

Michel Foucault  
Hermeneutik des Subjekts

*Vorlesung am Collège de France*  
(1981/82)

Aus dem Französischen  
von Ulrike Bokelmann

Suhrkamp

Veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung des  
französischen Ministeriums für Kultur –  
Centre National du Livre  
und der Maison des sciences de l'homme, Paris

Titel der Originalausgabe: *L'herméneutique du sujet.*

*Cours au Collège de France, 1981-1982.*

© Éditions du Seuil und Éditions Gallimard 2001

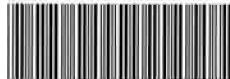
Diese Ausgabe wurde unter der Leitung von François Ewald  
und Alessandro Fontana von Frédéric Gros herausgegeben

3000



Universitäts-  
bibliothek

Inventarnr.



\*03020153\*

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie;  
<http://dnb.ddb.de>

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag  
Frankfurt am Main 2004

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,  
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck:  
Memminger MedienCentrum  
Printed in Germany  
Erste Auflage 2004  
ISBN 3-518-58388-3

1 2 3 4 5 6 - 09 08 07 06 05 04

## Inhalt

Vorwort .....	9
Vorlesung vom 6. Januar 1982	
Erste Stunde .....	15
Vorlesung vom 6. Januar 1982	
Zweite Stunde .....	46
Vorlesung vom 13. Januar 1982	
Erste Stunde .....	66
Vorlesung vom 13. Januar 1982	
Zweite Stunde .....	93
Vorlesung vom 20. Januar 1982	
Erste Stunde .....	111
Vorlesung vom 20. Januar 1982	
Zweite Stunde .....	143
Vorlesung vom 27. Januar 1982	
Erste Stunde .....	164
Vorlesung vom 27. Januar 1982	
Zweite Stunde .....	193
Vorlesung vom 3. Februar 1982	
Erste Stunde .....	216
Vorlesung vom 3. Februar 1982	
Zweite Stunde .....	238
Vorlesung vom 10. Februar 1982	
Erste Stunde .....	259
Vorlesung vom 10. Februar 1982	
Zweite Stunde .....	288

Vorlesung vom 17. März 1982  
Erste Stunde

*Ergänzungen zur Bedeutung der Schweigeregeln im Pythagoreismus. – Definition der »Asketik«. –*

*Historisch-ethnologische Bilanz der griechischen Asketik. – Zur Erinnerung: Alkibiades und die Beschränkung der Asketik auf die Selbsterkenntnis im Spiegel des Göttlichen. –*

*Die Asketik im 1. und 2. Jahrhundert: zweifache Abkoppelung (von der Selbsterkenntnis und von der Selbsterkenntnis im Göttlichen). – Erklärung des christlichen Schicksals der hellenistischen und römischen Asketik: Ablehnung der Gnosis. – Das Lebenswerk. –*

*Die Existenztechniken; zwei Register:*

*Gedankenübungen und Tatübungen. –*

*Abstinenzübungen: athletischer Körper bei Platon; ausdauernder Körper bei Musonius Rufus. –*

*Die Prüfungspraxis und ihre Merkmale.*

Als Nachtrag zur letzten Vorlesung möchte ich Ihnen einen Text vorlesen, den ich eigentlich hätte kennen müssen, auf den ich aber erst in der vergangenen Woche gestoßen bin. Gegenstand ist das Zuhören (Beziehungen zwischen Zuhören und Schweigen) in den pythagoreischen Schulen. Über diesen Text habe ich mich aus mehreren Gründen gefreut. Zunächst natürlich, weil er bestätigt, was ich Ihnen über die Bedeutung jener berühmten pythagoreischen Schweigeanweisung sagte, daß es sich dabei nämlich um ein pädagogisches Schweigen handelt, um das Schweigen des Schülers beim Vernehmen der Worte des Lehrers, um das Schweigen innerhalb der Schule im Unterschied zur Rede, die den fortgeschritteneren Schülern gestattet ist. Doch darüber hinaus gibt es in diesem Text noch eine Reihe von Elementen, die mir interessant zu sein scheinen. Es handelt sich um einen Text von Aulus Gellius, der sich im 1. Buch der *Attischen Nächte* befindet. Hier der Text: »Pythagoras und später auch seine Anhänger und Nachfolger sollen bei der Aufnahme und Unterweisung von Schülern folgende Einrichtung

und Verfahrensart festgelegt haben. Wenn sich junge Leute in der Absicht bei ihm meldeten, sich unterrichten zu lassen, so pflegte er zuallererst ihr Äußeres zu prüfen und sich daraus ein Urteil über sie zu bilden. Der Ausdruck *»physiognomonein«* bedeutet: durch eine Art von Vermutung das Wesen und die Anlagen der Menschen nach der natürlichen Bildung und dem Ausdruck des Gesichts und nach der Gestalt und dem Aussehen der ganzen äußeren Erscheinung (im Gesamteindruck) zu erforschen suchen. Wenn nun nach vorhergegangener Prüfung einer von ihm für tüchtig erachtet wurde [in Abhängigkeit von seinen positiven physiognomischen Zügen; M. F.], so ließ er ihn sofort in die Schule aufnehmen und setzte ihm eine bestimmte Zeit fest, während welcher er das unverbrüchliche Stillschweigen beobachten mußte. Die Zeit des Stillschweigens war aber nicht für all gleich, sondern für Verschiedene verschieden, je nach dem Ermessen der Fähigkeit zum Fortschreiten des einzelnen [also ein nach Maßgabe dessen, was man anhand der Physiognomie des Schülers erkennen, vermuten und erraten konnte, unterschiedlich bemessenes Schweigen; M. F.]. Der Neuangekommene durfte, wenn er auch schweigen mußte [das führt uns zu dem zurück, was ich Ihnen bereits sagte, d. h. zur Funktion des Schweigens im Verhältnis zum Zuhören, zum pädagogischen Schweigen; M. F.], doch mit anhören, was von anderen gesprochen wurde, doch war es für ihn strenges, heiliges Gebot, weder Fragen zu stellen [Sie sehen, daß es genau darum geht; M. F.] über das, was er noch nicht recht verstanden hatte, noch seine Bemerkungen zu machen über das, was er mit angehört.« Das ist etwas, das ich nicht wußte. Es bestätigt aber die Idee, daß das Schweigen im wesentlichen eine Gedächtnisübung ist: Dem Schüler ist nicht nur untersagt, zu sprechen, Fragen zu stellen, den Meister zu unterbrechen, das Frage- und Antwortspiel zu spielen, das in der gesamten antiken Pädagogik so wichtig ist – er ist zu diesem Spiel nicht berechtigt, er ist nicht qualifiziert dazu, das Wort zu ergreifen –, und zugleich ist es ihm untersagt, Notizen zu machen, d. h., alles muß in Form von Gedächtnismaterial aufgenommen werden; die

damit gegebene reine Gedächtnisübung, wenn Sie so wollen, ist der positive Aspekt des Redeverbots. »Zwei Jahre wenigstens mußte jeder [auch der, welcher die besten physiognomischen Züge aufwies; M. F.] schweigen. Alle zusammen, welche diese Prüfung des Schweigens und Zuhörens noch zu bestehen hatten, wurden *akoustikoi*, Zuhörer, genannt. Nachdem sie diese schwierigste unter allen Aufgaben gelöst und schweigen wie zuhören gelernt [Sie erinnern sich, was ich das letzte Mal über das Schweigen und Zuhören als Stamm aller Lernübungen, aller geistigen Übungen, als erstes Moment der Ausbildung überhaupt sagte: schweigen und zuhören, damit sich ins reine Gedächtnis einprägt, was gesagt wird, das wahre Wort des Lehrers; M. F.] und durch Schweigsamkeit wie Aufmerksamkeit ihren Geist und Verstand zu entwickeln angefangen hatten (welche Prüfungszeit mit dem Wort *>echemythia<* [das heißt Enthaltsamkeit im Reden; M. F.] benannt wurde), durften sie dann sprechen und fragen, alles aufzuschreiben, was sie gehört hatten, und bekamen die Erlaubnis, mit ihren eigenen Ansichten hervorzutreten [das Recht zu sprechen und Notizen zu machen trat gleichzeitig am Ende des als erstes notwendigen Schweigepraktikums auf den Plan; M. F.]. Während dieser Zeit [in der sie sprechen und schreiben durften; M. F.] wurden sie *mathematikoi*, Mathematiker, genannt, nach den Wissenschaften, die sie zu lernen und zu bearbeiten begonnen hatten: denn die alten Griechen nannten *mathemata* die Geometrie, die Gnomonik, die Musik und alle anderen höheren Kenntnisse.<sup>1</sup> »Als unser teurer Taurus [das war ein Philosoph vor Aulus Gellius und, soviel ich weiß, pythagoreisch orientiert; M. F.<sup>2</sup>] sich über Pythagoras ausgelassen hatte«, sagte er: Heute geht es leider ganz anders zu, und diese Abstufung, die vom Schweigen und Zuhören bis zur sprechenden Teilnahme und dem Erlernen der *mathemata* geht, diese schöne Reihenfolge wird nicht mehr eingehalten. Und Taurus beschreibt dann die Philosophenschulen seiner Zeit folgendermaßen: »Heutzutage geht es sogar so weit, daß diejenigen, welchen es plötzlich einfällt, ungewaschenen Fußes sich an die Philosophen zu wenden, in

jeder Hinsicht ohne Ziel und Plan, ohne wissenschaftliche Vorbildung und ohne jegliche Kenntnis in der Geometrie sind und auch noch selbst vorschreiben wollen, in welcher Reihenfolge sie die Philosophie lernen wollen. Der eine sagt: »Bring mir als erstes das bei.« Der andere sagt: »Ich will dies, aber nicht das lernen.« Der eine brennt darauf, wegen der Orgien des Alkibiades mit Platons *Gastmahl* zu beginnen. Der andere will wegen der wunderschönen Rede des Lysias mit dem *Phaidros* beginnen. Es gibt sogar welche, oh Jupiter! die verlangen, Platon zu lesen, aber nicht etwa, um ihren Lebenswandel zu verbessern, sondern um ihre Rede und ihren Stil zu schniegeln, und nicht etwa, um sich in Tugend und Bescheidenheit zu verbessern [*nec ut modestior fiat*: nicht um sich besser zu halten; M. F.], sondern nur um reizvoller und unterhaltender zu werden.« So sprach Taurus gewöhnlich, wenn er die neuen Philosophenanhänger mit den älteren Pythagoreern verglich.<sup>3</sup> Diesen Text hätte ich Ihnen das letzte Mal zum Schweigen der Pythagoreer vorlesen müssen. Ich meine, Sie können hier sehen, daß es bei den guten Schülern – denen, die sich die Füße waschen und nicht gleich als erstes das *Gastmahl* lesen wollen – den Grundstock des Lernens bildet. Ich werde also anhand der Schweigeregeln und der *parrhesia*, der freimütigen Rede, die Formulierungs-, Übermittlungs- und Aneignungsregeln der wahren Rede etwas genauer betrachten. Die wahren Reden stellen, wie Sie wissen, die notwendige Seelenausrüstung, die *paraskene*, dar, die den Individuen erlaubt, sich allen Widerfahrnissen im Laufe ihres Lebens zu stellen oder bereit zu sein, sich ihnen zu stellen. Jetzt möchte ich zu einer ganz anderen Schicht der Askese [*ascese*] übergehen, deren Angelpunkt nicht mehr Vernehmen und Aufnahme der wahren Rede sind. Drehpunkt dieser neuen Schicht, dieses neuen Aspekts der Askese wird die Anwendung der wahren Reden sein, d. h. ihre Aktivierung nicht nur im Gedächtnis oder in der regelmäßigen gedanklichen Hinwendung zu ihnen, sondern in der Tätigkeit des Subjekts selbst, die darin besteht, daß das Subjekt aktives Subjekt der wahren Reden wird. Diese Phase, dieses neue Stadium der Askese muß die

wahre Rede, die Wahrheit, in *ethos* verwandeln. Eben dies stellt im strengen Sinn das dar, was üblicherweise *askesis* genannt wird. Um diese andere Schicht, diese andere Ebene der Askese (der Übung) zu bezeichnen, verwende ich – allerdings mit Vorbehalten, denn mir liegt diese Art von Wortspielerei nicht besonders, aber es ist hier einfach bequemer – das Wort »Askese« [ascétique]. Einerseits möchte ich hier vermeiden, den Ausdruck Asketentum (*ascétisme*) zu verwenden, der, wie Sie wissen, ganz besondere Konnotationen hat und im Zusammenhang mit Verzichtshaltungen und körperlicher Kasteierung und so weiter steht; und darum geht es hier nicht, es handelt sich hier nicht um Asketentum. Ich möchte auch ein wenig das Wort »Askese« vermeiden, das sich entweder auf diese oder jene besondere Übung oder auch auf die Verpflichtung des Individuums zu einer Reihe von Übungen bezieht, von denen es etwas erwartet – aber was genau? Das kann Vergebung sein, das kann Läuterung sein, das kann das Seelenheil oder irgend eine geistige Erfahrung sein. Da sich das Ensemble von Übungen, um das es hier geht, weder mit dem Wort »Asketentum« noch mit dem Wort »Askese« treffend bezeichnen lässt, möchte ich es einfach »Askese« nennen. Die »Askese«, d. h. das mehr oder weniger geordnete Ensemble von Übungen, die den Individuen im Rahmen eines ethischen, philosophischen oder religiösen Systems zur Verfügung stehen, ihnen anempfohlen oder gar auferlegt sind; auf jeden Fall können sie von ihnen angewandt werden, um zu einem festgelegten geistigen Ziel zu gelangen. Unter »geistigem Ziel« verstehe ich eine gewisse Wandlung, eine gewisse Läuterung ihrer selbst als Subjekte, als Subjekte des Handelns und als Subjekte wahrer Erkenntnisse. Die Askese, das gegebene Ensemble von Übungen, dient dazu, dieses Ziel, die geistige Wandlung zu erreichen.

Was sind das für Übungen? Worin besteht diese Askese, die in der Philosophie des hohen Kaiserreichs vorgestellt und allgemein definiert wird: in dieser Praxis und Kultur des Selbst, die ich für diese Epoche zu definieren und zu beschreiben versucht für diese Epoche zu definieren und zu beschreiben versucht? In gewisser Weise ist dieses Problem der Askese, des Ge-

samtsystems von Askese-Übungen im wesentlichen ein technisches, und es läßt sich als technische Frage untersuchen. Das würde bedeuten zu definieren, was die verschiedenen vorgeschriebenen Übungen sind, worin sie bestehen und inwiefern sie sich voneinander unterscheiden und welchen Regeln diese Übungen zu gehorchen haben. Man könnte ein Schema aufstellen, das beispielsweise beinhaltet: die Enthaltsamkeitsübungen, die Meditation, die Meditation des Todes, die Meditation zukünftig begegnenden Übels; die Gewissensprüfung und anderes mehr (es gibt eine ganze Reihe davon). Diese technische Seite werde ich versuchen herauszuarbeiten; auf jeden Fall bewege ich mich im Rahmen einer gewissen Technizität dieser asketischen Übungen, dieser Askese.

Man könnte übrigens versuchen – ich glaube sogar, das wäre ziemlich interessant –, all diese Fragen systematisch zu untersuchen und – gestatten Sie, daß ich hier ein etwas feierliches Wort verwende, das ich in Anführungszeichen setzen möchte – eine Art »Ethnologie der Askese« zu betreiben: Vergleich der verschiedenen Übungen untereinander, Verfolgen ihrer Entwicklung und Verbreitung. Zum Beispiel gibt es ein sehr interessantes Problem, das von Dodds angesprochen und von Vernant und Joly aufgenommen wurde und Hadot zu einer Auseinandersetzung, genauer: zu einer skeptischen Reaktion veranlaßte: das Problem der Kontinuität zwischen den ursprünglich aller Wahrscheinlichkeit nach schamanistischen Übungen, die im 7. und 6. Jahrhundert in Griechenland auftraten, und den geistigen Übungen, die sich in der griechischen Philosophie im engeren Sinn entwickelten.<sup>4</sup> Die Dodds'sche These, die Vernant und Joly aufgegriffen haben, besagt, daß die Griechen, als sie im 7. Jahrhundert mit den nordosteuropäischen Zivilisationen in Berührung kamen (dank der Schiffahrt im Schwarzen Meer), mit einer Reihe von dieser Kulturform eigenen schamanistischen Praktiken und Selbsttechniken konfrontiert wurden, darunter: Kasteiungsabstinzenzen (wie lange kann man Hunger, Kälte usw. ertragen?); das System von Prüfungen, Abstinzenzen (der Zweikampf, um zu prüfen, wer von

beiden in dieser Art von Kampf weiter geht); Techniken zur Konzentration der Gedanken und des Atems (Aussetzen der Atmung oder minimales Atmen zur Steigerung der Konzentration und um sich soweit wie möglich in der äußeren Welt zu zerstreuen); Meditation des Todes in Gestalt einer Übung, durch welche sich die Seele vom Körper ablöst und durch die man gleichsam seinen Tod vorwegnimmt – mit all diesen Übungen sollen die Griechen vermittelt über die Schamanenkulturen bekannt geworden sein. Und Spuren dieser Übungen, so Dodds, Vernant und Joly, seien auch noch in den ersten sokratischen Dialogen zu finden, in denen Sokrates die Bewunderung seiner Zeitgenossen und seiner Umgebung auslöst: so in der Schlacht von Potideia, wo Sokrates die ganze Nacht bewegungslos in der Kälte ausharrt und nichts empfindet und nichts wahrnimmt.<sup>5</sup> Diese Formen der Selbstpraktiken und Selbsttechniken sollen also durch gewisse Aspekte der sokratischen Gestalt belegt sein. Und diese Übungen seien auch in veränderter Gestalt in den geistigen Praktiken anzutreffen, denn auch hier gibt es dieselben Enthaltsamkeitsregeln, auch hier gibt es relativ vergleichbare Praktiken der Selbstkonzentration, der Selbstprüfung, der gedanklichen Hinwendung zu sich selbst. Kann man deshalb von einer Kontinuität ausgehen? Haben sich diese im wesentlichen magisch-somatischen Praktiken auf die philosophisch-geistigen Praktiken übertragen, in ihnen verwurzelt und zugleich abgeklärt? Oder handelt es sich um zwei unterschiedliche Praxisensembles, die sich nicht miteinander vergleichen lassen? Wenn ich richtig verstehe, neigt Hadot eher zur Annahme einer Diskontinuität, während Dodds und Vernant die Kontinuität vertreten. Ich lasse es dabei bewenden, denn meine Problematik liegt etwas anders. Ich werde dennoch versuchen, in dem technischen Rahmen zu bleiben, der durch dieses Übungensembl vorgegeben ist, doch das Problem, das ich behandeln möchte und um das es mir in der Analyse geht, ist zugleich geschichtlicher und philosophischer Natur. Kehren wir einen Augenblick zu dem Text zurück, der uns als Ausgangspunkt diente. Sie erinnern sich an

den *Alkibiades*, diesen Platondialog, dessen Entstehungszeit übrigens viele Fragen aufwirft. Sie erinnern sich daran, daß dieser Dialog, der *Alkibiades* – zumindest in der gesamten zweiten Hälfte – sich mit der Frage der *epimeleia heautou* (der Sorge um sich) beschäftigt. Sokrates hat Alkibiades davon überzeugt, daß er, wenn er seinen politischen Ehrgeiz einlösen will – d. h. seine Mitbürger regieren und es sowohl mit den Spartanern als auch mit dem König von Persien aufnehmen will –, zunächst einmal ein wenig auf sich selbst achten und sich um sich selbst sorgen müsse. Der zweite Teil des *Alikibiades* war also ganz der Frage gewidmet: Was heißt es, sich um sich selbst zu kümmern? Was ist dieses »sich selbst«, um das man sich zu sorgen hat? Antwort: die Seele. Und worin besteht die Sorge, die sich an die Seele richtet? Die Sorge, die sich an die Seele richtet, wird im *Alkibiades* im wesentlichen als die Erkenntnis der Seele durch sich selbst beschrieben. Indem die Seele sich in jedem Element betrachtet, das seinen wesentlichen Teil darstellt, dem *nous*<sup>6</sup>, erkennt sie sich selbst, d. h., sie erkennt ihre göttliche Natur und die Göttlichkeit der Vernunft. In diesem Sinn vollzieht die Entwicklung des *Alkibiades* selbst etwas, das man das typisch platonische Überdecken der *epimeleia heautou* durch das *gnothi seauton* (der Selbtsorge durch die Selbsterkenntnis) nennen könnte. Die Erkenntnis seiner selbst, das Gebot »erkenne dich selbst« überdeckt vollkommen und nimmt den ganzen Platz ein, den vorher das Gebot »Sorge dich um dich selbst« eingenommen hat: »Sorge dich um dich selbst« bedeutet dann schließlich: »Erkenne dich selbst«. Erkenne dich, erkenne die Natur deiner Seele, sorge dafür, daß deine Seele sich in diesem *nous* selbst betrachtet und sich im Göttlichen wiedererkennt. Das haben wir im *Alkibiades* gefunden. Wenn wir jetzt zur Analyse dieser Übungen, dieser Asketik übergehen – dieser Asketik, wie sie im wesentlichen bei den Stoikern, den stoisch-kynischen Vertretern des hohen Kaiserreichs ausgebildet wurde –, dann zeigt sich, meine ich, ganz deutlich, daß diese stoisch-kynische Asketik, im Unterschied zur Asketik des *Alkibiades*, des klassischen Platonismus und

vor allem der lange währenden neuplatonischen Asketik, nicht um das Prinzip der Selbsterkenntnis organisiert ist. Sie ist nicht um das Prinzip der Erkenntnis seiner selbst als eines göttlichen Elements organisiert. Damit will ich keinesfalls sagen, daß im Platonismus oder im Neuplatonismus die Vereinnahmung der Selbstsorge durch die Selbsterkenntnis jede geistige Übung und jede Asketik vollkommen ausschließt. Im Gegenteil, die Platoniker und die Neuplatoniker bestehen gerade darauf. Und in Platons eigenen Texten – im klassischen Platonismus, wenn Sie wollen – ist die *philosophia* grundsätzlich eine *askesis*. Doch handelt es sich um einen anderen Übungstyp. Ich behaupte auch nicht, daß es bei den Übungen, bei der stoisch-kynischen Asketik überhaupt nicht um Selbsterkenntnis gehe und Selbsterkenntnis überhaupt ausgeschlossen sei. Doch es handelt sich um einen anderen Erkenntnistyp. Ich meine folgendes: Das, was die Asketik der Stoiker und der Kyniker in der präzisen historischen Gestalt der hellenistischen und der römischen Epoche verglichen mit dem im *Alkibiades* Gesagten charakterisiert, ist eine zweifache Abkoppelung. [Erstens] Abkoppeln des gesamten Asketikkorpus (Ensemble der Exerzitien) vom Gebot der Selbsterkenntnis; eine Verschiebung, wenn Sie so wollen, die der Selbsterkenntnis zwar eine bestimmten Rolle zuweist, in der sie unverzichtbar und nicht übergehbar ist, aber sie bildet nicht mehr die zentrale Achse der *askesis*: Verschiebung des *askesis*-Ensembles im Verhältnis zur Selbsterkenntnis. Zweitens: Verschiebung, Abkoppelung der Selbsterkenntnis, wie sie durch die Erkenntnis seiner selbst als göttlichen Elements erlangt wird und wie sie übrigens in diesen Übungen zu handhaben ist. Dieses Element finden Sie hier erneut; es wird nicht ausgeschaltet und nicht vernachlässigt. Sie wissen ja: Dieses Prinzip der *homoiosis to theo*, der Ähnlichkeit mit Gott, die Notwendigkeit, sich selbst als der göttlichen Vernunft teilhaftig und als ein substantielles Element der die Welt organisierenden göttlichen Vernunft zu erkennen, war bei den Stoikern überaus präsent. Allerdings geht davon aus, daß die Erkenntnis seiner selbst als göttliches

Element hier nicht die zentrale Stelle einnimmt, wie das im Platonismus und Neuplatonismus der Fall ist.<sup>7</sup> Infolgedessen Abkoppelung des Übungensembls vom Grundsatz der Selbsterkenntnis und Ablösung der Selbsterkenntnis von der bei den Platonikern zentralen Achse der Erkenntnis seiner selbst als göttliches Element. Dieses zweifache Abkoppeln stand, so denke ich, paradoxe Weise am Anfang des historischen Schicksals, das diesen Übungen im Christentum zuteil wurde.

=> Jetzt möchte ich folgendes sagen: Die Tatsache, daß diese Übungen geschichtlich so bedeutsam waren – nicht nur in der Kaiserzeit, sondern auch noch lange danach und bis ins Christentum hinein – und daß sie sich bis in die Geistigkeit des 16. und 17. Jahrhunderts hinein verfolgen lassen, die Tatsache, daß sie tatsächlich vom Christentum einverlebt wurden und so lange darin überlebt haben, beruht gerade darauf, daß sie insoffern nicht-platonisch waren, als sich die Asketik in bezug auf die Selbsterkenntnis und die Selbsterkenntnis in bezug auf die Erkenntnis seiner selbst als göttliches Element verschoben hatte. Und dafür – daß nämlich das Überleben gerade aufgrund der Entfernung vom Platonismus gewährleistet war – gab es einen ganz einfachen Grund: Der ungeheure Antrieb, das mächtige Prinzip – fast hätte ich gesagt: das strategische Prinzip – der Entwicklung der christlichen Geistigkeit in den klösterlichen Einrichtungen ab dem ausgehenden 3. Jahrhundert und im 4. und 5. Jahrhundert bestand darin, eine von der Gnosis befreite christliche Geistigkeit aufzubauen.<sup>8</sup> Das heißt, die christliche Geistigkeit, die sich im klösterlichen Milieu entwickelte, hatte eine polemische Seite. Sie hatte eine strategische Linie, und darin bestand die Unterscheidung von der Gnosis, von einer Gnosis, die wesentlich neuplatonisch<sup>9</sup> war, sofern nämlich im Zentrum der gesamten gnostischen Geistigkeit, der gesamten gnostischen Praxis und aller gnostischen Lebensübungen die Erkenntnis (die »Gnosis«) stand und im Zentrum aller Erkenntnis der Akt, durch den die Seele sich selbst als göttliches Element erkennt. Das ist das Herzstück der Gnosis, und es ist gleichsam das neuplatonische Herzstück der Gnosis. In

dem Maße, wie die christliche Geistigkeit, jene Geistigkeit, die sich ab dem 4. Jahrhundert im Orient entwickelte, grundlegend antignostisch war und im Ganzen die Bemühung darstellte, sich von dieser Gnosis abzusetzen, ist es ganz normal, daß sich die klösterlichen Institutionen – allgemeiner: die geistigen Praktiken des christlichen Orients – auf die asketische Ausstattung stützten, von der ich vorhin sprach, die ihrerseits stoischer und kynischer Herkunft und Natur war und sich durch die zwei genannten Merkmale vom Neuplatonismus absetzte. Erstens steht die Erkenntnispraxis nicht im Mittelpunkt, und die Erkenntnis ist nicht um den Grundsatz »sich selbst als göttliches Element zu erkennen« zentriert. Man kann wohl sagen, daß diese stoisch-kynische Asketik – zumindest bis zu einem gewissen Grad und vorausgesetzt, man betrachtet das mit großem Abstand –, nicht speziell dazu berufen war, christlich zu sein. Sie hätte auch nicht christlich sein sollen, wäre nicht innerhalb des Christentums eine Absonderung von der gnostischen Versuchung notwendig gewesen. Die philosophische Asketik oder die Asketik philosophischen Ursprungs war für das Christentum gleichsam die technische Garantie, nicht in die gnostische Geistigkeit zu verfallen. Sie setzte Übungen ins Werk, die größtenteils nicht zur Ordnung der Erkenntnis gehörten. Und die Bedeutung dieser Exerzitien – der Enthaltsamkeit, der Erprobung und so fort –, von denen ich noch sprechen werde, [beruhte auf dem Nichtvorhandensein einer unmittelbaren Beziehung] zur Erkenntnis, zur Selbsterkenntnis. Dieser ganze Korpus von Enthaltsamkeitsübungen war also sehr wichtig. Und zweitens: Erkenntnisübungen gewiß, aber Erkenntnisübungen, deren vorrangige Bedeutung und letzter Zweck nicht darin bestand, sich als göttliches Element zu erkennen, sondern im Gegenteil Übungen – der Erkenntnis und der Selbsterkenntnis –, deren Aufgabe und Zweck es war, auf einen selbst bezogen zu sein. Nicht die große Bewegung des Erkennens des Göttlichen in einem selbst, sondern die ständige Beunruhigung durch Verdacht. In mir habe ich an erster Stelle nicht das göttliche Element zu erkennen.

Zuerst muß ich versuchen, alles in mir zu dechiffrieren, was Spuren sein könnten. Spuren von was? Nun: [Spuren] meiner Fehler und Schwächen bei den Stoikern; Spuren meines Sündenfalls bei den Christen, und hier zusätzlich Spuren der Anwesenheit, nicht etwa Gottes, sondern des Anderen, des Teufels. Dieses Dechiffrieren seiner selbst als eines Geflechts von Bewegungen, Bewegungen des Denkens und Fühlens, die vom Bösen gezeichnet und möglicherweise durch die Anwesenheit des Teufels in unserer Nachbarschaft oder in uns selbst in uns hineingetröpfelt sind: Darin bestehen jetzt im wesentlichen die Selbsterkenntnisübungen, welche die christliche Geistigkeit ausgehend von und nach dem Modell der alten stoischen Verdächtigung seiner selbst entwickeln wird.<sup>10</sup> Das sind Exerzitien, die keineswegs um die Erkenntnis kreisen, und falls sie es tun, dann kreisen sie um den auf sich selbst gelenkten Verdacht und nicht sosehr um die Erkenntnis des Göttlichen: Das erklärt den Weg, den diese Übungen philosophischer Herkunft innerhalb des Christentums genommen haben. Sie lassen sich deutlich sichtbar und an beherrschender Stelle in der Geistigkeit des 4. und 5. Jahrhunderts nieder. Cassians Texte sind in diesem Zusammenhang hochinteressant. Und von Seneca bis Cassian sind es, grob gesprochen, Übungen desselben Typs, die zirkulieren und immer wieder aufgenommen werden.<sup>11</sup> Diese Übungen sind es auch, die im Christentum lebendig waren und im 15. und 16. Jahrhundert und natürlich in der Reformation und der Gegenreformation erneut auftauchen, neue Dimensionen entwickeln, sich neu ausbreiten und verstärken. Dies also zur Erklärung der Tatsache, daß diese Übungen, diese philosophische Asketik überraschenderweise im Christentum ein aufnahmefähiges Milieu fanden. Was für Übungen sind das nun? Offen gestanden ist es nicht ganz leicht, sich zurechtzufinden, wenn man versucht, diese Asketik aufzulisten und ein wenig zu analysieren. Das Christentum bietet immerhin dem, der diese Dinge untersucht, einen beachtlichen Vorteil im Vergleich zur philosophischen Asketik der von mir besprochenen

Kaiserzeit. Sie wissen ja, wie wichtig im Christentum – und das ist im 16. und 17. Jahrhundert besonders deutlich – die Definition einer jeden Übung in ihrer Einzigartigkeit war, wie wichtig die Vorschriften für die zeitliche Abfolge der Übungen wurden, wie wichtig deren Verteilung über den Tag, die Woche, den Monat und das Jahr, und wie wichtig auch deren Abfolge für das Fortschreiten des Individuums war. Ende des 16., Anfang des 17. Jahrhunderts war das Leben eines wirklich frommen Menschen – ich rede hier nicht einmal von einem Seminaristen oder einem Mönch zur Zeit der Gegenreformation; ich spreche nur vom katholischen Milieu, denn im protestantischen war das ein wenig anders – regelrecht mit Übungen ausgelegt; lückenlos begleiteten sie den Menschen, der sie täglich, ständig, zu besonderen Tageszeiten und Gelegenheiten, je nach Lebensumständen und Fortschritt in der geistigen Übungspraxis auszuführen hatte. Es gab ganze Nachschlagewerke, die alle Übungen, die man zu einem gegebenen Zeitpunkt auszuführen hatte, genau erklärten. Es gab keinen Augenblick des Lebens, der nicht durch eine bestimmte Übung begleitet, belebt und unterlegt war, und jede Übung war genau nach Gegenstand, Zweck und Verfahren beschrieben. Nehmen Sie dann Texte des 4. und 5. Jahrhunderts, die ersten bedeutenden zönothorischen Regeln – ich denke beispielsweise an die des Basilius von Cäsarea<sup>12</sup>: Sie stellen zwar keine lückenlose Begleitung des Daseins durch Übungen dar, sie sind nicht ganz so intensiv und werden nicht ganz so ausführlich definiert wie in der Gegenreformation im 16. und 17. Jahrhundert, doch eindeutig definiert und säuberlich voneinander unterschieden werden sie auch hier. Nichts von alldem finden Sie in der Asketik der Philosophen, von der ich hier spreche. Sie haben einige Angaben zur Regelmäßigkeit. Es werden bestimmte Formen der morgendlichen Prüfung empfohlen: Am Morgen ist eine Prüfung der im Laufe des Tages anstehenden Aufgaben vorzunehmen. Es gibt eine Empfehlung für eine abendliche Prüfung (die Gewissensprüfung), die gut bekannt ist.<sup>13</sup> Aber abgesehen von diesen wenigen Bezugspunkten ist es eher so, daß der ein-

dagegen:

zelne die Übungen frei wählen kann, wie er sie eben braucht. Es werden lediglich einige Regeln der Lebensklugheit [*règles de prudence*] aufgestellt und Hinweise zum Ablauf der Übungen gegeben. Angesichts dieser freien Handhabung, der lockeren Definition und Aufeinanderfolge der Übungen darf man jedoch nicht vergessen, daß dies nicht im Rahmen einer Lebensregel, sondern einer *techne tou biou* (einer Lebenskunst) stattfindet. Das darf man, denke ich, nicht vergessen. Sein Leben zum Gegenstand einer *techne*, sein Leben also zu einem Werk zu machen – zu einem schönen und guten Werk (wie jedes mittels einer guten und vernünftigen *techne* hergestellte Werk zu sein hat) – hat notwendigerweise zur Voraussetzung, daß der, der die *techne* anwendet, frei ist und frei wählen kann.<sup>14</sup> Wäre eine *techne* ein Regelwerk, dem man sich von A bis Z und ununterbrochen zu unterwerfen hätte, wenn es nicht diese Freiheit des Subjektes gäbe, das sich der *techne* nach Maßgabe der Zielsetzung, des Wunsches und des Willens, ein schönes Werk zu gestalten, bedienen kann, ließe sich das Leben nicht vervollkommen. Ich glaube, das ist ein ganz wichtiger Aspekt, den es richtig zu erfassen gilt, denn er macht eine der Trennungslinien zwischen jenen philosophischen Übungen und der christlichen Übung aus. Man darf nicht vergessen: Die Tatsache, daß das Leben ein »geregelt« zu sein hat, stellt ein ganz bedeutendes Element der christlichen Geistigkeit dar. Die *regula vitae* (die Lebensregel) ist wesentlich. Aber warum? Darauf wird zurückzukommen sein. Sicher ist, daß da viele Aspekte eine Rolle spielen. Um den äußerlichsten zu nennen, der jedoch nicht der gleichgültigste ist: Das Heer und die römische Legion waren zumindest für gewisse Formen des Zönothorischen im christlichen Orient und Okzident das organisatorische Vorbild. Das Heer als Modell hat sicher eine Rolle gespielt, war aber nicht der einzige Grund dafür, daß das christliche Leben ein geregeltes zu sein hatte. Auf jeden Fall ist es ein Problem. Das philosophische Leben, das Leben, wie es die Philosophen vorschreiben und definieren und das man dank einer *techne* erlangt, unterliegt keiner *regula* (Regel), sondern einer *forma*.

(Form). Es ist ein Lebensstil, es ist eine Form, die man seinem Leben zu geben hat. Um beispielsweise einen schönen Tempel gemäß der *techne* der Architekten zu bauen, muß man selbstverständlich die Regeln, die unabdingbaren technischen Regeln befolgen. Der gute Architekt allerdings setzt weitgehend seine Freiheit ein, um dem Tempel eine Form, und zwar eine schöne Form zu geben. Ebenso muß demjenigen, der aus seinem Leben ein Werk machen, der die *techne tou biou* angemessen anwenden will, bewußt sein, daß er sich nicht so sehr dem Muster, dem Geflecht, der dichten Polsterung einer ihn ständig umgebenden Regelhaftigkeit zu unterwerfen hat. Weder der Gehorsam gegenüber einer Regel noch der Gehorsam überhaupt können nach der Vorstellung eines Römers oder Griechen [ein] schönes Werk hervorbringen. Das schöne Werk [*une œuvre belle*] ist eines, das der Idee einer bestimmten *forma* folgt (eines bestimmten Stils, einer bestimmten Lebensform). Das ist zweifellos der Grund, warum es in der philosophischen Asketik überhaupt keinen solchen Katalog von in jeder Lebenslage und den ganzen Tag über durchzuführenden Exerzitien gibt, wie Sie ihn bei den Christen finden. Wir haben es hier infolgedessen mit einem viel diffuseren Ensemble zu tun, in das sich dennoch etwas Licht bringen läßt, und zwar indem wir uns an zwei Worte, zwei Begriffe halten, die beide im Zusammenhang des Übungensembls der Asketik stehen, die jedoch jeweils unterschiedliche Aspekte oder Familien bezeichnen: Zum einen *meletan*, zum anderen *gymnazein*.

Die Lateiner übersetzen *meletan* mit *meditari*, und *melete* mit *meditatio*. Dabei darf man allerdings nicht vergessen – ich glaube, ich habe Ihnen das bereits gesagt<sup>15</sup> –, daß sowohl das (griechische) *meletan-melete* wie auch das (lateinische) *meditari-meditatio* eine Tätigkeit, eine reale Tätigkeit bezeichnen. Es ist nicht einfach ein Sichabschließen des Denkens, das frei an sich spielt. Es ist eine wirkliche Übung. Das Wort *meletan* kann durchaus in gewissen Texten zum Beispiel die Landarbeit bezeichnen.<sup>16</sup> Die *melete*, das *meletan* ist wahrhaftige Arbeit. *Meletan* ist auch ein Wort, das im Rahmen der Technik der

meletan  
(meditation)

Rhetoriklehrer verwendet wird, um jene Vorbereitungsarbeit zu bezeichnen, die der einzelne selbst auszuführen hat, wenn er frei und improvisierend reden soll, wenn er keinen Text vor sich hat, den er abliest oder auswendig weiß. Es ist eine Art Vorbereitung, die dem einzelnen einen strengen Rahmen vorgibt, ihn aber darauf vorbereitet, frei zu sprechen. Das ist die *melete* der Rhetoriker.<sup>17</sup> Wenn die Philosophen von an sich selbst vollzogenen Übungen sprechen, bezeichnet *meletan*, glaube ich, so etwas wie die *melete* der Rhetoriker: eine Arbeit, welche das Denken an sich selbst vollzieht, eine Denkarbeit, deren Funktion im wesentlichen darin besteht, das Individuum auf etwas, das es in nächster Zukunft zu tun haben wird, vorzubereiten.

Und dann haben Sie das *gymnazein* (oder *gymnazesthai*: Medium), d. h., man macht Gymnastik für sich selbst, man »übt sich«, »trainiert«, was sich, glaube ich, viel stärker auf eine reale Situation bezieht. *Gymnazein* bedeutet, daß man sich ganz real in einer Situation befindet, die man entweder künstlich geschaffen und herbeigeführt hat oder der man im Leben begegnet und in der man das, was man tut, selbst erleidet. Diese Unterscheidung zwischen *meletan* und *gymnazein* ist zugleich einigermaßen klar und einigermaßen unbestimmt. Ich sage »unbestimmt«, denn es gibt mehrere Texte, in denen zwischen beiden Termini nicht unterschieden wird; Plutarch beispielsweise verwendet *meletan/gymnazein* mehr oder weniger unterschiedslos und gegeneinander austauschbar. Bei Epiktet kommt mindestens zweimal die Reihe *meletan/graphein/gymnazein* vor.<sup>18</sup> *Meletan* ist also meditieren, sich in Gedanken üben. Man denkt an Dinge, man denkt an Grundsätze, man denkt über sie nach, man bereitet sich denkend vor. *Graphein* ist: sie schreiben (man denkt daran, man schreibt). *Gymnazein* bedeutet, sich in der Wirklichkeit üben. Die Reihe ist klar. Ich werde mich ein wenig auf diese Reihe, auf diese Unterscheidung *meletan/gymnazein* stützen, und obgleich man logischerweise [mit *meletan* beginnen muß, möchte ich – aus] mehreren Gründen, die ihnen hoffentlich einsichtig werden – die

gymnazein  
(Gymnastik)

Dinge umgekehrt anpacken und mit dem *gymnazein* beginnen, d.h. mit der Arbeit an sich in einer realen Situation. Danach gehe ich zum *meletan* über, zur Meditation und der Arbeit des Denkens an sich selbst.

Im Register des *gymnazein*, dem Einüben in realer Situation, kann man, glaube ich, [eine Unterscheidung vornehmen]. Diese Unterscheidung, die ich probehalber und um der Einfachheit des Vortrags willen einführen möchte, ist ein wenig willkürlich, das werden Sie gleich sehen. Es gibt nämlich unglaublich viele Überschneidungen. Einerseits befindet man sich in der Ordnung vorgeschriebener Praktiken, die ihre Regeln haben und ein eigenes Spiel bilden: hier gibt es reale technische Vorgaben und Zwänge. Doch zugleich, ich wiederhole das, befinden wir uns in einem Freiraum, in dem jeder ein wenig nach Maßgabe persönlicher Bedürfnisse und Notwendigkeiten und in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation improvisieren kann. In, wie gesagt, etwas abstrakter Weise führe ich jetzt zwei Dinge ein: einerseits die Enthaltsamkeitsregeln [*régime des abstinentces*] und andererseits die Praxis der Prüfungen/Erprobungen [*épreuves*].

Die Enthaltsamkeitsregime. Ich beginne mit relativ einfachen, sogar ganz einfachen Dingen. Stobaeus hat in seinem *Florilegium* einen Text aufbewahrt, der Teil einer Abhandlung des Musonius Rufus über die Übungen ist: *Peri askeseos*.<sup>19</sup> In diesem Fragment sagt Musonius – Sie wissen: Musonius Rufus ist jener stoische Philosoph der frühen Kaiserzeit, der Schwierigkeiten mit Nero und dessen Nachfolgern hatte<sup>20</sup> –, daß bei den Übungen der Körper nicht vernachlässigt werden dürfe, selbst dann, sagt er, wenn es um die Ausübung der Philosophie gehe. Es treffe zwar zu, so Musonius, daß der Körper nichts besonderes sei, zumindest nicht mehr als ein Instrument, jedoch ein Instrument, dessen sich die Tugenden zu bedienen hätten. Damit die Tugend aktiv, praktisch umgesetzt werden könne, bedürfe es des Körpers. Deshalb hat man sich um seinen Körper zu sorgen. Und die askesis (die Asketik) hat den Körper einzubeziehen. Welcher Art, fragt Musonius, sind nun die Übungen,

deren man sich zu bekleißen hat? Da gibt es, sagt er, die Körperübungen und die Seelenübungen, und es gibt die Übungen, die Körper und Seele verbinden. Bezeichnend in dem überlieferten Fragment des Musonius »Über die Übung« ist nun, daß Musonius von den Körperübungen im eigentlichen Sinn überhaupt nicht spricht; das einzige, was ihn vom Standpunkt der Philosophie und der *techne tou biou* aus interessiert, sind die Übungen der Seele und die Körper und Seele verbindenden Übungen. Diese Körper- und Seelenübungen haben ihm zu folge zwei Ziele. Einerseits müssen sie die Tapferkeit (*andreia*) ausbilden und verstärken. Darunter hat man zu verstehen: Ausbildung und Verstärkung der Widerstandskraft gegenüber dem von außen Zustoßenden, der Fähigkeit, das auszuhalten, ohne zu leiden, ohne zusammenzubrechen und ohne die Haltung zu verlieren; ganz allgemein dem Zustoßenden, den Übeln und Grausamkeiten der Welt standzuhalten. Zum anderen geht es darum, jene andere Tugend, die *sophrosyne*, die Fähigkeit zur Besonnenheit auszubilden und zu verstärken. Die andreia befähigt einen, dem standzuhalten, was einem von außen widerfährt; die sophrosyne befähigt einen, alle inneren Bewegungen, alle Bewegungen seiner selbst zu mäßigen, zu regulieren und zu beherrschen.<sup>21</sup> In diesem Punkt – daß die Körper- und Seelenübungen dazu dienen, *andreia* und *sophrosyne* auszubilden – steht Musonius Rufus offenbar dem ganz nahe, was bei Platon beispielsweise in den *Nomoi* zu finden ist. Platon erklärt dort, daß es zur Ausbildung des guten Bürgers oder des guten Wächters gehört, daß dessen körperlicher Mut ebenso wie dessen Besonnenheit, dessen *enkratēia* (die Selbstbeherrschung) auszubilden seien.<sup>22</sup> Zwar decken sich bei Musonius und Platon die Zielsetzungen, doch die Natur der Übung ist in beiden Fällen grundsätzlich eine andere. Bei Platon werden die beiden Tugenden – Widerstandskraft gegenüber der äußeren Welt und Selbstbeherrschung – durch körperliche und im wörtlichen Sinn gymnastische Übungen gewährleistet. Der Athletismus, das Zweikampftraining, die gesamte Vorbereitung, deren es für die Teilnahme am Kampf, am Wettkauf, Springen usw.,

bedarf, diese im strengen Sinn athletische Ausbildung gewährleistet in Platons Augen, daß man sich nicht vor äußerer Widrigkeiten fürchtet, daß man keine Angst vor den Gegnern hat, gegen die anzutreten man lernen muß. Der Zweikampf ist das Modell für den Kampf mit allen Ereignissen und allen Übeln. Zudem beinhaltet die athletische Vorbereitung viele Verzichtsleistungen, viele Enthaltsungen, ja generelle Enthaltsamkeit und insbesondere sexuelle Enthaltsamkeit. Es war bekannt, daß man keinen Sieg in Olympia erringen konnte, wenn man vorher nicht besonders keusch gelebt hatte.<sup>23</sup> Bei Musonius hingegen ist es nun sehr interessant, daß alle gymnastischen Übungen verschwunden sind. Doch dasselbe Ziel (durch Körper- und Seelenübungen *andreia* und *sophrosyne* auszubilden) wird jetzt mit welchen Mitteln erreicht? Nicht durch Gymnastik, sondern durch Enthaltsamkeit und durch Ausdauer im Ertragen von Hunger, Kälte, Wärme, Schlaf. Man muß sich daran gewöhnen, Hunger und Durst zu ertragen, strenge Kälte und große Hitze auszustehen; man hat sich daran zu gewöhnen, auf hartem Lager zu schlafen und grobe, spärliche Kleidung zu tragen und ähnliches. Musonius geht es bei diesen Übungen – und ich glaube, das ist ein bedeutender Unterschied – nicht um den athletischen Körper als Anliegen oder Anwendungsort der physischen und physisch-moralischen Askese, sondern um einen in Geduld, Ausdauer und Enthaltsamkeit geübten Körper. So ist das bei Musonius, und denselben Sachverhalt finden Sie dann in den meisten stoischen und kynischen Texten wieder.

Insbesondere finden Sie das bei Seneca, der die Gymnastik im strengen Sinn scharf kritisiert. Im 15. Brief an Lucilius macht er sich über jene Leute lustig, die ihre Zeit damit verbringen, ihre Arme zu trainieren, ihre Muskeln auszubilden, ihren Nacken wuchtiger zu machen und ihren Rücken zu kräftigen. Es ist eine sinnlose Beschäftigung, sagt Seneca, die den Geist mit dem ganzen Gewicht des Körpers beschwert. Worauf es bei den Übungen, die sich um den Körper drehen, gerade ankommt, ist, daß der Körper die Seele nicht belastet; das aber tut die

Gymnastik. Seneca zieht deshalb leichte Übungen vor, dazu geeignet, den Körper zu unterstützen, einen kränkelnden Körper wie den seinen, asthmatisch, hustelnd und von Atemnot geplagt, wie er war. Diesen kränkelnden Körper gilt es vorzubereiten, damit er sich der geistigen Tätigkeit, der Lektüre, dem Schreiben usw. öffnen kann. Dann rät er folgendes: man solle von Zeit zu Zeit morgens ein wenig springen, sich im Wagen ausfahren und ein wenig durchrütteln lassen.<sup>24</sup> All das ist an sich nicht sehr interessant, sondern nur, wie gesagt, wegen des Unterschieds zwischen Platons tugendbildender Gymnastik und dieser sehr leichten körperlichen Betätigung, ja fast Enthaltsamkeit davon, für die die Stoiker eintreten. Zu dieser leichten Unterstützung des anfälligen, kränkelnden Körpers – die schlechte Gesundheit steht im Mittelpunkt all dieser Gedanken und dieser körperlichen Askese: in der stoischen Ethik geht es um Greisenkörper, um Körper 80jähriger und nicht mehr um den Körper junger Männer oder um den Körper des Ringers – kommen bei Seneca noch Enthaltsamkeitsübungen hinzu, über die ich übrigens bereits gesprochen habe und an die ich nur kurz erinnern möchte. Beispielsweise im 18. Brief<sup>25</sup>, der aus dem Winter 62 stammt, nicht lange bevor Seneca sich das Leben nahm. Im Dezember 62 schrieb er an Lucilius folgendes: Das Leben ist wirklich nicht sehr lustig im Augenblick! Um mich herum sind alle damit beschäftigt, die Saturnalien vorzubereiten, die Zeit im Jahr, in der alle Ausschweifungen erlaubt sind! Und er fragt Lucilius: Soll man etwa an solchen Festen teilnehmen oder sich davon fernhalten? Sich davon fernhalten? Da liefte man Gefahr, sich abzusondern und einen geradezu arroganten philosophischen Snobismus an den Tag zu legen. Deshalb glaube ich, es ist vernünftiger, ein wenig daran teilzunehmen, sozusagen mit Fingerspitzen. Auf jeden Fall jedoch sollte man eins tun: Sobald sich die Menschen daran machen zu trinken und zu essen, sollten wir uns anderweitig vorbereiten. Wir sollten uns vorbereiten, indem wir uns eine Reihe von Übungen auferlegen, Übungen in realer und zugleich fingierter Armut.<sup>26</sup> Fingiert, denn Seneca, der sich Millionen von Sester-

zen durch Kolonialbesitz angeeignet hatte, war wirklich nicht arm<sup>27</sup>, doch real in dem Sinn, daß er vorschlägt, man solle drei, vier, fünf Tage lang das Leben eines Armen führen, auf hartem Lager schlafen, grobe Kleidung tragen, wenig essen und nur reines Wasser trinken. Solche (realen) Übungen, sagt er, eigneten sich als Vorbereitung, denn auch ein Soldat trainiere in Friedenszeiten mit dem Speer, um für den Kriegsfall gerüstet zu sein. Mit anderen Worten: Seneca zielt mit diesen Übungen keineswegs auf eine Bekehrung zu einem allgemein enthaltsamen Leben ab, was später selbstverständlich die Regel sein wird; das war bei einigen Kynikern so und wird natürlich im christlichen Klosterwesen so sein. Hier geht es nicht darum, sich zu einem enthaltsamen Leben zu bekehren, sondern darum, die Enthaltsamkeit als eine regelmäßig wiederkehrende oder von Zeit zu Zeit durchgeführte Übung ins Leben zu integrieren. Dadurch erhält das Leben eine *forma* (eine Gestalt), die dem einzelnen erlaubt, sich selbst und [den] Ereignissen [gegenüber], die sein Leben ausmachen, die angemessene Haltung einzunehmen: innerlich losgelöst die Schicksalsschläge zu ertragen, wenn sie uns treffen, aber auch losgelöst genug, um Reichtum und Besitz, die uns umgeben, mit der erforderlichen Gleichgültigkeit und angemessen weiser Zwanglosigkeit hinzunehmen. Und im 8. Brief sagt Seneca: »Haltet also unverbrüchlich fest an der vernünftigen und heilsameren Lebensregel« (das ist die *forma vitae*: dieser Lebensgrundsatz, diese Lebensweise, dieser Lebensstil) und laßt eurem Körper gerade nur das zuteil werden, was ihm zum Wohlbefinden gereicht. Behandelt ihn von Zeit zu Zeit etwas roh, damit er der Seele gefügig ist, daß die Nahrung nur den Hunger stillt, das Getränk den Durst löscht, die Kleidung vor der Kälte und das Haus vor [Unwetter] schützt.«<sup>28</sup> Sie sehen, worum es hier geht. Seneca hat, wie gesagt, nie so gelebt, daß er nur seinen Hunger und seinen Durst stillte. Doch der Philosoph muß im Gebrauch der Reichtümer stets gegenwärtig haben – und das kann er dank dieser wiederkehrenden Enthaltsamkeitsübungen –, daß allein das zur Stillung seines [Hungers] Notwendige Grundsatz und

Maßstab für das ist, was er ißt. Er muß trinken und dabei wissen, daß das Getränk letztlich nur der Stillung des Durstes dient und nur darin sein Maß findet usw. Die Enthaltsamkeitsregeln gestalten das Verhältnis zu Nahrung, Bekleidung, Behausung: Es sind Enthaltsamkeitsübungen, die einen Lebensstil gestalten, und nicht etwa Enthaltsamkeitsübungen, die das Leben gemäß bestimmter Verbote und Untersagungen reglementieren. So weit, was sich zu den Enthaltsamkeitsübungen der Stoiker sagen läßt.\* Zweitens möchte ich jetzt über das andere Ensemble asketischer Praktiken sprechen: die Prüfungen.

Tatsächlich gibt es zahlreiche Überschneidungen zwischen den Prüfungen und den Enthaltsamkeitsübungen, doch weisen auch die Prüfungen eine Reihe besonderer Merkmale auf, durch die sie sich von der Enthaltsamkeit unterscheiden. Erstens beinhaltet die Prüfung stets eine Frage, eine Befragung seiner selbst. Durch eine Prüfung will man, im Unterschied zur Enthaltsamkeit, im wesentlichen herausfinden, wozu man fähig ist und ob man eine bestimmte Sache tun und aushalten kann. Eine Prüfung kann man bestehen oder man scheitert an ihr, man kann gewinnen oder verlieren; diese Art offenen Spiels erlaubt einem, sich zu situieren, seinen persönlichen Fortschritt zu messen und herauszufinden, was man eigentlich ist. Die Prüfung enthält einen Aspekt von Selbsterkenntnis, der in der einfachen Enthaltsamkeit nicht vorhanden ist. Zweitens muß die Prüfung stets von einer gewissen Arbeit des Gedankens an sich selbst begleitet sein. Im Unterschied zur Enthaltsamkeit, die einen willentlichen Verzicht darstellt, ist die Prüfung nur unter der Bedingung eine richtige Prüfung, daß das Subjekt hinsichtlich der Sache, die es tut, und hinsichtlich seiner selbst im Tun derselben eine gewisse aufgeklärte und be-

\* Das Manuskript unterscheidet hier zwischen diesen Prüfungen und den epikureischen Enthaltsamkeitsregeln, die eher eine »Ästhetik des Genusses« begründen würden (»alle Genüsse vermeiden, die sich in Schmerzen verkehren können, und zu einer technischen Intensivierung der einfachen Freuden gelangen«). dagegen: Epikur

wußte Haltung einnimmt. Schließlich [dritte Unterscheidung], und das ist ein ganz wesentlicher Punkt, mit dem ich mich noch ausführlicher beschäftigen möchte: Die Enthaltsamkeit ist für die Stoiker, wie Sie gesehen haben, eine Übung, die im Leben selbst angesiedelt ist, in die man sich von Zeit zu Zeit zurückziehen muß, um die angestrebte *forma vitae* besser entwickeln zu können. Die Prüfung/Erprobung hingegen – und das ist sehr wichtig – muß zu einer allgemeinen Haltung gegenüber der Wirklichkeit werden. Letztlich, und darin besteht der Sinn der Prüfung für die Stoiker, wird das Leben überhaupt zur Bewährung. Damit, glaube ich, wird in der Geschichte dieser Techniken ein ganz entscheidender Schritt getan.

Ich werde jetzt rasch die beiden ersten Aspekte der Prüfungspraxis betrachten. Dann unterbrechen wir, und in den folgenden Vorlesungen spreche ich über das Leben selbst als Prüfung. Erstens: die Prüfung als Befragung seiner selbst. Ich meine also, daß man in diesen Erprobungen zu messen versucht, wo man im Verhältnis zum Ausgangspunkt angelangt ist, welchen Weg man bereits zurückgelegt hat und wo genau man sich im Hinblick auf das Ziel befindet. In der Prüfung mißt man stets auf die eine oder andere Weise seinen Fortschritt und bemüht sich um eine Bestandsaufnahme, also um Selbsterkenntnis. Epiktet sagt beispielsweise: Was kann man zur Bekämpfung des Zorns tun? Nun, man soll sich selbst gegenüber dazu verpflichten, zunächst einen Tag lang nicht in Zorn zu geraten, dann verpflichtet man sich für zwei Tage, dann für vier Tage, und wenn man sich 30 Tage dazu verpflichtet und es tatsächlich geschafft hat, dann ist es Zeit, den Göttern ein Opfer darzubringen.<sup>29</sup> Diesen Typ von Erprobungsvertrag, durch den man sein Fortschreiten gewährleistet und zugleich mißt, finden Sie auch bei Plutarch, und zwar in seinem Text über die *Bezähmung des Zorns*, wo er sagt: Ich versuche, mehrere Tage lang und sogar einen ganzen Monat nicht in Zorn zu geraten. Offenbar stellte ein zornfreier Monat in der stoischen Askese das Maximum dar. Sich also einige Tage, ja selbst einen Monat nicht zum Zorn hinreißen lassen: »[...] ich gelobte, zunächst einige Tage des

Zornes mich zu enthalten [...]. Dann stellte ich mich einen oder zwei Monate auf die Probe. So habe ich immer neue Fortschritte gemacht in der Langmut (*peiromenos hemautou*).<sup>30</sup> Dieselbe Art von Prüfung, nur etwas subtiler, ist auch an anderer Stelle bei Plutarch zu finden, und zwar im Zusammenhang mit Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. In *Des Sokrates Daemonion*<sup>31</sup> heißt es, man müsse sich darin üben, keine Ungerechtigkeit zu begehen, so wie man sich gelobt, fortschreitend immer seltener in Zorn zu geraten, und einen Tag, einen Monat lang vermeiden [ungerecht zu sein]. Doch er sagt auch, daß man sich in etwas Schwierigerem üben müsse: Es müsse einem eine gewisse Zeit lang gelingen, auf den Gewinn zu verzichten, selbst wenn er ehrlich und rechtens ist, damit man das Verlangen, Besitz zu erwerben, aus sich entferne, das nämlich die Quelle aller Ungerechtigkeit sei. Wenn Sie so wollen: sich in einer Art Überjustiz trainieren, indem man selbst auf den legitimen Gewinn verzichtet, um mit um so größerer Sicherheit die Ungerechtigkeiten zu vermeiden. Ein Erprobungssystem, das durch die Erprobung den eigenen Fortschritt festzustellen erlaubt.

2. Zweitens die Prüfung als zweifache Übung: als Einüben in der Wirklichkeit und als Übung am Denken. In dieser Art von Prüfung geht es nicht einfach darum, sich eine Handlungsbzw. Unterlassungsregel aufzuerlegen, sondern zugleich an einer inneren Haltung zu arbeiten. Man muß sich der Wirklichkeit stellen und zugleich das Denken im Moment der Konfrontation mit dieser Wirklichkeit beherrschen. Das mag Ihnen etwas abstrakt erscheinen, aber es ist ganz einfach; und so einfach es ist, so bedeutend werden auch die historischen Folgen sein. Wenn man auf der Straße ein hübsches junges Mädchen trifft, wird es nicht genügen, so Epiktet, auf dieses Mädchen zu verzichten, ihr nicht zu folgen, nicht zu versuchen, sie zu verführen oder ihre Dienste in Anspruch zu nehmen. Sich zu enthalten genügt nicht, wenn die Enthaltsamkeit derart von Gedanken begleitet ist, daß man sich selbst sagt: Oh, mein Gott, ich verzichte auf dieses Mädchen, aber ehrlich gesagt, ich

würde schon gern mit ihr schlafen. Oder: Wie glücklich ist der Gatte dieser jungen Frau zu schätzen! Man muß versuchen, in dem Augenblick, wo man das junge Mädchen, auf das man verzichtet, tatsächlich trifft, sich nicht vorzustellen, sich nicht in Gedanken auszumalen (zographein), daß man mit ihr zusammen ist, ihren Reizen erliegt und ihr Zu-Willen-Sein nutzt. Es muß einem gelingen, selbst wenn sie sich geneigt zeigt und sich nähert, nichts mehr zu empfinden, nichts mehr zu denken und einen leeren und neutralen Kopf zu behalten.<sup>32</sup> Das ist ein sehr wichtiger Punkt. Das wird ein ganz wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen der christlichen Reinheit und dem heidnischen Verzicht sein. In allen christlichen Texten über die Keuschheit können Sie sehen, daß Sokrates schlecht angesehen ist, denn er übt zwar dem Alkibiades gegenüber Enthaltsamkeit, als dieser sich neben ihn legt, doch er begeht ihn weiterhin. Da befinden Sie sich auf halbem Weg zwischen beiden. Auf die Arbeit der Neutralisierung der Gedanken, der Wünsche und der Phantasien kommt es an; darin besteht die Prüfung. Die Enthaltsamkeit muß von dieser Arbeit des Denkens an sich selbst, von dieser Arbeit seiner selbst an sich begleitet sein. Für diese Arbeit des Denkens an sich selbst in der Konfrontation mit der konkreten Situation finden Sie auch im 3. Buch ein Beispiel, wo Epiktet sagt: Befindet man sich in einer Situation, in der man Gefahr läuft, von seiner Leidenschaft überwältigt zu werden, muß man sich dieser Situation stellen, selbstverständlich Enthaltsamkeit in allem üben und durch eine Arbeit des Denkens an sich selbst dafür sorgen, daß man sich selbst reguliert und Einhalt gebietet.<sup>33</sup> Wenn man sein Kind küßt oder seinen Freund umarmt, sagt er, dann bewirke unser natürliches Empfinden, unsere soziale Pflicht, unser ganzes System von Verpflichtungen sowohl hinsichtlich unserer Familie als auch hinsichtlich unserer Freunde, daß wir tatsächlich Freude und Zufriedenheit darüber empfinden, unsere Kinder und unsere Freunde um uns zu haben. Doch trete in dieser Situation eine Gefahr auf: die berühmte *diachysis*<sup>34</sup>, Ausgießung der Seele, die zwar durch die Verpflichtungen oder auch

durch die natürliche Gefühlsbewegung, die wir für andere empfinden, sanktioniert ist, die sich aber auszuweiten und außer Kontrolle zu geraten droht, nicht sosehr unter der Einwirkung des Gefühls und des *pathos*, als unter dem Einfluß einer natürlichen und legitimen Gefühlsbewegung. Das ist die *diachysis*, und der *diachysis* muß man aus dem Weg gehen. Was heißt das, der *diachysis* aus dem Weg gehen? Nun, sagt er, das ist ganz einfach: Wenn ihr euer Kind, euren kleinen Jungen oder euer kleines Mädchen auf dem Schoß habt und eure Zuneigung zu ihr oder ihm ganz natürlich ausdrückt, und wenn ihr dann der natürlichen Zuneigung und einer legitimen Gefühlsbewegung folgend das Kind küßt, dann sagt in diesem Augenblick innerlich immer wieder zu euch: »Morgen stirbst du.«<sup>35</sup> Morgen stirbst du, Kind, das ich liebe, morgen gehst du von dieser Welt. Diese Übung nun, in der man die legitime Bindung zum Ausdruck bringt und sich zugleich durch die Arbeit der Seele davon löst, indem diese die Zerbrechlichkeit der Bindung wahrnimmt, diese Übung wird eine Prüfung darstellen. Und genau so muß man sich, wenn man seinen Freund küßt, in einer Art innerlicher Wiederholung des auf sich selbst einwirkenden Denkens sagen: »Morgen gehst du in die Verbannung« oder »Morgen gehe ich in die Verbannung, und wir müssen uns trennen.« Soweit die Prüfungen, welche die Stoiker anzubieten hatten.

Nun gut, all das ist etwas anekdotisch und sekundär im Vergleich zu einem sehr viel wichtigeren Punkt: die Verwandlung der Prüfung – der Prüfungsbeziehung und der Prüfungspraxis – oder ihre Umwandlung, die dazu führt, daß das Leben überhaupt die Form der Prüfung annimmt. Das werde ich gleich zu erläutern versuchen.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Aulus Gellius, *Noctes Atticae, Die attischen Nächte*, Darmstadt 1975 (Nachdruck Leipzig 1875), I, 9, 1-6.
- <sup>2</sup> Calvisius Taurus, Philosoph und Platoniker des 2. Jh. n.Chr., war der Lehrer des Aulus Gellius.
- <sup>3</sup> Aulus Gellius, *Die attischen Nächte*, I, 9, 8-11.
- <sup>4</sup> E.R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, a.a.O., S.72-91 (5. Kap.: »Die griechischen Schamanen und der Ursprung des Puritanismus«); J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, a.a.O., Bd. 1, S. 96, Bd. 2, S. 111; H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos – Episteme – Polis*, a.a.O., S. 67-69. Vgl. dazu die letzte kritische Aufnahme dieses Themas, P. Hadot, *Qu'est-ce-que la philosophie antique?*, a.a.O., S. 276-289.
- <sup>5</sup> Vgl. die entsprechende Analyse in der Vorlesung vom 13. Januar, erste Stunde.
- <sup>6</sup> Der *nous* ist bei Platon der erhabenste Seelenteil, der Geist, sofern er geistige Akte göttlichen Charakters vollzieht; vgl. die pessimistische Erklärung in *Timaios*, 51e: »[...] der (reinen) Vernunft (*nou*) aber [sind] nur die Götter und von den Menschen ein geringer Teil [teilhaftig]«. Der *nous* wird im Neuplatonismus zu einer ausschließlich ontologischen Instanz, die zwischen dem Einen und der Seele angesiedelt ist. Vgl. J. Pépin, »Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Néo-Platonisme«, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 146, 1956, S. 39-55.
- <sup>7</sup> Der Begriff der *homoiosis to theo* taucht das erste Mal bei Platon im *Theaitetos*, 176a-b, auf: »Der Weg dazu [der sterblichen Natur zu entfliehen] ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich [...].« Diese Textstelle wurde zunächst von den mittleren Platonikern (Apuleaus, Albinos, Arius, Didym, Numenius) gern zitiert, die daraus das *telos*, den Ausdruck des höchsten Gutes *par excellence*, machten. Dann knüpften die Neuplatoniker immer wieder daran an (vgl. den wesentlichen Text von Plotin, *Enneaden*, I, 2, 2); die Schulen der Peripatetiker verwandten den Begriff, um das betrachtende Leben zu beschreiben (als Nachhall auf: Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 2, 7; vgl. Cicero, *De finibus*, V, 11). Hinsichtlich ihrer mystischen Anklänge wurde die Passage aus dem *Theaitetos* von der jüdischen und christlichen Theologie verwendet (vgl. Philo von Alexandrien, *De fuga*, 63, und Clemens von Alexandrien, *Stromatae*, II, 22) sowie von den Neupythagoreern. Von den Stoikern (vgl. Cicero, *De natura deorum*, II, 147 u. 153) wurde er nach wichtigen Änderungen aufgenommen, denn das erste *telos* in der Stoia ist die *oikeiosis* als unmittelbar auf eine an sich gute Natur wirkende Übung (Prinzip der ethischen Immanenz), während die *homoiosis* (Prinzip der ethischen Transzendenz) stets die Anstrengung des Sich-der-Welt-Entfleißens beinhaltet (vgl. den Artikel von C. Lévy, auf den diese Anmerkung hauptsächlich zurückgeht: »Cicéron et le Moyen Platonisme: le

problème du Souverain Bien pour Platon«, in: *Revue des études latines*, 68, 1990, S. 50-65).

- <sup>8</sup> Über diese Bewegung vgl. die Vorlesung vom 6. Januar, erste Stunde.
- <sup>9</sup> Dennoch darf man nicht vergessen, daß Plotin die Gnostiker unaufhörlich bekämpfte: vgl. Plotin, *Enneaden*, II, 9, von Porphyri mit »Gegen die Gnostiker« betitelt.
- <sup>10</sup> Vgl. in der Vorlesung vom 12. und insbes. vom 26. März 1980 am Collège de France die Beschreibung der Selbstdechiffrierungsprozeduren in der christlichen Geistigkeit (d.h., wie das Aussprechen der Fehler ausgehend von der Selbsterforschung erst spät, vom 5. bis 7. Jh. an in den monastischen Institutionen eingeführt wurde).
- <sup>11</sup> Vgl. zu dieser Übertragung geistiger Übungen (insbesondere der Selbstprüfungstechniken) das im Oktober 1982 in Vermont abgehaltene Seminar in: M. Foucault, *DE II (Schriften*, Bd. IV) Nr. 363, S. 1627-1629.
- <sup>12</sup> Basilios von Caesarea, 330 in Kappadokien geboren, studierte in Konstantinopel und Athen; für die von ihm in Kleinasien gegründeten klösterlichen Gemeinschaften stellte er die *Regulae* zusammen.
- <sup>13</sup> Vgl. dazu die Vorlesung vom 24. März, zweite Stunde.
- <sup>14</sup> Hier wird das Thema angesprochen, das dann »Ästhetik der Existenz« (*esthétique de l'existence*) genannt wird. Vgl. das Gespräch mit A. Fontana im Mai 1984 (in: M. Foucault, *DE II (Schriften*, Bd. IV), Nr. 357, S. 1550f.) sowie das Gespräch mit H. Dreyfus (ebd., Nr. 344, S. 1430 u.S. 1435f.) und »Usages des plaisirs et Techniques de soi« (ebd., Nr. 338, S. 1364).
- <sup>15</sup> Vgl. die Vorlesung vom 20. Januar, erste Stunde, und vor allem die Vorlesung vom 3. März zweite Stunde.
- <sup>16</sup> Vgl. Hesiod, *Werke und Tage*, 412: »Wer sein Tagewerk vernachlässigt, dessen Heuschaber bleibt leer.«
- <sup>17</sup> H.-I. Marrou unterscheidet in seiner *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, a.a.O., S. 302 f., zwei Übungstypen (*meletai*) die von den Rhetoriklehrern der hellenistischen Epoche vorgeschrieben wurden: die fiktiven Verteidigungsreden mit bizarren Themen und die deliberativen Improvisationen, deren Themen ebenso aus der Luft gegriffen waren. Die *melete* wird im Lateinischen zur *declamatio*.
- <sup>18</sup> Vgl. beispielsweise Epiktet, *Gespräche*, I, 1, 25; IV, 4, 4-18; IV, 6, 11-17.
- <sup>19</sup> Musonius, *Reliquiae*, a.a.O., S. 22-27 (vgl. Stobaeus, *Florilegium*, III, 29, 78, die Abteilung mit dem Titel: »per philoponias kai meletes kai hoti asymphoron to oknein«); vgl. zu diesem Text die Vorlesung vom 24. Februar, zweite Stunde. [Fragment 6 des Musonius, »Von der Übung«, zitiert aus: Epiktet, *Teles und Musonius*, Zürich 1948. – A.d.Ü.]
- <sup>20</sup> Als es Nero im Jahr 65 gelang, die Verschwörungspläne des Senators Piso zu vereiteln, ließ er einige Köpfe rollen: Seneca mußte sich die Adern öffnen, desgleichen Lucanus. Im Zuge dieser Maßnahmen beschloß Nero, auch einige angesehene stoische und kynische Persön-

lichkeiten in die Verbannung zu schicken. Musonius Rufus geht auf die Insel Gyaros; Demetrius wird des Landes verwiesen. Musonius wird von Galba zurückgeholt. Als Vespasian zu Beginn der siebziger Jahre erneut die Verbannung zahlreicher Philosophen (u. a. von Demetrius und Euphrates) beschloß, genoß Musonius Rufus zweifellos Titus' Schutz.

21 »Wie könnte denn jemand gleich eine ernste, sittliche Persönlichkeit werden, wenn er nur wüßte, daß man sich von den Lüsten nicht hinreißen lassen darf und dabei doch völlig ungeübt wäre, ihnen zu widerstehen? Und wie könnte einer gerecht werden, wenn er nur gelernt hätte, daß man wie für sich selber das gleiche ebenso für andere lieben muß, wenn er sich nicht darin geübt hätte, jedes Mehrwollen als sie zu unterdrücken? Und wie könnten wir Tapferkeit erwerben, wenn wir zwar erkannt hätten, daß, was der Masse schrecklich erscheint, in Wahrheit gar nicht furchtbar ist, uns aber überhaupt nicht darin geübt hätten, vor solchen Dingen keine Angst zu haben? Und wie könnten wir wirklich einsichtig werden, wenn wir zwar begriffen hätten, was die wahren Güter und Übel sind, uns aber nicht geübt hätten, die Scheingüter zu verachten.« (Musonius Rufus, Fragment 6, »Von der Übung«, a. a. O.)

22 Dieser Problematik ist ein ganzes Kapitel in M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste* gewidmet: »Enkrateia«, S. 84-103.

23 »Wissen wir nicht vom Hörensagen, daß Ikkos der Tarentiner wegen des Wettkampfs zu Olympia und anderer, als einer, dessen Seele durch Siegeslust vermöge seiner Kunst sowie durch Besonnenheit gekräftigt war, während der ganzen Zeit der Einübung, weder, wie man sagt, ein Weib, noch einen Knaben berührte?« (Platon, *Nomoi*, 840a)

24 Seneca, *Briefe* . . ., II, 15, 1-4; VI, 55, 1.

25 Ebd., II, 18; vgl. auch M. Foucault, *Die Sorge um sich*, S. 82f.

26 Seneca, *Briefe* . . ., II, 18, 5-8.

27 Über den reichen und sich bereichernden Seneca vgl. die Erklärungen des P. Suilius, die Tacitus wiedergibt: »Nach welcher Moral, nach welchen philosophischen Grundsätzen er wohl in den vier Jahren seiner königlichen Günstlingschaft 300 Millionen Sesterzen zusammengebracht habe? In Rom würden die Testamente aller Kinderlosen gleichsam in seiner Falle gefangen. Italien und die Provinzen sauge er durch unermesslichen Wucher aus [ . . ].« (Tacitus, *Annalen* 13, 42, 1720). Man kann nicht umhin, auch bei folgenden Zeilen über Nero an Seneca zu denken: »Hierauf machte er seinen vornehmsten Freunden ansehnliche Geschenke. Und es gab Leute, welche von gewissen Herrn mit der Miene der unbestechlichen Tugend sagten: sie hätten damals Häuser und Landgüter wie Beute unter sich geteilt [ . . ].« (ebd., 13, 18, 1631). Man wird sich auch daran erinnern, daß Nero Seneca Güter schenkte, die dem unter ungeklärten Umständen umgekommenen Britannicus gehört hatten. Über die Einkünfte Senecas vgl. Dion Cassius sowie die zeitgenössische Darstellung von P. Veyne, der von »einem der größten

Vermögen seines Jahrhunderts« spricht (P. Veyne, »Préface«, in: *Sénèque, Entretiens, Lettres à Lucilius*, a. a. O., S. XVf.). Überhaupt stellt Senecas Abhandlung *De vita beata* einen geschickten und offensiven Versuch dar, sich gegen die an den begüterten, die Vorteile eines kargen Lebens rühmenden Philosophen gerichteten Vorwürfe zu verteidigen.

28 Seneca, *Briefe* . . ., I, 8.

29 »Wenn du also nicht jähzornig sein willst, dann darfst du den Hang dazu nicht nähren, ihm nichts zuführen, was ihn fördert. Halte dich einmal einen Tag im Zaume und zähle dann die Tage, wo du nicht zornig wurdest. Ich war gewohnt, täglich in Zorn zu geraten, dann einen um den andern Tag, dann alle drei, dann alle vier Tage. Wenn du aber gar dreißig Tage nicht in Zorn gerätst, dann bring der Gottheit ein Dankopfer dar.« Epiktet, *Gespräche*, a. a. O., II, 18, 12-13 (München 1992, Übers.: W. Capelle).

30 »Ich beschloß zunächst einige Tage wie man es sonst wohl mit dem Wein und der Trunkenheit hält, zuzubringen, der Gottheit gleichsam nur mit nüchternen Trankopfern und Honigspenden dienend; [...] dann dehnte ich die Probe Schritt für Schritt auf einen bis zwei Monate aus und kam mit der Zeit immer weiter in Ertragung des Schlimmen, bestrebt, unter strengster Selbstbeobachtung, mich immer freundlich, heiter und frei von Zorn zu zeigen [ . . ].« (Plutarch, »Von der Bezähmung des Zorns«, 464c, in: *Lebensklugheit und Charakter. Aus den Moralia*, a. a. O., S. 32)

31 Plutarch, »Des Sokrates Daimonion«, 585a-c, in: *Moralia*, a. a. O.

32 »Als ich heute einen schönen Knaben oder ein schönes Mädchen sah, sagte ich nicht zu mir: ›Wer doch bei der schlafen könnte!‹ oder ›Glücklich der Mann, der sie zum Weibe hat!‹ Denn wer hier das Wort ›glücklich‹ sagt, ist auch der Ehebrecher. Ich male mir auch nicht das Weitere aus (*anazographo*), daß sie bei mir wäre, sich auszöge und zu mir legte.« Epiktet, *Gespräche*, a. a. O., II, 18, 15-16.

33 Epiktet, *Gespräche*, III, 24, 84-85.

34 »Wenn du dein Kind, deinen Bruder, deinen Freund küßt, zügele deine Phantasie und gib deinen Seelenenergießungen (*diachysin*) nicht nach.« Ebd., III, 24, 85. [Aus dem Französischen übersetzt. – A. d. Ü.]

35 Ebd., III, 24, 88.