ein geradezu verhängnisvolles Versagen, das Individuum einfach als ineffabile ins Jenseits des Erkennens zu versetzen. Denn alles Erkennen ist letztlich um die Individualität bemüht.¹ Was bliebe von dem, was immer wir erkennen, wenn es da nicht die toten und lebendigen Dinge, die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Ereignisse, die Tage und Werke und vor allem die uns in allem so wichtigen Personen gäbe, auf die sich alles Erkennen bezieht? So gesehen ist es unbegreiflich, wie das Individuum ins epistemologische Abseits geraten konnte. Sein volles philosophisches Gewicht aber zeigt das Thema erst, wenn wir gewahr werden, dass der Mensch, sobald er sich als Individuum begreift, mit diesem Selbstverständnis einen normativen Anspruch verbindet, in dem er – wie von selbst – über sich hinauswächst. Erst mit diesem Anspruch vollzieht der Einzelne eine Selbstaufwertung zur bedeutungsgeladenen Einmaligkeit. Und in dieser Selbstnormierung als dieses unverwechselbare Individuum lässt sich unschwer der Ursprungsakt der Ethik erkennen.

Aber es geht nicht allein um Ethik: Wir könnten schon das rein theoretische Nachdenken über Herkunft, Ordnung und Grenzen der Welt nicht verstehen, wenn nicht der Mensch darin nach einer Bestimmung seiner eigenen Lage suchte. Nur weil er sich selbst in seinen Ansprüchen wichtig nimmt, kann er ein Interesse am Lauf der Dinge sowie an der eigenen Herkunft und Zukunft haben. Folglich liegt die praktische Selbststeigerung zum an sich selbst interessierten Individuum auch noch den theoretischen Leistungen des philosophischen Wissens zugrunde. Am Primat der Praxis vor der Theorie kann es deshalb keinen Zweifel geben, wenn wir erst erkannt haben, dass es immer nur hochgradig anspruchsvolle Individuen sind, die nicht einfach nur nach irgend einer Lösung für ein aktuell auftretendes Problem verlangen, sondern die – weil sie von ihrer Individualität wissen – allgemeine Lösungen benötigen, in denen sie sich so wiedererkennen, dass sie sich auch anderen Individuen in unverwechselbarer Weise mitteilen können.

¹ Dazu V. Gerhardt in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 22.1, 1997, 3-21; überdies sehr klar: Michael Hampe (1996), 53 ff.

Der Ursprung im Problem

Damit hängt ein zweites Versäumnis der Philosophie zusammen: Sie hat bislang viel zu wenig über ihren eigenen Ursprung nachgedacht – einen Ursprung, den sie freilich zunächst mit anderen menschlichen Aktivitäten teilt, in welchem sie sich aber alsbald in trennscharfer Weise abgrenzt: Dieser Ursprung ist, wie es sich für die Philosophie gehört, von kaum zu überbietender Allgemeinheit, und er ist uns allen viel zu vertraut, ja wir sind mit ihm bis in unser Selbstverständnis hinein so eng verbunden, dass man es den Philosophen beinahe nachsehen möchte, darauf nicht näher eingegangen zu sein. Gleichwohl muss man ihnen einen Vorwurf daraus machen, denn sie haben sich dadurch eine Chance zu grundlegenden Antworten entgehen lassen. Dieser Ursprung ist nichts anderes als das Problem.

Das klingt ununterbietbar trivial, ist aber gleichwohl treffend: Der Ursprung auch der philosophischen Fragen ist das Problem – und zwar genauer: Aus der Tatsache, dass selbstbewusste Individuen Probleme haben, entspringen nicht nur die vielfältigen Aktivitäten der menschlichen Kultur, keineswegs bloß die technischen, künstlerischen, religiösen, sozialen und politischen Leistungen der menschlichen Gemeinschaften, sondern eben auch die eigentlich philosophischen Fragen.

Tatsächlich hat sich die Philosophie bislang keine sonderliche Mühe gegeben, aufzuklären, was ein Problem eigentlich ist.² Dabei verdanken wir doch nahezu alles, was wir können und haben, unseren Problemen. Nur was problematisch ist, fordert uns heraus, verlangt Aufmerksamkeit und eigenen Aufwand. Doch obgleich wir den Problemen nahezu alles verdanken, möchten wir sie los sein: Was uns an Problemen letztlich interessiert, ist ihre Bewältigung. Probleme können ein Ärgernis, ein Reiz oder auch eine große Herausforderung sein. Wir können uns im Vollbewusstsein unserer Kraft sogar immer neue Probleme wünschen, können die Spannung genießen, in die uns Probleme versetzen, und in lebenskluger Einstellung auch dafür sorgen, dass sie uns nicht ausgehen. Letztlich aber wollen wir jedes einzelne Problem hinter uns lassen.

Der Königsweg dazu ist die Lösung des Problems. Gelingt sie uns trotz größter Anstrengungen nicht, kann es ein Glück sein, wenn wir es uns erlauben können, das Problem wenigstens auf sich beruhen zu lassen.

Zur generellen Struktur von Problemen gehört, dass sie uns etwas angehen und dass sie, wenn sie drängend sind, eine eigene Anstrengung herausfordern. Sie tangieren unsere Empfindlichkeiten und unsere Bedürfnisse, sind vor allem aber direkt auf unsere Ansprüche bezogen. Sie haben also mit unseren physischen, physiologischen und psychischen Dispositionen zu tun und stehen in direkter Korrelation zu unserem Selbstverständnis. Denn Probleme werden auf dem Niveau wahrgenommen, auf dem wir uns selbst begreifen.

Ein Problem ist somit etwas, das uns wesentlich ist – das uns in unserem Begriff von uns selbst berührt. Es stellt eine echte Herausforderung dar. Deshalb ist es auch keine Überspanntheit, vom intellektuellen Charakter des Problems zu sprechen. Man hat eben "kein Problem" mit einem Sachverhalt, der einen unterfordert, und "echte" Probleme sind solche, an denen man wächst. Im Problem gelangen Welt und Selbst zur bewussten Entsprechung. Auch wenn es zu keiner Lösung kommt, so besteht doch eine Adäquation in der Wahrnehmung zwischen dem Selbst und seinem Problem.

² Ansätze zur Analyse des Problembegriffs gibt es bei Aristoteles (Topik 104 b 13-14), Simmel, Mead, Hartmann und Popper. Ich verweise hier nur auf Hermann Wein (1937). Dazu: V. Gerhardt (1999), Kap. 1.4.

Das aber heißt: Ein Problem indiziert die praktische Aneignung der Welt auf dem Niveau der eigenen Kräfte. Denn es wird nicht nur als Problem erkannt, sondern auch als eigenes Problem akzeptiert. Erst dadurch entsteht die Disposition, für Abhilfe zu sorgen.

Es sei jedem selbst überlassen, sich die Vielfalt der möglichen Probleme auszumalen: Wir haben Probleme mit der Gesundheit, mit dem Beruf und der Liebe, und wenn wir weiter keine Probleme haben, haben wir Probleme mit dem Wetter, mit dem Urlaub oder mit der Langeweile. Allen diesen Problemen liegen die Grundprobleme der Nahrungssuche, des Schutzes vor Feinden oder vor Kälte und Nässe zugrunde, denen sich meist unmittelbar die der sozialen Selbstbehauptung, der Zukunftssicherung oder der Partnersuche zugesellen. Und für alle diese Probleme gilt, dass sie nicht als solche in der Welt enthalten sind, sondern sie entstehen immer erst mit dem und für das Individuum, das in ihnen sein Problem entdeckt. Probleme gibt es überhaupt nur für jene Wesen, die auch die Chance haben, sie durch eigene Aktivitäten als ihre eigene Aufgabe anzugehen.

Ursprünglich, so könnte man sagen, sind alle Probleme durch die Organisation unserer physischen, psychischen und sozialen Natur bedingt. Sie haben dabei sämtlich einen technischen Aspekt, denn es geht im Umgang mit ihnen stets um die Suche nach den geeigneten Mitteln, um sie zu bewältigen – und sei es durch Flucht oder Vergessen. Probleme haben überdies einen durch und durch objektiven Charakter, obgleich sie nur uns selbst angehen und somit streng genommen nur für uns selber sind. Aber sie verlangen von uns, tätig zu werden, aktiv aus uns herauszugehen. Im Problem vermittelt sich das Individuum selbsttätig mit seiner Welt. Schon in der Wahrnehmung von etwas als Problem ist der Einzelne bereits "außer sich", d. h. in einer Welt, in der es Probleme nur mitsamt den Individuen gibt, die sie haben. Probleme sind die Konstellationen der Welt, zu denen sich ein Bewusstsein immer schon herausgefordert sieht.

Also besteht auch keine Gefahr, in einen "Problemidealismus" zu verfallen. Denn anders als bei den (nach idealistischer Lehre) durch das Bewusstsein konstituierten "Gegenständen" erkennt man bei den Problemen von vornherein, wie sehr sie mit der gesamten prozesshaften Organisation des Lebewesens verknüpft sind. Dabei liegt die Wirklichkeit auf beiden Seiten, also sowohl beim Individuum wie auch bei seinem Problem. Deshalb besteht auch kein Grund zu der Annahme, dass mit dem Wegfall eines Problems gar nichts mehr übrig bliebe. Eine Welt ohne Probleme wäre zwar nicht mehr unsere Welt, aber sie wäre damit immer noch einiges mehr als nichts. Es fehlten nur die ursprünglich auf Probleme bezogenen Individuen.

In ihrem Bezug auf unsere spezifische Organisation haben Probleme Aufforderungscharakter: Sie "wollen" von dem gelöst werden, der sie als Problem erfährt. Insofern sind sie stets auf die Wesen bezogen, die sich ihnen gegenüber als Akteure angesprochen fühlen. Probleme verlangen danach, dass wir tätig werden – und sei es auch nur durch das Minimum, aufmerksam zu sein. Letztlich zielt die Herausforderung durch ein Problem auf ein Individuum, das sich (oder anderen) die Lösung zutraut. Fehlt die Erwartung in die problemlösende Kraft, erlischt auch die Aufmerksamkeit. Auch darin zeigt sich der hohe Anteil des Individuums in jedem Problem.

Die unabdingbare Anwesenheit des individuellen Selbst lässt sich bekanntlich schon auf der Ebene des Gegenstandsbewusstseins kenntlich machen, und man kann dies tun, ohne dabei gleich in die idealistische Selbstisolation zu geraten. In einem gewissen Sinn ist das Selbst tatsächlich der Ursprung dessen, was immer als Problem gelten kann. Wir wüssten nicht zu sagen (geschweige denn zu denken), was ein Problem eigentlich ist, wenn wir nicht über das Bewusstsein unserer selbst verfügten. Da es Probleme, so wie wir sie verstehen, nur für das Bewusstsein gibt, in dem wir uns selber gegenwärtig sind, dieses Bewusstsein somit Selbstbewusstsein ist, verliert der

Begriff des Problems jede Bedeutung, wenn er nicht etwas bezeichnet, das eine Herausforderung für ein Selbstbewusstsein ist.

Die Apriorität existenzieller Probleme

Solche Schlussfolgerungen wird jeder heute mit größtem Argwohn vernehmen. Mit entsprechenden Existenzaussagen verbunden, führen sie mitten in einen Idealismus, in dem jede Existenzbehauptung sinnlos wird. Aber wenn wir die Einsicht in die epistemische Koppelung von Selbst, Bewusstsein und Sachverhalt nicht auf beliebige Gegenstände beziehen, sondern mit Bedacht am Begriff des Problems vorführen, wird immerhin der Ursprungsbereich der Problemerkennung sichtbar, den es philosophisch ernst zu nehmen gilt: Was ein Problem ist, kann jemand in der Tat nur wissen, wenn er es selbst erfahren hat. Obgleich er das Wort "Problem" (beim Spracherwerb) gewiss erstmals hört, wenn von Problemen der anderen die Rede ist (oder wenn er anderen Probleme macht), und selbst wenn er sich später vielleicht nur für Probleme seiner Mitmenschen (oder für Probleme der Technik oder des Sports) interessiert, so wird er nur wissen, wovon die Rede ist, wenn er an sich selbst erlebt hat, was ein Problem eigentlich ist. Und ganz gleich, ob er seine ersten bewussten Problemerkennungen primär mit der Selbstbehauptung gegenüber den Geschwistern, beim Auftürmen von Bauklötzen oder im Lateinunterricht hatte, es sind allemal leibhaftige, ihn ganz und gar betreffende Erfahrungen, die er macht.

Somit reicht das an uns selbst erfahrene Problem über das bloße Bewusstsein hinaus. Hier gibt es, wenn man so sagen darf, eine Apriorität des existenziellen Erlebens, ohne die wir nicht verstehen könnten, was ein Problem eigentlich meint. Probleme tangieren das Selbst in einem elementaren Sinn, von dem wir annehmen müssen, dass er dem Selbstbewusstsein in einer das ganze Dasein umfassenden Weise voraus liegt. Selbst wenn wir annehmen, alles Leben – schon auf den niedrigsten Stufen der Organisation – sei Problemlösen,³ dann ist das von uns selbst her gedacht. Also ist das Selbst, genauer: das individuelle Selbstbewusstsein der Ursprung unseres Verständnisses von Problemen überhaupt.

Das ist die epistemische Seite des Problems. Aber man sieht sogleich, dass sie von der praktischen nicht zu trennen ist. Denn Probleme erkennt man nicht wie einen Gegenstand, von dem man sich jederzeit wieder abwenden kann. Wenn es echte Probleme sind, die uns ganz berühren, dann fordern sie uns auch ganz und verlangen eine eigene, aus uns selbst kommende Aktivität. Zwar können wir nur hoffen, dass sich im Umgang mit möglichst vielen Problemen Routine einstellt, die uns dann nicht weiter berührt. Und es ist ein Glück, wenn uns, wie in der Kindheit, die Bewältigung lästiger Aufgaben von anderen abgenommen wird. Doch bereits dabei stellen sich, wie man weiß, jeweils eigene Probleme ein, sodass niemand, solange er lebt, jemals wirklich frei von Problemen ist. "Das Sorgen", so stand es über dem Küchenherd meiner Großmutter, "höret niemals auf".

Das Problem, das wir uns selber sind

Das Eigentümliche der an uns selbst erfahrenen Problemstellung aber ist, dass sie keineswegs bloß in der Dimension reiner Sachaufgaben bleibt. Nur zu häufig werden wir uns angesichts eines Problems – selbst zum Problem. Die Zweifel an der eigenen Zuständigkeit und Fähigkeit melden sich schon früh in den Fragen, ob man etwas darf oder kann. Sie verlassen uns selbst im größten Selbstvertrauen nicht und stellen sich vor allem dann mit besonderer Hartnäckigkeit ein, wenn wir viel von uns verlangen. Es gibt keine absolute Selbstverständlichkeit, obgleich gerade das

³ K. R. Popper (1991).

Selbstverständliche der Welt seinen Ausgangspunkt nirgendwo anders haben kann als im Selbst, das wir – als unser individuelles Selbst – immer schon fraglos hingenommen haben.

So haben wir als selbstbewusste Wesen nicht nur diese und jene praktischen Probleme, sondern wir haben vor allem unser Problem mit den Problemen: Das Problembewusstsein wirkt auf uns selbst zurück. Und auch hier meint das "Selbst" nicht einfach das in der Reflexion synchron mitlaufende "Ich denke", sondern gemeint ist dieses individuelle Ich mit allen seinen Fähigkeiten, Fertigkeiten und – das liegt in der Problemerkfahrung mit begründet – auch mit seinen Unzulänglichkeiten. Also hat auch die (sich angesichts der an uns selbst erfahrenen Probleme einstellende) Problematisierung unserer selbst eine praktische Dimension. In ihr wird allererst der Grund für die sachliche Problemstellung gelegt. Denn wenn wir uns in jeder Hinsicht für unfähig ansehen müssten, verlöre auch jeder einzelne praktische Handlungsanspruch seinen Sinn.

Um den fundamentalen Charakter der Problematisierung unserer selbst zu kennzeichnen, können wir auch von ihrer existenziellen Bedeutung sprechen. Damit ist keine Anleihe bei einer Existenzphilosophie gemacht; es soll lediglich zum Ausdruck kommen, dass hier eine Selbsterfahrung gemeint ist, die uns ganz berührt und die schlechthin entscheidend dafür ist, wie wir mit allem, was überhaupt Problem für uns sein kann, umgehen – einschließlich des Umgangs mit uns selbst.

Lebensführung als Ursprungsproblem der Philosophie

Diese kleine systematische Skizze macht deutlich, worin der Ursprung der philosophischen Frage liegt – nämlich in jenen existenziellen Lagen, in denen sich der Mensch selbst zum Problem wird. In der Philosophie behandelt der Mensch das Problem, das er sich selber ist, und in der Ethik sucht er nach Wegen, das Problem praktisch – d. h. im größtmöglichen Einverständnis mit sich selbst als einem mit seinesgleichen lebenden Individuum – zu lösen.

Ist dieser Ursprung der Philosophie aus dem Problem, das der Mensch sich selber ist, erst einmal erkannt, versteht sich von selbst, warum die Lebensführung zur zentralen Fragestellung des praktischen Philosophierens werden konnte. Denn Lebensführung ist das Integral der Probleme, die der Mensch hat, die er sich macht und die er für sich und seinesgleichen ist. So ist es spätestens seit dem Beginn der schriftlichen philosophischen Überlieferung verstanden worden.

Doch leider ist ausgerechnet dieser konstitutive Problembestand in unserem fast ausschließlich historisch orientierten Jahrhundert in Vergessenheit geraten. Als ich Mitte der Achtzigerjahre meine ersten eigenen ethischen Überlegungen unter dem Titel der Lebensführung vortrug und damit den schlichten Anspruch verband, eine sokratische Frage aufzunehmen, wurde mir entgegengehalten, die "Lebensführung" sei eine Erfindung der Anthropologen des 20. Jahrhunderts. Man komme damit entweder aus der Biologie nicht heraus oder ende mit Lewis Mumfords *Conduct of Life* bei einem pragmatistischen Diesseitsglauben.⁴

Nun ist es richtig, dass sich eine der klarsten Expositionen der Lebensführung im Werk Helmut Plessners finden, der schon 1928 den Menschen vor allen anderen Lebewesen dadurch ausgezeichnet hat, dass er sein Leben selbst zu führen habe.⁵ Aber in Plessner nur einen Biologen

⁴ Lewis Mumford (1951).

⁵ H. Plessner (1928), 360-425, insb. 382: "Der Mensch lebt nur, indem er sein Leben führt. [...] Infolgedessen lebt der Mensch weder einfach das zu Ende, was er ist, er lebt sich nicht aus (das Wort in seiner Unmittelbarkeit radikal verstanden), noch macht er sich zu dem, was er ist. Seine Existenz ist von der Art, dass sie zwar diese Unterscheidung an ihr erzwingt, zugleich aber über sie hinaus liegt. Für die Philosophie erklärt sich diese 'Querlage' des Menschen aus der exzentrischen Positionsform, aber damit ist ihr nicht

zu sehen ist selbst schon Zeichen eines eklatanten Mangels an philosophischer Urteilskraft; tatsächlich ist er einer der originellsten philosophischen Köpfe, die das 20. Jahrhundert hervorgebracht hat. Und das Urteil über Lewis Mumford wird sich vermutlich auch in Deutschland ändern, sobald die analytischen Philosophen in ihm den literarisch inspirierten Schüler von James und Dewey erkennen, die sie inzwischen ja längst als ihre Väter anerkennen.

Doch wer von Lebensführung spricht, braucht weder Plessner, Mumford oder Dewey, weder Nietzsche noch Dilthey, weder Spinoza noch Descartes noch Montaigne zu bemühen, obgleich sich bei ihnen allen diese Formel findet. Der historisch angemessene Ausgangspunkt liegt in der Tat bei Sokrates. Denn er stellt die Leitfrage der Philosophie: *Ti d' au to zên*; "Wie nun aber leben?" Oder aber: *hontina tropon chrê zên*; "Wie soll man leben?" (Resp 353 d 8, 352 c 8)

Liest man die Frage im Kontext – denn sie tritt nicht zufällig nach dem Gespräch mit dem alten Kephalos auf, der im Rückblick auf sein erfülltes Leben darüber sinniert, worauf es im Leben eigentlich ankommt und erst so (aus dieser individuellen Perspektive heraus) die Frage auf die Gerechtigkeit bringt (Resp 331 b/c) – dann darf man, ja, dann muss man das *Ti d' au to zên*; mit: "Wie soll ich leben?" übersetzen.⁶

Platons Frage nach dem Leben

"Wie soll ich leben?" ist eine Frage, die niemand abweisen kann, der sich die Endlichkeit seines eigenen Daseins vor Augen führt. Und wer die Selbsterkenntnis nicht als eine Zumutung abwehrt, hat schon akzeptiert, dass es dabei immer auch um die Konsequenz für das eigene Leben geht. Es ist die jeweils individuelle Seele, die nach ihrem Weg zu ihrem Lebensziel sucht. Wäre es anders, brauchte vom "Selbst" (*autos*) und von der "Seele" (*psychê*) gar keine Rede zu sein. Und am Ende des Buches, das mit der Frage "Wie soll ich leben?" beginnt, brauchte der Mythos von der Wiedergeburt eines jeden einzelnen nicht erzählt zu werden:⁷ Die Lose, die jeder vor dem Wiedereintritt ins gemeinschaftliche menschliche Dasein zu ziehen hat, enthalten "Grundrisse von Lebensweisen" (*biôn paradeigmata*) (Resp 617 d 2-3) – und sie hat jeder selbst zu ziehen: "Nicht euch wird der Dämon erlösen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Wer aber zuerst gelost hat, wähle zuerst die Lebensbahn, in welcher er dann notwendig verharren wird." (617 d/e) Und daran schließt sich die resümierende Empfehlung des Sokrates, in der die Lehre der Politeia und, wie ich glaube, der Philosophie Platons überhaupt zusammengefasst wird: "Hierauf nun eben, lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen (*tauta malista epimelêton*), dass jeder von uns (*hekastos hêmôn*) mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntnis (*mathêsis*) nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme, zu erfahren und aufzufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise (*bion kai chrêston kai ponêron*) unterscheidend, aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, alles [...] Gesagte prüfe [...], was es zur Tüchtigkeit des Lebens (*pros aretên biou*) beitrage [...], sodass man [...] auf die Natur der Seele hinsehend, die schlechtere und die bessere Lebensweise (*ton te cheirô kai ton ameinô bion*) unterscheiden könne [...]" (618b/e).

geholfen. Wer in ihr ist, steht in dem Aspekt einer absoluten Antinomie: Sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er ist." Entsprechend: 422.

⁶ Zur Übersetzung und zum Ich-Bezug dieser Frage siehe meine Ausführungen (1997a), 50; und (1997b), 12 ff.

⁷ Gemeint ist die große Erzählung von der Rückkehr des Pamphyliers Er aus dem Reich der Toten am Ende des 10. Buches der Politeia.

Damit ist das gesuchte "ethische Wissen" (*epistēmē ethikē*) als das höchste Ziel des Philosophierens ausgezeichnet, und es kann kein Zweifel sein, dass es primär auf das gute Leben des Einzelnen bezogen sein muss, wenn es überhaupt Bedeutung haben können soll. Und nur sofern dieses Wissen eine individuelle Validität besitzt, kann es auch auf Gemeinschaften übertragen werden, in denen Menschen unter Einsatz ihrer eigenen Einsicht zusammenleben. Die Suche nach dem individuellen Lebensziel trägt somit noch den Sinn der politischen Gemeinschaften. Das gilt selbst für den auf den ersten Blick so totalitär erscheinenden Staatsentwurf Platons.

Die Gerechtigkeit liegt hier nämlich darin, dass "jeder das Seinige und Gehörige hat und tut". Was aber jeder einzelne Mensch selbst als das Seinige zu tun hat (Resp 433e u. b), kann nur jeder selbst durch Prüfung seiner eigenen Gründe ermitteln. Eine "Menge" (*plēthos*) kann eben nicht philosophisch sein (Resp 494a). Und in der Stunde der größten Gefahr wird es letztlich so sein, dass der einsichtige Einzelne "mit dem Seinigen auch die Gemeinschaft rettet" – und nicht umgekehrt: *meta tōn idiōn ta koina sōsei* (Resp 497 a 5).

Daher gilt für Platon, dass alle Fragen der Philosophie ihren Ausgang beim einzelnen Menschen nehmen. Was nicht auf seine Not und seine Neugier bezogen werden kann, hat keine philosophische Relevanz. Platons ungeheurer Satz, nach dem es allemal besser ist "selbst von dem größten Übel befreit zu werden, als einen anderen davon zu befreien",⁸ bleibt die Prämisse seiner Philosophie.

Der Lebensbezug beherrscht Platons ganzes Werk: "Fehlerfrei würden wir selbst unser Leben führen", so lässt er Charmides sagen, wenn wir die Tugend der Besonnenheit besäßen (Charm 171d). Diese Tugend, so heißt es wenig später, "sollte im Leben nützen" (Charm 175d). In der Schlusszeile des Euthyphron ist ironisch von der gescheiterten Hoffnung die Rede, durch Erkenntnis nicht nur in "göttlichen Dingen" weiser, sondern auch in der Lage zu sein, das eigene Leben "würdiger zu verleben" (Euth 16a). So bleibt es bis in die späten Dialoge: Im Timaios sind alle kosmologischen Einsichten von der Erwartung getragen, mit ihrer Hilfe "nach der Vernunft leben" zu können (*kata logon zōiē* (Tim 89d); in den Nomoi wird das Ziel aller politischen Theorie daran gesetzt, dass man erkennen könne, "wie denn wohl ein Staat am trefflichsten verwaltet würde und wie jemand für sich persönlich am besten das eigene Leben führen würde" (Nom 702a/b).

Im Siebten Brief schließlich ist wieder und wieder davon die Rede, dass die philosophische Einsicht "zu einer anderen Lebensweise" (*epi allon bion*), zur Änderung schädlicher "Lebensgewohnheiten" und zu einer "entsprechenden Lebensführung" führen soll (7. Ep 327e, 330c/d, 328a). Das Verlangen nach philosophischen Gedanken sei gleich bedeutend mit dem "Verlangen nach dem Leben des Philosophen" (ebd., 330c). Hier ist auch von der "Lebensführung" die Rede, wo es heißt, weder ein Mann noch eine Stadt könne glücklich werden, wenn sie nicht "das Leben unter der Anleitung von Verstand und Gerechtigkeit führen – "*meta phronēseōs hupo dikaiosunē diagagēi ton bion* (ebd., 335d/e).

Lebensführung und Selbstständigkeit

Wer die Berichte über das Leben des Sokrates kennt, weiß, dass die Frage *Wie soll ich leben?* kein isoliertes Vorkommnis ist. Vielmehr durchzieht das Problem der Lebensführung die ganze philosophische Wirksamkeit des alten Weisen, und es war seinen Zeitgenossen sehr wohl bewusst,

⁸ Meizon gar auto agathon hēgoumai, hosōiper meizon agathon estin auton apallageēnai kakou tou megistou ē allou apallaxai. (Gorg. 458 a 5-7)

dass er – trotz der Radikalität seiner individuellen Suche – schon eine beachtliche Tradition hinter sich weiß. Schon Hesiod hat in einer höchst individuell gemeinten Ermahnung an seinen Bruder Perses dekretiert:

*Der von allen ist gut, der selber (autos) alles erkannt hat,
wohl überlegt, was später und bis zum Ende am besten.
Aber auch jener ist edel (esthlos), der gutem Rate vertraut hat.
Wer aber weder selbstständig denkt (autōi noei) noch anderen zuhört,
um sich ihr Wort zu Eigen zu machen, den nenne ich unnütz.⁹*

Dieser eindrucksvolle Spruch findet sich nur wenige Zeilen unter jener Sentenz, der zufolge die unsterblichen Götter den "Schweiß vor die Tugend (*aretē*) gestellt haben. In der knappen deutschen Fassung dieser Einsicht: "Ohne Fleiß kein Preis" geht die persönliche Ansprache verloren, auf die es Hesiod ankommt. Denn seine Worte sind, wie gesagt, an seinen Bruder Perses gerichtet, der es offenbar an Tüchtigkeit hat fehlen lassen. Und so müssen wir auch im Lob der Eigenständigkeit eine individuell bewertete Erkenntnis sehen, die einem Individuum als mahnende Aufforderung vorgehalten wird.

Wenn Aristoteles die Verse Hesiods in der Nikomachischen Ethik zitiert (NE 1095b 10 -12), entfällt der persönliche Charakter der Ermahnung zur Selbstständigkeit des Denkens und Handelns. Der Philosophie kommt es auf allgemeine Einsichten an, die unabhängig von besonderen Lebenserfahrungen sind. Und dennoch kann auch Aristoteles das individuelle Moment dieser Erkenntnis nicht tilgen. Denn die Tugend, so sagt er, müsse etwas sein, "was uns zuinnerst (*oikeion*) zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist" (NE 1095b 25). "Zuinnerst" aber ist jeder bei sich selbst.

Damit ist klar, dass die Tugend immer an die Tüchtigkeit des Einzelnen gebunden ist. Natürlich können sich auch viele Menschen gemeinsam als tüchtig erweisen, sodass sie als Kollektiv Anerkennung gewinnen oder Bewunderung auf sich ziehen. Und es wäre unsinnig anzunehmen, sie würden sich in ihrer Leistung nicht wechselseitig stützen und fördern. Aber was immer in der großen Zahl an Großem zustande kommt: Es beruht auf dem Beitrag der einzelnen Menschen. Sie sind die zurechnungsfähigen Träger der Handlung. Ohne sie geschieht nichts.

Mit Hesiods Versen begegnet noch vor der Entstehung der philosophischen Ethik ein Anspruch, den viele für typisch modern oder neuzeitlich halten, der in Wahrheit aber der alte, ursprüngliche Impuls der ethischen Frage ist. Es ist der Anspruch auf Selbstständigkeit, der sich bereits in der Antike von dem des Selbstdenkens nicht ablösen lässt. Zwar gibt es dabei keine terminologische Eindeutigkeit; der Sachverhalt ist so elementar, die Eigenständigkeit des Individuums hat – je nach Anspruch und Umfeld – so viele Ausdrucksformen, dass auch die Begrifflichkeit fließend ist. Der Sache nach aber hat die Antike sowohl die Selbstständigkeit wie auch das ihr inhärente Selbstdenken sehr wohl gekannt. Mehr noch: Nur weil sie den Anspruch auf beides erhob, konnte sie überhaupt die Frage aufwerfen, mit der die Ethik entstand.

Für das Selbstdenken dürfte dies, so glaube ich, auch gar nicht bestritten werden. Schon in der Ilias gibt es – bei Achill, bei Hektor oder bei Patroklos – unzweideutige Anzeichen individueller Eigenständigkeit; die Odyssee singt das Lob ihres Helden, der "viel und tief im Gemüte" duldet und um "die eigene Seele rang" (I, 5). Wir würden nicht verstehen, was eigentlich "Tragödie" heißen soll, wenn es in ihr nicht um das individuell erfahrene Menschenschicksal ginge. Und

⁹ Hesiod, Erga, 292-296.

schließlich müsste die Sophistik des 5. vorchristlichen Jahrhunderts eine nachträgliche Erfindung der Neuzeit sein, wenn es in ihr noch keine eigenständig reflektierenden Individuen gegeben haben sollte.

Sokrates als Beispiel

Einen Fingerzeig in diese Richtung gibt die Wertung eines zweifelsfrei modernen Denkers: Nietzsche hat in Sokrates seinesgleichen erkannt und in ihm den ersten "modernen Menschen" namhaft gemacht. Ob damit die historische Priorität richtig diagnostiziert wird, mag auf sich beruhen; aber dass Sokrates den "Typus" der modernen Existenz sichtbar ausprägt, ist offenkundig.¹⁰

Dazu gehört, dass weder der Sokrates Platons noch der Xenophons für sich irgendeine Ausnahme will, sondern er stellt jeden seiner Gesprächspartner unter den gleichen Anspruch wie sich selbst. Sokrates verlangt von sich selbst und von allen, mit denen er sich unterredet, eben das, was jeder, einmal darauf angesprochen, schon von sich selbst zu verlangen scheint, nämlich: selbst zu denken und nach eigener Einsicht zu entscheiden.

Damit aber ist das Selbstdenken vom Selbsthandeln nicht zu trennen. Wer sich auf eine eigene Erkenntnis beruft, wird unglaublich, wenn er nicht auch bereit ist, sich nach ihr zu richten. Folglich tritt spätestens mit dem "Typus" des Sokrates der selbstständig tätige Mensch auf den Plan. Kein anderer als er kommt als Träger jener Tugenden in Frage, um deren Beschreibung, Abgrenzung und Begründung sich die Ethik seit Platon bemüht. Ja, die philosophische Disziplin der Ethik hätte gar kein Anwendungsfeld, wenn sie nicht das eigenständige Individuum voraussetzen könnte, ein Individuum, das ihre Lehren nicht nur theoretisch auf sich selbst beziehen, sondern sie auch praktisch auf sich selbst übertragen kann.

Also denkt spätestens der antike Mensch in den Kategorien individueller Selbstständigkeit: Er will für sich selber sorgen (*epimeloumai*) und somit in allem auch für sich selbst zuständig sein. Er möchte ein "freier", "unbevormundeter" und insofern aus eigenem Antrieb handelnder Bürger sein, ein *spoudaios*, ein "Ernsthafter", der auf den Respekt seiner Mitbürger rechnen kann. Im Begriff des *spoudaios* ist nicht nur die Ursprünglichkeit und Freiheit des Von-selbst-Anfangens, sondern auch das Moment der gesellschaftlichen Anerkennung mitgedacht. Nicht von ungefähr wird Kallikles von Sokrates immer wieder von neuem aufgefordert, endlich ernsthaft zu reden.

Das Verlangen nach Eigenständigkeit in Denken und Handeln tritt in Leben und Lehre des Sokrates in existenzieller Dramatik hervor. Nach einem Bericht des Diogenes Laertios pflegte er zu sagen: "Die anderen Menschen leben, um zu essen; er selber aber esse, um zu leben." (DL II, 34) Welche Schärfe in der Abgrenzung zwischen sich und allen anderen! Welches Bewusstsein, nicht nur von der Zuständigkeit für die eigene Tat, sondern auch für deren Ziel, über das niemand anderes bestimmt als er selbst! Aber dass er dabei keineswegs nur an sich selber denkt, zeigt eine andere Äußerung, die ebenfalls von Diogenes Laertios überliefert ist: "Für Jünglinge stellte er [Sokrates] die Regel auf, sie sollten sich immer wieder im Spiegel betrachten, um, wenn sie schön wären, sich dessen würdig zu machen, wenn aber hässlich, diesen Mangel durch gute Bildung (*paideia*) auszugleichen und [so] zu verdecken." (DL II, 34)

Fehlt die äußerliche Auszeichnung durch Schönheit, dann hat man sie durch Streben nach Tüchtigkeit auszugleichen. Diesen Ausgleich aber hat man selbst zu erbringen. Zwar kann man dazu auch durch andere angehalten werden; doch die Erziehung kommt letztlich nur durch eigene

¹⁰ Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, 15; 1, 98; V. Gerhardt in Grunert/Vollhardt

Anstrengung zum Ziel, vor allem dann, wenn sie einen Mangel ausgleichen soll, den man (etwa durch Betrachtung im Spiegel) an sich selbst festgestellt hat. Fügt man nun noch hinzu, dass jeder Mensch mit den Jahren die ihn äußerlich als schön auszeichnenden Attribute verliert, erkennt man in der Sentenz des Sokrates die allgemeine Anweisung an jeden einzelnen, sich selbst zu bilden. Es kostet also Mühe, der zu sein, der man sein will. Und da man als Mensch gar nicht ohne eigenen Willen sein kann, verlangt es beträchtlichen Aufwand, der zu sein, der man ist. Jedes bewusste Leben erfolgt somit aus der Sorge um sich selbst. Diese Sorge ist, wie das Beispiel des Sokrates zeigt, keineswegs bloß auf das äußerliche Wohl beschränkt, sondern ist auf die gesamte Wirksamkeit des Menschen bezogen – und damit auch auf das, was er aus sich selber macht. Die "Schönheit" mag zunächst für alles stehen, was dem Einzelnen durch das göttliche Geschick mitgegeben ist. Dem antiken Mensch war jederzeit gegenwärtig, dass er sich selbst nicht alles verdankt. Aber seine ganze Anstrengung ist darauf bezogen, aus seinem Los das Beste – im wörtlichen Sinne: das Edelste, Tüchtigste und insofern: Tugendhafte – zu machen. Man braucht nur an die Herkunft des griechischen Wortes für Tugend (*aretê*) aus dem Begriff des besten, edelsten, vornehmsten und tüchtigsten Mannes (*aristos*) zu erinnern, um den hohen Selbstanspruch zu erkennen, unter den sich jeder stellt, für den die Tugend mehr als ein Topos in antiken Texten ist. Entsprechendes kommt auch in dem Begriff zum Ausdruck, der das angestrebte Ziel der Lebensführung umschreibt: Die Eudämonie, gewiss nicht schlecht mit "Glückseligkeit" übersetzt, ist der von innen (*oikeion*), d.h. von jedem selbst herbeizuführende Zustand erlebter Erfüllung. Schon durch den initialen Anteil des Selbst ist es ausgeschlossen, diese Erfüllung nur im Gefühl sinnlicher Lust zu finden. Durch das bewusste eigene Streben gehen von vornherein die eigenen emotionalen und intellektuellen Ansprüche mit ein. Wollte man diese anspruchsvolle geistige Lust, dieses streitlustig-eifernde, von stärksten Lebensinteressen getragene Verlangen der Griechen nach "Glückseligkeit" kenntlich machen, dann brauchte man *eudaimonia* nur wörtlich zu übersetzen – und dann heißt es: von allen guten Geistern besessen.

Lebensführung bei Aristoteles

Die antiken Denker vergessen – bei aller Rede von *nous*, *logos*, *theos* oder *eudaimonia* – nie, dass sich alle ihre Bemühungen auf die möglichst eigenständige (und somit tugendhafte) Bewältigung des Lebens beziehen. Wenn zeitgenössische Autoren an die ethische Ausgangsfrage der Antike erinnern wollen, dann berufen sie sich gern auf Aristoteles und sprechen von der Suche nach dem guten Leben. In der Tat hat Aristoteles das Ziel politischer Gemeinschaften auf eine schöne und unüberbietbar einfache Formel gebracht, wenn er sagt, es gehe um das "leben und gut leben": Eine Polis sei "um des Lebens willen entstanden und werde um des guten Lebens willen erhalten".¹¹ Da der Mensch seine spezifischen Kräfte allererst in der Polis entfaltet, liegt im Streben nach dem "guten Leben" auch das basale Ziel seines Handelns. Mit dem Zitat dieser Formel wollten die Modernen eine Weile lang den Abstand zwischen moderner und antiker Ethik kenntlich machen. Sie unterstellen, die moderne Moralphilosophie habe sich in methodischer Selbstbeschränkung auf die Suche nach formalen Kriterien für menschliches Handeln zurückgezogen, während die Antike noch ein materiales, inhaltlich bestimmtes Ziel, eben das "gute Leben" vorgegeben habe.¹² Doch das war kaum mehr als eine Gedankenlosigkeit, die man inzwischen auch korrigiert hat: Nun soll die Frage

¹¹ Aristoteles, Politik 1252 b, 30/31.

¹² Eine Fundgrube für solche Oppositionen zwischen antiker und moderner Philosophie ist Hans Krämers Integrative Ethik.

nach dem "guten Leben" ihren Platz in der Ethik haben, von der die Moral auf kuriose Weise abgegrenzt wird.¹³ Es steht zu vermuten, dass auch diese willkürliche Einteilung alsbald wieder vergessen gemacht wird.

Das Gut leben, von dem Aristoteles spricht, ist sachlich allein dadurch bestimmt, dass es dem Menschen angemessen ist. Es sollte seine Fähigkeiten fördern und seinen Fertigkeiten Raum geben. Ein "gutes Leben" führt der Mensch dann und dort, wo er seine Sprache sprechen, seinen Verstand gebrauchen, seinen Zielen ungehindert nachgehen und in alledem seine Tugenden entfalten kann. Das Glück, die *eudaimonia*, kann er nur dort finden, wo er nach seinen Vorstellungen leben kann; nur hier kann er wirklich von allen guten Geistern besessen sein. Eine nähere Bestimmung haben auch die Griechen nicht. Und wären Platon oder Aristoteles von Kant gefragt worden, ob denn das im Zweifelsfall entscheidende Kriterium für die Glückseligkeit in der Vernunft oder in der Erfahrung liege, dann hätten sie, nach allem, was sie dazu geschrieben haben, eindeutig für die Vernunft votieren müssen.¹⁴ Ob wir nämlich, wie Aristoteles es von den wahren ethischen Zielen verlangt, ein höchstes Gut "um seiner selbst willen" erstreben,¹⁵ lässt sich nur mit begrifflichen Mitteln klären.

Wenn wir also die präzisierten methodologischen Standards der neuzeitlichen Philosophie voraussetzen, dann bleibt von der Unterscheidung zwischen der materialen Ausrichtung der Antike und der formalen Normierung durch die Moderne nicht mehr viel übrig. Keine Ethik kommt um eine Prüfung ihrer Grundsätze durch Vernunftbegriffe herum; Begriffe aber greifen nur mit dem Instrumentarium der Logik, das nun einmal auf formalen Differenzierungen beruht. Soll es also ausgerechnet die Formel vom "Leben und gut Leben" sein, an der man einen Unterschied zwischen den Alten und den Modernen kennzeichnen möchte, so kann er nur darin liegen, dass die Antike keine Scheu hatte, die praktische Frage klar und umstandslos auf das Leben zu beziehen. Von Sokrates bis zur späten Stoa ist das menschliche Leben der ausdrückliche Gegenstand der Ethik. Genauer gesagt: Es geht in allem Nachdenken über Tugend und Glück um das Problem der Lebensführung.

Hören wir nur die beiden Sätze, mit denen Aristoteles zu Beginn der Nikomachischen Ethik von der handlungstheoretischen Eröffnung zur erhofften Leistung der Praktischen Philosophie überleitet:

Wenn es nun wirklich für die verschiedensten Formen des Handelns ein bestimmendes Ziel (*telos*) gibt, das wir nur um seiner selbst willen erstreben, während das Übrige nur in Richtung auf dieses Ziel gewollt wird, und wir nicht jede Wahl im Hinblick auf ein weiteres Ziel treffen – das führte nur ins Endlose und wäre ein leeres und sinnloses Streben –, dann ist offenbar dieses Ziel das Gute und Vorzügliche überhaupt.

¹³ Habermas vertauscht die nach Hegel übliche Gewichtung der Begriffe. Ethik gilt ihm als Lehre vom guten Leben und ist auf die individuell verantworteten Teile des menschlichen Handelns eingeschränkt; Moral wird dagegen auf die (wie Habermas fälschlich glaubt) einzig universalisierbare Lehre von der Gerechtigkeit bezogen. Siehe dazu: (1991), 77 ff. u. 100 ff.; ders., (1996), 38 ff.; Wingert, (1993), 27 u. 48 ff.; zur Kritik siehe: Thyen, (1998), 122 ff.

¹⁴ Vgl. *Politeia* 619b. Hier überantwortet Platon die Wahl der besten Lebensweise der Vernunft (*nous*). – Kant hat insbesondere dem Aristoteles unterstellt, er habe die *eudaimonia* empirisch fundiert. Dies ist aber ein Missverständnis, das durch die Aristoteles-Deutung des 18. Jahrhunderts vorgegeben war und das Kant insbesondere durch Christian Garves Interpretation der antiken Ethik [Anmerkungen zu Ciceros *De officiis* (1783)] bestätigt sehen konnte. Dazu sehr informativ: Maximilian Forschner, in: O. Höffe (Hrsg.), (1989), 66-82.

¹⁵ NE 1094a 19.

Hat nun nicht auch diese Erkenntnis dieses Gutes ein entscheidendes Gewicht für das Leben (*pros ton bion*), und können wir dann nicht wie Bogenschützen, die ihr Ziel haben, leichter das Richtige treffen?¹⁶

Heinrich Dirlmeier, dessen Übersetzung der Nikomachischen Ethik in die Aristoteles-Ausgabe der Akademie der Wissenschaften übernommen wurde, hat dieses "für das Leben" mit dem Begriff der "Lebensführung" übertragen.¹⁷ Zeitgleich mit ihm hat einer der kundigsten Aristoteles-Interpreten, Joachim Ritter, diese Passage wörtlich auf die "Lebensführung" bezogen.¹⁸ Die Übersetzung gibt einen guten Sinn, wenn das *pros ton bion* nicht nur als Ausdruck des bloßen Gegenstandsbezugs zu verstehen ist, sondern mit bedacht wird, wie ein solcher Bezug auf das Leben denn praktisch wirksam werden kann. Dann kann er nur bedeuten, dass wir uns nach der gewonnenen Erkenntnis "richten". Das aber heißt: Wir erkennen das Ziel als für uns gültig an und stellen unser Leben darauf ein – so wie der Bogenschütze alle seine Bewegungen auf sein Ziel hin koordiniert. Und indem wir dies tun, führen wir unser Leben nach eben der Erkenntnis, die wir gewonnen haben. Statt von "führen" können wir auch von "lenken", "steuern" oder "leiten" sprechen. Entscheidend ist, dass wir ein dominantes Handlungsziel haben, an dem wir uns ausrichten. Ja, es reicht aus, dass wir überzeugt sind, ein dominantes Handlungsziel zu haben, von dem wir glauben, dass es unsere Handlungen so bestimmen kann, dass es Folgen für unser Leben hat – und wir haben immer noch Grund, von Lebensführung zu sprechen. Wenn wir ernstnehmen, dass alles Philosophieren den Alten dazu dienen sollte, weise (*sophos*, d.h. geschickt, gewandt, klug, einsichtsvoll, gelehrt, gebildet und somit eben weise) zu werden, dann ist es keine Übertreibung zu sagen, dass alles Philosophieren letztlich der Lebensführung dienen sollte.

Lebensführung als bleibender Topos der Antike

Die Erwartung, das Leben durch Einsicht besser führen zu können, beherrscht alle philosophischen Schulen der Antike. Es würde schon zu weit führen, nur die Autoren aufzuführen, die Bücher mit dem Titel "Über das Leben" (*peri bion*) oder "Über die Lebensweisen" verfasst haben. Der Epikur-Schüler Lukrez gibt den bruchlosen Übergang von der griechischen in die lateinische Tradition auch in der Frage der Lebensführung zu erkennen, wenn er die "Seele, die oft Geist genannt wird", dasjenige nennt, "worin der Rat und die Führung des Lebens liegen": *animum dico, mentem quam saepe vocamus, in quo consilium vitae regimenque locatum est* (*De rerum natura*, III, 94/95).¹⁹ Cicero setzt schon im ersten Buch "Über den Redner" die Maßstäbe für den Rhetor hoch, wenn er ihm eine philosophische Bildung abverlangt: Der habe nichts "von jenem Quell und Haupt Sokrates" (*ab illo fonte et capite, Socrate*) gelernt, wer "nichts über die Grundsätze rechter Lebensführung wisse" (*nihil de ratione vitae didicisse*; *De oratore*, I, 42). Als groß können nur jene Männer gelten, die – trotz drängender Staatsgeschäfte – Zeit finden, den "Sinn des Lebens zu erörtern": *magni homines sint isti qui de ratione vivendi disserunt*; *De re publica*, III, 3/4). Und es ist charakteristisch für Cicero, dass er "für die geamte Vorausplanung und Gestaltung des Lebens"

¹⁶ NE 1094 a 19 -24.

¹⁷ Aristoteles, Werke, Bd. 6 (Berlin 1991), 5. Der Hinweis auf die treffende Übersetzung von Dirlmeiers Übersetzung des *pros ton bion* ist nicht als Empfehlung der gesamten Übersetzungsleistung zu verstehen. Die von Günther Bien besorgte Überarbeitung der Übertragung von Eugen Rolfes in der Philosophischen Bibliothek (Hamburg 1972) ist sprachlich überlegen.

¹⁸ Joachim Ritter (1956), 62.

¹⁹ Entspr.: III, 137; III, 116; III, 332 f.

(omnis ratio atque institutio vitae) die "Hilfeleistung der Mitmenschen" als unerlässlich ansieht (De officiis, II, 11/39).

Die "gemeinsame Lebensführung und Lebensgestaltung" (vita autem victusque communis; De officiis, I, 17/58) steht dabei für ihn allerdings nicht im Gegensatz zum platonischen Grundsatz, demzufolge man alles "aus eigenem Antrieb zu tun habe" (id sua sponte facere), ehe man durch die Gesetze dazu gezwungen werde (De re publica, I; 2/3). Cicero sieht auch keinen Widerspruch zwischen seiner individualistischen Begründung der Gerechtigkeit, die letztlich allein darauf gegründet ist, dass der einzelne "sich nicht selber flieht" (De re publica, III, 22/33) (er hat als Individuum verlässlich zu sein; De officiis, I, 7/23), und der strikten Verpflichtung eines jeden Menschen auf die Sorge (cura) für seinesgleichen: Im sozialen Zusammenhang, in den die Menschen hineingeboren sind, haben sie "der Natur als Führerin zu folgen" (in hoc naturam debemus ducem sequi; De officiis, I, 7/22). Da man diesen Zusammenhang gegenseitigen Nutzens jedoch selbst einzusehen hat, folgt der Einzelne auch in der Sorge für die Mitmenschen allein der Führung seiner eigenen Vernunft.

Seneca, Marc Aurel und Epiktet mildern zwar den sozialen Anspruch Ciceros, nehmen aber die individuell gemeinte Formel von der Lebensführung durch die eigene Vernunft auf. Sie wirkt bis weit in die Neuzeit hinein. Das vitam agere, der Anspruch, das Leben durch bewusstes Handeln zu bewältigen, findet sich im republikanischen Rom mit der gleichen Betonung wie in der beginnenden Moderne – insbesondere bei Montaigne, Descartes und Spinoza.²⁰

Ihren vielleicht einprägsamsten metaphorischen Ausdruck hat sie bei einem Denker gefunden, der in unmittelbarer Nähe zweier willkürlicher Potentaten zur Genüge erfahren hat, wie wenig der eigene Wille unter widrigen politischen und persönlichen Umständen ausrichten kann und der schließlich zum Suizid genötigt wurde: "Nur wenige lenken ihr Leben mit Vernunft. Die übrigen gleichen müden Schwimmern in einem Fluss: Sie bestimmen ihren Kurs nicht, sie lassen sich treiben."

Es ist Seneca, der dieses treffende Bild gebraucht, und wir erkennen unschwer, dass dies nur eine Variation auf Sokrates' Anspruch ist, selbst so elementaren Verrichtungen wie dem Essen ein selbstbestimmtes Ziel zu setzen.

Darauf greifen Feuerbach, Dilthey, Nietzsche und die Anthropologen des 20. Jahrhunderts zurück. Und wollten wir heute eine Ethik schreiben, dann hätte sie sich auf diese philosophisch wie anthropologisch gut begründete Elementarleistung des Menschen zu gründen, die niemals bloß deskriptiv erfasst werden kann, sondern in der Selbsterkenntnis des Individuums unmittelbar in einen normativen Anspruch umschlägt. Kurz: Die Ethik der Antike war eine Theorie der Lebensführung; die frühe Neuzeit hat sich bewusst in deren Tradition gestellt, und es gibt heute

²⁰ Descartes betont in der Syopsis der Meditationes, dass die folgende Erörterung über die Wahrheit keinen Bezug auf den "Glauben" und die "Lebensführung" habe: Nec ea spectari, quae ad fidem pertinet, vel ad vitam agendam [...] (Meditationes de prima philosophia, Synopsis 6; Phil. Bibl., hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1959, 28f.). Dass ihm das Absehen von Fragen der Lebensführung selbst in den Meditationes nicht völlig gelingt, zeigt sich dann ausgerechnet in der IV. Meditation, in der es über "Wahrheit und Falschheit" geht (IV, 4, 6, 10, 12). Im Discours de la Methode zieht Descartes dann einige Schlussfolgerungen für seine morale par provision, deren Quintessenz darin besteht, sein Leben lang beharrlich dabei zu bleiben, seine Vernunft zu kultivieren: que d' employer toute ma vie à cultiver ma raison (hg. v. L. Gäbe, Phil. Bibl. 261, Hamburg 1960, 44). Diese Stelle hat bekanntlich größten Eindruck auf den jungen Nietzsche gemacht. – Bei Spinoza wird das ex ductu ratione vivere zum Hauptproblem des entscheidenden vierten Teils seiner Ethik. Vgl. dazu: IV, Prop. XXIV, XXXV u. passim.

keinen Anlass, diese Tradition aufzukündigen. Jeder Versuch, die Ethik lediglich als eine Theorie moralischer Kriterien oder als bloße "Metaethik" zu etablieren, greift zu kurz. Der Mensch hat sich im Kontext seines lebendigen Daseins zu begreifen; er muss sein Leben als Problem erfahren; und er hat sich in alledem klar zu machen, dass er bei aller Einbindung in die allgemeinen Zusammenhänge der Natur und der Kultur und trotz des bereits in seinem eigenen Anspruch auf Erkennen, Mitteilung und Tätigsein stets sein eigenes Leben zu leben hat. Als Ethik in einem praktisch wirksamen Sinn kann man nur die Bemühung gelten lassen, die in ihrem Ursprung und Ziel auf das individuelle Handeln bezogen ist.²¹

Eine Ethik der Lebensführung

Eine Ethik des individuellen Handelns ist natürlich dem Vorurteil ausgesetzt, sie enthalte keine allgemeinen Gesetze und sei folglich noch nicht einmal in der Lage, Verbindlichkeit für den einzelnen Menschen zu begründen. Doch ich kann versichern, dass die praktische Allgemeinheit um nichts geringer ist als in jeder anderen Ethik; und die individuelle Verbindlichkeit der Selbstgesetzgebung kann gar nicht strenger sein als hier. Man braucht nämlich nur zu zeigen, dass die jedes lebendige Wesen auszeichnende Selbstständigkeit im menschlichen Selbstbewusstsein einen begrifflichen Charakter erhält.

Das seiner selbst bewusste Individuum ist damit nicht nur empfindlich für Beeinträchtigungen und Verletzungen wie jedes andere Lebewesen auch, sondern es kommt nunmehr noch die Empfindlichkeit für Widersprüche hinzu. Da es seinen Lebensprozess unter den vorgegebenen physischen und physiologischen Bedingungen, unter die es als Gattungswesen (also als Teil einer Population) gestellt ist, gleichwohl nach eigenen Vorstellungen organisiert, ist es vor allem auch für Selbstwidersprüche sensibilisiert. Das selbstbewusste Individuum hat eben nicht nur seinen Leib, sondern es hat immer auch einen Begriff von sich selbst, den es sich nach Maßgabe – und gleichwohl in Abgrenzung – von seinesgleichen bildet.

Dieser Selbstbegriff selbstbewusster Individuen impliziert ein Handeln nach eigener Einsicht, das – schon vom Einzelnen her – nicht ohne implizite Regeln gedacht werden kann. Die Selbstgesetzgebung liegt bereits im eigenen Handlungsanspruch. Schwierigkeiten bereitet also nicht die Gesetzgebung, sondern allein die Diagnose der Probleme, die als so bedeutsam begriffen werden, dass sie zu einer existenziellen Frage führen – wobei existenzielle Fragen eines selbstbewussten Wesens solche sind, die es (material und formal) in seinem Selbstbegriff tangieren und dabei zugleich für seinesgleichen exemplarisch sind.

Alles dies steht unter der Bedingung, dass sich das Individuum ernsthaft auf Situationen einstellen kann. Dazu muss es nicht nur grundsätzlich zwischen Lust und Schmerz, Nützlichem und Schädlichem, Wichtigem und Unwichtigem, Illusion und Realität, Ernst und Spiel unterscheiden können, sondern es braucht zumindest eine Vorstellung von der Endgültigkeit bestimmter Vorgänge und Entscheidungen. Die aber hat es nicht ohne einen Begriff von der Endlichkeit und Verletzlichkeit des eigenen Daseins. Den wiederum kann es nur in aktivem Bezug zur korrelativen Beschaffenheit von seinesgleichen gewinnen.

Der systematisch schwierigste Punkt in einer Ethik individueller Lebensführung liegt in der Revision des neuzeitlichen Begriffs des menschlichen Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein ist eben nicht, wie man seit Descartes, seinen skeptischen Nachfahren und über Kant, Hegel und Nietzsche bis heute annimmt, ursprünglich subjektiv verfasst. Vielmehr ist es ursprünglich objektiv, nämlich

²¹ Eine solche Ethik habe ich zu schreiben versucht. Vgl. Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität.

durch und durch begrifflich – und zwar auf anderes vor anderen – ausgerichtet. Es ist keineswegs zunächst nur auf sich selbst und auf die Binnensphäre des eigenen Leibes bezogen, sondern im Gegenteil bereits von seinem Ansatz her auf anderes Bewusstsein überhaupt.

Das Selbstbewusstsein ist also nicht solipsistisch organisiert, um erst durch Reiz oder eigene Entscheidung auf eine gemeinsame Welt zuzugehen. Es indiziert vielmehr die auf Mitteilung und Verständigung angelegte Verfassung des handelnden Wesens, das sich, so wie es sich versteht, nur unter dem Gesichtswinkel der anderen – sub specie aliarum – wahrnehmen und steuern kann.

Das Selbstbewusstsein ist die Öffentlichkeit, in die das menschliche Wesen ursprünglich immer schon gestellt sein muss, um überhaupt denken, sprechen und handeln zu können. Es geht keineswegs, wie unsere philosophierenden Soziologen wollen, aus empirischen Diskursen hervor, sondern es ist a priori soziomorph und hat von daher bereits die Anlage, sich in einer Welt zu bewegen, in der es sich seinesgleichen mitteilt. Die Subjektivität des Selbstbewusstseins ist demgegenüber nur ein Vorbehalt, der unter den unvermeidlichen Enttäuschungen des gesellschaftlichen Verkehrs wächst und das Rollenspiel des personalen Umgangs mit seinesgleichen möglich macht. Subjektivität ist die reservatio mentalis des Selbstbewusstseins, nicht aber sein originärer Zustand.

Dadurch befindet sich das Individuum auch "innerlich" von vornherein in einer gemeinsamen, sachhaltigen Welt mit seinesgleichen. Das alltägliche Bewusstsein in seinem spontanen Bezug auf mitteilbare Sachverhalte ist rehabilitiert; die skeptizistische Selbstisolation hingegen wird als methodologische Fiktion durchschaut; ein "Beweis" der Realität der Außenwelt, wie er seit Descartes immer wieder angeboten wird, entspringt einer Fehldiagnose des Individuums, das immer schon auf andere Individuen bezogen ist und nur in dieser Ausrichtung zu einem sich konturierenden Begriff seiner selbst gelangt.

Allein dadurch gelangt die moderne Ethik in eine ganz andere, ungleich günstigere, wenn auch ältere Ausgangsposition: Sie kann auf den sokratischen Ursprung in der Selbsterkenntnis zurück, ohne eine skeptische – und damit zugleich amoralistische – Selbsteinkreisung befürchten zu müssen. Sie kann vielmehr im Individuum selbst die mit anderen geteilten natürlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen aufspüren und – in Abgrenzung dazu – die Einzigartigkeit der jeweiligen Individualität auch zur praktisch wirksamen Gewissheit werden lassen. So macht sie das Allgemeine, aus dem und in dem wir gemeinsam leben, bewusst und kann zugleich das Vertrauen in die jeweils eigenen Kräfte stärken. Sie kann die Bedingungen der Lebensführung analytisch freilegen, kann sie theoretisch rechtfertigen und schließlich, wenn sie den einzelnen Menschen erreicht, auch praktisch vergewissern. So macht sie – obgleich in allem immer nur Erkenntnis – Mut zum selbstbestimmten Dasein, das ja bereits in der Erkenntnis seinen Ausdruck findet.

Philosophische Praxis

Das, so meine ich, ist der entscheidende Punkt für die Philosophische Praxis: Sie hat mit dem überlieferten Wissen und der an sich selbst geprüften Erkenntnis des Philosophierens auf die Probleme zuzugehen, mit denen sich Einzelne Rat suchend an ihresgleichen wenden. Und wann immer dies geschieht, muss sie in der Lage sein, dem Einzelnen durch die Praxis gemeinsamen Nachdenkens so weit zu helfen, dass die Selbsterkenntnis ihn nicht schwächt, sondern ihm in seinen Verhältnissen Vertrauen in die eigenen Kräfte gibt. Dazu möchte ich abschließend in zehn Punkten einige Bemerkungen aus der Perspektive der philosophischen Lebensführung machen:

Erstens: Es gibt einen gemeinsamen Problembestand des Philosophierens, eine große Tradition, die wir direkt und selbstverständlich und vor allem ohne hermeneutische Nationalismen nutzen können und nutzen sollten. Die Epochengrenzen sind weit weniger wichtig, als man uns bis heute glauben machen will, und auch die philosophischen Schulen haben nicht die Bedeutung, die ihre Anhänger ihnen gerne geben: Entscheidend ist der durchgehende Anspruch auf Erkenntnis und Verständnis des Daseins, dem wir uns im Interesse unserer eigenen Lebensführung stellen müssen, wenn wir nicht wie Barbaren in unserer eigenen Kultur hausen wollen.

Dabei sollte es sich von selbst verstehen, dass die Lebensfragen nicht in Opposition zu den Problemen der Wissenschaften stehen dürfen. Es gibt nur einen Erkenntniszusammenhang des menschlichen Daseins, in dem sich die Philosophie immer auch als Wissenschaft zu behaupten hat. Allerdings ist offenkundig, dass mit dem Wachstum des Wissens das Verlangen nach Weisheit steigt.

Zweitens: Was immer uns die Überlieferung zur Verfügung stellt: Es sind – philosophisch gesehen – keine festen Bestände, die einfach nur "angewandt" oder "umgesetzt" werden müssen. Alles Wissen taugt nur, sofern es verständig angeeignet und im bewussten Problembezug einsichtig bleibt. Daraus folgt für die philosophische Einsicht, dass sie nicht von den Individuen zu trennen ist, denen sie etwas bedeutet.

Drittens: Die Philosophische Praxis hat die philosophische Überlieferung möglichst in ganzer Breite für ihre Ziele produktiv zu machen. Insofern verfährt sie in ihren Veranstaltungen nicht viel anders als es die Universitätsinstitute mit ihren Seminaren tun. Und wie diese hat sie auf neue Deutungen, andere Lesarten und aktuelle Einsichten einzugehen. Insofern steht auch sie in einer forschenden Auseinandersetzung mit den klassischen Texten. Dabei aber wird sich die Philosophische Praxis stärker an den Erkenntnisinteressen ihrer Klienten ausrichten, die in der Regel mehr persönliche Erfahrungen und Probleme in die Debatte einbringen. – Das ist, wohlgemerkt, ein Vorzug gegenüber Seminaren mit oft nur an blassen Schul- und Theoriekonstellationen interessierten Studenten. Doch die stärkere Konkretion verpflichtet!

Damit bin ich beim vierten Punkt: Wer von philosophischen Dingen spricht, sollte wissen, zu wem er dies tut und in welcher Absicht es geschieht. Er sollte vor allem wissen, worüber er mit welchen Begriffen spricht.²² Wir alle wissen, dass dies in philosophischen Seminaren leider keine Selbstverständlichkeit ist. Der praktizierende Philosoph aber kann sich hier keine Nachlässigkeit erlauben. Er muss wissen, dass er in Situationen philosophiert, in denen es anderen um ihre Lebensfragen geht. Und da er über eine schwer auslotbare individuelle Differenz hinweg gleichwohl mit der Erwartung spricht, vom anderen verstanden zu werden, muss er in der Lage sein, alles immer auch noch einmal mit anderen Worten sagen zu können. Nur so hat er die Chance, verstanden zu werden, und nur so entkommt er dem ermüdenden Geklapper der Terminologie. Das heißt natürlich nicht, dass er auf die überlieferte Terminologie verzichten könnte! Schon der Versuch wäre vollkommen töricht. Denn die tradierten Begriffe haben nicht nur ihren ganze Theorien verdichtenden sachlichen Gehalt, sondern sie haben auch ihre Größe, in deren Gebrauch man Reputation und eigene Sicherheit gewinnt. Nur: Wer sich von der Terminologie nicht jederzeit auch lösen kann, wird niemandem jemals ein Vorbild in selbstständigem Denken sein.

Fünftens: Die Besonderheit der Seminararbeit in Philosophischen Praxen besteht, wenn es gut geht, in ihrer stärkeren individuellen Konkretion. Nach der Konzeption einer Philosophie als

²² Daraus lassen sich die vier Grundregeln philosophischer Didaktik machen. Siehe dazu: Klaus Blesenkemper/Volker Gerhardt (1979), 27 -30.

Lebensführung ist sie damit näher an der eigentlich philosophischen Arbeit, als es der reine Theoriediskurs sein kann. Doch sie hat zu beachten, dass der Kern der philosophischen Einsicht in der Selbsterkenntnis besteht. Die aber ist, selbst in größter Nähe, keinem Individuum abzunehmen. Folglich kann die Seminararbeit der Philosophischen Praxis die individuellen Probleme nur exemplarisch aufnehmen und sollte vermeiden, sie vor anderen ad personam zu diskutieren.²³

Sechstens: In der exemplarischen Darstellung eigener Probleme liegt bereits ein erster Schritt zu ihrer Bewältigung. Gewiss ist noch nichts allein dadurch gelöst, weil man darüber redet. Die epidemische Gesprächsbesessenheit, verbunden mit der auf allen Kanälen ausgestrahlten medialen Logorrhö könnte zwar auf das Gegenteil schließen lassen. Gleichwohl kann es eine nicht unwesentliche Hilfe sein, das persönliche Problem, das man mit sich herumschleppt, überhaupt auf Begriffe zu bringen. Dazu haben die Seminare und Gespräche in den Philosophischen Praxen Anleitung zu geben. Denn im begrifflichen Ausdruck seines individuellen Problems gewinnt man Distanz zu sich selbst; und die ist die erste Bedingung für dessen Bewältigung.

Siebtens: Ende des 18. Jahrhunderts war es üblich, den Philosophen als "Selbstdenker" zu bezeichnen. Versteht sich die Philosophische Praxis tatsächlich als eine Therapie mit philosophischen Mitteln, dann kann ihr Ziel letztlich auch in nichts anderem liegen, als ihre Klienten zu Selbstdenkern zu machen.

Sie müssen es wenigstens insoweit sein, dass sie selbstständig und selbstbewusst handeln können. Die Philosophische Praxis nimmt somit eben die Zielsetzung auf, der sich schon Sokrates verschrieben hatte. Es ist die Zielsetzung, aus der jedes Philosophieren entsteht. Sie ist auch deshalb keine "Anwendung" oder "Umsetzung", sondern sie ist ursprüngliches Philosophieren unter Bedingungen verschärft erfahrener Lebenspraxis.

Achtens: Der originäre philosophische Anspruch der Philosophischen Praxis setzt sie in ein keineswegs unterlegenes Verhältnis zur akademischen Philosophie: Selbstbewusst, qualifiziert und konsequent betrieben ist die Philosophische Praxis der Universitätsphilosophie durchaus ebenbürtig; ja, sie kann ihr überlegen sein, wo sie ihr vor Augen führt, dass alles Philosophieren seinen Ursprung in Lebensfragen hat, die einen existenziell berühren und die schon deshalb von sich aus zu einer eigenen philosophischen Praxis drängen.

Neuntens: Eine der größten Schwierigkeiten Philosophischer Praxis dürfte darin liegen, dass sie ihre Klientel bereits so voraussetzt, wie sie – nach deren eigenem Verlangen – allererst werden möchte: Der Klient kommt philosophisch nämlich nur als selbstständiger Gesprächspartner in Frage. Denn der Philosoph kann sich philosophierend nur an den eigenständigen Menschen richten – einen Menschen, der davon durchdrungen ist, nach seiner eigenen Einsicht handeln zu wollen. Wer das aber wahrhaft könnte, brauchte weder die Philosophische Praxis noch die Philosophie. Götter, so steht es bei Platon, philosophieren nicht.

Die Philosophische Praxis arbeitet folglich mit einer Selbstständigkeitsunterstellung, deren Akzeptanz durch den Klienten der erste Schritt zur Therapie ist. Tatsächlich ist bereits der Entschluss zur Philosophie – etwa nach einer Psychoanalyse – ein Akt der Heilung. Welche Schwierigkeiten dies aber mit sich bringen kann, führen die sokratischen Dialoge Platons vor

²³ Das Reden in Beispielen ist das Erkenntniselement des philosophischen Lernens. Die Anschaulichkeit kommt dem Individuum entgegen. Es kann seine Sinne, seine Erinnerung und seine Fantasie gebrauchen, um damit zur eigenen Einsicht zu gelangen.

Augen.²⁴ Wer sich dem argumentierenden Gespräch durch lange Reden, Desinteresse, Unernst oder generell durch die Unempfindlichkeit gegenüber Widersprüchen entzieht, ist für die Besserung durch Einsicht, auf die letztlich alle Philosophische Praxis zielt, verloren.

Der zehnte und letzte Punkt ist nun mit Sicherheit der heikelste. Aber er kann in einer Philosophie der Lebensführung schlechterdings nicht übergangen werden: Man kann die Philosophie, die in irgendeiner Weise stets auf Selbsterkenntnis und ein selbstbestimmtes Leben zielt, nicht so lehren, als ginge sie einen selbst nichts an. Der existenzielle Anspruch, aus dem das philosophische Fragen kommt, kann nicht gleichgültig gegen mögliche Antworten sein. Auch hier untersteht der praktizierende Philosoph einer stärkeren Verantwortung als der in Forschungskontexten spezialisierte Buchgelehrte: Wer sein Leben lang klassische Texte kommentiert, Nachlässe ediert, die Bedeutung sprachlicher Formen indexikalisiert, neue symbolische Notationen entwirft, kann einen beachtlichen Beitrag zur philosophischen Forschung leisten – und er mag im Übrigen leben, wie er will. Der Philosoph jedoch, der das praktische Gewicht seiner Fragen kenntlich machen will und der auch in seinen Antworten, so hypothetisch sie auch sein mögen, überzeugen will, kann sich vom existenziellen Ursprung seiner theoretischen Aussage nicht suspendieren. Er muss dahin gehen, wohin er zeigt. Auch dafür haben wir in Sokrates ein Beispiel aus den Anfängen des Philosophierens. Und wir würden es schlecht verstehen, wenn wir es ausschließlich auf den Tod beziehen wollten. Gerade in der Standhaftigkeit gegenüber dem Tod enthält es den stärksten Verweis auf das Leben, das wir zuletzt auch deshalb selbst zu führen haben, weil es niemanden gibt, der uns das Sterben abnimmt. Wer dies weiß und dieses Wissen überdies auch noch anderen zu vermitteln sucht, kann nicht so tun, als hätte seine eigene Einsicht für sein eigenes Leben keine Bedeutung.

Literaturhinweise

Aristoteles, Werke, Bd. 6, Berlin 1991.

Blesenkemper, K./Gerhardt, V., (Arbeitskreis: Lehre und Studium in der Philosophie), Studienreform in der Philosophie, Münster 1979.

Descartes, R., Meditationes de prima philosophia, Synopsis 6; Phil. Bibl., hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1959.

Forschner, M., Guter Wille und Hass der Vernunft, in: O. Höffe (Hrsg.), Kooperativer Kommentar zu Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Frankfurt 1989.

Gerhardt, V., Das individuelle Gesetz. Über eine sokratisch-platonische Bedingung der Ethik, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 22.1, 1997b.

Ders., Der groß geschriebene Mensch, 1997a.

Ders., Die Moderne beginnt mit Sokrates, in: Vollhardt, F./Grunert, F., Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag. (Frühe Neuzeit, Band 45). Tübingen 1998.

Ders., Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999.

Habermas, J., Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt 1996.

Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991.

Hampe, M., Gesetz und Distanz. Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie, Heidelberg 1996.

Krämer, H., Integrative Ethik, Frankfurt 1992.

Mumford, L., The Conduct of Life, New York/London 1951.

Nietzsche, F., Die Geburt der Tragödie. Diverse Ausgaben.

²⁴ So wie Sokrates im Gorgias (zu Kallikles) sagt, dass man bei der Prüfung, ob eine Seele "recht lebt", stets "Einsicht, Wohlwollen und Freimütigkeit" braucht (Gorg 486e), so muss auch der philosophische Therapeut eben das voraussetzen, was dem Klienten aber möglicherweise (noch) fehlt.

- Plessner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch (1928), Gesammelte Werke IV, Frankfurt a. M. 1981.
- Popper, K. R., Alles Leben ist Problemlösen, Darmstadt 1991.
- Ritter, J., Das bürgerliche Leben (1956), in: Metaphysik und Politik, Frankfurt 1969.
- Thyen, A., Was bedeutet: Autonomie der Moral?, Frankfurt 1998.
- Wein, H., Untersuchungen zum Problembewusstsein, 1937.
- Wingert, L., Gemeinsinn und Moral, Frankfurt 1993.

*

Erstpublikation in: Holger Burckhart/Jürgen Sikora (Hrsg.): Praktische Philosophie – Philosophische Praxis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. Wiederveröffentlicht mit freundlicher Genehmigung des Verlages.

*