

I. Die methodischen Grundlagen

Mit der doppelt perspektivierten Einleitung ist der Problemhorizont der »Ethik der Selbstliebe« eröffnet: Die Präsenz der Selbstliebe in lebensweltlichen und wissenschaftlichen Diskursen lässt als Hintergrund die Frage nach dem Selbstverständnis und normativen Selbstverhältnis aufscheinen. Die hier konstatierten Unklarheiten decken sich mit einer pluriform divergierenden Verwendung der Rede von Selbstliebe. Dies gilt insbesondere für ihre normativen Dimensionen. Obwohl eine ethische Thematisierung der Selbstliebe folglich zu erwarten wäre, steht sie, wie die Analyse des Forschungsstands weiter ausführen wird, über weite Strecken auch in der Fachwissenschaft aus. Die »Ethik der Selbstliebe« nimmt sich dieses Desiderates an, indem sie einem hermeneutischen Grundimpetus folgend analysiert, wie sich Selbstliebe erstens in ethischer Perspektive verstehen lässt und wie Selbstliebe zweitens systematisch zu ethischer Orientierung beiträgt. Selbstliebe ist problembestimmender Ausgangs- und orientierender Zielpunkt der Untersuchung. Daran orientieren sich die Methoden, die im Folgenden entwickelt werden. Dabei ist der Schwierigkeit Rechnung zu tragen, dass es in der Ethik keine etablierte Methodenlehre, geschweige denn einen kanonischen Methodenkatalog gibt.⁶⁸ Zu unterschiedlich sind die verschiedenen Problemkomplexe, Hintergrundannahmen und Herangehensweisen. Welche Methoden und welches Verständnis von Ethik angemessen sind, ist nicht *a priori* bestimmbar, sondern muss sich – so die wissenschaftstheoretische Grundannahme – aus einer Untersuchung der Selbstliebe selbst ergeben; anders formuliert: die Auswahl der

⁶⁸ Im Bereich der Theologischen Ethik liegen die letzten Methodenlehren Hofmann, Methodenlehre (1963), Demmer, Methodenlehre (1983) und Römelt, Ethik (2000) schon einige Jahrzehnte zurück.

I. Die methodischen Grundlagen

Methoden bestimmt sich von der vom Gegenstand eröffneten Problemstellung.⁶⁹

Im ersten Kapitel wird zunächst entwickelt, wie Selbstliebe methodisch aus ethischer Perspektive und für die Ethik systematisch erschlossen wird. Ansatzpunkt ist dabei das normative Problem, das sich der Ethik mit der Selbstliebe stellt. Daraus ergibt sich auch die Strukturierung der Arbeit in Form des Dreischritts Panorama-Typologie-Konzept. Im zweiten Kapitel werden die eher technischen Aspekte mit einer Zusammenfassung von Aufbau und Forschungsfrage, der Analyse des Forschungsstandes und den formalen Modalitäten dargelegt.

69 Es soll nicht verschwiegen werden, dass mit dieser Formulierung bereits ein bestimmtes Verständnis von Ethik als problemorientierter Wissenschaft vorausgesetzt wird. Alternative Auffassungen setzen bei einer definierten Methode an und untersuchen von dort aus die Selbstliebe. Die hier leitende Forschungsfrage ist dann aber nicht mehr in der ihr gebührenden Weite zu beantworten. Vielmehr wird sich zeigen, dass eine Untersuchung der Selbstliebe sie nicht von vornherein auf die Perspektive einer bestimmten ethischen Konzeption oder Methode festlegen darf. Dem trägt der hermeneutisch-problemorientierte Grundansatz Rechnung. Weitere Hinweise zur Pragmatisierung von Wissenschaft, die die Methode an den sozio-kulturell verorteten Gegenstand koppelt, finden sich für die Ethik spezifiziert in FN 102 und 103.

1. Die Hermeneutik der »Ethik der Selbstliebe«

1.1. Die Selbst-Liebe

Eine Annäherung an Selbstliebe aus ethischer Perspektive könnte bei einer begrifflichen Klärung ihrer terminologischen Bestandteile, also von »Selbst« und »Liebe«, ansetzen, wie es die englischen und französischen Begriffe »self-love« und »amour-propre« nahelegten. Dabei könnte Liebe zum Selbst in Unterscheidung zur Liebe zum Nächsten, zur Menschheit, zum Gesetz, zur Natur oder zu Gott in den Blick genommen werden. Das Selbst tritt als *ein* mögliches Objekt einer von ihm unabhängig bestimmbarer Liebe auf. Diese wiederum könnte dreifach in »eros«, »agape« und »philia« unterteilt werden.⁷⁰ Verschiedene Konzeptionalisierungen von Liebe könnten daran anknüpfend in den Blick genommen werden. Schließlich müsste erörtert werden, welches Verständnis von Liebe sich sinnvoll auf sich selbst beziehen ließe. Komplexer wird es, sobald berücksichtigt wird, dass das »Selbst« kein feststehendes Objekt ist, das sich essentialistisch bestimmen lässt. Nicht nur »Liebe«, sondern auch »Selbst« stellen dann Variablen mit unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten dar, die eigens untersucht werden müssten. Das Erschließen von Selbstliebe müsste dann bei einer Untersuchung der Liebe ansetzen und Selbstliebe als eine Spezifikation betrachten oder umgekehrt bei einer Analyse des Selbst beginnen und Selbstliebe als eine besondere Form des Selbstbezugs betrachten.⁷¹

Beide Optionen leiden allerdings darunter, dass es sich sowohl bei »Liebe« als auch beim »Selbst« um notorisch unklare Begriffe handelt, die in ihrer Definition mehr umstritten als Klarheit schaffend sind. Noch fundamentaler ist jedoch das Problem, dass dieses methodische Vorgehen voraussetzt, dass es für das Verstehen von Selbstliebe aussichtsreich ist, sie in die Komponenten »Selbst« und »Liebe« zu zerlegen. Dagegen spricht, dass es sich bei ihr um eine komplexe Idee vom Selbstverständnis und normativen Selbstverhältnissen handelt.

⁷⁰ Vgl. Kruse-Ebeling, Liebe und Ethik (2009), 79–148; Krebs, Ich und Du (2015), 19–47.

⁷¹ Diese Vorgehensweise findet sich bei Frankfurt, Gründe der Liebe (2014) und Schockenhoff, Grundlegung (2007), 243–302, die bei einer Analyse von Liebe ansetzen. Fozard Weaver, Self Love (2002) und Thomä, Erzähle dich (2015) setzen umgekehrt bei einer Analyse des Selbst an, vgl. Kap. 2.2.3.

I. Die methodischen Grundlagen

nis handelt, deren Bedeutungen nicht einfach durch eine Addition zweier Komponenten erfasst werden. Wenn dies der Fall ist, dann ist eine Annäherung an Selbstliebe durch ein Erschließen ausgehend von »Liebe« oder »Selbst« nicht zielführend. Vielmehr ist dann direkt beim *Problem* der Selbstliebe im jeweiligen denkerischen Horizont anzusetzen und das jeweilige Verständnis von Selbstliebe als solches zu rekonstruieren. Zu versuchen, Selbstliebe jenseits der sie einbettenden denkerischen Horizonte zu erschließen, wäre ein sinnloses Unterfangen, da es weder einen kontextlosen Begriff von Selbstliebe gibt, noch in der Forschungslandschaft eindeutig ist, wie Selbstliebe in ethischer Hinsicht überhaupt zu verstehen ist. Ein systematischer Begriff von Selbstliebe darf folglich erst am Ende der Untersuchung erwartet werden.

1.2. Die Idee der Selbstliebe

Wie angedeutet und wie sich im Weiteren erhärten wird, gibt es nicht den einen Begriff der Selbstliebe. Das liegt nicht allein an Transformationen, die der Begriff »Selbstliebe« in verschiedenen sprachlichen Fassungen durchlaufen hat, sondern vielmehr handelt es sich bei Selbstliebe um eine komplexe Bestimmung des Problemzusammenhangs des menschlichen Selbstverständnisses und -verhältnisses, der in seiner Vieldimensionalität nicht auf *einen* Begriff zu bringen ist. Derjenige, der dies sehr scharfsinnig erkannt hat, war Jean-Jacques Rousseau. Er differenziert die Selbstliebe nach ihren Bedeutungsgehalten aus und fasst sie als Wechselwirkung von »amour de soi« und »amour-propre«.⁷² Auf diese Weise lässt sich zwar eine präzisierende, obgleich hochkomplexe, aber auch nicht allumfassende Bestimmung vornehmen. Bei Rousseau wird sehr gut ersichtlich, dass es sich bei der Selbstliebe vielmehr um eine in verschiedene (normative) Problemkomplexe eingebettete *Idee* handelt, die als Knotenpunkt eines hermeneutischen Netzes zu fassen ist.⁷³ Es legt sich die Rede von einer Auseinandersetzung mit der Idee der Selbstliebe nahe, die sich primär, aber nicht ausschließlich im

72 Vgl. Rousseau, CS, Anm. XV, 369.

73 Zum Verständnis von Ideen als Knotenpunkte eines hermeneutischen Netzes vgl. Kap. I.3.

vieldeutigen Begriff »Selbstliebe« manifestiert. Wie sich zeigen wird, wird an einigen Stellen die Idee der Selbstliebe unter bewusster Vermeidung des Begriffs weitergeführt. Sich auf den Begriff »Selbstliebe« zu beschränken, bedeutete für das Verständnis von Selbstliebe als Gegenstand ethischer Reflexion insofern eine Verengung. Die Idee der Selbstliebe ist umfassender als der Begriff. Gleichwohl kann letzterer als privilegierter Zugang dienen.

Gleichzeitig ist die Idee der Selbstliebe nicht so systematisch elaboriert, dass von dem einen *Konzept* der Selbstliebe zu sprechen wäre. Dagegen spricht nicht nur, dass es kein etabliertes Konzept von Selbstliebe gibt und auch nie gegeben hat, sondern dass sie in vielen ethischen Ansätzen eine eher unauffällige und sehr unterschiedliche Rolle spielt. Sie steht selten explizit im Mittelpunkt der Reflexion und ihre theoretische Erfassung sowie Konzeptionalisierung ist meist nur schwach ausgebildet. Noch irreführender wäre es folglich, eine *Theorie* der Selbstliebe zu postulieren. Dies ist einer der Gründe, warum ihre Bedeutung in der und für die Ethik gegenwärtig unterbelichtet ist. Es wird übersehen, dass ihr in der Formulierung ethischer Konzepte, wie des moralischen Gesetzes oder der Selbstdrealisierung,⁷⁴ um nur zwei zentrale Beispiele zu nennen, eine essentielle Funktion zukommt. Dabei weist sie jedoch ein außerordentlich breites Spektrum an Bedeutungsnuancen und Wertungen auf, deren Akzentuierungen sich wiederum aus dem jeweiligen Problemkontext ergeben. Gerade dies herauszuarbeiten, wird eine der zentralen Aufgaben der »Ethik der Selbstliebe« sein. Inwiefern es schließlich gerechtfertigt sein wird, im letzten Teil ein Konzept von Selbstliebe zu formulieren, kann an dieser Stelle noch offenbleiben. Allerdings wird dieses Konzept der Selbstliebe eine kreative Systematisierungsleistung erfordern, die keine Verlängerung bestehender Konzeptionalisierungen von Selbstliebe darstellt.

Selbstliebe als Idee zu bezeichnen, bedeutet eine größere Offenheit anzunehmen, als Begriffen und Konzepten im ethischen Zusammenhang zueigen ist. Selbstliebe ist in seinem Bedeutungsspektrum pluriformer und divergenter, als meist angenommen wird. Die Re-

⁷⁴ Selbstdrealisierung ist hier bewusst als unscharfer Begriff gewählt und hebt sich so beispielsweise von der viel diskutierten Selbstverwirklichung ab. Zu letzterer vgl. Hilpert, Selbstverwirklichung (1987). Die einzelnen Abschnitte werden zeigen, wie Selbstdrealisierung etwa als Selbsterhaltung, Selbststeigerung oder als Erfüllung des göttlichen Willens verstanden wird.

I. Die methodischen Grundlagen

de von der *Idee* der Selbstliebe verhindert, von vornherein ein bestimmtes Verständnis von Selbstliebe – sei es in Form einer begrifflichen Definition oder in der eines Konzepts – an den Anfang der Untersuchung zu *setzen*. Wenn im Folgenden Selbstliebe als Idee bezeichnet wird, impliziert das nicht, eine eindeutige oder gar zeitlich und kontextuell invariante Entität zu postulieren. Einheitlichkeit, Pluriformität, Gemeinsamkeiten und Abgrenzungen zu bestimmen, ist Aufgabe der Analysen. Der unten erörterte, hier verfolgte Ansatz, der Ideen als in Problemzusammenhänge eingebettet und aus ihnen generiert versteht, wird weiter entfalten, was es heißt, Selbstliebe als Idee aufzufassen.

1.3. Die historischen Ressourcen der Selbstliebe

Die weitgehende Abwesenheit der Selbstliebe in gegenwärtigen ethischen Diskursen macht einen Rückgriff auf ihre ethikgeschichtlichen Explikationen für ein breites Verstehen ihrer normativen Dimensionen unumgänglich, um diese als potenzielle Ressourcen für gegenwärtige Orientierungen zu erschließen. Wenngleich diese Vorgehensweise in der Fachwissenschaft keine Seltenheit darstellt, wird meist nicht erörtert, inwiefern für die Klärung von systematisch-normativen Geltungsansprüchen historisch situierte Reflexionen bedeutsam sein können. Anders gefragt: Welchen Erkenntnisgewinn verspricht die Beschäftigung mit Ansätzen aus der Geschichte der Ethik jenseits einer Erhellung des jeweiligen Ansatzes selbst? Zwei unzureichende Ansichten sind von vornherein zurückzuweisen: Zum einen kann es nicht darum gehen, vermeintlich zeitlose Ideen ausfindig zu machen, die, einmal erkannt, in verschiedene aktuelle Handlungskontexte übertragbar und anwendbar wären. Zum anderen wäre das Potenzial einer historischen Perspektivierung unterbestimmt, wenn ihr lediglich eine illustrierende Funktion für anderweitig generierte ethische Geltungsbegründungen zugeschrieben würde. Beiden Alternativen liegt ein rationalistisches Missverständnis zugrunde. Ein Blick auf die insbesondere von Historikerinnen und Historikern sowie von Philosophinnen und Philosophen ausgetragene Diskussion um den Sinn und das Verständnis von Ideengeschichte ist weiterführend, um erstens die noch ausstehende eingeschlossene Klärung des Verständnisses von Ideen vorzunehmen, das der

»Ethik der Selbstliebe« zugrundeliegt, und zweitens den Zusammenhang von historischem Verstehen und gegenwärtiger Orientierungsleistung zu erhellen.

In Folge der Einsicht in die Unhaltbarkeit der traditionellen Vorstellung von Ideen als übergeschichtlichen Entitäten wird seit der Renaissance von Ideengeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hervorgehoben, dass einerseits das Verständnis von Welt und menschlichen Handlungen nicht ohne Ideen erfolgen kann und andererseits aus der Historie adaptierte Ideen auch für gegenwärtige Zusammenhänge relevant sein können.⁷⁵ Denn eine »Idee, die gar nichts mit uns zu tun hätte, ginge uns auch gar nichts an«⁷⁶. Die Rede von »Idee« geht von einem gewandelten, nämlich kontextualisierten, historisierten und pragmatisierten Verständnis aus. Ideen werden nicht länger als zeitenthobene allgemeingültige Begriffe aufgefasst, sondern als auch diachron intersubjektiv zugängliche »soziale Produkte in individueller Formulierung«⁷⁷. Dieses geschichtssensible Verständnis von Ideen wirft die Frage nach ihrer potenziellen Bedeutung und Handlungsrelevanz jenseits von kontextueller und zeitlicher Situierung auf. Der in einem ontologischen Verständnis von Ideen mögliche direkte Anwendungs- und Übertragungsweg ist verstellt. Barbara Stollberg-Rilinger fasst die Spannung von Verstehen und Aneignung wie folgt zusammen:

Es existieren indessen nach wie vor zwei Arten der Auseinandersetzung mit Ideen in der Geschichte nebeneinander: Der Dialog mit den Texten über die Zeiten hinweg um der eigenen Orientierung willen einerseits und die Rekonstruktion von historischen Zusammenhängen, in der Texte großer Denker nur Quellen unter anderen sind, andererseits. Im ersten Fall geht es darum, sich selbst und den eigenen Standpunkt durch seine Verankerung in der Geschichte des Denkens zu legitimieren oder auch ein damals genutztes philosophisches Potential heute zu

75 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Ideengeschichte (2001); Raulff u.a., Anfang (2007), 4f; Stollberg-Rilinger, Einleitung (2010), 11–42; Lottes, State of the Art (1996), 27–41; Goering, Einleitung (2017).

76 Dorschel, Ideengeschichte (2010), 16. Sean Forner erläutert die praktische Bedeutung von Ideen wie folgt: »These meanings animate actors' expectations of and relations to the social world in cognitive, affective, and intentional or practical ways« (Forner, Imaginary (2017), 81).

77 Dorschel, Ideengeschichte (2010), 83. So wird auch ein Dualismus von Ideen- und Sozialgeschichte überwunden.

I. Die methodischen Grundlagen

nutzen, im anderen Fall darum, das vergangene Denken als solches möglichst angemessen zu verstehen, um den eigenen Standort gerade in der Distanz dazu besser wahrnehmen zu können.⁷⁸

Während die Historikerin sich damit begnügen kann, vergangene Phänomene in ihrer historischen Besonderheit als Vergangene zu verstehen, stellt sich der Ethik die Frage nach ihrem praktisch-normativen Ertrag für gegenwärtige Handlungskontexte, wobei dies unweigerlich den zweiten Pol angemessenen Verstehens voraussetzt.

Werden Ideen *in* die Zeit geholt, erschließt sich der Zusammenhang von sozialen Handlungskontexten und Vorstellungsmustern als Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit. Ideen sind ein Spiegel von in sozialen Zusammenhängen aufkommenden Fragen und Problemen und prägen diese ihrerseits als mögliche Lösungsansätze und Handlungsoptionen. Dahinter steht ein Verständnis von Ideen als Problemgeschichte. Ideen sind eingebettet in einen intersubjektiven Praxisbezug. Sie bieten Antworten auf zeitabhängige Problemkonstellationen.⁷⁹ Und letztere lassen sie entweder als plausibel erscheinen oder nicht. Dabei bilden Ideen ein sich über die Zeit hinweg entwickelndes hermeneutisches Netz mit verschiedenen Knotenpunkten:

Erfahrungen durchbrechen nicht ohne Weiteres Ideen, da einerseits die Voraussetzung unterschiedlicher Ideen unterschiedliche Erfahrungen machen lässt, andererseits aber eine gleiche Erfahrung, in dem schwachen Sinne, in dem verschiedene Menschen solche machen können, sich verschiedenen Zusammenhängen von Ideen einordnen lässt: In unterschiedlicher Weise nämlich. Verschiedene Ideen können allerdings verschieden plausibel sein oder unplausibel werden.⁸⁰

Die Plausibilität oder Fragwürdigkeit der Idee Gottes beispielsweise ist dann nicht allein theoretisch zu beantworten, sondern ergibt sich maßgeblich durch ihr handlungspraktisches Potenzial als sinnstiftende Antwort auf in der jeweiligen Zeit erfahrene lebensweltliche Herausforderungen. Dabei erhält sie ihren Sinn erst im Zusammen-

⁷⁸ Stollberg-Rilinger, Einleitung (2010), 42. Sie zitiert hier Muslow, Methodenprofil (2005), 93.

⁷⁹ Vgl. Skinner, Bedeutung (2010), 91–94. Im Hintergrund steht die Arbeit von Kuhn, Struktur (1978).

⁸⁰ Dorschel, Ideengeschichte (2010), 152f. Zu Ideen- als Problemgeschichte vgl. ebd. 88–122.

spiel mit anderen Ideen, die ihre Plausibilität entweder stützen oder infrage stellen. So hat der kanadische Philosoph Charles Taylor die Entwicklungen analysiert, wie sich menschliches Handeln und die Idee von Säkularität als immanente Selbst- und Weltdeutung über die Jahrhunderte hinweg gegenseitig in ihrer Plausibilität verstärkt haben. Dies hat wiederum eine Bedeutungsverschiebung der Idee Gottes und im Letzten ihre radikale Fragwürdigkeit nach sich gezogen. Die antiidealistische Verortung von Ideen in lebenspraktischen Kontexten gilt entsprechend auch für alle zentralen Begriffe der Ethik. Damit ist keinem radikalen Kontextualismus das Wort geredet, aber einem Verständnis von ethischen Begrifflichkeiten vorgebeugt, das ihre Bedeutung jenseits von Kontexten fixieren zu können meint. Ethische Orientierungen stehen nur im Kontext eines »sozialen Vorstellungsschemas« zur Verfügung,⁸¹ das als umfassendes geteiltes Hintergrundverständnis (gemeinsame) Praktiken und deren Bedeutung ermöglicht, und zugleich von ihnen gestützt, transzendiert und modifiziert wird. Theoretische Überlegungen und Begrifflichkeiten können nur in diesem Zusammenhang verständlich sein und Relevanz entwickeln sowie Ideen nur dann handlungsleitend werden, wenn sie in individuelle Handlungsgründe übersetzt werden.⁸² Damit ist auch ersichtlich, wieso die Vorstellung nicht überzeugt, historische Untersuchungen beschränkten sich auf Illustrationen für überzeitliche ethische Begründungen.

Die in den letzten Jahren geführte Diskussion um den ethischen Status von Menschenwürde und Menschenrechten veranschaulicht diesen Zusammenhang sehr gut. Die lange Zeit vorherrschende Annahme, die Ideen von Menschenwürde könnten in einem ersten Schritt philosophisch eindeutig definiert sowie als unbedingt und universal gültig ausgewiesen und in einem zweiten dann weltweit auf verschiedene soziale Zusammenhänge angewendet werden, hat an Plausibilität verloren.⁸³ Viel stärker ist ein Bewusstsein für eine nöti-

81 Zum Begriff des sozialen Vorstellungsschemas vgl. Taylor, Zeitalter (2012), 295–304; zur inneren Verbindung von Ideen und sozialer Praxis Forner, Imaginary (2017), 70–81.

82 Vgl. Goering, Ideen (2017), 101, 115.

83 Vgl. Brandhorst/Weber-Guskar, Einleitung (2017), 7–18; Brandhorst, Geschichtlichkeit (2017); Kadelbach, Relative Universalität (2021); Haspel, Menschenrechte (2010), 12, 17, 28–28; Lohmann, Universelle Menschenrechte (2010), 29–42; Ders., Kulturelle Besonderung (2010), 33–47; Steiger, Universale Theo-

I. Die methodischen Grundlagen

ge Kontextsensibilität in den Fokus gerückt. Ohne dass damit eine universale Geltung notwendig in Frage gestellt werden müsste, wird doch anerkannt, dass Menschenwürde keine zeitlose Idee mit zeitlosem, normativem Gehalt darstellt, sondern ihre Bedeutung und ihr Sinn vor dem jeweiligen sozialen Vorstellungsschema neu erschlossen werden muss.⁸⁴ Die Frage der Kontingenz stellt sich hinsichtlich Ursprung, Begründung, Deutung und Anwendung. Menschenwürde und -rechte können nur dann verstanden werden und Handlungsre-

rie (1999); Habermas, Interkulturelle Diskurs (1999). Aus theologisch-ethischer Perspektive vgl. Schockenhoff, Naturrecht (1996), 52–142. In Frage steht vor allem, ob der Universalismus per se als westlicher Kulturimperialismus zu brandmarken ist, so etwa Engel, Menschenrechte (2004), 105 oder Dhawan, Aufklärung (2021), 202f, und ob eine radikale Verabschiedung vom Begriff der Menschenwürde, so Bittner, Abschied (2017), anzustreben ist. Gegen die Kritik am Universalismus argumentiert Forst, Noumenale Republik (2021), 83–88. Das differenziert zu betrachtende Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten ist für den vorliegenden Kontext nicht weiter von Belang, vgl. dazu Stepanians, Würde (2003), 81–101.

- 84 Rainer Forst beispielsweise will mit Hilfe seiner Theorie des »Rechts auf Rechtfertigung« sowohl der Universalität der Menschenrechte als auch ihrer inhaltlichen Offenheit und kulturellen Gestaltung Rechnung tragen. Das rekonstruierte Recht auf Rechtfertigung ist das Recht der moralischen Person und als solches letzter normativer Grund der Menschenrechte. Darüber hinaus ist es aber kein Deduktionsgrund zur inhaltlichen Formulierung von Rechten, sondern muss in verschiedenen Kulturen einen spezifischen Ausdruck finden. Forst versteht seinen Ansatz als praxisimmanent und -transzendierend zugleich, ohne dabei praxispositivistisch zu sein, vgl. Forst, Rechtfertigung (2007), 9–20, 291–317; Ders., Rechtfertigungsverhältnisse (2011), 53–92; Ders., Normativität und Macht (2015), 201–213; Ders. Normativität und Wirklichkeit (2021), 77–92; Ders., Noumenale Republik (2021), 10–24. Damit trägt er einerseits einer Kontext- oder Sphärensensibilität Rechnung, andererseits definiert der Kontext nicht das Geltungs- und Bedeutungsspektrum. Dies ist ein wesentlicher Unterschied zum einflussreichen Ansatz von Michael Walzer, der schreibt: »Gerechtigkeit wurzelt in dem spezifischen Verständnis von Positionen, Ehrungen, Tätigkeiten, in toto: von all den Dingen, die eine gemeinsame Lebensweise ausmachen« (Walzer, Gerechtigkeit (2006), 443). Die Problematik eines solchen Ansatzes wird beispielsweise an der aus ihm folgenden Nicht-Kritisierbarkeit eines Kas-tenwesens aus der Perspektive einer außenstehenden Person deutlich, vgl. ebd., 444. Im Vorwort zur deutschen Neuauflage unterscheidet er dann freilich zwischen einer »dünnen« Minimalmoral und einem zeitlich und kulturell bedingten Katalog »dichter« Gerechtigkeitsvorstellungen, vgl. ebd., IVf. Zweifelsohne gebührt Walzer der Verdienst, auf die kontextgebundene – das heißt nicht kontextimmanente – Bedeutung zentraler Begriffe ethischer Theorien, wie dem der Gerechtigkeit, hingewiesen zu haben.

levanz entfalten, wenn sie in der erstpersönlichen Perspektive als Idee angeeignet werden, die Menschen hilft, dem Anspruch einer als normativ erlebten Welt gerecht zu werden und als Missachtung erfahrene Probleme zu bekämpfen. In allen

Fällen kommt man weiter, wenn man fragt, was mit der Rede von Würde in einem gegebenen Kontext gemeint ist und welche ethischen Ressourcen sie dort mobilisiert, als wenn man fragt, was Würde ›wirklich ist‹.⁸⁵

Dass manche Kontexte mit Ideen dabei von außen« konfrontiert werden und dadurch erst gewisse Praxiszusammenhänge als moralisch fragwürdig erlebt werden, ist kein Widerspruch, da Kontextsensibilität nicht mit Kontextimmanenz einhergeht.

Damit Ideen über die Zeit hinweg Bedeutung entfalten können und so der Grundvorstellung von Ideengeschichte überhaupt Rechnung getragen werden kann, ist die Annahme der Kontinuität von Sinn notwendig, die eng mit dem Verfahren der Rekonstruktion verknüpft ist.⁸⁶ Sinn erhalten historische Ideen erst im Zusammenspiel mit einer Betrachtung aus der Gegenwart und diese wiederum erschließt historische Momente schöpferisch als potenziellen Sinn für die Gegenwart:

Wir denken Sinn nicht mehr teleologisch, sondern rekonstruktiv. Geschichte hat ihren Sinn im rekonstruktiven Rückgang auf historische Erfahrung. Sie dient der Plausibilisierung handlungsleitender Zukunftsentwürfe.⁸⁷

Der gegenwärtige Sinn einer angeeigneten Idee ist nicht identisch mit dem historischen, sondern Ergebnis eines kreativen Transformationsprozesses, der von praktischen Orientierungsfragen der Gegenwart abhängt. Ethik nimmt dann Vergangenheit nicht einfach als Faktizität wahr, sondern historische Ideen enthalten eine normative Bedeutungskomponente, die sich gegebenenfalls als handlungsleitender Sinn für die Gegenwart erschließen und aneignen lässt. Auf diese Weise ist dargelegt, inwiefern sich vor dem Hintergrund eines ethischen Frageinteresses eine historische Analyse als praktische Orientierungsleistung für die Gegenwart erweisen kann, wie

85 Brandhorst, Geschichtlichkeit (2017), 145f.

86 Vgl. Joas, Sakralität (2012), 175–185.

87 Rüsen, Kultur (2006), 30; vgl. Skinner, Bedeutung (2010), 79.

I. Die methodischen Grundlagen

ein Verstehen historisch situierter Verständnisweisen von Selbstliebe potenzielle Ressourcen normativer Orientierung für gegenwärtige Handlungs- und Deutungskontexte erschließen kann.

1.4. Die Rekonstruktion der Selbstliebe

Bereits mehrfach ist die Rede davon gewesen, dass Selbstliebe rekonstruiert wird. Der Philosoph Thomas Zwenger definiert Rekonstruktion wie folgt:

Unter Rekonstruktion versteht man das Verfahren bzw. das Resultat des Verfahrens der entweder realen oder aber begrifflich-abstrakten Wiedergabe einer vorgefundenen oder ausgedachten Struktur, gemäß deren erkannten oder unterstellten Konstruktionsprinzipien.⁸⁸

Es handelt sich um eine spezifische Methode interpretierender Erkenntnisgewinnung, die bei einer gewissen Vorhandenheit ansetzt und orientierungsproduktiv ausgerichtet ist. Darin unterscheidet sich die Rekonstruktion von konstruktivistischen und dekonstruktivistischen Vorgehensweisen.

Die [rekonstruktive; B.S.] Interpretation soll dazu dienen, das historische Material zu vergegenständlichen, dessen die Vernunft [...] bedarf, um sich zu bedeutungsvollem Begriff zu bringen und Orientierungen, konkrete Begriffe, Grundsätze für die Gewinnung der Handlungsbestimmungen bereitzustellen, in denen der Mensch seine Sinnverwirklichung wahrzunehmen versuchen kann. Die Interpretation ist *rekonstruktiv*, insoweit sich die Vernunft auf die Auslegung gegebener historischer Denkstellungen einlässt [...]; die Interpretation ist *konstruktiv*, insoweit die Objektivierungen, die sie produziert, keinen irgendwie gearteten apriorischen oder transzendentalen Charakter haben.⁸⁹

88 Zwenger, Rekonstruktion (2009), 1027. Abkürzungen aufgelöst. Czuma, Rekonstruktion (1975), 132 unterscheidet analytische, hermeneutische, transzendentalphilosophische und ideologiekritische Formen von Rekonstruktion. Obwohl der Begriff der »Rekonstruktion« in wissenschaftlicher Literatur vielfach angewandt wird, wird nur selten die Methodik erörtert. Die Prominenz des Begriffes steht in keinem Verhältnis zur dürftigen wissenschaftstheoretischen Aufarbeitung und Klärung. Wie häufig »Rekonstruktion« in den verschiedenen Begründungsverfahren der Ethik bemüht wird, zeigt etwa Oelmüller, Normenbegründung (1978), 296 und Ders., Normen (1979), 427.

89 Czuma, Rekonstruktion (1975), 130. H.i.O.

Das Verfahren der rekonstruktiven Interpretation hat hinsichtlich der Vernünftigkeit des betrachteten Materials zugleich einen begrifflich-erschließenden und bewertenden Charakter. Jenes selbst untersteht wiederum dem Anspruch auf Nachvollziehbarkeit.⁹⁰ Seine Komplexität besteht darin, dass es weder erfindet, noch abbildet, sondern im Modus der Rekonstruktion eine Zwischenstellung einnimmt, die als »vermutende rationale«⁹¹ Interpretation zu charakterisieren ist. Eine rekonstruierte Idee ist weder Fiktion, noch Tatsachenfeststellung.

Zielt auch die Rekonstruktion auf Sinnerischließung und Orientierung, so impliziert das keine »monolithische, unumstritten vorgegebene Vorgehensweise, die automatisch in der einen und ausschließenden Sinnkontinuität enden muss«⁹² – so der Vorwurf von dekonstruktivistischer Seite. Uwe Weisenbacher zeigt hingegen überzeugend auf, inwiefern Rekonstruktionen mit ihrem der Dekonstruktion entgegengesetzten Anliegen nicht mit metaphysischen Sinnhypothesen, geschichtsteleologischen Vorstellungen, abschließenden Interpretationen oder Differenz und Heterogenität leugnenden Identitätspostulaten einhergehen müssen.⁹³ Die Bestimmung des Verfahrens der Rekonstruktion als »vermutende, rationale Interpretation« weist vielmehr auf ihren offenen, prozesshaften, kontextsensiblen, gegebenenfalls pluralen und gleichzeitig nicht beliebigen, sondern auf Vernunftgründe verwiesenen Charakter hin. Auch wenn Re- anders als De-konstruktion nicht auf eine grundsätzliche Infra-gestellung von Geltungsansprüchen, sondern auf begründete Orientierungsproduktion abzielt, steht dies einer notwendigen Korrektur von Geltungsansprüchen nicht im Wege. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, was es bedeutet, ein Verständnis von Selbstliebe mit Hilfe von Rekonstruktionen der historischen Ressourcen der

90 Es »heiße eine Rekonstruktion genau dann *rational*, wenn jeder einzelne zur Rekonstruktion benötigte Schritt und damit aufs Ganze gesehen die gesamte Schrittfolge ihrerseits überprüfbar gehalten wird hinsichtlich Lehr- und Lernbarkeit und somit Verständlichkeit« (Gerhardus, Rekonstruieren (1977), 154. H.i.O.).

91 Gerhardus, Rekonstruieren (1977), 158.

92 Weisenbacher, Rekonstruktion (1997), 36.

93 Vgl. Weisenbacher, Rekonstruktion (1997), 34f. Axel Honneth versteht hingegen das seiner »Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse« zugrundeliegende Verfahren der normativen Rekonstruktion in hegelischer Spur geschichtsteleologisch ausgerichtet, vgl. Honneth, Recht der Freiheit (2011), 22.

I. Die methodischen Grundlagen

Idee der Selbstliebe zu erarbeiten und damit zugleich Sinnoptionen und Orientierungsperspektiven zu erschließen. Dieses Erschließen erfolgt im Modus rationaler Rekonstruktion entlang intersubjektiv teilbarer Gründe, die weder konstruktivistische Beliebigkeit, noch dekonstruktivistische Orientierungslosigkeit anzielen.

1.5. Die Rekonstruktion in ethischer Perspektivierung

Die Wahl der Methode der Rekonstruktion setzt voraus, dass es sich bei ihr um eine für die Ethik angemessene Methode handelt. Wie aus der Einleitung und der Darlegung des Forschungsstands (vgl. Kapitel 2.2) ersichtlich wird, handelt es sich bei Selbstliebe allerdings weder um eine ausschließlich ethische Thematik, noch um eine, die innerhalb der Ethik einen häufig analysierten Gegenstand darstellt, was die leitende Forschungsfrage, Selbstliebe in ethischer Perspektive zu untersuchen, nahelegt. Worin nun die Aufgabe der Ethik gesehen und was unter Ethik verstanden wird, ist keineswegs eindeutig definiert, wie folgende vier unterschiedliche Bestimmungen aktueller, einschlägiger Autorinnen und Autoren verdeutlichen:

1. Unter Ethik versteht man die methodische Reflexion der Vernunft auf das menschliche Handeln, sofern es unter der Differenz von gut und böse bzw. von geboten, verboten oder erlaubt steht. [...] Diesen Fragen entsprechend kann man verschiedene Formen der Ethik unterscheiden, je nachdem ob das Handeln an Handlungsdispositionen gemessen wird, die den guten Menschen bzw. das gute Leben auszeichnen, oder an Prinzipien, Regeln, Normen oder Gütern, mit deren Hilfe entweder die Handlungen selbst, die ihnen zugrunde liegenden Maximen oder die von ihnen verursachten Folgen geprüft werden.⁹⁴

2. Die Ethik als eine Disziplin der Philosophie versteht sich als Wissenschaft vom moralischen Handeln. Sie untersucht die menschliche Praxis im Hinblick auf die Bedingungen ihrer Moralität und versucht, den Begriff der Moralität als sinnvoll auszuweisen. Dabei ist mit Moralität vorerst jene Qualität gemeint, die es erlaubt, eine Handlung als eine moralische, als eine sittlich gute Handlung zu bezeichnen.⁹⁵

94 Honnefelder, Ethik (2009), 901. Abkürzungen aufgelöst.

95 Pieper, Ethik (2017), 15. Herv. get.

3. Ethik ist [...] die Theorie der menschlichen Lebensführung oder die kritische Reflexion unserer Vorstellungen vom guten Leben und richtigen Handeln. [...] Ethik fragt; B.S.] nach den Gründen, denen Sitte, Moral und Gesetz ihre Geltung verdanken. Ethik ist daher nicht selbst Praxis, sondern Nachdenken über Praxis, theoretischer Reflexion darüber, wie der Mensch in seinem Leben und Handeln das höchste Gut erreichen kann.⁹⁶

4. Wenn es also Ethik, in welcher Form auch immer gibt, dann wird in ihr etwas Inhaltliches darüber ausgesagt, was wirklich, auf die Dauer im Ganzen, billigenswert ist. Ich schlage daher vor, dass wir >gut< in ethischen Kontexten zu verstehen haben als: für sich und/oder in Bezug auf das Ganze billigens- und/oder erstrebenswert. In diesem Sinne ethisch gut genannt werden können Gegenstände, Ereignisse, Personen, Handlungen, Eigenschaften, Zustände, Tatbestände, Sachverhalte etc. [...] Gut im ethischen Sinne sind nicht einfach alle erstrebten oder subjektiv geschätzten Güter, sondern etwas, das wert ist, erstrebt zu werden. Ethisch Gutes ist nicht gut, *weil* es gebilligt oder erstrebt wird, sondern es verdient die Billigung und sollte Ziel des Strebens sein.⁹⁷

Jenseits dieser vier ließen sich weitere Definitionen von Ethik anführen.⁹⁸ Wenn der vorliegende Kontext auch keine Bestimmung von Ethik in grundsätzlicher Weise erfordert, so muss dennoch das ethische Vorverständnis dargelegt werden, mit dem hier operiert wird. Denn zum einen ist jenes dafür entscheidend, ob eine Untersuchung von Selbstliebe als ethische überhaupt ein sinnvolles und aussichtsreiches Unterfangen darstellen kann. Wird, wie es gegenwärtig mehrheitlich der Fall ist, die Aufgabe der Ethik vornehmlich darin gesehen, intersubjektive Handlungspflichten zu begründen oder die

96 Schockenhoff, Grundlegung (2007), 17.

97 Siep, Ethik (2016), 63–68. Herv. get.

98 Zwei sehr einflussreiche, aber in andere Richtungen weisende Definitionen sind zum einen die von Jürgen Habermas, in der er Ethik und Moral dem Vernunftgebrauch nach unterscheidet: »Wir machen von der praktischen Vernunft einen *moralischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was gleichermaßen gut ist für jeden; einen *ethischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was jeweils gut ist für mich oder für uns« (Habermas, Texte (1992), 149. H.i.O). Ähnlicher zu obigen vier Definitionen erscheint zunächst Niklas Luhmanns Definition von »Ethik als Reflexionstheorie der Moral« (Luhmann, Moral (2008), 253). Dabei kommt nach Luhmann aber der Ethik keine Begründungsfunktion in der Bestimmung des Sollens zu. Sie ist dann keine normative Wissenschaft.

I. Die methodischen Grundlagen

Bedingungen zu formulieren, auf deren Grundlage auszuhandeln – intersubjektive Handlungspflichten als gerechtfertigt erscheinen können, kann Selbstliebe, wenn überhaupt, in der Peripherie von Ethik auftauchen. Zum anderen wirkt der untersuchte Gegenstand, also die Selbstliebe, seinerseits auf das Verständnis von Ethik zurück. Eine Untersuchung der Selbstliebe ist dann ihrerseits für die Ethik als Ganze relevant. Das im Folgenden darzulegende Verständnis von Ethik muss sich also in der Untersuchung der Selbstliebe bewähren und zugleich entwickelt die Untersuchung das Verständnis von Ethik weiter. Der Teil der »Methodischen Grundlagen« spiegelt insofern die Ergebnisse der »Ethik der Selbstliebe« wider. Aus diesem hermeneutischen Zirkel gegenseitiger Erhellung von untersuchtem Gegenstand und methodisch-ethischem Zugriff gibt es keinen Ausstieg, es sei denn, Ethik wird als eine apriorische, den Untersuchungsgegenständen vorgegebene Wissenschaft definiert. Dass eine derartige Auffassung nicht zu überzeugen vermag, wird sich im Weiteren herausstellen.

Im Folgenden wird vor dem Hintergrund der vier Zitate erörtert, was es heißt, die Idee der Selbstliebe aus einer ethischen Perspektivierung heraus zu untersuchen. Bei aller Unterschiedlichkeit kommen sie darin überein, dass Ethik eine normative Wissenschaft ist, in der es darum geht, mit Vernunftgründen zu bestimmen, was unter welchen Bedingungen gerechtfertigter Weise als sittlich gut bezeichnet werden kann. Gegenstand können unter anderem Handlungen, Haltungen, Strukturen, Ziele und vielleicht das Leben als Ganzes sein. Das *sittlich* Gute, um dessen Reflexion und Bestimmung es in der Ethik geht, stellt dabei eine eigene Kategorie dar, die nicht auf andere Vorstellungen des Guten reduziert werden kann. Ethik als Reflexionswissenschaft von Moral thematisiert damit eine spezifische Form von Normativität. Weitere sind etwa die Politik, das Recht, die Kunst und die Religion, in denen jeweils andere Gründe zur normativen Geltungsbegründung zählen und andere Verständnisse von Person-Sein im Mittelpunkt stehen: Die Bürgerin, die Rechtsperson, die Künstlerin, der Gläubige und eben die sittliche Person.⁹⁹ Die Bestimmung des Guten im ethischen Kontext, das

⁹⁹ Zu unterschiedlichen Normativitätskontexten vgl. Forst, Kontexte (1994). Forst unterscheidet Politik, Recht, Ethik und Moral. Ihnen weist er unterschiedliche Personen, Normen und Gemeinschaften zu, vgl. ebd., 47, 140. Hier werden

normativ-ethische Sollen hebt sich von den anderen unter anderem dadurch ab, dass es einen universalen Horizont der Subjekte der Ethik, nämlich *prima facie* die gesamte Menschheit, umfasst und dass es zweitens mit einem Unbedingtheitsanspruch einhergeht, der von normativen Forderungen anderer Kontexte höchstens in der Ausübung eingeschränkt, aber nicht prinzipiell aufgehoben werden kann. Wenn im Folgenden von einer normativen Untersuchung der Selbstliebe die Rede ist, ist immer die ethisch-normative Form gemeint. Das gleiche gilt für die im Weiteren eingespielte Rede vom Selbstverständnis und normativen Selbstverhältnis des Menschen. Eine ethisch perspektivierte Untersuchung der Selbstliebe ist eine normative Untersuchung im Kontext der Frage nach dem *sittlich Guten*. Damit geht eine Eingrenzung der zu erwartenden produzierbaren Ergebnisse der vorliegenden Studie einher. Denn sie erarbeitet kein Verständnis von Selbstliebe aus der Perspektive deskriptiver Wissenschaften, wie etwa der Psychologie, der Pädagogik oder der Wirtschaftswissenschaften, was weder bedeutet, dass die ethischen Bestimmungen der Selbstliebe für die anderen Wissenschaftskontexte, seien sie normativer oder deskriptiver Art, irrelevant wären, noch dass die ethischen Deutungen unabhängig von den Einsichten anderer Wissenschaften gewonnen würden (vgl. Kapitel 1.6).

Obige vier Definitionen von Ethik machen außerdem deutlich, dass Normativität des *sittlich Guten* zweifach situiert ist, nämlich in der Lebenswelt und in der Wissenschaft. Die wissenschaftliche Reflexion knüpft an die vielfältigen normativen Vorstellungen der Lebenswelt an und strebt ein möglichst umfassendes Verständnis mit Hilfe des Verfahrens der Rekonstruktion an. Die entsprechende Formulierung aus den Ausführungen zur Rekonstruktion aufgreifend, lässt sich daher festhalten, dass Ethik weder die normative Welt erfindet, noch sie als Tatsache einfach abliest, sondern über sie »vermutende, rationale Interpretationen« anstellt. Der Konstruktionscharakter von Normen darf über das fundamentalere Verfahren

Kunst und Religion ergänzt, da es in ihnen um normative Rechtfertigungen eigener Art geht. Andererseits werden ethischer und moralischer Kontext zusammengebunden, da es sich um eine Ausdifferenzierung handelt, die unter dem hier verwendeten Oberbegriff des »*sittlich Guten*« firmiert. Pieper, Ethik (2017), 111–120 zählt zu den normativen Kontexten den ethischen, rechtlichen und religiösen. Die konkrete Verhältnisbestimmung der Kontexte zueinander ist äußerst komplex.

I. Die methodischen Grundlagen

der Rekonstruktion in der Ethik nicht hinwegtäuschen: »Der ›letzte‹ Grund des Konstruktivismus kann nicht selbst konstruiert sein, er muss sich vielmehr als angemessen rekonstruiert erweisen, in einer Analyse unserer normativen Welt.«¹⁰⁰ Anders formuliert: Der normative Charakter der moralischen Topographie (vgl. Kapitel 1.6.) ist nur re-konstruierbar. Wird nun davon ausgegangen, dass Selbstliebe als Bestimmung des Selbstverständnisses und -verhältnisses die grundlegende Ebene unserer normativen Welt berührt, dann ist der methodische Zugriff mit Hilfe der Rekonstruktion aussichtsreich. Mit der Rekonstruktion ist eine Strukturierung und Systematisierung der lebensweltlich verorteten Vorstellungen verknüpft. Schließlich fragt Ethik mit Hilfe von Theorien, Konzepten und Begriffen danach, welche normativen Überzeugungen zu kritisieren und welche gut begründet sind, also gerechtfertigt Anspruch auf Geltung erheben können. Dies ist ihre normative Bezugnahme auf rekonstruierte Normativität. Insofern generiert erst Ethik *gerechtfertigte* begründete Normativität. Dies ist aber gerade keine Erfindung von ethischer Normativität als solcher und auch keine Generierung eines absoluten normativen Wissens:

Die normative Stellungnahme ergibt sich aus der Teilnahme an sozialen Praktiken und zugleich beurteilt sie diese. In einem gradualistischen Verständnis ist das keineswegs ein Widerspruch: Die normative Stellungnahme muss zwar ihren Ausgangspunkt in den normativen Konstituenten der sozialen Praxis, an denen man partizipiert, haben und diese bleibt ihre Bewährungsinstanz, aber zugleich trägt sie zur Systematisierung der Praxis des Begründens bei und wirkt damit auf die sozialen Praktiken ein. Die normative Stellungnahme ist also weder bloßer Ausfluss derjenigen sozialen Praktiken, an denen man teilnimmt, noch gibt es einen externen normativen Standpunkt, der die lebensweltliche Normativität als Ganze zur Disposition stellt. Das Normative und das Soziale sind miteinander verwoben [...]. Die Deduktion in die eine Richtung reduzierte die normative Stellungnahme auf die *Empirie*

100 Forst, Rechtfertigung (2007), 14. Dabei handelt es sich selbstredend um einen sehr grundsätzlichen Sachverhalt, als was die »normative Welt« bestimmt wird und worin die Aufgabe von Ethik gesehen wird. Im nächsten Unterkapitel werden einige Anmerkungen über das Verständnis von Ethik folgen. Hier genügt es, wenn die Anwendung der Methode der Rekonstruktion in einer ethischen Auseinandersetzung mit Selbstliebe als gut begründet aufgewiesen wird.

sozialer Praktiken. Die Deduktion in die andere Richtung wäre *Rationalismus* der praktischen Vernunft.¹⁰¹

Daraus folgt, dass Ethik nicht nur normative Vorstellungen der Lebenswelt rekonstruiert und evaluiert, sondern dass die von ihr theoretisch fundierten, angelegten Bewertungskriterien ihrerseits auf Rekonstruktionen angewiesen sind und sich in der Lebenswelt bewähren müssen.¹⁰² Ohne Rekonstruktionen gibt es keine Ethik. Sie bilden die Brücke zwischen der Normativität in der Lebenswelt und der in der Wissenschaft. Der Zusammenhang lässt sich auch wie folgt fassen: Für in lebensweltlichen Diskursen auftauchende normative Probleme strebt Ethik gerechtfertigte normative Orientierungen an. Ihr Verständnis und ihre Methoden müssen sich folglich daran messen lassen, ob sie diese Orientierungen zu leisten im Stande sind, und können entsprechend nicht andersherum von vornherein festlegen, ob ein Sachverhalt ein normatives Problem darstellt, je

101 Nida-Rümelin, Theorie (2020), 341. H.i.O. Auch Forst, Rechtfertigung (2007), 304 konstatiert, dass die Autorität praktischer Vernunft keine letzten Gründe generieren könne, die absolutes Wissen erzeugten und die Rückkoppelung an die Lebenswelt hinter sich ließen.

102 Der Zusammenhang von Lebenswelt, Normativität und Ethik als Wissenschaft stellt eines der Kernthemen der Philosophie von Julian Nida-Rümelin dar. Die Ausführungen im vorliegenden Kapitel sind von seinen Überlegungen inspiriert, die hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden können. Detaillierte Erörterungen finden sich in folgenden Veröffentlichungen: Nida-Rümelin, Freiheit (2005), 145–147; Ders., Verantwortung (2011), 53–73, 80–105; Ders., Realismus (2018), 79–90; Ders., Theorie (2020), 22–92; Ders., Lebensform (2018), 11–23, 54–69, 177–193. Er selbst bezeichnet seinen begründungstheoretischen Ansatz als Kohärenzismus. Das Verhältnis von lebensweltlich-normativem Orientierungswissen (InO) und der Wissenschaft Ethik (WE) bestimmt er in sechs Punkten wie folgt, vgl. ebd., 189–192: 1. InO ist weitgehend unabhängig von WE; 2. InO ist relativ revisionsresistent; 3. InO sind Systematisierungs- und Kohärenzzwänge schwächer als in WE; 4. InO existiert ohne WE, aber nicht umgekehrt; 5. InO ist plural, während WE auf Vereinheitlichung drängt; 6. InO und WE weisen Divergenzen auf. Die Verhältnisbestimmung rekurriert auf die klassische von Ethos und Ethik, wie sie seit der Antike etabliert ist. Vor dem Hintergrund kann gefragt werden, ob der Ethik nicht ein größeres innovatives Potenzial gegenüber dem Ethos innenwohnt, als Nida-Rümelin herausstellt, oder zumindest aus ethischen Gründen eine stärkere Bestimmung des Ethos durch die Ethik erfolgen sollte. Anzufragen ist dann seine Feststellung, dass die ethische Theorie das normative Orientierungswissen nicht neu formen könne, vgl. ebd., 192.

I. Die methodischen Grundlagen

nachdem, ob er sich mit einem gewählten Verständnis von Ethik und bestimmten Methoden fassen lässt oder eben nicht.¹⁰³

Diese grundsätzlichen Überlegungen gelten für die Ethik als philosophische oder als theologische Disziplin gleichermaßen. Das normative Problem, das sich mit der Selbstliebe stellt, ist – wie sich zeigen wird – sowohl in säkularen als auch in religiösen Kontexten aufgeworfen und von den entsprechenden Zugängen behandelt worden. Zugleich wird in der Bestimmung von Selbstliebe selbst die Frage nach der richtigen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie mitbehandelt. Die beiden entgegengesetzten Extreme lauten schematisierend, dass sich entweder eine religiös grundierte Selbstliebe positiv von einer rein immanenten Selbstliebe abhebt (vgl. bei Augustinus im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 2) oder Selbstliebe von ihren religiösen Wertungen befreit werden müsse, um zu einer wahrhaft menschlichen Selbstliebe zu gelangen (vgl. bei Nietzsche im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 15). Entsprechend werden philosophische Bestimmungen gegenüber theologischen hintenangestellt oder erstere zurückgewiesen. Die »Ethik der Selbstliebe« versteht demgegenüber Selbstliebe als ein eigenständiges normatives Problem, das sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Aspekte umfasst, die ihrerseits irreduzibel sind, und sieht in einer Gegenüberstellung von philosophisch-ethischem und theologisch-ethischem Zugriff ein falsches hermeneutisches Vorzeichen. Wenn im Folgenden von »Ethik« die Rede ist, schließt das beide Unterformen mit ein, ohne dabei spezifisch religiöse Vorannahmen geschweige denn explizit theologische Geltungsgründe leitend werden

103 Das hier dargelegte Verständnis von Ethik mit seinen Momenten der kreativen, orientierenden Problemlösung, der Verschränkung von Begriffen und Theorien mit der Lebenswelt, einer realistischen Interpretation von Normativität, eines Fallibilismus der ethischen Begründung und eines Pluralismus normativer Phänomene ist inspiriert von pragmatistischen Ansätzen, wie sie etwa in jüngerer Zeit von Hilary Putnam formuliert worden sind. Präzisierende Ausführungen finden sich u.a. bei Bernstein, Putnam (2002), 33–47; Nagl, Pragmatismus (1998), 146–159; Joas, Pragmatismus (1992), 23–59, 281–307; Filipovic, Erfahrung (2015), 143–147, 161–208; Putnam, Offene Frage (1995), 21–31, 63–84; Ders., Werte (2001). An dieser Stelle kann es nicht um eine grundsätzliche Erörterung einer pragmatistischen Ethik gehen, sondern vielmehr werden der Transparenz halber die pragmatistischen Inspirationen benannt, die für eine Ethik, in der die Selbstliebe untersucht wird, weiterführend sind.

zu lassen, sodass die Rekonstruktionen von Selbstliebe sie als genuin ethisches Phänomen Praktischer Philosophie würdigen können und nichts von ihrem philosophischen Charakter einbüßen.

Es ist nicht zu übersehen, dass das hier vertretene Verständnis von Ideen mit einigen Vorstellungen in Konflikt steht, die in der christlichen Tradition für deren Geschichtsauffassung zentral waren. Dazu zählen an erster Stelle ontologische und teleologische Deutungen.¹⁰⁴ Demgegenüber vermag eine systematische Reformulierung von Theologie als Theologie der Freiheit Geschichte als menschliche und offene zu würdigen:

Der Begriff Freiheit ist so auf den Begriff Geschichte zu beziehen, dass Geschichte insgesamt als durch das Kommerzium von Freiheiten konstituiert begriffen werden kann und die Dignität des geschichtlich Gegebenen in seiner Kontingenz und unableitbaren Positivität¹⁰⁵

gewahrt werden kann. Gleichzeitig setzt Theologie die Annahme einer unüberbietbaren und universalen Bedeutung eines Ereignisses voraus:

Indem, so können wir zusammenfassen und festhalten, der Glaube die Bedeutung der Geschichte Jesu darin erkennt, das endgültig offenbarenden Geschehen der Liebe Gottes und somit Gottes Selbstoffenbarung zu sein, findet er seine Wahrheit – er findet sie in der Wahrnehmung dieser Geschichte als Gottes Selbstoffenbarung. Kurz: Dasselbe geschichtliche Ereignis, in dem der Glaube als seinem Ursprung und Fundament gründet, ist auch der erste *Gegenstand* und der ursprüngliche *Inhalt* des Glaubens.¹⁰⁶

Geschichte erfährt durch die theologische Deutung eine besondere Würdigung, weil ein historisches Ereignis als Ort göttlicher Offenbarung geglaubt wird. Glaubenssinn als historischer Sinn muss in der Gegenwart immer wieder neu interpretierend angeeignet werden und sich als praktische Orientierung erweisen können. Auch eine Ethik, die sich als Theologie versteht, ist von daher in weiten Teilen auf aus historischen Zusammenhängen rekonstruierte Ideen

104 Vgl. Hünermann, Geschichte (2009), 559–563; Dorschel, Ideengeschichte (2010), 46–85.

105 Essen, Geschichtstheologie (2009), 567. Abkürzungen aufgelöst. Zur freiheitstheologischen Grundlage Theologischer Ethik vgl. Schmidt, Handeln (2017), 239–444.

106 Pröpper, Anthropologie (2011), 74. H.i.O.

I. Die methodischen Grundlagen

verwiesen und vermag keine »argumentativen Abkürzungen« zu nehmen. Dies ist die *theologische* Rechtfertigung für das Erschließen der Selbstliebe als genuin ethischem Phänomen.

Die Problemhinführung hat gezeigt, inwiefern Selbstliebe sowohl in lebensweltlichen als auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen für ein normatives Problem steht, das auf eine Fraglichkeit der Bestimmung des menschlichen Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses verweist. Insofern ist die Rede von Selbstliebe normativ imprägniert. Anders formuliert: Selbstliebe steht für einen Zusammenhang, der nicht allein deskriptiv verfasst ist, sondern der wertet und gewertet ist. Dies legt eine Untersuchung von Selbstliebe aus ethisch-wissenschaftlicher Perspektive nahe, die die beiden Forschungsfragen beantwortet:

1. Wie ist Selbstliebe in ethischer Hinsicht zu verstehen?
2. Wie trägt Selbstliebe systematisch zu ethischer Orientierung bei?

Die pauschale Frage nach einer ethischen Bewertung der Selbstliebe als solcher, ob sie gut oder schlecht sei, ist hingegen nicht zielführend und in dieser Allgemeinheit nicht zu beantworten. Sie muss dagegen präzisiert werden, dass gefragt wird, welche Aspekte von Selbstliebe in welcher Hinsicht unter welchen moraltheoretischen und anthropologischen Vorannahmen als gut, schlecht oder neutral verstanden werden, wie dies zu bewerten ist und welche ethischen Orientierungen Selbstliebe entsprechend zu bieten vermag.

Aus den beiden Forschungsfragen ergibt sich der im Weiteren darzulegende Aufbau in Form des Dreischritts »Panorama – Typologie – Konzept«, deren einzelne Teile wiederum das hier dargelegte Verständnis von Ethik für eine Untersuchung von Selbstliebe als angemessen ausweisen werden. Auf diese Weise wird dem in der Ethik grundlegenden methodischen Problem Rechnung getragen, wie Verstehen und normative Begründung verknüpft werden können. Da das hier gewählte Vorgehen methodisch bislang nicht etabliert ist, werden im Folgenden die drei Wegmarken, Panorama, Typologie und Konzept, ausgiebig erörtert.

1.6. Das Panorama der Selbstliebe

Zunächst wird mit Hilfe von Rekonstruktionen ein »Panorama der Idee Selbstliebe« entfaltet. Dieses ist vom Vorhaben, eine Geschichte der Idee der Selbstliebe zu verfassen, klar zu unterscheiden, da es nicht an erster Stelle darum geht, historische Entwicklungslinien nachzuzeichnen, sondern verschiedene Verständnisweisen von Selbstliebe zu rekonstruieren. Nicht die Genese letzterer steht im Vordergrund, sondern ihre gleichzeitige Präsentation als ethisch perspektivierte Facetten der Idee der Selbstliebe. Das primär systematisch und nicht historisch ausgerichtete Forschungsinteresse verdeutlicht die im Weiteren zu erläuternde Bezeichnung des »Panoramas«.

Die Begegnung mit einem Panorama kann wie folgt gefasst werden:

Der Weg von der Verwirrung bis zum endlichen Erlangen der unverstellten An-, Ein- und Übersicht verwirklicht sich [...] erst im [...] Vollzug. Die Szenarien, die beim Eintritt verzerrt erscheinen, klären sich Stufe um Stufe, Zug um Zug durch das Aufsteigen auf eine erhöhte Plattform. Und da offenbart sich am Schluss das umwerfende Universum.¹⁰⁷

Wie der Kunsthistoriker und -kritiker Klaus Honnef in dem Zitat das Erleben des monumentalen 360°-Rundgemäldes des Pergamon-Panoramas vom Künstler Yadegar Asisi in Berlin beschreibt,¹⁰⁸ so lässt sich in analoger Weise auch vom »Panorama der Selbstliebe« sprechen. Bewusst wird hier derselbe Begriff »Panorama« gewählt, der als Neuschöpfung im ausgehenden 18. Jahrhundert für die damals entstehenden und zunehmend populären Rundgemälde erst später seine Bedeutung im übertragenen Sinne erhalten hat.¹⁰⁹ Diese Panoramen werden im Folgenden kurz charakterisiert, um anschließend zu verdeutlichen, was mit einem »Panorama der Selbstliebe« gemeint ist.

¹⁰⁷ Honnef, Pergamonaltar (2018), 31f.

¹⁰⁸ Vgl. Pergamon (2018); Asisi, Panorama (2017), 74–76; Ders., Architekt der Illusionen (2004). Yadegar Asisi kann als Erneuerer der Panorama-Kunst bezeichnet werden, vgl. Oettermann, Asisi (2004), 145; Stammer, Einführung (2017), 4–11.

¹⁰⁹ Zur Geschichte der Panoramen vgl. Hyde, Panoramas (2003), 12–19; Stammer, Einführung (2017), 4–11; Oettermann, Asisi (2004), 137–145; Ders., Panorama (1980), 7–40; zur Technik vgl. ebd., 41–76.

I. Die methodischen Grundlagen

Die betrachtende Person befindet sich im Panorama. Sie wird umschlossen von einem oft mehrere tausend Quadratmeter großen unbegrenzten Bild.¹¹⁰ Dabei gehen meist mehrere einzelne Szenerien ineinander über und formen einen Gesamteindruck. Das Erleben geht über das Betrachten eines herkömmlichen Gemäldes hinaus, indem das Gefühl hervorgerufen wird, unmittelbar am Ort des Geschehens zu stehen. Audio-visuelle Effekte können den Eindruck untermalen. Das Panorama wirkt »immersiv«¹¹¹. Die Überforderung durch Detailreichtum und Größe ist bewusst angezielt.¹¹² Stück für Stück erschließt sich das Bild, ohne dass es in Gänze zu erfassen wäre. Es gibt keine Gottesperspektive auf das Panorama. Panoramen wollen erlebt werden und laden ein, immer neue Perspektiven und Facetten zu entdecken. Dazu gibt es in ihrer Mitte oft einen Turm mit mehreren Ebenen, der eine bessere Übersicht bietet, je höher die betrachtende Person steigt. Bei dem Dargestellten handelt es sich fast ausschließlich um möglichst realitätsgtreue Rekonstruktionen von geschichtlichen Ereignissen oder Orten, sodass ein Eindruck täuschender Echtheit entsteht. Das Moment künstlerisch-kreativer Inszenierung scheint in den Hintergrund zu treten. Gleichwohl wäre es ein Missverständnis, Panoramen als naturalistische Abbilder der Wirklichkeit aufzufassen.¹¹³ Sie wollen Darstellung und Kunst verbinden.

Die Ausführungen zur Selbstliebe gleichen einem Panorama in dreifacher Hinsicht. Zunächst entsprechen die rekonstruierende Analyse und Interpretation verschiedener Positionen, deren gemeinsames Thema die Idee der Selbstliebe ist, der der Szenerien. Es wird ein umfassendes Bild der Selbstliebe in achtzehn Ausschnitten geschaffen und in seiner Gleichzeitigkeit präsentiert. Dabei wird anders als beim Kunstwerk nicht der Anspruch auf erschöpfende Geschlossenheit erhoben, sondern es werden einige zentrale Deutungen der Selbstliebe herauspräpariert, die gleichwohl nicht abgegrenzt nebeneinander, sondern zueinander in Beziehung stehen. Jeder der achtzehn Ansätze steht für eine spezifische Konturierung der Idee der Selbstliebe, für eine Szenerie im Panorama. Anders als das Wort

110 Eine überzeugende Charakterisierung bieten Scontrino/Luescher, Unbound view (2019), 107.

111 Scholl, Schnittstelle (2018), 7; vgl. Streicher, Inszenierte Bildkunst (2003), 30.

112 Vgl. Honnep, Pergamonaltar (2018), 30.

113 Vgl. Scholl, Schnittstelle (2018), 8, 14.

vermuten lässt, wird folglich nicht beansprucht alles, sondern lediglich vieles sehen zu lassen. Auch das »Panorama der Selbstliebe« ist von Überfülle bestimmt. Das gilt schon für viele der einzelnen Szenerien, aber erst recht für ihre Kompilation. So ergeben sich beispielsweise aus der Frage, was Selbstliebe für Thomas von Aquin, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant oder Michel Foucault bedeutet, immer neue Details, weitere Aspekte und tiefer schürfende Reflexionen. Dies liegt darin begründet, dass es sich nicht um einen auf eine Definition zu bringenden Begriff, sondern um eine Ausdeutung menschlichen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses handelt, die der Interpretation unterliegt. Ihr (historischer) Sinn scheint geradezu unerschöpflich. Die Auswahl der Personen, die Darlegung ihrer Gedanken im Panorama, verweist an einigen Stellen auf noch unerschlossene Felder, auf Forschungsdesiderate, auf das größere Panorama weiterer, nicht erhellter Szenerien. Wie beim Kunstwerk gibt es auch im »Panorama der Selbstliebe« keinen Gottesstandpunkt. Die Rekonstruktionen der »Ethik der Selbstliebe« gehen zwar mit dem Anspruch einher, aus der jeweiligen Position die entscheidenden Aspekte der Idee der Selbstliebe zu verstehen und zu analysieren – gleich einem Höhersteigen auf dem Turm –, aber sie erreichen keine Höhe absoluten Verstehens. Die Ausführungen müssen sachgerecht sein und das Konzept der jeweiligen Person treffen. Es handelt sich um Verständlichkeit, Angemessenheit und intersubjektive Nachvollziehbarkeit anstrebbende Deutungen, die gleichwohl auswählende Interpretationen aus einer bestimmten Frageperspektive sind. Auch dies verbindet das »Panorama der Selbstliebe« mit seinem bildhaften Pendant.

Der zweite Aspekt betrifft den Unterschied zwischen der Darstellung von Ereignissen und der von Gedankengängen, die sich auf eine »moralische Welt« beziehen.¹¹⁴ Das »Panorama der Selbstliebe« ist ein Panorama zweiter Ordnung, da jeder der achtzehn Ansätze

114 Ohne an dieser Stelle das dahinterstehende epistemologische Konzept in der Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft weiter auszuführen, sei die Richtung doch zumindest anhand eines Zitates von Jürgen Habermas angedeutet: »Assertorische Urteile, die sagen, was der Fall ist, haben einen anderen Geltungssinn als moralische Urteile, die sagen, was kategorische Verbindlichkeit hat. Moralische Einsichten sind in einem anderen Sinne ›objektiv‹ als Erfahrungsurteile. Damit wird den Sollsätze die ontologische Konnotation des Naturrechts abgestreift« (Habermas, Werte (2001), 292).

I. Die methodischen Grundlagen

selbst ein kleines Gedanken-Panorama darstellt, aus dem der Ausschnitt herausgearbeitet wird, der sich auf die Idee der Selbstliebe bezieht. So führt die Frage nach Immanuel Kants Verständnis von Selbstliebe mitten hinein in seine Moralphilosophie und Anthropologie. Es handelt sich um einen komplexen Zusammenhang, in dem die Selbstliebe einen zentralen, mit anderen Ideen verknüpften Bestandteil bildet. In ihr bündelt sich die fundamentale Frage nach dem menschlichen Selbstverständnis und -verhältnis. Kant beansprucht in seinen Schriften, die wesentlichen Grundzüge und Bedeutungen (gelingenden) Menschseins zu rekonstruieren. Dies gilt in gleicher Weise auch für alle anderen hier besprochenen Ansätze. Das »Panorama der Selbstliebe« ist eine konstruierende Rekonstruktion dieser Rekonstruktionen der Praktischen Vernunft, ein Panorama von Panoramen. Die verschiedenen Ansätze als Rekonstruktionen einer »moralischen Welt« zu verstehen, die in ihrer jeweiligen Perspektivierung sehr verschieden sein können, ist zugleich die Ermöglichungsbedingung, ein sinnvolles Gesamtpanorama zu kreieren. Handelte es sich um mehr oder weniger geschlossene spekulative Denksysteme, die als solche angesehen über weite Teile inkompatibel sind, dann würde das Panorama nur aus einer Nebeneinanderstellung von Szenerien bestehen können. Inwiefern sich tatsächlich ein insgesamt stimmiges Bild entfalten lässt, das den gemeinsamen Bezugspunkt der Szenerien in der Idee der Selbstliebe hat, wird sich erst am Ende herausstellen. Ein derartiges »Bild« der Selbstliebe ist von viel höherer Dichte, Tiefe, Detailreichtum, Vernetzung, aber auch Vieldeutigkeit, Mehrdimensionalität und Unschärfe als bildhaft dargestellte Landschaften präsentieren. Während, um im Vergleich zu bleiben, die Leinwand des Panoramas Tiefe nur andeuten kann, ist diese Begrenzung für das »Panorama der Selbstliebe« nicht vorhanden.

Ein dritter Aspekt bezieht sich schließlich auf die »Immersion«. Während das Panorama in Berlin das Erleben vermittelt, unmittelbar auf der Akropolis von Pergamon im zweiten Jahrhundert nach Christus zu stehen, dem Treiben in der Stadt beizuhören und so eine klare Trennung von Bild und Beobachter aufhebt, geht es im »Panorama der Selbstliebe« vor dem Hintergrund eines ethischen Frageinteresses nicht allein um eine Rekonstruktion des Vorgestellten, sondern um orientierungsproduktive Sinndimensionen von Selbstliebe, die prinzipiell auch gegenwärtig angeeignet werden

können. Ähnlich des Sich-Vorfindens im Panorama ist davon auszugehen, dass mit Selbstliebe grundlegende anthropologische Dimensionen berührt werden, die mit einem normativen Beansprucht-Sein verknüpft sind, das nach einer verantwortbaren Gestaltung verlangt. Charles Taylors Formulierung der »moral topography«¹¹⁵ aufgreifend ist davon auszugehen, dass jeder Mensch in seinem Selbst- und Weltverhältnis von einer solchen (implizit) geprägt ist. Anders formuliert: Vorstellungen von Selbstliebe sind Teil der persönlichen, intersubjektiv vermittelten moralischen Topographie. Im »Panorama der Selbstliebe« die Augen zu öffnen, bedeutet eine Bewusstwerdung dessen, wo jede und jeder schon immer steht. Es ist eine Konfrontation mit verschiedenen Dimensionen von Selbstliebe, eine Infragestellung der vermeintlich selbstverständlichen eigenen moralischen Topographie und das Erschließen von Sinndimensionen, die sich partiell als existenziell bedeutsam erweisen können. Dies deckt sich mit dem Anspruch und Selbstverständnis, mit dem die hier vorgestellten achtzehn Szenerien selbst auftreten: Es geht darum, mehr zu sehen, besser zu verstehen und begründete Orientierung in einer Welt zu gewinnen, die der Mensch immer schon als mit einem normativen Relief versehen erlebt. Es gibt keine guten Gründe anzunehmen, dass es einen Ausgang aus diesem Panorama gäbe, wohl aber die Möglichkeit, zu entscheiden, welche Aspekte welcher Szenerien bedeutsam sein sollen, und darüber hinaus einzelne Bereiche eigenverantwortlich kreativ umzugestalten – und hier setzt der fundamentale Unterschied an, ab dem der Vergleich mit den bildhaften Panoramen nicht länger trägt.

1.7. Die Auswahl der Szenerien des Panoramas

Die notwendige Auswahl von Szenerien für das »Panorama der Selbstliebe« stellt einen kreativ-analytischen Prozess dar, dem eine

115 Taylor, Moral topography (1988), 302. Herv. get. Im Kontext der Frage nach der Verfasstheit mentaler Repräsentationen verwendet Lewis, Materialismus (2007), 33f das Bild einer Landkarte in Abgrenzung zur sprachlichen Satzstruktur. Verstehen ist eingebettet in ein Netz mehrdimensionaler und multiperspektivischer Bedeutungen. Moralisches Selbst- und Weltverstehen erfolgt vor dem Horizont der Einbettung in eine je individuelle »moralische Landschaft«. Landschaften werden in der Regel durch Landkarten dargestellt.

I. Die methodischen Grundlagen

umfassende Sichtung und Kompilation aussichtreicher Facetten des »Panoramas der Selbstliebe« zugrundeliegt. Leitend sind folgende vier Kriterien:

1. Der Selbstliebe (oder einer Abgrenzung von zeitgenössischen Auffassungen von ihr) kommt im Ansatz eine wichtige Bedeutung zu.¹¹⁶
2. Sie lässt sich unter einer ethischen Perspektive rekonstruieren.
3. Ihre Deutungen und Wertungen weisen ein singuläres Moment auf, das sie von den anderen Szenerien im Panorama abhebt.
4. Der Ansatz hat sich in der ethischen Diskussion als wirkungsgeschichtlich bedeutsam erwiesen.

Auf diese Weise präsentieren die ausgewählten Szenerien zugleich die Vielfalt ethischen Nachdenkens in seiner Unterschiedlichkeit. Inwiefern sie die vier Kriterien erfüllen, werden die jeweiligen Kapitel erweisen. Da mit Hilfe der vier Kriterien noch keine eindeutige Eingrenzung erreicht ist, die im Umfang einer monographischen Arbeit realisierbar wäre, muss eine weitere Fokussierung erfolgen. Dazu werden im Weiteren *ex negativo* die relevantesten Auslassungen begründet. Die Argumentation fokussiert sich dabei maßgeblich auf das dritte Kriterium und zeigt auf, inwiefern die zentralen Aspekte der hier nicht behandelten Ansätzen von anderen aufgegriffen werden. So ergeben sich schließlich die achtzehn Szenerien des Panoramas. Die Auslassungen lassen sich in vier Gruppen einteilen:

In der *Epoche der Antike* mit den Schriften Platons, Aristoteles' sowie der stoischen und epikureischen Tradition ist Selbstliebe zweifellos ein wichtiges ethisches Thema.¹¹⁷ Gleichwohl wird sie in der »Ethik der Selbstliebe« nicht in eigenen Szenerien analysiert, da die hier analysierten Ansätze auf die Überlegungen der philosophischen Antike breit rekurrieren. Ihr sind somit zwar keine eigenen Szenerien gewidmet, aber ihre zentralen Aspekte zur Selbstliebe werden beiordnend eingebracht und diskutiert. Dabei wird sichtbar, wie die verschiedenen Verständnisweisen von Selbstliebe aus der antiken Philosophie in ihrer Rezeption in unterschiedlichen Formen

¹¹⁶ Wie oben dargelegt, kann in Ausnahmefällen die Idee der Selbstliebe auch die Abgrenzung vom Begriff der Selbstliebe mit einschließen.

¹¹⁷ Für einen ersten Überblick vgl. Dierse, Selbstliebe (1995), 465f; sowie die umfangreiche Studie Schulz, Freundschaft (2000) und mit einem Fokus auf die Stoa Forschner, Selbstliebe (2019).

weitertradiert und rekonzeptionalisiert werden. Die aktuellsten Beispiele stellen in diesem Zusammenhang Foucault und Kristeva dar (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 17 und Kapitel 18). Dabei wird ersichtlich, dass es nie um eine Wiederbelebung antiker Vorstellungen von Selbstliebe als solchen geht, sondern immer um verschiedene Weisen einer interpretierenden Aneignung.

Ebenso werden die *angelsächsisch-schottischen Diskussionen im 17. und 18. Jahrhundert* nicht eigens untersucht. Relevante Personen sind hier Anthony Ashley Cooper 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713), Archibald Campbell (1691–1756), Bischof Joseph Butler (1692–1752), Francis Hutcheson (1694–1746), David Hume (1711–1776), Adam Smith (1723–1790) und in der deutschsprachigen Aufnahme Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781).¹¹⁸ Im Panorama werden die Szenerien zu Thomas Hobbes, François Fénelon, Pierre Nicole, Samuel Pufendorf, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant (vgl. Kapitel 8–13) das gedankliche Umfeld abstecken, mit dem zugleich die zentralen Bedeutungsdimensionen der Selbstliebe aus den angelsächsisch-schottischen Debatten vorbereitet, aufgegriffen und weitergeführt werden. Dies schließt auch den in der Forschung zur Selbstliebe oft analysierten Joseph Butler mit ein, dessen drei unterschiedliche Bedeutungsweisen von Selbstliebe sich bei Immanuel Kant ausmachen lassen.¹¹⁹ Erste Hinweise zum Verständnis von Selbstliebe bei Adam Smith finden sich unten (vgl. Kapitel 1.II).

118 Einen Überblick bietet Knoche, Selbstliebe (1995), 477–480 und eine umfassende Untersuchung Maurer, Self-Love (2019).

119 Zu Butlers Verständnis von Selbstliebe gibt es einige Untersuchungen. Chambers, Moral Self-Love (2012), 12–19 hat die wichtigsten zusammengestellt und diskutiert. Dazu zählen neben älteren Titeln etwa White, Conscience (1952); Kleining, Butler (1969); Sturgeon, Nature (1976); Darwall, Butler (1983); Henson, Butler (1988); Phillips, Butler (2000) und Wedgwood, Morality (2008). Darüber hinaus verdienen die neuesten Arbeiten Heydt, Moral Philosophie (2018) und Maurer, Self-Love (2019), 117–138 Beachtung. Chambers präsentiert eine überzeugende Analyse von Butlers Verständnis von Selbstliebe und rekonstruiert drei Bedeutungsweisen aus seinen Schriften: Selbstliebe als selbstinteressierter Trieb, kluge Selbstliebe als rationales Prinzip und moralische Selbstliebe als ein positives Gefühl, das sich in Folge von moralischem Handeln einstellt, vgl. Chambers, Butler (2012), 3f, 19–31. Butlers innovatives Potenzial sieht sie vor allem in letzterer Form, wohingegen Maurer, Self-Love (2019), 123–134 auf die zweite Form fokussiert. Ihm zufolge sei damit ein Prinzip zweiter Ordnung gemeint, das die Wünsche und Bestrebungen erster Ordnung qua selektierender Beurteilung und Ausrichtung auf das wahre Selbst zum

I. Die methodischen Grundlagen

Eine Person, der in Hinblick auf Selbstliebe in der Forschung, insbesondere in der evangelischen Theologie, große Aufmerksamkeit zuteilgeworden ist, ist *Søren Kierkegaard* (1813–1855). Ausgangspunkt ist sein Werk »Der Liebe Tun«.¹²⁰ Dort malt er vor dem Hintergrund seiner dänisch-lutherischen Glaubenstradition ein vorherrschend negatives Bild von Selbstliebe, die sie mit der christlichen Liebe kontrastiert. In jüngeren Jahren werden in der Forschung hingegen Anknüpfungspunkte für positivere Elemente im Verständnis von Selbstliebe ausgemacht. Paradigmatisch ist die Studie von John Lippitt aus dem Jahre 2013.¹²¹ Die dortige Neujustierung der kierkegaardschen Rezeption erschließt Dimensionen von Selbstliebe, die in Richtung Selbstwertschätzung und tugendhafte Selbstentwicklung weisen. Zweifelsohne ist Kierkegaard im Panorama der Selbstliebe eine wichtige Figur. In der »Ethik der Selbstliebe« wird

individuellen Glück führe. Nicht zu viel, sondern zu wenig Selbstliebe ziehe daher Unglück nach sich. Die göttliche Einrichtung der Natur garantiere schließlich die Konvergenz von Glück, fundiert im Prinzip der Selbstliebe, und Moral, fundiert im Prinzip des Gewissens. Eine anders gelagerte Interpretation präsentieren Dyck/Padilla, Empathic Emotions (2009). Sie sehen in Butlers Verständnis von Selbstliebe eine Brücke zur Psychologie der Gegenwart, da Butler mit Selbstliebe ein empathisches Gefühl gegenüber sich selbst meine, das als sittlicher Wahrnehmungssinn fungiere und als orientierender Kompass für moralisches Handeln unabdingbar sei, vgl. ebd., 583–588. Grundlage dieser Interpretation ist die Verknüpfung von Butlers Verständnis von Selbstliebe mit dem zu seiner Zeit in der britischen Ethik dominanten »moral-sense«, wohingegen Judith Chambers und Christian Maurer stärker auf das reflektierende Moment der Selbstliebe abstellen, ja letzterer bei Butler eine explizite Grenze zwischen dem Bereich der Moral und dem der Selbstliebe sieht. Chambers These, Butlers Verständnisweisen von Selbstliebe, insbesondere die dritte Form, seien einzigartig, vgl. Chambers, Butler (2012), 2, 29, trifft nicht zu. Wie im »Panorama der Selbstliebe« deutlich wird, finden sich sehr ähnliche Bestimmungen bei Immanuel Kant, nämlich »das Prinzip der Selbstliebe« (vgl. Kap. 12.1) und »die Selbstliebe des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst« (vgl. Kap. 12.2.3). Die textliche Grundlage, in denen Joseph Butler sein Verständnis von Selbstliebe darlegt, bilden die Schriften Butler, Analogy and Butler, Sermons.

120 Vgl. Kierkegaard, Liebe Tun.

121 Vgl. Lippitt, Kierkegaard (2013). Weitere Titel an Kierkegaard-Studien aus den letzten Jahren, die auch für die Thematik der Selbstliebe relevant sind, sind u.a. Walsh, Heart (1988); Ferreira, Love's Striving (2001); Tietz, Freiheit (2005); Krishek, Kierkegaard (2009); Stokes, Kierkegaard's Mirrors (2010) und Walsh, Dear Self (2015).

sein Denken jedoch nicht als eigene Szenerie herausgearbeitet, weil sein vorherrschend negativer Begriff von Selbstliebe bereits bei Luther (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 7) ausgebildet ist und die Aspekte seines Denkens, die in weiterführenden Interpretationen, wie etwa in der von John Lippitt (vgl. Kapitel 2.2.3) aufgegriffen werden, um ein positiveres Verständnis von Selbstliebe zu entwickeln, große Ähnlichkeiten mit Immanuel Kants Denken aufweisen (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 13). Die Aspekte von Kierkegaards Verständnis von Selbstliebe, die hingegen auf die Werdung des Selbst abstellen, werden in zentralen Punkten von Nietzsche, Scheler und Foucault (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 15–17) aufgegriffen.

In der französischen *Philosophie des 20. Jahrhunderts* ist der Selbstliebe einige Beachtung geschenkt worden. Zu nennen sind hier Emmanuel Lévinas (1906–1995) und Jacques Derrida (1930–2004). Schematisierend lässt sich Lévinas’ Rede von Selbstliebe so auf den Punkt bringen, dass er sie in eine selbstlose Proexistenz transformiert: »Die Subjektivität als solche ist ursprünglich Geisel-Sein¹²². Die biblische Verknüpfung von Nächsten- und Selbstliebe interpretiert er daher so, dass im praktischen Nächstenbezug die eigene Existenz aufgeht: »diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist«¹²³, lautet seine Übertragung von Levitikus 19,18. Selbstliebe wird zu einer selbstlosen, keine Reziprozität erwartenden Existenz angesichts des Anderen, die ihren Gipfel im gebenden Selbstopfer hat, dem eine Selbstbezogenheit entgegensteht, die den Anderen opfert.¹²⁴ Lévinas’ Fokussierung ist in den Szenerien der augustinischen Tradition (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 2 und 9) vorgebildet. Bei Derrida geht es hingegen um die Anwendung der Methode der Dekonstruktion auf eine narzisstische Selbstliebe. Sie bezeichnet hier zunächst ein solipsistisches Subjektverständnis, einen Traum selbstmächtiger Autonomie, das Derrida einer fundamentalen Kritik unterzieht, bevor er für eine Neufassung von Nar-

122 Lévinas, Ethik, 75.

123 Lévinas, Gott, 115. Damit ist der Selbstbezug in den Nächstenbezug überführt, denn laut Lévinas gilt: »Die Bibel, das ist die Priorität des Anderen im Verhältnis zu mir« (ebd., 116). Für eine erste Annäherung vgl. Welz, Love as Gift (2008), 238f, 244f, 251–257; Düttmann, Derrida (2008), 80.

124 Lévinas’ Logik des Extrems ist breit kritisiert worden, vgl. etwa Lippitt, Kierkegaard (2013), 90–95.

I. Die methodischen Grundlagen

zismus plädiert, in dem Selbst- und Fremdliebe als gegenseitiges Bedingungsverhältnis und eine Würdigung des Anderen als Andren möglich wird.¹²⁵ Ähnliche Perspektivierungen zur Selbstliebe finden sich in den Szenerien zu Michael Foucault und Julia Kristeva (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 17 und 18). Eine Untersuchung des Denkens von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida in Hinblick auf die Selbstliebe stellte gleichwohl, auch wenn ihre Auslassung hier begründet ist, für die Forschung ein aussichtsreiches Unterfangen dar. Etwas anders verhält es sich mit Paul Ricœur (1913–2005), dessen Werk ebenso zu den herausragenden Beispielen der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts zählt. In seiner Schrift »Das Selbst als ein Anderer«¹²⁶ entwickelt er eine »Herme-neutik des Selbst«, die in der siebten bis neunten Abhandlung unter einer explizit ethischen Perspektive steht. »Selbstliebe« taucht dabei mehrfach auf, allerdings nur in Form seiner Analysen der Verwendung von Selbstliebe bei Aristoteles und Kant.¹²⁷ In seiner eigenen »Philosophie der Selbsttheit« ist Selbstliebe hingegen nicht präsent. Deswegen wird im »Panorama der Selbstliebe« nicht auf Paul Ricœur Bezug genommen. Es läge jedoch in weiteren Forschungen nahe, das in der »Ethik der Selbstliebe« entwickelte Konzept mit dem philosophischen Denken Ricœurs ins Gespräch zu bringen.

Viele Denkerinnen und Denker, denen keine eigene Szenerie gewidmet ist, werden beiordnend in das Panorama einbezogen, um erstens die historische Breite des Panoramas umfassender darzulegen, zweitens Brücken zwischen den Szenerien zu errichten und drittens Sinnzusammenhänge in der Idee der Selbstliebe besser zu veranschaulichen. Dazu zählen neben den bereits genannten antiken und britischen Autoren des 18. Jahrhunderts unter anderem Dionysius Areopagita (erstes Jahrhundert), Clemens von Alexandrien (150–215), Bernhard von Clairvaux (1090–1153), Jacopo-ne da Todi (1230–1306), Johannes Tauler (1300–1361), Katharina von Siena (1347–1380), Raimundus Sabundus (1385–1436), Katharina von Genua (1447–1510), Erasmus von Rotterdam (1466–1536),

125 Für einen ersten Überblick vgl. DeArmitt, Right (2014), 13, 90–126. Von besonderer Bedeutung sind die Schriften Derrida/Plissart, Einsicht und Derrida, Schurken. Dekonstruktion wird zur Methode der Weiterführung der freudschen Analyse der dreifachen Kränkung (westlicher) Selbstliebe schlechthin.

126 Ricœur, Selbst (1996).

127 Vgl. Ricœur, Selbst (1996), 222–227 bzgl. Aristoteles und 260f, 319f bzgl. Kant.

Teresa von Avila (1515–1582), Franz von Sales (1567–1622), François de la Rochefoucauld (1613–1680), Blaise Pascal (1623–1662), Jacques Abbadie (1654–1725), Christian Thomasius (1655–1728); Bernard Mandeville (1670–1733), Claude-Adrien Helvétius (1715–1771), Georg Friedrich Meier (1718–1777), Moses Mendelssohn (1729–1786), Nicolas Chamfort (1741–1794), Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), Christoph Meiners (1747–1810), Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883), Friedrich Engels (1820–1895), Sigmund Freud (1856–1939) und Judith Butler (1956*).

Einen Sonderfall unter den ausgewählten Szenerien stellen die *biblischen Schriften* dar. Hier handelt es sich um die Rekonstruktion der Idee der Selbstliebe bei einem in vielerlei Hinsicht pluralen und heterogenen Textkorpus, dessen Entstehung mehrere Jahrhunderte umfasst. Dass es gleichwohl möglich und sinnvoll ist, ihn in einem Szenario zu bündeln, wird sich zeigen. Neben der philosophischen Tradition der griechisch-römischen Antike haben sich die biblischen Ausführungen zur Selbstliebe für die Formierung des »Panoramas der Selbstliebe« in der abendländischen Kultur als äußerst bedeutsam erwiesen. Die besondere normative Autorität, die biblischen Texten im christlichen Kontext zugesprochen wird, hat auch ihren Auffassungen von Selbstliebe eine privilegierte Stellung eingeräumt. Ohne sie bliebe alles, was später unter dem »Ordo amoris« firmieren wird, unverständlich. Jenseits dieses primär genetischen Aspekts ist darauf zu verweisen, dass sich für die Idee der Selbstliebe im biblischen Kontext auch in Hinblick auf das dritte oben genannte Auswahlkriterium, eine Einbettung von Selbstliebe als bleibende systematische Pointe rekonstruieren lässt, wie sie im »Panorama der Selbstliebe« einmalig bleibt. Dass dabei der von den Texten erhobene Anspruch, sie als heilige Texte zu lesen, eingeklammert bleibt, steht für eine Rekonstruktion in ethischer Perspektivierung zunächst außer Frage.¹²⁸ Für ethische Zusammenhänge,

128 Oda Wischmeyer formuliert entsprechend: »Der Anspruch der heiligen Texte geht in der heutigen westlichen Wissenschaftswelt ins Leere« (Wischmeyer, Agape (2015), 219). Vgl. ähnlich Striet, Bibel (2018), 35: »Die Bibel ist nicht das Wort Gottes, sondern sie ist in einer sich selbst reflexiv gewordenen Moderne, die um die Genealogie aller kulturell wirksamen Normativitäten und Selbstverständigungsmuster weiß, als ein Buch identifiziert, das auf den möglichen Gott referiert. Sie ist *Glaubensurkunde* und damit Ausdeutung gemachter Erfahrung, aber kein Wissen« (H.i.O.).

I. Die methodischen Grundlagen

sofern sie sich zugleich als christlich-theologische verstehen, lässt sich hingegen eine grundsätzliche Bedeutsamkeit biblischer Bezüge nicht infrage stellen.¹²⁹ Dieser Aspekt wird allerdings in der Frage nach einer theologisch-ethischen Konzeptionalisierung von Selbstliebe mit systematisch-normativem Orientierungsanspruch relevant (vgl. im »Konzept der Selbstliebe« Kapitel 4).

Die Auswahl der Szenerien unterscheidet nicht zwischen immamenten und transzendent-orientierten Rekonstruktionen. Aufbauend auf dem oben dargelegten Verständnis von Ethik gelten alle Rekonstruktionen im »Panorama der Selbstliebe« als menschlich generierte, von denen manche ihre Ausdeutungen ihrem religiösen Selbstverständnis entsprechend mit einem Offenbarungsglauben verbinden. Letzteres stellt für das Panorama weder ein Auswahlkriterium, noch ein Hindernis dar, sie als autonom generierte Ideen von Selbstliebe zu analysieren. In diesem Sinn ist das zu entwickelnde »Panorama der Selbstliebe« ein philosophisches.¹³⁰ Dass in manchen Szenerien die Fassung von Selbstliebe eine Konturierung erfährt, die in der Selbstdeutung als religiös begründet angenommen wird, bleibt davon unberührt. Rekonstruktionen können religiöse Gründe als intersubjektiv zugänglich erschließen, ohne dass sie als »opake« unverständlich wären – ob sie dann in ihrem Geltungsanspruch allgemein geteilt werden, ist eine Frage, die für die hier zu begründende Auswahl der Szenerien unerheblich ist.¹³¹

129 Dass in diesem Zusammenhang weiterhin ein großer Klärungsbedarf besteht, davon geben die Beiträge in Breitsameter/Goertz (Hgg.), Bibel und Moral (2018) Zeugnis. Die Problematik auf fachwissenschaftlicher Ebene fasst Lesch, Potentiale (2018), 228f zusammen: »Ethik und Exegese sind zwei theologische Fächer, die sich eigentlich wenig zu sagen haben, auch wenn ihnen die wechselseitige Sprachlosigkeit unter dem gemeinsamen Dach der Theologie manchmal ein wenig peinlich ist. [...] Beide hochgradig spezialisierten Disziplinen geben auf ihre jeweilige Art Aufschluss über das Drama gegenwärtiger Theologie, die nach ihrer Einheit und nach ihrer Kraftquelle sucht und die Fäden der verselbständigt Diskurse nicht mehr adäquat verknüpfen kann.«

130 Vgl. argumentativ die ähnliche Selbsterortung von Ricoeur, Selbst (1996), 35f.

131 Vgl. Breul, Religion (2016), 179–208. Martin Breul formuliert folgende Mindestanforderung: »Vernünftige Zugänglichkeit bedeutet, dass rationale Wesen eine Argumentation oder einen Gedankengang verstehen und seine Nichtwiderrücklichkeit nachvollziehen können« (ebd., 183). Gerade dies sei, so Breul in Abgrenzung zu Jürgen Habermas, für religiöse Gründe durchaus der Fall. Allgemeine Zugänglichkeit sei von allgemeiner Akzeptabilität zu un-

1.8. Die Typologie der Selbstliebe

Von der höchsten Plattform des zentral im Panorama gelegenen Turms ist eine Zusammenschau der Szenerien möglich. Gemeinsamkeiten, Themen und Figuren werden als wiederkehrende ersichtlich.¹³² Abgrenzungen und Kontraste tauchen auf. Verschiedene Szenen verbindende Ordnungsstrukturen lassen sich ausmachen.

Das entfaltete »Panorama der Selbstliebe« ermöglicht schließlich ein Herausarbeiten von Mustern, sodass aus der Vielfalt der Szenen ein orientierender Überblick und eine ebensolche Ordnung gewonnen wird: Die »Typologie der Selbstliebe«.¹³³ Dabei ist hier mit »Typologie« nicht die Konstruktion von »Sinnbeziehungen zwischen Geschehnissen in alter und neuer Zeit gemeint«¹³⁴, wie »Typologie« meist in Theologie und Kunstgeschichte verwendet wird.¹³⁵ Typologie bezeichnet keine Form der Geschichtsbetrachtung, sondern das *Herausarbeiten* wiederkehrender Muster und das *Ergebnis*, die Typologie als Summe von Typen eines Gegenstandsbereichs. Die vorliegende Verwendung von »Typologie« knüpft damit an die

terscheiden. Für die aktuelle Debatte vgl. Gruber/Knapp, Einführung (2021); Breul/Rediker/Schmidt, Lebensform und Weltanschauung (2024).

- 132 So hat Yadegar Asisi in das Panorama »Wittenberg 1517« die Figur Martin Luthers gleich mehrfach zur Darstellung gebracht, vgl. Asisi, Panorama (2017), 158–160. Sie bildet den Mittelpunkt verschiedener Szenen und ihr verknüpfendes Element. Dies wird erst von der obersten Plattform ersichtlich.
- 133 Der Vergleich mit den Bildwerken von Asisi endet an dem Punkt, dass zwar die Szenen in seinen Panoramen mitunter gewisse Ordnungsmuster erkennen lassen, es aber überzogen wäre, sie als Sinnbild der Darstellung von Typen aufzufassen. Das Medium des Künstlers Asisi sind Panoramen, nicht Typologien. Paradigmatisch für eine künstlerische Aufarbeitung von Typologien ist hingegen das Werk von Bernd und Hilla Becher, vgl. Becher/Becher, Typologien (2017).
- 134 Ohly, Typologie (1995), 446. Ihren Ursprung hat diese Typologie in einem gewissen Verständnis biblischer Schriftauslegung, die Figuren des Alten als Präfigurationen von Figuren des Neuen Testaments perspektiviert.
- 135 Der Typologie-Begriff, wie er in den großen theologischen Lexika erörtert wird, entspricht also nicht dem, worum es in der »Typologie der Selbstliebe« geht, vgl. Hall, Typologie-TRE sowie Plank, Typologie-LThK.

I. Die methodischen Grundlagen

vor allem in Sozialwissenschaften und Linguistik vertretene Fassung an.¹³⁶

Eine Typologie strukturiert einen Gegenstandsbereich, hier die Idee der Selbstliebe, indem sie eine Verallgemeinerung so vornimmt, dass eine überschaubare Anzahl von Idealformen, die Typen, formuliert werden kann, denen die Einzelemente des Bereichs zugeordnet werden.¹³⁷ Auf diese Weise erfüllt eine Typologie eine ordnende und Übersicht verschaffende Funktion. »Typus« ist ein theoretischer Begriff und zeichnet sich durch bestimmte, konsistent integrierbare Merkmale aus, die ihn in dieser Zusammensetzung von den anderen Typen der Typologie unterscheidet. Die Einzelemente weisen die relevanten Merkmale nun mehr oder weniger auf, das heißt die Zuordnung zu den Typen erfolgt graduell. In der Regel instanziert kein Element einen Typus vollkommen. Der Typus ist eine Idealisierung, wie ein Zitat von Max Weber, einem der Vordenker von Typologie als wissenschaftlicher Forschungsmethode, verdeutlicht: Der Typus

wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines* oder *einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig hervorgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedankengebilde*. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankengebilde nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar.¹³⁸

Innerhalb des Gegenstandsbereichs können Elemente mehreren oder auch gar keinen Typen angehören. Einige Elemente verdeutli-

136 Exemplarisch und grundlegend sei für die Linguistik auf die Arbeit Croft, Typologie (2002) und für die Soziologie auf Gerhardt, Idealtypus (2001) verwiesen.

137 Zur Typologie vgl. Kuckartz, Allgemeingültigkeit (2006), 4049–4056; Hanifzadeh, Idealtypus (2016), 33–47; Lehmann, Universalienforschung (2003). Dass die Typenbildung als wissenschaftliche Methode der Verallgemeinerung eng an die Art und Weise alltäglicher Strategien ordnender Erkenntnis anknüpft, verdeutlicht Kuckartz, Allgemeingültigkeit (2006), 4048f.

138 Weber, Objektivität (1985), 191. H.i.O. Die wegweisende Rolle Max Webers in der Begründung der Forschungsmethode der Typologie wird herausgestellt von Hanifzadeh, Idealtypus (2016), 33–47; Kuckartz, Allgemeingültigkeit (2006), 4050f. Gerhardt, Idealtypus (2001), 11f verweist allerdings darauf, dass in der gegenwärtigen Soziologie die Typologie als idealtypische Methode nach Max Weber unter den Methoden eher die Ausnahme darstelle.

chen als Paradefälle einen Typus in besonderer Weise und konstituieren ihn damit zugleich. Es kann hier auch von Verdichtung gesprochen werden. Andere liegen im Grenzbereich. Eine Typologie hat fließende Übergänge.¹³⁹ Die Typologie eines Gegenstandsbereichs erhebt den Anspruch, mit Hilfe der Typen nicht beliebige Strukturierungen vorzunehmen, sondern so die wesentlichen Idealformen zu erfassen und damit den Gegenstandsbereich besser und angemessen zu verstehen. Insofern ist eine Typologie ein hermeneutisches Verfahren. Seine regulative Idee besteht darin, letztlich ein Erfassen des ganzen Gegenstandsbereichs anzustreben. Qualitätskriterium einer Typologie ist folglich, ein möglichst umfassendes Verständnis des Sinnzusammenhangs eines Gegenstandsbereichs zu erlangen. Kriterien für die einzelnen Typen sind nach Massoud Hanifzadeh ihre innere Konsistenz, ihre objektive Möglichkeit und ihre Rationalität.¹⁴⁰

139 Lehmann, Universalienforschung (2003) fasst den Unterschied zwischen Typologie und Klassifikation wie folgt zusammen:

- »Eine Klassifikation ist nur vollständig, wenn die Klassen mutuell exklusiv und gemeinsam exhaustiv sind. In einer Typologie kann ein Element mehr als einem Typ zugeordnet sein, und es kann Elemente geben, die von der Typologie nicht erfasst werden.
- Klassenzugehörigkeit ist eine Entweder-Oder-Frage, das heißt ein Element gehört oder gehört nicht zu einer Klasse. In einer Typologie gibt es Elemente, die einen Typ besonders gut repräsentieren, und andere, die ihm gerade noch zugeordnet werden können.
- Die Kriterien einer Klassifikation definieren klare Grenzen zwischen den Klassen. Die Unterschiede zwischen Typen sind kontinuierlich, zwischen ihnen bestehen fließende Übergänge.
- Für eine Klassifikation genügt ein (mehrwertiges) Kriterium. Gibt es mehrere, bilden sie disjunkte Klassen. In einer Typologie sollen die Merkmale miteinander korrelieren.
- Eine Klassifikation lässt sich nach einem beliebigen kontingenten Kriterium vornehmen. Eine Typologie erfasst das Wesen der typisierten Gegenstände.«

In der Online-Ressource sind keine Seitenzahlen angegeben. Das Zitat entstammt dem Unterkapitel 1.2. Croft, Typology (1990), 1 hingegen parallelisiert Typologie und Klassifikation: A typology is »a classification of the phenomenon under study into types, particularly structural types«.

140 Vgl. Hanifzadeh, Idealtypus (2016), 37, 45. Auch wenn kein Einzelobjekt den Typus zu hundert Prozent instanziiert, muss begründet angenommen werden können, dass es ein solches geben kann – das meint objektive Möglichkeit.

I. Die methodischen Grundlagen

Die Industriefotographien von Bernd und Hilla Becher geben ein einfaches und anschauliches Beispiel für eine Typologie.¹⁴¹ Die Einzelobjekte werden von ihnen nach äußerem Erscheinungsbild sortiert und auf Tafeln zusammengefasst, die die Typen erkennen lassen. Eine Tafel steht für einen Typus. So umfasst beispielsweise der Gegenstandsbereich »Fördertürme« mehrere Typen, unter anderem Ein- und Zweistrebengerüste, die in Fachwerk- oder Vollwandbauweise ausgeführt sind. Damit sind bereits vier Typen benannt, denen jeweils bis zu fünfzehn Photographien von Fördertürmen zugeordnet sind. Prominentes Beispiel der Tafel der Doppelgerüste in Frontalansicht ist das Fördergerüst der Zeche Zollverein, Schacht XII, in Essen.¹⁴² Dabei wird ersichtlich, welche Merkmale der jeweilige Idealtypus aufweist und welche Bauobjekte ihm besonders entsprechen oder Grenzfälle bilden. Allein für Fördertürme kompilieren sie achtundzwanzig Tafeln. Laut Armin Zweite werde durch die serielle Reihung der Photographien das »Wesen der Objekte« ersichtlich, indem sie aus ihrer Umgebung herausgenommen und ins Typische gefasst würden. Typus und Einzelobjekt bilden eine »Dialektik von Identität und Differenz, von Norm und Abweichung«¹⁴³. Wie hier erfolgt das Erstellen einer Typologie, das Formulieren von Typen, induktiv von den Elementen des Gegenstandsbereichs aus.

Die Typologie der Selbstliebe wird querschnittartig zu den Szenerien des Panoramas Typen der Idee der Selbstliebe herausarbeiten und es so strukturieren, terminologisch präzisieren und seinen Sinnzusammenhang erschließen. Die Szenerien des Panoramas sind also nicht identisch mit den Typen. Gleichwohl weisen die Kriterien eins und drei der Auswahl der Szenerien (vgl. Kapitel 1.7) bereits Momente für den Weg der Typusbildung auf, was auch die Überschriften der Kapitel abbilden. Die Rekonstruktion des Panoramas schafft die Grundlage für die anschließende Typologie, ohne mit ihr identisch zu sein. Die Typen der Selbstliebe stehen in Kuckartz' Worten

Mit Rationalität ist gemeint, dass der Typus und zweckrationales Handeln kompatibel sind.

141 Vgl. Becher/Becher, Typologien (2017).

142 Vgl. Becher/Becher, Typologien (2017), Tafel 58.

143 Zweite, Vorschlag für eine Sehweise (2017), 16.

»zwischen Singularität und Allgemeingültigkeit«¹⁴⁴. Sie abstrahieren von den Szenerien, verallgemeinern einzelne ihrer Elemente, ohne sie in absolute Begriffe aufzuheben. Das Verstehen und die Plausibilität der Typologie der Selbstliebe bleibt an das Panorama und seine Szenerien rückgebunden. Anders formuliert: Die Typen der Selbstliebe sind zwar theoretische, auf Basis des Panoramas rekonstruierte Begriffe, sie existieren aber letztlich nicht jenseits der moralischen Topographie. Durch die Typologie erlangt das Verstehen der Idee der Selbstliebe eine neue Qualität, und zugleich kann so der Weg für eine gegenwärtige, interpretierende Aneignung von Aspekten der Idee der Selbstliebe in einem Konzept bereitet werden: Denn die Typen der Selbstliebe sind zugleich mögliche Sinndimensionen der Selbstliebe und nur die können angeeignet oder infrage gestellt werden.

1.9. Ein Konzept der Selbstliebe

In der »Ethik der Selbstliebe« wird nicht nur das Verstehen der Idee der Selbstliebe in ethischer Hinsicht angezielt, sondern darüber hinaus ihre systematisch-orientierende Funktion erschlossen. Daher ist es unumgänglich, über die Typologie hinaus ein Konzept von Selbstliebe zu entwickeln, das bei den Sinndimensionen der Typologie anknüpft, sich aber nicht in ihnen erschöpft. Selbstredend ist nicht davon auszugehen, dass sich nur *ein* Konzept formulieren lässt, es also *das* Konzept der Selbstliebe gäbe. Vor dem Hintergrund von Panorama und Typologie muss sich das zu entwickelnde Konzept allerdings als gut begründet erweisen lassen. Erst ein derartiges kreativ neu zu formulierendes Konzept operationalisiert Selbstliebe für die Ethik.

Während im ethischen Kontext erkläruungsbedürftig ist, was es bedeutet, ein Panorama und eine Typologie zu formulieren, erscheint die Rede von einem Konzept selbstverständlich. Diese vermeintliche Eindeutigkeit des Begriffs steht allerdings im Missverhältnis zur wissenschaftstheoretischen Klärung, was ein ethisches Konzept überhaupt ist. Das Schweigen der ethischen Fachliteratur nötigt, von vereinzelten Andeutungen abgesehen zu einem Blick in verwandte

144 Kuckartz, Allgemeingültigkeit (2006), Titel.

I. Die methodischen Grundlagen

Nachbardisziplinen. Besonders sticht die Thematisierung von »Konzept«, also ein »concept of concepts«¹⁴⁵, im philosophischen Bereich der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie, vornehmlich in der analytischen Philosophie sowie in den Sozialwissenschaften hervor.¹⁴⁶ Bei aller Strittigkeit einer präzisen Bestimmung von Konzept, kann als breiter Konsens angesehen werden, dass ein Konzept eine abstrakte und verallgemeinernde Vernunftleistung darstellt, die eine systematisierende, einordnende und zugleich abgrenzende Funktion erfüllt.¹⁴⁷ Neue Konzepte erweitern das Verständnis und ermöglichen eine bessere Orientierung in der Welt. Sie setzen meist beim alltagssprachlichen Verständnis des zu erfassenden Gegenstandsreiches an, überschreiten dieses aber in ihrer wissenschaftlich-theoretischen Präzisierung. Dabei können unterschiedliche, um die beste Deutung im Wettbewerb stehende Konzepte gebildet werden. Ein prominentes Beispiel aus dem Bereich der Ethik stellt das Konzept der Gerechtigkeit dar. Explizit spricht John Rawls in seiner »Theorie der Gerechtigkeit« vom »concept of justice«.¹⁴⁸ Er unterscheidet dabei weiter zwischen dem einen allgemeinem Konzept und verschiedenen Konzeptionen. Die eine lebensweltlich verankerte Idee vom Konzept »Gerechtigkeit« bildet die Basisstruktur und das Dach für eine Ausdifferenzierung in verschiedene Konzeptionen, wie etwa eine liberale oder egalitäre Konzeption von Gerechtigkeit, in denen sich unterschiedliche Vorstellungen vom Guten ausdrücken. Konzeptionen interpretieren, spezifizieren und operationalisieren das Konzept und beanspruchen je für sich am besten zum Ausdruck zu bringen, was Gerechtigkeit ist. Mit Gründen lässt sich über ihre Vorteile und Nachteile streiten.¹⁴⁹

145 Demmerling/Schröder, Introduction (2021), 1.

146 Einen sehr guten Überblick über die philosophische Debattenlage bieten Demmerling/Schröder, Concepts (2021) und Margolis/Laurence, Concepts (2019). Dort finden sich vielfältige Hinweise auf weitere Literatur. Im Kontext der Sozialwissenschaften bieten die Arbeiten von John Gerring einen guten Einstieg: Gerring, Concept (1999) und Ders./Collier, Concept and Method (2009). Diese Arbeiten greift Hartleb, Konzept (2011) auf.

147 Vgl. Lauer, Concepts (2021), 118; Liptow, Role for Language (2021), 142, 153; Schröder, Understanding (2021), 167; Demmerling, Conceptual Space (2021), 298; Gerring, Concept (1999), 358–364.

148 Vgl. Rawls, Theory of Justice (1999), 5–9.

149 In Weiterführung von Rawls wird die Unterscheidung zwischen Konzept und Konzeptionen ausformuliert von Forst, Noumenale Republik (2021), 99–116.

Für den vorliegenden Zusammenhang sind nun nicht so sehr die philosophischen Detailanalysen hinsichtlich Ontologie, Struktur, Erfahrungsbezug und sprachlicher Verfasstheit,¹⁵⁰ sondern vielmehr die sozialwissenschaftlichen Bestimmungen zur Konzeptformation weiterführend. John Gerring benennt acht Kriterien, die ein gutes Konzept auszeichnen:¹⁵¹

1. Vertrautheit (»familiarity«): Ein Konzept soll, insbesondere was seine Kernbestandteile anbelangt, eine alltagssprachlich intuitive Zugänglichkeit aufweisen. Es soll bei der üblichen Verwendung des Begriffs ansetzen und von dort ausgehend entwickelt werden.
2. Resonanz (»resonance«): Ein Konzept soll sich als breit rezipierbar und einflussreich erweisen.
3. Sparsamkeit (»parsimony«): Ein Konzept soll eine Verdichtung darstellen, die ein besseres Verständnis ermöglicht und nicht mit Ausdifferenzierungen überfrachtet ist. Eine zu rigide Definition führt allerdings zu einer unterkomplexen Reduzierung der Pluralität.
4. Kohärenz (»coherence«): Ein Konzept soll in sich kohärent sein und eine sinnvolle Beziehung seiner verschiedenen Facetten vorweisen können. Die Identifizierung einer Kernbedeutung des Konzepts stellt die höchstmögliche Kohärenz dar.
5. Differenziertheit (»differentiation«): Ein Konzept soll extern gegenüber ähnlichen Konzepten möglichst klar abgegrenzt sein. Dies schließt in gradueller Weise eine Bestimmung mit ein, was vom Konzept nicht erfasst wird. Nur ein differenziertes Konzept ist operationalisierbar.
6. Tiefe (»depth«): Ein Konzept soll nicht nur eine oberflächliche Bündelung mehrerer Elemente umfassen, sondern den definierten Gegenstandsbereich in seinem Kern und die für ihn charakteristischen Eigenschaften identifizieren.

Forst bestimmt ihr Verhältnis zueinander als einen hermeneutisch-analytischen Zirkel. Größte Gefahr sei, eine partikulare Konzeption zu *dem* Konzept zu erklären.

150 Vgl. die Überschriften in Margolis/Laurence, Concepts (2019).

151 Vgl. Gerring, Concept (1999), 368–383.

I. Die methodischen Grundlagen

7. Theoretischer Nutzen (»theoretical utility«): Ein Konzept soll für das weitere Kategorisieren und Erstellen wissenschaftlicher Theorien hilfreich sein.
8. Feldpassung (»field utility«): Ein Konzept soll zum Feld des bezeichneten Gegenstandsbereichs und zum Feld der es umgebenden Konzepte passen. Ein Konzept bedarf der Phänomene, um nicht leer zu sein, und es muss in seiner Formulierung die dadurch bewirkten Auswirkungen auf benachbarte Konzepte mit beachten.

Florian Hartleb ergänzt die Liste um die Aspekte der Genealogie, womit gemeint ist, dass sich ein Konzept durch seine Entstehungsgeschichte plausibilisieren lassen können muss, und der Falsifizierbarkeit, womit gemeint ist, dass ein Konzept seine eigene Bereichsbegrenzung mit reflektiert,¹⁵² was Gerring in der Differenziertheit allerdings mit aufgenommen hat. Kein Konzept weist alle Kriterien gleichermaßen auf. Vielmehr ist es charakteristisch für unterschiedliche Arten von Konzepten, verschiedene Akzentuierungen zu setzen. Während klassische Konzepte stärker die Differenziertheit hervorheben, legten etwa Familienähnlichkeits-Konzepte mehr Wert auf Kohärenz, Tiefe und Vertrautheit.¹⁵³

Nun müssen die Kriterien der Konzeptbildung in den Sozialwissenschaften und in der Ethik nicht dieselben sein. Vielmehr hängt auch vom Vorverständnis der Ethik ab, was in ihr als ein überzeugendes Konzept gilt. Das hier vertretene, oben dargelegte Verständnis von Ethik plausibilisiert aufgrund der Verwobenheit von Lebenswelt und Wissenschaft das hier verfolgte Vorgehen, bei der sozialwissenschaftlichen Bestimmung Anleihen zu nehmen. Die Formulierung eines ethischen Konzeptes ist angewiesen auf die Rekonstruktion normativer Vorstellungen, ohne mit diesen identisch zu sein. Sie überführt sie in eine systematische Form *gerechtfertigter* begründeter normativer Orientierungen. Den Weg dafür bereiten das Panorama und die Typologie der Selbstliebe. Prima facie gibt es keinen Grund anzunehmen, dass die dargelegten acht, in erweiterter Form neun Aspekte eines Konzepts nicht auch für ein ethisches Konzept der Selbstliebe gelten sollten. Vielmehr erscheinen sie auch

152 Vgl. Hartleb, Konzept (2011), III.

153 Vgl. Gerring, Concept (1999), 386.

für die Ethik höchst plausibel, was sich beispielsweise an John Rawls Konzept der Gerechtigkeit veranschaulichen ließe. Strittig ist höchstens das zweite Kriterium der »Resonanz«, weil unklar bleibt, woran der Erfolg eines Konzepts zu messen ist, und ethische Konzepte bisweilen auf einer kontrafaktischen Geltung des Guten insistieren, die eben nicht auf Resonanz stößt, ohne dass das Konzept dadurch per se zweifelhaft würde.¹⁵⁴ Resonanz darf, um als Kriterium überhaupt sinnvoll zu sein, nicht mit quantitativ bestimmbarer Beachtung des Konzepts gleichgesetzt werden, sondern sollte so verstanden werden, dass das Konzept in den lebensweltlichen und wissenschaftlichen Debatten Widerhall erwarten darf.

Dieses Verständnis von Konzept zugrundegelegt kann festgehalten werden, dass ein ethisches Konzept der Selbstliebe seine Funktion darin hat, eine Systematisierungs- und normative Orientierungsleistung zu erbringen. Seine Formulierung ist Teil eines Prozesses, der das Konzept wiederum auf seine Anwendung und Überprüfung in wissenschaftliche und lebensweltliche Diskurse verweist. Die Unterscheidung von Konzept und Konzeption ermöglicht zudem, ein allgemein ethisches Konzept von Selbstliebe anzuziehen, das für verschiedene material spezifizierende Konzeptionen offen ist. Als Ort theologisch-ethischer Bestimmungen ist nicht die Ebene des Konzepts, sondern die der Konzeptionen anzusehen. Das zu formulierende Konzept von Selbstliebe erhebt daher den Anspruch, eine allgemeine ethische Orientierungsleistung zu erbringen, die nicht auf religiöse und theologische Kontexte beschränkt ist. In der Pluralität an verschiedenen Optionen einer Konzeption von Selbstliebe muss sich eine theologisch-ethische argumentativ und lebenspraktisch bewähren.

154 »The point is, concepts aspire not simply to clarity but also to power, and power is carried by a term's resonance as well as its meaning« (Gerring, Concept (1999), 371). Natürlich bewegen sich ethische Konzepte in einem vermachteten Raum und natürlich streben sie auch an, Beachtung zu finden – was aber nicht identisch ist mit einem Streben nach Macht. Fraglich ist aber, ob die Beachtung, die ihnen geschenkt wird, in quantitativer Hinsicht ein sinnvolles Kriterium für die Qualität des Konzepts ist. Es ist vielmehr gerade Kennzeichen eines bestimmten Konzeptes von Moral, diese Logik entschieden zurückzuweisen.

1.10. Anschlussperspektiven I: Bereichsethische Konkretisierungen

Gemäß des hier vertretenen Verständnisses von Ethik (vgl. Kapitel 1.5) erwachsen Panorama, Typologie und Konzept aus lebensweltlich gespeisten Rekonstruktionen, ohne dabei einen Standpunkt absoluter, von der moralischen Topographie losgelöster Begründung zu erreichen. Insbesondere im Panorama wird ersichtlich werden, dass die jeweiligen Reflexionen zur Selbstliebe ihren Ausgang häufig bei konkreten Problemstellungen nehmen. Auf diese Weise wird eine bisweilen postulierte dualistisch anmutende Trennung von ethischer Theorie und lebensweltlichen Problemen von vornherein unterlaufen.

Das zu entwickelnde Konzept von Selbstliebe kann nun seinerseits in den verschiedenen bereichsspezifischen Feldern der Ethik eine konkretisierende Anwendung erfahren. Letztere ist selbstredend nicht als Deduktion, sondern als Schließen des Kreislaufs von lebensweltlicher Problemstellung und ethischer Reflexion zu verstehen, der bei den Rekonstruktionen seinen Anfang nimmt und am Ende in ein kreatives ethisches Urteil mündet. Dies kann als Reflexionsgleichgewicht von Theorie und Konkretion bezeichnet werden.¹⁵⁵ Das Konzept wird so der Bewährungsprobe ausgesetzt. Das Bewusstmachen der funktionalen Ausdifferenzierung der verschiedenen Bereiche der Ethik mit ihren je unterschiedlich gefassten, meist interdisziplinären und oft sehr spezifischen Problemen verweist auf eine Komplexität,¹⁵⁶ die eine simple Anwendung des Konzepts der Selbstliebe verbietet. Nichtsdestotrotz soll am Ende der »Ethik der Selbstliebe« ein kurzer exemplarischer Ausblick gegeben werden, inwiefern das hier entwickelte Konzept von Selbstliebe für

155 Vgl. Siep, Metaethik (2008), 48; Ders., Ethik (2016), 14; Hilpert, Theologie (2008), 245. Julian Nida-Rümelin formuliert den Zusammenhang wie folgt: Ethische Urteilsfähigkeit heißt »zentrale Bestandteile unseres moralischen Überzeugungssystems zu rekonstruieren und zu systematisieren und auf diesem Wege Kriterien zu schaffen, die in Situationen, in denen unser moralisches Urteil nicht eindeutig ist, Orientierung bieten« (Nida-Rümelin, Urteilsbildung (2008), 40). Probleme der »Angewandten Ethik« sind folglich »konstitutiver Bestandteil der ethischen Theoriebildung selbst« (ebd.).

156 Zur Bestimmung des Charakters von Problemen in der »Angewandten Ethik« vgl. Grimm, Leitkonzepte (2008), 329f sowie zu deren Komplexität Zichy, Angewandte Ethik (2008), 89–91.

verschiedene konkrete Felder der Ethik bedeutsam ist. Damit wird angedeutet, inwiefern Selbstliebe nicht nur in ein Netz ethischer Theorien, sondern auch in verschiedene bereichsethische Entfaltungen verwoben ist.

1.11. Anschlussperspektiven II: Die Multidisziplinarität der Selbstliebe

Die »Ethik der Selbstliebe« untersucht Selbstliebe in ethischer Hinsicht. Dabei handelt es sich um eine Perspektive, die, wie in der Problemhinführung gezeigt, ein lebensweltlich und wissenschaftlich zu behebendes Desiderat darstellt, aber nicht die einzige mögliche Perspektive ist. Den verschiedenen disziplinären Zugangsweisen auf Selbstliebe entspricht, dass ihr selbst ein multidisziplinäres Moment innewohnt. Dies wird leicht ersichtlich, wenn in den Blick genommen wird, wie sich geschichtlich in der Thematisierung von Selbstliebe verschiedene Fachdisziplinen ausdifferenziert haben. So kann gezeigt werden, wie mit der Selbstliebe die Entwicklung der Ökonomie, der Pädagogik, der modernen Staatstheorie und der Psychoanalyse verknüpft ist. Die entscheidenden Namen sind: Adam Smith, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Hobbes und Sigmund Freud. Hobbes und Rousseau sind im »Panorama der Selbstliebe« je eine eigene Szenerie gewidmet. Bei ersterem wird die Übertragung der Macht auf den Souverän in der Bildung des Staates durch einen Gesellschaftsvertrag mit der selbstinteressierten Selbstliebe der Untertanen, die so den unsicheren Naturzustand überwinden wollen, begründet. Bei Rousseau liegt das Hauptaugenmerk in der Erziehung des Kindes auf der richtigen Formung von dessen Selbstliebe, da davon dessen charakterliche Reife und ein soziales Miteinander abhängen. Für weitere Ausführungen zur Selbstliebe am Ursprung von moderner Staatstheorie und Pädagogik sei auf die Kapitel acht und zwölf im »Panorama der Selbstliebe« verwiesen. Im Folgenden werden die Kontexte der Entstehung von Ökonomie und Psychoanalyse kurz skizziert. Dabei wird im Vorgriff auf das Panorama die Komplexität der Deutungen und Wertungen von Selbstliebe exemplarisch zutage treten.

Selbstliebe am Beginn der modernen Ökonomie ist mit Adam Smith (1723–1790) verknüpft. Er verbindet in seinem Denken, das

I. Die methodischen Grundlagen

sich in den beiden Hauptwerken »The Theory of Moral Sentiments« und »An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations«¹⁵⁷ niedergeschlagen hat, moralphilosophische, staatstheoretische und ökonomische Überlegungen. Zugleich weisen bereits die Titel auf die auseinandertretenden Handlungskontexte von Moralphilosophie und Ökonomie hin.¹⁵⁸ Die in seiner Rezeption geradezu zum Mythos gewordene Metapher der »unsichtbaren Hand«¹⁵⁹ führt direkt zum Kern der Grundfrage, wie es um das Verhältnis von privatem und öffentlichem Gut bestellt ist. Begrifflich identifiziert Smith jenes mit der Selbstliebe, die er allerdings nicht scharf vom Selbstinteresse abgrenzt, zumal Selbstliebe für ihn oft die Bedeutung des Selbstinteresses hat.¹⁶⁰ Dass er davon ausgeht, dass ein selbstinteressiertes Handeln per se unter den Bedingungen eines freien, sich selbst regulierenden Marktes, wie von »unsichtbarer Hand« das Gemeinwohl fördere, muss bezweifelt werden, kann aber als Hinweis auf die Smith stark geprägt habende neo-stoizistisch-deistische Grundüberzeugung einer kosmisch-göttlichen Ordnung verstanden werden.

Die Klärung der ethisch, staats- und gesellschaftstheoretisch sowie ökonomisch hoch brisanten Frage nach dem Verhältnis von Selbst-

157 Vgl. Smith, TMS; Ders., WN. Die deutschsprachigen Titel lauten: »Die Theorie der ethischen Gefühle« und »Der Wohlstand der Nationen«.

158 Die Unterschiedlichkeit der beiden Schriften hat in der Forschung schon früh zu kontroversen Debatten über deren Verhältnisbestimmung geführt, vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001), 40f; Tribe, Adam Smith Problem (2008); Köhle, Interest (2014), 51–55.

159 By »directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other eases, led by an *invisible hand* to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good« (Smith, WN, IV.ii.9. H.d.V.); vgl. Ders., TMS, IV.i.10. Die Interpretation, die einen Automatismus der Generierung von Gemeinwohl aus Selbstinteresse ausmacht, ist schon früh kritisiert worden, vgl. Tribe, Adam Smith Problem (2008), 518.

160 Vgl. Smith, TMS, I.i.2.1; TMS, III.iii.4f. Die im Kontext von Selbstliebe/Selbstinteresse instruktivsten Studien sind Force, Self-Interest (2003) sowie die Übersicht in Ders., Self-Love (1997), 54–64 sowie Maurer, Self-Love (2019), 186–195 und Bee, Pleasure of Exchange (2021).

liebe/Selbstinteresse und Gemeinwohl bestimmt die intellektuellen Debatten in Europa seit dem 17. Jahrhundert und wird in mehreren Szenerien des Panoramas thematisiert werden. Smith ist allerdings der erste, der sich ihr unter einer Perspektivierung zuwendet, die im modernen Sinn als ökonomisch bezeichnet werden kann. Ausgangspunkt ist dabei die Kritik an der von Bernard Mandeville (1670–1733) vertretenen These, alles Handeln sei auf ein Prinzip selbstinteressierter Selbstliebe rückführbar, die ein Laster sei, aber öffentliche Vorteile generiere.¹⁶¹ Letztere Position wird in der Forschung auch als »selfish-hypothesis« bezeichnet.¹⁶² Sie kann als neutrale Feststellung konstatiert oder – wie bei Mandeville – mit einem kritischen Unterton belegt sein, indem sie mit einem eitlen, selbstsüchtigen Streben nach sozialer Wertschätzung gleichgesetzt wird. Smith disanziert sich hiervon mit vier Argumenten:

1. Die Tradition schottischer Moralphilosophie eines Francis Hutcheson rezipierend geht Smith von einer grundsätzlich möglichen Konvergenz von selbstliebendem und tugendhaftem Handeln aus.¹⁶³ Unter der Rezeption stoizistischer Ideen ist es ihm möglich, von einem natürlichen Selbstinteresse des Menschen an sich, seinem Leben und dessen Gelingen zu sprechen:

Every man is, no doubt, by nature, first and principally recommended to his own care; and as he is fitter to take care of himself than of any other person, it is fit and right that it should be so. Every man, therefore,

161 Vgl. Mandeville, Bienenfabel, 57 [= Fable I, i]. Eine eingehendere Beschäftigung mit Mandeville erfolgt in »Panorama der Selbstliebe« in Kap. II.

162 Vgl. Maurer, Self-Love (2019), 3f.

163 Eine kritische Auseinandersetzung mit Mandeville erfolgt in Smith, TMS, VII.ii.4.7–14. Eine mit Ansätzen, die einen Prinzipienmonismus der Selbstliebe postulieren in ebd., VII.iii.1.1–4. Das Werk Hutcheson, Ursprung zitiert Smith in Hinblick auf die Selbstliebe mehrfach. Zum ideengeschichtlichen Gesamtzusammenhang, zu dem neben Bernard Mandeville, François Fénelon (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 9) und Jean-Jacques Rousseau (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 12) auch Anthony Ashley Cooper 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713), Bischof Joseph Butler (1692–1752) und David Hume (1711–1776) gehören, vgl. die gute Übersicht in Brooke, Pride (2012), 153–180 und insgesamt Force, Self-Interest (2003). Force gelingt es überzeugend zu verdeutlichen, wie stoische und epikureische Traditionen dabei im Widerstreit liegen, vgl. ebd., 48–88.

I. Die methodischen Grundlagen

is much more deeply interested in whatever immediately concerns himself, than in what concerns any other man.¹⁶⁴

Dies ist zugleich der in seiner Bedeutung für die Entwicklung der Ökonomie kaum zu überschätzende Ansatzpunkt, ein in ethischer Hinsicht neutrales Selbstinteresse zu einem ethisch gerechtfertigten Ankerpunkt der Theoriebildung werden zu lassen. Eigenlogiken menschlichen Selbstverhältnisses und in analoger Weise die ökonomischer Zusammenhänge lassen sich so als zunächst sittlich indifferent fassen. Smith sieht in der Selbstliebe und nicht im Wohlwollen die Grundlage ökonomischer Tauschprozesse:

We address ourselves, not to their [the business partners'; B.S.] humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chooses to depend chiefly upon benevolence of his fellow-citizens.¹⁶⁵

Das rationale Kalkül der Selbstliebe steht am Anfang des Handels – aber nicht jedes Handelns.

2. Die von Mandeville geteilte Annahme der »Selfish-hypothesis« verändert Smith dahingehend, dass er Selbstliebe nicht länger mit Eitelkeit identifiziert, sondern nach *gerechtfertigten* (Selbst-)Wertschätzungen des »due pride« fragt.¹⁶⁶ Michele Bee bezeichnet diese Form der Selbstliebe als »self-love as the desire for deserved approval«¹⁶⁷.

164 Smith, TMS, II.ii.2.1; vgl. ebd., VII.ii.1.15; VII.ii.1.16; VII.ii.3.16.

165 Smith, WN, I.ii.2. Den Gedanken, dass Selbstliebe am Anfang kommerzieller Tauschprozesse steht, kann Smith von La Rochefoucauld und Jean-Jacques Rousseau aufgreifen, vgl. Force, Self-Love (1997), 49–51.

166 Vgl. Smith, TMS, VII.ii.4.7f; Maurer, Self-Love (2019), 193.

167 Bee, Pleasure of Exchange (2021), 135. Laut Bee ist es gerade diese Form der Selbstliebe die eine Brücke zwischen den Werken Smith, WN und Ders., TMS herzustellen vermag, indem die in »The Theory of Moral Sentiments« entwickelte Idee von Selbstliebe als Liebe zur verdienten Zustimmung die Motivation des in »The Wealth of Nations« thematisierten Handels sei, vgl. Bee, Pleasure of Exchange (2021), 118.

3. Drittens ergänzt Smith das Prinzip der Selbstliebe um »sympathy«¹⁶⁸, sodass die monokausale Erklärung menschlichen Handelns einem komplexen Bedingungsgefüge weicht. »Sympathy« ist als ein den Status eines Gefühls transzendierendes Identifikationsvermögen mit dem Anderen die Basis menschlicher Sozialität und so in einem weiteren Schritt auch die Voraussetzung für ein sich vergleichendes und ökonomisches Verhalten.

4. Viertens muss jedes Handeln aus der Perspektive des »impartial spectator«¹⁶⁹, des »unparteiischen Beobachters« heraus gerecht fertigt werden können. Dabei handelt es sich um ein rationales Abstraktionsvermögen der Perspektivübernahme. Eine Selbstliebe, die legitimerweise die eigenen Interessen verfolgt, findet ihre Grenze am Wohlbefinden anderer:

When he views himself in the light in which he is conscious that others will view him, he sees that to them he is but one of the multitude in no respect better than any other in it. If he would act so as that the impartial spectator may enter into the principles of his conduct, which is what of all things he has the greatest desire to do, he must, upon this, as upon all other occasions, humble the arrogance of his self-love, and bring it down to something which other men can go along with.¹⁷⁰

Der »unparteiische Beobachter« deckt sie als »misrepresentations of self-love«¹⁷¹ auf. Er fungiert zugleich als Realitätsprinzip, das eine durch Selbstliebe bewirkte (Selbst-)Täuschung korrigiert.¹⁷² Diese Denkfigur hat sich für Immanuel Kants Philosophie und insgesamt für spätere Gerechtigkeitstheorien als äußerst einflussreich erwiesen. Auf diese Weise ergibt sich bei Smith eine komplexe Bewertungsmatrix menschlicher Handlungen, die auf Selbstliebe, »sympathy« und »unparteiischem Beobachter« fußt.

168 Vgl. Smith, TMS, I.i.1.1; I.i.2.1; VII.iii.1.4; Köhle, Interest (2014), 45–50. Es wird der englische Ausdruck »Sympathy« beibehalten, da er das Bedeutungsspektrum von Mitleid, über Mitgefühl bis Einfühlungsvermögen umfasst.

169 Smith, TMS, II.ii.2.1. Dem Urteil des »unparteiischen Beobachters« schreibt Smith eine deutlich entscheidendere Rolle in der Gestaltung sozialverträglichen Handelns zu als dem Wohlwollen, vgl. ebd., III.iii.4.

170 Smith, TMS, II.ii.2.1. Zum »unparteiischen Beobachter« vgl. Medick, Naturzustand (1973), 211–220.

171 Smith, TMS, III.iii.4.

172 Vgl. Smith, TMS, III.iv.3; III.iv.12.

I. Die methodischen Grundlagen

Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass diese Idee von Selbstliebe, die Smith vornehmlich auf individualethischer Ebene entwickelt, im Bereich des nach Effizienz-Mechanismen gestalteten freien Markts einer quasi-deterministischen Logik einer »unsichtbaren Hand« weicht. Gleichwohl zeigt er ein feines Gespür dafür, dass sich ökonomische Zusammenhänge nicht allein auf zwischenmenschlicher, sondern nur unter Berücksichtigung institutionell-struktureller Zusammenhänge mit ihren jeweiligen Eigenlogiken fassen lassen: Ökonomie ist nicht länger als Traktat der Moralphilosophie konzipierbar. Dass Smith dabei der Bedeutung von Selbstliebe als Selbstinteresse einen großen Stellenwert eingeräumt hat, steht außer Frage; wie groß er freilich ist und welche Bedeutung ihm gegenüber andere Parameter einnehmen, bleibt in der Forschung umstritten.¹⁷³ Zweifelsohne bedingen die unterschiedlichen Kontextualisierungen im »Wohlstand der Nationen« und in der »Theorie der ethischen Gefühle« auch einen unterschiedlichen Stellenwert der Selbstliebe für das jeweilige Handeln:

The only difference between Smith's first and second book is that the first [...] focuses on the relationship between identification and self-love, while the second [...] focuses on the relationship between self-love and commerce.¹⁷⁴

Ersichtlich wird, wie sich im Denken von Smith die die nächsten Jahrhunderte ökonomischer Theoriebildung prägende Vorstellung des Eigeninteresses und der Nutzenmaximierung aus der ursprünglich im ethisch-philosophischen Kontext beheimateten Idee der Selbstliebe heraus entwickelt haben und wie sich im Ausgang von Selbstliebe Ökonomie als Wissenschaft eigenständiger Handlungslogiken entwickeln kann. Grundbedingung dafür war, dass Smith die lange Zeit vorherrschende negative Wertung von Selbstliebe als Laster überwunden hat.

173 Force, Self-Interest (2003), 46 sieht in Smith, TMS Selbstliebe und »Sympathy« im Vordergrund stehen, wohingegen in Smith, WN, diese sich in Lust- und Vorteilsstrebten weiterentwickelt hätten. Für eine kritische ökonomiegeschichtliche Übersicht zur Entwicklung der Bedeutung und unterschiedlichen Bewertung des Selbstinteresses nach Adam Smith vgl. Weiler, Ethische Bewertung (1994), 134–159. Hierzu zählt auch das Bild vom »Homo oeconomicus«.

174 Force, Self-Love (1997), 62.

Selbstliebe am Beginn der Psychoanalyse ist mit Sigmund Freud verbunden. Er hat das weitere Verständnis von Selbstliebe sowohl im wissenschaftlichen als auch gesellschaftlichen Diskurs maßgeblich beeinflusst. Seine Identifizierung von Selbstliebe mit dem von ihm prominent gemachten, und gleichwohl umstritten bleibenden Begriff des Narzissmus hat sich als äußerst wirkmächtig erwiesen.¹⁷⁵ Auf den Punkt gebracht entwickelt er in seiner Schrift »Zur Einführung des Narzissmus«¹⁷⁶ von 1914 das Konzept des primären und sekundären Narzissmus. Mit ersterem bezeichnet er ein Stadium in der normalen, frühkindlichen psychischen Entwicklung und eine Struktur der Libido, indem dieser »Urzustand, von dem das Triebleben ausgeht, eine so großartige Selbstliebe des Ichs«¹⁷⁷, das Reservoir der Libido für verschiedene Objektbeziehungen bildet. Jede Liebe bleibe daher immer Selbstliebe. Der sekundäre Narzissmus ist hingegen laut Freud eine Regressionsform im Erwachsenenalter. Selbstliebe beim Erwachsenen gilt als unreif, als pathologisch, wenn sie die Libido-Besetzung von Objekten rückgängig macht und sich auf das Ich fixiert. Ich und Andere(s), Selbst- und Objektliebe erscheinen so in einem Konkurrenzverhältnis, da Freud die Libido als fixes Energiereservoir versteht und jede Objekt-Libido dem Ich-Bezug des monadisch aufgefassten Individuums abgerungen werden muss.¹⁷⁸

175 Vgl. Freud, Massenpsychologie, III; Ders., Psychoanalyse, 231. Synonym für Selbst- verwendet Freud auch Eigenliebe, vgl. etwa Ders., Charaktertypen, 369. Den Gesamtzusammenhang von Psychoanalyse, Selbstliebe und Narzissmus erhellen Wucherer-Huldenfeld, Schwierigkeiten (1991), 130–143 und Johansson, Narcissus Theme (2017), 333–401.

176 Freud, Einführung des Narzissmus. Eine Zusammenfassung zur Schrift und zum Hintergrund des Narzissmus-Begriffs bieten Giefer, Einführung des Narzissmus (2006); Mayer, Freud (2020), 118–121; Johansson, Narcissus Theme (2017), 333–341. Einen expliziten Fokus auf die Selbstliebe eröffnet Rees, Self-love in Freud (2020). Weitere Belegstellen für das Verständnis von Selbstliebe finden sich in Freud, Triebumsetzungen, 405; Ders., Trauer und Melancholie, 438f; Ders., Unheimliche, 247; Ders., Einführung des Narzissmus, 161.

177 Freud, Trauer und Melancholie, 438.

178 Vgl. Freud, Einführung des Narzissmus, 141; Ders., Massenpsychologie, 112, 124. Gelangt hingegen das Objekt in den Besitz der gesamten Selbstliebe, bedeutet dies ein Selbstopfer des Ichs für das Objekt. Freud erläutert dies anhand der Liebe zum Anführer der Masse, vgl. ebd., 115–128; Anspach, Freud (2011). Rees, Self-love in Freud (2020), 8–17 zeigt die Anknüpfungspunkte in Freuds Narzissmus-Theorie auf, die eine relationale Lesart andeuten und

I. Die methodischen Grundlagen

Die weitere Entwicklung in der Psychoanalyse knüpft einerseits an diese Pionierarbeit an, korrigiert andererseits aber das Verständnis von Selbstliebe dahingehend, dass sie die Vorstellung eines pri-mären, monadischen Narzissmus revidiert und das Bild eines reifen Narzissmus im Erwachsenenalter entwickelt. Maßgeblich sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten von Heinz Kohut (1913–1981) und Otto Kernberg (geb. 1928).¹⁷⁹ Auch Melanie Klein (1882–1960), Karen Horney (1885–1952), Donald Winnicott (1896–1971), Wilhelm Reich (1897–1957), Jacques Lacan (1901–1981) und Béla Grunberger (1903–2005) zählen zu denen, die sich unter psychoanalytischem Vorzeichen intensiv mit der Thematik Selbstliebe/Narzissmus be-fasst haben.¹⁸⁰ Einen eigenständigen Weg schlägt Erich Fromm ein, wobei er ein positives Verständnis einer Selbstsucht entgegenstehen-den Selbstliebe entwickelt, die Selbst- und Fremdbezug nicht als Konkurrenz-, sondern als wechselseitiges Bedingungsverhältnis auf-fasst.¹⁸¹ Das zunächst von Freud im Kontext der Psychoanalyse etablierte und von Nachfolgerinnen und Nachfolgern uminterpretierend geweitete Verständnis von Selbstliebe bildet einen Anknüpfungspunkt für verschiedene psychologische, im Kontext der Idee der Selbstliebe verortete Zusammenhänge, wie unter anderem die Felder der Objektbeziehungstheorie, Identitätstheorien oder der Empathieforschung. Gegenwärtig schließt hieran das in einer brei-teren Öffentlichkeit sichtbarste Feld von Selbstliebe an, insbesondere

so die oppositionelle Logik von Ich und Anderem sowie die Binarität von selbstloser und selbstsüchtiger Liebe unterminieren.

179 Vgl. Kohut, Narzißmus (1992); Ders., Heilung des Selbst (1993); Kernberg, Borderline-Störungen (1993). Gute Zusammenfassungen der Entwicklung des Verständnisses von Selbstliebe bzw. Narzissmus in der psychoanalytischen Theoriebildung bieten Meng, Narzißmus (1997), 48–127; Köhler, Psychoanalyse (2013), Hoffmann, Selbstliebe (2001), 40–88; Wahl, Narzißmus (1985) sowie dessen Zusammenfassung Ders., Vom Narzißmus zum Selbst (1991); Beirer, Selbst werden (1988), Stimmer, Narzissmus (1987), 58–121.

180 Vgl. Giefer, Einführung des Narzißmus (2006), 158; Wood, Understanding (2016), 3.

181 »Die Liebe zu anderen und die Liebe zu uns selbst stellen keine Alternative dar; ganz im Gegenteil wird man bei allen, die fähig sind, andere zu lieben, beobachten können, dass sie auch sich selbst lieben. Liebe ist grundsätzlich unteilbar; man kann die Liebe zu anderen Liebes-Objekten« nicht von der Liebe zum eigenen Selbst trennen« (Fromm, Kunst des Liebens (1989), 475. Herv. get.); vgl. Ders., Psychoanalyse und Ethik (1989), S. 78–90; Frederking, Durchbruch (1994), 264–268.

in Form von populärpsychologischer Ratgeberliteratur. Dabei bleibt zu konstatieren, dass die dortigen Ausführungen – wie es auch auf die Arbeiten von Freud entgegen seiner eigenen Intention zutrifft – ein Selbstverständnis und normatives Selbstverhältnis, anthropologische und ethische Interpretationen von Menschsein nicht hinter sich lassen können.¹⁸² In dieser Tradition steht schließlich auch Julia Kristeva (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 18), die sich von den vorgenannten allerdings wesentlich dadurch abhebt, dass sich ihr psychoanalytisch informiertes Denken der Selbstliebe genuin ethisch rekonstruieren lässt (vgl. Kapitel 1.7).

So naheliegend es nach diesen Ausführungen auch erscheinen mag, Selbstliebe in ihrer Multidisziplinarität in den Blick zu nehmen,¹⁸³ so ist zugleich davor zu warnen, die Varianz fachspezifischer Eigenlogiken, Perspektivierungen und Methodiken sowie die innerfachliche Pluralität im Wertungs- und Bedeutungsspektrum der Selbstliebe zu unterschätzen und vorschnell die Brücke zwischen einer Thematisierung der Selbstliebe in der Ethik und anderen Disziplinen zu schlagen, ohne dabei in allzu grobe Schematisierungen zu verfallen. Mit den Rekonstruktionen wird erstmals ein Panorama gezeichnet, das die Selbstliebe allein schon in ethischer Perspektivierung als eine hochkomplexe Idee auszuweisen vermag. Dabei formuliert die ethische Rekonstruktion gegenüber anderen Disziplinen

182 Zu Freuds Selbstverständnis der Entwicklung einer philosophiefreien Psychoanalyse sowie zum grundsätzlichen Scheitern dieses Vorhabens vgl. Gödde, Philosophischer Kontext (2006), 10. Mayer, Freud (2020), 62f, 93, 108 konstatiert vielmehr, dass Freuds Schrifttum der implizite Versuch einer großangelegten, über weite Strecken hochspekulativen Anthropologie sei.

183 Die Arbeiten von Spijker, Narzißtische Kompetenz (1995); Meng, Narzißmus (1997), 48–127 und Hoffmann, Selbstliebe (2001), 40–88 sind drei wichtige Monographien, die im Feld der Selbstliebe bzw. des Narzissmus eine Brücke zwischen Psychoanalyse und Theologie schlagen. So erhellt die Analysen auch sind, fällt doch auf, dass keines der drei Werke eine methodische Klärung des interdisziplinären Brückenschlags vornimmt – am ehesten finden sich dazu noch Ansätze in Meng, Narzißmus (1997), 16–22. Inwiefern die interdisziplinäre Arbeit an der Schnittstelle von Psychologie und Ethik methodisch höchst anspruchsvoll ist, wird deutlich in Sautermeister, Moralpsychologie (2017), 16–27; Ders., Theologische Ethik (2015). Selbstliebe als Brücke zwischen Psychologie und Theologie ist ein oft behandeltes Thema, dem sich u.a. folgende Artikel zuwenden: Flume, Narzißmus (1985); Fonk, Annahme seiner selbst (1995); Müller, Zustimmung (1997); Dyck/Padilla, Empathic Emotions (2009); Wood, Understanding (2016).

I. Die methodischen Grundlagen

in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht eine Ursprünglichkeit und in systematischer Hinsicht eine fundamentale Position, da sie die notwendige Voraussetzung im Erschließen des Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses bildet, ohne die eine gerechtfertigte normative Orientierung unmöglich bleibt. Anders gewendet: Erst eine ethische Erschließung vermag die der Selbstliebe eigene Geltungslogik des sittlich Guten zu eröffnen. Multidisziplinäre Untersuchungen können hieran anknüpfen und bilden ein weiterführendes und operationalisierendes Unterfangen. Sie sind jedoch keine Grundlage für die normative Eigenlogik einer »Ethik der Selbstliebe« als Panorama – Typologie – Konzept.

2. Das Design der »Ethik der Selbstliebe«

2.1. Leitende Forschungsfrage und Struktur

Vor dem Hintergrund der ethischen Diskussionswürdigkeit der Selbstliebe als Bestimmung des normativen Selbstverhältnisses und zugrundeliegenden Selbstverständnisses zielt das leitende Forschungsinteresse der »Ethik der Selbstliebe« in einer zweifachen Perspektivierung auf eine Analyse ab, wie sich Selbstliebe in ethischer Hinsicht *verstehen* lässt und wie Selbstliebe ihrerseits systematisch zu ethischer *Orientierung* beiträgt. Dabei liegt ein Verständnis von Ethik zugrunde, das sie eng mit der Lebenswelt verbunden betrachtet. Selbstliebe taucht als Problem in lebensweltlichen und wissenschaftlichen Diskursen auf.

Aus der doppelt perspektivierten Forschungsfrage heraus ergibt sich die Struktur des Werkes: Auf die methodischen Grundlagen folgt der vom Umfang her größte Teil, das »Panorama der Selbstliebe«. Es handelt sich um *das Panorama*, welches vom Prinzip her alle historischen Ressourcen der Idee der Selbstliebe enthält, wobei in der Darstellung nicht der Anspruch erhoben werden kann, dies vollständig abzubilden, sodass es darum geht, von den möglichen Darstellungsformen des Panoramas die zu präsentieren, die die Idee der Selbstliebe in umfassender und tiefgreifender Hinsicht verstehen lässt. Der Anspruch ist, hinsichtlich der Selbstliebe die zentralen Szenerien zu rekonstruieren, um sie so in ihrer komplexen, pluralen, multidimensionalen und normativ divergierenden Ausgestaltung zu erschließen. Während dabei personenzentrierte Rekonstruktionen im Mittelpunkt stehen, erfolgt im dritten Teil, in der »Typologie der Selbstliebe«, auf der Grundlage des Panoramas querschnittsartig zu den Szenerien eine Systematisierung. Zur Gewinnung von Struktur, Ordnung und Orientierung werden verschiedene Typen der Selbstliebe herausgearbeitet. Panorama und Typologie beantworten zusammen die erste leitende Forschungsfrage, nämlich die nach dem *Verständnis* von Selbstliebe. Die Typen als mögliche Sinndimensionen von Selbstliebe bilden den Ausgangspunkt für und die Brücke zur Klärung, welchen orientierenden Beitrag Selbstliebe in der Ethik gegenwärtig zu leisten vermag. Auf Basis dessen wird im vierten Teil ein »Konzept der Selbstliebe« entworfen. Vor dem Hintergrund der im Panorama und in der Typologie deutlich werdenden Pluralität

I. Die methodischen Grundlagen

bedarf es einer kreativen Interpretationsleistung und guten Begründung im Sinne einer ideengeschichtlich informierten induktiv-systematischen Verdichtung, um schließlich *ein* plausibles ethisches Konzept von Selbstliebe zu formulieren, das selbststredend nicht den Anspruch erhebt, das einzige mögliche zu sein. Damit wird die zweite leitende Forschungsfrage nach der ethischen *Orientierungsleistung* von Selbstliebe beantwortet. So wird schließlich die in der Problemhinführung herausgestellte Unklarheit der lebensweltlichen und wissenschaftlichen Rede von Selbstliebe in ethischer Hinsicht erhellt und auf die tieferliegende Frage nach der Bestimmung des Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses geantwortet. Für die Ethik stellt dieser hermeneutische Dreischritt von Panorama, Typologie und Konzept ein Pilotprojekt dar, um in methodischer Hinsicht Rekonstruktion und systematische Begründung im Sinne einer ideengeschichtlich informierten induktiv-systematischen Verdichtung zu verschränken. Als Weiterführung und Spezifizierung des Konzepts wird eine theologisch-ethische Konzeption von Selbstliebe formuliert, die sie in einem genuin theologischen Horizont verortet. Ein Ausblick in Teil fünf wird schließlich verschiedene bereichsethische Felder in den Blick nehmen, in denen das erarbeitete Konzept von Selbstliebe eine konkretisierend praktische Anwendung erfahren kann. Dabei kann es nur um Andeutungen gehen, da hier weitere, die jeweiligen bereichsspezifischen Logiken und Fachdiskurse aufnehmende Forschungsarbeiten vornöten sind. Wie die Problemhinführung die lebensweltlich und wissenschaftlich verortete Relevanz und Aktualität der Selbstliebe herausgestellt hat, so führt der Ausblick nach und mit Hilfe der erfolgten ethischen Durcharbeitung der Selbstliebe in diese Kontexte zurück.

2.2. Darlegung des Forschungsstands

Die folgende Sichtung des Stands der Forschung zur Selbstliebe aus ethischer Perspektive wird die Literatur in vier Gruppen einteilen. Zunächst wird auf Überblickswerke eingegangen (Kapitel 2.2.1). Es folgen Spezialstudien zu ausgewählten Denkerinnen und Denkern (Kapitel 2.2.2). Diese Gruppe umfasst die mit Abstand meisten Titel. In den beiden ersten Gruppen steht das Erschließen anderer Ansätze im Sinne einer (ethik-)geschichtlichen Vergewisserung im

Vordergrund. Dementgegen wendet sich die im dritten Kapitel dargelegte Literatur systematischen Spezialstudien zur Selbstliebe zu (Kapitel 2.2.3). Schließlich wird auf die Forschungsarbeiten eingegangen, die eine eigene ethische Konzeptionalisierung von Selbstliebe entwickeln (Kapitel 2.2.4). Die Grenzen zwischen den vier Gruppen sind mitunter fließend. Diskutiert wird nur vorhandene Literatur zur Selbstliebe; nicht erwogen wird, an welchen Stellen und in welchen Standardwerken eine Thematisierung von Selbstliebe zu erwarten wäre, aber nicht erfolgt ist. Weder können im Folgenden alle in ethischer Hinsicht für die Erforschung der Selbstliebe relevanten Werke aufgeführt, noch die ganze zugrundeliegende Literatur zugeordnet werden. Die Sichtung des Forschungsstands zielt vielmehr darauf ab, einen qualifizierten Gesamtüberblick zu verschaffen, der zugleich die wichtigste Sekundärliteratur der »Ethik der Selbstliebe« aufgreift. Letzteres vermag dennoch auch quantitativ einen recht guten Überblick zu verschaffen, da die Erforschung der Selbstliebe in ethischer Perspektive über weite Strecken ein Desiderat darstellt.

2.2.1. Überblickswerke

Den besten geschichtlichen Überblick zu verschiedenen denkerischen Ansätzen zur Selbstliebe bieten die Lexikonartikel im »Historischen Wörterbuch der Philosophie« über »Selbstliebe« und »Amour-propre«.¹⁸⁴ Sie werden flankiert von Beiträgen über »Selbstachtung«, »Selbsterhaltung« und »Egoismus«,¹⁸⁵ die für die Idee der Selbstliebe ebenso von großer Bedeutung sind. Das katholisch-theologische Standardlexikon, das »Lexikon für Theologie und Kirche«, enthält nur einen extrem kurzen Artikel zur Selbstliebe.¹⁸⁶ Das evangelisch-theologische Pendant, die »Theologische Realenzyklopädie«, enthält keinen Artikel zur Selbstliebe. Anders verhält es sich mit »Religion in Geschichte und Gegenwart«, in dessen neuester Auflage in der digitalen Version ein kurzer Artikel zur Selbstliebe vorliegt.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Vgl. Dierse, Selbstliebe (1995); Knoche, Selbstliebe (1995); Fuchs, Amour-propre (1971).

¹⁸⁵ Vgl. Lühe, Selbstachtung (1995); Mulsow, Selbsterhaltung (1995); Reiner, Egoismus (1972).

¹⁸⁶ Vgl. Funke, Selbstliebe (2009).

¹⁸⁷ Vgl. Stock, Selbstliebe (2024).

I. Die methodischen Grundlagen

Einige Monographien aus den letzten Jahrzehnten haben für das Erschließen der Selbstliebe einen wichtigen Beitrag geleistet. Bisweilen stellt sie selbst den Hauptuntersuchungsgegenstand dar. Der Fokus der Arbeiten liegt auf dem Erschließen ideengeschichtlicher Zusammenhänge oder auf dem einzelner Konzepte. Zu nennen sind insbesondere acht chronologisch sortierte Werke:

1. Die Arbeit des Romanisten Hans-Jürgen Fuchs stellt die einzige nennenswerte begriffsgeschichtliche Monographie im Feld der Selbstliebe-Thematik dar.¹⁸⁸ Er untersucht den Begriff ausgehend von den griechischen und lateinischen Wurzeln in seiner Entwicklung bis zum französischen »Amour-propre« im 18. Jahrhundert.
2. Der Philosoph Werner Schneiders legt in einer Monographie das Verhältnis von Naturrecht und Liebesethik dar.¹⁸⁹ Dabei schlägt er den Bogen von Augustinus bis zu neuzeitlichen Naturrechtsansätzen. Die Selbstliebe ist eine dabei mitlaufende Thematik.
3. Der Philosoph und Theologe Gene Outka hat in seinem Werk »Agape« theologisch-ethische Konzepte der Liebe aus verschiedenen Arbeiten des 20. Jahrhunderts systematisierend zusammengefasst.¹⁹⁰

188 Vgl. Fuchs, Entfremdung (1971).

189 Vgl. Schneiders, Naturrecht (1971).

190 Vgl. Outka, Agape (1972). Outka schreibt explizit, dass die Analyse anderer Theorien Ziel des Buches sei, nicht die Entwicklung eines eigenen Konzepts, vgl. ebd., 4. Lediglich das letzte Kapitel weicht ein Stück davon ab, in dem Outka vorsichtig eigene Wertungen vornimmt. Dort argumentiert er gegen einen psychologischen Egoismus, spricht sich für eine Wertschätzung des Selbst aus, in der die eigene Integrität geachtet werde, betont dass Selbstingabe keinen Eigenwert besitze, sondern nur um das Wohl des anderen erfolgen dürfe, sieht Selbst- und Fremdbezug nicht als prinzipiellen Gegensatz, sondern betont, dass einerseits Nächsten- Selbstliebe erforderlich, andererseits Agape ein Kontrollkriterium für eine leicht in Unordnung geratende Selbstliebe formuliere, und hebt schließlich hervor, dass die Verantwortung für das eigene Selbst umfassender sei als die für andere, vgl. ebd., 277f, 285–291, 305f. Es ist allerdings schwer auszumachen, inwiefern Outkas Annahmen über eine Zusammenfassung der zuvor analysierten Positionen hinausgehen. Sicherlich ergreift er Partei im Streit der verschiedenen Ansichten, aber damit entwickelt er noch kein eigenes Konzept von Selbstliebe. Insgesamt sticht im letzten Kapitel das positive Bild von Selbstliebe im Vergleich zu einigen sehr negativ wertenden Ansätzen der christlichen Tradition ins Auge. Auch wenn ein skeptischer Un-

Im Mittelpunkt steht die Liebe, wie sie in der christlichen Tradition unter dem Begriff »agape« als auf Andere bezogene Liebe verstanden wird. Selbstliebe wird in einem Unterkapitel behandelt. Outkas Werk ist in der Forschung vielfach rezipiert worden und auf die dortige Einteilung theologisch-ethischer Selbstliebe-Konzepte in vier Gruppen wird bis in die Gegenwart in konzeptionellen Arbeiten zur Selbstliebe immer wieder rekurriert.¹⁹¹ Von daher seien Outka's Analysen kurz unter Angabe der Seitenzahlen im Fließtext zusammengefasst:

- a. Selbstliebe gilt als *grundsätzlich verderblich* (56–63). Sie ist per se sündhaft, da sie mit Selbstsucht identifiziert wird. Hauptreferenzpunkt ist hier das einflussreiche und später stark kritisierte Werk des schwedisch-lutherischen Theologen Anders Nygren »Agape und Eros«¹⁹², in dem die christlich-selbstlose Liebe der Agape der selbstsüchtigen Selbstliebe des Eros gegenübergestellt wird.¹⁹³ Christliche Existenz bedeutet gnadengewirkte Vernichtung der Selbstliebe und Leben in der Agape, wohingegen die natürliche Existenz des Menschen vom selbstliebenden Eros verdorben sei. Luther gilt Nygren als die Person, die die urchristliche Agape in Reinform wiederhergestellt habe. Eine gegenüber Nygren etwas abgeschwächte negative Fassung identifiziert Outka bei Karl Barth (221–228). Auch er operiere mit der Dualität von Eros und Agape, kenne aber Ansätze zu einem neutralen Begriff von Selbstliebe.
- b. Selbstliebe gilt als *normal, vernünftig und klug* (63–67). Diese zweite Form geht mit einer ethisch neutralen Bewertung einher, indem unter Selbstliebe vor allem eine dem Menschen

terton gegenüber der Selbstliebe im Vergleich zur Agape bleibt, so ist Outka's eigene Auffassung von Selbstliebe am ehesten der von ihm vorgestellten vierten Form zuzurechnen.

191 Vgl. die Arbeiten von Schockenhoff, Weaver und Lippitt in Kap. 2.2.3.

192 Nygren, Agape I (1932) und Ders., Agape II (1938/39).

193 Vgl. die Übersicht in Nygren, Agape I (1932), 165. »Agape has no place for self-love. Christianity does not recognize self-love as Christian. It recognizes love to God and love to one's neighbour; but self-love is the great enemy which must be overcome« (ebd., 170). Für die Entwicklungslinie der »verderblichen Selbstliebe« in der protestantischen Theologie hat das Denken Luthers und seine Rezeption bei Kierkegaard einen großen Einfluss ausgeübt, indem ihre Gegenüberstellung verderblich weltlicher Selbstliebe und guter christlicher selbstopfernder Liebe aufgegriffen wurde.

I. Die methodischen Grundlagen

natürlich zukommende Selbstsorge verstanden werde, die als solche weder gut noch schlecht sei. Sie gelte als erschließendes Paradigma, wie sich auch anderen gegenüber verhalten werden solle. Dies macht Outka an einer bestimmten Interpretation des biblischen »Wie-dich-selbst« im Gebot der Nächstenliebe und im Grundlagenwerk des methodistischen Theologen Paul Ramsey fest.¹⁹⁴ Eine etwas anders gelagerte Fassung der Selbstliebe dieser zweiten Form identifiziert Outka in einer natürlichen Selbstliebe, die sich als Selbstthingabe vollzieht. Eine entsprechende Ausdeutung erfolge bei Ramsey und bei Reinhold Niebuhr unter Bezug auf Kierkegaards Fokus auf selbstentsagende Liebe.¹⁹⁵

- c. Selbstliebe gilt als *indirekt geboten* (68–70). Ihr komme ein funktioneller Wert zu, da sie für moralisch gute Handlungen zuträglich oder sogar notwendig sei. Dabei gehe es darum, inwiefern Selbstliebe dem Wohlergehen anderer zugutekomme. Auch hier wird unter anderem Ramsey als Beispiel angeführt. Neben einem direkten Zusammenhang, dass die Praxis der Nächstenliebe ein handlungsfähiges Selbst erfordere, könne Selbstliebe auch in dem Sinn als indirekt geboten angesehen werden, dass anderen durch Selbstvernachlässigung kein schlechtes Vorbild gegeben werden solle.
- d. Selbstliebe gilt als *direkt geboten* (70–74). Gerechtfertigter und gebotener Selbstrespekt formuliere die richtige Mitte einer Selbstliebe zwischen Selbstopfer und Selbstsucht. Selbst- und Fremdbezug seien dabei nicht als Gegensatz sondern komplementär aufzufassen. Outka bezieht sich dabei primär auf die katholischen Theologen und Jesuiten Martin D'Arcy und Robert Johann.¹⁹⁶ Selbstliebe stehe dann nicht nur im Dienst am Nächsten, sondern sei selbst geboten.

194 Vgl. Ramsey, Ethics (1950), 99f. Einen weiteren Bezugspunkt sieht Outka in der »Golden Rule«, die in der theologischen Literatur allerdings selten hinreichend diskutiert werde.

195 Vgl. Ramsey, Ethics (1950), 100–103. »Christian love means such love for self inverted« (ebd., 100. H.i.O.); Niebuhr, Man's Nature (1955), 106f.: »consistent self-seeking is bound to be self-defeating; on the other hand, self-giving is bound to contribute ultimately to self-realization.«

196 Vgl. D'Arcy, Heart of Love (1945); Johann, Love (1955).

4. Der Germanist Friedrich Vollhardt untersucht das Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moralischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert.¹⁹⁷ Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie sich Selbstliebe und Sozialität zueinander verhalten.
5. Der Historiker Pierre Force hat eine ideengeschichtliche Rekonstruktion des Selbstinteresses im Vorlauf zu Adam Smith mit einem Schwerpunkt auf dem 17. und 18. Jahrhundert verfasst.¹⁹⁸ Besondere Aufmerksamkeit schenkt er der augustinischen und epikureischen Traditionslinie. Die Frage nach dem Selbstinteresse erweist sich dabei als Spezifikation der Idee der Selbstliebe.
6. Der Philosoph Thomas Osborne hat das Verständnis von Selbstliebe in verschiedenen Ansätzen der christlichen Tradition bis ins späte 13. Jahrhundert nachgezeichnet.¹⁹⁹ Im Mittelpunkt steht eine Analyse von Augustinus, Thomas von Aquin und Duns Scotus.
7. Die Philosophin Pleshette DeArmitt hat in einer Studie die Selbstliebe-Konzepte von Rousseau, Kristeva und Derrida untersucht.²⁰⁰ Ihr Anliegen ist aufzuzeigen, wie diese drei Personen zu einem positiven, relationalen Verständnis von Selbstliebe als Narzissmus beitragen.
8. Der Philosoph Christian Maurer hat die Thematisierung von Selbstliebe in der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts untersucht.²⁰¹ Dazu legt er detailliert die Schriften von fünf Denkern sowie deren Rezeption bis ans Ende des Jahrhunderts aus. Die konstatierte Vieldeutigkeit der Selbstliebe lässt sich, so Maurer, in

197 Vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001).

198 Vgl. Force, Self-Interest (2003).

199 Vgl. Osborne, Love of Self (2005).

200 Vgl. DeArmitt, Right (2014). DeArmitts Intention übersteigt das Vorhaben einer reinen Rekonstruktion: »If, in the light of our analysis of Rousseau, Kristeva, and Derrida, the notion of narcissism has undergone a significant transformation, even a metamorphosis, then the *right* in the invocation to a *right* to narcissism must also be thought anew« (ebd., 140. H.i.O). An dieser Stelle könnte die Entwicklung eines Konzeptes von Narzissmus/Selbstliebe ansetzen. Den Weg verfolgt DeArmitt allerdings nicht weiter.

201 Vgl. Maurer, Self-Love (2019).

I. Die methodischen Grundlagen

fünf Verständnisweisen bündeln: Selbstliebe als egoistisches Verlangen (»egoistic desire«), als Liebe zum Lob (»love of praise«), als Selbstwertschätzung (»self-esteem«), als exzessiver Stolz (»excessive pride«) und als Respekt des Selbst (»respect of self«).²⁰²

Diese Arbeiten sind – bis auf das Werk von Outka – nicht primär der Praktischen Philosophie als wissenschaftlicher Disziplin zugeordnet. Sie fördern jedoch wichtige Einsichten zur Rekonstruktion der normativen Dimensionen der Idee der Selbstliebe zutage.

2.2.2. Personenbezogene Spezialstudien

Am häufigsten ist Selbstliebe erforscht worden, indem der Fokus auf einzelne Personen gerichtet wird. Auch wenn es hier noch erhebliche Forschungsdesiderate gibt, so ist der Umfang an entsprechenden Spezialstudien doch größer als der zu umfassenderen Untersuchungen. Im »Panorama der Selbstliebe« wird zu Beginn jedes Kapitels diskutiert, inwiefern für die Rekonstruktion auf derartige Sekundärliteratur zurückgegriffen werden konnte. An dieser Stelle werden exemplarisch einige wichtige Titel angeführt. Auch hier liegt das Erscheinungsdatum mancher Schrift bereits einige Zeit zurück.

Das Verständnis von Selbstliebe von Augustinus haben Oliver O'Donovan und Gerald Schlabach untersucht,²⁰³ das von Thomas von Aquin Richard Völk und Roger de Weiss,²⁰⁴ das von Joseph Butler Judith Chambers,²⁰⁵ das von Jean-Jacques Rousseau Nicholas Dent, Timothy O'Hagan und Frederick Neuhouser,²⁰⁶ das von Søren Kierkegaard John Lippitt.²⁰⁷ Kants Verständnis von Selbstliebe wird in einem Artikel von Friedo Ricken, das von Nietzsche von Razvan Ioan analysiert.²⁰⁸

Die Arbeiten von Michael Ebersohn und Antonius Herman van de Spijker sind für das Erschließen der Selbstliebe in den

202 Vgl. Maurer, Self-Love (2019), 8–12.

203 Vgl. O'Donovan, Self-love (1980); Schlabach, Joy (2001).

204 Vgl. Völk, Selbstliebe (1956); De Weiss, Amor sui (1977).

205 Vgl. Chambers, Moral Self-Love (2012).

206 Vgl. Dent/O'Hagan, Rousseau (1998/1999); Neuhouser, Pathologien (2012).

207 Vgl. Lippitt, Kierkegaard (2013).

208 Vgl. Ricken, Selbstliebe (2001); Ioan, Self-Love (2021).

biblischen Zeugnissen aufschlussreich.²⁰⁹ Die Studien von Pärttyli Rinne und Falk Bornmüller zu Kant enthalten wichtige Hinweise zur Selbstliebe.²¹⁰ Eberhard Schockenhoff hat zur Erhellung des Verständnisses von Selbstliebe bei Thomas von Aquin, Peter Schallenberg zu dem von François Fénelon und Annika Hand zu dem von Max Scheler beigetragen.²¹¹ Wertvolle Hinweise zur Selbstliebe bei Martin Luther liefert Mary Gaebler.²¹² Im Umfeld der protestantischen Theologie sind einige Arbeiten entstanden, die sich Kierkegaards Begriff der Liebe und dann auch seinem Verständnis von Selbstliebe gewidmet haben.²¹³

2.2.3. Spezialstudien in systematischer Hinsicht

Die Literatur der beiden vorangehenden Unterkapitel verfolgt keine systematisch-normative Diskussion von Selbstliebe, sondern beschränkt sich auf historische Rekonstruktionen, die mal spezifischer, mal allgemeiner ausfallen. Demgegenüber formulieren die systematisch ausgerichteten Spezialstudien zur Selbstliebe spezifische Aspekte von Selbstliebe, ohne dabei eine grundlegende Konzeptionierung anzustreben.

In einer wegweisenden Arbeit differenziert Pauline Chazan Selbstliebe, Selbstrespekt und Selbstwert und argumentiert, dass erstere gegenwärtig in der Philosophie vernachlässigt werde, für die Bestimmung gelingender Identität aber essentiell sei.²¹⁴ Edward Harcourt argumentiert für eine substanzelle Verbindung von Selbstliebe und praktischer Vernunft.²¹⁵ Gerhard Schönrich formuliert vor dem Hintergrund einer werttheoretischen Bearbeitung seiner Ausgangsfrage, was Würde sei, ein Verständnis von rationaler Selbstliebe, für das er drei Rationalitätsbedingungen benennt.²¹⁶ Olivia Mit-

209 Vgl. Ebersohn, Nächstenliebegebot (1993); Spijker, Narzißtische Kompetenz (1995).

210 Vgl. Rinne, Kant (2019); Bornmüller, Selbstachtung (2012).

211 Vgl. Schockenhoff, Bonum hominis (1987); Schallenberg, Liebe (2003); Hand, Ethik (2017).

212 Vgl. Gaebler, Courage (2013).

213 Verwiesen sei auf die Literatur, die oben in FN 121 dargelegt wird.

214 Vgl. Chazan, Love of Self (1998).

215 Vgl. Harcourt, Self-Love (2011).

216 Vgl. Schönrich, Würde (2015), 153f.

I. Die methodischen Grundlagen

scherlich-Schönherr entwickelt auf Basis eines Verständnisses von Selbstliebe als existenzieller Grundhaltung eine Liebesethik des Sterbens in Selbstliebe.²¹⁷ Jan Bransen argumentiert einerseits für den Zusammenfall von Selbstliebe verstanden als Sorge um das Selbst mit dem moralischen Gesichtspunkt und andererseits für Selbstliebe als Bedingung für Selbsterkenntnis.²¹⁸ Talbot Brewer entgegnet auf die These von Sarah Buss, dass ein Abschwächen individueller Selbstliebe die Motivation zum Einsatz für Gerechtigkeit steigere, mit einer Argumentation für eine Konvergenz von Selbstliebe verstanden als Selbstwertempfinden und moralischem Handeln.²¹⁹ Alastair Morgan wendet sich unter Aufnahme von Gedanken Axel Honneths dem Verhältnis von Selbstentfremdung, Selbstverdinglichung und Selbstliebe zu.²²⁰

2.2.4. Umfassendere Untersuchungen in systematischer Hinsicht

Im Folgenden werden sieben Untersuchungen von Selbstliebe jüngeren Datums dargelegt, die sie aus einer ethisch-normativen Perspektive in den Blick nehmen. Im Gegensatz zu den beiden ersten Unterkapiteln ist ihr Interessenenschwerpunkt systematisch ausgerichtet und im Gegensatz zum vorangehenden verfolgen sie ein weitreichenderes Ziel in der Bestimmung der Selbstliebe, das bis hin zu einer Konzeption von Selbstliebe reichen kann. Es ist nicht Aufgabe einer Forschungsübersicht, hier in eine detaillierte Diskussion einzusteigen. Dazu sei auf das »Konzept der Selbstliebe« Kapitel 3.3 verwiesen.

Die Selbstliebe kann in den folgenden Werken den Hauptuntersuchungsgegenstand darstellen oder als wichtiger Bestandteil in einer anders ausgerichtete Forschungsfrage eingebettet sein. Vom methodischen Vorgehen her bauen die Arbeiten meist auf einer Analyse personenbezogener Spezialstudien auf. Die ersten vier Arbeiten entstammen dem theologisch-ethischen Kontext, die weiteren dem philosophisch-ethischen und werden jeweils chronologisch gereiht vorgestellt. Die von Gene Outka systematisierten und oben präsentier-

²¹⁷ Vgl. Mitscherlich-Schönherr, Lieben im Sterben (2019).

²¹⁸ Vgl. Bransen, Selfless Self-Love (2006); Ders., Self-Knowledge (2015).

²¹⁹ Vgl. Brewer, Self-Love (2020).

²²⁰ Vgl. Morgan, Self-reification (2020), 58–60.

ten Werke (vgl. Kapitel 2.2.1) werden aufgrund ihres Alters und ihrer Verarbeitung in den folgenden theologisch-ethischen Untersuchungen nicht erneut vorgestellt. Auch die sehr instruktive, thematisch verwandte, allerdings schon etwas ältere Studie von Georg Beirer »Selbst werden in Liebe«²²¹ wird nicht aufgenommen, da sie zwar aus der Perspektive der Theologischen Ethik den Zusammenhang der Frage nach Selbstwerdung, humanwissenschaftlichen Identitätsmodellen und einer Theorie der Liebe untersucht sowie in diesem Zusammenhang ein eigenes Liebeskonzept entwickelt, letztlich aber die Ausführungen zur Selbstliebe im Hintergrund verbleiben, sodass keine Konzeption von Selbstliebe vorliegt. Die Zitation erfolgt im Weiteren mit Angabe der Seitenzahlen im Fließtext.

1. In dem vom systematischen Theologen Konrad Stock 2000 veröffentlichten Werk »Gottes wahre Liebe«²²² stellt die Selbstliebe einen der Bereiche in der laut Verfasser wiederzugewinnenden Ordnung der Liebe dar. Auf die Krisendiagnose eines Zerfalls des vormodern Liebesdiskurs in seine religiösen, psychologischen, ästhetischen, philosophischen, kulturwissenschaftlichen und weitere Facetten soll geantwortet werden, indem im Ausgang von einer Phänomenologie der Liebe die Einheitlichkeit der Liebe als *der* menschlichen Grund erfahrung neu erschlossen wird. Angezielt wird dabei ein Wiederbeleben der augustinischen Figur einer Ordnung der Liebe (195–313), in der die verschiedenen Objekte der Liebe zusammengeführt werden. Dies umfasst laut Stock in einer Erweiterung der klassischen Dreipoligkeit die Liebe zu Anderen, Weltliebe, Gottesliebe, freundschaftlich-erotische Innigkeit und Selbstliebe (197). Auch in einer zunehmend säkularen Gegenwart sei die Gottesliebe nicht lediglich als eine Option zu verstehen, sondern sie ist essentieller Bestandteil des Konzepts. Entsprechend ist das Ziel, eine »Theorie der Liebe im Licht des christlichen Glaubens« (2. Hervorhebungen getilgt) zu erarbeiten, die an erster Stelle an die christliche Glaubensgemeinschaft adressiert ist und darüber hinaus im Sinne »öffentlicher Theologie« (VIII) um Anerkennung wirbt. Entsprechend dieser Vorannahmen stehen auch die Ausführungen zur Selbstliebe explizit un-

221 Beirer, *Selbst werden* (1988).

222 Stock, *Liebe* (2000). Dies ist zugleich die Grundlage für den kurzen Lexikonartikel Stock, *Selbstliebe* (2024).

I. Die methodischen Grundlagen

ter einem theologischen Vorzeichen. Dabei merkt Stock gegenüber der christlichen Tradition zunächst kritisch an, dass sie ein Ethos strenger Selbstlosigkeit gepredigt habe (204), was ein positives Verständnis von Selbstliebe verhindert habe. Demgegenüber müsse die gegenwärtige Theologie von psychologischen Narzissmustheorien und denen der Selbtpsychologie lernen, um ein Verständnis liebender Selbstannahme zu entwickeln (205). Ein positiver Begriff von Selbstliebe bezeichnet so die »liebende Wahrnehmung der eigenen individuellen Identität, des eigenen Wesens und der eigenen leibhaften Erscheinung« (208). Während jedoch psychologisch-therapeutischen Ansätzen nur ein begrenzter Erfolg für das Gewahrwerden eigener Liebenswürdigkeit verheißen sei, könne religiöse Glaubensgewissheit eine unbedingte gläubige Daseinsgewissheit vermitteln (210). Denn der Mensch ist laut Stock das der Liebe radikal bedürftige Geschöpf (VII). Diese existenziell in der Gottesliebe verankerte Selbstliebe könne den im Empfinden eigener Wertlosigkeit gegründeten Selbsthass, der zu Hochmut und Selbstgerechtigkeit und im letzten zu Selbst- und Fremdzerstörung führe (208), überwinden. Selbstliebe steht hiermit nicht in Opposition zu einer christlichen Existenzdeutung, sondern ist Teil der Heilserfahrung und elementarer Bestandteil der Ordnung der Liebe. Ihr Fundament besteht im Zuspruch der Liebe durch Gott und ihre Folgen sind gelingende Selbst- und Fremdverhältnisse. Damit wird Selbstliebe zum integralen Bestandteil einer harmonisch-christlichen Existenz. Dieser Grundzug ist für Stock als evangelischen Theologen gleichermaßen charakteristisch wie für die drei folgenden, die einen katholischen Hintergrund haben.

2. Die theologische Ethikerin Monika Hoffmann hat 2002 eine Dissertation unter dem Titel »Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos« vorgelegt.²²³ Ihr Anliegen lautet: »Selbstliebe als Grundbaustein der moralischen Konstitution des Menschen soll von ihrer negativen Stigmatisierung befreit und in ihrer notwendigen (Grund-)Funktion für eine authentische Sittlichkeit des Menschen

²²³ Vgl. Hoffmann, Selbstliebe (2002). Die anderen oben in FN 183 genannten Arbeiten, die ebenfalls eine Brücke zwischen Theologie und Psychologie schlagen, sind im Unterschied zu Hoffmanns Studie keine ethischen Arbeiten und werden somit in der Forschungsübersicht nicht berücksichtigt.

wahrgenommen werden« (21). Dazu parallelisiert sie psychoanalytische Untersuchungen zum Narzissmus mit dem Verständnis von Selbstliebe aus der theologischen Tradition, indem sie Rekonstruktionen für den biblischen, augustinischen und thomanischen Kontext erarbeitet. Ihrem Zwischenfazit zufolge lässt sich eine weitgehende Übereinstimmung der vier Thematisierungen von Selbstliebe feststellen, indem jeweils zwischen einer natürlichen, einer falschen und einer wahren Selbstliebe unterschieden wird, die wiederum querschnittsartig über die Kontexte hinweg große Ähnlichkeiten aufweisen (229–246).²²⁴ Im Folgenden plädiert sie für ein geweitetes Verständnis von Ethik, das über den Bereich der Normen hinaus den der Tugenden mit aufnimmt. Normen und Tugenden hätten in der Liebe, verstanden als Caritas, ihr grundlegendes Prinzip, sodass Liebe Grund und Ziel aller Sittlichkeit sei (300). Beide Stränge der Arbeit werden in Hoffmanns Verständnis der Selbstliebe als grundlegendem Prinzip von Ethos zusammengeführt (305). Dazu wird die Selbstliebe als Bestandteil der klassisch-theologischen dreipoligen Liebesauffassung betrachtet. Wie im Vergleich der vier Kontexte von Selbstliebe ist auch hier ein stark harmonisierender Zug prägend: »Die Perichoresis zwischen Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe bedingt ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis, das erlaubt, dass jede Form der Liebe durch die anderen gefördert und erfüllt wird« (317). In der Konsequenz bedeutet diese Annahme letztlich, dass es nur ein theologisches Verständnis von Selbstliebe geben kann, da jede Selbst- ohne Gottesliebe defizitär bleibe.²²⁵ Schließlich führt Hoffmann kurz aus, was sie unter Selbstliebe als einem Pol von Liebe versteht: Sie meine eine realistische Selbstwahrnehmung, das Erkennen und Annehmen des eigenen Werts, das Anzielen eigener Vervollkommenung im Guten tugendhafter Charakterbildung, Selbstlosigkeit ohne Selbstaufgabe sowie Realisierung der eigenen Existenz in Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten. Insgesamt entsteht

224 Ob Hoffmanns Analysen überzeugen, wird in den Kapiteln des »Panoramas der Selbstliebe« diskutiert, vgl. dort Kap. 1, 2 und 4.

225 Auf die gleiche, in der Theologie sehr verbreitete Synthese laufen auch die Argumentationen in den Artikeln Post, True Self-Love (1988), 345, 358; Pope, Expressive Individualism (1991), 397–399; Wood, Understanding (2016), 8f und bei Lawler/Salzman, Introduction (2019), 116 hinaus. Dort werden zwar wichtige theologische Gedanken zur Selbstliebe, aber kein eigenständiges Konzept entwickelt.

I. Die methodischen Grundlagen

damit der Eindruck, dass Selbstliebe in »wahre[r; B.S.] Selbstliebe« (235) aufgeht, die für eine theologisch bestimmte, gelingende christliche Existenz schlechthin steht.

3. Die theologische Ethikerin Darlene Fozard Weaver hat 2002 eine Dissertation unter dem Titel »Self Love and Christian Ethics« vorgelegt.²²⁶ Darin entwickelt sie ein explizit christliches Verständnis von Selbstliebe. Ihren eigenen ethischen Ansatz bezeichnet sie als hermeneutisch (42, 81). Ausgangspunkt ist ein kulturkritischer Blick auf die Gegenwart, in der eine Norm der Selbstdrealisation bestimmt sei, in der sich ein defizitäres, da subjektivistisches und voluntaristisches Verständnis vom Selbst zum Ausdruck bringe (2, 39f). Die so aufgeworfene Frage nach dem Selbst müsse durch einen Rückgriff auf anthropologische Überlegungen angegangen werden, aus der normative Kriterien für den richtigen Selbstbezug hergeleitet werden sollen (39). Nachdem die Autorin in Orientierung an Gene Outka eine systematisierende Sichtung vierer Verständnisse von Selbstliebe in der Theologischen Ethik präsentiert hat (47–77), wendet sie sich jener Aufgabe zu, wobei für sie von vornherein eine Anthropologie als theologische Voraussetzt. In enger Auseinandersetzung mit den Theologen Karl Rahners und Paul Tillichs entwickelt sie anschließend ihre theologisch-ethische Konzeption von richtiger Selbstliebe als Bestimmung der »morally proper form of self-relation« (131–166). Diese differenziert sie in ein formales und ein materiales Moment aus (157). Ersteres bestimmt das Gute als Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe, letzteres als verkörperte Integrität: »My thesis is that right self-love designates a morally proper form of self-relation characterized by the moral good of embodied integrity and governed by the moral norms of love for God and neighbor« (91). Integrität fasst sie in Orientierung am Theologen William Schweiker wie folgt: »Integrity [...] denotes a distinctive way of being in which the dignity and coherence of the person's life are known in relation to the divine and embodied in her actions and relations« (104). Im Weiteren arbeitet sie heraus, inwiefern für eine Thematisierung der Selbstliebe die Fokussierung in der Ethik auf Handlungsbewertungen geweitet werden müsse und die Frage nach der guten Person in den Mittelpunkt zu rücken habe (131, 204). Von der Analyse

²²⁶ Vgl. Weaver, Self Love (2002).

ausgehend, was es heiße, ein Mensch zu sein, was das Gute des Menschen sei, erschließe sich wie er dieses Gut und damit sich selbst als Person realisieren könne. Die weiteren Bestimmungen sind explizit theologisch in dem Sinn, dass Weaver den Menschen als Wesen versteht, das sich als Wesen der Hinordnung auf Gott interpretiert, in dem er das Gute und zugleich das für ihn Gute finde. Gute Selbstliebe ist entsprechend in einen gnadentheologischen Kontext von Ermöglichung, Erfüllung und Begrenzung eingebettet (188). Entscheidend für Weavers theologische Fassung der Selbstliebe ist daher der Ansatz bei der theologischen Anthropologie, die die responsoriale Struktur der Gott-Mensch-Beziehung in Form der Gottesliebe ausdeutet und in der Praxis der Nächstenliebe manifestiert. Alle weiteren Bestimmungen einer christlichen Ethik ihrerseits ruhen auf dieser Voraussetzung. Die Rückkehr zur klassisch-theologischen Synthese der Liebe sei schließlich die Entgegnung, die auf die zeitgenössische defizitäre Norm der Selbstrealisation zu formulieren sei und vermöge in der gegenwärtigen Frage nach dem Selbst eine überzeugende Antwort richtiger Selbstbeziehung zu geben (9, 246f). Die Frage nach der Selbstliebe führt bei Fozard Weaver so zur Ausarbeitung eines Entwurfs christlicher Existenz.

4. Der theologische Ethiker Eberhard Schockenhoff widmet der Selbstliebe in seinem 2007 erschienenen, tugendethischen Entwurf der »Grundlegung der Ethik« einige Aufmerksamkeit.²²⁷ Dies erfolgt im Rahmen der Thematisierung des Grundworts des Christentums schlechthin (212), der theologischen Tugend der Liebe. Selbstliebe wird als ein Pol der triadisch strukturierten christlichen Liebe betrachtet. Dazu erläutert Schockenhoff zunächst drei theologiegeschichtliche Modelle der Verhältnisbestimmung (252–261), um dann eine eigene, sich sehr eng an Thomas von Aquin anlehrende Systematik zu präsentieren (261–302). Er formuliert drei systematische

²²⁷ Vgl. Schockenhoff, *Grundlegung* (2007), 243–302. Das Kapitel zur Liebe beginnt mit einem längeren biblischen Kapitel, vgl. ebd., 212–243. Dabei bleibt die Selbstliebe interesseranterweise jedoch unbeachtet. Eines der wenigen Standardwerke, das neben Schockenhoff in der katholisch-theologischen Ethik der Selbstliebe – wenn auch marginal – Beachtung geschenkt hat, ist Häring, Frei in Christus 2, 405–409. Auch dort wird die Selbstliebe in ihrer Einheit mit Gottes- und Nächstenliebe betrachtet. Selbst- ohne Gottesliebe ist für Häring nur als Sünde denkbar, vgl. ebd., 409.

I. Die methodischen Grundlagen

Achsen: Gottes- und Selbstliebe, Gottes- und Nächstenliebe sowie Selbst- und Nächstenliebe. In der Theologischen Ethik könne, so Schockenhoff, Selbstliebe nur in diesem relationalen Gefüge in den Blick genommen werden. Der Verlust einer der Pole bedeute auch eine Degeneration der beiden anderen. Liebe zu Gott sei Liebe zum höchsten Gut und damit zugleich Erfüllung menschlicher Selbstliebe verstanden als ein natürliches Glücksstreben, indem sie den Menschen über sich hinaus zur Vollendung führe. Selbst- habe gegenüber Nächstenliebe zwar einen ontologischen Primat, müsse im praktischen Leben aber einem Modell der Wechselseitigkeit weichen: Dies besagt die

doppelte Einsicht, dass die Gegenwart der anderen unser Leben bereichert, so dass wir unserem eigenen Glück schaden, wenn wir ständig um uns selbst besorgt sind, während wir umgekehrt unser eigenes Gut und Wohlergehen nicht vernachlässigen, wenn wir den Nächsten um seiner selbst willen lieben (291).

So entwickelt Schockenhoff ein theologisch gefasstes Verständnis von Selbstliebe, in dem auf Grundlage der tripolaren Strukturierung normative Ansprüche, Gelingen eigener Existenz und christliche Glaubensüberzeugung in Wiederaufnahme der thomanischen Liebessynthese konvergieren. Eine sündhafte Selbstliebe gehe demgegenüber mit der Fixierung auf sich selbst einher (268). Gleichwohl hält Schockenhoff trotz aller pointierten Formulierung daran fest, dass »auch die theologisch-ethische Theorie der Selbstliebe in dieser ein höchst komplexes, mehrdimensionales Phänomen sieht« (300).

5. Der US-amerikanische Philosoph Harry Frankfurt schließt sein 2004 erstmals erschienenes, auf eine Vorlesungsreihe zurückgehendes Buch, »Gründe der Liebe« mit der Entwicklung eines Konzepts von Selbstliebe ab, die er als »reiner [...] als andere Arten der Liebe« (88) bezeichnet.²²⁸ In der Forschung ist Frankfurts Konzept der Selbstliebe dasjenige, das mit Abstand die meiste Beachtung gefunden hat.²²⁹ Den Gedankengang entwickelt er in drei Kapiteln, indem er zunächst erschließt, inwiefern Liebe für das menschliche Leben

228 Vgl. Frankfurt, Gründe der Liebe (2014).

229 Vgl. Löhner, Liebe (2005); Lippitt, Kierkegaard (2013), 96–109; Hattler, Liebe (2018), 255–258; Harcourt, Self-Love (2011), 89–92; Piety, Frankfurt (2015); Walsh, Dear Self (2015).

existenziell bedeutsam ist, anschließend darlegt, wie er Liebe präzisierend bestimmt und schließlich die Selbstliebe als eine spezifische Form von Liebe fasst. Als Ausgangspunkt plädiert er dafür, die Frage, wie wir leben sollen, nicht moralphilosophisch engzuführen: »Die Theorie der praktischen Vernunft ist folglich mit Blick auf die von ihr berücksichtigten Typen normativer Erwägungen umfassender als die Moralphilosophie« (13). Während Versuche, eine moralische und rationale Begründung für die Lebensführung geben zu wollen, ins Leere liefen, sei es zielführend, danach zu fragen, worum wir uns faktisch sorgten (33). Worum wir uns sorgen ist das, was uns wichtig ist, was *für uns* Wert besitzt, was uns am Herzen liegt, was wie lieben. Durch Gegenstände der Sorge erlange die Welt für uns Bedeutsamkeit und Struktur und konstituiere sich die Identität der sorgenden Person (23, 29). Im Weiteren präzisiert Frankfurt sein Verständnis von Liebe (40–77). Kurz gefasst ist die Liebe eine »Konfiguration des Willens [der liebenden Person; B.S.], der es um die praktische Sorge geht, was für das geliebte Wesen gut ist« (49). Liebe werde so zu einer Quelle von Gründen. Erst durch die Liebe werde das Gegenüber wertvoll – Liebe sei also nicht primär Antwort auf einen unabhängig von ihr existierenden Wert (44). Jede Liebe kennzeichnen vier Merkmale (49–52, 69f.):

- a. Liebe ist Sorge, die *interessenlos*, das heißt rein, ist.
- b. Der Gegenstand der Liebe ist *nicht ersetzbar* durch einen anderen.
- c. Liebe impliziert *Identifikation* mit den Interessen des Geliebten.
- d. Liebe *bestimmt den Willen* und nicht umgekehrt.

Unabhängig von den Gegenständen der Liebe sei Lieben an sich für den Menschen wichtig, da erst durch sie wertvolle Endzwecke und damit Bedeutsamkeiten und Orientierungen, die die Unentschlossenheit der Wahlfreiheit beseitigten, im Leben entstünden (63f, 74) – was nicht bedeute, dass deswegen, also instrumentell, das Gegenüber geliebt werde. Das entwickelte Verständnis von Liebe wendet Frankfurt schließlich an, um ein Konzept von Selbstliebe vorzuschlagen (78–110). Dafür grenzt er sich zunächst ausgiebig von dem von ihm bei Kant ausgemachten Verständnis von Selbstliebe

I. Die methodischen Grundlagen

als Nachgeben gegenüber den Neigungen ab,²³⁰ indem er sie als Sorge um die wahren eigenen Interessen definiert, um die Dinge, die das Selbst liebt (94). Da die Selbstliebe die Form sei, die alle vier Merkmale von Liebe am besten auszudrücken vermöge, sei sie die reinste Liebe (88). Den vierten Aspekt sieht Frankfurt in einer qua Menschsein natürlich vorhandenen Selbstliebe gegeben, gegen die zu handeln fast unmöglich sei. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er jedoch der Interessenlosigkeit und führt hierzu mehrfach die elterliche Liebe als Paradebeispiel an. In der Selbstliebe sieht er diejenige Liebe, die am wenigsten korrumptiert und am reinsten, also interessenlos, auf das Wohl der geliebten Person gerichtet sei. Ihre rudimentärste Form bestehe einfach in dem Wunsch nach Bedeutung, nach Endzwecken, also in dem Wunsch zu lieben (99f). Ein Problem zeige sich hier bei einem ambivalenten Willen, der nicht wisse, was ihm wichtig sei. Diese »Krankheit des Geistes« (104) sei durch einen einheitlichen Willen, der sich mit den Endzwecken klar identifiziert zu überwinden. Dies sei auch als reines Herz oder entschlossene Selbstliebe zu bezeichnen: Eine Selbstliebe, die nicht durch sich selbst behindert werde (106), sondern frei sei zu lieben. Selbstliebe meine damit schließlich rein formal einen Zustand volitionaler Identität, also entschlossen zu lieben. Dies generiere zwar kein Gut im sittlichen Sinn, aber Selbstzufriedenheit durch Lebenssinn, der gut für einen selbst sei (108).

6. Der Philosoph Dieter Thomä lässt die Gedankengänge seiner 2003 und 2007 erstmals erschienenen Bücher »Vom Glück in der Moderne« und »Erzähle dich selbst« in der Figur der Selbstliebe gipfeln.²³¹ Beide Male ist die Frage nach dem gelingenden Leben vor dem Hintergrund einer angemessenen Beschreibung des menschlichen Selbstverhältnisses leitend: »Wie sieht eine plausible Beschreibung der Art und Weise, wie man mit dem eigenen Leben zu tun hat, aus?« (G, 278. Hervorhebungen getilgt) und damit verknüpft die Frage »wie zu leben sei, ›auf welche Weise man leben soll?‹« (E, 7). Sowohl in Thomä's Untersuchung über die Erzählung des Selbst als auch in der über das Glück des Selbst werden verschiedene

230 Dass Kants Verständnis damit nur rudimentär erfasst ist, erschließt Kap. 13 im »Panorama der Selbstliebe«.

231 Vgl. Thomä, Glück (2003); Ders., Erzähle dich (2015). Im Fließtext wird auf ersteres mit »G«, auf letzteres mit »E« vor der jeweiligen Seitenzahl verwiesen.

Formen des Selbstbezugs in einem breiten Dialog mit verschiedenen Positionen der Philosophiegeschichte analysiert, die Thomä Auffassung nach defizitär bleiben, bevor am Ende jeweils die Selbstliebe als Alternative präsentiert wird:

- a. Der Modus der Selbstbestimmung bleibt defizitär, weil sich über das Leben als Ganzes nicht verfügen lasse. Die Idee, über sein Leben bestimmen zu wollen, sei eine Überforderung, genauso wie die, qua Selbstbestimmung Glück erzeugen zu wollen (G, 222, 275; E, 80f).
- b. Der Modus der Selbstverwirklichung bleibt defizitär, weil er einen Verrat am gegenwärtigen Selbst darstelle und wie solle das Selbst zugleich Voraussetzung und Ziel des Prozesses sein? Auch hier dominiere ein falsches Verfügungs- und Aktivitätspatmosphärisches (G, 163, 276).
- c. Der Modus der Selbstfindung bleibt defizitär, weil er davon ausgehe, dass es ein potenziell vorhandenes Selbst gäbe, das nur zu realisieren wäre. Außerdem sei die Vorstellung unergründlich solipsistisch, das Selbst könne in sich einen vermeintlichen Wesenskern ausfindig machen (E, 119f).
- d. Der Modus der Selbsterfindung bleibt defizitär, weil er den Bogen kreativer Selbstgestaltung überspanne. Das Leben lasse sich nicht frei hervorbringen und ästhetisch modellieren (E, 163f).

Alle vier Optionen leiden, so Thomä, insgesamt unter der Tendenz einer distanzierenden (Selbst-)Vergegenständlichung (E, 167–173). Ihnen stellt er die Selbstliebe entgegen. In »Erzähle dich selbst« untersucht er zunächst die aristotelische und rousseausche Variante von Selbstliebe als die beiden Eckpunkte ihrer Begriffsgeschichte (E, 180–215). Unter Aufgriff ihrer Definitionen von Selbstliebe als »Selbstfreundschaft« und als eines »Gefühls der Existenz« formuliert Thomä seine formal bleibende Definition von Selbstliebe als ein Gut-mit-sich-Auskommen, als ein Mit-sich-im-Reinen-Sein, das sich vorbehaltlos auf sich selbst als ganze Person bezieht (G, 278f; E, 174f). Entgegen der anderen vier Modi kenne sie ein Moment der Annahme und Akzeptanz des Selbst inklusive der Widerfahrnisse, des Ungetanen und des nicht Verfügbaren, ohne das Selbst auf eine bestimmte Identität festzulegen. Sie sei, so Thomä, entgegen landläufiger Vorurteile nicht identisch mit Egoismus und Narzissmus (G, 283f), aber auch nicht inhärent moralisch. Selbstliebe ist der Terminus, der am besten in der Lage sei, »möglichst plausibel zu

I. Die methodischen Grundlagen

beschreiben, wie wir das Leben führen und wie wir uns auf uns beziehen« (G, 282) und das so, dass wir es als gut bezeichnen können. Damit Selbstliebe gelingen könne, sei das Selbst auf einen sozialen Raum angewiesen, der es in seiner Offenheit und Gestaltungsfreiheit unterstütze. Thomäus Fazit lautet: »Am Ende ist es die Selbstliebe, bei der die Suche nach einem Weg zwischen traditionalistischen und autonomistischen Verzeichnungen des menschlichen Selbst fündig wird« (G, 291).

7. Der philosophische Ethiker John Lippitt verfolgt mit der Komplilation und Erweiterung verschiedener von ihm erarbeiteter Kierkegaard-Studien »Kierkegaard and the Problem of Self-Love«²³² von 2013 das Ziel, mit Kierkegaard über ihn hinaus positive Dimensionen von Selbstliebe, eine »proper self-love« (11), zu erschließen. In acht kapitelweise strukturierten Themen wird in enger Auseinandersetzung mit aktueller Forschungsliteratur eine Relecture von Kierkegaards »Der Liebe Tun« verfolgt, um dem dort vorherrschenden negativen Blick auf Selbstliebe ein mehrdimensionales Bild entgegenzustellen. Leitend ist dabei die Annahme, dass Selbstliebe nicht kontrastiv anderen Formen von Liebe gegenüberstehen müsse, sondern dass es ein Einschlussverhältnis verschiedener Formen von Liebe geben könne (49f, 83–89). Abzulehnen sei deswegen auch die bei Kierkegaard vorherrschende Auffassung, christliche Nächstenliebe gehe mit radikaler Selbstentsagung einher:

In other words, a vital part of proper self-love may involve combining the good for oneself and the good for others in a way that makes talk of >self-sacrifice<, >self-denial< and egoism versus altruism pretty unhelpful. (74)

Demgegenüber arbeitet Lippitt die Spuren bei Kierkegaard heraus, die betonen, dass auch dem Selbst als einem Nächsten Wert zukommt (44). Unter Aufgriff kantischer Gedanken fokussiert er dabei auf »self-respect« und arbeitet ein Verständnis von »proper self-love« heraus, das sich über die drei Tugenden des Vertrauens, der Hoffnung und der Vergebungsbereitschaft ausgestaltet (136–178). Der bei Kierkegaard dominante Gottesbezug tritt in Lippitts Studie

²³² Lippitt, Kierkegaard (2013). Die in die Arbeit integrierten, vorausgegangenen eigenen Studien zur Selbstliebe werden hier nicht eigens aufgeführt.

in den Hintergrund, wird aber dreifach aufgegriffen, indem erstens »The God filter«²³³ (82) als Kriterium zum Eruieren einer akzeptablen Selbstliebe fungiere, zweitens der göttliche Zuspruch insbesondere im Bereich der Vergebung eine Erneuerung der Selbstannahme ermögliche (178) und drittens die lutherische Rede vom Menschen vor Gott als »simul iustus et peccator« vor einer unkritischen Selbstüberhöhung bewahre (185). Schließlich formuliert Lippitt ein Plädoyer für einen gerechtfertigten, demütigen Stolz als Bestandteil guter Selbstliebe (181–189), der zwischen übertriebener Demut und exzessivem Stolz angesiedelt sei. Insgesamt zeigt sich Lippitts Entwurf von Dimensionen einer »proper self-love« als tugendethisch inspirierte Suche nach der richtigen Mitte zwischen abzulehnenden Polen. Die in Kierkegaards Rede von der Selbstliebe und entsprechend auch in seiner Rezeption vorherrschende Logik des Extrems wird in seiner Interpretation folglich abgemildert.

2.2.5. Ertrag der Sichtung des Forschungsstands

In der Forschung ist bislang nur in Ansätzen herausgearbeitet worden, wie sich Selbstliebe in ethischer Hinsicht verstehen lässt. Auch auf die Frage, was Selbstliebe ihrerseits konstruktiv für die Ethik in systematischer Hinsicht austragen kann, ist nur sehr begrenzt eingegangen worden. Letzteres erfolgt insbesondere in den vorgestellten umfassen-

233 Lippitt erschließt durch Beispielfragen, was er mit dem Gott-Filter meint: »Each distinct, individual love (whether preferential or not) needs to pass the ›God filter‹ test. For instance: does my love for Sylvie merely serve my selfish desires? Does my friendship with Joe require me to act in a way that I know to be inconsistent with the good? Is the specific demand this stranger makes on me inconsistent with what Christianity teaches? And so on. If a given love does pass the test, then it has been ›purified‹ (up to a point) in the sense that it has been stripped of its ›sinful‹ elements« (Lippitt, Kierkegaard (2013), 82. Herv. get.). Was Lippitt hier vorschlägt, lässt sich in den beiden ersten Fällen auch als moralisches Überprüfungs kriterium formulieren. Deutlich schwieriger verhält es sich mit dem dritten Beispiel: Der Abgleich mit christlicher Lehre ist ein völlig anderes Kriterium. Anders formuliert: Bei den ersten beiden Fällen wird nicht deutlich, warum vom »God filter« und nicht vom »moral point of view« gesprochen wird und beim dritten Fall müsste geklärt werden, was hier für wen als gerechtfertigtes Kriterium gelten kann, soll es nicht tautologisch mit denen der Moral identifiziert werden. Alles unter Reinigung von »sinful elements« zu subsumieren, übergeht die verschiedenen normativen Kontexte.

I. Die methodischen Grundlagen

den Untersuchungen zur Selbstliebe. Dabei fällt auf, dass alle sieben erstens das Anliegen teilen, ein positives Verständnis von Selbstliebe neu zu entwickeln, und zweitens anstreben, eine Engführung von Ethik auf moralische Handlungsbewertung zu überwinden.

Alle vier theologischen Arbeiten setzen bei einem genuin religiös gerahmten Verständnis von Selbstliebe an. Sie kommt nur in Verbindung mit dem Gottesbezug in den Blick, sodass am Ende die Perspektive guter Selbstliebe mit christlicher Existenz zusammenfällt. Diese im Rahmen einer theologischen Systematik legitime Annahme ist allerdings zu voraussetzungsreich, wenn ein ethisches Verständnis von Selbstliebe entwickelt werden soll. Eine ethische Perspektivierung der Selbstliebe ist keineswegs deckungsgleich mit einer theologischen Perspektivierung, denn die Frage nach dem sittlich Guten kennt nicht nur religiös grundierte Antworten (vgl. Kapitel 1.5). Eine Untersuchung der Selbstliebe in ethischer Hinsicht hat dies zu berücksichtigen, soll nicht jedes nicht-religiöse Verständnis von Selbstliebe per se defizitär erscheinen. Von daher ist der Horizont der Thematisierung von Selbstliebe hier deutlich weiter gefasst und die Perspektivierung anders gelagert als in den vorgestellten theologischen Studien.

Keines der sieben Werke strebt ein umfassendes Verstehen von Selbstliebe in ethischer Hinsicht an. Die Ausgangspunkte sind mal enger gefasst – Kierkegaard bei Lippitt; Thomas von Aquin bei Schockenhoff; die eigene Definition von Liebe bei Frankfurt – und mal weiter – Psychoanalyse, Bibel, Augustinus sowie Thomas von Aquin bei Hoffmann; die Theologien Karl Rahners und Paul Tillichs bei Weaver; Aristoteles und Rousseau bei Thomä;²³⁴ Bibel, Selbstpsychologie und Impulse von Paul Tillich unter strukturellem Vorzeichen des augustinischen »Ordo amoris« bei Konrad Stock. Damit ist jeweils eine bestimmte Spur im Verstehen und dann auch in der systematischen Orientierungsleistung von Selbstliebe vorgezeichnet. Gleichzeitig wird entweder eine bestimmte Liebestheorie vorausgesetzt – so Stock, Schockenhoff, Hoffmann und Frankfurt – und dann für die Liebe zu sich selbst expliziert oder es wird die Frage nach dem guten Selbstverhältnis gestellt – so Weaver,

²³⁴ Dieter Thomä untersucht in seinen beiden Werken zwar einen größeren Umfang an Konzepten – aber nicht in Hinblick auf Selbstliebe, sondern auf Glücksvorstellungen und auf das Selbstverhältnis allgemein.

Thomä und abgeschwächt auch Lippitt – und die Antwort mit einer »richtigen Selbstliebe« identifiziert. Damit wird die Plausibilität der entwickelten Vorstellung von Selbstliebe von vornherein auf die der theoretischen Vorannahmen enggeführt. Am deutlichsten wird dies bei den religiösen Einbettungen von Selbstliebe. Demgegenüber geht die »Ethik der Selbstliebe« davon aus, dass das Erschließen von Selbstliebe in ethischer Hinsicht weder eine bestimmte Theorie der Liebe voraussetzen, noch bei einer allgemeinen Thematisierung des Selbstverhältnisses ansetzen sollte, sondern zunächst einmal eine umfassende Erhellung von Selbstliebe als solche in ihren unterschiedlichen Verständnissen erforderlich ist.

Gleichzeitig geben die sieben Untersuchungen zusammen mit den systematischen Spezialstudien zur Selbstliebe wichtige Impulse hinsichtlich des Vorverständnisses von Ethik, einer Verschränkung von anthropologischer und ethischer Fragestellung, einer Thematisierung des Selbstverhältnisses insgesamt sowie der Relevanz der Thematisierung von Selbstliebe in ethischer Hinsicht. Auch der von Weaver und Thomä explizit herausgestellte hermeneutische Grunddiktus wird in der »Ethik der Selbstliebe« geteilt. Insgesamt führt die Sichtung des Forschungsstands jedoch zu einer Bestärkung der Annahme, dass die beiden leitenden Forschungsfragen bislang Desiderate hinweisen, da die Ethik in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiet entgegen der gemäß der Problemhinführung zu erwartenden Aktualität und Relevanz bis auf ein paar dargelegte Ausnahmen erstaunlich stumm geblieben ist.

2.3. Technische Modalitäten

Die Hauptuntergliederung erfolgt nach *Teilen*. Als solche werden etwa das Panorama, die Typologie und das Konzept bezeichnet. Dem sind *Kapitel* untergeordnet. Im Panorama sind diese identisch mit einer Szenerie. Die zu Thomas Hobbes ist beispielsweise ein Kapitel im Teil »Panorama der Selbstliebe«. Durch diese Bezeichnung ist eine klare Zuordnung möglich. Um den Gedankengang der Argumentation nicht allzu stark zu zergliedern, gibt es maximal zwei Ebenen an Unterkapiteln.

Verweise erfolgen ausschließlich über den Fußnotenapparat. Es gibt zwei Ausnahmen von diesem Format: Erstens werden an weni-

I. Die methodischen Grundlagen

gen Stellen, in denen die Analyse eines bestimmten Werks im Vordergrund steht, die Seitenzahlen im Fließtext aufgeführt. Die Änderung der Zitierweise wird entsprechend kenntlich gemacht. Zweitens stehen interne Verweise auf andere Kapitel der Arbeit mit Hilfe von Klammereinschüben auch im Fließtext. Zumeist wird dabei auf das »Panorama der Selbstliebe« Bezug genommen. Der Verweis »vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 2.1.2« bezieht sich beispielsweise auf das entsprechende Unterkapitel bei Augustinus.

Die internen Verweise stellen eine wichtige Quelle dar, um Zusammenhänge leicht herstellen zu können. Neben den Verweisen auf andere Kapitel zählen dazu auch Verweise in Fußnoten auf andere Fußnoten, in denen der Gedanke weiterentwickelt wird. Eine dritte Orientierungshilfe bieten die Register am Ende. Im *Personenregister* werden diejenigen Namen aufgeführt, die im Fließtext genannt werden, auf die in der Fußnote in Form argumentativer Auseinandersetzung eingegangen wird oder die im Fließtext oder in den Fußnoten direkt zitiert werden. Es werden also nicht alle indirekt zitierten Personen in das Personenregister übernommen, sondern mit Hilfe der drei Kriterien erfolgt eine gerichtete Auswahl. Vereinzelt kann es zu Ausnahmen kommen. Dies gilt beispielsweise für die Ratgeberliteratur (vgl. in der »Problemhinführung« Kapitel 1), die nur in einem stark reduzierten Maß im Personenregister Berücksichtigung findet. Das *Sachregister* fokussiert auf die systematischen Bedeutungsgehalte einer »Ethik der Selbstliebe«. Es ist von besonderem Wert für Querbezüge, zumal das Panorama nach Szenerien und nicht nach systematischen Begriffen gegliedert ist. Mit Hilfe des Sachregisters lässt sich etwa das Querschnittsfeld »Egoismus« leicht über Panorama – Typologie – Konzept hinweg identifizieren.

Abkürzungen von Wörtern gibt es bis auf wenige Ausnahmen im Fließtext nicht. Nur in den Fußnoten und in den Verzeichnissen wird mit Abkürzungen gearbeitet. Eine Auflistung der verwendeten Abkürzungen sowie ihre Auflösung findet sich am Ende der Arbeit unter den Verzeichnissen. Bei direkten Wiederholungen von Titeln oder Personen innerhalb derselben Fußnote wird die Zweitnennung abgekürzt. Entsprechende fußnotenübergreifende Abkürzungen werden nicht vorgenommen.

Grundsätzlich wird zwischen Quellen und Sekundärliteratur unterschieden. Als Quellen zählen die Werke, auf die zurückgegriffen wird, um aus ihnen das jeweilige Verständnis von Selbstliebe der Au-

torin oder des Autors zu rekonstruieren, wohingegen der Sekundärliteratur eine dabei unterstützende Funktion zukommt. Die Trennlinie hat eine doppelte Unschärfe. Zum einen enthalten in manchen Fällen die Quellen selbst Kommentare zu anderen Quellen; so etwa, wenn Julia Kristeva über Selbstliebe bei Thomas von Aquin schreibt. Dennoch werden hier die Schriften beider als Quellen behandelt. Zum anderen werden in der aktuellen Forschungsliteratur, die sich mit dem Erschließen von Selbstliebe befasst, bisweilen eigenständige umfassende systematische Untersuchungen zur Selbstliebe entwickelt (vgl. Kapitel 2.2.3). Diese werden, da ihnen keine eigene Szenerie im »Panorama der Selbstliebe« zukommt, als Sekundärliteratur und nicht als Quelle verstanden.

Quellen werden mit Siglen zitiert, die sich an der in der Forschungsliteratur üblichen Abkürzungsweise orientieren. Zu Beginn jedes Unterkapitels wird im Panorama die entsprechende Zitierweise der Quellen kurz erläutert. Außerdem wird dargelegt, was die wichtigste Referenzliteratur ist, sowohl die Quellen als auch die Sekundärliteratur betreffend. Die Letztere wird ausschließlich, auch bei Erstnennung, mit Kurztitel angeführt. Über eine entsprechende Unterstreichung lässt sich in den Verzeichnissen leicht der vollständige Titel identifizieren (vgl. in den »Verzeichnissen« Kapitel 4). Auch eine Auflistung der Siglen und ihrer Auflösungen sowie eine aller Quellen (vgl. in den »Verzeichnissen« Kapitel 2 und 3) findet sich dort. Die in der Problemhinführung untersuchte Ratgeberliteratur wird gesondert aufgeführt (vgl. in den »Verzeichnissen« Kapitel 5).

Die Literaturgrundlage der Arbeit ist vornehmlich auf Deutsch, Englisch, Französisch und Latein verfasst. Für das Nachvollziehen des Hauptgedankengangs ist eine Kenntnis der beiden ersten Sprachen erforderlich. Alle Formulierungen anderer Sprachen werden im Fließtext ins Deutsche übersetzt, außer in seltenen Fällen, in denen keine wortgetreue Übersetzung möglich ist, wie etwa beim französischen Terminus »Amour-propre«. Diese werden dann jedoch durch Erläuterungen erschlossen. Insbesondere bei den Quellen erfolgt die Angabe von Belegen oft mehrsprachig, um sowohl das Original als auch die allgemein leichter verstandene deutsche oder englische Übersetzung zugänglich zu machen. Fremdsprachige Begriffe sind durch Anführungszeichen kenntlich. Dasselbe gilt für Ausdrücke in den Szenerien, die eine von der jeweiligen Person geprägte Fachbezeichnung darstellen. Anderweitige Hervorhebungen erfolgen durch Kursivierung.

