

Zur politischen Relevanz der Lebensphilosophie

von Jürgen Hasse

Jedes Programm philosophischen Denkens ist politisch. Wie keine andere Wissenschaft soll die Philosophie dem Menschen dienen – seiner Selbstbestimmung in einer doppelten Weise: zum einen in einem demokratietheoretischen Sinne und zum anderen als zeitgeschichtliche Begleitprognostik denkender Neuvermessung des menschlichen Wesens unter der Voraussetzung kultureller, technologischer, politischer und ökonomischer Wandlungen. In beiden Aufgabenfeldern ist Philosophie vor allem darin potentiell politisch, dass sie bestehende Verhältnisse denkwürdig macht. Mit Hermann Schmitz ließe sich sagen: Sie ist eine übende Schule der Selbstbesinnung¹, deren Projekt in einem pathischen Sinne über das aristotelische *Erkenne dich selbst!* hinausgeht². Dass sich die Frage, was und wie Philosophie letztlich sein soll, nur auf einem offenen Horizont beantworten lässt, macht sie zu einem politisch unberechenbaren Projekt.³

1. Das vielfarbige Selbstverständnis der Lebensphilosophie

Wenn Bollnow „die Unbestimmtheit der Lebensphilosophie“⁴ als überwindungsbedürftig beschreibt, so stellt sich die Aufgabe doch eher im Sinne einer philosophisch-anthropologisch begründeten Annotierung der Kernbestände dessen, was – immer bis auf Weiteres – als Verständnis von Leben bzw. Existenz vorausgesetzt werden soll.⁵

„Existenz bedeutet so bekanntlich jeden letzten, innersten Kern im Menschen, der auch dann noch unberührt bleibt, ja überhaupt dann erst richtig erfahren wird, wenn alles, was der Mensch in diese Welt besitzen und an das er zugleich sein Herz verlieren kann – Hab und Gut und bürgerliche Stellung, Gesundheit des Leibes und Gebrauch der Glieder, Begabungen und Fähigkeiten des Geistes und sogar die schwer zu erwerbenden Tugenden des sittlichen Lebens – wenn alles dies verloren geht oder sich sonst für ihn in irgend einer anderen Weise als trügerisch erweist.“⁶

¹ Vgl. Schmitz, Hermann: Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. Zwei Bände. Freiburg und München 2007.

² Aristoteles, Hauptwerke; ausgewählt und übersetzt von Wilhelm Nestle, Stuttgart 177, S. 28.

³ Im thematisch gegebenen Rahmen stellt sich die Frage nach der politischen Relevanz der Philosophie aber allein im Fokus der Lebensphilosophie; auch diese kann angesichts einer großen Vielfalt historischer Strömungen und unterschiedlicher Selbstbilder nur punktuell nach Aspekten einer möglichen Lebensphilosophie in unserer Zeit erfolgen.

⁴ Bollnow, Otto Friedrich: Schriften. Studienausgabe in 12 Bänden (hgg. von Boelhave, Ursula / Gudrun Kühne-Bertram / Hans-Ulrich Lessing / Fridhjoef Rodi). Band 4: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie. Würzburg 2009, S. 143.

⁵ Wenn es auch Differenzen im Selbstverständnis von Lebensphilosophie zum einen und Existenzphilosophie zum anderen gibt, so will ich im Folgenden die Schnittmengen in den Blick nehmen, Leben und Existenz in einem synonymen Sinne verwenden. Diese Annäherung rechtfertigt sich nicht zuletzt dadurch, dass die Referenzwerke, auf die sich die Abschnitte zur Lebensphilosophie wie zur Existenzphilosophie im HWPh beziehen, weitgehend decken vgl. Hartmann, K.: »Existenzphilosophie«. In: HWPh, Band 2, Sp. 862–864 sowie Pflug, G.: »Lebensphilosophie«. In: HWPh, Band 5, Sp. 135–140.

⁶ Bollnow, Otto Friedrich: Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existenzialismus. Stuttgart und Köln 1955, S. 16.

Damit wird nicht menschliches Leben *a priori* zum Gegenstand der Philosophie, sondern seine Bewusstwerdung, insbesondere in krisenhaften Situationen. Aber nicht erst die Identifizierung von Problemen und ihre Lösung sind politisch umkämpft; schon die scheinbar so „harmlose“ Beschreibung gesellschaftlicher Zustände birgt politischen Zündstoff.

Das Projekt der Lebensphilosophie kommentiert Robert Kozljanič zu Recht als eines, das immer wieder neue Aktualität gewinnt⁷, dessen Aufgabe in der „Lebensbesinnung auf der Basis von (möglichst) unmittelbarer Lebenserfahrung“⁸ liege. So darf es nicht verwundern, dass der Lebensphilosophie im Spektrum philosophischer Subdisziplinen nicht das größte Gewicht zuerkannt wird. Dies kommt charakteristischerweise darin zur Geltung, dass das dreizehnbändige Historische Wörterbuch der Philosophie dem Begriff der »Lebensphilosophie« nur knapp sechs Spalten widmet.⁹ Zudem ist in der Abhandlung ein despektierlicher Unterton schwer übersehbar, wonach alle Strömungen der Lebensphilosophie im Prinzip auf einen Antirationalismus reduziert werden und ihr zudem der Geltungsanspruch unterstellt wird, sie habe in einer „emotional bestimmten Erfahrung die wahre Quelle aller Erkenntnis“ nur sehen wollen.¹⁰ Die Abwehr gegenüber dem Programm der Lebensphilosophie hat mitunter *rational* kaum fassbare, geradezu idiosynkratische Züge. Der Umstand, dass in dem von Helmuth Vetter herausgegebenen Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe¹¹ das Stichwort »Lebensphilosophie« noch nicht einmal vorkommt, ist angesichts der Nähe von Phänomenologie und Lebensphilosophie erkenntnistheoretisch kaum nachvollziehbar.

Mit der Lebensphilosophie reklamiert sich nicht nur eine Form professioneller Denk-Arbeit in der Philosophie als akademischer Disziplin. Sie bringt sich darüber hinaus als eine Kultur ins Spiel, die biographische Führung des eigenen Lebens zu bedenken. Lebensphilosophie wird damit – wenigstens optional – zu einem Moment subjektiver Lebenspraxis. Was Johannes Volkelt in der praktischen Nützlichkeit der Philosophie sah, fordert sich mit Nachdruck für die Lebensphilosophie: ein philosophisches „Nachdenken über die allgemeinen Daseinsfragen“, auf dass der Mensch „mit hellem und freiem Bewußtsein durch das Leben schreiten“¹² möge. In solcher Philosophie sah Volkelt eine „Lebensmacht“¹³.

Dieses Denken setzt eine Praxis des Seins voraus, die sich der Veräußerlichung in die exzessive Welt der Versuchungen und verheißungsvollen Märkte entsagt. Darin scheint kein esoterischer und weltfremder Eskapismus vor, sondern – scheinbar weit weg von der Lebensphilosophie – schon ein Grundanliegen der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.¹⁴ An dieser Stelle will ich mich auf den Religionsphilosophen Romano Guardini (1885 – 1968) beziehen, der darauf hingewiesen hatte, dass sich Askese als einfachste Form des

⁷ Vgl. Kozljanič, Robert Josef: Lebensphilosophie. Eine Einführung. Stuttgart 2004, S. 11f.

⁸ Ebd., S. 13.

⁹ Pflug, G.: »Lebensphilosophie«. In: HWPh, Band 5, Sp. 135 – 140.

¹⁰ Ebd., Sp. 138 und 140.

¹¹ Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe (hgg. von Helmuth Vetter). Hamburg 2004.

¹² Volkelt, Johannes: Philosophie und Leben. In: Ders.: Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. München 1892, S. 91 – 119, hier S. 98.

¹³ Ebd., S. 107.

¹⁴ Vgl. Fellmann, Ferdinand: »Lebensphilosophie«. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Europäische Enzyklopädie zur Philosophie und Wissenschaften, drei Bände. Hamburg 1990, Band 2, S. 1382 – 1385, hier 1385.

Verzichts¹⁵ „mit jedem menschlichen Tun verbindet.“¹⁶ Guardini fordert zur Entsagung auf, und zwar „als Gegenwehr gegen die Angleichung. [...] Askese bedeutet also hier die Übung im Willen, selbst zu sein. Sich selbst ein Urteil zu bilden; mit den eigenen Augen zu blicken; mit den eigenen Händen seine Umgebung zu formen – oder aber, wo Rat und Vorbild nötig sind, sich die richtigen zu wählen.“¹⁷ Er bringt damit eine Kultur des eigenen Selbst zur Geltung, die sich in postmodernen Varianten bei Michel Foucault und Peter Sloterdijk wiederfinden wird (s. unten).

2. Die politischen Implikationen der Lebensphilosophie

Die Lebensphilosophie verbindet sich dann mit einem politischen Nutzen, wenn sie aus systemischem Anspruchsdenken herausgelöst und nach ihrer möglichen Rolle im Projekt der Selbstfindung des Menschen befragt wird. Philosophie wird auch dann politisch, wenn sie mit den ihr eigenen erkenntnistheoretischen Mitteln sprachlich Ähnliches betreibt, wie Georges Perec es auf dem Grat zwischen poetischer und pragmatischer Rede tat. Insbesondere in Autopsien des Einfachen übt sich die sinnliche und pathische Aufmerksamkeit in der Sorge um das eigene Leben. Perec machte stundenlang nichts anderes, als die infra-gewöhnlichen Abläufe auf einem innerstädtischen Platz in der Mitte von Paris zu beschreiben; dabei kam er der Stimmung seiner Aufmerksamkeit ebenso auf die Spur, wie er allmählich ein Gespür dafür entwickelte, was es eigentlich heißt, von der Lebendigkeit eines Platzes zu sprechen.

Die Lebensphilosophie steht in einer kritisch produktiven Spannung zu allen szientistisch-abstraktionistischen Denkkulturen, die sich in der Methode der Thematisierung und Problematisierung „über“ das Leben der Menschen stellen. Bergson formulierte 1911 scharfe Kritik an der zerschneidenden Macht der Erkenntnismethoden einer „rein begrifflichen Philosophie“, die eine strukturelle Veränderung der Aufmerksamkeit und der Kategorien des Denkens vermittele. Ein zentrales Argument hat an Aktualität nichts verloren: „die Fähigkeit des Denkens (hat) in demselben Maße, wie sie in ihrer Arbeit der Integration fortschreitet, dazu geführt [...], eine große Anzahl von qualitativen Unterschieden aus der Wirklichkeit zu eliminieren und so zum Teil unsere Wahrnehmungen auszulöschen und unsere konkrete Schau des Universums zu verarmen.“¹⁸

Der Szientismus lehrt, das Lebendige und Sinnliche im Leben mit luftigen Abstraktionismen zum Verschwinden zu bringen. Insbesondere die sich mit Drittmitteln ins Quasi-Erhabene steigernden Wissenschaften arbeiten an der Erhöhung der Abstraktionsbasis des Denkens und komplementär dazu an der Beschleunigung leiblichen Selbstvergessens. Zu dieser Denkkultur gehört unverzichtbar die Produktion von Mythen. Sie kitten die Brüche zwischen dem, was die Menschen am eigenen Leib erleben und dem, was darüber gedacht und gesagt werden *soll*. Der Mythos ist eine Keimzelle der Ideologien. So idealisiert die Fiktion des ubiquitären, intelligiblen Akteurs den Menschen als eine *brain-machine*. Zugleich macht sie dessen Erleben im Medium der Lust, des Schmerzes wie der Begehren vergessen. Der

¹⁵ Vgl. Guardini, Romano: Askese als Element der menschlichen Existenz. In: Spranger, Eduard / Romano Guardini: Vom Stilleren Leben. Würzburg 1956, S. 23 – 48, S. 32.

¹⁶ Ebd., S. 35.

¹⁷ Ebd., S. 41

¹⁸ Bergson, Henry: Die Wahrnehmung der Veränderung (Vortrag Univ. Oxford, 26. und 27. Mai 1911). In: Ders.: Denken und schöpferisches Werden. Hamburg 1993, S. 149 - 179, hier S. 153.

Mensch *entscheidet*, auf welchen Wegen er gehen will; es gibt ihn in diesem Bild ebenso wenig als jemanden, der sich vom Strom einer Masse mitreißen lässt, wie als jemanden (im Sinne eines Subjekt-Objekts), der geradezu deterministisch den Affekt-Schaltungen kulturindustrieller Dissuasionen folgt – und auch nicht als eine von Ängsten gefangene Person.

2.1 Wahrnehmen – Erleben

Der Szientismus spitzt das Andere der Lebenswelt ins Hyperabstrakte zu. Er transformiert in Sätze nicht selten gekünstelter Begriffswelten, was konkret im sinnlichen und leiblichen Erlebens spürbar wird. Was sich von selbst versteht, bedarf nun der Rückübersetzung in die prosaische Rede des Alltags. Über die Codes vermeintlich „besseren“ Situations-Verstehens verfügt aber nicht der gemeine Mensch, sondern der Experte der Bewirtschaftung von Sprach-Biotopen. Massive Kritik am Szientismus formulierte Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*.¹⁹ Im Zarathustra heißt es in unüberhörbarer Schärfe: „Was der Sinn fühlt, was der Geist erkennt, das hat niemals in sich sein Ende. Aber Sinn und Geist möchten dich überreden, sie seien aller Dinge Ende: so eitel sind sie.“ Wenn er sodann anmerkt, „Der Leib ist eine große Vernunft, eine Vielheit mit *einem* Sinne“²⁰, so wird eine bis heute für das Selbstverständnis der Lebensphilosophie essentielle Schnittstelle der Rationalitäten benannt, auf der Verstand und Gefühl zueinander in Beziehung treten. Dabei versteht Nietzsche Vernunft im transversalen Sinne²¹ als Synthesevermögen zwischen strukturverschiedenen Modi der Selbstgewahrwerdung, Erfahrung und Reflexion. Das lebensweltliche Votum, wonach der Leib und damit die Gefühle die Richtung der Synthese zu sichern haben, verliert sich nur auf andere Weise in die Vereinseitigung als der Szientismus. Umso mehr spitzt sich gerade darin die politische Brisanz der Frage zu, wie die Bezugs-Rationalitäten (Gefühl und Verstand) als „kommunizierende Röhren“ der Vernunft getaktet sein sollen.

Auf dem Hintergrund einer sich mit dem Prozess der Industrialisierung sukzessiv verschärfenden Macht der Systeme in allen Bereichen des menschlichen Lebens reklamiert sich schon früh zum Beispiel mit Ludwig Klages die „Rückgewinnung erlebter Zusammenhänge aus dem Maschennetz tausendfältig sie durchquerender Trennungslinien“²². Und noch 1962 (und damit kurz vor den ab 1968 stattfindenden Umbrüchen in Wissenschaft und Gesellschaft) merkte der Religionsphilosoph Romano Guardini zunehmende Kontaktverluste zwischen den Menschen an und sprach (weit vor Facebook, Twitter und despektierlichen TV-Talk-Shows) von einer Tendenz der Veröffentlichung aller persönlichen Belange. Diese Kritik war mit einem Votum für *Gemeinschaften* gekoppelt, deren Erosion sich bereits ankündigte und deren weitgehender Verlust gegenwärtig in politischer Rhetorik zu kompensieren versucht wird (etwa in der Rede von „Völkergemeinschaften“ und „Wertegemeinschaften“, die es praktisch nicht gibt).

¹⁹ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hgg. von Giorgio Colli und Azzioni Montinari, München 1999, Band 3.

²⁰ Ebd., Band 4, S. 39.

²¹ Vgl. dazu Welsch, Wolfgang: Praktische und ästhetische Aspekte transversaler Vernunft. In: Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.): Ethik des Denkens. München 2000, S. 99–117 sowie Ders.: Unsere Postmoderne Moderne, Weinheim 1987.

²² Zit. Klages bei Schmitz, Hermann: Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. Band 2: Nachantike Philosophie. Freiburg und München 2007, S. 644.

Offensichtlich ist bei Guardini die Kritik am zivilisationstheoretisch bedenklichen Machtzuwachs technologischer Innovationen über die Aufmerksamkeit und Wahrnehmung der Menschen: „Der Mensch gewinnt nicht Weltgehalt, sondern verliert ihn.“²³ Neben Guardini war es vor allem Martin Heidegger, dem die Überschreibung der menschlichen Wahrnehmungs- und Erlebnisweisen durch die „Gestelle“ der Technik in hohem Maße als bedenklich erschien.²⁴ Bis in die Gegenwart ist eine in ähnlicher Weise anthropologisch akzentuierte Technik-Kritik zentrales Anliegen der Phänomenologie, die sich auch als Strömung der Lebensphilosophie verstehen lässt.

Als Folge des Umstandes, dass „der Mensch den ergriffenen Weltstoff nicht mehr richtig verarbeiten kann“²⁵, kritisierte Guardini eine Desorientierung der Wahrnehmung in Gestalt einer Verwirrung von Wert-Ordnungen. Deshalb sieht er die Beziehung der Menschen zu den Dingen auch von einer pathischen Seite: „Nicht mit dem Zugehen auf die Dinge, sondern mit dem Zurücktreteten von ihnen beginnt die Kultur.“²⁶ Darin sieht er aber eine Aufgabe, die erst wieder erlernt werden muss, denn der neuzeitliche Mensch habe die Distanz zur Welt verloren. „Eben dadurch ist er aber deren inneren Konsequenzen und Dialektiken in einer Weise verfallen, die ihn unfähig machen, ihr so entgegenzutreten, wie es geschehen müßte.“²⁷

Das Problembewusstsein gegenüber modernisierungsbedingten Transformationen der Wahrnehmung wie des Erlebens war in der Hochzeit der Lebensphilosophie weit stärker ausgeprägt als in der Gegenwart. Im Zentrum stand eine profilierte Aufgeschlossenheit gegenüber der schwindenden Sensibilität ganzheitlicher Vermögen der Erfassung von Wirklichem: Ernst Cassirer (a) sah die Synästhesien als »generellen Charakter des Wahrnehmungsbewußtseins«²⁸, Felix Krueger (b) sprach (noch vor Willy Hellpach) den ganzheitlichen Charakter der Wahrnehmung mit der Metapher des »Akkordes«²⁹ an, Helmut Plessner (c) sprach von der »Einheit der Sinne«³⁰, Georg Picht (d) verstand die Wahrnehmung als »Vibration der gesamten Sphäre unserer Sinnlichkeit«³¹, und heute ist es Hermann Schmitz (e), der die Grundform der Wahrnehmung als »leibliche Kommunikation«³² beschreibt. Letztlich laufen alle Bestrebungen darauf hinaus, in der spätmodernen Spezialisierung der Wahrnehmung aufs Isolierbare und Abspaltbare das Vermögen zur Erfassung von Ganzheiten nicht versanden zu lassen.

2.2 Atmosphären – Stimmungen

²³ Guardini, Romano: Askese als Element der menschlichen Existenz. In: Spranger, Eduard / Romano Guardini: Vom Stilleren Leben. Würzburg 1956, S. 23 – 48, hier S. 39f.

²⁴ In dieser Logik argumentierte mit Nachdruck auch Arnold Gehlen; vgl. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (zuerst 1957). Frankfurt am Main 2007.

²⁵ Guardini, Romano: Der unvollständige Mensch und die Macht. Würzburg 1956, S. 9.

²⁶ Ebd., S. 22.

²⁷ Ebd., S. 23.

²⁸ Vgl. Paetzold, Heinz: Synästhesie. In: Barck, Karlheinz et al. (Hgg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Band 5. Stuttgart / Weimar 2010, 840–868, S. 861.

²⁹ Krueger, Felix: Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie. Leipzig 1930, S. 26.

³⁰ Vgl. Paetzold 2010, S. 856.

³¹ Picht, Georg: Kunst und Mythos (= Vorlesungen und Schriften. Studienausgabe, hgg. von Eisenbart, Constanze in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph). Stuttgart 1986, S. 417.

³² Vgl. Schmitz, Hermann: Der Leib. Berlin und Boston 2011, Kapitel 4.

Eine in gewisser Weise anwendungsbezogene Dimension mehr oder weniger differenzierter Vermögen der Wahrnehmung tut sich im Bereich der Atmosphären auf. Vor allem in urbanen Erlebniswelten werden sie zunehmend dissuasiv und manipulativ inszeniert, um Betroffenheiten zu erzeugen – oft ideologisch eingefärbt und auf das Ziel der Weckung von Bedürfnissen und Begehrenissen bezogen. Eine Kernkompetenz ästhetischer Produzenten der Kulturindustrie liegt in diesem Bereich dissuasiver Sedierung. Genaugenommen ist das Ziel der Produktion von Atmosphären aber nur ein Zwischenziel: Atmosphären werden ihrer affizierenden Wirkung wegen ja als betäubende wie betörende Medien eingesetzt, um die *Stimmungen* der Menschen zu tönen. Erst wer von einem spürbaren (aber nicht a priori auch schon stimmenden) Gefühl einer Atmosphäre auch affektiv *ergriffen* wird, kann sich als Objekt der Lenkung erweisen.

Zwar sind Atmosphären und Stimmungen Thema der Philosophie. Ein Defizit lebensphilosophischer Reflexion von Atmosphären und Stimmungen liegt gleichwohl im Mangel einer differenzierenden Unterscheidung zwischen beiden. So thematisiert Martin Heidegger die Stimmung in ihrer das Befinden des Menschen grundierenden Macht³³; damit führt er jedoch eine andere Debatte, als die sich aus dem Fokus einer politischen Philosophie reklamierende Aufspürung der stimmenden Macht von Atmosphären. Zwar macht Bollnow sowohl Atmosphären als auch Stimmungen zum Gegenstand seiner Lebensphilosophie; aber auch er sucht nicht nach Brücken zwischen beiden. In seinem Werk über das *Wesen der Stimmungen*³⁴ geht er diesen (im Regress auf Martin Heidegger und Hans Lipps) nach, in seinem knapp 10 Jahre später erschienenen Werk über die *Pädagogische Atmosphäre*³⁵ stellt er zwar Beziehungen zwischen Atmosphären und Stimmungen her, indes tut er dies *sporadisch*, aber nicht systematisch. Noch bei Hermann Schmitz dominieren die Atmosphären auch die Rede über die Stimmungen, die er als Sonderform der Atmosphären auffasst.³⁶

Diese Themen sind so wichtig, weil sich Atmosphären und Stimmungen als Herde des Sozialen begreifen lassen. Vor allem der politische Diskurs wird zunehmend durch die Produktion von Stimmungen, das heißt die Kommunikation von Gefühlen (im Unterschied zu sachlichen Argumenten) „organisiert“. Wo aber das implizite Gefühl (das oft hinter nur scheinbar sachbezogenen Aussagen getarnt wird) den Platz des „Arguments“ ausfüllt, sitzt die Vernunft am Katzentisch. Dabei wäre es ihre Aufgabe, *zwischen* den affizierenden Medien der Macht kritisch zu unterscheiden.

3. Formate der Reflexion

Nicht nur das *Wie* der Reflexion des Lebens stellt sich als bestimmungsbedürftige Aufgabe, sondern auch das *Was*, äußert sich das Leben doch (a) nicht allein in Gefühlen des *Erlebens*, sondern auch in dem, *was* sich (b) gleichsam zu erleben gibt und darüberhinaus (c) in der Art des selbstreflexiven Umgangs mit diesem Prozess doppelter Eindringlichkeit.

³³ „Was wir *ontologisch* mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist *ontisch* das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein.“; Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (zuerst 1927). Tübingen 1993, S. 134.

³⁴ Bollnow, Otto Friedrich: *Das Wesen der Stimmungen* (Zuerst 1956). Frankfurt am Main, 1995.

³⁵ Bollnow, Otto Friedrich: *Die pädagogische Atmosphäre*. Heidelberg 1964.

³⁶ Vgl. Schmitz, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand*. Bonn 1990, Kapitel 6.4.2.

Einen bemerkenswerten Vorschlag zur Verbreiterung selbstbezogener Reflexion machte Philipp Lersch, als er einen relevanten Unterschied zwischen einem Erlebnis und dessen Gegenständlichkeit machte. Mehr noch war ihm daran gelegen, die Spannung zwischen einem Erlebnis und dessen Gegenstand zum Thema lebensphilosophischen Bedenkens zu machen. Gerade dann, wenn uns in unserem Erleben etwas „zu einem Stück unseres Selbst“³⁷ geworden ist, stellt sich nicht nur die Frage nach der Art eines empfindungsmäßigen Erlebens, sondern mit mindestens ebenso großer Macht die nach dem *Was* dieses Erlebens und der Wirkungsweise, in der es unser Erleben angesprochen hat.

Damit stellen sich abermals – wie schon in der Reflexion der Wechselwirkungsbeziehungen zwischen Atmosphären und Stimmungen – politische Fragen zur Produktion immersiver Erlebnis-Intensitäten, haben sie doch zwei Pole: einen im Medium der Affizierung und einen im Medium einer affizierenden Sache.³⁸ Kein Erleben geht im reinen Gefühl auf, es wird a priori von „etwas“ getragen, wodurch es zugleich vermittelt wird. Das „wissensmäßige Innesein von Wirklichkeit“, das sich als „Wesensgehalt des Erlebens“ konstituiert³⁹, ist unauflöslich durch den Zusammenhang von Affizierung und Affizierendem gezeichnet. Wo die Inszenierung eines Erlebnisses in ihrem Erlebnis-Charakter die Frage nach dem Affizierenden abspaltet, zeigen sich die hermetischen Züge der Kulturindustrie. Adorno und Horkheimer merkten in diesem Sinne an: „Das ist das Geheimnis der ästhetischen Sublimierung: Erfüllung als gebrochene darzustellen. Kulturindustrie sublimiert nicht, sondern unterdrückt.“⁴⁰

Einen anderen Doppelbezug im Gegenstandsbereich der Lebensphilosophie sieht Bollnow, wenn er anmerkt, daß „der Begriff des Lebens in die Lebensphilosophie in einer doppelten Weise eingeht, nämlich als Objekt wie auch als Subjekt des Philosophierens.“⁴¹ Damit spricht er weniger eine Pluralisierung der Reflexionsgegenstände an, als das Milieu, in dem sich Lebensphilosophie ereignet. Bollnow weist damit aber nicht nur auf eine Aufgabe der Philosophie hin, sondern zugleich auf ein Programm, das eigene Leben autodiagnostisch zu begleiten. Und so verlangt er ein Denken, das Erlebte in seiner Doppelstruktur von Erleben und Erlebnisinhalt zu durchleuchten. Erst wo die Verknüpfung von Inhalt und Form zur Sache des Denkens wird, öffnen sich auch Optionen der Aufklärung. Dabei bieten sich die Erkenntnismittel der Phänomenologie in besonderer Weise an, denn gerade sie unterziehen der Autopsie, was sich als etwas Einfaches zu verstehen gibt, auf mikroskopischen Tiefenschichten aber hoch komplex und verstrickt ist.

³⁷ Lersch, Philipp: *Erlebnishorizonte*. Schriften zur Lebensphilosophie; hgg. von Thomas Rolf. München 2011, S. 44.

³⁸ Adorno und Horkheimer hatten sich unter anderem diesen spezifischen Spuren im Gesicht einer sich zunehmend kulturindustriell verfeinernden Gesellschaft gewidmet, vgl. Adorno, Theodor W./ Max Horkheimer: *Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug*. In: Adorno, Theodor W./ Max Horkheimer (Zuerst 1947): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1971, S. 108-150.

³⁹ Lersch, Philipp: *Erlebnishorizonte*. Schriften zur Lebensphilosophie; hgg. von Thomas Rolf. München 2011, S. 45.

⁴⁰ Adorno, Theodor W./ Max Horkheimer: *Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug*. In: Adorno, Theodor W./ Max Horkheimer (Zuerst 1947): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1971, S. 125.

⁴¹ Bollnow, Otto Friedrich: *Schriften*. Studienausgabe in 12 Bänden (hgg. von Boelhaue, Ursula / Gudrun Kühne-Bertram / Hans-Ulrich Lessing / Fridhjoef Rodi). Band 4: *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie*. Würzburg 2009, S. 19.

Wenn Christian Bermes im Fokus der Kulturphilosophie anmerkt: „Wer das Leben denken will, muß das Leben zur Sprache bringen“⁴², so setzt er damit zweierlei voraus: zum einen das Gebot des Denkens als Form der Reflexion und zum anderen die *expressis verbis* vollzogene Aus-Sprache eines Gedachten als opportune Form der Explikation. Beides versteht sich aber nicht von selbst. Wenn der Sinn und potentielle Ertrag des Denkens über das Leben als erste Methode der Kultur einer Lebensphilosophie auch nicht bestritten werden soll, so reklamiert sich daneben doch das Bedenken anderer möglicher Formen der Reflexion. Die Mittel von Kunst und Musik zeigen mögliche Wege der „Thematisierung“ des Lebens außerhalb der Sprache. Die Pluralisierung der Milieus möglicher Reflexion führt nicht zu einer Schwächung rationalen Denkens, sondern zu einer strukturellen Erweiterung seiner Bezugspunkte – gleichsam in der konstruktiven Wendung des Heidegger’schen Memento, dass wir noch *nicht* denken⁴³.

Die Lebensphilosophie investiert das Bedenken des sinnlich Wirklichen gegen die Suggestionen des Abstrakten, in dessen Medium sich noch denken lässt, was es nie gegeben hat. Mit Bezug zu Schelling sagt Jaspers: „Das Wirkliche ist das, was gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet.“⁴⁴ Die sich am Wirklichen abarbeitende Erfahrung gewinnt nach Jaspers besonders in der Begegnung mit Grenzsituationen an Tiefe; hier bilden sie schließlich auch charakterprägende Strukturen heraus.⁴⁵

Gleichwohl dürfte es nicht erst der Begegnung mit der existenziellen Grenzsituation und die Konfrontation mit dem damit einhergehende Gefühl des Ausgesetzt-Seins bedürfen, um zur biographisch relevanten Reflexion zu gelangen. Nicht erst der sich ankündigende Kollaps lebenserhaltender Selbstgewissheit vermittelt die Begegnung und mit ihr die Denkwürdigkeit, sondern schon das Infra-Gewöhnliche, sofern es nur dem *Nach*-Denken aufgeschlossen und in der sinnlich lebendigen Erfahrung durchquert und exotisiert wird. In lebensphilosophischer Sicht bietet Jaspers neben der Bedeutung der existenziellen Grenzsituationen eine zweite produktive Aussicht auf eine gewisse Verstetigung des Projekts, das eigene Leben zu bedenken – die Hinwendung zum „gelebten Augenblick“⁴⁶: „Der gelebte Augenblick ist das Letzte, Blutwarme, Unmittelbare, Lebendige, das leibhaftig Gegenwärtige, die Totalität des Realen, das allein Konkrete.“⁴⁷

Die Aufgabe der Lebensphilosophie wird damit zu einem Projekt der Führung des *eigenen* Lebens. Ferdinand Fellmann sieht die Lebensphilosophie als eine Form der Selbsterfahrung, die dem Ziel des „Mit-sich-fertig-Werdens“⁴⁸ zustrebt. Dies setzt die Differenzierung des Wissens über das eigene Selbst und die gelebten Mit-Welt-Beziehungen (im Sinne Diltheys

⁴² Bermes, Christian: Die Grenzen des Wissens und die Bedeutung des Lebens. Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* im Kontext der Anthropologie und Kulturphilosophie. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Das Leben denken – Die Kultur denken. Freiburg und München 2007, S. 250–270, hier 250.

⁴³ Vgl. z.B. Heidegger, Martin: Was heisst Denken? (zuerst 1951/52). Tübingen 1997.

⁴⁴ Karl Jaspers: Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M. / September 1937. Berlin und Leipzig 1938, S. 59.

⁴⁵ In diesem Sinne merkte Johannes Linschoten an: „Die erhabensten Tugenden erblühen letztlich aus den elementarsten Nöten.“; Linschoten, Johannes: Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James. Berlin 1961, S. 225.

⁴⁶ Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen (zuerst 1919). Berlin u.a. 1971, S. 108ff.

⁴⁷ Ebd., S. 112.

⁴⁸ Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993, S. 240.

Reflexion subjektiven Erlebens⁴⁹) voraus. Hermann Schmitz geht den Weg der Phänomenologie konsequent bis zur reflexiven Hinwendung zur Selbstgewahrnehmung im Modus befindlichen Sich-Spürens: „Jede Behauptung, die nicht analytisch [...] ist, kann beweiskräftig nur in dem Maße sein, in dem sie sich auf unwillkürliche Lebenserfahrung – das, was Menschen merklich zustößt, ohne dass sie es sich absichtlich zurechtgelegt haben – zu stützen vermag.“⁵⁰

Letztlich verbindet sich jedes Projekt des Denkens wie Bedenkens des eigenen Selbst mit einer Herausforderung der Fähigkeit zur differenzierten wörtlichen Rede, dies gerade in der Gegenwart erodierender Fähigkeiten zur detaillierten Explikation von Eindrücken – als Folge einer Entintellektualisierung institutionalisierter Bildung und zunehmend allein noch rudimentärer massenmedialer Sprachkulturen. Zur Differenz zwischen der Dürftigkeit kulturell erlernten Sprechens und der Vielfalt des Beobachtbaren merkte Guardini aber schon Mitte der 1950er Jahre an: „So gehört denn auch nur wenig Beobachtungsgabe dazu, um zu merken, wie das Wort immer dünner und wohlfeiler wird; an Ernst, Tiefe und menschlicher Fülle verliert – von der Verwilderung, die mit der Sprache als solcher vor sich geht, gar nicht zu reden.“⁵¹ Gegen die Verflachung der Sprache wie des Sprechen-Könnens tritt das Projekt der Lebensphilosophie wie das der Phänomenologie mit Nachdruck an. Die Stärkung der Einbildungskraft sowie die Alphabetisierung der Explikationsvermögen birgt auch darin ein politisches Potential, als sich erst differenzfreudiges Fühlen- und Denken-Können den affirmativen Systemen der Akzeptabilität zu entziehen vermag. Politik und Ökonomie bauen aber geradezu programmatisch auf die *ungeprüfte* Geltung machtvoller Inszenierungen.

Im Hinblick auf die politische Relevanz selbstbezogener Denk- und Reflexionsvermögen stellt sich die Frage, in welcher Weise das Nachdenken über Wirklichkeit der Praxis des eigenen Lebens dienlich sein könnte: „Denn nur auf der Grundlage einer klaren Analyse seiner Lage kann der Mensch zu einem tragfähigen Selbstbild gelangen. Die Analyse erfolgt also nicht allein um des Denkens willen, sondern weil sie letztlich zur Klärung der Gefühle beiträgt“ und damit „Licht in das Dunkel der Selbstverhältnisse“⁵² bringt.

4. Die Begegnung

Für Nietzsche ist Leben „in erster Linie Selbstbegegnung“⁵³ im Sinne eines offenen Prozesses der Selbsterfahrung. Dabei verstellen feste Begriffe die Erkenntnismöglichkeiten mehr als sie ihr zu helfen scheinen, weil sie „die Beweglichkeit der primären Wirklichkeitserfahrung zerstören.“⁵⁴ Die „fröhliche Wissenschaft“ kann als beispielhafte Kritik an der Verstellung von Erfahrung durch die erkenntnistheoretisch lenkende Macht szientistischer Konstruktionen verstanden werden. In spätmodernen Konsumgesellschaften sind die Wege der Erfahrung wie ihrer Gegenstände in hohem Maße massenmedial gelenkt. Erfahrung ist in diesem Sinne zu einer kalkulierbaren und produzierbaren Größe in der dissuasiven

⁴⁹ Vgl. Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen* (zuerst 1919). Berlin u.a. 1971, S. 112.

⁵⁰ Schmitz, Hermann: *Der Weg der europäischen Philosophie. Eine Gewissenserforschung. Band 2: Nachantike Philosophie*. Freiburg und München 2007, S. 636.

⁵¹ Guardini, Romano: *Der unvollständige Mensch und die Macht*. Würzburg 1956, 14.

⁵² Fellmann, Ferdinand: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek 1993, S. 246.

⁵³ Ebd., S. 66.

⁵⁴ Ebd., S. 63.

Beherrschung der Massen geworden. Nicht jede Erfahrung – und noch weniger jeder flüchtige Kontakt mit einem Wirklichen – lässt sich aber als eine Begegnung verstehen. Dessen Bedeutung kristallisiert sich in einem Dialog zwischen Friedrich Otto Bollnow und Romano Guardini recht deutlich heraus.

Einig sind sich beide Philosophen in der Auffassung, dass sich eine Begegnung *ereignet*, also weder planvoll gesucht noch arrangiert werden kann. „Ja die Weisheit sagt, echte Begegnung werde durch Wollen und Planen sogar gestört.“⁵⁵ Für Guardini entspringt sogar das Philosophieren dem Hineingeraten in Situationen vom Charakter einer Begegnung⁵⁶. Allerdings dürfte ihm Bollnow in dieser Auffassung nicht folgen, beschränkt sich seine Vorstellung doch allein auf Situationen zwischen *menschlichen* Zusammentreffens. Damit stellt sich die letztlich erkenntnistheoretische Frage, wer oder was als „Partner“ einer Begegnung überhaupt in Frage kommen kann.

Die erkenntnis- und bildungstheoretische Bedeutung des Begriffes der „Begegnung“ diskutierte Romano Guardini schon 1928 ausführlich. Darin merkt er an, dass man von einer Erscheinung betroffen werde, bzw. unter die Macht eines affektiven „Ergriffenwerdens“⁵⁷ gerate. Eine Begegnung vermittele etwas Neues, eine noch ungewohnte Sicht auf etwas, das bis dahin als vertraut und selbstverständlich galt. Im Widerspruch zur Begegnung sieht er deshalb „Gewohnheit, Gleichgültigkeit, Blasiertheit.“⁵⁸ Zu Medien einer Begegnung können nach seiner Auffassung neben Menschen auch Dinge der unterschiedlichsten Art werden, ebenso Tiere oder – was Hermann Schmitz „Halbdinge“ nennt – ein Windhauch oder ein Regenguss.⁵⁹ Entscheidend sei, dass durch das Zusammentreffen eines Menschen mit etwas Erweckendem oder in besonderer Weise eindrücklich Werdendem ein gewohntes Denken neu geordnet werden müsse. Begegnung ist in diesem Sinne mehr als nur ein Erscheinen oder Sich-Ereignen; Begegnung zwingt ins reflektierende Denken und in aller Regel auch zur Revision tradierter Muster des Wahrnehmens und Verstehens.⁶⁰

Am Beispiel der Begegnung mit einem Baum zeigt Guardini, dass auch Dinge (und nicht erst Menschen) eine Begegnung vermitteln bzw. initiieren können. Neben dem Sich-Öffnen eines Menschen gegenüber einem Erscheinenden komme es entscheidend auf dessen Aus-sich-Heraustreten an. Insofern sei Begegnung nie einseitig; sie betreffe nicht nur den Menschen, „der um des Entgegentretenden willen aus sich selbst hinaustritt, sondern auch den Gegenstand, dessen Wesen aus der Verhülltheit in ihm selbst heraustritt, auf den Menschen zu und ihm offen wird.“⁶¹ Deutlich wird damit ein Verständnis der Erscheinens, wonach noch die Dinge (und Halbdinge) sich in einer Weise „äußern“ können, die vom wahrnehmenden Menschen im Sinne eines dialogischen Ausdrucksverstehens als etwas Lebendiges aufgefasst werden können und sich nicht in einem passiven Sinne (neudeutsch) „lesen“ lassen wie

⁵⁵ Guardini, Romano: Die Begegnung (zuerst 1928). In: Guardini, Romano / Otto Friedrich Bollnow: Begegnung und Bildung. Würzburg 1956, S. 9–24, hier S. 17.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 14.

⁵⁷ Guardini, Romano: Die Begegnung (zuerst 1928). In: Guardini, Romano / Otto Friedrich Bollnow: Begegnung und Bildung. Würzburg 1956, S. 9–24, hier S. 14.

⁵⁸ Ebd., S. 15.

⁵⁹ Vgl. ebd. S. 14.

⁶⁰ Guardini fasst das so zusammen: „In ihr [der Begegnung, JH] geschieht das erste Betreffen des Entgegentretenden, wodurch der Betroffene aus seinem unmittelbaren Selbersein herausgerufen und zum Weggehen von sich in das Anrufende hinein aufgefordert wird.“; ebd., S. 24.

⁶¹ Ebd. S. 23.

einen Text. Guardini sieht auch die Wandlungsfähigkeit der Dinge. Daher „äußern“ sie sich – in diesem Wandel – und geben sich in situationsspezifischer Weise zu verstehen.

Ein Wirkliches kann diesseits menschlicher Gegenwart ein Baum, ein Vogel und noch ein Raum sein, der im phänomenologischen Sinne aus sich heraus tritt – zum Beispiel die atmosphärisch gesättigte Raumsituation einer Kathedrale, oder etwas im Charakter seiner Inszenierung und manipulativen Künstlichkeit als irritierend Empfundenes. Gerade weil eine Begegnung nicht geplant werden kann, liegt in ihr der Keim der Problemwahrnehmung. Aus dem Ereignis-Charakter der Begegnung folgt, dass ihr Verlauf frei und ihr Gegenstand offen ist und durch kein Kalkül eines Systems eingefangen werden kann.

5. Konkretisierung – Mensch-Tier-Verhältnisse

Die Lebensphilosophie macht Praktiken des menschlichen Lebens zu ihrem Thema. So reflektiert sie die Bedingungen des Zur-Welt-Kommens des Menschen in seiner Zeit. In der Gegenwart stellt sich die Beziehung zum Tier als großes existenzielles Thema; dies nicht in abstrakter, anonymer und systemischer Weise, sondern vor allem in Gestalt persönlicher, höchst individuell *gelebter* Beziehungen zum Tier als Lebens- und Sterbensgefährten. Abstrakt gesprochen: Aus der Praxis der beinahe restlosen Unterwerfung des ökonomisch verwertbaren Tieres unter die menschlichen Begehren reklamiert sich die Problematisierung einer ethisch bedenklichen Schnittstelle im Mensch-Natur-Metabolismus. Die einfache und zugleich radikale Frage lautet, was der Mensch in seinem So-Leben den Tieren als Lebensgefährten schuldet. Schon in ihrer ethischen Dimension ist sie in einem vielschichtigen Sinne politisch. Das politische Potential steigert sich noch einmal angesichts der Abhängigkeit der alltäglichen individuellen Ernährung von einer globalen Tierverwertungsökonomie, die ethisch eher zum Schein denn als Ausdruck eines menschlichen Bedürfnisses reguliert ist. Sie behandelt das Tier als Ware und produktionstechnischen Rohstoff. Der ethisch ungebremsten Genießbarkeit wegen müssen Rinder, Schweine und Geflügel um ihren Leib gebracht werden, bevor sie ihr Leben verlieren. Erst nach ihrer ethischen Transformation können sie auf ihre *fleischerne Stofflichkeit* reduziert werden. Das Haustier fungiert in einem komplex organisierten symbolischen Tausch von Geld gegen kulinarische Lust als Medium kollektiven Selbstbetrugs. Es erweist sich als romantizistisch unverzichtbares Sedativum emotionaler Selbstanästhesie. Hund und Katze können die Verwerfungen nur *symbolisch* glätten, die von der Maßlosigkeit der gewaltsamen Aneignung der Tiere durch den Menschen aufgeworfen werden.

Zu einem Thema der Lebensphilosophie werden dabei nicht allein Politik und Industrie in ihren *gemeinsamen* Methoden der Produktion des Essbaren wie der Duldung des Widerwärtigsten im Umgang mit dem Tier. In besonderer Weise thematisiert sich die Kolonisierung unserer Affekte und Wahrnehmungen, die dafür sorgt, dass wir zwischen uns und den Tieren eine bemerkenswerte Grenze ziehen. Dazu gehört ein ausgefeiltes System der Emotionalisierung vor allem frei lebender Wildtiere – vom „hegenden“ Schutz der Jäger einmal abgesehen. Maulwurf, Fuchs und Wolf spielen gerade in der Ambivalenz ihrer Besetzung mit wechselnden Bedeutungen eine paradigmatische Rolle der Entsorgung. Was wir *nicht* essen (aus welchen Gründen auch immer), bietet sich in idealer Weise für die Abwälzung von Schuldgefühlen, aber auch für die Legitimation von „Selbsterhaltungs“-Interessen an. Vielleicht ist der Wal allein deshalb als Fisch vergessen und als Säugetier und emotionaler Streichel-Partner ent-deckt worden.

Es gibt weitere Grenzen, die errichtet worden sind, um den hemmungslosen Genuss zu garantieren. Zwei sichern auf ganz selbstverständliche Weise die Ordnung der Dinge – zum einen die *technische* Abstraktion. Dank ihrer wird das Tier in amorphe Stoffe wie Gehacktes, Bratwürste oder Fischstäbchen verwandelt. So entstehen aus Tieren Nahrungsmittel. Diese sind allein noch Dinge, in deren nacktem Warencharakter alle sinnlichen Brücken zum lebenden Tier abgebrochen sind. Zum anderen spaltet die Kultur des Essens und Trinkens die Tiere in zwei Welten: Dies sind aber keine biotischen, sondern kulinarische Welten. Danach kennen wir nicht nur solche Tiere, die des bedingten Mitleids noch fähig sind, wie Hirsch, Hase und Rind, sondern auch solche, die von jeder empathischen Regung ganz ausgenommen und zu einem reinen Stoff der Biomasse deklassiert worden sind: die Dekapoden (Garnelen) und die vielen anderen sogenannten „niederen“ Tiere aus der Welt der Ozeane, die in der Sprache der Nahrungsmittelindustrie auch gar nicht mehr Tiere heißen, sondern (Meeres-) „Früchte“. Die Art und Weise, wie wir gelernt haben, die Tiere in ihrer Zugehörigkeit zu den verschiedensten Ordnungen zu begreifen, reguliert nicht zuletzt den Verlauf der Grenze zwischen Lust und Ekel. Wie sich der Mensch in seinem kulturellen Verhältnis zum Tier (national wie regional) situiert, markiert letztlich eine Grenzsituation im Sinne von Karl Jaspers – diesseits eigener Betroffenheit vom Untergang aller Weltbezüge – aber in Verantwortlichkeit für die Vernichtung des Seins anderer Arten.⁶² Die Art und Weise deren Bewältigung ist daher auch Ausdruck einer Kultur im Umgang mit dem eigenen Selbst.

6. Aktualisierungen

Diese wird zu einem zentralen Thema im Spätwerk zweier Philosophen, zwischen deren Denken im Allgemeinen wenig Ähnlichkeit besteht: Michel Foucault zum einen und Peter Sloterdijk zum anderen. An einer gemeinsamen Schnittstelle bieten sich indes beide für eine Aktualisierung lebensphilosophischer Denkprofile des Politischen an – bei Foucault ist es die Philosophie der Sorge um das eigene Selbst, die er mit seinem auf Alkibiades zurückgeführten Imperativ einer Hermeneutik des Subjekts entfaltet. Mit der Sorge um das eigene Selbst steht nicht eine Form postmoderner Narzissmen im Zentrum. Vielmehr drückt das Projekt eine Ethik der Selbstbeherrschung aus. Wer übt, „Herrscher über sich selbst zu sein“⁶³, erwirkt die Kompetenz, sich in der Askese und Kontemplation in sich selbst zu sammeln. Bereits im Werk von Romano Guardini spielten ganz ähnliche Gedanken eine zentrale Rolle. Hier wie dort folgte aus der Fähigkeit zur Sammlung in sich selbst eine Widerständigkeit gegenüber kulturindustriellen Affronts wie plumpen Zumutungen parteipolitischer Demagogie. Wenn Foucault die Sorge um sich selbst als „eine Lebensform“⁶⁴ versteht, so kommt darin eine späte Variante lebensphilosophischer Programmatik zur Geltung.

Frédéric Gros merkt in einem Nachwort an, dass das Prinzip der Sorge um sich „eine Distanz zum Handeln“⁶⁵ schafft, dieses zugleich aber auch reguliere. Darin liegt eine wichtige

⁶² Vgl. zum Thema auch Hasse, Jürgen: Ernährung als Dimension sinnlicher Erfahrung. Für eine Alphabetisierung sinnlicher Wahrnehmung und eine Kritik der Ökonomie. In: Antoni-Komar, Irene / Reinhard Pfriem / Thorsten Raabe / Achim Spiller (Hg. 2008): Ernährung, Kultur, Lebensqualität. (=Wirtschaftswissenschaftliche Nachhaltigkeitsforschung, Bd. 3). Marburg, S. 239-262.

⁶³ Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts (zuerst 1982). Frankfurt/M., 2004, S. 603.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Gros, Frédéric: Situierung der Vorlesung. In: Foucault, Michel: Hermeneutik des Subjekts (zuerst 1982). Frankfurt/M., 2004, S. 616 – 668, hier S. 658.

lebensphilosophische Pointe im Spätwerk Foucaults – die kritische Abstandnahme gegenüber sozialkonstruktivistischen Überhöhungen des intelligiblen Subjekts. Wenn es keinen authentischeren Besitz gibt als den des Sich-selbst-Besitzens⁶⁶, so folgt daraus auch eine gewisse Demut gegenüber den Widerfahrnissen des Lebens, den Ereignissen, Augenblicken und Begegnungen, die sich unserer Verfügung entziehen. In der Konzentration aufs eigene Selbst wird das Subjekt in einem ganz anderen als demokratietheoretischen Sinne frei, denn die Hürden der Macht, über die hinweg die Interessen an der Instrumentalisierung und Kolonisierung des Lebens der Menschen erst aufsteigen müssen, erhöhen sich.

Ähnliche Akzente setzt Peter Sloterdijks mit seinem Imperativ der Übung. In *Du mußt dein Leben ändern* umreißt er ein in vielen Punkten dem Foucault'schen Entwurf ähnliches Programm. Er plädiert für eine Kultur der Übung, die sich staatsdidaktischen Praktiken der Unterwerfung unter gerade herrschende Ordnungen des Wissens und Fühlens entwindet. Das Milieu seiner Übung liegt ganz sicher nicht in der schulischen Bildung, die in zunehmendem Maße Ansprüchen des Markts unterworfen wird, Affektregime auf zeitgemäße Standards moralischer Erregungs-„Kompetenzen“ einstellt und „politik(un)fähige“ Bürger nach Maßgabe gerade herrschender parteipolitischer Sensibilitäten produziert. Sloterdijks Übungsprogramme zielen auf das Erlernen des Rückzuges gegenüber den Machteinflüssen instrumenteller Verführungen, deren nie erreichbares Ziel in der „asketische[n] Suspension der Entfremdung“⁶⁷ läge. Auch darin klingen Spuren des Denkens der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule an.

„Nicht die bösen Geister setzen ihm [dem Menschen, JH] zu, es sind Routinen und Trägheiten, die ihn zu Boden drücken und deformieren.“⁶⁸ Nicht zuletzt scheint in Sloterdijks Denken eine Absage an den Wahn jener Menschenbilder durch, in denen das Subjekt als alles beherrschender Akteur idealisiert wird, um als Meister aller nur erdenklichen Situationen brillieren zu können. Es versteht sich von selbst, dass auch Sloterdijk – ganz ähnlich wie Adorno und Horkheimer – die süffigen Angebote der Kulturindustrie als ein „Ausweichen in die Betäubung“⁶⁹ erscheinen müssen. Was jene noch „Kulturindustrie“ nannten, heißt bei Sloterdijk „Selbstbindungsindustrie“⁷⁰. Dem stellt er das Projekt einer Übung entgegen, um in einer produktiven Bindung ans Offene und Unvorhersehbare der Verzweckung zu entkommen⁷¹ – zumindest von Fall zu Fall.

⁶⁶ Vgl. ebd.

⁶⁷ Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main 2009, S. 657.

⁶⁸ Ebd., S. 640.

⁶⁹ Ebd., S. 709.

⁷⁰ Sloterdijk, Peter: *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen*. Frankfurt am Main 1998, S. 139.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 112.