

Techniken des Selbst: Weltliche und religiöse Praktiken der Selbstveränderung

Diese furchtbare Schule des Lebens nimmt der Jünger freiwillig auf sich, in der Hoffnung, nach dem langen Gehorsam sich selbst zu überwinden, sich selbst in die Gewalt zu bekommen, nach lebenslanger Prüfung wirkliche Freiheit zu erlangen, das heißt Freiheit von sich selbst, und dem Los jener zu entgehen, die ihr ganzes Leben gelebt, aber sich im eigenen Inneren nicht gefunden haben.

DIE BRÜDER KARAMASOW

Er war fünfundsiebzig, wenn nicht schon älter, und hauste in einer alten baufälligen Holzhütte, einer Klausen [...]. Er aß, wie man erzählte (was auch der Wahrheit entsprach), nicht mehr als zwei Pfund Brot in drei Tagen, nichts sonst [...]. Das Wasser in seinem Becher wurde täglich frisch nachgefüllt. [...] Seine Anhänger, die ihn besuchten, konnten beobachten, wie er den ganzen Tag im Gebet verbrachte, ohne sich von den Knien zu erheben oder sich umzublicken. Wenn er sich manchmal zu einer Unterhaltung mit ihnen herabließ, sprach er kurz, abgehackt, wunderbarlich und immer beinahe grob. Manchmal, allerdings sehr selten, sprach er seine Besucher an, aber auch dann sagte er nur ein einziges, wunderliches Wort, das dem Besucher ein großes Rätsel aufgab, und fügte, ungeachtet aller Bitten, diesem Wort keine Erklärung bei. Die Priesterweihe hatte er nicht empfangen, er war nur ein einfacher Mönch. Es gab ein höchst merkwürdiges Gerücht, [...] Vater Ferapont verkehre mit himmlischen Geistern und halte nur mit ihnen Zwiesprache, das sei der Grund, weshalb er unter den Menschen schweige.

DIE BRÜDER KARAMASOW

Bei Selbsttechniken handelt es sich darum, mehr oder weniger systematisch körperliche oder seelische Zustände, Wesenszüge oder Iden-

titäten hervorzubringen, mit denen das Subjekt sich neu erschafft und einem angestrebten Ziel näher bringt. Michel Foucault definiert Selbsttechniken als Praktiken, »die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.«¹⁷⁸ Die von Foucault untersuchten Selbsttechniken und Veränderungsziele stammen aus der Spätantike und dem frühen Christentum. Es ist sinnvoll, diesen Fundus von weltlichen und religiösen Praktiken zeitlich und inhaltlich noch zu erweitern, und zwar bis hinein ins 19. Jahrhundert. Auf dieser Grundlage können dann anschließend Typen von Selbsttechniken gebildet und die überlieferten islamischen Praktiken ein- und zugeordnet werden. So entsteht ein Rahmen, in den auch die heutigen Selbsttechniken von islamistischen Selbstmordattentätern hineingestellt und ihre Besonderheit und schockierende Radikalität begriffen werden können.

Im platonischen Dialog *Alkibiades* sieht Foucault das erste philosophische Zeugnis einer aktiven Selbstveränderung, die hier auf gerechtes politisches Handeln und politische Macht abzielt. Die dabei angewandten Praktiken – die *techné* im Sinne einer Kunstlehre – sind die kümmernde Sorge um sich selbst, die mit der Sorge des Bauern um sein Feld oder Vieh verglichen wird, die Betrachtung der Seele im Spiegel des Göttlichen, in dem sie sich selbst und die Regeln für gerechtes politisches Handeln erkennt, und der von gegenseitiger Liebe getragene Dialog mit einem Lehrer. Dieser Dialog endet, als Alkibiades versteht, dass er sich selbst erkennen und für sich selbst Sorge tragen muss, will er politisch aktiv werden. Auf Veränderung zielende Beschäftigung mit sich selbst und politisches Handeln in der Polis sind hier aufs engste miteinander verknüpft. In der Spätantike wird diese Verknüpfung gelöst. Wer sich mit sich selbst beschäftigen will, zieht sich nun eher von Politik und Gesellschaft zurück – sei es für ein paar Stunden am Tag, sei es, indem er für Wochen oder Monate aufs Land geht. In der Ruhe und Abgeschiedenheit von Rückzugsorten werden die *logoi* der Lehrer studiert, sich durch Meditation (*meleté*) auf Unglück und Tod vor-

178 Foucault 1993: 26.

bereitet, sich davon überzeugt, dass es sich dabei nicht um wirkliche Übel, sondern zu akzeptierende Umstände handelt, künstlich enthaltsam gelebt, sich selbst körperliche Anstrengungen und Entbehrungen (*gymnasia*) auferlegt und ein aufs Schreiben konzentrierter innerer Dialog geführt. In den Aufzeichnungen und Briefen werden ausführlich der eigene Tagesablauf, die eigenen Stimmungen und Lektüren beschrieben, was die Selbsterfahrung intensiviert und die Selbstkenntnis erweitert. Nach epikureischer und stoischer Lehre sind die Ziele aller dieser Selbsttechniken die tägliche Reinigung des Gewissens, die Aneignung und Verinnerlichung der von Lehrern vermittelten Wahrheit, die Autonomie des Subjekts, die Herstellung einer leidenschaftslosen (*apátheia*), gleichmütigen Haltung gegenüber Unglück und Tod und die erst an seinem Ende zu erreichende Erfüllung des Lebens.

Dienen Rückzug aufs Land, Studium der Wahrheit, Übungen (*aské-sis*) wie *meleté* und *gymnasia* und Schreiben in der Spätantike der Selbstkenntnis und Selbstheilung, der Erkenntnis der Wahrheit und einer bewussten innerweltlichen Lebensführung, so streben die Selbsttechniken im frühen Christentum den Verzicht auf Welt und Selbst an, um im Jenseits Erlösung und Unsterblichkeit zu finden. Als Heilsreligion stellt das Christentum Bedingungen an das Individuum und gibt ihm Regeln an die Hand, die eine Verwandlung des Selbst und seine Bereitschaft zur Erlösung gewährleisten sollen. Die beiden Pole des christlichen Verwandlungsprogramms, die mit jeweils unterschiedlichen Menschenbildern und Selbsttechniken arbeiten, sind das von Johannes Cassian aus östlicher Tradition begründete Mönchstum und der aus der Reformationszeit hervorgegangene Protestantismus.

Bevor Johannes Cassian (ca. 360–434) in Marseille zwei große Klöster gründet, lebt er viele Jahre als Mönch in der ägyptischen Wüste. In seinen Schriften vermittelt er die Atmosphäre und Ideale seiner östlichen Mentoren, legt Ziele der Selbstveränderung fest und beschreibt die Methoden, mit denen sie erreicht werden können. Das oberste Ziel besteht darin, die demütige Reinheit des Herzens zu erlangen, Grundbedingung für den Eintritt ins Jenseits. So sind denn auch alle klösterlichen Selbsttechniken auf das Ziel der Demut ausgerichtet. Der erste Schritt in diese Richtung besteht darin, auf die Welt zu verzichten, »Eltern, Vaterland, Würden, Reichtümer, Weltfreuden und alle Lust«¹⁷⁹

179 Cassian, zitiert nach Paden 1993: 80.

aufzugeben. Für die frühchristlichen Eremiten und Mönche hatte der leere und weite Wüstenraum Weltverzicht symbolisiert und bedeutet. Nun geht es darum, sich bewusst für ein Leben hinter Klostermauern zu entscheiden und in diesem künstlichen Schutzraum einen andauernden Kampf gegen die eigenen schlechten Charakterzüge, die von Cassian systematisierten acht Laster, zu führen. Die später als Tod-sünden bezeichneten acht Laster sind Gaumenlust, Unkeuschheit, Hab-sucht, Zorn, Traurigkeit, Beängstigung oder innerer Überdruß, Ruhm-sucht und Stolz, auch als Hochmut bezeichnet. Ständig ist bei Cas-sian von Kämpfen und Siegen, Widerstand und Wachsamkeit die Rede. Um ihre schlechten Charakterzüge zu bekämpfen und sich selbst zu verändern, sollen die Mönche fasten, Körper und Geist disziplinieren, sich ständig selbst beobachten und ihre gedanklichen Verfehlungen einem geistlichen Mentor enthüllen. Vor allem der selbstüberhebliche Hochmut muss in Demut verwandelt, das Selbst, Angriffsziel der vor-nehmlich von außen eindringenden teuflischen Laster, zugunsten einer erlösungsbereiten Seele ausgetrieben werden. Insbesondere der unbe-dingte Gehorsam gegenüber einem Mentor dient dem Ziel des demüti-gen Selbstverzichts. Nach Cassian ist alles, was der Mönch ohne Erlaub-nis seines Meisters tut, als Diebstahl anzusehen. »Gehorsam [...] grün-det in Selbstaufgabe und im Verzicht auf eigenen Willen. Dies ist die neue Selbsttechnik. Für alles, was er tut und unternimmt, bedarf der Mönch der Zustimmung seines Oberen. Nicht einen einzigen Augen-blick, nicht einmal im Sterben, handelt der Mönch autonom. Und wenn er selbst der Obere wird, hat er den Geist des Gehorsams zu bewah-ren [...]. Das Selbst muss sich durch Gehorsam als Selbst konstituie-ren.«¹⁸⁰ Das neu erschaffene gehorsame und demütige Selbst soll sich in der Kontemplation ausschließlich auf Gott richten. Nach dem Rück-zug von der Welt geht es nicht mehr ums richtige Handeln, sei es im politischen, sozialen oder privaten Leben. Es geht vielmehr um die eige-nen Gedanken, Gelüste und Begehrlichkeiten, die inneren Zustände und Stimmungen, den »pestartigen Gestank einer Kloake«¹⁸¹, der so schnell wie möglich zugunsten von christlichen Tugenden, Gehorsam und Kon-templation zu verlassen ist.

180 Foucault 1993: 57f.

181 Cassian, zitiert nach Paden 1993: 90.

Zu den mönchischen Selbsttechniken gesellt sich im frühen Christentum noch eine weitere Praktik, die allen Christen zugänglich ist, die Buße. Für Sünden zu büßen ist etwas anderes als Sünden zu beichten. Vom 4. bis hinein ins 16. Jahrhundert ist Buße ein vom Bischof verliehener Status, der sich am dramatischen Modell des Martyriums von Jesus Christus orientiert. Der Status des Büßers wird dem Sünder für vier bis zehn Jahre zugesprochen und hat Auswirkungen auf sein ganzes Leben. Als Büßer trägt er spezielle Kleidung, muss besondere Fastennormen erfüllen und öffentlich Scham und Demut bekunden. »Buße zu tun ist keine nominelle, sondern eine dramatische Handlung. Zu beweisen, dass man dulddend zu leiden vermag, seine Schande öffentlich zu zeigen, Scham und Demut zu demonstrieren – das sind die Kennzeichen der Selbstbestrafung. Das Frühchristentum begreift die Buße als Lebensweise, die man unter Beweis stellt, indem man die Pflicht zur Selbstoffenbarung auf sich nimmt. [...] Es ging nicht darum, dass der Sünder seine Sünden erklärte, sondern darum, dass er sich als Sünder präsentierte. [...] Theorie und Praxis der Buße kreisen um das Problem, lieber den Tod in Kauf zu nehmen als Kompromisse einzugehen oder dem Glauben abzuschwören. *Der Märtyrer, der dem Tod ins Auge blickt, ist das Vorbild für den Büßer.* Will der Abtrünnige wieder in den Schoß der Kirche aufgenommen werden, so muss er sich freiwillig einem rituellen Martyrium unterziehen. Buße ist der *Affekt des Wandels, des Bruchs mit dem Selbst, mit der Vergangenheit und der Welt.* Man bezeugt damit, dass man fähig ist, auf das Leben und sich selbst zu verzichten, dem Tod standzuhalten, ihn zu akzeptieren. Das Ziel der Buße ist nicht Herstellung von Identität; sie dient vielmehr dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. »Ego non sum, ego.« Diese Formel markiert das Programm der »publicatio sui«. Sie steht für den Bruch mit der eigenen Identität. Mit ostentativen Gesten soll die Wahrheit des Zustandes bekundet werden, in dem der Sünder sich befindet. Selbstenthüllung ist zugleich Selbstzerstörung. Den Unterschied zwischen der stoischen und der christlichen Tradition macht, dass für den Stoiker Selbstprüfung, Selbstbeurteilung und Selbstdisziplin den Weg zur Selbsterkenntnis weisen; Wahrheit über das Selbst wird durch Erinnerung, das heißt durch Besinnung auf die Regeln, erlangt. In der *exomologesis* (öffentliches Glaubens- und Sündenbekenntnis, E.H.) indes gewinnt der Büßer Wahrheit über das Selbst durch einen gewaltsamen Bruch und durch Auflösung. Es ist wichtig, festzuhalten, dass

exomologesis nicht verbal ist, sondern symbolisch, rituell und theatralisch.«¹⁸²

Im 13. und 14. Jahrhundert wird die dramatische, das Martyrium Christi rituell nachvollziehende Buße zeitweilig zu einer kollektiven Bewegung, die auch später immer wieder auflebt. Flagellanten ziehen, sich selbst geißelnd, für 33 Tage – eine Zahl, die den Lebensjahren Jesu entnommen ist – durch die Städte und Dörfer Italiens, dann auch West- und Osteuropas. Sich selbst körperlich zu züchtigen, sich auszupeitschen oder auspeitschen zu lassen, ist eine christliche Bußübung, der sich schon vorher Heilige der katholischen Kirche und Mönche unterzogen haben. Doch nun wird diese Praktik zu einer Laienbewegung, die eine das Leiden Christi real nachvollziehende *Unmittelbarkeit* zum Erlöser sucht. Bei der kollektiven Inszenierung der Leiden Christi, die sich an manchen Orten zu regelrechten Passionsspielen entwickelt, geht es nicht mehr nur um die öffentliche Buße individueller Sünden, sondern auch um die Errettung der Welt vor dem Zorn Gottes, um die Buße kollektiver Sünden im Angesicht des Endes der Welt, das sich unter anderem durch die in Europa grassierenden Pestepidemien anzukündigen scheint. Dieses eschatologische Moment tritt bei den Kryptoflagellanten der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in den Vordergrund. Nach dem kirchlichen Verbot der Geißlerumzüge entsteht zuerst in Thüringen eine Sekte, die für 1369 den Weltuntergang voraussagt. Diese asketische und zugleich ekstatische Gemeinschaft glaubt, dass Sünden ausschließlich durch Selbstgeißelung gebüßt werden können, dass dadurch die von der Kirche verstellte Unmittelbarkeit zu Gott wieder hergestellt wird und dass die Flagellanten nach ihrem Tod direkt zu Gott gelangen. Hatte die katholische Kirche die Laienbewegung der Selbstgeißler anfänglich in ihren Schoß aufgenommen, hatten Dominikaner die Bewegung sogar gefördert – während Franziskaner und Augustiner dezidiert dagegen waren –, so richteten sich seit dem 14. Jahrhundert kirchliche Verbote gegen die kollektive Selbstgeißelung und wird die Inquisition aktiv. Was die Kirche in zunehmendem Maße an den Geißlern stört, ist die Umgehung ihrer Institution, die Selbstabsolution und das erregende Bild sich auspeitschender Menschen. Kirchliche Sakramente zu ignorieren und eine unmittelbare Beziehung zu Gott anzustreben, sind in der Tat häretische, einige Ideen der Reformation schon vorwegnehmende Momente.

182 Foucault 1993: 54–56 (Hervorhebungen E.H.).

Sie können von der katholischen Kirche immer weniger geduldet werden, auch wenn sie die private Selbstgeißelung als Bußpraxis weiter toleriert. Nach der Reformation sind es die Protestanten, die die Geißler verurteilen, weil die Inszenierung von Christi Leiden in ihren Augen einer Bilderverehrung gleichkommt, während sich die katholischen Verteidiger der Geißler darauf berufen, dass Gottes Geist nicht nur in der Sprache, sondern auch in Gesten und Bildern anwesend ist. Insbesondere die Kasteiung würde eine unmittelbare Beziehung zu Gott stiften. Die letzte große Auseinandersetzung über die Selbstgeißelung wird zur Zeit der Aufklärung geführt, die diese Selbsttechnik in einen sexuellen Kontext stellt und als eine Art raffinierter Unzucht beziehungsweise einen psychiatrischen Fall ansieht, der mit »verirrter Phantasie«, »überreizten Sinnen« und »Hysterie« zu tun hat.¹⁸³

Im Vergleich zur theatralischen Inszenierung der Buße und zur leidenschaftlichen Ekstase sich selbst auspeitschender Menschen wirken die Selbsttechniken der calvinistisch-puritanischen Prädestinationslehre und des Pietismus eher kühl. Dennoch geht es auch hier um den Bruch mit der eigenen Identität, um Selbstverzicht und Unmittelbarkeit zu Gott, auch wenn die eingesetzten Praktiken weniger spektakulär, dafür aber umso nachhaltiger sind. Nach Foucault hat für die Entwicklung des Abendlandes die Verbalisierung innerer Befindlichkeiten und Zustände eine weit größere Bedeutung gehabt, als die dramatische Inszenierung der Buße, die Geste und das Bild. Die Praktik der Selbstverbalisierung beginnt mit dem platonischen Dialog und setzt sich mit den spätantiken Aufzeichnungen und Briefen über die eigenen Taten, Erlebnisse, Stimmungen und Gedanken fort. Während die antike und spätantike Verbalisierung des Selbst vornehmlich auf Selbsterkenntnis und das richtige Handeln in der Welt zielt und die Beziehung zu einem Lehrer mit der Aneignung der Wahrheit und der Autonomie des Subjekts endet, geht es im frühchristlichen Mönchstum um die Verbalisierung von Gedanken, Gefühlen und inneren Regungen im Rahmen einer lebenslangen Gehorsamsbeziehung, die auf das Jenseits ausgerichtet ist. Mit der Einführung des Bußsakraments im 13. Jahrhundert, das aus Ohrenbeichte und nicht-theatralischen Bußübungen besteht, werden die Praktiken der sprachlichen Selbsterforschung, Selbsterklärung und Selbstprüfung und

183 Zur Geschichte der Flagellanten siehe <http://de.wikipedia.org/wiki/Flagellanten>.

generell des sprachlichen Ausdrucks weiter entwickelt und gestärkt. Sie kulminieren nach der Reformation in den calvinistischen, puritanischen und pietistischen Selbsttechniken, die die katholische Beichte nach und nach durch schriftliche Aufzeichnungen und mündliche Bekenntnisse ersetzen. Die Tagebücher und Selbstenthüllungen vor der Gemeinde konzentrieren sich auf ein prinzipiell sündiges und suspektes Selbst, das in allen seinen Winkeln zu durchforschen und zu durchleuchten ist.

Da nun niemand mehr Absolution erteilen kann, da nach dem protestantischen Dogma der Mensch grundsätzlich unfähig ist, durch gute Werke oder Buße einen eigenen Beitrag zu seinem Seelenheil zu leisten, da ihm nun nichts anderes mehr bleibt, als seine Sündhaftigkeit zu erkennen und sich der Gnade Gottes anheim zu geben, werden Selbstzweifel und Selbstprüfung auf Dauer gestellt. Während der mittelalterliche Mönch noch die Hoffnung hegen kann, im Kampf mit den von Satan kommenden Lastern zu siegen und würdig zu sein, Christus in sich zu empfangen, wird vor allem im calvinistisch-puritanischen Protestantismus das eigene Selbst zum teuflischen Widersacher Gottes und ist dazu verurteilt, lebenslang über sein jenseitiges Schicksal in Zweifel zu sein. Mit welchen Selbsttechniken die Puritaner diese Lage zu meistern und auch zu mildern suchen, hat Max Weber in »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« ausführlich dargestellt. Strenge Arbeitsethik und asketische Lebensführung, methodische Selbstbeobachtung, systematisches Tagebuchschreiben, Rechenschaft ablegende Lebensläufe und mündliche Selbstenthüllungen vor versammelter Gemeinde dienen einem Ziel: die eigene Sündhaftigkeit aufzuzeigen, sich selbst zu erniedrigen, die eigene Gnadenbedürftigkeit deutlich zu machen und auf die Gnade Gottes, die vollständigen Selbstverzicht voraussetzende Auserwähltheit, zu hoffen. Wie an pietistischen Lebensläufen deutlich wird, kommt der meistens nicht endgültige Umschlag von Selbstzweifel in Selbstgewissheit, von Zerknirschung in Wiedergeburt, von Gottferne in Gottnähe einer unsagbaren mystischen Erfahrung gleich und ist daher kaum zu verbalisieren. Dennoch wird versucht, auch dieses entscheidende Erlebnis zu schildern, und zwar mit Worten und Begriffen, die vor allem dem Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen entnommen sind. Denn im Gegensatz zur Kontemplation der Mönche, die eine ebenfalls unaussprechliche Anschauung Gottes zum Ziel hat, streben insbesondere Pietisten aus der Gruppe der Herrenhuter nach einer ganz persönlichen Beziehung zu

Gottes Sohn, derer sie sich durch Gefühle und Stimmungen versichern, genauso wie Gefühle und Stimmungen die Beziehungslosigkeit anzeigen¹⁸⁴. Ebenfalls expressiv-dramatisch verfahren bis heute auch einige Prediger puritanischer Sekten, die starke Gefühle und laute Bekenntnisse hervorrufen und kollektive Begeisterung auslösen wollen. Doch insgesamt dominieren in den protestantischen Strömungen eher die vielfältigen Formen einer fast kühlen Selbstverbalisierung, mit der das Individuum methodisch an sich arbeitet, um sich schließlich ganz der göttlichen Gnade überlassen zu können.

In der gleichen Zeit, in der die Reformatoren ihr neues christliches Menschenbild und die ihm entsprechenden religiösen Selbsttechniken entwickeln, wird in der höfischen Gesellschaft der Renaissance ein weltlicher Mensch entworfen, der alle bisher geltenden religiösen und säkularen Moralvorstellungen relativiert und verflüssigt. Der neue homo politicus hat weder mit den antiken Regeln eines gerechten politischen Handelns noch mit den Idealen des Christentums und des sich gerade entwickelnden Humanismus zu tun. Er ist dazu aufgefordert, sich selbst eine psychische Konstitution zu geben, die so flexibel und anpassungsfähig ist, dass er sofort auf alle Ereignisse und Veränderungen in der äußeren Welt reagieren kann. Waren bei Platon Selbsterkenntnis, Sorge um sich selbst und Erkenntnis der Regeln die Voraussetzungen für gerechtes politisches Handeln und Machtausübung, wurden im Mittelalter legitime Herrschaft und christliche Tugenden aneinander gebunden – eine Verknüpfung, die sich unter humanistischem Vorzeichen auch in der Renaissance fortsetzt –, so bricht Machiavelli (1469–1527) mit dieser langen Tradition, indem er Eroberung und Erhalt von Macht und Herrschaft von fast jeder ethischen Dimension entbindet. Zwar ist es nützlich, wenn ein Fürst barmherzig, treu, menschlich, ehrlich, freigebig und fromm *erscheint*, aber er muss sich vor den negativen Folgen dieser Tugenden hüten und auch grausam, listig, bestialisch, wortbrüchig, geizig und gottlos handeln können, wenn es die politischen Umstände erfordern. Was alle Tugenden und Laster relativiert, ist die sich schnell wandelnde, durch Intrigen, Kriege, Korruption und diplomatische Verwicklungen gekennzeichnete politische Wirklichkeit, in der das Festhalten an Idealen nur ins Verderben führt¹⁸⁵. Tugendhaft zu handeln

184 Siehe Schmid 2009.

185 »Da es aber meine Absicht ist, [...] etwas Nützliches zu schreiben, so schien es mir richtiger, die Wahrheit nachzuprüfen, wie sie wirklich ist, als

ist genauso unpolitisch wie entfesselte Grausamkeit. Darüber hinaus ist es auch gefährlich, in einer sich ständig wandelnden politischen Landschaft feste Charaktereigenschaften zu besitzen, ungestüm oder vorsichtig, grausam oder mild zu *sein*. Verändern sich die Zeiten und entsprechen nicht mehr dem Charakter des Fürsten, führt ihn das gleichsam automatisch ins Unglück. Er muss also wandlungs- und anpassungsfähig werden, die einzige Eigenschaft, die Machiavelli gelten lässt und fordert.

Flexibel und anpassungsfähig zu werden, ist jedoch nicht leicht. Ein Mensch ist »selten so klug, dass er sich [...] anzupassen verstünde, teils, weil er den Weg nicht verlassen kann, den seine natürliche Anlage ihm weist, teils weil jemand, der auf einem eingeschlagenen Wege stets Glück hatte, sich nicht davon überzeugen kann, dass es gut wäre, ihn zu verlassen. Und so kommt es, dass ein vorsichtiger Mann, wenn die Zeit zur Entscheidung gekommen ist, nicht zu handeln wagt und zugrunde geht. Hätte er aber seine Natur mit den Zeitumständen geändert, so hätte sich das Schicksal nicht geändert.« Das menschliche »Gemüt« ist träge, verharrend und muss so »gebildet« werden, »dass man, wenn es nötig ist, auch das Gegenteil vermag.« Ein Fürst, der seine Macht erhalten will, kann nicht »all das beachten [...], was bei anderen Menschen für gut gilt«, sondern muss »ein Gemüt besitzen, das sich nach den Winden und nach dem wechselnden Glück zu drehen vermag, und, wie gesagt, zwar nicht vom Guten lassen, wo dies möglich ist, aber auch das Böse tun, wenn es sein muss.« Zentral ist nicht und darf nicht sein, irgendeine positive Charaktereigenschaft herauszubilden. Es ist ausreichend, im Rufe einer solchen zu stehen. »Ja, ich wage zu sagen, dass es sehr schädlich ist, sie zu besitzen und sie stets zu beachten; aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig und ehrlich zu scheinen ist nützlich.« Denn »die Menschen urteilen insgesamt mehr nach den Augen als nach dem Gefühl, denn sehen können alle, fühlen aber wenige. Jeder sieht, was du scheinst, wenige fühlen, was du bist [...].« Die Fähigkeit, gut zu erscheinen, ist besonders nützlich wenn es darum geht, fürstliche Laster und

den Hirngespinnsten jener Leute zu folgen. [...] Denn die Art, wie man lebt, ist so verschieden von der Art, wie man leben sollte, dass, wer sich nach dieser richtet statt nach jener, sich eher ins Verderben stürzt, als für seine Erhaltung sorgt; denn ein Mensch, der in allen Dingen nur das Gute tun will, muss unter so vielen, die das Schlechte tun, notwendig zugrunde gehen. Daher muss ein Fürst, der sich behaupten will, imstande sein, schlecht zu handeln, wenn die Notwendigkeit es erfordert.« (Machiavelli 1990:78)

böse Taten zu verbergen. Ein Fürst muss »sowohl den Menschen wie die Bestie zu spielen wissen«, also auch wie ein starker Löwe und ein listiger Fuchs handeln können. »Freilich ist es nötig, dass man diese Natur geschickt zu verhehlen versteht und in der Verstellung und Falschheit ein Meister ist.«¹⁸⁶

Ziel dieser Meisterschaft des Fürsten und seiner flexiblen Anpassungsfähigkeit an die Zeitumstände ist die Staatsräson, die Absicherung eines geordneten und stabilen Gemeinwesens, das letztendlich menschlicher ist als ein Gemeinwesen, das durch fürstliche Tugenden oder Laster, mildes oder grausames Handeln destabilisiert wird und zusammenbricht. Das Ziel, die Stabilität und Ordnung des Staates zu erhalten, muss auch eine Republik verfolgen, der eindeutig Machiavellis Sympathie gehört. Auch sie muss sich flexibel den wechselnden Zeitumständen anpassen können, eine Anpassung, die durch den Wechsel in den Führungspositionen und die republikanischen Institutionen leichter zu gelingen scheint. Doch auch hier erhebt sich die Frage, wie Individuen und Institutionen ihre Trägheit überwinden und flexibel und anpassungsfähig werden können. Diese Frage nach den Selbsttechniken, mit denen die beharrenden natürlichen Anlagen aufgelöst und ein Gemüt herausgebildet werden kann, das sich nach den Winden und dem wechselnden Glück zu drehen vermag, hat Machiavelli nur unzureichend beantwortet. Der einzige Hinweis, den er gibt, besteht darin, sich zu verstellen, die eigenen Eigenschaften zu verbergen beziehungsweise möglichst gar nicht auszubilden, sich selbst und die eigenen Taten unter Schein und Rollenspiel so zum Verschwinden zu bringen, dass die anderen sie nicht mehr erkennen können.

Es ist kaum auszumachen, ob sich hinter Verstellung und Schein, Flexibilität und Anpassungsfähigkeit, Wachsamkeit und Wendigkeit des neuen politischen Menschen noch so etwas wie ein dauerhafter, sich selbst gleich bleibender Kern, ein ruhender innerer Pol verbirgt. Machiavelli hat in den »Discorsi« seine Sympathie für die Republik unter einer ausführlichen Exegese des römischen Historikers Titus Livius verborgen, den »Il Principe« nach dem Verlust seiner Staatsämter auch deswegen geschrieben, um sich selbst politisch zu rehabilitieren, und von sich behauptet, wahre Worte hinter so viel Lügen zu verstecken, dass sie nicht mehr wieder zu finden sind. Dennoch lassen sich unter die-

186 Machiavelli 1990: 119, 88, 86f.

sen Verhüllungen und Vernebelungen stabile Präferenzen und Ziele ausmachen. Der absolute Herrscher, so wie er von Machiavelli konzipiert wird, soll die staatliche Stabilität und Ordnung aufrechterhalten, doch er soll dies möglichst ohne eigene Charakterzüge, festgefahrene Gewohnheiten und unter Nichtbeachtung moralischer Tugenden und Werte tun. Der Fürst soll »transmoralisch« (Sternberger) als ein wendiger »Mann ohne Eigenschaften« (Musil) politisch denken und handeln, auch wenn er dabei seine natürlichen Anlagen und sein Gemüt opfern beziehungsweise sie hinter einem Schleier aus äußerem Schein verbergen muss.

Damit werden zwei miteinander zusammenhängende, aus der Antike stammende und dem humanistisch gebildeten Machiavelli bekannte Prinzipien verletzt: das Prinzip der Sittlichkeit und das Prinzip der Identität. Sokrates nimmt die Todesstrafe an, um mit sich selbst identisch zu bleiben, um die Kontinuität zu seinen früheren Worten und Taten aufrecht zu erhalten, um sein Gesicht, seine Ehre, zu wahren, um keinen Verrat an dem zu begehen, was er zeitlebens gelehrt hat. Dazu gehört auch die Lehre über das *prépon*, den Anstand, das sittliche Verhalten gegenüber anderen, das die Wahrung der eigenen Identität, Integrität und Ehre mit einbegreift. Cicero, sich auf stoische Grundlagen stützend, bestimmt das Prinzip der Sittlichkeit unter anderem als Mäßigkeit, Selbstbeherrschung und Angemessenheit. Richten sich Mäßigkeit und Selbstbeherrschung auf die eigene Person, so Angemessenheit auf den Mitmenschen. Wie alles andere wird auch sie bestimmt von der Vernunft, die den Primat über Triebe und Affekte hat, und der sozialen Stellung. Das eigene Handeln ist dann sittlich angemessen, wenn es der Rolle, die ein Individuum in Familie, Gesellschaft, Staat oder Gerichtswesen auszufüllen hat, entspricht. Ein wortbrüchiger Fürst, ein Fürst, der sich heute so und morgen anders verhält, der anders handelt als er spricht, verhält sich angesichts seiner Stellung und seines Ranges unangemessen, also unsittlich. Gleichzeitig verletzt er das Prinzip der Identität, die als Kontinuität zu früheren Worten und Taten begriffen wird. Er bleibt sich nicht gleich, wobei auch das Bild, das sich die anderen aufgrund seines Sprechens und Handelns von ihm gemacht haben, verletzt wird. Das Prinzip der Identität bedeutet bei einem Politiker, an der einmal eingeschlagenen politischen Linie festzuhalten. Ist dies nicht möglich, müssen Änderungen plausibel und für alle einsichtig begründet werden. So wie bei Cicero der eigene Charakter eigentlich ein Charaktertyp und die soziale Rolle ein Rollentyp im Reper-

toire der gesellschaftlichen Institutionen ist, so meint auch Identität hier keine subjektive Kategorie, sondern die sittlich geforderte Berechenbarkeit des Einzelnen im Laufe der Zeit, die Wahrung der Kontinuität im Handeln und Sprechen. Sie ist eine Voraussetzung für die Stabilität des Gemeinwesens, das sittliche Verhalten in ihm, die Integrität des Einzelnen und die Übereinstimmung von Selbst- und Fremdbild. Die Ausfüllung der sittlich fundierten sozialen Rolle durch einen sich selbst gleich bleibenden Charakter macht in der römischen Spätantike die Person im Sinne von *persona* aus. Dieses Konzept wird von Machiavelli missachtet, so wie er auch nicht mehr mit der Scham, die nach antiken Begriffen unweigerlich auf den Verlust von Identität, Ehre und Sittlichkeit folgt, rechnet. Die Machtpolitik, die er entwirft, ist im wörtlichen Sinn schamlos. Gleichzeitig bringt Machiavelli, beabsichtigt oder nicht, den ursprünglichen Begriff der *persona* wieder ans Licht, nämlich die Maske, die sich ein Schauspieler im Theater aufsetzt, und die Figur, die er spielt. Die Maske des Mimen und das Rollenspiel konnten in der römischen Spätantike noch metaphorisch für Schein, Verstellung, Betrug verwendet werden und Seneca behaupten: »Niemand kann lange eine Maske tragen; Heuchelei fällt rasch ins wahre Wesen zurück.«¹⁸⁷ Es ist gerade das wahre Wesen, der von der Natur verliehene Charakter des Fürsten, der nach Machiavelli politisch unbrauchbar ist und durch wechselnde Masken ersetzt werden muss. Was würde man sehen, wenn man dem Fürsten die Masken vom Gesicht risse? Wir wissen es nicht, da Machiavelli sich für diese Frage nicht interessiert. Er hat einen Politiker entworfen, der sich wendig, flexibel und unabhängig von Identitäts- und Kontinuitätsfragen, moralisch-sittlichen Normen, Ehr- und Schambegriff an die politischen Umstände seiner Zeit anpasst, der nicht mehr antiker Rollen- und Charaktertyp, aber auch noch nicht Individuum, Persönlichkeit, Subjekt im modernen Sinn ist.

Einen tieferen Einblick in die neue Psyche, die seit der Renaissance zuerst im Umkreis der Macht entsteht, gibt uns der spanische Jesuit, Hofpriester und Hochschullehrer Baltasar Gracián (1601–1658). Auch er macht seine Erfahrungen und Beobachtungen am Hof, auch er hat eine nüchterne und illusionslose Einschätzung seiner Zeit, auch ihn interessiert das Überleben des Einzelnen in einer unbeständigen, korrupten und

187 Zitiert nach Fuhrmann 1979: 86. Zu *persona*, Sittlichkeit und Identität in der römischen Antike siehe Fuhrmann 1979: 93, 97–101.

gefährlichen sozialen Umwelt¹⁸⁸. Doch dieser Einzelne ist nun nicht mehr der Machthaber, sondern jedes Individuum, das in solchen Zeiten seine Persönlichkeit ausbilden, entwickeln und schützen will. Es geht bei Gracián also nicht um Macht-, sondern Individualpolitik, um eine »Staatsräson seiner selbst«, wie er im Vorwort seines Buches »El Héroe« schreibt. Gracián ist ein gelehrter Humanist, der sich nicht nur auf die griechische Philosophie und die Lehre der römischen Stoa, sondern eben auch auf Machiavelli und die in Spanien ausgebildete katholische Mystik stützt, die Glauben, Vernunft und Realität miteinander versöhnen will. So entwirft Gracián auch einen neuen Typus des Philosophen, der sich nicht zuletzt mit praktischen Lebensfragen beschäftigt: »Er sei ein Mann auch für's tägliche Thun und Treiben, welches zwar nicht das Höchste, aber doch das Nothwendigste im Leben ist. Wozu dient das Wissen, wenn es nicht praktisch ist? und zu leben verstehn, ist heut zu Tage das wahre Wissen.«¹⁸⁹ Dieses praktische und höchst politische Wissen will er mit den 300 Aphorismen seines schnell bekannt gewordenen Werkes »Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit« (1646) vermitteln. Es wird als Vorläufer der europäischen Aufklärung angesehen, von Goethe und den Romantikern gelesen, Anfang des 19. Jahrhunderts von Arthur Schopenhauer ins Deutsche übertragen und an seinem Ende von Nietzsche wieder aufgeschlagen.

Ziel von Graciáns »Kunst der Weltklugheit« sind nicht Macht und Staatserhalt, sondern die Herausbildung einer erhabenen und vollkommenen Persönlichkeit, die *innerhalb* der Gesellschaft lebt, die von Gracián als ein bewegtes Feld widersprüchlicher Kräfte und Interessen verstanden wird. Die erhabene und vollkommene Persönlichkeit muss sich im Rahmen des permanenten gesellschaftlichen Kriegszustands, in einer feindseligen und boshaften Umwelt herausbilden. Es ist also notwendig, Techniken für sich selbst und das soziale Leben zu entwickeln, die die

188 »Mit dem redlichen Verfahren ist es zu Ende: Verpflichtungen werden nicht anerkannt; ein gegenseitiges lobenswerthes Benehmen findet sich selten, vielmehr erhält der beste Dienst den schlimmsten Lohn: und so ist heut zu Tage der Brauch der ganzen Welt. Es giebt ganze Nationen, die zur Schlechtigkeit geneigt sind: bei der einen hat man stets den Verrath, bei der andern den Unbestand, bei der dritten den Betrug zu fürchten. Allein das schlechte Benehmen Andrei sei für uns kein Gegenstand der Nachahmung, sondern der Vorsicht. Die Gefahr dabei ist, dass der Anblick jener nichtswürdigen Verfahrensweise auch unsre Redlichkeit erschüttere.« (Gracián 1992: Aphor. 280)

189 Gracián 1992: Aphor. 232.

eigentliche Lebenskunst darstellen. Grundlage dieser Lebenskunst ist nicht die christliche Moralthologie, sondern rationales Denken, empirisches Wissen und Urteilskraft. Hier folgt Gracián ganz der Maxime seines Ordensgründers Ignaz von Loyola: »*Man wende die menschlichen Mittel an, als ob es keine göttliche, und die göttlichen, als ob es keine menschliche gäbe.* Große Meisterregel, die keines Kommentars bedarf.« (Aphor. 251) Das wichtigste menschliche Mittel ist das Denken: »*Voraus denken, heute auf morgen und noch auf viele Tage.* Die größte Vorsicht ist, dass man der Sorge und Überlegung besondre Stunden bestimme. Für den Behutsamen giebt es keine Unfälle und für den Aufmerksamen keine Gefahren. Man soll nicht das Denken verschieben, bis man im Sumpfe bis an den Hals steckt, es muß zum voraus geschehen. [...] Manche handeln erst, und denken nachher, welches heißt, weniger auf die Folgen als auf die Entschuldigungen bedacht zu seyn; Andre weder vorher noch nachher. Das ganze Leben muß ein fortgesetztes Denken seyn, damit man des rechten Weges nicht verfehle.« (Aphor. 151)

Das Denken muss sich sowohl auf die eigene Person, die Gracián als Individuum begreift, wie auch auf die Person der anderen, deren Absichten und Interessen, Stärken und Schwächen richten. Was die eigene Person betrifft, so geht es, ganz nach sokratischer Tradition, erst einmal darum, sich selbst zu erkennen: »*Kenntniß seiner selbst, an Sinnesart, an Geist, an Urtheil, an Neigungen.* Keiner kann Herr über sich seyn, wenn er sich nicht zuvor begriffen hat. Spiegel giebt es für das Antlitz, aber keine für die Seele: daher sei ein solcher das verständige Nachdenken über sich: allenfalls vergesse man sein äußeres Bild, aber erhalte sich das innere gegenwärtig, um es zu verbessern, zu vervollkommen: man lerne die Kräfte seines Verstandes und seine Feinheit zu Unternehmungen kennen: man untersuche seine Tapferkeit, zum Einlassen in Händel: man ergründe seine ganze Tiefe und wäge seine sämtlichen Fähigkeiten, zu Allem.« (Aphor. 89) War Selbsterkenntnis in der Antike eingebunden in einen mündlichen oder schriftlichen Dialog und konnte in einen göttlichen Spiegel schauen, der Regeln enthielt, so muss sie nun unter verschärften Bedingungen gewonnen werden. Das Individuum ist alleine, der Spiegel blind. Das einzige was bleibt, sind Vernunft und wachsame Beobachtung seiner selbst, durch die Selbsterkenntnis und Herrschaft über sich selbst erlangt werden können. Wie Denken, Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung praktisch zusammenhängen und

zur Lebenskunst führen, zeigt sich sehr schön am Aphorismus über den Zorn: »*Die Kunst, in Zorn zu geraten*. Wenn es möglich ist, trete vernünftige Überlegung dem gemeinen Aufbrausen in den Weg: und dem Vernünftigen wird dies nicht schwer seyn. Geräth man aber in Zorn; so sei der erste Schritt, zu bemerken, daß man sich erzürnt: dadurch tritt man gleich mit Herrschaft über den Affekt auf: jetzt messe man die Nothwendigkeit ab, bis zu welchem Punkt des Zorns man zu gehen hat, und dann nicht weiter: mit dieser überlegenen Schlaueit gerathe man in und wieder aus dem Zorn. Man verstehe gut und zu rechter Zeit einzuhalten: denn das Schwierigste beim Laufen ist das Stillestehn. [...] Jede übermäßige Leidenschaft ist eine Abweichung von unsrer vernünftigen Natur. Allein bei jener meisterhaften Aufmerksamkeit wird die Vernunft nie zu Falle kommen und nicht die Schranken der großen Obhut seiner selbst überschreiten. Um eine Leidenschaft zu bemeistern, muß man stets den Zaum der Aufmerksamkeit in der Hand behalten [...].« (Aphor. 155) Die eigenen Affekte und Stimmungen, Leidenschaften und Phantasien zu kennen, zu beherrschen und klug zu zügeln, sich selbst aufmerksam zu beobachten, selbstkritisch zu sein und in allen Wirren des Lebens vernünftig zu bleiben, sind stoische Selbsttechniken, die zur Herausbildung einer erhabenen und vollkommenen Persönlichkeit beitragen und gleichzeitig die sozialen Beziehungen des Individuums gestalten und regulieren.

Sind in der seelischen Innenpolitik absolute Offenheit und Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst gefordert, so gebietet es die Vernunft, sich eine seelische Außenpolitik anzueignen, die vieles verbirgt und verschleiert. Wenn der »Umgang mit Menschen [...] voll Klippen ist, an denen unser Ansehn scheitern kann« (Aphor. 256), wenn »im menschlichen Umgang große Untiefen« sind und man »bei jedem Schritt das Senkblei gebrauchen« muss (Aphor. 78), wenn die Existenz Kampfcharakter hat und darüber hinaus die Dinge »nicht für das (gelten), was sie sind, sondern für das, was sie scheinen« (Aphor. 130), dann muss mit List vorgegangen werden, die Schlaueit des Odysseus Vorbild sein. Es sind die Kriegskunst, die Jagd und das Kartenspiel, aus denen Gracián Begriffe und Vergleiche bezieht, um soziale Verhaltensregeln aufzustellen. Ein immer wiederkehrender Begriff, der die Schnittstelle zwischen Innen und Außen markiert, ist das Verbergen. »*Über sein Vorhaben in Ungewissheit lassen*. [...] Mit offenen Karten spielen, ist weder nützlich noch angenehm. [...] Bei Allem lasse man etwas Geheimniß-

volles durchblicken und errege, durch seine Verschlossenheit selbst, Ehrfurcht. [...] Behutsames Schweigen ist das Heiligthum der Klugheit.« (Aphor. 3) »*Bald aus zweiter, bald aus erster Absicht handeln.* Ein Krieg ist das Leben des Menschen gegen die Bosheit des Menschen. Die Klugheit führt ihn, indem sie sich der Krieglisten, hinsichtlich ihres Vorhabens, bedient. Nie thut sie das, was sie vorgiebt, sondern zielt nur, um zu täuschen. Mit Geschicklichkeit macht sie Luftstreiche; dann aber führt sie in der Wirklichkeit etwas Unerwartetes aus, stets darauf bedacht ihr Spiel zu verbergen.« (Aphor. 13) Verborgenen werden müssen die eigenen Absichten, Schwächen, Fehler, Dummheiten und Unbilden, aber auch die eigenen Vorzüge, Gedanken, Vollkommenheiten und Siege, um nicht Neid, Missgunst oder Widerspruch zu erregen. Die eigene Person taktisch zu verbergen, um das gefährliche soziale Spiel mitspielen zu können, setzt Selbstbeobachtung, Selbsterkenntnis und Selbstkontrolle voraus. Dienen Selbsttechniken im Rahmen der seelischen Innenpolitik dazu, eine erhabene Persönlichkeit auszubilden und zu entwickeln, so dienen sie im Rahmen der seelischen Außenpolitik zum Schutz dieser Persönlichkeit und zu ihrer notwendigen flexiblen Anpassung an die Gesellschaft. »*Denken wie die Wenigsten und reden wie die Meisten.* Gegen den Strohmann schwimmen wollen vermag keineswegs den Irrtum zu zerstören, sehr wohl aber, in Gefahr zu bringen. Nur ein Sokrates konnte es unternehmen.« (Aphor. 43) »*Besser mit Allen ein Narr, als allein gescheut,* sagen politische Köpfe. [...] Bisweilen besteht das größte Wissen im Nichtwissen oder in der Affektation desselben. Man muß mit den Übrigen leben, und die Unwissenden sind die Mehrzahl. Um allein zu leben, muß man sehr einem Gotte, oder ganz einem Thier ähnlich seyn.« (Aphor. 133) »*Sich in die Zeiten schicken.* [...] Der Kluge passe sich, in Schmuck des Geistes wie des Leibes, der Gegenwart an, wenn gleich ihm die Vergangenheit besser schiene.« (Aphor. 120) »*Sich allen zu fügen wissen.* ein kluger Proteus: gelehrt mit den Gelehrten, heilig mit dem Heiligen. Eine große Kunst, um alle zu gewinnen: denn die Übereinstimmung erwirbt Wohlwollen. [...] Abhängigen Personen ist diese Kunst dringend nöthig. Aber als eine große Feinheit erfordert sie viel Talent [...]« (Aphor. 77)

Die Anpassung an die Gesellschaft hat bei Gracián Grenzen. Sie werden einerseits von der Selbstachtung gezogen – »*Nie setze man die Achtung gegen sich selbst aus den Augen,* und mache sich nicht mit sich selbst gemein. Unsre eigene Makellosigkeit muß die Richtschnur

für unsern untadelhaften Wandel seyn, und die Strenge unsers eigenen Urtheils muß mehr über uns vermögen, als alle äußeren Vorschriften.« (Aphor. 50) –, andererseits von moralischen Werten: »Der Kluge passe sich, in Schmuck des Geistes wie des Leibes, der Gegenwart an, wenn gleich ihm die Vergangenheit besser schiene. Bloß von der Güte des Herzens gilt diese Lebensregel nicht: denn zu jeder Zeit soll man die Tugend üben: man will heut zu Tage nicht von ihr wissen: die Wahrheit reden, oder sein Wort halten, scheinen Dinge aus einer andern Zeit: so scheinen auch die guten Leute noch aus der guten Zeit zu seyn, sind aber doch noch geliebt: inzwischen, wenn es noch welche giebt, so sind sie nicht in Mode und werden nicht nachgeahmt. O unglückseliges Jahrhundert, wo die Tugend fremd, die Schlechtigkeit an der Tagesordnung ist! – Der Kluge lebe wie er kann, wenn nicht wie er wünschen möchte, und halte, was ihm das Schicksal zugestand, für mehr werth, als was es ihm versagte.« (Aphor. 120) Das Zeitalter ist so, wie es ist. In ihm zu leben bedeutet, sich eine stoisch-gleichmütige Haltung anzueignen, die die Tatsachen des Lebens anerkennt. Außerdem muss man aufmerksam und vorsichtig nach innen und außen sein, vieles verbergen, viele Gefahren umschiffen und das eigene Leben als ein Kunstwerk ansehen, das mit Vernunft, Selbsterkenntnis, Wissen um die sozialen Verhältnisse und Respekt vor der eigenen Würde jeden Tag zu erschaffen ist.

Dienen bei Machiavelli und Gracián Verstellung und Spiel, List, Wendigkeit und Anpassungsfähigkeit der Absicherung des Staates beziehungsweise der Persönlichkeit, so ist um 1800 in den Augen des spanischen Hofmalers, Akademielehrers und sozialkritischen Liberalen Francisco de Goya (1746–1828) nur noch die Maskerade übrig geblieben. »Nadie se conoce«, niemand erkennt niemanden, alle täuschen, niemand kennt sich selbst. In seinen druckgrafischen Serien »Los Caprichos« (1799) und »Los Disparates« (1815–1823) setzt Goya den Vertretern von Mönchstum, Kirche und Staat, Militär und Gerichtsbarkeit, Adel und Bürgertum menschliche, tierische oder abstrakte Masken auf die Gesichter, verummmt sie bis zur Unkenntlichkeit oder zeichnet das menschliche Gesicht so, dass es selbst zur Maske wird. Diese Maskierung im wörtlichen Sinn verdeckt nichts mehr, sondern legt das soziale Theater und die in ihm auftretenden Figuren und Verhaltensweisen offen. Die Maskierung ist dazu da, Dummheit, Bauernschlauheit, Bosheit, bodenlose Willkür und finsternen Aberglauben zu entblößen, die allumfassende Korruption von Individuen, religiösen Ideen und gesell-

schaftlichen Institutionen offen zu legen und wild gewordene Ängste, Begehrlichkeiten und Phantasien zu bebildern, die – ungezügelt von Selbsttechniken und angestrebten Zielen –, nun in einem unbegrenzten und offenen Raum schweben, steigen und stürzen. Das soziale Spiel, das mit Vernunft und Kunstfertigkeit aufgeführt wird und benenn- und erklärbare Ziele verfolgt, hat sich in eine mehr oder weniger dämonische Posse verwandelt, die sowohl den religiösen und sittlich-moralischen als auch den lebenspraktischen Boden unter den Füßen verloren hat. Der Schlaf der Vernunft hat Ungeheuer geboren, das Selbst – auch das flexible – ist unter dem Andrang entfesselter Wünsche, losgelassener Affekte und beflügelter Illusionen zerstoßen. Was Machiavelli befürchtet hatte, ist eingetreten, die Ordnung und Stabilität des Gemeinwesens am Verfall. Auch der Krieg hat jegliche Form und jegliches Reglement verloren. Die Grausamkeiten, die Goya in der Serie »Los Desastres de la Guerra« (1810–1820) zeigt und inszeniert, sind bis heute kaum zu ertragen. Sie werden sowohl von der Besatzungsarmee Napoleons als auch von den Kämpfern des gerade erfundenen Guerillakriegs verübt, der als Volkskrieg die Trennlinien zwischen Soldaten und Zivilisten, kämpfenden Männern und nicht kämpfenden Frauen aufhebt. Diese Grausamkeiten sind umso schwerer zu ertragen, da die liberalen Hoffnungen auf eine gerechte, freie und demokratische Gesellschaft durch die Wiedererrichtung der spanischen Monarchie und der klerikalen Macht nach der Vertreibung Napoleons bitter enttäuscht werden. Angst, sittlicher Verfall und Verfolgung enden nicht, das Loch des schwarzen Nichts will sich nicht schließen. 1814 muss sich Goya für ein Aktbild vor der Inquisition rechtfertigen, 1819 zieht er sich auf sein Landhaus zurück, dessen Wände er mit den so genannten »Pinturas Negras« bemalt, und 1824 emigriert er nach Frankreich, um sich vor politischer Verfolgung zu schützen.

Welche Haltung nimmt der Künstler gegenüber den Phänomenen ein, die er beobachtet, zeichnet und malt, welche Selbsttechniken hat er in einer sozialen Wirklichkeit entwickelt, die sowohl christlichen wie aufgeklärt-liberalen Werten und Moralvorstellungen zuwiderläuft? Goyas Selbsttechniken zeigen sich in seinen Selbstporträts. Den »Los Caprichos« stellt er ein Selbstporträt voran, das ihn als einen wissenden und skeptischen Mann zeigt, der überlegen und distanziert in die Welt blickt. Dass sich Goya als kühlen Stoiker darstellt, verweist zurück auf Graciáns »Kunst der Weltklugheit«, so wie er auch den

aphoristischen Stil in seinen druckgrafischen Serien aufnimmt, die sich nicht zu geschlossenen Zyklen abrunden lassen. Die einzelnen Bilder sind vielmehr als Sätze aufzufassen, zwischen denen durchaus Widersprüche und Ungereimtheiten bestehen können. So zeigt das 43. Blatt der »Los Caprichos« mit dem Titel »Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer« einen schutzlosen und bedrohten Künstler. Schlafend wird er von herbeifliegenden Nachtvögeln bedrängt, ist alptraumartigen Gesichtern preisgegeben, erweckt den Eindruck großer Verlassenheit. Doch gleichzeitig ist er es, der die Nachtwelt erweckt hat, der er dann ausgesetzt ist, ist er es, der den Alptraum erschafft und in Szene setzt. Die beiden Dimensionen der künstlerischen Existenz, die hier zum Ausdruck kommen – das Überwältigtwerden und aktive Gestalten, die Selbstpreisgabe bei gleichzeitiger Selbstbehauptung –, werden vom Kommentar des Prado angesprochen: »Die von der Vernunft verlassene Phantasie erschafft unmögliche Ungeheuer. Mit ihr vereint, ist sie die Mutter der Künste und der Ursprung aller Wunder.« Nach diesem Kommentar entsteht Kunst aus dem Zusammenwirken von Einbildungskraft und Vernunft. Der Künstler kann also nicht nur ein kühler Kopf sein, sondern er muss sich auch seinen inneren Abgründen, Phantasiegebilden und Schreckgestalten, den eigenen Launen (*caprichos*) und Ausschweifungen aussetzen. Damit treibt er den Schacht der Selbsterkenntnis in tiefere Schichten vor, eröffnet neue Regionen des seelischen Raums. Die beiden Selbstporträts der »Los Caprichos« bilden mithin eine doppelgesichtige Einheit. Die eine Seite des Künstlers wendet sich kühl, beobachtend und distanziert nach außen, die andere ungeschützt nach innen, wo sich überwältigende Eindrücke und Erlebnisse aus der Außen- und Innenwelt zu Bildern verdichten. Wie ist mit diesen mächtigen, nicht selten erschreckenden Bildern umzugehen, wie wappnet sich der Künstler gegen die Risiken und Gefahren der abgründigen Phänomene, die er wahrnimmt und hervorruft?

Gegen Ende seines Lebens zeichnet Goya noch einmal ein Selbstporträt, dem er den Titel »Noch immer lerne ich« gibt. Es zeigt einen alten, auf zwei Stöcke gestützten Mann mit langen weißen Haaren und dichtem Bart, dessen Blick nach innen gerichtet ist, umgeben von einem schraffierten, gestaltträchtigen Dunkel. Der Titel dieses Selbstporträts setzt einen Gedanken aus einem anderen Album fort: »Viel weißt Du und immer noch lernst Du. Alles ist Beruf.« Wenn alles Beruf ist, dann wird der Blick in die seelischen und gesellschaftlichen Abgründe profes-

sionalisiert, dann wird, bei aller Nähe, auch Distanz zu ihnen hergestellt. Diese Selbsttechnik der Professionalisierung kommt dem protestantischen Arbeitsethos recht nahe. So wie sich der Calvinist vor der quälenden Frage nach seiner Auserwähltheit durch systematisches Arbeiten schützt, so schützt sich der Künstler vor dem Ungeheuren durch eine Haltung künstlerischer Professionalität. Damit wird das Graciánsche Wissen um die Menschen, die eigene Zeit und das eigene Selbst durch die künstlerische, immer auch an technischen Fragen interessierte Arbeit ergänzt und erweitert. Wissen und Arbeit geben Orientierung, Schutz und Halt, beide vermitteln zwischen Vernunft und Einbildungskraft, sozialer Rolle als Hofmaler und eigenem künstlerischem Ausdruck, beide bändigen entgegengesetzte Kräfte und die in ihnen enthaltenen Risiken und Gefahren. Selbst- und Welterkenntnis und methodisches Arbeiten verfolgen zu Beginn des 19. Jahrhunderts jedoch andere Ziele als im 17. Jahrhundert. Nun geht es nicht mehr nur um den Versuch, die eigenen Ungeheuer und die Ungeheuer der menschlichen Gesellschaft ohne sittliche, moralische oder religiöse Normen und Einschränkungen realistisch wahrzunehmen, sondern sie auch zu erforschen und *ans Licht zu bringen*. Um dieses Ziel zu erreichen, bedarf es höchster Geistesgegenwart, wacher Beobachtungsgabe und eines ausgeprägten Gleichgewichtssinns, um zwischen den widersprüchlichen Kräften und Dynamiken nicht die Balance zu verlieren. Bilden diese artistisch anmutenden Fähigkeiten und Fertigkeiten die Keimzelle, aus der sich kurze Zeit später der moderne Philobat entwickeln wird?

Eine der von Goya anschaulich gemachten menschlichen Torheiten ist das mehr oder weniger lächerliche Streben danach, die Erdoberfläche zu verlassen, in die dritte Dimension des Raums vorzustoßen. Doch Goya zeigt nicht nur hilf- und begriffsloses oder mythisch-satirisches Steigen, Schweben und Fallen, sondern auch zielstrebige Flugversuche¹⁹⁰. So gibt es in der Serie »Los Disparates« (1815–1823) einerseits eine phantastische »Fliegende Torheit« (»Disparate volante«), andererseits aber auch eine ernst zu nehmende »Art und Weise des Fliegens« (»Modo de volar«). Starke, muskulöse Männer mit großäugigen Vogelhelmen haben sich künstliche Flügel angeschnallt, die durch Seile mit den Füßen verbunden sind und durch Treten bewegt werden, ein echter technischer Vorschlag im Sinn von Leonardo da Vinci. Hatte Goya in

190 Siehe dazu Holländer 1980.

der Stierkampfserie (1815–1816) die Geschichte, das artistische Können und den Wagemut des Toreros dargestellt, so zeigt er nun ein ganz neues riskantes Unterfangen, das sich einer technischen Konstruktion bedient. Zwar gibt es zu seiner Zeit noch kein funktionierendes Flugzeug, aber ab 1783 schon erfolgreiche Flüge mit Heißluftballons. Einen davon hält Goya um 1804 fest. Die Zeichnung zeigt eine riesige Montgolfiere, die in einen hohen und leeren Himmel aufsteigt, der fast das ganze Blatt einnimmt. An seinem unteren Rand stehen die Zuschauer dieses Kunststücks klein, anonym und bedeutungslos in einer blassen Landschaft. Hier wird kein technischer Fortschritt gefeiert, sondern der Aufstieg in die Weite des Raums als ein nicht ganz geheures Gelingen gezeigt. Der gleiche Zwiespalt zeigt sich auch im Bild »Art und Weise des Fliegens«. Die Fliegenden tragen Vogelmasken, die ihnen wie Helme auf dem Kopf sitzen, und ihre Flügel sind denjenigen der Fledermaus nachempfunden, die als Nachttier und Symbol der Melancholie schon den schlafenden Künstler bedroht hatte. Wenn Technik eine neue, den Menschen zugleich verbergende und entblößende Maske ist, wenn das Gerät, in das die Fliegenden eingespannt sind, aus dem Wappentier der Melancholie hervorgegangen ist, dann kann Fliegen kein befreites oder heiteres Unterfangen sein. Es ist – genauso wie die Erschließung der Sphären jenseits der Vernunft –, ein riskantes Abenteuer, ein kalkuliertes Wagnis. Die gefährliche Reise des modernen Subjekts geht nicht nur nach innen und zu den sozialen Verwerfungen und Krisen, sondern auch nach oben, in die halt- und grenzenlosen Räume der dritten Dimension. »Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden?« wird Nietzsche wenige Jahrzehnte später fragen. Was bei der schwindlig machenden Expedition ins Unbekannte noch Festigkeit, Contenance und Gleichgewicht verleiht, sind nach Goya die spezifisch künstlerisch-artistischen Selbsttechniken: scharfe Beobachtung der eigenen Person und Umwelt, nicht nachlassende Geistesgegenwart, exaktes Wissen um die eigene prekäre Lage, systematische Erkundung und Übung der eigenen Fähigkeiten und eine immer wieder neu auszubalancierende Gratwanderung zwischen widersprüchlichen Gegebenheiten, die sich nicht mehr zu einem sinnvollen Ganzen fügen lassen.

Wenige Jahre nach Goyas Tod liegt mit Adalbert Stifters »Der Condor« (1840) eine erste literarische Ansicht des modernen Philobaten

vor, wobei das technische Gerät wiederum ein Heißluftballon ist. In ihm steigen zwei mutige Männer und eine junge Frau »peilschnell« in den »blauen Ocean« auf, dann weiter ins schwarze All, wobei »der Begriff des Raumes (anfang), mit seiner Urgewalt auf die Phantasie der Schiffenden zu wirken«. Während der junge Lord und sein betagter Lehrer konzentriert an ihren Meßinstrumenten arbeiten und der Jüngere »oft einen edlen, majestätischen Blick in die großartige Finsterniß (schoß) und sein Herz dichterisch mit der Gefahr und Größe (spielte)«, erträgt Cornelia die »wesenlosen Räume«, die »fürchterliche Schnelligkeit« nicht mehr. Auch sie wollte »erhaben seyn«, erhaben »über ihr Geschlecht« und »gleich den heldenmüthigen Söhnen [...] den Versuch wagen, ob man nicht die Bande der Unterdrückten sprengen möge,« und ein Beispiel dafür geben, »daß auch ein Weib sich frey erklären könne von den willkürlichen Grenzen, die der harte Mann seit Jahrtausenden um sie gezogen hatte – frey, ohne doch an Tugend und Weiblichkeit etwas zu verlieren.« Der »würdevolle Lehrer des jungen Mannes in den Naturwissenschaften«, von seinen Instrumenten aufblickend und ein »strahlendes Antlitz, wie jene alten Magier« zeigend, erkennt als Erster: »'Ich sagte dir, Richard, das Weib erträgt den Himmel nicht – die Unternehmung, so gefährlich und kostbar, ist nun unvollendet, und es war doch die schönste und ruhigste meiner Fahrten [...]'. Ein jäher Zug an einer grünseidenen Schnur – und wie ein Riesenfalke stieß der Condor hundert Klafter senkrecht nieder in der Luft. Der Lord hielt die ohnmächtige Cornelia in den Armen.«¹⁹¹ Zwar scheitert in dieser Erzählung die erste moderne Philobatin, wird Cornelia zu einer guten, sanften und demütigen Jungfrau, doch am Beispiel der beiden Männer wird deutlich, wie weit sich der Philobatismus schon entwickelt hat und wie wissenschaftlich-systematisch er vorgeht. Mit Eisenbahn und ersten motorgetriebenen Fahr- und Flugzeugen stehen ihm kurze Zeit später noch kraftvollere technische Geräte zur Verfügung, mit denen noch schneller noch weitere Räume erschlossen und durchquert werden können.

Wie Goyas Künstler ist auch der moderne Philobat ein kühler und aufmerksamer Beobachter, bildet seine psychischen Fähigkeiten und technischen Fertigkeiten in konzentrierter Arbeit aus, stellt sich mit Vernunft und Selbstdisziplin den eigenen Ängsten, hält Distanz zu seinen

191 Stifter 2005: 14–16, 19f.

Mitmenschen, geht Gefahren und Risiken ein und blickt mit Faszination in die (technischen) Abgründe der Welt. Dabei hilft ihm sein Gerät, in das er sich immer mehr einspannt und einpasst, ja geradezu einspinnt. So wie die Vogelhelme und Fledermausflügel in Goyas Zeichnung zu einer geräteartigen Maske der Fliegenden werden, so trägt auch der Philobat seinen technischen Apparat wie eine den ganzen Körper umspannende Larve. Diese technische Ganzkörpermaske enthält – ähnlich wie die *persona* des Schauspielers – Verhaltensanweisungen. Der Philobat hat seinen Part so gut gelernt und in ihm so viel Geschicklichkeit gewonnen, dass er frei mit seinen Apparaten umgehen und sie bis an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit treiben kann. Wozu aber dient ihm die technische Ganzkörpermaske? Was soll hier verborgen, geschützt oder erreicht werden? Nach Balint zielt der realitätstüchtige und kaltblütige Philobat nicht auf weltliche Macht wie Machiavellis Fürst, sondern im Raum der freundlichen Weiten auf eine rauschähnliche Allmacht, auf das harmonische Einssein mit dem All. Vorbedingung dafür ist die Ausbildung einer Persönlichkeit, die wie bei Gracián lebenskünstlerisch beherrschbar, kontrollierbar und autonom ist. Nicht zufällig waren es die jungen Männer der gebildeten oberen Schichten, die Söhne von Aristokraten und Großbürgern, die sich am Ende des 19. Jahrhunderts mit Motorrad, Automobil und Flugzeug in die Gefahren und Risiken der technischen Welt stürzten und hier etwas fanden, das sie von der Erdschwere erlöste. Doch warum wollten sie erlöst werden, warum lieferten sie sich der Angstlust aus, was hatten sie hinter ihrer technischen Maske zu verbergen? Nach Balint ist es die traumatische Erfahrung des Verlusts einer ursprünglichen Harmonie. Dieser erste Verlust kann durch weitere immer wieder neu in Erinnerung gerufen und verstärkt werden. Sozialer Status, Anerkennung und persönliche Ehre können in einer sich dauernd wandelnden Moderne, in rasant wachsenden Großstädten und in den neuen industrialisierten Kriegen schnell verloren gehen. Die dadurch ausgelösten, schwer zu ertragenden Gefühle der Kränkung und Beschämung können am leichtesten durch eine technische Maske und Graciánsche Verhaltenslehren bewältigt werden¹⁹². Das

192 Andere Möglichkeiten, Kränkung und Beschämung unter einer Maske zu verbergen, beschreibt Léon Wurmser in seinem Werk »Die Maske der Scham« (1993). Zur Abwehr der Beschämung, zur Wiederaufnahme von Graciáns Verhaltenslehren in der Zwischenkriegszeit des 20. Jahrhunderts und zur modernen »kalten persona« siehe auch Lethen 1994.

Individuum wendet sich den neuen, vor allem technischen Tatsachen des Lebens zu, lernt, sich Unsicherheiten auszusetzen und diese sogar zu genießen. Dabei helfen ihm selbstverändernde Praktiken und technische Geräte, die die schmerzende Blöße bedecken, Verhaltensanweisungen geben und den Philobaten zum Schluss in die freundlichen Weiten entführen. Auf diese Art und Weise wird moderne Technik nicht nur zu einer schützenden, umhüllenden und verbergenden Maske, sondern auch zu einem anleitenden Mentor, zu einem stummen Meister, der dazu zwingt, sich ihm gehorsam zu unterwerfen, sich selbst und die Umwelt wachsam zu beobachten, Fehler zu korrigieren und Risiken einzugehen.

