

III. Die Typologie der Selbstliebe

Das »Panorama der Selbstliebe« erschließt die unterschiedlichen Dimensionen von Selbstliebe als Ausdeutungen des menschlichen Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses. Statt in einer allumfassenden Definition zu konvergieren, folgt aus der Pluralität der Deutungen und Wertungen ein Facettenreichtum der Idee der Selbstliebe. Die ethisch perspektivierte Rekonstruktion der Idee der Selbstliebe ist ein hermeneutisches und normative Orientierungen erschließendes Unterfangen. Im Mittelpunkt stehen die Leitfragen, wie sich das Selbst richtig verstehen und welches Verhältnis zu sich selbst als gut gelten sollte. Darin zeigt sich die enge Verschränkung und Wechselwirkung von anthropologischem und ethischem Horizont in der Idee der Selbstliebe. In welchem Verhältnis beide Horizonte zueinander stehen, wie »anthropologisch« und »ethisch« präziser gefasst werden kann, ergibt sich in seinem Variantenreichtum aus den vielfältigen Rekonstruktionen von Selbstliebe im Panorama. Aus der unterschiedlichen Beantwortung der Leitfragen in den Szenerien folgen schließlich die Koordinaten für die »Typologie der Selbstliebe«.

Die Szenerien des Panoramas legen einerseits eine große Bandbreite an Bedeutungen und Wertungen von Selbstliebe offen, andererseits lassen sich querschnittsartige Kontinuitätslinien und Strukturmuster erkennen. Zunächst werden zur Beantwortung der ersten leitenden Forschungsfrage der »Ethik der Selbstliebe« im ersten Kapitel des vorliegenden Teils die Typen der Selbstliebe erarbeitet, ohne in der Abstraktion den Bezug zu den Rekonstruktionen des Panoramas und deren lebensweltlicher Verortung aufzuheben. Die Sinnzusammenhänge der Szenerien werden im Folgenden zerlegt und nach Typen sortiert rekonfiguriert. Das Panorama als Hintergrund lässt dabei verständlich werden, wie sich verschiedene Typen und ihre jeweiligen Unterformen gegenseitig bedingen und in Sinnzusammenhängen miteinander verbunden sind.

Da die Typen verschiedene Kategorien ethischer Theoriebildung – etwa Selbstliebe als Haltung, als Handlung oder als Gefühl – umfassen, erfolgt anschließend eine Präzisierung, indem die im Panorama erschlossene pluriforme Rede von Selbstliebe nicht nur nach Typen, sondern auch nach Kategorien ethischer Theoriebildung strukturiert wird. Im zweiten Kapitel des vorliegenden Teils erfolgt eine entsprechende präzisierende Systematisierung, die auf die Rekonstruktionen des Panoramas rekurriert und sie vor dem Hintergrund zentraler Grundbegriffe ethischer Theoriebildung reinterpretiert. Ein Typ der Selbstliebe kann eine Bündelung mehrerer Kategorien umfassen. So konvergiert etwa die *Haltung* der Selbstannahme zusammen mit einem *Gefühl* des unbedingten Wohlgefallens an sich selbst und damit verknüpften *Praktiken* der Selbstachtung, die zusammengenommen für eine *Existenzweise* würdigen Menschseins stehen, in einem Typ lebensförderlicher Selbstliebe.

In den beiden ersten Kapiteln wird die im Panorama erschlossene Ambivalenz in der ethischen Bewertung der unterschiedlichen Formen von Selbstliebe zutage treten. Dahinter steht der Zusammenhang, dass Selbstliebe sowohl für die Identifizierung einer Krise als auch zur Bestimmung des Gelingens der Identität des Selbst stehen kann. Im Panorama rückt dieser Aspekt vor allem in den Szenerien zu Jean-Jacques Rousseau und Julia Kristeva in den Mittelpunkt (vgl. Kapitel 12.5 und 18.2). Vor diesem Hintergrund lassen sich drei Idealtypen von Selbstliebe formulieren, die sich wie ein roter Faden durch das Panorama ziehen und im Gegensatz zu den Typen des ersten Kapitels der Typologie als solche selbst wertend sind. Auf Grundlage der ersten beiden Kapitel erfolgt im dritten eine Systematisierung nach kategorisch-ethisch informierten, wertenden Idealtypen der Selbstliebe. Das dritte Kapitel formuliert mit den beiden anderen Kapiteln die »Typologie der Selbstliebe«. Diese nimmt mit dem Panorama eine Beantwortung der ersten leitenden Forschungsfrage der »Ethik der Selbstliebe«, wie Selbstliebe in ethischer Hinsicht zu verstehen ist, vor und stellt die Ressourcen bereit, um ein Konzept zu formulieren, mit Hilfe dessen Selbstliebe in systematischer Hinsicht ethische Orientierung bietet.

In der Typologie ist es nicht zielführend, alle im Panorama rekonstruierten Details aufzugreifen, sondern die Grundgedanken der Typen und Kategorien mit ihrer inneren Diversität herauszuarbeiten. Ein Typ und eine Kategorie unterteilen sich dabei in eine Mehr-

zahl verschiedener Formen. Als Belege sind die Verweise auf die jeweilige(n) Szenerie(n) hinreichend, ohne zu beanspruchen, immer alle Szenerien vollumfänglich anzuführen.¹⁶⁶⁴ Die Rekonstruktionsgrundlage der Szenerien des Panoramas bildet zum einen die fundierende Differenziertheit, die durch die hier vorgenommene Schematisierung ein Stück weit in den Hintergrund tritt, und ermöglicht zum anderen das tiefere Verstehen, *warum* und *inwiefern* Selbstliebe den jeweiligen Typ und die jeweilige Kategorie ethischer Theoriebildung in den jeweiligen Ausformungen annimmt.

1664 Neben den Hauptprotagonisten der Szenerien werden einige beigeordnete Positionen angeführt. Dazu zählen: Die Oikeiosis-Tradition aus Kap. 1.2, die griechische Patristik aus Kap. 2, Jacopone da Todi und Bernhard von Clairvaux aus Kap. 3, Erasmus aus Kap. 6.3, La Rochefoucauld und Helvétius aus Kap. 9.1, Mandeville, Shaftesbury, Butler, Campbell und Thomasius aus Kap. 11 sowie aus den »Methodischen Grundlagen« Emmanuel Lévinas in Kap. 1.7, Adam Smith und Sigmund Freud in Kap. 1.11.

1. Systematisierung nach Typenachsen der Selbstliebe

Die Typen der Selbstliebe lassen sich mit Hilfe von graduellen Kontinuitäten darstellenden Achsen erfassen, in denen sich die Ambivalenz der Idee der Selbstliebe widerspiegelt. Das Paradebeispiel ist Rousseaus Unterscheidung von »Amour de soi« und »Amour-propre« als zwei Pole, die einen Raum möglicher Varianten von Selbstliebe aufspannen (vgl. Kapitel 12.3).¹⁶⁶⁵ Die Idealtypen des »Amour de soi« und des »Amour-propre« stellen einen Grenzgedanken und keine in Reinform faktisch konstatierbare Vorhandenheit dar.¹⁶⁶⁶ Die von Rousseau untersuchten Formen der Selbstliebe bilden eine Mischung aus beiden Idealtypen. Aus dem Panorama lassen sich mehrere Typen-Achsen formulieren, die wiederum zueinander im Verhältnis stehen. Das Panorama begründet also den Typen-Raum mit den verschiedenen in ihm verorteten Typen. Meist forciert eine Szenerie allerdings einen Pol der jeweiligen Typen-Achse oder steht ausnahmsweise für eine Typen-Achse als solche, wenn in der entsprechenden Szenerie die Selbstliebe in ihrer Ambivalenz und Polarität entfaltet wird. Dies ist unter anderem bei Thomas von Aquin und Jean-Jacques Rousseau der Fall. Die Typen sind keinesfalls mit den Szenerien als solchen identisch, sondern stellen eine querschnittartige verbindende Abstraktion dar. Insgesamt lassen sich aus dem Panorama neun Typen-Achsen rekonstruieren. Ihre innere Diversifikation sowie Prominenz im Panorama sind unterschiedlich. Weder die Typen-Achsen, noch die Typen gehen automatisch mit einer bestimmten ethischen Bewertung einher. Es kann sein, dass derselbe Typ in der einen Szenerie eine negative, in der anderen eine positive Bewertung erfährt. Die Komplexität der Selbstliebe bildet sich also darin ab, dass sie erstens zwei verschiedene Pole einer Typen-Achse markiert und diese zweitens entgegengesetzten ethischen Bewertungen offenstehen. Die Darlegung der neun Achsen wird am

1665 Die Kapitelverweise beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, alle auf das »Panorama der Selbstliebe«. Wichtig ist zu beachten, dass damit nicht auf eine vermeintlich ausschließliche Verwendungsweise von Selbstliebe in der entsprechenden Szenerie verwiesen wird. Es wird nur gesagt, dass dieser Typ in dieser Form unter anderem eine Weise von Selbstliebe ist, wie sie in der entsprechenden Szenerie verstanden wird.

1666 Zum methodischen Hintergrund der Typologie und zum Begriff des (Ideal-)Typs vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.8.

Ende mit einer Tabelle beschlossen, die zentrale Grundmerkmale gebündelt präsentiert.

1.1. Invariante und hervorgebrachte Selbstliebe

Das Moment invarianter Vorgegebenheit markiert wie das des Hervorgebracht-Seins einen Grenzgedanken, da es die Idealtypen invarianter und hervorgebrachter Selbstliebe in Reinform für ein in kontingente Strukturen verwobenes Selbst nicht gibt. Sobald ein Denken der Kontingenz die Idee der Selbstliebe erfasst, ist ein Rekonstruieren der Selbstliebe als hervorgebrachte deutlich einfacher, wie Rousseau im »Diskurs über die Ungleichheit« anschaulich vor Augen führt (vgl. Kapitel 12.3). Im Kontext apriorischer Vernunftwissenschaft oder kosmo-theologischen Ordnungsdenkens kann die Selbstliebe hingegen als invariante leichter in den Fokus rücken.

Im Panorama wird Selbstliebe häufig als eine *invariante Vorgegebenheit* aufgefasst. Im christlichen Kontext wird entsprechend die Frage, warum es neben dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in den biblischen Schriften kein Gebot der Selbstliebe gebe (vgl. Kapitel 1.1), mitunter damit beantwortet, dass der Mensch per se über Selbstliebe verfüge.¹⁶⁶⁷ Sie markiert dann ein selbstverständliches Merkmal von Menschsein, das Bestandteil der charakteristischen menschlichen Lebensform ist. Die Rekonstruktionen des Panoramas erschließen zwei Formen des Typs. Sie verstehen die invariante Selbstliebe als ein basales Streben nach dem eigenen Glück oder als eine fundamentale Selbstaffirmation. Jener soll als Typ praktisch-invarianter Selbstliebe, dieser als Typ personal-invarianter Selbstliebe bezeichnet werden. Beide bündelt Rousseau im »Amour de soi« (vgl. Kapitel 12.3). Invariante Selbstliebe ist in verschiedenen,

1667 Bisweilen wird von einer »natürlichen Selbstliebe« gesprochen, vgl. Hoffmann, Selbstliebe (2002), 230–238. Damit soll bezeichnet werden, dass es sich um eine in ethischer Hinsicht weder zu begrüßende, noch zu verurteilende Form von Selbstliebe handelt, sondern eben um eine, die »natürlich« mit dem Menschsein gegeben und damit ethisch neutral sei. In der »Ethik der Selbstliebe« wird nicht von »natürlicher Selbstliebe« gesprochen, da erstens der Begriff »natürlich« im ethischen Kontext bestimmungsbedürftig und belastet ist und da zweitens diese »Natürlichkeit« nicht per se Neutralität bedeutet, sondern durchaus positiv oder negativ gewertet werden kann.

bedingten Formen der Ausgestaltung realisiert und nur die basalen Momente von Streben und Affirmation können als unüberwindlich angesehen werden, was wiederum nicht ausschließt, dass ihre Überwindung in manchen Szenerien dennoch angezielt wird. Grundsätzlich ist die Invarianz der praktischen weniger umstritten als die der personalen Selbstliebe, da sie lebensweltlich offensichtlicher zutage tritt. Im Folgenden werden beide Formen erläutert:

1. Die Selbstaffirmation, also die *personal-invariante* Selbstliebe, wird entfaltet als Vorstellung einer in die gute Schöpfung eingewurzelten vorpraktischen Selbstbejahung (vgl. in den biblischen Zeugnissen Kapitel 1.1), einer selbstbejahenden Grundgestimmtheit der Selbstfreundschaft (vgl. bei Thomas von Aquin in Rückgriff auf Aristoteles Kapitel 4.1.1), eines Empfindens eigener Würdigkeit und Erhabenheit (vgl. bei Ficino und Pufendorf Kapitel 6.1 und 11), einer existenzielle Zufriedenheit in Freiheit und Harmonie mit sich und der Umwelt (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.3) oder einer Selbstachtung als moralfähiges Vernunftwesen im »Amor complacentiae« (vgl. bei Kant Kapitel 13.2.1/13.2.3/13.3.2). Sie ist nicht gebunden an individuelle Eigenschaften, Leistungen oder Zugehörigkeiten. Sie wird nicht durch Praktiken erzeugt, kann weder aberkannt werden noch verlorengehen. Als vorempirische Grundverfasstheit ist sie auch nicht graduell strukturiert.¹⁶⁶⁸ Bis auf wenige Ausnahmen, etwa bei Luther, der eine entsprechende Selbstliebe der göttlichen Rechtfertigung entgegenstellt (vgl. Kapitel 7.1), ist die personal-invariante Selbstliebe positiv konnotiert. Die Grundidee dahinter ist, dass sie einen Wert bezeichnet, da Menschsein als solches einen Wert darstellt, der aus erstpersönlicher Perspektive meist bejaht wird. Allerdings transzendiert die personal-invariante Selbstliebe als anthropologische Fundamentalaussage den individuellen Erfahrungsbezug, indem Selbstbejahung als allgemeinmenschliche Normalitätsaussage einen universalen normativen Zug trägt. Dabei ist nicht von Belang, ob dem eine schöpfungstheologische Begründung unterlegt wird oder nicht. Diese kann als Stütze fungieren, wenn die Deutung des Typs als

1668 Das bedeutet nicht, dass damit beantwortet wäre, wie sich die Grundbefindlichkeit zur faktischen Realisierung verhält. Dies ist das Problem der Verhältnisbestimmung von Selbstachtung und Selbstschätzung (vgl. bei Kant Kap. 13.3.3). Entscheidend ist nur, dass erstere in letzterer nicht aufgeht, sondern einen Typ invarianter Selbstliebe bildet.

invariant fraglich wird. Ein positiver Begriff des Stolzes, wie Kant ihn entwickelt (vgl. Kapitel 13.3.3), stellt eine wichtige Konsequenz der personal-invarianten Selbstliebe dar. Er trägt der Affirmation des eigenen Werts, oder eben der Würdigkeit, Rechnung. Die personal-invariante Selbstliebe ist im normativen Selbstverhältnis der Ankerpunkt für eine Kritik aller Formen von Selbstverdemütigung, Selbstverachtung, Selbstaufgabe oder Selbsthass. Sie ist nicht mit Hochmut zu identifizieren, auch wenn die Differenz von Hochmut und Stolz als zwei Aspekten von Selbstliebe ideengeschichtlich erst relativ spät präzise bestimmt wird. Nur wenn ein normativer Maßstab angenommen wird, der gerechtfertigte Bejahung radikal heteronom verortet und Selbstbejahung an den Zuspruch einer externen Autorität bindet, kann ein entsprechender Stolz als Anmaßung gegenüber dieser Autorität gedeutet und infolge dessen abgelehnt oder als irrtümlich invariant aufgefasst werden. Dafür steht im Panorama Jacopone da Todis Plädoyer für den Selbsthass (vgl. Kapitel 3). Hierbei wird die personal-invariante Selbstliebe nicht geleugnet, aber normativ abgewertet. Diese Position markiert eine Ausnahme.

2. Die *praktisch-invariante* Selbstliebe wird fundamental als Glücksstreben aufgefasst. Als solches durchzieht sie fast alle Szenerien des Panoramas, wird bei Thomas von Aquin als »Amor concupiscentiae« bestimmt (vgl. Kapitel 4.1) und bei Kant gar mit dem »Prinzip der Selbstliebe« identifiziert (vgl. Kapitel 13.1). Dieser Typ Selbstliebe kann ausgedeutet werden als Streben nach einem Gegenglück oder transzendtem Heil in der Gottesgemeinschaft (vgl. in der christlichen Tradition die Kapitel 2.1 und 4.2.2), nach kosmischem Aufstieg (vgl. bei Ficino Kapitel 6.1), nach Erhaltung (vgl. bei Hobbes¹⁶⁶⁹ und Pufendorf Kapitel 8.2 und 11), nach Anerkennung anderer zur Aufrechterhaltung der eigenen psycho-sozialen Existenz (vgl. bei Nicole und Rousseau Kapitel 10 und 12.3), nach Realisierung der eigenen Interessen (vgl. bei Mandeville Kapitel 11 sowie in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.11 zu Smith), als Streben nach einer freien und harmonischen Existenz (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.5), als Selbstwerdung im Realisieren des individuellen Werthorizonts (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.2), als Sorge um die eigene Existenz (vgl. in Weiterführung von Foucault

1669 Hobbes verwendet dafür allerdings nicht den *Begriff* der Selbstliebe.

Kapitel 17.4.2/17.6),¹⁶⁷⁰ als narzisstischer Trieb (vgl. bei Freud in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.11 und die Anfänge bei La Rochefoucauld Kapitel 9.1) oder als kreative Selbsterfindung im Erstreben einer gelingenden Existenz vor dem Hintergrund psychischer Unbeliebigkeitsstrukturen (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.4/18.5), um einige zentrale Beispiele zu nennen. Auffallend ist, dass der Typ invariant-praktischer Selbstliebe als solcher eine dominante Rolle im Panorama spielt, die Realisierungsmodi und Zielbestimmungen, wie in der Aufzählung deutlich wird, aber extrem verschieden ausfallen. Der Untersuchung, worin eine solche Selbstliebe bestehen kann und gegebenenfalls sollte, wird eine viel größere Aufmerksamkeit geschenkt als einem im Vergleich dazu relativ eindeutigen Typ personal-invarianter Selbstliebe. Dieser Punkt wird unten im Streben als Kategorie ethischer Theoriebildung weiter ausdifferenziert. Als invariant rekonstruierbar ist lediglich der Grundmodus des Strebens nach gelingendem Leben und gegebenenfalls seine strukturellen Rahmenbedingungen, seien diese sozio-kulturelle Anerkennungs- (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.5) oder psycho-dynamische Identitätsstrukturen (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.1). Auch die normative Bestimmung fällt höchst unterschiedlich aus und ist ein komplexes Unterfangen, wie unter anderem in den Analysen zur kantischen Verhältnisbestimmung der beiden Zwecke menschlicher Existenz (vgl. Kapitel 13.2.4) und in den rousseauschen zur Identitätsbildung (vgl. Kapitel 12.5) ersichtlich wird. Grundsätzlich wird eine praktisch-invariante Selbstliebe anerkannt, da sie als praktische Konsequenz der personal-invarianten Selbstliebe verstehbar ist: Wenn individuelle Existenz als solche bejaht wird, dann auch das Erstreben ihres Gelingens. Allerdings wird in ihr bisweilen die Wurzel aller Übel und allen Elends ausgemacht. Die genannten Ausdeutungen des Typs praktisch-invarianter Selbstliebe hängen von den jeweiligen zugrundeliegenden anthropologischen Prämissen und der Konzipierung von Normativität ab – sie ist also brennpunktartiges Spiegelbild des jeweiligen Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses.

1670 Foucault steht indes allen Vorstellungen von Vorgegebenheit kritisch gegenüber.

In die Logik des Typs invarianter Selbstliebe ist bereits sein Gegenpol, die *hervorgebrachte Selbstliebe*, eingeschrieben, da die Vor- nur als Aufgegebenheit existiert. Ihren Idealtypus hat sie in Rousseaus Begriff vom »Amour-propre« als einer, wie er es nennt, »künstlichen« Selbstliebe (vgl. Kapitel 12.3). Hierbei geht es nicht allein um eine Ausgestaltung des invarianten Typs, sondern um die Annahme, dass es eine Selbstliebe gibt, die als solche hervorgebracht ist. Selbstliebe ist ein kulturgeschichtliches Produkt und Menschsein, so zumindest Rousseau, geht mit der Hervorbringung von Selbstliebe einher. Insofern ist die hervorgebrachte Selbstliebe selbst für die charakteristische menschliche Lebensform faktisch invariant. Sowohl die personal-invariante als auch die praktisch-invariante Selbstliebe haben ein Pendant in der hervorgebrachten Selbstliebe mit der sie zusammen eine Selbstliebe als Affirmation des Selbst und als Streben nach einem glücklichen Leben bilden. Dies erkannt zu haben ist wesentliches Verdienst der Analysen zu Anerkennungsverhältnissen, wie sie in der französischen Moralistik und dann von Rousseau vorgenommen worden sind (vgl. die Anfänge bei Erasmus von Rotterdam, dann bei Nicole und Rousseau Kapitel 6.3, 10 und 12.3/12.5). Die Grundidee besteht darin, dass eine Selbstliebe als Selbstwertempfinden psycho-sozial bedingt ist und von der Anerkennung bestimmter Eigenschaften, Leistungen oder Zugehörigkeiten abhängt und dass zugleich das konkrete Streben nach dieser Anerkennung durch sozial vermittelte Erwartungen und Wertschätzungen mit hervorgebracht wird. Affirmation seiner selbst, Streben nach Glück und sozio-kulturelle Einbettung bilden einen komplexen Sinnzusammenhang gegenseitiger Hervorbringungen – in der Sprache Rousseaus: Der »Amour-propre« ist nicht nur eine Ausgestaltung des »Amour de soi«, sondern markiert etwas Neues, folgt einer eigenen Logik und bildet einen hervorgebrachten Typ von Selbstliebe. Wie diffizil das Verhältnis von invarianter und hervorgebrachter Selbstliebe ist, wird nicht nur bei Rousseau, sondern auch bei Kant ersichtlich, wenn dieser eine Verhältnisbestimmung von unbedingtem und bedingtem Wohlgefallen gegenüber sich selbst, also von Selbstachtung und Selbstschätzung, im »Amor complacentiae« vornimmt (vgl. Kapitel 13.2.3/13.3.3). Mit Rousseau ist nicht davon auszugehen, dass sich hervorgebrachte und invariante Selbstliebe notwendig symbiotisch verhalten. Sie können auch gegenläufig sein. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn eine hervorgebrachte Selbstliebe zu

einer Fremdbestimmung des Individuums führt, sodass die Grundbejahung der personal-invarianten Selbstliebe von der ausbleibenden Bejahung der personal-hervorgebrachten Selbstliebe überlagert wird und das Streben der praktisch-hervorgebrachten Selbstliebe eine Gestalt annimmt, die eine Erfüllung der invarianten Selbstliebe unmöglich macht. Das ist das Elend der entfremdeten Existenz.

Die Achse invariant-hervorgebrachter Selbstliebe sagt als solche nichts über die normativen Bewertungen ihrer Typen aus. Wie ausgeführt, wird die invariante Selbstliebe grundsätzlich in beiden Formen bejaht – zu denken ist etwa auch an Kants »Anlage zum Guten« (vgl. Kapitel 13.2.2) oder an Rousseaus Schilderung des Menschen vor der Zivilisation (vgl. Kapitel 12.1). Auch der Typ hervorgebrachter Selbstliebe gilt beiden nicht als kritikwürdig – so kann sich laut Rousseau erst durch sie die Größe des Menschen manifestieren. Problematische Formen ergeben sich vielmehr erst als Ausgestaltungen im Zusammenspiel von invarianter und hervorgebrachter Selbstliebe. Die entscheidende ethische Frage ist folglich, wie sie der Mensch so gestalten kann, dass sie *gute* Formen annimmt, die seine Größe und nicht sein Elend verkörpern. In der Ambivalenz invariant-hervorgebrachter Selbstliebe bündelt sich das selbst verantwortete Drama menschlicher Existenz. Anders als Kant geht Rousseau dabei davon aus, dass die invariante Selbstliebe einen wichtigen normativen Orientierungsmaßstab darstellt. Die konkrete Ausgestaltung der Selbstliebe, zusammengesetzt aus invariantem und hervorgebrachtem Typ, ist *die* ethische Aufgabe des Selbstverhältnisses. Ihr liegen die beiden großen, aus dem Panorama rekonstruierbaren, mit Selbstliebe verbundenen normativen Herausforderungen zugrunde:

1. Die erste Herausforderung besteht in der Frage, wie sich die Ausgestaltungen der personal/praktischen-invarianten/hervorgebrachten Selbstliebe zu einem Leben in Gemeinschaft verhalten, da die Ausdeutungen als Streben nach eigener Überlegenheit (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.2), nach dem Eigenen (vgl. bei Luther, Fénelon und Stirner Kapitel 7.1, 9.2.1 und 14.1), nach der Erfüllung eigener Neigungen, die sich im Zweifelsfall die Ausnahme vom moralischen Gesetz genehmigt (vgl. bei Kant Kapitel 13.1), oder etwa nach Selbstermächtigung (vgl. bei

Nietzsche Kapitel 15.3.3) extrem antisoziale Haltungen und Praktiken nach sich ziehen können. Die Frage ist, wie sich eine Selbstliebe als Streben nach dem eigenen Glück, verstanden als dem für einen selbst Guten, zum allgemeinen Guten verhält. Dies kann als die *moralische*¹⁶⁷¹ Kernfrage bezeichnet werden, die – wie in der Achse harmonisch-anarchischer Selbstliebe deutlich werden wird – sehr unterschiedlich beantwortet wird. Im theologischen Kontext erweitert sich die Frage dahingehend, ob die Gottesgemeinschaft Mittel im Streben oder Selbstzweck ist (vgl. bei Thomas von Aquin Kapitel 4.3). Selbstliebe als Bestandteil eines »Ordo amoris« aufzufassen (vgl. die christlich-theologische Variante bei Augustinus, Bonaventura und Thomas von Aquin Kapitel 2.1.2, 3 und 4.2.2 und die von Scheler Kapitel 16.2.2) ist nur eine mögliche Antwort, deren pazifizierendes Potenzial allerdings schnell dahinschmilzt, sobald – anders als in den theologisch grundierten Fassungen – der »Ordo amoris« selbst als allein menschlich generierter erachtet wird.

2. Die zweite normative Herausforderung besteht, wie eine Gesamtschau der Szenerien des Panoramas zeigt, in der Uneinigkeit darüber, ob eine Selbstliebe als Streben nach dem für einen selbst Guten material näher bestimmt werden kann, und wenn ja, ob dies über allgemeine Prinzipien des Selbstverhältnisses hinausgeht, ob sich allgemeine Bedingungen des Gelingens des Strebens benennen lassen, wenn sich derartige Bestimmungen formulieren lassen, für wen sie unter welchen Bedingungen gelten und welche Art von Normativität ihnen zueigen ist sowie schließlich darüber, mit welchen Mitteln diese Fragen geklärt werden können. Dies kann als die *ethische* Kernfrage – begrifflich unterschieden von moralisch – bezeichnet werden. Die kantische Konstatierung der Unmöglichkeit einer Pflicht zur Selbstliebe in Abgrenzung von den Pflichten gegenüber sich selbst (vgl. Kapitel 13.3), die augustinische Identifizierung des

1671 »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). Eine Analyse der Differenzierung von moralischem und ethischem Rechtfertigungskontext bietet Schmidt, Handeln (2017), 353–378.

Glücks mit dem ewigen Heil (vgl. Kapitel 2.1.3) und die rousseausche Gestaltungsoffenheit des »Amour-propre« im Feld normativer Ansprüche sind drei voneinander stark abweichende Wege für die Skizzierung einer Antwort.

Alle weiteren Achsen der Typologie bauen auf dieser Grundanforderung einer normativen Gestaltung der Selbstliebe auf. Sie bestimmen in ihrer Polarität, worin jeweils die *gute* Gestaltung gesehen wird und geben damit Antwort auf die beiden soeben dargelegten zentralen normativen Herausforderungen. Darüber hinaus verweisen sie auf einen Zusammenhang, der sich im Panorama als untrennbar mit beiden normativen Fragen verknüpft herausgestellt hat und sich als dritte Herausforderung formulieren lässt:

3. Die Frage nach dem normativen Selbstverhältnis ist nicht unabhängig davon zu beantworten, was unter dem Selbst verstanden wird und welche weiterführenden Bestimmungen ihm zugeschrieben werden. Dies kann als *anthropologische* Kernfrage bezeichnet werden. Moralische, ethische und anthropologische Herausforderung sind untrennbar verknüpft und bedingen sich in ihren Bestimmungen gegenseitig. Die Klärung des normativen Selbstverhältnisses ist nicht ohne eine Thematisierung des Verständnisses vom Selbst möglich und umgekehrt. So setzt etwa die Achse invariant-hervorgebrachter Selbstliebe bereits eine bestimmte, von den meisten Szenerien geteilte, Vorstellung vom Selbst voraus. Dass dies jedoch nicht selbstverständlich ist, sondern bereits auf einer anthropologischen Deutung aufruht, sei durch den Kontrastentwurf im Weiteren veranschaulicht.

Die konstruktive Spannung der Typen invarianten und hervorgebrachter Selbstliebe wird bisweilen grundsätzlich infrage gestellt, indem die Existenz des Pols der Invarianz zurückgewiesen wird. Ein wichtiges Beispiel hierfür formuliert Nietzsche, für den Selbstliebe die eigene Hervorbringung des souveränen Individuums in einem unendlichen Prozess ist, das sich seine Form selbst gibt und dessen Stärke sich darin erweist, Vorgegebenheiten zu überschreiten (vgl. Kapitel 15.2/15.3.3). Auf diesen Gedanken Nietzsches baut Foucault mit der diskursiven Auflösung von Vorstellungen der Invarianz und Normalität und seinem Plädoyer für eine Selbstsorge im Modus eines (ästhetischen) Lebensstils kreativer Selbsterfindung auf (vgl. Kapitel 17.1/17.4). Die personal-invariante Selbstliebe wird von

Nietzsche explizit zurückgewiesen, indem er sie als Auszeichnung weniger Menschen versteht, die sich entsprechend lieben können und dürfen. Dies geht mit einer Umwertung der Bedingungen des Werthhaften einher. Hinsichtlich der praktisch-invarianten Selbstliebe wäre diskutabel, ob sie bei Nietzsche die naturalistische Ausdeutung eines allgemeinen Willens zur Macht erfährt. Dies entspricht allerdings nicht der hier verfolgten Hermeneutik (vgl. Kapitel 15). Foucaults Diskursivierung löst beide Formen der Invarianz auf. Wird dieser Spur weiter gefolgt, würde sich natürlich die Bipolarität der Achse in ein Monopol hervorgebrachter Selbstliebe wandeln. Dieser Thematik liegen fundamentale philosophische Fragestellungen zugrunde, die für das Erstellen der Typologie nicht entschieden werden müssen. Verwiesen sei nur auf den »Weg normativer Begründung« (Kapitel 12.1 bei Rousseau) und »Das ›Weibliche‹ und ›Mütterliche‹« (Kapitel 18.5 bei Kristeva), aus denen sich erschließt, wie ein invarianter Typ *rekonstruiert* werden kann, ohne unplausible metaphysische Annahmen zu implizieren. Selbst wenn eine invariante Selbstliebe abgelehnt wird, bleiben die drei identifizierten Kernfragen als solche bestehen.

1.2. Indifferent-ermöglichte und aktive Selbstliebe

Ist einmal anerkannt, dass Selbstliebe der Gestaltung bedarf, stehen grundsätzlich zwei Modi zur Verfügung. Dies sind die Typen einer indifferent-ermöglichten und einer aktiven Selbstliebe. Dabei markiert ersterer, zumindest in seiner starken Variante, die Ausnahme im Panorama. Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, dass die aktive Gestaltung des Selbstverhältnisses als solche schon problematisch ist. In der starken Variante wird darin die Quelle allen Elends und Übels gesehen. Damit richtet sich dieser auch als mystische Selbstliebe zu bezeichnende Typ nicht nur gegen eine Gestaltung der Selbstliebe, sondern noch fundamentaler gegen das Akzeptieren der praktisch-invarianten Selbstliebe und stellt dem Streben und Sorgen Grundhaltungen der Gelassenheit, Demut und Dankbarkeit gegenüber (vgl. in den biblischen Zeugnissen, bei Augustinus, Bonaventura, Meister Eckhart, Luther und Fénelon Kapitel 1.2, 2.2, 3, 5.2, 7.1 und 9.2.2). Die anvisierte Selbstliebe ist eine, die sich paradoxerweise dadurch auszeichnet, nicht aktiv hervorgebracht

zu werden und nicht aktiv zu sein, sondern einen Status der Indifferenz zu erlangen, in dem wiederum ein gelingendes Leben gesehen wird. Interessanterweise integriert auch Nietzsche in sein Aktivitätspathos der Selbstbejahung das Moment der Affirmation der Entzogenheit als auszeichnenden Höhepunkt der Wenigen im »Amor fati« (vgl. Kapitel 15.3.3). Im religiösen Kontext kann das Paradoxon dadurch gelöst werden, dass die indifferente Selbstliebe als von Gott ermöglicht und geschenkt geglaubt wird. Inwiefern eine Auszeichnung des Menschen darin gesehen wird, Gott dazu zwingen zu können (vgl. bei Meister Eckhart Kapitel 5.2), ist unterschiedlich. Indifferent-ermöglichte Selbstliebe kann dann mit personal-invarianter Selbstliebe zusammen bestehen (vgl. den Seelenfunken bei Meister Eckhart Kapitel 5.1) oder letztere kann ganz vom Gottesverhältnis aus perspektiviert sein (vgl. in den biblischen Zeugnissen, bei Augustinus, Luther und Fénelon Kapitel 1.2, 2.2., 7.1 und 9.2.2). Hier können sich normative Abwertung invarianter Selbstliebe und das Plädoyer für eine indifferent-ermöglichte Selbstliebe ergänzen: Das Gute ist ausschließlich theozentrisch gefasst. Alle Ausformulierungen von Selbstliebe, die in ihr das Ziel einer grundsätzlichen Ego-Transzendenz festmachen, ob nun religiös eingebettet oder nicht, folgen dem Typ einer Selbstliebe im Modus der Indifferenz. Allen im Weiteren zu entfaltenden Aspekten einer aktiven Gestaltung der Selbstliebe stehen sie kritisch gegenüber, da in ihr ein Verfehlen des für einen selbst Guten ausgemacht wird. Die moralische Schwierigkeit indifferent-ermöglichter Selbstliebe liegt darin, dass, selbst wenn sie in letzterem Punkt Recht behalten sollte, damit nicht per se eine Rechtfertigung gegeben ist, auf die aktive Gestaltung normativer Selbst- und Fremdverhältnisse verzichten zu dürfen. Aus der schwächeren Version einer indifferent-ermöglichten Selbstliebe lässt sich hingegen der Hinweis auf die Grenzen des Gelingens aktiver Selbstliebe entnehmen. Die Annahme von Entzogenheiten, Unbeliebigkeiten und Begrenzungen sind dann als Bestandteil von Selbstliebe anzusehen, die gerade fehlt, wenn sie jene aktiv überwinden will. Dies lässt sich auch so formulieren, dass indifferent-ermöglichte und aktive Selbstliebe Vor- und Aufgegebenheit als irreduzible Momente des Selbstverhältnisses akzentuieren.

1.3. Harmonische und anarchische Selbstliebe

Das im Panorama immer wieder auftauchende normative Grundproblem lautet, wie die Selbstliebe so gestaltet werden kann, dass sie für ein gelingendes Zusammenleben und für das eigene Glück nicht hinderlich, sondern idealerweise sogar förderlich sein kann. Dies kann auch als Frage nach dem Verhältnis von Selbstliebe und Gutem gefasst werden. Wird dem Modus indifferent-ermöglichter Selbstliebe nicht gefolgt, trägt der Mensch aktive Verantwortung für eine derartige Verhältnisbestimmung und Verhältnisrealisierung. Diese hängen wiederum davon ab, welches Verständnis von Selbstliebe auf der Achse Harmonie-Anarchie vertreten wird. Vier Typen lassen sich ausmachen, denen unterschiedliche Auffassungen der »moralischen Topographie«¹⁶⁷² zugrundeliegen:

1. Der Typ *natürlich-harmonischer Selbstliebe* besagt, dass das Grundstreben der Selbstliebe von sich aus prinzipiell mit dem eigenen und anderen gelingenden Leben kompatibel ist. Selbstliebe ist Bestandteil einer harmonisch eingerichteten Welt, in der Streben, Glück und normative Forderungen keinen Gegensatz bilden (vgl. in Aufgriff stoischen Denkens bei Pufendorf Kapitel 11). Dieser optimistische Grundgedanke einer integrierten Anthropologie und Kosmologie oder Naturphilosophie kann schöpfungstheologisch unterlegt sein und dabei eine grundsätzliche Konvergenz des Guten mit dem für einen selbst Guten annehmen (vgl. bei Thomas von Aquin und Ficino Kapitel 4.3 und 6.1), ist aber auch als nicht-religiöser darstellbar (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.1). Einen Höhepunkt erreicht dieser Typ zum einen in der britischen Moralphilosophie (vgl. etwa bei Shaftesbury, Butler und Campbell Kapitel 11) und in der Vorstellung einer vernünftigen Selbstliebe (vgl. etwa bei Thomasius Kapitel 11): Die natürliche Ausstattung des Menschen, zu der die Selbstliebe zählt, muss mit Hilfe der Vernunft nur geformt und integriert werden, woraufhin die Selbstliebe schon hingeeordnet ist. Ihr ist Vernunftgemäßheit eingeschrieben. Sie bildet keinen Gegenpol zur Tugendhaftigkeit, sondern ist Bestandteil einer grundsätzlich harmonisch eingerichteten Natur, sodass »vernünftig« keine der

1672 Zur »moralischen Topographie« vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.6.

Selbstliebe äußerliche und nachträglich erwirkte Bestimmung ist. Selbstliebe ist Teil eines vernünftigen »Ordo amoris«. Eine dementsprechend geordnete Selbstliebe wird als in normativer Hinsicht gute Selbstliebe aufgefasst, wobei Ordnen als Ausbilden und nicht etwa als Unterjochen oder Einhegen aufgefasst wird. Zugleich wird davon ausgegangen, dass Lieben in vernünftiger Selbstliebe nicht nur den normativen Ansprüchen Rechnung trägt, sondern auch ein glückliches Leben ist. Zum anderen geht die tendenziell vernunftkritische Konzeption Schelers von einer inneren Verschränktheit von Selbstliebe und normativer Ordnung aus. Hier sind beide Aspekte noch viel stärker aufeinander bezogen, da die Ordnung der Werte mit Hilfe der Selbstliebe gewonnen wird und letztere so zu formen ist, dass sie erstere erschließen kann. Selbstliebe und das Gute bilden ein natürlich-harmonisches Gefüge (vgl. Kapitel 16.2.2), ohne dass bei Scheler allerdings jenes mit dem für einen selbst Guten zusammenfallen muss.

2. Die *imperativisch-geordnete Selbstliebe* teilt mit dem ersten Typ das Ideal einer geordneten Selbstliebe, nur wird die Harmonie nicht als in der Natur grundgelegt aufgefasst. Selbstliebe und normative Anforderungen sind nicht auf Konvergenz hin angelegt. Vielmehr stellt das Gute eine die Selbstliebe beanspruchende Forderung dar. Eine erreichte Harmonie ist also wesentlich stärker auf ein aktives Eingreifen des Menschen zurückzuführen, für das keine bildende Formung der Selbstliebe ausreicht, sondern einhegender Zwang erforderlich ist. Dieser Typus ist in vielen Szenarien belegt und nimmt verschiedene Ausformungen an, wobei die erste Form einen Übergang von der natürlich-harmonischen zur imperativisch-geordneten Selbstliebe darstellt:

- a. Indifferent-ermöglichte Selbstliebe setzt an dem Punkt an, dass die faktische Selbstliebe in ihrem Grundstreben neu ausgerichtet werden muss. Das notwendige Eingreifen ist dabei allerdings nicht als Aktivität verfasst. Erfährt die indifferente Selbstliebe eine entsprechende Ordnung, stellt sich eine innere Harmonie zwischen ihr, dem Selbst und anderen ein. Sie wird zur harmonischen Selbstliebe.
- b. Der Gedanke, dass Selbstliebe unter ein moralisches Gesetz gefasst werden muss, findet sich idealtypisch bei Immanuel Kant (vgl. Kapitel 13.1). Vernünftige Selbstliebe ist eine von der prak-

tischen Vernunft geordnete Selbstliebe, der keine entsprechende Hinneigung zueigen ist. Der Bestimmung des Verhältnisses der Zwecke des Menschen liegt keine Konvergenz-, sondern tendenziell eine Konfliktanthropologie zugrunde. Auch hier gilt eine geordnete Selbstliebe in normativer, gleichwohl nicht moralischer Hinsicht als gute Selbstliebe. Harmonie ist dabei in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz erzielbar, aber nicht notwendig mit der Realisierung des eigenen Glücks. Den daraus resultierenden existenziellen Anschlussfragen schenkt Kant breite Aufmerksamkeit (vgl. Kapitel 13.3.1).

- c. Einer ähnlichen Grundidee imperativisch-geordneter Selbstliebe folgt der christliche »Ordo amoris« in der augustinischen Tradition (vgl. bei Augustinus und Luther Kapitel 2.1.2 und 7.1). Die Selbstliebe des gefallen Menschen bedarf einer gnadenhaft ermöglichten Neuorientierung an einer von Gott gegebenen normativen Ordnung. Die Sünde markiert den entscheidenden Unterschied zur natürlich-harmonischen Selbstliebe, da durch sie die in der Schöpfung ursprünglich gegebene Harmonie zerstört worden und sie nun einem grundsätzlichen Widerstreit zu Gott und seinem Gesetz gewichen ist. Eine Übereinstimmung von Selbstliebe und Gutem ist erst durch die göttlich gewirkte Inversion der menschlichen Selbstliebe möglich. In ihr konvergieren gelingendes Zusammenleben mit Gott und den Mitmenschen und eigenes Glück, verstanden als Heil (vgl. bei Bonaventura Kapitel 3). Bisweilen ergibt sich hier eine Schnittmenge mit der indifferenten Selbstliebe. Der Pol der Gottesbeziehung wird im »Ordo amoris« um den des Nächsten und die Nächstenliebe als weitere Regelungsinstanz der Selbstliebe ergänzt. Sie grenzt die Selbstliebe in ihrer Ausgestaltung ein, indem sie dem praktischen Handeln durch den Primat des Nächsten eine andere Richtung weist (vgl. in den biblischen Schriften, bei Bernhard von Clairvaux und Luther Kapitel 1.3, 3 und 7.1).¹⁶⁷³ Von ihm und nicht von der Selbstliebe aus bestimmt sich das gute Handeln.
- d. Die imperativisch-geordnete Selbstliebe tritt auch bei Hobbes als staatliche Einhegung des individuellen Strebens in Erschei-

1673 Für Bernhard von Clairvaux ist diese Form gemäßigter Selbstliebe auf der untersten Stufe des mystischen Aufstiegs angesiedelt.

nung (vgl. Kapitel 8.2). Harmonie meint dabei die Übereinstimmung des individuellen Verhaltens mit den Erfordernissen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens und mit dem Interesse eigener Erhaltung. Es ist notwendigerweise erzwungen, da stärker noch als bei Kant von einer grundsätzlichen Konflikthaftigkeit zwischen den Bestrebungen mehrerer Individuen ausgegangen wird. Der Zwang begründet sich aber nicht durch ein moralisches Gesetz oder eine göttliche Ordnung, sondern aus dem den Leviathan errichtenden Streben nach Erhaltung selbst.

- e. Zum gleichen Typ zählt eine Selbstliebe, bei der das Moment des Zwangs weniger offensichtlich direkt ist, wie etwa bei Nicole. Hier ist es die Sozialisation in und durch eine Gemeinschaft, die den »Amour-propre« in eine sozial-kompatible Fassung bringt. Die geordnete ist die ehrenhafte Selbstliebe des zivilisierten Individuums, das sich häufig gar nicht bewusst ist, dass seine Selbstliebe eine Ordnung erfahren hat (vgl. bei Mandeville und Nicole Kapitel 11 und 10). Der milde Zwang erfolgt über die gesellschaftlich etablierten Anerkennungsmechanismen. Harmonie ist dabei sowohl mit den Vorstellungen eines gelingenden Zusammenlebens als auch mit den eigenen Interessen herstellbar, weniger allerdings mit moralischen Ansprüchen. Eine ehrenhaft-geordnete Selbstliebe ist nicht per se eine in normativ-moralischer Hinsicht gute Selbstliebe, da – so Nicole und in deutlich abgeschwächter Variante auch Mandeville – das Gute von seinem normativen Anspruch her ein Handeln aus selbstinteressierter Selbstliebe transzendiert.

Alle Varianten einer imperativisch-geordneten Selbstliebe gehen davon aus, dass die Selbstliebe des Individuums als Streben nach seinem eigenen Glück einer Einhegung oder Formung bedarf, die sie mit einer wie auch immer gearteten normativen Ordnung, die sie – außer bei Hobbes – nicht aus sich selbst begründen kann, kompatibel werden lässt. Dies kann in Gestalt einer Beschränkung ihrer praktischen Ausübung und/oder in einer charakterlichen Formung geschehen. Zunächst widerstreitet die Selbstliebe dabei der Ordnung, woraus der notwendige Zwang resultiert. Anders als im natürlich-harmonischen Typ wird nicht davon ausgegangen, dass gelingendes Zusammenleben, das eigene gute Leben, natürliches Bestreben und normative Anforderungen bruchlos in einem harmo-

nischen Gesamtgefüge existieren. Im Panorama der Selbstliebe ist der Typ imperativisch-geordneter Selbstliebe ein in vielen Szenerien dominanter Typ und stellt die Standardlösung für die moralische Kernfrage der Selbstliebe dar.

3. Auf der Achse harmonisch-anarchischer Selbstliebe knüpft der Typ *geordnet-tragischer Selbstliebe* an die bereits in der imperativisch-geordneten Selbstliebe sichtbar werdende Problematik an, keine Harmonie zwischen allen Dimensionen herstellen zu können. Menschlicher Existenz als von Selbstliebe bestimmter wohnt ein Moment des Tragischen inne, da die Frage nach der Selbstliebe nicht damit als abgegolten betrachtet wird, in eine normative Ordnung eingefügt zu werden. Darüber hinaus muss in den Blick genommen werden, wie eine gelingende individuelle Existenz zugleich annäherungsweise möglich ist, ohne normative Ansprüche zu verabschieden (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.5). Anders formuliert: Die Bestimmungen der Achse invariant-hervorgebrachter Selbstliebe werden nicht einfach in eine normative Ordnung eingepasst, sondern stärker in ihrem Eigenwert beachtet. Die den ersten Typ charakterisierende Annahme einer Harmonie wird in der Konsequenz in einen faktisch unerreichbaren Grenzgedanken transformiert. Der Typ kennt eine säkulare und eine religiöse Variante:

- a. Die religiöse Form fasst menschliche Selbstliebe als im grundsätzlichen Widerstreit zu Gott und des auf ihm gegründeten Guten auf (vgl. bei Augustinus, Luther und Fénelon Kapitel 2.2, 7.1 und 9.2.1). Die Tragik besteht darin, als Mensch in dieser falschen Existenzweise der Gegenläufigkeit gefangen zu sein. Im Extrem zieht dies einen Widerspruch zwischen dem natürlichen Glücksstreben, gelingendem Zusammenleben und normativ-religiös begründeten Ansprüchen nach sich. Für das daraus resultierende Elend gibt es kein menschliches, sondern nur ein göttliches Heilmittel und die Kenntnis von ihm verschärft zugleich die Dramatik des Elends, da dem Menschen der Widerspruch zwischen seiner Selbstliebe und dem Guten nur noch offensichtlicher vor Augen tritt. Erlösung von der tragischen Selbstliebe verspricht die Begnadigung, die sie in die dargelegte Form imperativisch-geordneter Selbstliebe transformiert. Dabei kommt dem Heil als objektiver Glücksvorstellung die wichtige Funktion zu, die Übereinstimmung des Guten mit dem für

einen selbst Guten zu verbürgen und so die Tragik der Inkompatibilität von Selbstliebe und Gutem eschatologisch aufzuheben. Die Überwindung der Tragik kann es hier freilich nur als religiöse geben.

- b. Der säkularen Variante geordnet-tragischer Selbstliebe liegt das Ende der Überzeugung religiöser Kompensations- und Transformationsversprechen zugrunde. Insofern handelt es sich bei ihr, wie sie im Panorama maßgeblich von Rousseau und Kristeva vertreten wird, um eine genuin moderne Auffassung. Für den »Amour-propre« gibt es kein Heilmittel, das die verschiedenen Dimensionen menschlicher Existenz in ihrer relationalen Einbettung so zu versöhnen vermöchte, dass die grundsätzliche Tragik überwunden werden könnte (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.5). Gleichzeitig ist jene kein naturgegebenes Phänomen, sondern menschlich hervorgebracht und daher potenziell abzumildern, wobei sich unterschiedliche Lösungswege denken lassen (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.4). Die Grundfrage der tragischen Selbstliebe besteht darin, wie weit menschliches Leben von dem Grenzgedanken harmonischer Identität entfremdet ist und wie dies in der Immanenz zumindest ein Stück weit aufgefangen werden kann. Die Konfliktlinien verlaufen dabei sowohl zwischen interpersonalen als auch intrapersonalen Ansprüchen. Tragisch bleibt diese Selbstliebe, weil sie zugleich Krankheit und Therapie ist und sich in diesem Zirkel nicht aufzuheben vermag. Entsprechend formuliert Kristeva das narzisstische Gefängnis des modernen Individuums (vgl. Kapitel 18.2). Auch bei ihr stellt sich nach dem Ende religiöser Einbettungen der Selbstliebe die Frage, wie die psycho-soziale Tragik des Subjekts unter den Bedingungen der Spätmoderne dahingehend abgefedert werden kann, dass Leben wieder eine Bedeutung erhält und dass das Subjekt sich selbst und andere wieder zu lieben vermag, ohne dabei den integrierend-desintegrierten Modus grundsätzlich verlassen zu können (vgl. Kapitel 18.6). Der Grundkonflikt zwischen gelingender Existenz des Subjekts und normativer Ordnung wird von ihr noch schärfer als von Rousseau gefasst, da sich in seinem Denken Grundlinien der natürlich-harmonischen Selbstliebe fortsetzen, wohingegen Kristevas »Härethik« ästhetisch-anarchische Züge trägt (vgl. Kapitel 18.3) und so bereits über die tragische Selbstliebe

hinaus den anderen Pol der Achse, die anarchische Selbstliebe, anvisiert. Bei beiden bleiben die Abmilderungen geordnet-tragischer Selbstliebe gefährdet, da die Momente ihres Gelingens fragil sind (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.4.3). Wird die geordnet-tragische Selbstliebe nicht als Konkurrenz gleichberechtigter Ansprüche aufgefasst, kann eine normative Hierarchisierung etwa im Sinne der kantisch imperativisch-geordneten Selbstliebe angestrebt werden. Alternativ können normative Ansprüche auch aufgegeben werden. Dies ist der vierte Typ einer antinormativen, anarchischen Selbstliebe.

4. Der Gegenpol zur natürlich-harmonischen Selbstliebe ist der Typ *anarchischer Selbstliebe*. Mit ihr teilt sie zwar die Vorstellung, dass Selbstliebe anders als in der imperativisch-geordneten und in der geordnet-tragischen Selbstliebe keiner objektivierbaren Einhegung bedarf. Während erstere allerdings davon ausgeht, dass dies aufgrund einer vorhandenen harmonischen Ordnung nicht notwendig ist, weist letztere den Ordnungsgedanken und den der mit ihm einhergehenden Normativität grundsätzlich zurück. Die anarchische Selbstliebe ist antinormativ in dem Sinn, dass es keine berechtigten Ansprüche gegenüber dem Selbst gibt, jene vielmehr als entfremdend schädlich gelten (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.1.1). Sie ist der einzige Typ, in dem die moralische Kernfrage der Selbstliebe nicht nur nicht als Herausforderung existiert, sondern die moralische Verortung von Selbstliebe grundsätzlich aufgehoben wird. In interpersonalen Hinsicht rechtfertigt das die radikale Durchsetzung eigener Interessen (vgl. bei Stirner Kapitel 14.2). Alle allgemeinen Vorstellungen vom Guten werden als unberechtigte Einschränkung eigener Selbstliebe zurückgewiesen. Dies ist das Gegenprogramm zu einer imperativisch-geordneten Selbstliebe im »Ordo amoris«. In noch fundamentalerer Weise kann eine anarchische Selbstliebe als agonale Hervorbringung des Selbst verstanden werden (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2): In der Auseinandersetzung mit normativen Erwartungen formt das souveräne Individuum sich selbst. Interpersonale und intrapersonale Konfliktlinien werden durch Stärke eliminiert. Eine geordnete Selbstliebe existiert soweit, wie das starke Selbst entsprechende Wertungen selbst setzt. Harmonie taucht dabei nur als negatives Ideal auf. Die Selbstliebe »der Herde« folgt dem Modell der imperativisch-geordneten Selbstliebe. In der anarchischen Selbstliebe ist das Verhältnis von Gutem und Selbstliebe

dergestalt, dass letztere ersteres als eigenes freisetzt. Deswegen kennt sie keine personal-invariante Selbstliebe. Dies unterscheidet sie fundamental von der natürlich-harmonischen Selbstliebe. Gleichwohl bleibt auch hier ein Moment des Tragischen bestehen, da zwischen heroischer Selbstermächtigung und radikaler Vermachtung nur ein schmaler Weg existiert (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.4 und ähnlich bei Foucault Kapitel 17.4.2). Die Tragik taucht also nach dem Selbstdispens von normativen Ansprüchen in anderer Form wieder auf. Anarchische Selbstliebe kann nun im Modus der Souveränität permanent gegen die ihr eingeschriebene Gefährdung ankämpfen. In dem Sinn kulminieren in ihr eine gefährdete und eine souveräne Selbstliebe, wohingegen die natürlich-harmonische Selbstliebe eine entsprechende Dramatik nicht kennt. Oder sie fügt sich in ihr tragisches Moment, indem sie den Modus der Souveränität in den der Indifferenz einzubetten versucht (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.3.3).

1.4. Uniformierte und individuierende Selbstliebe

Mit der vorangehenden Achse ist die der uniformierten-individuierenden Selbstliebe verknüpft, da es auch hier um das Verhältnis von Selbstliebe und normativer Ordnung geht. Im Hintergrund steht die Frage, ob Selbstliebe individuierend wirkt oder uniformiert eingebettet werden soll. Die beiden zusätzlich denkbaren Varianten, also eine uniformierend wirkende Selbstliebe und eine individuierte Selbstliebe, haben im Panorama keinen großen Widerhall. Lediglich im mystischen Denken kann im weiten Sinn von einer *uniformierend wirkenden Selbstliebe* gesprochen werden, wenn damit die Überwindung der Vereinzelung und Ungleichheit in der Ein-Bildung in Gott bezeichnet wird (vgl. Kapitel 5.3). Selbstliebe überwindet sich selbst in der Überwindung der Differenz. Eine *individuierte Selbstliebe* könnte zumindest als indirekte so plausibilisiert werden, dass es um die Schaffung der Ermöglichungsstrukturen von und die Beseitigung der behindernden Faktoren von Individuierung geht. Dies ist unter anderem Bestandteil von Rousseaus Diskussion des »Amour-propre«, wenn etwa in Frage steht, ob individuell-singuläre Formen der personal-hervorgebrachten Selbstliebe Anerkennung erfahren können oder nicht. Eine direkt individuierte Selbstliebe kann es jedoch nicht geben, da die Individuation sich wesentlich

als Aktivität des Selbst in Selbstbestimmung und Selbstrealisierung vollzieht.

Die gemeinsame Frage hinter der uniformierten und individuierenden Selbstliebe ist, ob der Fokus stärker auf eine notwendige Normierung der Selbstliebe oder auf ihre kreative Gestaltungskraft gelegt wird. Eine anarchische Selbstliebe betont letzteres, indem sie die hervorgebrachte Selbstliebe sowohl in ihrer praktischen als auch in ihrer personalen Form, auf die Ausgestaltung einer singulären Existenz hin forciert. Eine geordnete Selbstliebe betont hingegen ersteres. In der schwachen Version geht es dabei nur um eine normative Einhegung der Ausübung der Selbstliebe, in der starken Version – etwa in der vernünftigen Selbstliebe – um eine Charakterbildung, sodass die Selbstliebe selbst uniformiert wird. Die personale Selbstliebe der Individuen wird an allgemeinen Mustern ausgerichtet. Die grundsätzliche Befürchtung der individuierenden Selbstliebe besteht in ihrer uniformierten Einengung – etwa durch die charakterformende Wirkung sozialer Anerkennungsmuster (vgl. bei Nicole Kapitel 10) – und die der uniformierten Selbstliebe im anarchischen Potenzial der Individuierung. Während Augustinus und Hobbes die Auflehnung des Menschen gegen die (göttliche) Ordnung fürchten (vgl. Kapitel 2.2 und 8.2), bangen Nietzsche und Foucault um die Entmündigung und Subjektivierung des Individuums durch das Gesetz (vgl. Kapitel 15.1.1 und 17.2). In ihrer kontrastiven Fassung von individuierender und uniformierter Selbstliebe sind sie Genossen, in ihrer Favorisierung der Typen Antipoden.

Dass beide Momente der Selbstliebe eine Berechtigung haben, ohne dass damit in normativer Hinsicht Gleichrangigkeit einherginge, wird von Kant betont, wenn er zwei Zwecke des Menschen formuliert (vgl. Kapitel 13.3.1/13.3.2). Einerseits ist Selbstliebe essentiell im Bestimmen und Erlangen des eigenen Glücks und wirkt damit individuierend, andererseits muss sie durch das moralische Gesetz in ihrer Ausgestaltung uniformiert und eingehegt werden. Diese Spannung ist bei Rousseau vorformuliert als eine zwischen einer notwendig individuellen Ausgestaltung des »Amour-propre« bei gleichzeitiger Einbettung in sozialförderliche (Anerkennungs-)Strukturen (vgl. Kapitel 12.4.3/12.5): Émile muss lernen, Individuum und Bürger zu sein. Beides hängt an der Ausformung der Selbstliebe. Der Verlust des Gleichgewichts der beiden Pole kennzeichnet das Elend des zeitgenössischen Menschen im Sinne eines degenerierten

»Amour-propre«, der sowohl für die Menschen, die zu wenig sie selbst sind, als auch für die, die zuviel sie selbst sein wollen, und so zum Unglück ihrer selbst und der Gemeinschaft werden, prägend ist. Auch Thomas von Aquin kennt bereits eine entsprechende Doppelperspektivität einer in der Selbstfreundschaft individuierend wirkenden und zugleich im »Ordo amoris« uniformierten Selbstliebe (vgl. Kapitel 4.1.1f). In der tugendhaften Selbstbildung, orientiert am objektiv Guten, kommt es so zur inneren Verschränkung beider Momente: Die individuierende Selbstliebe gibt sich eine uniformierte Ausprägung. Sie wirkt gegenüber sich selbst uniformierend. Ähnliches gilt für Scheler mit der Selbstliebe als Erschließungsquelle des individuellen »Ordo amoris«, der zugleich an der universellen Wertrangordnung partizipiert und sich in seiner Ausgestaltung nach ihr richtet (vgl. Kapitel 16.2.1). Das innovative Moment besteht auch hier in der inneren Verschränkung beider Typen: Die Selbstliebe ist eine kreativ-individuierende Kraft, die als Werterschließung zugleich eine normative Einbettung des Selbst hervorbringt. Allerdings ist es hier nicht die Selbstliebe als solche, die uniformiert wird.¹⁶⁷⁴ Während die christliche Tradition, sofern sie die Doppelperspektivität von individuierender und uniformierter Selbstliebe anerkennt, stärker auf eine innere Kongruenz beider Momente hinausläuft, wird von anderen Ansätzen bisweilen ein fundamentaler Konflikt zwischen Individuierung und Uniformierung in dem Sinn konstatiert, dass letztere erstere in existenziell bedeutsamer Weise behindert, oder die Individuierung eine uniformierte Einbettung unmöglich macht, was letztlich in einer tragischen Selbstliebe münden kann. Im Extremfall handelt es sich nicht nur um einen Widerspruch zwischen Selbstrealisation und normativen Ansprüchen, sondern um eine individuierende Selbstliebe, die die Tragik in das Selbst verlagert, indem es als Fragmentiertes konstatiert oder gar angezielt wird (vgl. grundsätzlich bei Nietzsche, Foucault und Kristeva Kapitel 15, 17, 18). Uniformierung wird als Ideal externer oder interner Stimmigkeit zurückgewiesen oder als nicht realisierbar angesehen.

1674 Unter Beachtung der individuierenden Wirkung der Selbstliebe im Erschließen der individuellen Bestimmung kann in der Szenerie Schelers der Typ einer uniformierenden Selbstliebe ausgemacht werden, wenn damit die Erschließung der objektiven Wertrangordnung durch die Selbstliebe gemeint ist. Allerdings ist umstritten, inwieweit bei Scheler von einer universal-objektiven Wertewelt gesprochen werden kann (vgl. Kap. 16.2.6/16.3).

1.5. Beharrende und transformative Selbstliebe

Der nächsten Typen-Achse liegt die Frage zugrunde, ob Selbstliebe stärker darauf abzielt, einen Status quo des Selbst zu bewahren oder ihn dynamisch zu überschreiten. Die Grundidee *beharrender Selbstliebe* besteht darin, dass das Gute bereits im gegenwärtigen Selbst erreicht und abzusichern ist. Drei Formen treten im Panorama prominent in Erscheinung:

1. Die praktisch-invariant/hervorgebrachte Selbstliebe wird mit der Erhaltung des Selbst identifiziert. Dies hat in der Oikeiosis-Tradition seine Wurzeln und erreicht nach dem Ablegen der teleologischen Ausrichtung seinen Höhepunkt bei Hobbes (vgl. Kapitel 8.1). Beharrende Selbstliebe gipfelt in neuzeitlicher Selbsterhaltung, der es an erster Stelle darum geht, das existierende Leben als solches zu bewahren. Dies gilt als notwendige Existenzsicherung.
2. Eine weitere Form richtet sich auf einen im Selbst vorhandenen Wert oder eine Würdigkeit und will in der Realisierung dieses Eigenen Selbstverlust verhindern (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.4.3). Dieses eigene Gute, das es anzunehmen gilt und bei dem es sich zu verharren lohnt, kann mit der personal-invarianten Selbstliebe zusammenfallen. Es markiert den Gegenpol zum Imperativ einer Dynamik, die dem vorhandenen Selbst keinerlei Wert zumisst. Diese beharrende im Sinne einer selbstannehmenden Liebe ist eindeutig positiv konnotiert. Im Kontext von Ratgeber- und Lebenshilfeliteratur hat sie gegenwärtig Hochkonjunktur. Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass ein entsprechendes Beharren auf dem Guten des Selbst angemessen und für das Lebensglück erforderlich ist. In der weiteren Version wird auch das Gelingen von Fremdverhältnissen an diese Selbstannahme gebunden.
3. Eine eindeutig kritische Wendung erfährt die beharrende Selbstliebe, wenn sie mit der Verweigerung gegenüber Gottes Rechtfertigung (vgl. bei Luther Kapitel 7.1) oder mit Narzissmus identifiziert wird. Narzissmus steht in seiner negativen Bedeutung gerade für ein selbstzufriedenes Verharren im gegenwärtigen Zustand und eine Immunisierung gegenüber Kritik, in der das Selbst sich eine Wertschätzung ungerechtfertigt zuspricht und eine Haltung einnimmt, die das vorhandene Selbst

vollumfänglich mit dem Guten gleichsetzt. In der theologischen Tradition wird dies als Selbstrechtfertigung ausgedeutet. Sie kritisiert Narzissmus, aber auch die erste und zweite Form beharrender Selbstliebe.

Alle Formen der beharrenden Selbstliebe nehmen das Selbst, wie es ist, zum Ausgangs- und Zielpunkt. In ethischer Hinsicht besteht die weiterführende Überlegung darin zu klären, welche Aspekte des Selbst ein entsprechendes Verharren rechtfertigen und welche nicht. Die Kritik am Narzissmus besagt, dass zumindest nicht alle von vornherein als gerechtfertigt angesehen werden können. Die Annahme eigener Würdigkeit besagt, dass nicht alle als ungerechtfertigt gelten. Dass die beharrende Selbstliebe das Selbst nicht verändert, impliziert wiederum nicht, dass auch sie selbst als vorhandene aufgefasst werden muss. Zentrale Fragestellung der hervorgebracht-personalen Selbstliebe ist vielmehr, wie sich eine Form der Selbstwertschätzung generieren lässt, auf die sich eine gleichermaßen hervorzubringende beharrende Selbstliebe berechtigterweise beziehen kann.

Der Typ *transformativer Selbstliebe* geht davon aus, dass sich das Selbst in einer transformierenden Dynamik auf einen besseren Zustand hin überschreiten soll; er ist also per se antinarzisstisch. Diese Vorstellung ist im Panorama die weitaus häufigere und kann den Modus eines Prozesses oder einer Revolution annehmen. Im klassischen Kontext realisiert sich eine transformative Selbstliebe im Prozess tugendhafter Charakterbildung (vgl. bei Bonaventura und Thomas von Aquin Kapitel 3 und 4.1.2 sowie den »ehrenhaften Menschen« bei Nicole Kapitel 10 und die Herausbildung der Menschheitsgattung in einem selbst bei Pufendorf und Kant Kapitel 11 und 13.2.1). Sie kann aber auch für die Neuformung des Menschen unter der göttlichen Heilszusage (vgl. in den biblischen Zeugnissen Kapitel 1.4), für die mystische Einbildung in Gott (vgl. bei Bonaventura, Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart Kapitel 3 und 5.1), für die Erziehung zum Menschen und Bürger (vgl. bei Nicole und vor allem Rousseau Kapitel 10 und 12.4.3), für die Internalisierung sozialer Wertschätzungsweisen (vgl. bei Nicole Kapitel 10), die Selbstwerdung im eigenen (dynamischen) Wertwesen (vgl. bei Scheler Kapitel 16.3.2), die unendliche Selbstüberwindung (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2) oder für (ästhetische) Lebenskunst in der Selbsterfindung (vgl. bei Foucault und Kristeva

Kapitel 17.4/17.5 und 18.3/18.4) stehen. Das Gute kann als materiale Zielfigur des Selbst definiert sein oder allein im Überschreiten des Gegenwärtigen bestehen. Der Prozess kann als autonom hervorgebracht und bestimmt oder als äußerlich erwirkt gelten. Besonders fragwürdiges Beispiel eines derartigen Typs transformativer Selbstliebe ist Rousseaus »Weg des Patriotismus«: Die Umformung des Menschen zum Patrioten ist in Ziel und Prozess fremdbestimmt (vgl. Kapitel 12.4.2). Für derartige heteronome Prozesse der Transformation gibt es natürlich im religiösen Kontext auch ein gnaden-theologisches Pendant. Insofern die transformative Selbstliebe eine eigenständig hervorgebrachte ist, muss sie erlernt werden. Dann ist nicht nur ein anderer Zustand des Selbst oder gar ein anderes Selbst anzustreben, sondern auch die Dynamik, die dies ermöglicht. Am stärksten weist Nietzsche darauf hin, dass es als Auszeichnung zu verstehen sei, über eine (transformative) Selbstliebe zu verfügen, die sich vom Typ der Selbsterhaltung fundamental abhebt (vgl. Kapitel 15.2/15.3.2). Im religiösen Kontext wird der Prozess hingegen meist als Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Handeln gedacht. Er kann dort den Charakter einer durch Gnade ermöglichten inneren Revolution annehmen (vgl. bei Augustinus und Fénelon Kapitel 2.2 und 9.2.2). Die transformative Selbstliebe ereignet sich in einem Akt, der die neue Existenz eines gottgefälligen Lebens begründet. Auch die mystische Selbstliebe kombiniert den Prozess in der Regel mit einem Moment der Revolution. Das neue Selbst, das hier am Ende steht, ist als paradoxales zu bestimmen, wenn die transformative Selbstliebe in der Aufgabe des Selbst gipfelt. Sie markiert den Gegenpol zur beharrenden Selbstliebe, da sie davon ausgeht, dass das Selbst, wie es ist, vollständig aufgegeben, also überwunden werden soll.

1.6. Solitäre und relationale Selbstliebe

Gegenüber Selbstliebe wird oft der Vorwurf geäußert, sie bezeichne eine selbstgenügsame Existenzweise, die sich auf verschiedenen Ebenen von relationalen Einbettungen lossage oder gar andere Individuen missachte. Sie ist dann Liebe zu einem Selbst, das jenseits eines »Ordo amoris« situiert ist. Die an ihr geäußerte Kritik richtet sich gegen einen Egozentrismus, der in Narzissmus, Egoismus und Solip-

sismus ausdifferenziert werden kann (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.4). Letzterer geht davon aus, sich für ein autarkes Wesen zu halten, das ohne den Bezug zu anderen existierte. Er setzt voraus, dass die Weltwahrnehmung in der eigenen Wahrnehmung aufgeht. Gegenstand der Aufmerksamkeit ist nur das eigene Selbst. Solipsismus ist insofern die Bezeichnung für eine Radikalform solitärer Selbstliebe, die sie zugleich negativ bewertet, da sie in anthropologischer und ethischer Hinsicht reduktionistisch ist.

Im Panorama ist der Typ einer *solitären Selbstliebe* vielfach vertreten, ohne dass sie mit Solipsismus identifiziert werden müsste. Sie impliziert also nicht per se eine radikale Ausblendung des Anderen. Den Hintergrund bildet die Idee, dass Selbstliebe für die Gestaltung des normativen Selbstverhältnisses steht, das einen Problemhorizont absteckt, der das Individuum als Singuläres angeht und nur von ihm gestaltet und verantwortet werden kann. Idealtypisch bildet sich das in Nietzsches »souveränem Individuum« aus (vgl. Kapitel 15.3.3.). Solitäre Selbstliebe nimmt hier ihren Ausgangspunkt beim in und für sich existierenden Selbst, hat in ihm ihren Zielpunkt, genauso wie die Form der Selbsthervorbringung selbstgewirkt und selbstbestimmt ist. Der Bezug zu anderem bleibt unbeabsichtigt und zufällig – sie als Abgrenzungsfolie zu sehen, wäre hingegen ein Zeichen von Ressentiment. Solitäre Selbstliebe steht ganz in sich selbst. Ähnliche Überlegungen finden sich bei Rousseau. Bei ihm markiert die solitäre Selbstliebe allerdings stärker ein Ideal, das unter den Bedingungen des »Amour-propre« gebrochen ist (vgl. Kapitel 12.4.1). Sie opponiert gegen Fremdbestimmungen und ist von der Befürchtung angetrieben, sich selbst in der Welt jenseits des Eigenen zu verlieren. Sie wird von der Sorge angetrieben, die eigenen Wertungen zu bewahren, die als Grundvoraussetzung einer freien und selbstbestimmten Existenz gelten. Für ein gelingendes Leben gilt sie als notwendige und je nach Auslegung auch als hinreichende Bedingung. Sie auszubilden ist bei Nietzsche und Rousseau Aufgabe des Individuums, wobei Rousseau viel stärker als Nietzsche die soziale Ermöglichung und Gefährdung des Projekts ins Auge fasst. Solitäre Selbstliebe bleibt eine Auszeichnung der Wenigen, die sie der Gemeinschaft abtrotzen müssen. Sie dominiert auch in den Szenerien von Ficino, Hobbes, Stirner, Foucault und Kristeva (vgl. Kapitel 6.2, 8.2, 14.2, 17.5 und 18.4). Im Mittelpunkt steht jeweils die Fokussierung auf ein solitär angelegtes Selbstverhältnis, gestalte es sich als neuplatonisch

grundierte Realisierung eigener Erhabenheit, als kluge Erhaltung seiner selbst, als radikale Aneignung, als Ausgestaltung der Selbstsorge oder als Restituierung der inneren psychischen Struktur. Die solitäre Selbstliebe kann dabei durchaus antisolipsistisch in dem Sinn sein, dass sie die Existenz anderer – und das unterscheidet sie von der nietzscheanischen Fassung – für ihr eigenes Projekt einspannt: Andere dienen dem Eigner als anzueignendes Material oder sind notwendige Liebesobjekte, ohne die das Selbst degeneriert (vgl. bei Stirner und Kristeva Kapitel 14.2 und 18.4). Dieser Form solitärer Selbstliebe fällt es schwer, anderes in seinem Eigenwert wahrzunehmen – ein Problem, das bereits in der augustinischen »uti-frui«-Terminologie angelegt ist (vgl. Kapitel 2.1.2). Damit ist sie nochmal anders gelagert als die nietzscheanische und rousseausche Variante und schließlich auch als die foucaultsche Form. Letztere führt von der Selbstsorge schließlich hinüber zum Freundschaftsgedanken und etabliert neben der solitären den Pol der relationalen Selbstliebe (vgl. Kapitel 17.4.2). In ethischer Hinsicht besonders bedeutsam ist, dass alle Varianten solitärer Selbstliebe darin übereinkommen, dass Wertungen selbstbestimmt erfolgen und anderes tendenziell als Bedrohung des Eigenen wahrgenommen wird. Solitäre Selbstliebe lebt mit einem permanenten Argwohn gegenüber potenziellen Heteronomien. Auf die im Kontext der Achse invariant-hervorgebrachter Selbstliebe aufgeworfene ethische Kernfrage antwortet sie mit einer Zurückweisung aller objektiven Vorstellungen glücklichen Lebens und überstellt letzteres ganz der Autonomie. Hinsichtlich der moralischen Kernfrage wird im Panorama die Tendenz erkennbar, dass eine solitäre Selbstliebe dazu neigt, den Typ anarchischer Selbstliebe oder in der schwächeren Variante, wenn sie normative Ansprüche anderer nicht ausblendet, den tragisch-geordneter Selbstliebe anzunehmen.

Der Typ *relationaler Selbstliebe* verkörpert den entgegengesetzten Pol, der – wie eine solitäre Selbstliebe nicht mit dem Extrem des Solipsismus gleichgesetzt werden kann – nicht mit einem Aufgehen des Selbst in seinen Beziehungen identisch ist, aber bei einer grundsätzlichen relationalen Eingebundenheit desselben ansetzt. An dieser Stelle zeigt sich erneut, wie stark die Bestimmung des Selbstverhältnisses von unterschiedlichen Formen des Selbstverständnisses beeinflusst wird. Die relationale Selbstliebe beinhaltet in der Regel eine normative Dimension in der Hinsicht, dass sich erstens

durch die Anderen Ansprüche begründen, deren Berücksichtigung als moralisch geboten oder zumindest als beachtenswert gelten, und dass zweitens das Gelingen des eigenen Lebens nicht jenseits der Einbindung in verschiedene Beziehungswelten zu realisieren ist. Natürlich können beide Momente unterschiedlich stark akzentuiert und ausgebildet werden, wie in den Typen natürlich-harmonischer und geordneter Selbstliebe ersichtlich wird. Spiegelbildlich zur solitären Selbstliebe verschränken sich in der relationalen Selbstliebe die Deutung des Selbstverständnisses als relationale Eingebundenheit mit dem normativen Selbstverhältnis als zugleich normativem Fremdverhältnis. In der Idee des »Ordo amoris« wird die Idee relationaler Selbstliebe mit ihren deskriptiven und normativen Facetten grundgelegt (vgl. bei Augustinus, Bonaventura und Thomas von Aquin Kapitel 2.1.2, 3 und 4.2.2). Dies wird in der naturrechtlichen (vgl. bei Pufendorf Kapitel 11) und moralistisch-anerkenntnistheoretischen Tradition (vgl. bei La Rochefoucauld und Nicole Kapitel 9.1 und 10) weitergeführt. Die (utopische) Variante der Auflösung der moralischen und ethischen Kernfrage in der relationalen Selbstliebe besteht darin, die eigene Erfüllung allein im Handeln für Andere zu sehen. Dies kann als moralischer »Amour-propre« bezeichnet werden (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.5/12.6). Rousseau selbst schlägt demgegenüber seine elaborierten Bestimmungen eines Ausgleichs von solitärer und relationaler Selbstliebe in der Figur Émiles vor (vgl. Kapitel 12.4.3). Dabei steht keine Einbettung qua Ordnungsdenken im Vordergrund, sondern psycho-soziale Wechselwirkungsverhältnisse, die Selbstliebe hervorbringen und formen. Von der solitären Selbstliebe unterscheidet sie sich darin, dass nicht die Aufhebung, sondern die Gestaltung dieser Bedingtheit angezielt wird, da letztere grundsätzlich anerkannt wird. Nochmal anders gelagert sind die Formen, die in der Freundschaft (vgl. bei Thomas von Aquin und Foucault Kapitel 4.2.1 und 17.4.2) oder in der Mütterlichkeit (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.4) die Aufgipfelung der Selbstliebe sehen. Bei beiden transformiert sich eine solitär ansetzende Selbstliebe in ihrer Ausgestaltung in eine relationale. Daneben existiert eine Form relationaler Selbstliebe als Partizipation am Kosmos, sei dieser nun als Wertewelt (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.1) oder als (mystische) Allwirklichkeit (vgl. bei Meister Eckhart und Ficino Kapitel 5.1 und 6.1) verfasst. Diskutabel ist allerdings, ob hier sinnvoll von relationaler Selbstliebe die Rede sein kann, wenn Kosmos

und Selbst keine getrennten Entitäten darstellen, sondern als *eine* Dynamik verstanden werden. Solitäre und relationale Selbstliebe fallen dann vielmehr zusammen.

Relationale Selbstliebe kann, wie zunächst herausgestellt, in ein rein immanentes Beziehungsnetz integriert werden. In einigen Szenarien des Panoramas stellt der Gottesbezug eine Perspektivenerweiterung immanenter Relationalität dar. Selbstliebe ist dann auch oder sogar vornehmlich transzendenz-relational ausgerichtet (vgl. die Grundlage dieses Typs in den biblischen Zeugnissen Kapitel 1.5). Dies gilt insbesondere für den christlichen »Ordo amoris«. Wie dabei immanente und transzendente Relationalität in Beziehung stehen, wird unterschiedlich konzipiert und bleibt komplex. Dies ist die Frage nach dem Verhältnis der beiden Achsen Selbstliebe-Gottesliebe und Selbstliebe-Nächstenliebe (vgl. bei Augustinus und Thomas von Aquin Kapitel 2.3 und 4.4). Die grundlegende Schwierigkeit, die im Panorama rekonstruiert wurde, besteht einerseits darin, aufgrund des religiös begründeten Primats der ersten Achse die zweite nicht aus dem Blick zu verlieren, und andererseits darin, aufgrund der asymmetrischen Beziehung zwischen Gott und Mensch die Selbstliebe nicht in Gottesliebe aufgehen zu lassen. Werden die drei Pole von Gottes-, Nächsten- und Selbstbezug als miteinander konkurrierend aufgefasst (vgl. bei Augustinus und Luther Kapitel 2.1.2/2.3 und 7.1), dann ist mit der relationalen Selbstliebe die Disharmonie miteinander konkurrierender Ansprüche gegeben, für die es keinen einfachen Ausgleich gibt. Drei verschiedene Lösungsstrategien bieten sich an: Die mystische besteht in der Ein-Bildung von solitärer und relationaler Selbstliebe; die komplementaritäts-theologische besteht in der Annahme einer Übereinstimmung von Selbst- und Gottesbezug, von dem für einen selbst Guten mit dem Guten an sich (vgl. bei Thomas von Aquin Kapitel 4.3); die theozentrische besteht im Spiegelbild zum Solipsismus, also in der radikalen Dominanz des Gottes- als Fremdbezug über den Selbstbezug (vgl. bei Augustinus, Luther und Fénelon Kapitel 2.2, 7.1 und 9.2.2). Es gibt hier kein Selbst, das nicht von seiner Relation zu Gott aus zu bestimmen wäre: Selbsterschließt sich vom Gottesverständnis sowie Selbst- vom Gottesverhältnis aus normiert ist. Ein immanentes Pendant zu dieser Vorstellung bildet der radikale praktische Primat des Nächsten (vgl. bei Lévinas in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.7). Relationale Selbstliebe impliziert dann Heteronomie. Die solitäre Selbstlie-

be opponiert genau gegen diese Vorstellung, dass die Wertungen und Begründungen an eine andere Instanz überantwortet werden. Dem stellt sie auf der Ebene der Rechtfertigungen die Autonomie der Geltungslogiken entgegen, die die Letztverantwortung für die Ausgestaltung auch der relationalen Selbstliebe für das Selbst einfordern. Dies ist die normative Forderung und Glücksbedingung nicht-entfremdeter Existenz. Deswegen ist Selbstbestimmung notwendig inneres Moment von Selbstliebe (vgl. bei Rousseau und Nietzsche Kapitel 12.4.3 und 15.3.3). Die radikale Form relationaler Selbstliebe, ob nun transzendent ausgerichtet oder nicht, impliziert hingegen, dass Wertungen nicht als *eigene* bestimmt werden dürfen.

1.7. Immanent und transzendent orientierte Selbstliebe

Bis auf die mystische Form, die die Pole von Immanenz und Transzendenz verschmilzt (vgl. bei Meister Eckhart Kapitel 5.1), ist eine transzendent orientierte Selbstliebe eine relational eingebettete Selbstliebe und im Panorama gilt dies für viele Szenarien auch umgekehrt. Insbesondere für Thomas von Aquin spielt die Verhältnisbestimmung von immanent und transzendent orientierter Selbstliebe, begrifflich gefasst als anthropologische und theologische Selbstliebe eine Schlüsselrolle (vgl. Kapitel 4.3), wobei er beide Pole in ihrer Eigenständigkeit wahrt und sein Denken damit zum Paradebeispiel für diese Achse als solche avanciert.

Die *transzendent orientierte Selbstliebe* ist nicht einfach eine Ergänzung eines weiteren Bezugspunkts einer relationalen Selbstliebe, sondern ihre »vertikale Dimension« führt zu bedeutsamen Umdeutungen und Umorientierungen in den anderen Typen-Achsen. Eine starke kann dabei von einer schwachen Ausprägung unterschieden werden:

1. In der starken Form wird durch das Einführen der Transzendenzperspektive Selbstliebe bis zum Äußersten problematisiert und in jener zugleich ihre jede Ambivalenz überwindende Erlösung verortet. Transzendent orientierte Selbstliebe kann zur radikalen Kritik an immanenter Selbstliebe werden (vgl. in den biblischen Schriften, bei Augustinus, Luther, Nicole und Fénelon Kapitel 1.2, 2.2, 7.1, 10 und 9.2.2), indem sie ihr eine nur durch die Transzendenz ermöglichte Perspektive der Trans-

formation gegenüberstellt. Mit Nietzsche kann dies als eine Umwertung der Selbstliebe bezeichnet werden. Sie gipfelt in der theozentrisch begründeten Absage an die personal- und praktisch-invariante Selbstliebe in ihrer immanenten Fassung und stellt ihr Selbsthass, Selbstaufgabe für den Nächsten und ewiges Heil als Kontrastbild gegenüber. Solitäre und beharren- de Selbstliebe gelten als Sünde des sich von Gott und seiner transformierenden Gnade lossagenden Menschen. Gleiches gilt für die natürlich-harmonische, die anarchische und die indivi- duierende Selbstliebe. Der »Ordo amoris« erhält eine transzen- dente Fundierung, Ausrichtung und Normierung, die für die Bestimmung der Selbstliebe als essentiell gelten (vgl. bei Augus- tinus und Bonaventura Kapitel 2.1.2 und 3).

2. Es gibt hingegen auch eine Form transzendent orientierter Selbstliebe, die keine Abwertung immanenter Selbstliebe impliziert (vgl. bei Thomas von Aquin und Ficino Kapitel 4.3 und 6.2). Das Verhältnis beider ist dann nicht das einer angestrebten Ersetzung, sondern eines der Ergänzung. Transzen- dent orientierte Selbstliebe führt nicht zu einer radikalen Um- wertung, sondern zu einer Fokusverschiebung auf den Achsen, deren Tendenz, nicht jedoch deren Ausprägung, mit der starken Variante übereinstimmt. Noch weiter geht schließlich die Kon- statierung einer faktischen Identität transzendent-orientierter mit immanenter Selbstliebe (vgl. bei Nicole Kapitel 10).

Wichtig ist zu sehen, dass beide Formen transzendent-orientierter Selbstliebe eine spezifische Deutung der anderen Typen forcieren. Das schließt auf Grundlage der »vertikal« ergänzten Beantwor- tung der anthropologischen Kernfrage entsprechende Antworten auf die beiden normativen Kernfragen der Selbstliebe ein. Tran- szendent orientierte Selbstliebe ist im christlich-abendländischen Horizont wesentlich transformative Selbstliebe – den Übergang dieser Idee in eine später säkularisierte Form präsentiert Schelers in zwei Hauptphasen zu unterscheidendes Denken von Selbstliebe (vgl. Kapitel 16.4).

Der Typ *immanenter Selbstliebe* ist spiegelbildlich strukturiert. Auch hier gibt es eine starke und eine schwache Variante:

1. Entgegengesetzt zur Überführung der Selbst- in die Gotteslie- be markiert die starke Form immanenter Selbstliebe die An-

sicht, dass die Deutung der transzendent orientierten Selbstliebe einen Verrat an der Selbstliebe darstellt (vgl. bei Hobbes, Stirner, Nietzsche und Foucault Kapitel 8.3, 14.1, 15.1.1 und 17.3). Die Umwertung wird als Entwertung des Selbst interpretiert. Sie geht davon aus, dass die transzendent orientierte Selbstliebe eine kritikwürdige Verschiebung der Gleichgewichte auf den Achsen solitär-relationaler Selbstliebe, harmonisch-anarchischer und uniformierend-individuierter Selbstliebe nach sich zieht. Dies gilt gleichermaßen für die noch zu thematisierenden Achsen realistisch-täuschender und lebensförderlich-gefährlicher Selbstliebe.

2. Die schwache Variante formuliert eine immanente Selbstliebe, die ohne Frontstellung gegenüber dem transzendenten Pol jene einfach als ein innerweltliches Phänomen erschließt (vgl. bei Pufendorf, Rousseau und Kant Kapitel 11, 12.1 und 13) oder eine Übersetzung vormals transzendent eingebetteter Liebesdiskurse in die Sprache der Immanenz anstrebt (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.4). Letzteres kann als Fortschreibung von Nicoles Analysen gelesen werden – mit dem Unterschied, dass er hinter der beobachteten immanenten Selbstliebe noch von der Existenz einer transzendent orientierten Selbstliebe ausgegangen war.

In der starken und schwachen Form ist immanente Selbstliebe natürlich nicht per se solitäre Selbstliebe, aber anders als transzendent-orientierte Selbstliebe als eine solche ausgestaltbar. Die Achse immanent-transzendent orientierter Selbstliebe eröffnet eine Deutungs- und Wertungsperspektive auf alle anderen Achsen, indem sich vom Pol der Transzendenz aus die prinzipielle Möglichkeit einer Relativierung aller anderen Formen von Selbstliebe ergibt. Dies zeigt sich etwa in den Szenerien, die einen religiös begründeten normativen Vorbehalt gegenüber der personal-invarianten Selbstliebe in ihrer immanenten Fassung als Sünde formulieren. Beiden Polen, also der immanent und der transzendent orientierten Selbstliebe, in ihrem Eigenwert Rechnung zu tragen, kennzeichnet das Alleinstellungsmerkmal der Szenerie zu Thomas von Aquin (vgl. Kapitel 4).

1.8. Realistische und täuschende Selbstliebe

Die Idee der Selbstliebe ist eng mit Selbsterkenntnis verknüpft. Im Panorama werden die beiden Varianten rekonstruiert, dass Selbstliebe entweder zur Selbsterkenntnis beiträgt oder sie behindert. Selbstliebe kann eine Form der Täuschung oder realistischer Selbsterkenntnis sein, wobei die Tendenz überwiegt, die durch die Selbstliebe bedingten epistemischen Verzerrungen hervorzuheben.¹⁶⁷⁵

Im Typ *täuschender Selbstliebe* wird sie nicht nur als partielle Irreführung, sondern umfassender als die Quelle der Täuschung über sich selbst, den Welt- und Gottesbezug schlechthin oder über die Ordnung im Allgemeinen verstanden (vgl. bei Augustinus, Fénelon, Nicole, Rousseau, Kant (im Modus des Rasonierens) und Scheler (als Eigenliebe) Kapitel 2.2, 9.2.1, 10, 12.2, 13.3.3 und 16.2.2). Zentral ist dabei der Gedanke, dass die Selbstliebe zu einer Umwertung der Ordnung im Selbst führt, indem an die Stelle realitätsgerechter Wahrnehmung eine selbstgerechte tritt, was in ethischer Hinsicht dazu führt, die geschuldeten Anerkennungen zu verdecken. Für die starke Form immanenter Selbstliebe ist die christliche Auffassung täuschender Selbstliebe selbst eine Täuschung (vgl. bei Nietzsche Kapitel 14.2). Gleiches gilt umgekehrt für die starke Form transzendenz-orientierter Selbstliebe. Für Scheler – begrifflich als Eigenliebe gefasst – ist eine entsprechende Verkennung der Wertrangordnung, die an die Stelle der anzuerkennenden Objektivität der Werte ihre Hinordnung auf das Selbst rückt, die größtmögliche Perversion und Quelle des Übels. Eine derartige egozentrische Selbstliebe bündelt sich im Narzissmus (vgl. bei Nicole, Kant und Scheler Kapitel 10, 13.3.3 und 16.2.4). Verstanden als unkritisch-selbstaffirmierende, sich im Status quo gefallende Selbstliebe manifestiert sich in ihm eine fundamentale Täuschung über das Selbst- und Weltverhältnis. Dies trifft gleichermaßen auf die pathologische Form des Narzissmus bei Kristeva zu (vgl. Kapitel 18.2). Täuschende Selbstliebe ist unklug, da sie letztlich alle Formen von Selbstliebe auf der invariant-hervorgebrachten Achse in ihrer Realisierung behindert. Auch das mit Selbstliebe oft assoziierte Laster des Hochmuts (vgl. bei Rousseau,

1675 In der einfachsten Fassung der Verhältnisbestimmung von Selbsterkenntnis und Selbstliebe wird angenommen, dass zunächst ein Selbst erkannt werden müsse, das sich dann selbst lieben könne. Der Selbstliebe kommt dabei anders als in der vorliegenden Achse keine epistemische Funktion zu.

Kant und Scheler Kapitel 12.2, 13.3.3 und 16.2.4) impliziert eine Form der Täuschung über das Verhältnis von sich selbst zu anderen. In der transzendent orientierten Selbstliebe gipfelt dies in der Anmaßung gegen Gott (vgl. in den biblischen Zeugnissen, bei Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und Fénelon Kapitel 1.3, 2.2, 4.2.2, 7.1 und 9.2.1). Andererseits stellt auch die umgekehrte Form der Selbstliebe, verstanden als Entsagung und Verdemütigung, die die eigene Wertigkeit gegenüber anderen zu gering veranschlagt, eine Form der Täuschung dar. In ihrem Extrem als Selbstverachtung fällt sie mit dem Verkennen der invariant-personalen Selbstliebe zusammen. Eine derartige Selbstliebe korrumpiert das Selbstverständnis des Menschen und führt zu kritikwürdigen Selbstverhältnissen.

Während die täuschende Selbstliebe ein Verkennen der richtigen Wertigkeit bedeutet, setzt die *realistische Selbstliebe* dessen angemessene Erkenntnis voraus. Für Scheler bedeutet Selbstliebe gerade das Erschließen der objektiven Wertrangordnung (vgl. Kapitel 16.2.2). Selbstliebe ist richtig verstanden per se realistische Selbstliebe und realistische Erkenntnis ist ohne Selbstliebe nicht möglich. Spiegelbildlich zur täuschenden Selbstliebe lassen sich in den verschiedenen Szenarien die Formen realistischer Selbstliebe rekonstruieren (vgl. bei Thomas von Aquin, Ficino, Pufendorf, Rousseau, Kant und Kristeva Kapitel 4.1.2, 6.2, 10, 12.5, 13.3.3 und 18.4). Auch sie kann als immanente oder als transzendent ermöglichte konzipiert sein. Eine in die Transzendenzperspektive eingebettete Selbstliebe als Ermöglichung von Erkenntnis formuliert etwa Bonaventura (vgl. Kapitel 3). Insbesondere von Kant wird die realistische als kluge Selbstliebe verstanden (vgl. Kapitel 13.3.1), da das Realisieren eigenen Glücks sowohl die Kenntnis von dessen individueller Ausgestaltung als auch die Mittel zu deren Erreichen voraussetzt und damit philosophisch nicht länger allgemein bestimmbar ist. Realistische Selbstliebe erfordert die Kenntnis individuierter Wertigkeiten und eine selbstaufgeklärte Redlichkeit (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.1.2). Je weniger Selbstliebe als Bestandteil eines objektiven »Ordo amoris« aufgefasst wird, desto anspruchsvoller wird eine realistische Selbstliebe in der Bestimmung ihrer Gehalte und ihrer normativen Ausrichtung – im Grenzfall in Form moralfreier Autonomie. Dies verweist erneut auf die beiden normativen Kernfragen der Selbstliebe.

1.9. Gefährliche und lebensförderliche Selbstliebe

Parallel zur epistemisch ausgerichteten Achse der täuschenden und realistischen Selbstliebe verläuft die normativ ausgerichtete Achse der gefährlich-lebensförderlichen Selbstliebe. Meist baut die lebensförderliche im Panorama auf der realistischen und die gefährliche auf der täuschenden Selbstliebe auf, ohne dass beide Achsen identisch wären, da sich normative nicht auf epistemische Fragestellungen reduzieren lassen. Wie in der Achse harmonisch-anarchischer Selbstliebe ersichtlich geworden ist, steht die Selbstliebe in einer engen Beziehung zum (für einen selbst) Guten, die je nach Fassung der »moralischen Topographie« unterschiedlich bestimmt ist. Hieran knüpft die vorliegende Achse an, da Selbstliebe sich grundsätzlich als gefährlich oder förderlich für das Gute in seinen verschiedenen Dimensionen erweisen kann.

In mehrfacher Hinsicht kann Selbstliebe eine Gefahr darstellen. Im Folgenden werden vier Formen *gefährlicher Selbstliebe* ihrem Gegenstand nach unterschieden:

1. Die naheliegendste Form besteht darin, in der Selbstliebe eine *Gefahr für das menschliche Zusammenleben* zu sehen (vgl. in den biblischen Schriften, bei Luther, Hobbes, Pufendorf, Rousseau, Kant und Kristeva Kapitel 1.3, 7.1, 8.3, 10, 12.2, 13.1 und 18.2). Dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch das Panorama. Er bündelt sich in der Idee von Selbstliebe als Egoismus, in dem der eigene praktische Vorteil zu Lasten anderer realisiert wird. Eines von Rousseaus Kernanliegen besteht darin zu überlegen, wie sich verhindern lässt, dass der »Amour-propre« diese Gestalt annimmt. Sozialschädlich ist nicht nur eine konkret-praktische Vorteilssuche, sondern darüber hinaus ein Streben nach Überlegenheit, die hochmütige Selbstgefälligkeit des »Amor complacentiae«, das Generieren eigener Wertschätzung aus Erniedrigung anderer oder sich im Vergleich für ein Wesen höherer Art zu halten. Für all das steht eine gefährliche Selbstliebe. Bei Hobbes ist es der autarke Egoist, der das Gemeinwesen bedroht, und bei Kristeva die Person, die das Fremde nicht anerkennen kann. Entsprechend lautet die moralische Kernfragen in Hinblick auf die Selbstliebe: Wie kann verhindert werden, dass sich Selbstliebe als für das soziale Zusammenleben gefährlich erweist? Die Antworten darauf fallen unterschiedlich aus und favorisieren entweder den

Rückzug in die Einsamkeit (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.4.1), eine (therapeutische) Pädagogik des Selbst (vgl. bei Rousseau und Kristeva Kapitel 12.4.3 und 18.4), deren Extrem im manipulativen gleichordnenden Erziehungsprogramm münden kann (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.2.2), eine Anpassung gesellschaftlicher Anerkennungsverprechen und -strukturen (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.5), die Hoffnung auf göttliches Gnadenhandeln (vgl. bei Augustinus und Luther Kapitel 2.2 und 7.1) oder eine Sanktionierung der Praktiken durch die imperativische Ordnung (vgl. bei Thomas von Aquin, Hobbes und Kant Kapitel 4.1.2/4.2.2, 8.2 und 13.1). Die geordnete Selbstliebe, ob imperativisch oder tragisch, ist die verbreitetste Reaktion auf die gefährliche Selbstliebe. Einen Sonderweg schlagen Nietzsche und Stirner vor, indem sie die gefährliche Selbstliebe entweder im Projekt eigener Selbstbejahung und Selbstüberwindung in Kauf nehmen (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2) oder als Mittel zur Realisierung des Eigenen explizit fordern (vgl. bei Stirner Kapitel 14.2). Wird diese Option als moralisch nicht tragfähig zurückgewiesen, dann wird die Ausführung der gefährlichen Selbstliebe aufgrund ihrer schädigenden Wirkung zur schuldigen Selbstliebe. Dabei spielt es keine Rolle, welchen Typ die Selbstliebe auf den anderen Achsen annimmt, da alle unter den normativen Vorbehalt intersubjektiver Schädigung gestellt werden und von keinem Typ andererseits behauptet werden kann, dass er per se eine Gefahr für das Zusammenleben darstellt.

2. Wird ein ethisch anspruchsvoller Begriff von Schuld vertreten (vgl. bei Thomas von Aquin und Kant Kapitel 4.3 und 13.1), stellt eine gefährliche Selbstliebe nicht nur eine Bedrohung für andere, sondern auch eine *Verletzung moralischer Ansprüche* dar. Sie ist eine Gefahr für die Moral als solche, wird diese nun als (göttlich eingetragene) Ordnung oder als Vernunftgesetz aufgefasst. Die Differenz zur ersten Form mag zunächst marginal erscheinen, verweist aber auf einen gewichtigen Unterschied im Verständnis von Moral, der im Panorama bei Nicole so deutlich wie in keiner anderen Szenerie hervortritt (vgl. Kapitel 11): Eine Selbstliebe, die nicht gemeinschaftsschädigend ist, kann trotzdem als moralisch verwerflich, als böse, betrachtet werden. Auch die kantische Vorstellung von Selbstliebe als radikal Bösem gehört dieser Form gefährlicher Selbstliebe an (vgl. Kapitel 13.1).

3. In Anknüpfung an die zweite Form kann Selbstliebe nicht nur für andere, sondern auch eine *Gefahr für sich selbst* bedeuten, indem sie die moralischen Verpflichtungen des normativen Selbstverhältnisses in Form der Pflichten gegen sich selbst gefährdet. Dies ist im kantischen Verständnis beispielsweise die Suspendierung der Selbstachtung durch vom Prinzip der Glückseligkeit motivierten Handlungen der Selbstdemütigung (vgl. Kapitel 13.3.2). Eine gefährliche Selbstliebe kann so zu einer unmoralischen Selbstliebe werden, indem sie entweder gegenüber sich selbst oder anderen schuldig wird.

4. Normativ anders gelagert ist die vierte Form einer Selbstliebe, die *gefährlich für das eigene Glück* ist. Rousseau analysiert die durch den »Amour-propre« gewirkten Entfremdungen sehr intensiv (vgl. Kapitel 12.2). Auch Foucault und Kristeva geht es maßgeblich um diesen Zusammenhang, wenn sie herausarbeiten, wie christlich abgewertete Selbstliebe und narzisstische Konstruktionen eine gelingende Identität verhindern (vgl. Kapitel 17.3 und 18.2). In der transzendent orientierten Selbstliebe führt von hier der Weg zur Selbstliebe als Gefährdung des eigenen Heils. Hierin liegt die Hauptsorge der christlich grundierten Szenerien des Panoramas (vgl. bei Augustinus, Thomas von Aquin, Luther und Fénelon Kapitel 2.1.3, 4.2.1, 7.1 und 9.2.1) – dabei kann sie sich durchaus als förderlich für die Gemeinschaft erweisen (vgl. bei Nicole Kapitel 10). Eine entsprechende Selbstliebe ist unklug: sie baut auf einer Selbsttäuschung auf; sie ist schuldig: sie stellt eine Verletzung des »Ordo amoris« dar; sie ist in der transzendent orientierten Deutung sündhaft, weil sie sich vom Letztziel der Gottesgemeinschaft lossagt. Sündhafte Selbstliebe umfasst den Aspekt einer Selbstliebe, die das eigene Heil gefährdet, und den einer im moralischen Sinn schuldigen Selbstliebe (vgl. bei Fénelon Kapitel 9.3). Im Panorama wird sie vom Superbia- und vom Concupiscentia-Komplex ausgedeutet. In der kantischen Logik unterscheidet sich hingegen eine Selbstliebe, die sich als für das eigene Glück schädlich erweist, grundsätzlich von der oben dargelegten dritten Form, die als Schuldigwerden gegenüber sich selbst zu fassen ist. Letzteres kann sich auch für das eigene Glück als schädlich herausstellen, folgt aber einer anderen normativen Logik. Eine Selbstliebe, die gefährlich für das eigene Glück ist, ist im kantischen Sinn, anders als in den normativ-holistischen Konzeptionen des »Ordo amoris«, als solche nie unmoralisch. Die Achsen indif-

ferent-aktiver, uniformiert-individuierender, beharrend-transformativer, solitär-relationaler und immanent-transzendent-orientierter Selbstliebe geben in ihrer Bipolarität eine Antwort darauf, welcher Typ von Selbstliebe jeweils als für das Glück gefährlich erachtet wird. Sie formulieren damit Optionen für die ethische Kernfrage der Selbstliebe.

Den anderen Pol der Achse bildet die *lebensförderliche Selbstliebe*. Während in der gefährlichen Selbstliebe die erste Form, also die intersubjektive Schädigung, im Panorama dominiert, steht bei der lebensförderlichen Selbstliebe die des eigenen Glücks im Vordergrund. Im Folgenden werden ihre Formen umgekehrt zum Typ gefährlicher Selbstliebe gereiht aufgeführt, ohne dass dabei eine für die Moral förderliche Selbstliebe in den Blick kommt:

1. Die fundamentalste Form besteht in der invariant-praktischen Selbstliebe, also im *Streben nach eigenem Glück* als allgemeine Grundbedingung gelingenden Lebens. Dies kann immanent orientiert oder transzendent auf Gottesgemeinschaft hin ausgerichtet sein (vgl. bei Kant und Thomas von Aquin Kapitel 13.1 und 4.2.1). Selbstliebe ist insofern für die eigene Existenz förderlich. Bei Rousseau ist Glück ohne Selbstliebe gar nicht als menschliches denkbar (vgl. Kapitel 12.3). Die verschiedenen Achsen entfalten spiegelbildlich zur gefährlichen Selbstliebe die Varianten einer lebensförderlichen Selbstliebe, die hier nicht im Detail wiederholt werden. Bedingung einer entsprechenden lebensförderlichen Selbstliebe sind eine realistische Selbstliebe und Anerkennungsstrukturen, die eine für die eigene Existenz lebensförderliche Selbstliebe ermöglichen (vgl. bei Erasmus, Nicole, Rousseau, Kant und Kristeva Kapitel 6.3, 10, 12.5, 13.2.3 und 18.4). Bedingtes Wohlgefallen und Wohltun gegenüber sich selbst ist im sozio-kulturellen Raum ermöglicht, begrenzt und normiert. Der nietzscheanische Typ solitärer Selbstliebe formuliert hingegen die Vision einer lebensförderlichen Selbstliebe, in der das dezentrierte Selbst zwar nie einen abgesicherten und autarken Status erreicht, sich aber gerade jenseits von Anerkennungsstrukturen selbst bilden soll (vgl. Kapitel 15.3.1/15.3.3).

2. Lebensförderliche Selbstliebe kann sich auf die *Förderung des Guten* im Überschreiten des eigenen Glücks beziehen. Dazu kann

sie mit Kant in eine Dimension des Gefühls als »Amor complacentiae« und eine der Praxis als »Amor benevolentiae« unterschieden werden (vgl. Kapitel 13.2.3). Insofern das Gefühl die Praxis begleitet, kann Selbstliebe verstanden als »Sich-selbst-Gutes-wollen« als ethische Fundamentalbestimmung lebensförderlicher Selbstliebe überhaupt aufgefasst werden. Dabei kann im kantischen Sinn unterschieden werden, ob letzteres allein ein Klugheitsgebot oder eine moralische Pflicht (gegen sich selbst) darstellt, ob es sich um bedingtes oder unbedingtes Wohlwollen handelt. Eine für die eigene Existenz lebensförderliche Selbstliebe kann folglich eine rein kluge Selbstliebe der ersten Form oder eine geschuldete Selbstliebe sein.¹⁶⁷⁶ Ihren normativen Grund hat sie dann nicht in einer glücksfördernden Konsequenz, sondern im Guten selbst. »Lebensförderlich« als »Sich-selbst-Gutes-wollen« schließt auch das moralisch Gute ein. Ausgedeutet wird eine entsprechende Selbstliebe im Panorama oft als tugendhafte Selbstkultivierung (vgl. bei Thomas von Aquin und Kant Kapitel 4.1.2 und 13.4). Eine entsprechend lebensförderlich-geschuldete Selbstliebe kann transzendent unterlegt sein (vgl. bei Thomas von Aquin Kapitel 4.2.2) oder rein immanent konzipiert sein (vgl. bei Pufendorf und Kant Kapitel 11 und 13.4). Daraus ergibt sich die zunächst paradox anmutende Variante, dass eine für die eigene Existenz lebensförderliche moralische Selbstliebe für das aktuelle Wohlbefinden hinderlich sein und im Extremfall in Konflikt mit einer lebensförderlichen Selbstliebe der ersten Form geraten kann. Ansätze, die von einer grundsätzlich harmonisch eingerichteten Natur ausgehen, halten dies für unmöglich. Hier wird vielmehr eine Konvergenz des eigenen Guten mit dem moralisch Guten im praktischen Leben postuliert (vgl. bei Pufendorf, Shaftesbury, Butler und Campbell Kapitel 11)¹⁶⁷⁷. Bei Rousseau ist der Widerspruch hingegen Anknüpfungspunkt für die bleibende Tragik geordneter Selbstliebe (vgl. Kapitel 12.5) und bei Kant einer für das Gottespostulat (vgl. Kapitel 13.3.1). Für Scheler besteht auf noch fundamentalerer Ebene eine Verpflichtung zur Selbstliebe, da sie

1676 Zu beachten ist, dass es für Kant keine Pflicht zur Selbstliebe gibt (vgl. Kap. 13.2.4). Die Formulierung im vorliegenden Kapitel gehen also über die kantischen hinaus und führt das weiter, was sich in der Logik seines moralphilosophischen Ansatzes als »moralische Selbstliebe« bezeichnen lässt.

1677 Zu allen vier Personen finden sich die Ausführungen in Kap. 11, vgl. v.a. die FN 742 und FN 768.

die Bedingung des Erschließens der individuellen Bestimmung ist (vgl. Kapitel 16.2.2). Hier ist die Selbstliebe im existenziellen Sinn notwendig lebensförderlich und vereint in sich beide Momente von »Amor benevolentiae«.

Beide Varianten, also die lebensförderlich-kluge und die lebensförderlich-moralische Selbstliebe, können sich als für die Gemeinschaft gefährliche Selbstliebe erweisen. Die Achse harmonisch-anarchischer Selbstliebe bietet hierauf verschiedene Optionen an, wobei der natürlich-harmonische Typ das Grundproblem negiert, der imperativisch-geordnete Typ eine normativ hierarchisierte und der anarchische Typ eine antinormative Lösung vorschlägt und allein der geordnet-tragische Typ am Dilemma der Konstellation miteinander konfligierender berechtigter normativer Ansprüche des Selbst- und Fremdverhältnisses festhält und eine Abwägung erfordert, was für wen wie förderlich sein darf.

3. Selbstliebe kann sich als *lebensförderlich für die Gemeinschaft* erweisen. Dies kommt insbesondere in den Debatten um die sozialförderliche Wirkungen des »Amour-propre« (vgl. bei Nicole und Mandeville Kapitel 10 und 11) und in allen Varianten einer natürlich-harmonischen Selbstliebe, wie etwa der »vernünftigen Selbstliebe«, zum Ausdruck. Der Gedanke einer für die Gemeinschaft förderlichen Selbstliebe, die die richtige Ausrichtung zuvor erfahren hat, findet sich in einigen Szenerien des Panoramas (vgl. bei Bonaventura, Meister Eckhart, Hobbes (hier als kluge Selbsterhaltung) und Rousseau Kapitel 3, 5.2, 8.2 und 12.4.3). In der transzendent orientierten Version schließt dies die Gemeinschaft mit Gott ein, die zugleich als Erfüllung eigener Existenz aufgefasst wird. Wie auch in der für die eigene Existenz lebensförderlichen Selbstliebe treten in der für die Gemeinschaft förderlichen Selbstliebe mögliche Konfliktlinien auf. An erster Stelle steht hier eine Selbstliebe, die als Selbsthingabe für die Gemeinschaft förderlich ist, sich aber als für das Selbst gefährliche Selbstliebe herausstellt. Im kantischen Verständnis kann eine solche Selbstliebe entweder nur unklug oder sogar unmoralisch sein, wenn sie etwa die gebotene Selbstachtung verletzt (vgl. Kapitel 13.3.2). Die verschiedenen Kritiken einer Selbsthingabe einschließenden Nächstenliebe knüpfen daran an, dass es sich um eine für das Selbst gefährliche, also schädigende Selbst-

liebe handelt (vgl. bei Rousseau, Stirner, Nietzsche und Foucault Kapitel 12.6, 14.1, 15.1.1 und 17.3). Die christliche Perspektive ist dem entgegen, dass eine Selbstliebe, die eine Haltung von Demut und Hingabe einschließt, förderlich für das Selbst, die menschliche Gemeinschaft und die Gottesbeziehung ist, da entsprechende Haltungen für die Erkenntnis und Realisierung des Guten notwendig sind (vgl. in den biblischen Zeugnissen und bei Augustinus, Bonaventura und Thomas von Aquin Kapitel 1.4, 2.1.2, 3 und 4.4 sowie ähnlich bei Scheler Kapitel 16.2.4). In der möglichst harmonischen Gestaltung der Beziehungspole liegt der Kerngedanke des »Ordo amoris«. Selbstliebe als »Sich-selbst-Gutes-wollen« geht dabei von einem Verständnis des Guten aus, das die Anderen nicht aus-, sondern einschließt.

1.10. Tabellarische Übersicht der Typenachsen

Die neun Typenachsen werden im Folgenden in gebündelter Form in einer Tabelle veranschaulicht. Diese vermag eine grobe Orientierung über den zentralen Gehalt der Achsen zu bieten, hat aber nicht die Aufgabe, alle dargelegten Ausdifferenzierungen aufzunehmen, geschweige denn die erarbeitete Pluralität an Deutungen und Wertungen zurückzunehmen. Für ein Verständnis der Typenachsen ist sie allein nicht hinreichend, sondern bietet auf Grundlage obiger Ausführungen eine übersichtliche Kurzfassung. Jede Achse wird in zwei Spalten in fünf Zeilen präsentiert, wobei die zweite (b) entfallen kann. Die Zeilen benennen:

- a. Die beiden Pole der Achse
- b. Untergliederungspunkte
- c. Den systematischen Kerngehalt
- d. Belegszenerien im Panorama
- e. Problematische Aspekte

Bei der dritten und siebten Achse sind die Trennlinien der zweiten Zeile gestrichelt, um den graduellen Aspekt zwischen den Untergliederungen hervorzuheben. Die problematischen Aspekte (e) benennen, soweit vorhanden, mögliche Kritikpunkte, die mit der jeweiligen Vorstellung von Selbstliebe verbunden werden können. Um sie von der Präsentation der Achsen abzuheben, sind sie kursiviert. Wie

III. Die Typologie der Selbstliebe

erwartet werden kann, beinhaltet die Vorstellung des einen Pols dabei häufig die Kritik am anderen und umgekehrt. Da die neun-te Achse vier Untergliederungspunkte hat, erfordert die graphische Darstellung eine Auflistung von b1–e1 bis b4–e4.

Tabelle 2: Die Typenachsen der Selbstliebe

Typenachsen der Selbstliebe					
1	a	Invariant		Hervorgebracht	
	b	Personal-invariant	Praktisch-invariant	Personal-hervorgebracht	Praktisch-hervorgebracht
	c	Selbstaffirmation: Würdigkeit und Achtung	Natürliches Glücksstreben	Selbstaffirmation: Selbstschätzung	Sozio-Kulturelles Anerkennungsstreben
	d	Thomas; Ficino; Rousseau; Kant		Nicole; Rousseau; Kant; Kristeva	
	e	Selbstrechtfertigung Illusion der Invarianz	Streben als Grundübel	Entfremdete Existenz	Hochmut; Dominanz
2	a	Indifferent-ermöglicht		Aktiv	
	c	(Mystische) Gelassenheit; Ego-Transzendenz		Aufgegebenheit der Existenz	
	d	Bibel; Eckhart; Luther; Fénelon; Nietzsche		Thomas; Hobbes; Rousseau; Nietzsche; Foucault	
	e	Verantwortungsverweigerung		Wille als Wurzel des Übels; Aktivitätspathos	
3	a	Harmonisch		Anarchisch	
	b	Natürlich-harmonisch	Imperativisch-harmisch	Geordnet-tragisch	Anarchisch
	c	Gute Weltordnung	Ordnungseinpassung	Ordnungsambivalenz	Ordnungsabweisung
	d	Stoa; Pufendorf; Brit. Moralphilosophie	Augustinus; Luther; Hobbes; Nicole; Kant	Fénelon; Rousseau; Kristeva	Stirner; Nietzsche; Foucault
	e	Mangelnder Realismus	Glückshinderlich	Überforderung	Gescheinschaftsschädlich

1. Systematisierung nach Typenachsen der Selbstliebe

4		Uniformiert		Individuierend	
	b	Uniformiert	(Uniformierend)	(Individuiert)	Individuierend
	c	Normative Einhegung; Charakterformung	(Ein-Bildung) (Einordnend)	(Ermöglichung von Selbstliebe)	Singuläres Individuum Gestaltungskraft
	d	Thomas; Hobbes; Nicole; Kant; Scheler	(Eckhart; Scheler)	(Rousseau)	Nietzsche; Scheler; Foucault; Kristeva
	e	Heteronomie			Anarchie
5	a	Beharrend		Transformativ	
	c	Das Gute ist im Selbst präsent		Dynamik auf besseres Selbst hin	
	d	Stoa; Thomas; Hobbes; Kant		Alle außer Hobbes	
	e	Narzissmus; Erhaltungsimperativ		Verrat an der Würde; Optimierungs-imperativ	
6	a	Solitär		Relational	
	c	Das souveräne Individuum; eigene Wertung		Beziehungen als Ermöglichung und Grenze	
	d	Ficino; Rousseau; Nietzsche; Stirner; Kristeva		Augustinus; Pufendorf; Rousseau; Kant; Scheler	
	e	Solipsismus; Egozentrismus		Heteronomie; Entfremdung	
7	a	Immanent		Transzendent	
	b	Starke Form	Schwache Form	Schwache Form	Starke Form
	c	Gutes ist allein immanent	Gegenseitige Ergänzung	Gegenseitige Ergänzung	Gutes ist allein transzendent
	d	Hobbes; Nietzsche	Thomas; Kristeva	Thomas; Ficino	Luther; Fénelon
	e	Gottlosigkeit	(Verrat der Transzendenz)	(Verrat der Immanenz)	Selbstverlust
8	a	Realistisch		Täuschend	
	c	Werterkenntnis; Klugheit		Selbstfixierte Perspektivierung	
	d	Thomas; Kant; Nietzsche; Scheler; Kristeva		Augustinus; Rousseau; Kant; Scheler	
	e	Illusion von Selbstaufklärung		Narzissmus; Hochmut; Selbstverachtung	

III. Die Typologie der Selbstliebe

9	a	Lebensförderlich	Gefährlich
	b1	Für das Gemeinschaftsleben	Für das Gemeinschaftsleben
	c1	Prosozialität; Soziale Wirkungen	Egoistische Vorteilssuche; Hochmut
	d1	Stoa; Thomas; Hobbes; Nicole	Luther; Hobbes; Rousseau; Kant, Kristeva
	e1	<i>Selbstschädigend</i>	<i>Selbstevident</i>
	b2		Für die moralische Welt
	c2		Verletzung moralischer Ansprüche
	d2		Thomas; Nicole; Kant
	e2		<i>Selbstevident</i>
	b3	Für sich selbst als moralische Person	Für sich selbst als moralische Person
	c3	Moralische Selbstbildung	Schuldhaftes Selbstschädigung
	d3	Thomas; Kant; Scheler	Augustinus; Thomas; Kant; Scheler
	e3	<i>Glückshinderlich und gemeinschaftsschädigend</i>	<i>Selbstevident</i>
	b4	Für das eigene Glück	Für das eigene Glück
	c4	Glücksstreben; Klugheit	Entfremdung; Heilsverlust
	d4	Augustinus; Thomas; Kant; Nietzsche; Kristeva	Augustinus; Rousseau; Foucault; Kristeva
	e4	<i>Gemeinschaftsschädigend</i>	<i>Selbstevident</i>

2. Systematisierung nach Kategorien ethischer Theoriebildung

Die Systematisierung nach Typen-Achsen der Selbstliebe hat aufgezeigt, wie derselbe Typus oft verschiedene Aspekte von Selbstliebe zusammenbindet, die sich als differenzierte Kategorien ethischer Theoriebildung erfassen lassen. In der Sprache der Ethik steht Selbstliebe folglich für unterschiedliche Aspekte, wie etwa eine Haltung, ein Gefühl oder eine Motivation. Die folgende Systematisierung der Selbstliebe ist eine Präzisierung der Typen in ethischer Hinsicht, indem die Rekonstruktionen des Panoramas gemäß Grundbegriffen ethischer Theorie strukturiert werden. So lassen sich insgesamt sechs Zuordnungen von Selbstliebe mit mehreren Unterformen vornehmen. Sie unterscheiden sich hinsichtlich Häufigkeit, Bedeutungsreichtum und theoretischer Ausarbeitung. Manche stellen wiederkehrende Vorstellungen dar, andere formulieren eine Sonderposition. In der Regel kann das vorliegende Kapitel nicht auf explizite Ausführungen der Denkerinnen und Denker des Panoramas zurückgreifen, da eine entsprechende Begriffsbestimmung meist nicht vorgenommen wird. Die Systematisierung nach Kategorien ethischer Theoriebildung ist eine weiterführende Interpretation der »Ethik der Selbstliebe«.

Den Ausgangspunkt bildet das anthropologische Selbstverständnis (Kapitel 2.1). Dabei handelt es sich nicht um eine ethische Kategorie im eigentlichen Sinn, sondern um eine für die ethische Theoriebildung relevante Kategorie. Als anthropologische Bestimmung hat sie unmittelbare Bedeutsamkeit für ein Erschließen der Idee der Selbstliebe aus ethischer Perspektive. An dieser Stelle zeigt sich erneut die enge Verschränkung von Selbstverständnis und normativem Selbstverhältnis. Es folgt eine Kategorisierung von Selbstliebe als Aufmerksamkeit (Kapitel 2.2), als Haltung (Kapitel 2.3) und als Gefühl (Kapitel 2.4). Das anschließende Feld von Selbstliebe als Praxis (Kapitel 2.5) unterteilt sich in die Aspekte des praktischen Strebens (Kapitel 2.5.1), der Motivation (Kapitel 2.5.2), des Handelns (Kapitel 2.5.3) und des Gebots (Kapitel 2.5.4). Den Abschluss bilden die Darlegungen zu Selbstliebe als einer Existenzweise, als einer Art zu leben (Kapitel 2.6). In ihr bündeln sich die Dimensionen der Aufmerksamkeit, der Haltung, des Gefühls und der Praxis. Die Bestimmung von Selbstliebe als Existenzweise umfasst in ethi-

scher Perspektive damit die Fragen nach einem guten Leben, einer guten Person und einem guten Handeln. Sie ist jeweils Definition eines bestimmten Selbstverständnisses und normativen Selbst- wie Fremdverhältnisses.

Die Systematisierung nach Kategorien ethischer Theoriebildung ist nicht identisch mit einer ethischen Bewertung der Selbstliebe als solcher, sondern die Zuordnung zu den Kategorien liegt dieser Ebene noch voraus. Selbstliebe als Praxis, als Haltung oder als Gefühl kann je nach Kontext als richtig oder falsch, angemessen oder unangemessen ausgedeutet werden. Damit lässt sich auch ein Stück weit erhellen, wie teils paradoxe Formulierungen, die Selbstliebe als zugleich positiv und negativ auffassen, Sinn ergeben können, indem ihnen eine Zuordnung zu unterschiedlichen Kategorien zugrundeliegt, wenn etwa Selbstliebe als fundamentale Haltung der Selbstbejahung positiv, als egozentrische Praxis aber negativ gewertet wird. Alle Kategorien stehen unterschiedlichen Bewertungen offen. Dies gilt auch für ein Verständnis von Selbstliebe als anthropologische Basisbestimmung und als praktisches Streben. Denn zumindest im Denkhorizont einiger Szenarien des Panoramas, insbesondere den religiös grundierten, handelt es sich auch hierbei nicht einfach um neutrale Vorfindlichkeiten, sondern um normativ imprägnierte Daseinsweisen des Menschen, wenn etwa der faktische als der gefallene Mensch, also aus der Perspektive Gottes als der, der nicht so sein soll, wie er ist, aufgefasst wird. Andererseits impliziert das Erschließen von Selbstliebe mit Hilfe von Kategorien ethischer Theoriebildung nicht notwendig eine normative Bewertung, sondern es gibt durchaus Varianten, die bestimmte Formen von Selbstliebe als ethisch neutral verstehen.

2.1. Selbstliebe als anthropologische Basisbestimmung

Einige Szenarien präsentieren eine Form von Selbstliebe als zentrale, zum Teil auch die zentrale Idee, die definiert, was Menschsein ausmacht. Selbstliebe firmiert als eine oder als die anthropologische Basisbestimmung, ohne die die charakteristische menschliche Lebensform nicht verständlich ist. Die Deutung des Menschen von sich selbst rekurriert dann notwendig auf Selbstliebe. Die konkrete Ausformung ist allerdings sehr verschieden. So kann Selbstliebe als

anthropologische Basisbestimmung für folgende Auffassungen stehen:

1. Selbstliebe bezeichnet eine ursprüngliche, *selbstbejahende Grundgestimmtheit*. Dafür steht die Vorstellung eines Mit-sich-selbst-befreundet-Seins (vgl. bei Thomas von Aquin in Rückgriff auf Aristoteles Kapitel 4.1.1)¹⁶⁷⁸. Die Ausdifferenzierung in selbstbejahende Grundgestimmtheit, Selbstaufmerksamkeit als sich Gutes wollen, Selbstsorge als sich Gutes tun, Selbstzufriedenheit und schließlich Selbstübereinstimmung verweist auf die enge Verbindung dieser anthropologischen Basisbestimmung mit den anderen explizit ethischen Momenten von Selbstliebe. Diesen liegt die schöpfungsgemäß gegebene Selbstliebe als fundamental positive Grundgestimmtheit einer selbstbejahenden Zufriedenheit mit sich zugrunde, die einen existenziellen Selbsthass unmöglich macht. Sie findet sich neben dem Strang der griechischen Philosophie ansatzweise auch in den biblischen Zeugnissen vorausgesetzt (vgl. Kapitel 1.1) und spielt eine bedeutende Rolle für die Entwicklung der renaissance-philosophischen Vorstellung der Erhabenheit oder Würde des Menschen (vgl. bei Ficino Kapitel 6.1), wie sie auch in den anthropologisch optimistisch grundierten neuzeitlichen Naturrechtsansätzen prägend wird (vgl. bei Pufendorf Kapitel II) und in der Figur eines unbedingten personalen Wohlgefallens an sich selbst gipfelt (vgl. bei Kant Kapitel 13.2.3.).

2. Selbstliebe bezeichnet die *sündhaft fixierte Existenz* des gefallen Menschen, für die der Begriff der Selbstsucht zentral ist und für die im Französischen später »Amour-propre« leitend wird, was ins Deutsche meist mit »Eigenliebe« übertragen wird (vgl. bei Augustinus und die augustinische Tradition bei Luther, Fénelon und Nicole Kapitel 2.2, 7.1, 9.2.1 und 10). Das Eingeschlossen-Sein in den »Amor sui« beschreibt eine tragische und zugleich schuldhaft Grundbefindlichkeit des Menschen, für die es keine selbstgewirkte Befreiung, sondern nur gnadenhafte Erlösung gibt. Wesentlich ist hier der antipodisch strukturierte Selbst- und Gottesbezug als Grundmodus

1678 Es handelt sich keineswegs um eine Identifizierung der Kategorie mit der Rede von Selbstliebe in der jeweiligen Szenerie. Auch hier sind die Verweise auf die Kapitel des Panoramas nicht umfassend.

von Menschsein, wie es zugleich anthropologisch universal und in normativer Hinsicht als nicht-sein-sollend bestimmt wird.

3. Selbstliebe bezeichnet ein natürliches, jedem Leben eignendes *Grundstreben nach Erhaltung*. Dies ist die anthropologische Basisbestimmung der Oikeiosis-Tradition (vgl. Kapitel 1.2), die im abendländischen Denken, etwa von Augustinus, Thomas von Aquin und Ficino aufgenommen, und schließlich in Hobbes' »Prinzip der Selbsterhaltung« und von dort aus vielfach rezipiert wird (vgl. Kapitel 2.1.3, 4.1.2, 6.1, 8.1). Als Basisbestimmung von Menschsein wird sie als vernünftige oder kluge selbsterhaltende Liebe ausgedeutet. Während der Selbstfreundschaft ein eindeutig positiv wertender und der Selbstsucht ein negativ wertender Zug eigen ist, tritt die Deutung von Selbstliebe als Selbsterhaltung häufig mit dem Anspruch auf, zunächst eine nüchterne Beschreibung von Menschsein zu präsentieren. Dies gilt nicht weniger für ihre Ausdeutung als Selbstinteresse bei Mandeville (vgl. Kapitel 11).

4. Selbstliebe bezeichnet eine *psycho-soziale Leidenschaft* im Streben nach eigenem Wohlergehen, die als »Amour-propre« einen Grundzug menschlicher Existenz des Geliebt-werden-Wollens darstellt, von dem die eigene Existenz abhängt (vgl. bei Nicole und Rousseau Kapitel 10 und 12.3) und die als Ausdifferenzierung in »Amour de soi« und »Amour-propre« die Grundverfassung von Menschsein schlechthin erfasst und prägt (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.3). Aus dem Wechselspiel des invarianten und des hervorgebrachten Moments ergeben sich im Kontext gesellschaftlicher Anerkennungsverhältnisse die verschiedenen Formen menschlicher Existenz, die zwischen Entfremdung und höchstem Glück, sozialförderlichen und -feindlichen Ausprägungen changieren (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.2/12.5). Selbstliebe markiert eine Vor- und Aufgegebenheit, deren jeweilige Ausgestaltung über ihre ethische Bewertung entscheidet. Kant bindet dies unter dem »Prinzip der Selbstliebe« zusammen, das das Streben nach dem zweiten, nicht-moralischen Zweck des Menschen, nach Glückseligkeit bezeichnet (vgl. Kapitel 13.1/13.3.1). Ihr Gelingen ist multifaktoriell, empirisch bedingt und als Ganzes der menschlichen Verfügung, nicht aber der vernünftigen Gestaltung entzogen. Sie kann keine sittliche Normati-

vität begründen, ist damit für Menschsein aber als Bestimmung des für das Subjekt Guten nicht weniger existenziell bedeutsam.

5. Selbstliebe bezeichnet den *Akt des Werterschließens* des individuellen »Ordo amoris«, womit sie den Weg zur Realisierung der eigenen Bestimmung eröffnet (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.2). Damit ist sie die fundamentale menschliche Ermöglichungsbedingung der Selbstwerdung, die sich in der Überschreitung des gegenwärtigen Zustands auf eine vollständige Erfassung und Realisierung seiner selbst als singuläre Person hin realisiert. Stärker noch als die erste Form ist dieses Verständnis von Selbstliebe per se im starken Sinn normativ positiv, da Selbstliebe hier im Erschließen des Guten besteht.

6. Selbstliebe bezeichnet die basale dual eingebettete tripolare *psychische Struktur* des Menschen (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.1). An ihrer Gesundheit hängt das Gelingen menschlicher Identität und im Weiteren auch das von Kultur und Gesellschaft. Sie bildet eine Vor- und Aufgegebenheit, die als anthropologische Basisbestimmung einerseits ein Moment der Unbeliebigkeit markiert, andererseits der kreativen, intersubjektiven Gestaltung bedarf. Die daraus resultierenden scheiternden oder gelingenden Existenzweisen sind ihrerseits als pathologische oder gesunde Selbstliebe gefasst.

Diese verschiedenen Formen von Selbstliebe als einer anthropologischen Basisbestimmung kommen darin überein, dass sie in der Selbstliebe ein Moment ausmachen, das eine gewisse Invarianz oder Unverfügbarkeit kennzeichnet und das zugleich für die Bestimmung der charakteristischen menschlichen Lebensform zentral ist. Ein korrektes Selbstverständnis kann es hier nicht ohne Selbstliebe geben. Zugleich ist sie damit – auf unterschiedliche Weise – bedeutsam für das Gelingen individueller Existenz, sei es auch, wie in der zweiten Form, als ihre Negierung. Die sechs Formen müssen sich nicht notwendig gegenseitig ausschließen. Vielmehr haben manche Szenerien des Panoramas gezeigt, wie innerhalb eines denkerischen Entwurfs verschiedene Formen, durchaus spannungsgeladen, verbunden werden können. Dies gilt etwa für eins und drei bei Thomas von Aquin, für zwei und drei bei Augustinus, für eins, drei und vier bei Rousseau und für drei, vier und sechs bei Kristeva. Insbesondere

das Streben nach Selbsterhaltung und die auf Wohlergehen gerichtete Leidenschaft sind häufig verknüpft. Zugleich verweisen die anthropologischen Basisbestimmungen auf die weiteren Kategorien, da Selbstliebe hier bereits differenzierend als Streben, Leidenschaft, Akt oder Existenzweise bezeichnet wird. Von den weiteren Kategorien unterscheidet sich die vorliegende durch ihren fundierenden Charakter qualitativ. Diese Selbstliebe kann nicht aufgehoben, sondern lediglich ausgestaltet werden und stellt eine grundsätzliche Aussage über die charakteristische menschliche Lebensform dar. So geht auch die augustinische Form davon aus, dass die sündhafte Selbstliebe nicht vom Menschen, sondern nur von Gott aufgehoben werden kann. Deswegen finden Szenarien keinen Eingang, die zwar Selbstliebe als bedeutsam bestimmen, sie aber in Opposition zu einer Vorstellung von anthropologischer Vorgegebenheit fassen (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.3.1). Sie markiert dann eine bewusste Negierung anthropologischer Basisbestimmungen oder eine paradoxe Form in der Vereinigung oder Aufhebung des Selbst (vgl. Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart Kapitel 3 und 5.1).

2.2. Selbstliebe als Aufmerksamkeit

Selbstliebe kann eine Fokussierung der Wahrnehmung bezeichnen. Diese vorpraktische Kategorie fragt danach, inwieweit die eigene Aufmerksamkeit auf sich selbst oder auf anderes gerichtet ist. Dabei stehen sich zwei Varianten gegenüber, wie Selbstliebe eine Aufmerksamkeit bezeichnen kann:

1. Selbstliebe bezeichnet eine überzogene, kritikwürdige Aufmerksamkeit auf sich selbst. Selbst- und objektive Sachbezogenheit bilden einen Kontrast (vgl. bei Luther, Fénelon und Scheler Kapitel 7.1, 9.2.1 und 16.2.2/16.2.4), dem das Interesse zugrundeliegt, alle Dinge nicht als solche, sondern nur in ihrer Selbstbezogenheit wahrzunehmen. Selbstliebe bezeichnet diese, den angemessenen Selbst- und Weltbezug verkennende Fokussierung. Diese Form kritisiert auch die mystische Tradition, wenn sie der Selbstliebe die Selbst-Abscheidung oder den reinen Willen (vgl. bei Meister Eckhart und Fénelon Kapitel 5.3 und 9.2.2) gegenüberstellt, die einer entgrenzenden Fokussierung auf den Gottesbezug korrespondieren. Selbstliebe mar-

kert einen Kontrast zur Selbst- und Welterkenntnis. Auch der negativ gewertete Solipsismus-Begriff gehört in diesen Zusammenhang, insofern mit ihm eine realitäts- und objektivitätsverlierende Selbstfokussierung angefragt wird (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.4).

2. Demgegenüber kann Selbstliebe eine angemessene Aufmerksamkeit für sich selbst bezeichnen (vgl. bei Thomas von Aquin, Ficino und Pufendorf Kapitel 4.1.1, 6.2 und 11). Dieses Moment ist für Rousseau von großer Bedeutung, wenn er ein »exister hors de soi« mit einer Fokussierung auf sich selbst und einem Bei-sich-Bleiben kontrastiert (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.2). Hier hängt es von der richtigen Formung des »Amour-propre« ab, die mit dem »Amour de soi« gegebene Selbstaufmerksamkeit nicht zu verlieren. Auch Nietzsche und Foucault sprechen von einer positiven Aufmerksamkeit für sich selbst, die sie mit dem identifizierten christlichen Imperativ des Fremdprimats kontrastieren (vgl. Kapitel 15.2. und 17.4.2). Dem stellt Foucault eine für ein gelingendes Leben notwendige Fokussierung auf sich selbst entgegen, für die er indes nicht den Begriff »Selbstliebe« verwendet. Auch ein positiv gewerteter Narzissmus-Begriff beinhaltet eine entsprechende, fundamentale Aufmerksamkeit auf sich selbst (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.4/18.6).

Dass mit Selbstliebe sowohl eine abzulehnende als auch eine zu bejahende Aufmerksamkeit für sich selbst bezeichnet werden kann, zeigt, dass es sich um ein graduelles Verständnis von Selbst- und Fremdfokussierung handelt, deren Verhältnis je nach umfassenderem Deutungshorizont als angemessen zu bezeichnen ist. Prinzipiell liegt dem eine antiproportionale Auffassung zugrunde, indem die Verminderung des einen Pols mit einer Vermehrung des anderen einhergeht. Als zunächst vorpraktische Kategorie bildet die jeweilige Bestimmung von Selbstliebe als Aufmerksamkeit eine zentrale Grundlage für die praktische Gestaltung des normativen Selbstverhältnisses, ohne gleichwohl direkte Ableitungen zu begründen. Denn ohne Aufmerksamkeit für sich selbst ist eine bewusste und selbstbestimmte Gestaltung des Selbstverhältnisses unmöglich. In ethischer Hinsicht weiterführend erweist sich die Frage, welchen Aspekten des Selbst *gerechtfertigt* Aufmerksamkeit zu schenken ist. Dies setzt allerdings die Annahme voraus, dass das Selbst über eigene Qualitäten verfügt, die Aufmerksamkeit verdienen. Obige erste Form lehnt dies

in der radikalen Variante einer sündhaft korruptierten menschlichen Natur gerade ab.

2.3. Selbstliebe als Haltung

Selbstliebe steht für verschiedene Haltungen des Selbst- und Fremdbezugs. Sie können wiederum negativ oder positiv gewertet sein. Aus den Rekonstruktionen des Panoramas lassen sich folgende drei Grundhaltungen interpretativ erheben:

1. Weit verbreitet ist die Vorstellung von Selbstliebe als einer Haltung der *Anmaßung*, indem eine ungerechtfertigte Position eigener Überlegenheit eingenommen oder eine erforderliche Unterordnung zurückgewiesen wird. Mit Hilfe der Begriffe *Superbia*, *Hochmut* und *Narzissmus* erfolgt die Ausdeutung. Vier Vergleichspunkte der *Anmaßung* lassen sich identifizieren:

- a. Im christlichen Kontext steht Selbstliebe für eine Haltung der *Anmaßung gegenüber Gott*, die die rechte Ordnung der Güter und Zwecke verkennt (vgl. in der griechischen Patristik, bei Augustinus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Luther und Fénelon Kapitel 2, 2.2, 3, 4.2.2, 7.1 und 9.2.1). Zentral ist dabei der Begriff der *Superbia* als Ausdeutung von Selbstliebe, die dann ein, bisweilen das Hauptlaster bezeichnet, wenn die durch die Transzendenzperspektive geforderte Relativierung irdischer Absolutheitsansprüche keine Entsprechung findet. Die Dominanz dieser Bestimmung von Selbstliebe als »Selbstvergottung des Menschen« hat in der abendländischen Tradition maßgeblich dazu beigetragen, ihr insgesamt den Anschein einer rein negativen Bedeutung zu geben.
- b. Selbstliebe als Haltung der *Anmaßung gegenüber den Mitmenschen* ist ein im Panorama omnipräsenter Zug. *Superbia* bezeichnet hier nicht nur den Hochmut gegenüber Gott, sondern auch gegenüber den Mitmenschen. Sie kann im theologischen Kontext an die Seite der *Anmaßung gegenüber Gott* treten, wenn etwa die Gleichheit der Seele des Nächsten verkannt wird (vgl. in den biblischen Schriften, in der griechischen Patristik, bei Augustinus, Bonaventura und Thomas von Aquin Kapitel 1.3, 2, 2.2, 3 und 4.2.2) oder eine Isolierung von ihm

erfolgt (vgl. bei Luther Kapitel 7.1). Eine hochmütige Haltung ist einer der zentralen Merkmale des »Amour-propre« als einer kritikwürdigen Selbstliebe (vgl. bei Fénelon, Nicole und Rousseau Kapitel 9.2.1, 10 und 12.2). Sie wird in der Entwicklung dabei aus dem religiösen Zusammenhang herausgelöst, sodass der »Amour-propre« eine inakzeptable, die berechtigten Gleichheitsansprüche der Anderen missachtende Haltung bezeichnet, indem sich für ein Wesen höherer Art gehalten wird (vgl. bei Rousseau, Kant und Scheler Kapitel 12.4.3, 13.3.3 und 16.2.4).

- c. Selbstliebe bezeichnet auch die Anmaßung *gegenüber der moralischen Ordnung* als solcher. Im radikal Bösen manifestiert sich eine Bereitschaft, sich im Zweifelsfall eine Ausnahme vom Gesetz zu genehmigen (vgl. bei Kant Kapitel 13.1) und eine Haltung der Selbstliebe als Selbstperspektivierung verkennt die Objektivität normativer Ansprüche (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.2). Dieser Gedanke greift auf die Tradition des »Ordo amoris« zurück (vgl. bei Augustinus und Thomas von Aquin Kapitel 2.1.2. und 4.1.2/4.2.2) der vom Einzelnen eine Anerkennung verlangt, die eine Selbstliebe als anmaßende Haltung verweigert. Die Anmaßung besteht hier wesentlich darin, das Gute auf ein für einen selbst Gutes zu reduzieren.
- d. Selbstliebe bezeichnet eine intrapersonale Anmaßung *gegenüber der eigenen Körperlichkeit*. Ein kranker Narzissmus leugnet die Momente der Unbeliebigkeit und wertet gegenüber dem geistigen Vermögen die Bedeutsamkeit leiblicher Existenz ab (vgl. bei Nietzsche und Kristeva Kapitel 15.3.1 und 18.1/18.3). Dies markiert einen Kontrast zum christlichen »Ordo amoris«, insofern in diesem die Anmaßung umgekehrt verfasst ist: Kritikwürdige Selbstliebe bezeichnet die Anmaßung des Körpers gegenüber der Seele, auch wenn dies selbst nicht als eine bewusste Haltung bezeichnet werden kann (vgl. bei Thomas von Aquin, Meister Eckhart und Ficino Kapitel 4.1.2, 5.2 und 6.2). Diese besteht vielmehr darin, der körperlichen Anmaßung Raum zu gewähren. Wie von Kristeva wird dies auch von Nietzsche kritisiert, indem Selbstbejahung eine Haltung impliziert, die den Primat des Geistigen zurückweist.

2. Selbstliebe bezeichnet eine Haltung *selbstverehrender Würdigkeit*, die die eigene Größe als Mensch anerkennt (vgl. bei Ficino, Pufendorf und Kant Kapitel 6.2, 11 und 13.2.1/13.3.2/13.3.3). Kant entwickelt dafür den Begriff eines positiv zu verstehenden Stolzes als Annahme seiner selbst, der sich vom anmaßenden Hochmut abhebt. Damit korrespondiert eine dem Menschen angemessene Haltung der Selbstachtung als Mensch, in der sich eine unbedingte und fundamentale Selbstaffirmation zum Ausdruck bringt. Im Zusammenhang mit der Analyse sozialer Anerkennungsverhältnisse wird die Frage nach empirisch bedingter Selbstwertschätzung und daraus resultierenden Selbstwertempfindens detailliert entfaltet (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.4.3/12.5). Selbstliebe bezeichnet dann eine wertschätzende Haltung gegenüber eigenen Qualitäten. Während dies in der Tradition französischer Moralistik allgemein als Eitelkeit qualifiziert wird (vgl. bei La Rochefoucauld, Nicole und Mandeville Kapitel 9.1, 10 und 11), differenzieren in ethischer Hinsicht weiterführende Szenarien hier zwischen gerechtfertigter und ungerechtfertigter Selbstwertschätzung (vgl. bei Rousseau, Kant und Smith Kapitel 12.3, 13.3.3 und in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.11). Im Gegensatz zu einem anthropologischen Pessimismus kann dann ein positives Verständnis von Selbstliebe entwickelt werden, indem sie sich zu Recht auf wertzuschätzende Qualitäten des Selbst bezieht. Der ethisch unproblematischste Fall liegt dann vor, wenn es sich um eine selbstwertschätzende Haltung aufgrund eigener Tugendhaftigkeit handelt. Auch Nietzsche stellt die Frage nach *gerechtfertigter* Selbstwertschätzung. Er versteht darunter allerdings die berechtigte Ehrfurcht der Wenigen vor sich selbst als große Wesen (vgl. Kapitel 15.3.3).

3. Spiegelbildlich zur ersten Form bezeichnet Selbstliebe eine Haltung der *Demut*:

- a. In der christlichen Tradition wird eine gute Selbstliebe ausgedeutet als eine Haltung, die den rechten Platz im *Verhältnis zu Gott* einnimmt. Unter Aufgriff der biblischen Zeugnisse (vgl. Kapitel 1.4) werden dafür die Begriffe der Demut und des Gehorsams zentral (vgl. bei Augustinus und Bonaventura Kapitel 2.2 und 3). Dies ist eine Selbstliebe in Anerkennung des »Ordo amoris«, die sich in einer Haltung des Respekts ihm gegenüber erweist. Sie geht einher mit einer Haltung des

Gottvertrauens und der Sorglosigkeit (vgl. in den biblischen Zeugnissen, bei Augustinus, Meister Eckhart und Martin Luther Kapitel 1.2, 2.2, 5.2 und 7.2), wobei Selbstsorge im Umkehrschluss als Ausdruck einer Haltung mangelnder Demut, also als Anmaßung gegenüber Gott ausgedeutet wird. Eine Sonderform stellt in diesem Kontext die Haltung der Abgeschiedenheit bei Meister Eckhart dar, da sie, mit dem Gedanken von der Größe des Menschen kombiniert, keine Demut *gegenüber* Gott bedeutet, sondern den Weg zu seiner Vergöttlichung, zur Ein-Bildung in Gott bereitet. Die Selbstliebe als Haltung der Demut wird von Nietzsche radikal kritisiert (vgl. Kapitel 15.2), indem sie als verkapptes Ressentiment entlarvt und umgewertet werden soll.

- b. Eine Selbstliebe als Haltung der Demut *gegenüber den Mitmenschen* wird von Nietzsche gleichermaßen kritisiert. Auch bei Rousseau und Kant findet sich eine Kritik an einer dem gerechtfertigten Stolz entgegenstehenden falschen Verdemütigung (vgl. Kapitel 12.4.3 und 13.3.3). Auch hierfür finden sich in der christlichen Theologie ideengeschichtliche Wurzeln (vgl. bei Augustinus und Thomas von Aquin Kapitel 2.1.2 und 4.2.2), obgleich sie ebenfalls Ressourcen für eine entgegenstehende Haltung der Verdemütigung bereithält. Als zentraler biblischer Beleg fungiert dabei eine Interpretation der Forderung der Nächstenliebe, die sie als radikale Proexistenz ausdeutet (vgl. Kapitel 1.4).
- c. Demut *gegenüber dem moralischen Gesetz* wird von Kant als angemessen bezeichnet, da dies die Achtung vor dem Gesetz bedeute (vgl. Kapitel 13.3.3). Bei Scheler verweist die Selbstliebe ähnlich auf eine Haltung der Demut gegenüber den Wertsphären, die eine objektive Einstellung zur Wertewelt ermöglicht (vgl. Kapitel 16.2.4). Dahingegen setzt für Nietzsche der Weg der Selbstliebe über die drei Stadien eine Haltung voraus, die sich gegenüber jedem Sollen erhebt (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2). Daran anknüpfend entfaltet Foucault Selbstsorge – nicht Selbstliebe – als eine antinormative, experimentell-transformierende Haltung permanenter Neukreierung eines autonom-singulären »Quasi-Subjekts« (vgl. Kapitel 17.4.2).
- d. Ein positiver Narzissmus als positive Selbstliebe impliziert eine Haltung der *Würdigung der Körperlichkeit* (vgl. bei Nietzsche und Kristeva Kapitel 15.3.1 und 18.3/18.4). Dies wird jedoch

nicht als Demut bezeichnet. Selbstliebe markiert bei Nietzsche vielmehr eine Haltung, die der Demut grundsätzlich kontrastiv gegenübersteht; entgegengesetzt dazu ist Schelers Auffassung (vgl. Kapitel 16.2.4).

Insgesamt offenbart Selbstliebe als Haltung ein komplexes relationales Gefüge, das mit den Bewertungen des »Zuviel«, des »Angemessenen« und des »Zuwenig« der Annahme seiner selbst im Verhältnis zu anderen kombiniert wird. Dem liegt eine graduelle Abwägung zugrunde, für die nicht zuletzt das jeweilige Selbstverständnis vom Menschen im Verhältnis zu seinen Bezugspolen ausschlaggebend ist. Die Bewertungen können je nach Position durchaus gegensätzlich erfolgen. Insgesamt lässt sich im Panorama in chronologischer Hinsicht grob die Tendenz ausmachen, die Fokussierung auf die Bestimmung von Selbstliebe als Gegensatz von Anmaßung und Demut hin zu einer Haltung angemessener Selbstannahme zu verschieben, wobei »angemessen« die Frage nach den rechtfertigenden Qualitäten im Selbst impliziert.

2.4. Selbstliebe als Gefühl

Selbstliebe bezeichnet ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst. Dieses Gefühl begleitet die soeben dargelegten Haltungen:

1. Selbstliebe steht für ein prinzipiell schlechtes Gefühl *der Zufriedenheit mit sich als existenzielle Selbstaffirmation* (vgl. bei Jacopone da Todi und Luther Kapitel 3 und 7.1). Ihr steht das Gefühl eines guten Selbsthasses gegenüber.
2. Selbstliebe bezeichnet ein kritikwürdiges Gefühl *der Zufriedenheit mit sich als unkritische Affirmation*. Hierfür steht wie kein anderer der Begriff des Narzissmus (vgl. bei Nicole und Kant Kapitel 10 und 13.3.3). Es ist das Gefühl einer unkritischen und uneingeschränkten Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Selbst, das dieses mit dem optimalen Selbst identifiziert.
3. Selbstliebe bezeichnet ein Gefühl der *Zufriedenheit mit sich als existenziell-fundamentale Lebens- und Selbstbejahung*. Diese Vorstel-

lung tritt in sehr unterschiedlichen Varianten auf, etwa in der Oikeiosis-Tradition, in Ansätzen in den biblischen Zeugnissen, in der Selbstfreundschaft bei Thomas von Aquin, Pufendorf oder Nietzsche (vgl. Kapitel 1.1f, 4.1.1, 11 und 15.2).

4. Selbstliebe bezeichnet ein Gefühl der *Zufriedenheit mit sich als moralfähiger Mensch*, was aus einem Bewusstsein von der eigenen Erhabenheit oder Würde hervorgeht (vgl. bei Ficino, Erasmus, Pufendorf und Rousseau Kapitel 6.1, 6.3, 11 und 12.4.3). Kant fasst dies als ein Gefühl der Affirmation seiner selbst als moralische Person in Form des unbedingten Wohlgefallens an sich auf anthropologisch-personaler Ebene (vgl. Kapitel 13.2.3). Es kann auch als Gefühl der Selbstachtung bezeichnet werden. Dieses Gefühl ist jedem Menschen als moralfähigem Vernunftwesen unabhängig von empirischen Kontexten eigen.

5. Selbstliebe bezeichnet ein Gefühl der *Zufriedenheit als moralisch handelnde Person* in Form des unbedingten Wohlgefallens, als erfolgreiche Person in Form des bedingten Wohlgefallens auf personaler Ebene und als erfolgreich handelnde Person in Form des bedingten Wohlgefallens (vgl. bei Kant Kapitel 13.2.3). Es handelt sich um Gefühle der Selbstaffirmation aufgrund von erworbenen Verdiensten. Diese wiederum hängen im Bereich des bedingten Wohlgefallens von Anerkennungsstrukturen ab. Selbstliebe bezeichnet hier ein Gefühl des sozio-kulturell bedingten Selbstwertempfindens, das für die Identität essentiell ist (vgl. bei Erasmus, Nicole und Rousseau Kapitel 6.3, 10 und 12.5).

6. Selbstliebe bezeichnet ein Gefühl der *Zufriedenheit mit sich als singuläres Individuum*, das sich gerade dadurch auszeichnet, eine Existenz jenseits des Allgemeinen kreiert zu haben (vgl. bei Rousseau und Nietzsche Kapitel 12.6 und 15.3.3). Sie ist das Verdienst von Erhabenheit und Selbstbestimmung.

7. Selbstliebe bezeichnet ein Gefühl der *Zufriedenheit aus Übereinstimmung mit sich selbst*, dem Fragmentierung und Entfremdung entgegenstehen (vgl. bei Thomas von Aquin, Rousseau und Kristeva Kapitel 4.1.1, 12.6 und 18.6). Die Momente einer inneren Harmonie

und der Selbstbestimmung sind leitend. Die Begrifflichkeit der Authentizität hat hier ihren Ort.

2.5. Selbstliebe als Praxis

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen zu Selbstliebe als anthropologischer Basisbestimmung, als Aufmerksamkeit, als Haltung und als Gefühl erschließt sich ein Verständnis von Selbstliebe als Praxis. Dieses wiederum kann unterteilt werden in Streben, Motivation, Handeln und Gebot. Erst im Zusammenhang mit dieser praktischen Ebene entfalten die mit der Selbstliebe verbundenen normativen Kernfragen ihre volle Brisanz, weswegen dem Feld der Praxis in den Szenerien des Panoramas meist auch eine besonders breite Aufmerksamkeit geschenkt wird.

2.5.1. Selbstliebe als praktisches Streben

Eine im »Panorama der Selbstliebe« dominierende Kategorie ist die von Selbstliebe als Streben. Als eine Form von anthropologischer Basiskategorie ist das Streben bereits thematisiert worden, nun wird es als praktisches Streben nach unterschiedlichen Gegenständen differenzierend entfaltet:

1. Selbstliebe bezeichnet das praktische Streben *nach eigener Erhaltung* im allein bio-physischen Sinn, etwa mit Hilfe des Begriffs des »Amour de soi« (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.3), oder im umfassenderen bio-psycho-sozialen Sinn, etwa mit Hilfe des Begriffs des »Amour-propre« (vgl. bei Nicole und Rousseau Kapitel 10 und 12.3). Dies reicht von sehr basalen Bedürfnisbefriedigungen wie Nahrungsaufnahme und Schlafen bis hin zur komplexen Regulation des Selbstwerts in sozialen Anerkennungsverhältnissen. Ein derartiges Streben umfasst eine als triebhaft-gegeben aufgefasste naturale Basisstufe, etwa formuliert in der »Anlage für die Tierheit« (vgl. Kant Kapitel 13.2.2), und beim Menschen darüberhinausgehend eine kluge Gestaltung der Selbsterhaltung mit Hilfe der Vernunft, etwa formuliert in der »Anlage für die Menschheit« (vgl. Kant Kapitel 13.2.2). Das kluge Streben nach Selbsterhaltung gipfelt im neuzeitlichen »Prinzip der Selbsterhaltung« (vgl. bei

Hobbes Kapitel 8.2), das sich terminologisch von der Selbstliebe ablöst, und grundiert die psychoanalytisch inspirierte Theoriebildung rund um den Begriff des Narzissmus (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.1).

2. Selbstliebe bezeichnet das Streben *nach Glückseligkeit*. Das von der Oikeiosis-Tradition seinen Ausgang nehmende Streben nach eigener Erhaltung war darin als Bewahrung des Seins, des Guten aufgefasst worden. Daran knüpft ein Streben nach dem für einen selbst noch nicht realisierten Guten an. Selbstliebe als Streben nach Glückseligkeit fällt mit dem Streben nach Erhaltung nur dann zusammen, wenn das für einen selbst Gute mit der Erhaltung des Vorhandenen identifiziert wird. In den meisten Szenarien des Panoramas ist dies nicht der Fall und wird von Nietzsche radikal kritisiert (vgl. Kapitel 15.3.2). Vielmehr subsumieren sie das Streben nach Erhaltung als eine spezifische Form unter das Streben nach Glückseligkeit. Jenes bleibt dabei gegenüber diesem, dem ein Moment der Transzendierung des Gegenwärtigen innewohnt, zweitrangig. Selbstliebe als Streben nach dem eigenen Glück ist ein Grundzug, der in den meisten Szenarien prominent hervortritt und nach vernünftiger Gestaltung verlangt. Thomas von Aquin formuliert dies als »Amor concupiscentiae« (vgl. Kapitel 4.1), Rousseau als »Amour de soi« und »Amour-propre«, die als *eine* Leidenschaft das individuelle Wohlergehen anstreben (vgl. Kapitel 12.3), und Kant als »Prinzip der Selbstliebe« (vgl. Kapitel 13.1). Hieraus ergeben sich die beiden oben erörterten normativen Kernfragen nach der Bestimmung des Gelingens der Glückseligkeit sowie der seiner intersubjektiven Bezüge. Für ein Verständnis von Selbstliebe als Streben nach Selbsterhaltung stellen sie sich, insofern das Streben nicht naturalistisch interpretiert wird, gleichermaßen. Die weiteren praktischen Bestimmungen der Selbstliebe als Motivation, Handeln und Gebot sind in ihrer Ausdifferenzierung maßgeblich als das Bemühen zu deuten, auf diese beiden mit der Selbstliebe als Streben gegebenen normativen Herausforderungen eine Antwort zu geben.

Es lassen sich vier bedeutsame Unterformen von Selbstliebe als Streben nach Glückseligkeit ausführen, die eine Spezifizierung des Glücksverständnisses vornehmen. Sie deuten durch ihre Konkretisierung eine Antworttendenz auf die beiden Kernfragen an. Wie dargelegt, kann dem Verständnis einiger Ansätze nach, aber nicht

generell, hier auch das Streben nach Selbsterhaltung als eine fünfte Form eingereiht werden:

- a. Selbstliebe bezeichnet das Streben *nach einem Gegenglück*. Ausgehend von den biblischen Zeugnissen (vgl. Kapitel 1.2) wird in der christlichen Theologie der Gedanke entfaltet, dass das objektive Glück des Menschen in einer transzendenten Wirklichkeit besteht, die eine Kontrastwelt zum irdischen Glück darstellt. Selbstliebe bezeichnet das Streben nach diesem Gegenglück, dem Heil. Auf diese Weise ist Selbstliebe laut Augustinus Gottesliebe als Streben nach Gott, der die transzendente Glückseligkeit für den Menschen ist (vgl. Kapitel 2.1.3). Dieses Streben kann je nach theologischem Ansatz stärker als natürliche Hinordnung, die gebildet werden muss, oder als gnadenhaftes Geschenk, für deren Empfang sich gegebenenfalls vorbereiten muss, konzipiert werden. In diesem Kontext kann Selbstliebe zugleich das sündhafte Streben nach dem irdischen Glück und das gnadenhaft erhöhte, mit der Gottesliebe identische Streben nach dem transzendenten Glück bezeichnen. Die ethische Normierung der Selbstliebe erfolgt vom erstrebten Objekt her.
- b. Selbstliebe bezeichnet das Streben *nach Selbstüberwindung*. Das Erstreben des Gegenglücks als eine Transzendierung des Gegebenen erfährt eine immanentisierende Deutung im Streben nach Selbstüberwindung (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2). Die ethische Bewertung erfolgt nicht vom Objekt, sondern vom Modus des Strebens her. Eine umgewertete Selbstliebe, die die Stadien des Kamels und Löwen durchlaufen hat und bei dem des Kindes angekommen ist, vollzieht sich als ein derartiges Streben nach permanenter Selbstüberwindung. Dieser Modus der Transzendierung des Gegenwärtigen ist um der Überschreitung auf das Bessere hin auch für Scheler (vgl. Kapitel 16.2) oder um der Abgrenzung vom Gegenwärtigen willen auch für Foucault und Kristeva kennzeichnend (vgl. Kapitel 17.2 und 18.3). Ästhetische Projekte eigener Neuerfindung und Neuformung sind häufige Beispiele für eine Form von Selbstliebe, die ein kreatives Streben nach Selbstüberwindung bezeichnet.
- c. Selbstliebe bezeichnet ein Streben *nach Realisierung eigener Interessen*. Eine Identifizierung von Selbstliebe mit Selbstinteresse ist im Panorama in den Szenerien des 17. und 18. Jahrhunderts

weit verbreitet (vgl. bei La Rochefoucauld, Helvétius, Fénelon und Mandeville Kapitel 9.1, 9.1, 9.2.1 und 11 sowie bei Smith in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.11). Das Streben nach der Realisierung der eigenen Interessen markiert neben der eigenen Erhaltung eine Alternative zur Ausdeutung des für einen selbst Guten. Dieses Streben wird entweder aufgrund der konstatierten sozialschädlichen Wirkung und unlauteren Motivation grundsätzlich negativ bewertet oder als eine Verarmung des Lebens gedeutet (vgl. bei Nietzsche und Scheler Kapitel 15.3.2 und 16.4) oder aufgrund der sozialkompatiblen oder gar sozialförderlichen Wirkung und der unlauteren Motivation ambivalent gesehen (vgl. bei Nicole Kapitel 10) oder es wird als ein natürlich gegebenes, anthropologisches Grundmoment aufgefasst, das sozialförderliche Wirkungen entfalten kann. Sofern nun das Eigeninteresse als *die* Grundbestimmung menschlichen Strebens aufgefasst wird, ist analog zum neuzeitlichen »Prinzip der Selbsterhaltung« von einem »Prinzip des Selbstinteresses« zu sprechen. Tendenziell lässt sich dabei eine Richtung, die auf der Basis einer optimistischen Anthropologie ein entsprechendes Verfolgen des Selbstinteresses als natürliche Gegebenheit ansieht, von einer solchen unterscheiden, die auf der Basis einer eher pessimistischen Anthropologie in der augustinischen Tradition die moralische Verdorbenheit des Interesses akzentuiert. Letzteres ist gemeint, wenn in einigen Szenarien der »Amour-propre« in kritischer Absicht als jedem Handeln zugrundeliegende Wirklichkeit postuliert wird. Das Streben der Selbstliebe impliziert dabei als kompetitives Streben nach Dominanz und Überlegenheit über seine moralische Fragwürdigkeit hinaus eine sozialschädliche Dimension. Zur selben Logik einer Selbstliebe als Streben nach Realisierung eigener Interessen zählt ein Streben nach *Erfüllung eigener Wünsche* oder *Befriedigung eigener Neigungen*.

- d. Selbstliebe bezeichnet ein Streben *nach sozialer Anerkennung* (vgl. bei Erasmus, Nicole und Rousseau Kapitel 6.3, 10 und 12.2), da in der mit ihr einhergehenden Wertschätzung eine zentrale Bedingung glücklichen Lebens, ja gelingender Identität überhaupt festgemacht wird. Dies ist eine dominante Form von Selbstliebe seit der Neuzeit und hängt eng mit den Reflexionen zum »Amour-propre« zusammen. Das Streben

nach Anerkennung kann einerseits als Kennzeichen sündhafter Natur gedeutet und eine entsprechende Selbstliebe mit Eitelkeit identifiziert und grundsätzlich zurückgewiesen werden (vgl. bei Fénelon Kapitel 9.2.1). Andererseits kann differenzierend nach gerechtfertigten Anerkennungen gefragt werden. Dann ist eine Selbstliebe als Streben nach Anerkennung nicht per se moralisch abzulehnen. Dies spiegelt sich in der Diskussion um legitime Formen der (Selbst-)Wertschätzung wider. Zusätzliche Brisanz gewinnt der Zusammenhang dadurch, dass das Streben nach Anerkennung im Kontext der »Amour-propre«-Thematik zugleich ein sozialschädliches, kompetitives Streben nach Überlegenheit beinhaltet. Rousseaus Kernfrage besteht darin, wie sich eine solche Selbstliebe so gestalten lässt, dass einem Gelingen individueller Existenz und sozialem Miteinander gleichermaßen Rechnung getragen werden kann (vgl. Kapitel 12.5). Wo dies aufgrund der sozio-kulturellen Anerkennungsverhältnisse nicht gelingt, ist von einer entfremdeten Existenz zu sprechen.

e. (Selbstliebe als Streben *nach Selbsterhaltung*.)

3. Selbstliebe bezeichnet das Streben *nach dem Guten*, das umfassender verstanden wird als das für einen selbst Gute. Die beiden normativen Kernfragen sind in ihrer Schärfe Herausforderungen modernen ethischen Denkens. Demgegenüber findet sich beispielsweise bei Thomas von Aquin eine Konvergenz eines objektiv bestimmbaren Guten mit dem für einen selbst Guten. Selbstliebe als »Amor benevolentiae« umfasst den »Amor concupiscentiae«, geht aber nicht in ihm auf (vgl. Kapitel 4.1.3). Eine Selbstliebe des Sich-selbst-Gutes-wollen ist von daher nicht mit dem Streben nach Glückseligkeit identisch, schließt letzteres aber auch nicht aus. Dies ist auch der Grundimpetus stoisch inspirierter, religiös grundlegter Ansätze im 17. und 18. Jahrhundert (vgl. bei Pufendorf, Shaftesbury, Butler und Campbell Kapitel 11). Eine entsprechende Vorstellung von Selbstliebe als Streben nach dem Guten – im moralischen Sinn – ist im kantischen Ansatz gerade nicht mehr möglich, wohingegen sich die Vorstellung eines Strebens nach dem Guten bei Scheler in der Idee von Selbstliebe als Erschließung des Wertekosmos fortsetzt (vgl. Kapitel 16.2.2), das das für einen selbst Gute transzendiert. Als Erschließen des »Ordo amoris« als dem Guten schlechthin bezeichnet Selbstliebe hier ein Streben nach dem Guten. Dies beinhaltet

das Streben nach der eigenen Idealgestalt, also die Selbstwerdung. Selbstliebe ist Selbstkultivierung im Sinne einer Liebe zum guten Selbst, das noch der Realisierung harret: Das gute Selbst ist das Gute selbst. Hierbei wird die Selbstüberwindung gerade nicht um ihrer selbst willen erstrebt.

4. Selbstliebe bezeichnet die *Inversion des Strebens*. Bisweilen wird nicht nur die Ausgestaltung des Strebens nach dem eigenen Glück problematisiert, sondern das Streben als solches kritisiert, da ihm prinzipiell ein Selbstbezug eigen ist, der dem Glück und dem Guten entgegensteht (vgl. bei Meister Eckhart, Luther und Fénelon Kapitel 5.2, 7.1 und 9.2.2). Selbstliebe als Streben nach dem Guten nimmt dann die paradoxe Form einer Verabschiedung vom Streben an, die in der radikalen Form auch eine Verabschiedung vom Selbst miteinschließt. Das Gute besteht im Aufgeben des Strebens. In den religiösen Varianten korrespondiert damit die Annahme einer gnadenhaften Erfüllung. Selbstliebe ist allerdings nur in einem sehr weiten Sinn als Begriff geeignet, diesen Zusammenhang zu bezeichnen.

2.5.2. Selbstliebe als Motivation

Wenn Handeln aus Selbstliebe erfolgt, steht die moralpsychologische Frage der Motivierung im Hintergrund. Das Gute wird angestrebt, weil es ein Gutes für einen selbst ist – in der radikalen Form der »Selfish-hypothesis« (vgl. bei Mandeville Kapitel 11) gilt jedes Handeln als allein auf Selbstliebe rückführbar. Eine entsprechende Selbstliebe als Motivation kann einerseits als natürliche Gegebenheit aufgefasst werden und im »Prinzip der Selbsterhaltung« oder im »Prinzip des Selbstinteresses« ausgedeutet werden (vgl. bei Hobbes, Helvétius, Mandeville und Smith Kapitel 8.2, 9.1, 11 und in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.11). Sofern hier das Moralisches als eigene Sphäre gewahrt wird, wird von seiner grundsätzlichen Konvergenz mit der Selbstliebe ausgegangen. Ein Handeln aus Selbstliebe widerspricht dann nicht dem tugendhaften Handeln. Andererseits kann Selbstliebe für Moralität im starken Sinn (vgl. bei Fénelon Kapitel 9.3) oder im schwachen Sinn (vgl. bei Kant Kapitel 13.1) als Gefährdung und motivationaler Kontrapunkt angesehen werden. Sie ist in beiden letzteren Varianten in keiner Weise geeignet, mora-

lich-gutes Handeln zu bestimmen. Die problematische Motivation kann durchaus mit einem äußerlich richtigen Handeln einhergehen (vgl. bei Nicole und Kant Kapitel 10 und 13.1).

Eine vollkommen andere Bedeutung erhält Handeln aus Selbstliebe, wenn damit nicht ein Handeln aus Eigeninteresse gemeint ist, sondern Handeln aus Liebe zum Selbst, dem ein gewisser Wert oder Würdigkeit innewohnt. Grundlage der Selbstliebe als Motivation ist hier nicht das Interesse, sondern der Wert. Dieser kann auch in einem potenziellen oder »wahren« Selbst festgemacht werden, sodass in der Hervorbringung oder Ausbildung des entsprechenden Bildes vom Selbst mit seinen Qualitäten eine Dynamik in Gang gesetzt wird.

2.5.3. Selbstliebe als Handeln

Selbstliebe bezeichnet konkrete Praktiken, in denen sie sich greifbar materialisiert. Das Handeln steht im Zusammenhang mit den anderen Kategorien, baut also auf einem anthropologischen Selbstverständnis auf, erfordert eine gewisse Aufmerksamkeit für sich selbst, geht mit einem bestimmten Gefühl einher und ist Ausdruck von Haltung, Streben und Motivation. Daraus ergibt sich eine enorme Vielfalt möglicher Praktiken der Selbstliebe. Im Verstehen der Selbstliebe bilden sie gleichsam die sichtbare Spitze des Eisbergs. Aus dem »Panorama der Selbstliebe« lassen sich folgende dominant hervortretende Formen erheben, die vor dem Hintergrund der erfolgten Ausführungen der anderen Kategorien komprimiert präsentiert werden:

1. Selbstliebe bezeichnet ein Handeln, das *abzielt auf Glück*, Wohlergehen, Heil, Erhaltung oder die eigenen Interessen, Wünsche oder Neigungen. Entsprechende Handlungen können auch als Praktiken der Selbstsorge bezeichnet werden (vgl. Foucault Kapitel 17.4.2). Verstanden als Heilssorge impliziert dies bisweilen asketische Formen der Selbstentsagung und der Selbstverleugnung unterschiedlicher Schärfe (vgl. in den biblischen Zeugnissen, bei Augustinus, Jacopone da Todi und Luther Kapitel 1.3f, 2.2, 3 und 7.1). Es können auch Praktiken der Selbstüberwindung (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2), der charakterlichen Selbstformung (vgl. bei Bonaventura und Thomas von Aquin Kapitel 3 und 4.1.1), der Realisierung eigener

Erhabenheit (vgl. bei Ficino und Pufendorf Kapitel 6.2 und 11) oder der kreativen Selbstgestaltung (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.4) an die Stelle derer der Selbsterhaltung und solche zur Distanzierung vom Streben an die Stelle des Strebens treten (vgl. bei Meister Eckhart und Fénelon Kapitel 5.2 und 9.2.2). Auch die Handlungen, die vom Gefühl des Selbstwertempfindens begleitet werden und in intersubjektiven Anerkennungsstrukturen verortet sind, zählen zu dieser ersten Form (vgl. bei Erasmus, Nicole, Rousseau und Kant Kapitel 6.3, 10, 12.5 und 13.3.3).

2. Selbstliebe bezeichnet im Panorama häufig ein Handeln, mit dem sich *ein Vorteil gegenüber anderen verschafft* wird und das nur die eigenen Zwecke beachtet. Hierzu zählen der Concupiscentia/Avaritia-Komplex und daran anknüpfend die äußerst präsente Identifizierung von Selbstliebe mit Egoismus. Selbstliebe wird als eigennütziges, egozentrisches und eigeninteressiertes Handeln kritisiert (vgl. in den biblischen Zeugnissen, in der griechischen Patristik, bei Augustinus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Luther, Fénelon, Nicole, Pufendorf, Rousseau, Kant, Nietzsche und Scheler Kapitel 1.4, 2, 2.2, 4.2.2, 5.2, 7.1, 9.2.1, 10, 12.2, 13.3.3, 15.3.2 und 16.2.4). Dies ist die sozialgefährdende, bisweilen unmoralische Variante der Selbstliebe. Nur eine Ausnahme begrüßt egoistisches Handeln als solches (vgl. bei Stirner Kapitel 14.2), denn auch das »Prinzip des Selbstinteresses« geht davon aus, dass die eigeninteressierte Motivation sozialförderliche Praktiken hervorbringt (vgl. bei Mandeville Kapitel 11). Umgekehrt kann auch ein Handeln, das aufgrund eines Verständnisses von Selbstliebe als radikale Selbstzurücknahme die eigenen Zwecke zu wenig beachtet, kritisiert werden (vgl. bei Rousseau, Kant und Nietzsche Kapitel 12.6, 13.3.3 und 15.2.1). Auch in diesem praktischen Kontext hängt die Bewertung der Selbstliebe davon ab, wie Selbst- und Fremdverständnis sowie ebensolche Verhältnisse grundsätzlich bestimmt werden. Im christlichen Kontext verweist darauf die Frage, wie Praktiken der Nächsten- und Selbstliebe in einen Ausgleich zu bringen sind. Die Antworten fallen sehr unterschiedlich aus (vgl. in den biblischen Zeugnissen, bei Augustinus, Thomas von Aquin und Luther Kapitel 1.1, 2.3, 4.4 und 7.1), wobei die praktische Hingabe an den Nächsten eher selten als Höchstform gelungener Selbst- in Gottesliebe gedeutet wird (vgl. bei Bonaventura und Meister Eckhart Kapitel 3 und 5.2).

3. Selbstliebe bezeichnet ein Handeln, das *der eigenen Würdigkeit Ausdruck verleiht* (vgl. bei Ficino, Pufendorf und Kant Kapitel 6.2, 11 und 13.2.1/13.3.2). Dies kulminiert im Begriff der Selbstachtung, die neben einem Gefühl auch gewisse Praktiken erfordert. Im religiösen Kontext folgt ein derartiges Handeln aus der Annahme des Gutseins der Schöpfung, an dem der Einzelne partizipiert (vgl. bei Thomas von Aquin Kapitel 4.2.2). Bei Nietzsche ist es hingegen die selbst hervorgebrachte Größe (vgl. Kapitel 15.3.3).

4. Eine wichtige Sonderform versteht unter Selbstliebe *Akte der Werterschließung*, der Eröffnung des Guten (vgl. bei Scheler Kapitel 16.2.2).

5. Selbstliebe bezeichnet ein Handeln des *Sich-selbst-Gutes-wollen-und-tun* (vgl. bei Thomas von Aquin und Kant Kapitel 4.1.3 und 13.2.3). Diese Bestimmung des »Amor benevolentiae« ist die prägnanteste Definition von Praktiken der Selbstliebe und zugleich die umfassendste, da alle anderen Formen unter diese subsumiert werden können. Wichtig ist dabei zu beachten, dass das Gute nicht im für einen selbst Guten aufgeht. Ein entsprechendes Handeln umfasst folglich mehr als die in Punkt eins thematisierte Realisierung eigener Glückseligkeit. Handlungen der Selbstliebe sind mehr als Handlungen unter dem »Prinzip der Selbstliebe« (Kant), wie auch die Formen drei und vier verdeutlichen. Die kritikwürdigen Varianten der zweiten Form sind hier so zu interpretieren, dass ihnen entweder ein falsches Verständnis vom Guten zugrundeliegt – dies ist die thomanische Variante – oder dass sie der moralischen Überprüfung nicht standhalten – das ist die kantische Variante. Beidemale verbietet das Sich-selbst-Gutes-wollen ein entsprechendes Handeln.

2.5.4. Selbstliebe als Gebot

Schließlich bezeichnet Selbstliebe ein Gebot. Anders als häufig angenommen wird, lässt sich dies nicht in den biblischen Zeugnissen festmachen (vgl. Kapitel 1.1). Es lassen sich zwei Formen unterscheiden:

1. Selbstliebe bezeichnet eine *moralische Pflicht*. Diese Auffassung stellt im Panorama eine Ausnahme dar. Thomas von Aquin be-

gründet von der Caritas ausgehend eine Pflicht zur Selbstliebe (vgl. Kapitel 4.2.2), da sich aus der Schöpfungsordnung Verpflichtungen für das menschliche Selbstverhältnis ergeben. Scheler formuliert eine Pflicht zur Selbstliebe als prinzipielle Verpflichtung zur Vervollkommenung im Erschließen des größeren Wertreichs (vgl. Kapitel 16.4). Auf der anderen Seite weist Kant eine Pflicht zur Selbstliebe der Formulierung nach entschieden zurück, begründet aber vollkommene und unvollkommene Pflichten gegen sich selbst, Pflichten der Selbstachtung und solche der Förderung der eigenen Vollkommenheit (vgl. Kapitel 13.3). Pflichten gegenüber sich selbst spielen als naturrechtliche Fortschreibung der Selbstliebe-Praktiken auch bei Pufendorf eine Rolle (vgl. Kapitel 11). Insgesamt kann Selbstliebe dann als Pflicht verstanden werden, wenn im Rahmen einer objektiven Theorie des Guten entsprechende Konsequenzen für das normative Selbstverhältnis entwickelt werden.

2. Selbstliebe bezeichnet ein *Gebot der Klugheit*. Ein im Panorama omnipräsenter Grundzug besteht in der Auffassung, dass sich weder ein glückliches Leben noch das Gelingen von Identität automatisch einstellen, sondern dass es dazu der klugen Gestaltung bedarf. Positionen, die eine Ausrottung der Selbstliebe zum Erlangen eines Gegenglücks fordern, stellen die Ausnahme dar. Selbstliebe markiert nicht lediglich ein grundlegendes Streben nach Glück, sondern bedarf in der Variationsbreite ihrer Zuordnung zu den verschiedenen ethischen Kategorien der Gestaltung. Anders formuliert: Glückliches Leben und Gelingen von Identität sind weder ohne Selbstliebe noch ohne ihre kluge Gestaltung denkbar. Insofern gibt es ein Klugheitsgebot zur Beachtung, zur Bewahrung und zur Gestaltung der Selbstliebe. Wie sich das in den verschiedenen Relationsbezügen konkret auszugestalten hat, ist je nach Ansatz sehr verschieden. Als Gebot der Klugheit formuliert Selbstliebe darüber hinaus eine Reflexionsinstanz zweiter Ordnung, die die Einzelhandlungen derart bewertet und ordnet, dass sich in ihrer Realisierung ein gelingendes Leben einstellt. Selbstliebe bezeichnet dann nicht nur das praktische Handeln im Verfolgen des für einen selbst Guten, also die Vorstellung, dass Selbstliebe von der Klugheit geboten ist, sondern sie steht selbst für das Gebot der Klugheit (vgl. bei Kant und Butler Kapitel 13.3.1 und in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.7) – sie bezeichnet das »Prinzip der Glückseligkeit«. Dies kann auch

als existenzieller Imperativ der Selbstliebe bezeichnet werden. Dem Gebot der Selbstliebe zu folgen kann dann einerseits einschließen, von vermeintlich für einen selbst guten, lustvollen, aber unklugen Handlungen abzusehen, und andererseits ein prosoziales Handeln zu gebieten – dem kantischen Verständnis nach handelt es sich freilich nicht um eine *moralische* Praxis, wenn es ausschließlich aus einem Gebot der Klugheit resultiert.

2.6. Selbstliebe als Existenzweise

Die verschiedenen in den Kategorien ethischer Theoriebildung genannten Vorstellungen von Selbstliebe bündeln sich in dieser letzten, in der Selbstliebe eine bestimmte Existenzweise, einen Lebensstil oder auch eine Lebenspraxis bezeichnet. Im Fokus steht, inwiefern Selbstliebe eine spezifische Art zu leben formuliert. Selbstliebe markiert, worin ein gutes Leben, ein guter Charakter und ein gutes Handeln gesehen oder eben nicht gesehen werden. Daraus folgen die normativen Bestimmungen von Aufmerksamkeit, Haltung, Gefühl und Praxis. Selbstliebe bezeichnet dabei nicht nur die realisierte Existenzweise, sondern kann auch für den Prozess ihres Erwerbens stehen. Dieser kann sich als Bildung, innere Revolution oder Bekehrung ereignen. Acht Existenzweisen lassen sich schematisierend aus dem Panorama erheben:

1. Selbstliebe bezeichnet *das Leben der Sünder*, das einem Leben in gnadengewirkter Rechtfertigung entgegensteht (vgl. bei Augustinus, Luther und Fénelon Kapitel 2.2, 7.1 und 9.2.1), dem ein Akt der Bekehrung vorausgeht. Selbstliebe kann zugleich auch für diese neue Existenz in der Gottesliebe stehen (vgl. bei Augustinus Kapitel 2.2).

2. Selbstliebe bezeichnet einen lebenslangen *mystischen Transformationsprozess*, an dessen Ende die paradoxe Figur des Sich-allein-in-Gott-Liebens steht. Bei der angezielten Existenzweise handelt es sich um eine, die kein eigenes Selbst mehr kennt (vgl. bei Bernhard von Clairvaux und Meister Eckhart Kapitel 3 und 5.3). Der Weg dorthin verläuft bei Bernhard von Clairvaux über vier Stufen einer jeweils anders gelagerten Selbstliebe: Am Beginn steht die entweder lustvoll-degenerierte oder die gemäßigte Selbstliebe. Es folgen eigen-

nützige und dann dialogisch überformte Selbstliebe, um schließlich in der paradoxalen Selbstliebe der Selbstaufgabe zu kulminieren (vgl. Kapitel 3).

3. Selbstliebe bezeichnet eine *tugendhafte, charakterliche Selbstformung*, die bei der Selbstfreundschaft ansetzt und in der Gottesfreundschaft kulminiert (vgl. bei Thomas von Aquin Kapitel 4.4). Im Gegensatz zur ersten und zweiten Form kommt es dabei nicht zu einer radikalen Umbildung des Selbstbezugs, sondern Selbstliebe bezeichnet eine Transformation, an deren Ende Selbst und Selbstliebe als solche weiterhin Bestand haben.

4. Selbstliebe bezeichnet eine Existenzweise, in der sich das Individuum als Teil der Menschheitsgattung liebt und so seine *Erhabenheit und Würde realisiert* und zum Ausdruck bringt (vgl. bei Ficino, Pufendorf und Kant Kapitel 6.2, 11 und 13.2.1). Dafür steht auch der Begriff der Selbstachtung.

5. Selbstliebe bezeichnet eine Existenzweise, die sich in Demut *am allgemeinen »Ordo amoris« ausrichtet*, statt die Gegenstände auf sich selbst zu perspektivieren und so die Werdung des Selbst in dessen Selbsttranszendenz befördert (vgl. bei Scheler Kapitel 16.4). Im negativen Sinn kann Selbstliebe zugleich für eine Existenzweise stehen, die letzteres vollzieht, was wiederum positiv als eine dem Menschen angemessene Existenzweise umgedeutet werden kann (vgl. Stirner Kapitel 14.2).

6. Selbstliebe bezeichnet den *elitär-heroischen Weg* zur und die Weise einer Existenz, die sich selbst bejaht und permanent selbst überwindet (vgl. bei Nietzsche Kapitel 15.2/15.3). Eine sich selbst liebende Existenz als selbstgewirkte uneingeschränkte Affirmation des Selbst als Teil des Lebens stellt eine Auszeichnung dar. Foucaults Existenz der Selbstsorge weist in eine ähnliche Richtung (vgl. Kapitel 17.4.2/17.6).

7. Selbstliebe bezeichnet das *Ringens um Identität und Bedeutung*. Ihr Gelingen kennzeichnet eine gesunde psychische Struktur in intakten Beziehungen (vgl. bei Kristeva Kapitel 18.6). Es handelt sich um

III. Die Typologie der Selbstliebe

eine Existenzweise, in der das Leben des desintegrierten Subjekts der Spätmoderne neuen Sinn und Orientierung gewinnt.

8. Selbstliebe bezeichnet die *Existenzweise des Menschen schlechthin* (vgl. bei Rousseau Kapitel 12.3). Allen verschiedenen Lebensformen und Charakteren liegt dann eine jeweils spezifische Ausformung von Selbstliebe zugrunde.

3. Systematisierung nach ethisch informierten Idealtypen

Mit der Systematisierung nach Typenachsen und nach Kategorien ethischer Theoriebildung sowie ihren jeweiligen Unterformen ist nicht nur ein detailliertes und plurales Verständnis von Selbstliebe aus ethischer Perspektive systematisch rekonstruiert worden, sondern es ist zugleich gezeigt worden, wie Selbstliebe in der Ethik verankert ist und dass sie ein zusammenhängendes Geflecht von Reflexionen zur Strukturierung des Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses darstellt. Die pauschale Frage, ob Selbstliebe in ethischer Hinsicht als solche positiv oder negativ zu bewerten ist, erweist sich vor diesem Hintergrund als sinnlos. Ein wesentliches Merkmal der Selbstliebe besteht gerade in der Ambivalenz ihrer normativen Bewertung. Dies wurde in den beiden vorangehenden Kapiteln deutlich. Gleichzeitig lässt sich nicht übersehen, dass in den Szenarien im Panorama immer wieder von einer guten und schlechten Selbstliebe die Rede ist. Auf der Basis der Kategorien ethischer Theoriebildung wird im Folgenden eine Strukturierung vorgenommen, die in Ergänzung zu den beiden ersten Kapiteln Idealtypen formuliert, die als solche Selbstliebe bewerten. Wie ein roter Faden zieht sich die Auffassung durch das Panorama, dass Selbstliebe in negativer Hinsicht ein »zuviel« oder »zuwenig« und in positiver ein »angemessen« anzeigt. Im geradezu tugendethischen Sinn einer Bestimmung der richtigen Mitte ist eine anzustrebende Selbstliebe zwischen den beiden zu vermeidenden Extremen situiert. In Orientierung an den Strukturierungen von Rousseau und Kristeva (vgl. Kapitel 12.5. und 18.2.) kann Selbstliebe dann als Indikator einer Krise oder als Indikator des Gelingens von Identität fungieren.

Im Folgenden werden die drei Idealtypen herausgearbeitet. Sie stellen die höchste Abstraktionsform und vereinheitlichende Schematisierung aus dem Panorama dar. Wichtig ist deshalb zu beachten, dass diese drei Formen in keiner Weise beanspruchen, die Pluriformität der Szenarien mit ihren sehr unterschiedlichen Wertungen von Selbstliebe vollumfänglich zu erfassen. Sie formulieren vielmehr drei Idealtypen, die querschnittartig präsent sind, in ihrer jeweiligen Ausgestaltung aber höchst divergent ausfallen. Die Systematisierung nach kategorisch-ethisch informierten, wertenden Idealtypen der Selbstliebe bildet mit den beiden vorangehenden Kapiteln die »Ty-

pologie der Selbstliebe« und baut die Brücke zum anschließenden Teil eines »Konzepts der Selbstliebe«.

3.1. Selbstliebe als Egozentrik – Kritik an einem »zuviel«

Die negative Wertung der Idee der Selbstliebe wird im Panorama von der Vorstellung dominiert, dass Selbstliebe eine auf einem falschen Selbstverständnis beruhende Verfehlung des Selbstverhältnisses darstellt, die darin ihre Sinnmitte hat, dass die Balance der Verhältnisbestimmung von Selbst und Anderen in ethisch zu kritisierender Weise zugunsten des Selbst aus dem Lot geraten ist. Dafür steht der Begriff der Egozentrik. Sie bezeichnet eine Selbstliebe, die eine Verfehlung von Selbst- und Fremdverhältnis auf mehreren Ebenen anzeigt.

Selbstliebe als *anthropologische Basisbestimmung* wird nur äußerst selten mit Egozentrik in Verbindung gebracht. Dies ist dann der Fall, wenn die menschliche Lebensform als solche bereits als korrumpiert aufgefasst wird, wie etwa in den theologischen Ausdeutungen der augustinisch-lutherischen Linie. Dann bezeichnet Selbstliebe die Ursünde der Anmaßung gegenüber Gott schlechthin. Der gefallene Mensch ist der »Homo incurvatus in se«. Egozentrik existiert nur als *theologisch-anthropologische Basisbestimmung*.

Im Bereich der *Aufmerksamkeit* wird eine egozentrische Selbstliebe als Solipsismus ausgedeutet. Er steht einer realistischen und objektiven Wahrnehmung entgegen, indem die Welt vom Selbst auf sich selbst perspektiviert wird. Dem liegt eine Selbstfixierung zugrunde, die entweder Anderes nicht als Anderes oder in der stärkeren Fassung Anderes gar nicht mehr in der Lage ist wahrzunehmen.

Im Bereich der *Haltung* wird eine egozentrische Selbstliebe als Narzissmus ausgedeutet. Er steht für verschiedene Formen der Überheblichkeit (*Superbia*) und der Anmaßung gegenüber den jeweiligen Bezugspunkten. Dabei fordert das Selbst für sich eine ungerechtfertigte Höherrangigkeit ein.

Im Bereich des *Gefühls* wird eine egozentrische Selbstliebe ebenfalls als Narzissmus ausgedeutet. Er bezeichnet hier eine Selbstgefälligkeit, die Ausdruck ungerechtfertigter Selbstgenügsamkeit ist und sich gegenüber Kritik immunisiert hat.

Im Bereich des *Strebens* wird eine egozentrische Selbstliebe als Selbstsucht (*Avaritia*) ausgedeutet. Sie verfolgt nur die eigenen Zwe-

cke im selbstzentrierten Begehren. In dieses Feld gehört auch die negative Interpretation des Concupiscentia-Komplexes.

Im Bereich der *Motivation* wird eine egozentrische Selbstliebe als psychischer Egoismus ausgedeutet. Alles Handeln erfolgt ausschließlich im eigenen Interesse, ist selbstinteressiert. Eine entsprechende Kritik der Selbstliebe setzt voraus, dass der psychische Egoismus nicht als anthropologische Gegebenheit aufgefasst wird.

Im Bereich des *Handelns* wird eine egozentrische Selbstliebe als praktischer Egoismus ausgedeutet. Das Handeln zielt darauf ab, sich selbst Vorteile zu verschaffen und die eigenen Vorhaben zu realisieren. Die Belange und Ansprüche anderer werden nicht berücksichtigt.

Im Bereich des *Gebots* spielt eine egozentrische Selbstliebe nur dann eine Rolle, wenn das Gebot von Selbstliebe als Klugheit im egoistischen Sinne ausgedeutet wird. Eine Kritik an einer solchen Selbstliebe ist dann eine Kritik an einer egoistischen Klugheitsmaxime.

Im Bereich der *Existenz* wird eine egozentrische Selbstliebe zum einen als schuldige oder sündhafte Existenz ausgedeutet. Dies ist dann der Fall, wenn sie derart gegen moralische Ansprüche verstößt, dass damit eine Korruption eigener Existenz als solcher einhergeht. Zum anderen wird sie als entfremdete Existenz verstanden. Dies gilt – vor allem bei Rousseau und Kristeva – wenn eine egozentrische Selbstliebe das Gelingen eigener Identität verhindert.

Indem die egozentrische Selbstliebe mit Hilfe der Facetten der Kategorien ethischer Theoriebildung entfaltet wird, zeigt sich, welche zentralen im Zusammenhang mit der Selbstliebe immer wieder erwähnten negativen Konnotationen zu diesem Idealtypus gehören: Solipsismus, Narzissmus, Egoismus und Selbstsucht. Dies ist einerseits als Indiz dafür zu werten, welche Prominenz der egozentrische Idealtypus in der Idee der Selbstliebe aufweist, andererseits ist davor zu warnen, Selbstliebe per se mit diesem Typ zu identifizieren. Im vorliegenden Kapitel markiert die negativ gewertete Selbstliebe, die das Selbst dafür kritisiert, dass es sich selbst in den verschiedenen Bereichen *zuviel* zuspricht, denjenigen Typus, der im Panorama die eindeutigste Konturierung vorweisen kann.

Die egozentrische Selbstliebe weist zwei Varianten an Ermöglichungsbedingungen auf. Sie kann als eine durch sozio-kulturelle

Strukturen hervorgerufene und geförderte Form erachtet werden, indem Anerkennungsweisen beispielsweise ein Streben nach Überlegenheit fördern. Andererseits kann sie als eine Eigenart der charakteristisch menschlichen Lebensform, sich tendenziell selbst zu bevorzugen, angesehen werden. Letzteres kann religiös als Gefangensein der gefallenen Natur im »Amor sui« interpretiert werden. Egozentrische Selbstliebe wird entsprechend stärker als kontingent oder als invariant aufgefasst. Bis auf Ausnahmen geht dies in den Szenerien des Panoramas jedoch nicht mit einer fatalistischen Akzeptanz einher, sondern mit dem Appell, sie und soweit möglich ihre Ermöglichungsbedingungen zu überwinden oder abzumildern. Die Kritik an einer egozentrischen Selbstliebe muss sich dabei nicht auf alle oben dargelegten Kategorien beziehen. Vielmehr haben die Szenerien des Panoramas deutlich gemacht, dass eine Fokussierung häufig auf einen Aspekt erfolgt, etwa auf die Selbstsucht der Motivation oder auf ein egoistisches Handeln. Kritik an einer egozentrischen Selbstliebe auf der einen Ebene kann sie bisweilen auch auf einer anderen Ebene tolerieren. Dies ist etwa bei der »Selfish-Hypothesis« der Fall, wenn ein psychischer Egoismus der Motivation mit einem sozialverträglichen Handeln zusammengedacht wird. Welche Verständnisse von Selbstliebe welche Ebene des Egozentrismus akzentuieren und kritisieren oder gegebenenfalls tolerieren, ist im Panorama und in den beiden vorangehenden Kapiteln der Typologie rekonstruiert worden. Dabei hat sich auch gezeigt, dass die jeweiligen Deutungen als egozentrische Selbstliebe kontingent sind und dem Wandel unterliegen. Dies kann erstens heißen, dass zwar die negative Wertung beibehalten, eine egozentrische Selbstliebe aber toleriert wird. Zweitens kann eine entsprechende Selbstliebe den Charakter ihrer Negativität verlieren und als menschliche Eigenschaft normalisiert werden. In diesen Zusammenhang zählen etwa Hobbes' Exkulpierung der egoistischen Klugheitsmaxime und Rousseaus Integration des vormals rein negativ gedeuteten Strebens nach Überlegenheit. Drittens können die Momente einer egozentrischen Selbstliebe auch eine positive Wertung erfahren, dass sie aus der Deutung des »zuviel« in ein »angemessen« überführt werden, indem etwa Stirner den praktischen Egoismus bejaht und Nietzsche den Narzissmus der egozentrischen Selbstliebe als Zeichen von Stärke und das »zuviel« auf der Ebene der Existenz als den wenigen »souveränen Individu-

en« angemessen umdeutet. Dies sind die Umwertungen, denen die Wertungen der Idealtypen der Selbstliebe unterliegen.

3.2. Selbstliebe als gelingendes Selbstverhältnis – Bejahung eines »angemessen«

Der Idealtyp einer Selbstliebe, die ein in normativer Hinsicht zu begrüßendes Phänomen darstellt, ist in den meisten Szenerien präsent. Wenn auch die jeweilige Ausdeutung sehr unterschiedlich ist, so sind doch die Fälle selten, in denen Selbstliebe rein negativ bestimmt wird. Zwar erscheint die Warnung vor einer egozentrischen Selbstliebe oft dringlicher als die Betonung ihrer positiven Bedeutung. Nichtsdestotrotz wird aber meist erwähnt, dass es entgegen der negativen Fassung von Selbstliebe auch ein Verständnis von ihr gibt, das positiv ist. Selbstliebe steht dann in Form eines idealen Grenzgedankens für ein gelingendes Selbstverhältnis, das ethisch begrüßenswerte Fremdverhältnisse miteinschließt. Ist also von Bekämpfen oder gar von Ausrottung der Selbstliebe die Rede, müsste präzisierender gefasst werden, dass es bis auf wenige Ausnahmen um die Beseitigung ihrer negativen Formen, nicht aber um die der Selbstliebe als solche geht.

Die *anthropologische Basisbestimmung* ist im vorliegenden Idealtypus gelingendes Selbstverhältnisses von viel größerer Bedeutung als in den negativen Alternativen. Sie setzt an beim ontologischen, epistemologischen und praktischen Primat des Selbst und entfaltet diese Aspekte als grundlegende Selbstbejahung, Selbstfreundschaft oder als fundamentales Streben nach dem Gelingen der eigenen Existenz. Die beiden vorangehenden Kapitel der Typologie haben die enorme Bandbreite an möglichen Facetten aufgezeigt. Auch wenn bisweilen einige dieser Aspekte in der Forschung als »neutrale Selbstliebe« gekennzeichnet werden, darf nicht übersehen werden, dass ihr Vorhandensein in den jeweiligen Szenerien letztlich nicht einfach nur neutral konstatiert wird. So geht beispielsweise Hobbes davon aus, dass Streben nach Selbsterhaltung eine anthropologische Normalität darstellt; das aber ist keine wertfreie Aussage, sondern bejaht sie als notwendige Ermöglichungsbedingung des Gelingens individueller Existenz. Dies gilt analog für Rousseaus Analysen zum Verhältnis von »Amour de soi« und »Amour-propre« sowie für

Kristevas zum primären Narzissmus. Auch wenn das beschreibende Moment der menschlichen Lebensform zunächst im Vordergrund steht, schwingt in der Bestimmung dieser Selbstliebe als *anthropologischer Basisbestimmung* ein positiv wertender Zug mit. Noch eindeutiger gestaltet sich die positive Wertung im Zusammenhang mit der Selbstbejahung und Selbstfreundschaft.

Im Bereich der *Aufmerksamkeit* wird von einem Bei-sich-sein ausgegangen, das eine angemessene Verhältnisbestimmung von Selbst- und Weltfokussierung zum Ausdruck bringt. Entgegen den negativen Fassungen meint dies eine Objektivität unter Einschluss des Selbst. Sehr deutlich wird eine entsprechende Selbstliebe etwa von Scheler herausgearbeitet, wenn er dem Solipsismus ein Bewusstsein für die Objektivität der Welt entgegenstellt, die eine Aufmerksamkeit für das Selbst nicht ausschließt, aber anders perspektiviert und so von der (Selbst-)Täuschung zum Realismus führt.

Im Bereich der *Haltung* wird eine positive Selbstliebe als Selbstannahme bestimmt. In ihr drückt sich eine Bejahung der eigenen Existenz aus. Dem Selbstvorbehalt steht eine Schätzung sowohl der konkreten Daseinsweise als auch dem Dasein des Selbst als solchem entgegen. Dies drückt sich in einer Haltung selbstverehrender Würde aus. Als angemessen ist eine solche Selbstliebe in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen Bezugspunkten zu bestimmen, woraus eine Hierarchisierung resultieren kann, die jedoch nie die Selbstannahme als solche infrage stellt.

Im Bereich des *Gefühls* wird die Haltung der Selbstannahme von einer grundsätzlichen Zufriedenheit mit der eigenen Existenz begleitet, die auch als Selbstzufriedenheit im positiven Sinn gefasst wird. Nach Kant ist hier das Wohlgefallen an sich selbst in seinen verschiedenen Formen angesiedelt, die invariant oder bedingt sind. Entscheidend ist, dass eine positiv gewertete Selbstliebe als Haltung und Gefühl immer gerechtfertigtes Wohlgefallen voraussetzt. Das unterscheidet sie von ihren beiden negativen Alternativen.

Im Bereich des *Strebens* wird eine positiv gewertete Selbstliebe als angemessenes Streben nach angemessenen Zwecken bestimmt. Dies ist die Frage nach dem Guten, in der sich die beiden normativen Kernfragen bündeln und die in den Szenerien des Panoramas sehr verschieden beantwortet wird. Es sind unterschiedliche Bestimmungen der Realisierung des Selbstverhältnisses, die davon abhängen, wie das Gelingen von Identität im relationalen Gefüge gefasst wird.

Für eine Konkretion der Formen sei auf die beiden vorangehenden Kapitel verwiesen. In Abgrenzung zu den beiden negativen Idealformen kann festgehalten werden, dass es sich um Zwecke handeln muss, die selbstbestimmt und stimmig als eigene aufgefasst werden können, ohne dass sich das Streben im selbstzentrierten Begehren erschöpft.

Im Bereich der *Motivation* meint der Idealtypus eine Willensbestimmung aus Liebe zum Selbst, was gerade nicht als Selbstsucht aufzufassen ist, sondern auf den im Selbst verkörperten Wert gerichtet ist. In dieser Form konvergiert das Gute mit dem für einen selbst Guten, wohingegen die beiden Negativpole von einer Willensbestimmung ausgehen, die sich entweder im Selbstinteresse des allein für einen selbst Guten erschöpft oder umgekehrt, wie sich im Unterkapitel des »zuwenig« zeigen wird, nicht in der Lage ist zu erfassen, dass es auch ein für einen selbst Gutes ist.

Im Bereich des *Handelns* werden die vorangehenden Aspekte einer positiv gewerteten Selbstliebe konkret praktisch realisiert. Dies ist als Selbstsorge zu bezeichnen, die einerseits Praktiken der Selbstachtung als Minimalbestimmung und andererseits solche der Selbstvervollkommenung als Zielbestimmung einschließt. Beides bündelt sich im Sich-selbst-Gutes-wollen-und-tun.

Im Bereich des *Gebots* kann der Idealtypus beide oben unterschiedenen normativen Formen umfassen. Prägnanter ist dabei Selbstliebe als kluge Realisierung des Gelingens eigener Identität, wohingegen eine Formulierung von Selbstliebe als moralische Pflicht gegenüber sich selbst stark von den moralphilosophischen Prämissen abhängt.

Im Bereich der *Existenz* bezeichnet Selbstliebe grundsätzlich ein gelingendes Selbstverhältnis als solches in seiner extensiven Bedeutung von gutem Leben, gutem Charakter und gutem Handeln sowie dessen prozesshaftes Anstreben. Die materialen Bestimmungen des guten Selbstseins und Selbstwerdens sind auch hier sehr variantenreich. In Abgrenzung zu den negativen Polen des »zuviel« und »zuwenig« kann das »angemessen« spezifiziert werden, indem es zwei normativen Logiken Rechnung zu tragen hat: Zum einen muss es sich um eine Existenz handeln, die nicht als schuldig oder sündhaft zu bezeichnen ist, und zum anderen darf sie nicht entfremdet sein. Beides schließt Selbstbestimmung notwendig ein, erschöpft sich aber nicht in ihr.

3.3. Selbstliebe als Heterozentrik – Kritik an einem »zuwenig«

Spiegelbildlich zu einer Kritik an einer Selbstliebe, die dem Selbst zuviel zuspricht, kann Selbstliebe auch für ein in normativer Hinsicht defizitäres Phänomen stehen, das ein »zuwenig« markiert. Der Kern der ethischen Kritik richtet sich dabei auf einen Mangel an positiv bewerteter Selbstliebe. Diese Seite ist im Panorama weit weniger ausgeprägt, was sich auch darin zeigt, dass gängige Begriffe, etwa Egoismus, Selbstsucht oder Narzissmus, hier fehlen. Auch die Überschrift »Heterozentrik« ist im Gegensatz zur »Egozentrik« weniger geläufig und präsent. In entstehungsgeschichtlicher Hinsicht kann sogar von einem sekundären Phänomen gesprochen werden, das auf überzogene Kritik an der Egozentrik reagiert. Dies wird im Panorama darin ersichtlich, dass die Szenerien, die auf eine Kritik an einem »zuwenig« fokussieren, jüngeren Datums sind und sich bisweilen selbst, wie etwa bei Nietzsche und Foucault, als Reaktion auf eine christlich grundierte Herabsetzung des Selbst verstehen. Während also die Egozentrik für ein Übermaß im Selbstverhältnis steht, steht die Heterozentrik für einen Mangel. Zusammen bilden sie innerhalb der Idee der Selbstliebe die entgegengesetzten Idealtypen einer in ethischer Hinsicht zu kritisierenden Krise des Selbst.

Eine Selbstliebe als *anthropologische Basisbestimmung* ist für den Idealtyp der Heterozentrik eine leere Menge. Es gibt keine Position, die davon ausgeht, dass die menschliche Lebensform als solche aufgrund einer zu kritisierenden Fremdüberhöhung korrumpiert sei. Das ist insofern leicht einsichtig, als ihr negatives Pendant, die Ursünde des »homo incurvatus«, nur als theologisch-anthropologische Basisbestimmung existiert, eine theologische Heterozentrik als anthropologische Bestimmung – zumindest im christlichen Deutungshorizont – aber nicht sinnvoll gedacht werden kann.

Im Bereich der *Aufmerksamkeit* wird eine heterozentrische Selbstliebe als Fremdfixierung ausgedeutet. Es ist der Mangel, der, so Rousseau, den Menschen bestimmt, der »hors de soi« lebt. Wie den Solipsismus kennzeichnet auch ihn ein Mangel an Objektivität – beides bedarf der Aufklärung.

Im Bereich der *Haltung* wird eine heterozentrische Selbstliebe als Unterwürfigkeit ausgedeutet. Sie bezeichnet eine selbsterniedrigende Demut. Die Bezugspole können variieren oder es kann grundsätz-

lich um eine Haltung mangelnden Respekts gegenüber sich selbst gehen.

Im Bereich des *Gefühls* steht eine heterozentrische Selbstliebe für ein Empfinden von Minderwertigkeit oder gar Wertlosigkeit. Während der Narzisst von Selbstgenügsamkeit bestimmt ist, ist es hier ein Mangel an einem Empfinden eigener Existenz.

Im Bereich des *Strebens* bedeutet eine heterozentrische Selbstliebe, sich ganz nach fremden Zwecken zu richten, ohne dass sie die eigenen würden. Das Streben verfolgt die Zwecke anderer und verfügt über keine eigenen Wertungen. Auch dies ist der Mensch, der »hors de soi« lebt.

Im Bereich der *Motivation* wird eine heterozentrische Selbstliebe als Heteronomie ausgedeutet. Sie meint in erster Instanz, das eigene Handeln radikal zugunsten anderer auszurichten, was durchaus aus eigenem Willen geschehen kann. In zweiter Instanz liegt eine viel tieferreichendere Fremdbestimmung vor: In der heterozentrischen Selbstliebe erfolgt die Bestimmung des Willens bereitwillig durch eine fremde Autorität. Damit gerät nicht nur das für einen selbst Gute aus dem Blick, sondern letztlich auch das Gute überhaupt, da davon auszugehen ist, dass ein selbstbestimmter Wille notwendige Bedingung für gutes Handeln ist.

Im Bereich des *Handelns* wird eine heterozentrische Selbstliebe als Selbsterniedrigung ausgedeutet. In der Extremform impliziert dies Praktiken, die selbstverachtenden Charakter annehmen. Das Gegenteil zum praktischen Egoismus ist hier also nicht Altruismus, sondern ein Handeln, in dem sich ein entwürdigendes »zuwenig« des Selbst manifestiert.

Im Bereich des *Gebots* ist eine heterozentrische Selbstliebe denkbar, wenn ein »zuwenig« des Selbst um eines höheren Gutes willen eingefordert wird. Dies ist insbesondere in religiösen Fassungen möglich, die es durchaus als Gebot der Klugheit formulieren, Selbstgewinn durch Selbstverlust anzustreben.

Im Bereich der *Existenz* wird eine heterozentrische Selbstliebe als schuldige Existenz ausgedeutet, wenn gegen grundlegende Forderungen der Selbstachtung verstoßen wird. Insbesondere im kantischen Kontext wird diskutiert, ob nicht nur einzelne Handlungen, sondern die ganze Existenzweise, etwa des Sich-selbst-Herabsetzens, derart korrupt sein kann. Interessanterweise findet sich in den religiös grundierten Szenarien dazu kein richtiges Pendant,

sondern dort herrscht die Sorge vor der sündigen Existenz der Egozentrik vor. Die theologischen Vorbehalte gegenüber Fénelons Theorie der »reinen Liebe« können hingegen in eine entsprechende Richtung gelesen werden. Zum anderen wird eine heterozentrische Selbstliebe als entfremdete Existenz verstanden. Dies gilt – vor allem bei Rousseau und Kristeva – wenn sie das Gelingen eigener Identität verhindert. Bei Rousseau steht dafür die Existenz »hors de soi« schlechthin, die über keine eigenen Wertungen, keine Selbstbestimmung, letztlich kein Selbst verfügt. Insgesamt ist im Panorama die Sorge vor einer Existenz, die sich in einem »zuwenig« selbst verliert, ein mitlaufendes und zunehmend präsent Thema. Neben Rousseau und Kristeva kennen es auch Foucault, Stirner, Nietzsche, Scheler und Kant. Zu wenig Selbstliebe ist dabei nicht nur Ausweis eines defizitären Selbstverhältnisses, sondern verhindert auch das Gelangen zu einem angemessenen Verständnis des eigenen Selbst.

3.4. Ertrag der wertenden Idealtypen

Werden die drei entwickelten wertenden Idealtypen der Selbstliebe mit dem Variantenreichtum des Panoramas verglichen, fällt nicht nur ihr stark schematisierender Charakter auf, sondern auch, dass die Wertungen ihrer Gehalte in den verschiedenen Bereichen unterschiedlich ausfallen. Was in der einen Szenerie als »zuviel« aufgefasst wird, kann in der anderen als »angemessen« oder gar als »zu wenig« erscheinen. Die Idealtypen unterliegen folglich nicht nur in ihrem Bedeutungsgehalt, sondern auch in dessen Bewertung einer Deutung und eines Wandels. Invariant sind lediglich ihr Vorhandensein als solches mit den sechs Unterkategorien. Daraus lässt sich ein dreifaches Resümee ziehen:

1. Selbstliebe ist prinzipiell gewertet. Sie ist eine genuin ethische Idee, die sich einem vermeintlich normativ neutralen Zugriff entzieht. Wie Panorama und Typologie zeigen, schließt ein angemessenes Verständnis von Selbstliebe notwendig den Bezug zum Guten ein.
2. Selbstliebe als gewertete Idee begleitet die Geschichte der Ethik. Sie ist weder an eine spezifische Theorieform noch an einen bestimmten weltanschaulichen Rahmen gebunden. Sie erweist sich vielmehr als der Ebene theoretischer Konzeptionalisierung

gen vorgelagert und hat auf diese, wie das Panorama aufzeigt, an entscheidenden Schlüsselstellen prägend Einfluss genommen.

3. Das Verstehen der Selbstliebe ist für das Erschließen der »moralischen Topographie« keine Nebensächlichkeit, sondern sie verweist direkt ins Herz der Frage gelingender Identität im sozialen Miteinander. Das Erschließen der verschiedenen Deutungen und Wertungen menschlichen Selbstverständnisses und normativen Weltverhältnisses haben Panorama und Typologie als im innersten verschränkt mit den Klärungen der Fragen nach dem guten Handeln, der guten Person und dem guten Leben aufgewiesen.

Das vorliegende Kapitel hat die breiten Hauptstränge rekonstruiert, wie sie sich aus dem Panorama erheben lassen, ohne das Verstehen von Selbstliebe in drei Idealtypen »aufzuheben«. Vielmehr muss ein angemessenes Verständnis von Selbstliebe ein dialektisches Verhältnis von Typisierung und Einzelbestimmung wahren. In diesem Sinn ergänzen sich das »Panorama der Selbstliebe« und die »Typologie der Selbstliebe« notwendig gegenseitig, indem sie ein Überlegungsgleichgewicht im Verstehen herstellen. Damit ist an dieser Stelle die erste leitende Forschungsfrage der »Ethik der Selbstliebe« nach dem Verständnis rekonstruierter Deutungen und Wertungen von Selbstliebe beantwortet.

Für das Ringen um eine angemessene ethische Fassung der Selbstliebe geben sowohl das Panorama als auch die Typologie Zeugnis. Die drei Idealtypen des »zuwenig«, des »angemessen« und des »zuviel« zeigen auf, dass es sich um eine graduelle Bestimmung in der Suche nach der richtigen Mitte in der Verhandlung der mit der Selbstliebe gegebenen anthropologischen, moralischen und ethischen Kernfragen handelt. Ein ethisches Konzept von Selbstliebe stellt sich im Folgenden als Unterfangen dar, eine begründete und gerechtfertigte Fassung von Selbstliebe als ethischer Idee zu formulieren, sodass in systematischer Hinsicht hieraus ethische Orientierung gewonnen werden kann.

