II. Das Panorama der Selbstliebe

Das »Panorama der Selbstliebe« wird in achtzehn Szenerien entfaltet. Ihre Rekonstruktionen verstehen sich zunächst als Forschungsbeitrag im Erschließen des jeweiligen ethischen Ansatzes. In vielen Fällen ist dem Aspekt der Selbstliebe dort bislang wenig, gar nicht oder undifferenziert Beachtung geschenkt worden. Auch wenn hierin nicht das Hauptinteresse der »Ethik der Selbstliebe« besteht, so ist auf dem Weg der Bearbeitung der leitenden Forschungsfragen, also nach dem Verständnis von Selbstliebe in ethischer Hinsicht und nach ihrem Beitrag zu systematisch-ethischer Orienteirung, eine ausgedehnte Grundlagenforschung erforderlich, die zunächst das Verständnis von Selbstliebe in den verschiedenen denkerischen Horizonten erschließt. Dies erfordert im Weiteren eine breite Auseinandersetzung mit den jeweiligen Quellentexten. In vielen Szenerien wird sich zeigen, dass das rekonstruierte Verständnis von Selbstliebe eigenständiger Forschungsarbeiten wert wäre. Neben den achtzehn Szenerien wird beiordnend auf Personen eingegangen, die die Profilierung des jeweiligen Verständnisses durch Abgrenzung oder Unterstützung schärfen.

Das Panorama ist deutlich mehr als eine Summe von Einzeluntersuchungen. Vielmehr sind die Auswahl, das Erschließen, die Kompilation und das gegenseitige Erhellen der Szenerien zusammen als umfänglicher Forschungsbeitrag im Verstehen der Selbstliebe anzusehen. Erst gemeinsam ergibt sich ein ganzheitliches Bild davon, wie Selbstliebe in ethischer Hinsicht zu verstehen ist, an das dann die »Typologie der Selbstliebe« anschließt. Da die Typologie wesentlich systematisierender Ertrag des Panoramas ist, wird dieser Teil nicht mit einem eigenen Ertragskapitel abgeschlossen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Selbstliebe angesichts der Heilsverheißungen Gottes – Biblisches Zeugnis

Die breite Thematisierung der Selbstliebe in der jüdisch-christlichen Tradition sollte vermuten lassen, dass sie einen entsprechenden Rückhalt in den Zeugnissen der Heiligen Schriften aufweisen kann. Dass im Doppelgebot neben Gottes- und Nächstenliebe auch ein »wie dich selbst« erwähnt wird, gehört zum Basisrepertoire biblischer Kenntnis. Die oft angeführte Dreipoligkeit der Liebe, die sich in Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu einem selbst entfaltet,[235] ließe sich dann als genuiner Ausdruck eines biblischen Ethos kennzeichnen.

Bei näherer Betrachtung fällt allerdings auf, dass die Selbstliebe in den biblischen Schriften nur am Rande Beachtung findet. Eine Auflistung konkreter Bezeugungen gestaltet sich übersichtlich. Dabei bildet das von den Synoptikern überlieferte Doppelgebot (Mk 12,31.33 / Mt 22,39 / Lk 10,27) den prominentesten Beleg. Die Rückbindung des Gebots der Nächstenliebe an ein »wie dich selbst« wird außerdem noch in Mt 19,19 sowie in den Paulusbriefen in Röm 13,9 und Gal 5,14 zitiert. Auch der Jakobusbrief verbindet Nächstenliebe und Selbstbezug (Jak 2,8).[236] Darüber hinaus wird im deuteropaulinischen Epheserbrief gefordert, der Mann solle seine Frau so lieben, wie sich selbst (Eph 5,28.33). Wird der Blick auf das Alte Testament gerichtet, so kommt dem neutestamentlich zitierten Gebot der Nächstenliebe aus Levitikus 19,18.34 besondere Bedeutung zu. Außerdem wird die Freundschaft von Jonathan zu David derart beschrieben, dass er ihn so liebe, wie sich selbst (1 Sam 18,1.3; 20,17) und schließlich werden Selbstliebe und Verstandeserwerb in den Sprüchen miteinander verknüpft (Spr 19,8).

Wird diese erste, übersichtliche Bestandsaufnahme mit der Bedeutung der Selbstliebe, die ihr in späterer Zeit zukommen wird, verglichen, ist eine Diskrepanz festzuhalten. Der exegetische Befund

235 Vgl. etwa Schockenhoff, Theologische Ethik (2015), 137; Hunold u.a., Ethik (2000), 5.

236 Vgl. Schreiber, Begleiter (2006), 61–67. Zur Auflistung biblischer Belegstellen vgl. auch Spijker, Kompetenz (1993), 13f. Die dort außerdem genannte Stelle Mt 5,43 des Gebots der Feindesliebe wird nicht aufgegriffen, da in dem Vers der Selbstbezug fehlt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann nicht vorschnell durch systematische Überlegungen etwa zur Dreipoligkeit der Liebe oder zur Kennzeichnung von Selbst- als Bedingung der Nächstenliebe angereichert werden.[237] Dies folgt ebenso aus einem Blick in die einschlägige exegetische Literatur zur neutestamentlichen Ethik. In den Standardwerken von Wolfgang Schrage, Rudolf Schnackenburg und Eduard Lohse ist Selbstliebe entweder gar kein Thema oder wird nur am Rande erwähnt.[238] Bezeichnend ist, dass demgegenüber Gottes- und Nächstenliebe in den Ausführungen einen breiten Raum einnehmen. Dasselbe gilt für die zweibändige »Theologie des Neuen Testaments« von Ferdinand Hahn. Die Suche nach Erläuterungen zur Selbstliebe verläuft dort auf insgesamt circa 1700 Seiten im Sande. Auch Thomas Söding betont in seinen Ausführungen zum Wortfeld »Liebe« einerseits, dass sie ein Schlüsselbegriff des Neuen Testaments sei, andererseits differenziert er sie in Liebe Gottes, Liebe zu Gott und Nächstenliebe – Selbstliebe findet sich in der Reihe nicht.[239] Und ebenso die exegetischen Kapitel der kenntnisreichen Studie von Oda Wischmeyer über Liebe als Agape sehen die Selbstliebe nicht als Bestandteil des multidimensionalen Beziehungskonzepts der Agape an.[240]

Wird über den Begriff der Liebe zu sich selbst hinausgegangen, fällt andererseits auf, dass die mit ihm verbundene Thematik der Deutung menschlichen Selbstverständnisses und -verhältnisses biblisch durchaus von größerer Bedeutung ist.[241] Thematisiert werden unter anderem das Verhältnis von Selbst- und Gottesbezug, mensch-

237 Etwas schnell wird die Brücke zwischen biblischem Befund und systematischen Überlegungen geschlagen von Hoffmann, Selbstverleugnung (2005), 92–96 und Müller, Geben (2009), 369–371.

238 Vgl. Schrage, Ethik (1982); Schnackenburg, Botschaft (1986); Lohse, Ethik (1988); Hahn, Theologie (2002).

239 Vgl. Söding, Liebe/Hass (2000), 1318; Ders., Wortfeld (1992); Ders. Agape (2009).

240 Vgl. Wischmeyer, Agape (2015), 19–160.

241 Aussagekräftige Untersuchungen finden sich bei Wagner/Oorschot, Individualität (2017) zusammengestellt. Frevel, Selbstbeobachtung (2017) verdeutlicht überzeugend, dass das Vorurteil, Selbstbezüglichkeit sei kein biblisches Thema, da der Mensch dort nur als soziales Wesen verstanden werde, nicht zu halten sei: »Der Masternarrativ, der in allen vorhellenistisch-antiken und/oder dem westlichen ›modernen‹ Denken distanten Kulturen ein Fehlen von Individualität, Subjektivität, Transzendenz etc. behauptet, findet sich nicht nur stetig in der Geistesgeschichte, sondern auch bis heute in vielen Fachdiskursen, mit zum Teil fatalen Folgen« (ebd., 23).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

liche Selbstsorge, ihre konkret-praktische Gestaltung und verschiedene Modelle gelingenden Lebens. Damit sind Problemzusammenhänge benannt, die von anderen Szenerien im Panorama dezidiert mit Selbstliebe verknüpft werden. Die Ausführungen des vorliegenden Kapitels folgen einem argumentativen Weg, der bei den textlichen Bezeugungen einer Liebe zu sich selbst ansetzt (Kapitel 1.1), daraufhin die Perspektive auf eine Idee von Selbstliebe hin weitet und dabei die Dimensionen der Selbstsorge (Kapitel 1.2), einer Kritik der Egozentrik (Kapitel 1.3) und von Nachfolge und Selbstverleugnung (Kapitel 1.4) analysiert, bevor ein Fazit gezogen wird. Grundlage bilden die exegetischen Fachkommentare zu den jeweiligen Perikopen. Darüber hinaus bieten die soeben angeführten, systematisierenden Arbeiten von Söding und Wischmeyer wichtige Anhaltspunkte. Das vorliegende Kapitel kann selbst keine eigenständigen exegetischen Untersuchungen vornehmen, sondern rekurriert auf diese aus einer systematisch-ethischen Perspektive.

1.1. Lieben »wie dich selbst«

Die aller Wahrscheinlichkeit nach auf Jesus selbst zurückgehende Verknüpfung zweier alttestamentlicher Gebote (Dtn 6,4f und Lev 19,18) im von den Synoptikern überlieferten Doppelgebot (Mk 12,28–34 parr.) bindet das Gebot der Nächstenliebe an eine Liebe des Menschen zu sich selbst.[242] Damit wird der menschliche Selbstbezug im Zusammenhang mit der inhaltlichen Bündelung neutestamentlicher Ethik schlechthin ins Spiel gebracht. Gleichwohl ist weder von einem Gebot der Selbstliebe noch von einer Gleichrangigkeit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe die Rede; genau genommen taucht nicht einmal der Begriff »Selbstliebe« auf. Das »Wie-dich-selbst« dient vielmehr zur Erläuterung der Nächstenliebe. Der Selbstbezug wird als solcher nicht thematisiert und auch nicht unter einer normativen Perspektive betrachtet. Sämtliche exegetische Literatur spricht vom *Doppel*gebot, bei dem die Thematik

242 Vgl. Doering, Sabbat (2018), 59, 63f; Wischmeyer, Agape (2015), 27–54. Die fälschliche Rede von einem dreifachen biblischen Liebesgebot ist in der Theologie keine Seltenheit, vgl. Salzman/Lawler, Introduction (2019), 114; Funk, Selbstliebe (2009), 424.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Selbstliebe lediglich mitbehandelt wird. Die präzise Bedeutung des »wie dich selbst« erschließt sich mit Hilfe eines Rekurses auf den in Lev 19,18 benutzten hebräischen Terminus »kamocha«, dessen angemessene Übersetzung lange diskutiert worden ist.[243] Es können grundsätzlich zwei Interpretationen unterschieden werden.

Die eine gibt »kamocha« mit »dir gleich«/»wie dich selbst« wieder und zieht in der Forderung zur Nächstenliebe einen Vergleich mit einer Form vorausgesetzter Selbstliebe als affirmativem Selbstbezug. Sie wird dabei nicht näher erläutert, sondern einfach statuiert. Plausibel ist danach ein Verständnis von Selbstliebe, das sie nüchtern als menschlich gegeben ansieht. Weder lässt sich aus Lev 19,18 eine Abwertung, noch ein Lob oder eine Forderung der Selbstliebe herleiten. Selbstverständliche Selbstliebe gibt das Maß an, mit dem sich auch dem Nächsten zugewandt werden soll – eine inhaltliche Nähe zur »Goldenen Regel« ist durchaus erkennbar. Die Aussageabsicht geht dahin, auf ein intuitiv gegebenes, positives Selbstverhältnis zu verweisen, um auf dieser Basis die Forderung der im Fokus des Interesses stehenden Nächstenliebe zu erläutern. Eine narrative Ausgestaltung dieser Vorstellung findet sich in den Samuelbüchern, in denen Jonathan präsentiert wird als »Urbild eines Menschen, der seine Nächsten, liebt wie sich selbst«[244]. Indem Jonathan David dergestalt liebt, setzt er sich auf eine Art und Weise für ihn zukunftseröffnend ein und fühlt sich mit ihm emotional verbunden, wie es sonst nur für das Selbstverhältnis charakteristisch ist. »Jonatan ist als ›von Gott Geschenkter‹ der Mensch, der andere Menschen liebt, weil er in der Entbergung, dass Menschen ›Geschenke Gottes‹ sind, sie wesentlich liebt wie sich selbst.«[245]

---

243 Vgl. Mathys, Liebe (1986), 6–9, 46–55, Spijker, Kompetenz (1993), 37–41; Ebersohn, Nächstenliebegebot (1993), 46f; Henrix, Selbstliebe (2008), 158f. Zum Hintergrund der Nächstenliebe in Lev 19,18 als Teil des sogenannten Heiligkeitsgesetzes vgl. Wischmeyer, Agape (2015), 25–27; Schenker, Nächstenliebe (2012); Erbele-Küster, Anthropologie (2017), 341–349.

244 Spijker, Kompetenz (1993), 63. Nicht nachvollziehbar ist Hans Henrix' Feststellung: »Insofern scheint die Selbstliebe als Selbstachtung im Gebot von Lev 19,18 durchaus enthalten und ein positives Gebot zu sein« (Henrix, Selbstliebe (2008), 158). Zum einen ist Selbstliebe kein positives Gebot, zum anderen trägt die Bezeichnung »Selbstachtung« einen Begriff neuzeitlicher Moralphilosophie in das alttestamentliche Verständnis von Selbstliebe ein, das durch den exegetischen Befund nicht gedeckt ist.

245 Spijker, Kompetenz (1993), 63.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die andere, vor allem in der jüdisch grundierten Philosophie, beispielsweise von Martin Buber und Emmanuel Lévinas, favorisierte Richtung, überträgt »kamocha« mit »er ist wie Du«. Der Vergleich bezieht sich danach auf die gleiche Weise des Menschseins und nicht auf zwei Formen von Liebe. »Selbstliebe« taucht in dieser Interpretation nicht auf und die Frage nach einem vorausgesetzten positiven Selbstverhältnis wird radikal in die Forderung der Zuwendung zum Nächsten überführt (vgl. die Ausführungen zu Lévinas in den »Methodischen Grundlagen« Kapitel 1.7). Linguistisch ist diese Übersetzung jedoch fragwürdig.[246]

Ein Verständnis von vorauszusetzender Selbstliebe als Maß der Nächstenliebe kann somit als Grundlage der Lev 19,18 aufgreifenden neutestamentlichen Belegstellen dienen.[247] Deren prominenteste ist, wie bereits erwähnt, das synoptische Doppelgebot. *Grund* der geforderten Nächstenliebe ist dabei allerdings in keinem der drei Evangelien eine gegebene Selbstliebe, sondern die sich im Anbruch des Reiches Gottes manifestierende liebende Zuwendung Gottes. Auch das *Ziel* der Liebe wird klar in der Hinwendung zu Gott und zum Nächsten als praktischer Zuwendung bestimmt. Selbstliebe stellt folglich bei Markus, Lukas und Matthäus kein eigenständiges Thema dar. Darüber hinaus wird die in Lev 19,18 vorherrschende Gleichheit von Selbst- und Nächstenliebe zugunsten letzterer verschoben, wenn diese als Feindesliebe (Mt 5,43–48 / Lk 6,26–36) ausgedeutet wird: Die Selbstliebe »verliert freilich an Bedeutung bei Matthäus und Lukas, wenn Nächstenliebe als Barmherzigkeit verstanden wird, wodurch die Not des anderen das Maß der geforderten Liebe bestimmt«[248]. Wolfgang Schrage fasst die neutestamentliche Verschiebung wie folgt zusammen: »Dass man sich selbst liebt, davon wird hier ausgegangen, das wird aber nicht sanktioniert oder bloß limitiert, sondern

246 Vgl. Mathys, Liebe (1986), 9. Erbele-Küster, Anthropologie (2017), 348 lässt hingegen beide Übersetzungen als Indiz für den im Mittelpunkt stehenden Gottes- und Nächstenbezug gelten.

247 Vgl. Meier, Jew (2009), 492; Söding, Liebe/Hass (2000), 1323.

248 Ebersohn, Nächstenliebegebot (1993), 247; vgl. Luz, Matthäus 3 (1997), 280f. Das »Neue Gebot« (Joh 13,34) geht indes noch einen Schritt weiter, wenn die geforderte Liebe ganz von Gott her gedacht wird und jeglicher Bezug zur Selbstliebe fehlt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gerade korrigiert«[249]. Die Ergänzung des »wie dich selbst« dient dann dazu, der Logik der Goldenen Regel ähnlich, Verständnis für den anderen zu wecken.

Neben den Stellen des synoptisch überlieferten Doppelgebotes taucht die aus Lev 19,18 übernommene »Liebe wie dich selbst« an zwei Stellen in den Paulusbriefen auf: Röm 13,9 und Gal 5,14. Ähnlich wie bei den Synoptikern wird Selbstliebe hier als solche nicht eingehend thematisiert.[250] Sie wird vorausgesetzt und gleichzeitig in Orientierung am Vorbild Christi unter das Vorzeichen der Zuwendung zum und der Höherwertung des Nächsten gestellt. Im Kontext der paulinischen Agape-Ethik verschiebt sich so die Bedeutung gegenüber dem synoptischen Doppelgebot.[251] Liebe wird christozentrisch grundgelegt und ausgerichtet. Das zitierte »wie dich selbst« ist weit davon entfernt, im Kontext der paulinischen Agape als Hinweis auf eine natürliche Schöpfungsethik interpretiert werden zu können. Vielmehr tritt es zurück hinter das Streben nach Gottesherrschaft und der mit ihr verknüpften Forderung nach Selbsthingabe. Im deuteropaulinischen Epheserbrief wird zwar Lev 19,18 nicht direkt zitiert, mit der Forderung, die Frau so zu lieben wie den eigenen Leib und wie sich selbst (Eph 5,28.33), aber durchaus ein Bezug zum Gebot der Nächstenliebe hergestellt.[252] Ähnlich der Argumentationsstruktur der Paulusbriefe wird ein affirmativer Selbstbezugs vorausgesetzt, auf die praktische Zuwendung zum Nächsten hingeordnet und an das Vorbild der Liebe Christi rückgebunden.

Weder in der synoptischen, noch in der paulinischen Tradition wird eine definitorische Bestimmung von Selbstliebe vorgenommen – ebensowenig wie eine Bewertung. Die neutestamentlichen Belegstellen zur »Liebe wie dich selbst« kennzeichnet gerade, dass sie nicht von einer »richtigen« oder »falschen« Form der Selbstliebe sprechen. Ein Ethos der Selbstliebe ist dem Neuen Testament

249 Schrage, Ethik (1982), 84; vgl. Schnackenburg, Botschaft (1986), 97. Erbele-Küster, Anthropologie (2017), 348 formuliert hingegen: »Aufgefordert wird zur Liebe des Ich im Du. Die Pointe von Lev 19 ist, dass die Selbstliebe die Relation zum Fremden voaussetzt«.

250 Vgl. Schrage, Ethik (1982), 218f; Hoffmann, Selbstliebe (2002), 116–118, 129f.

251 Vgl. Wischmeyer, Agape (2015), 73, 171f.

252 Vgl. Schnackenburg, Brief an die Epheser (2003), 257–259; Spijker, Kompetenz (1993), 84–87.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fremd.[253] Dies muss nüchtern im Gegensatz zu späterem Interesse an der Selbstliebe festgehalten werden.

1.2. Sorge um sich selbst

Zwei lukanische Perikopen, die die Sorge des Menschen um sich selbst zum Thema haben, bilden die äußeren Markierungen neutestamentlicher Rede von der Selbstsorge. In der Radikalität ihrer entgegengesetzten Aussageabsicht sind beide gleich verstörend. Da ist einerseits die Perikope von der falschen und rechten Sorge (Lk 12,22–32). Mit eindrücklichen Bildern fordert der lukanische Jesus, sich nicht um das eigene Leben und die Stillung eigener Grundbedürfnisse zu sorgen, sondern sich in einer Haltung des Vertrauens ganz Gott hinzugeben. Das andere Extrem bildet Lk 16,1–9: Die Parabel vom Verwalter, der durch eine ethisch fragwürdige Praxis für seine Zukunft Vorsorge trifft und anschließend für seine Klugheit gelobt wird. Dem ersten Anschein nach könnten die Bewertungen nicht weiter auseinanderliegen: Tadel für Sorge um das Lebensnotwendige versus Lob für unmoralische Zukunftsabsicherung.

Die der Logienquelle zuzuschreibende Perikope Lk 12,22–32 hat ihre Parallele in der Bergpredigt in Mt 6,25–34.[254] Verstörend wirkt sie insbesondere dadurch, dass die falsche Sorge hier nicht wie in der vorangehenden Einheit Lk 12,16–21 lediglich auf den Überfluss, sondern auf das Lebensnotwendige bezogen wird. Die Thematik rechter Selbstsorge findet sich breit bezeugt in der hebräischen Weisheitsliteratur und in der antiken Philosophie. Letzteres ist, spätestens mit den Arbeiten Foucaults, die er in den letzten Jahren vor seinem Tod verfasst hat, wieder ins Bewusstsein gerückt (vgl. Kapitel 17.2.). Im Folgenden wird auf beide Stränge kurz eingegangen, ohne damit einer dualistischen Gegenüberstellung von hebräischem und griechischem Denken das Wort zu reden.[255]

253 Hoffmanns Unterscheidung in natürliche, falsche und wahre Selbstliebe, vgl. Hoffman, Selbstliebe (2002), 230–238, ist von daher, was den biblisch bezeugten Begriff »Selbstliebe« anbelangt, nicht zutreffend.

254 Zum exegetischen Hintergrund vgl. Bovon, Lukas 2 (1996), 294–318.

255 Vgl. Dietrich, Denken (2017), 44.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist anzunehmen, dass die *griechische Philosophie* seit Sokrates von Fragen der Lebenskunst geprägt ist.[256] Es geht um eine Anleitung zu rechter Seelenbildung und Selbstsorge, sodass auf rationaler Grundlage und individueller Anstrengung ein glücklicher und ethisch anspruchsvoller Charakter ausgebildet werden kann. Die Charakterbildung zur Erlangung seelischer Größe steht im Mittelpunkt, ohne fremde Interessen prinzipiell auszublenden. Insbesondere in der Stoa gestaltet sich die Sorge um sich selbst und andere auf Grundlage der »Oikeiosis«-Lehre als vernunftgemäße Ausrichtung menschlicher Existenz, in der der Mensch seine naturgemäßeteleologische Bestimmung realisiert.[257] Dem Erhaltungsstreben liegt ein fundamentales natürlich-affirmatives Selbstverhältnis zugrunde, eine Selbstliebe, die vom eigenen Dasein als etwas Gutem ausgeht. Der hierauf aufbauenden »Oikeiosis« ist eine deskriptive und nor-

256 Vgl. Horn, Lebenskunst (2014), 15–31, 85–89, 204–206.

257 Als wichtigste Vertreter einer stoisches »Oikeiosis«-Lehre gelten Cicero (106 v.Chr.–43. v.Chr.), Diogenes Laertius (180–240), Seneca (1–65) und Hierokles (2. Jhd.), vgl. Forschner, Selbstliebe (2019), 60. Christoph Horn definiert »Oikeiosis« wie folgt: »Der Begriff steht in der Philosophie der Stoa für eine biologische, psychologische und moralphilosophische Konzeption, nach der die Tendenz zur Selbsterhaltung […] den primären natürlichen Impuls jedes Lebewesens bildet. Speziell beim Menschen schließt sich als zweite Stufe eine rationale Selbstaffirmation sowie eine vernünftige Akzeptanz aller anderen Menschen an« (Horn, Zueignung (2004), 1403). Hinsichtlich der Konvergenz naturaler Teleologie und Sittlichkeit gilt: »Die Intention der Oikeiosis-Lehre richtet sich darauf, die naturale Basis des sittlichen Strebens des Menschen zu sichern, und integriert dieses sittliche Streben in ein System des Naturgemäßen. […] Da jedoch in der Vorstellung der Stoa die Natur in spontanen, naturwüchsigen sich bildenden Vorbegriffen und Regungen die Inhalte und Regungen vorgibt, an denen sich die sittliche Freiheit selbsttätig orientiert, liegt hier eine teleologische Interpretation von naturalen Zuständen und Vorgängen vor, in denen sich vor allem der auffordernde Charakter der als göttlich verstandenen Natur bekundet« (Bornmüller, Selbstachtung (2012), 116f). Mit dem Sein als Gegenstand der Selbsterhaltung ist zugleich eine antiepikureische Tendenz formuliert. Die teleologische Naturordnung wird sich für die Bestimmung der Selbstliebe im Weiteren u.a. bei Augustinus und Thomas von Aquin als zentral erweisen. Radikale Umorientierungen werden erst Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau vornehmen. Zur »Oikeiosis«-Lehre siehe einleitend Horn, Zueignung (2004); Forschner, Stoische Ethik (1995), 142–159; Ders., Selbstliebe (2019), 58–68; Brooke, Pride (2012), 41–46. Dort finden sich auch Angaben zur weiteren Literatur. Zum Zusammenhang von »Oikeiosis«-Lehre und Selbstliebe vgl. FN 259, 324, 618, 625, 752 und 989.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mative Dimension zueigen: Als Teil einer kosmologisch verstandenen Natureinheit strebt der Mensch faktisch nach seiner Erhaltung. Neben den natürlichen Bestrebungen und Entwicklungszielen des Menschen, zeichnet es ihn aus, Vernunftfähigkeit auszubilden und vernunftgemäß zu handeln. Damit wird die normative Dimension der »Oikeiosis« greifbar, indem der Mensch einer bestimmten Form der Selbsterhaltung folgen *soll*:

> Den Zielpunkt des Mündigwerdens kennzeichnet ein Umschlag der Selbstliebe und Sozialliebe des Menschen, die der von Tieren ähnlich ist, in etwas qualitativ anderes, nämlich in die absolute Liebe zur Vernunft und zum Vernünftigsein bei sich selbst und Anderen. […] Und diese absolute Liebe zur Vernunft ist in keiner Weise egozentrisch, sondern richtet sich auf alles und umfasst alles, was vernunftfähig ist und was Vernunftleistungen erbringt. Ihren Brennpunkt hat sie in der göttlichen Vernunft.[258]

Selbstliebe zentriert sich laut Stoa beim Menschen in Vernünftigsein. In der Idealgestalt des Weisen realisiert die Vernunft das in der Natur angelegte Prinzip der Selbsterhaltung in der Höchstform einer vernünftigen Selbstliebe. Dies impliziert eine charakterliche Selbstformung als eine vorgängig auf die Entfaltung des Seins – nicht sinnlicher Lust – gehende unparteiische praktische Sorge um sich selbst und andere gemäß objektiv-allgemein bestimmbarer Kriterien.[259] Natur- und Vernunftgemäßheit konvergieren hier in der kosmisch-teleologisch eingebetteten Selbstliebe, die als Liebe zu allem Vernünftigen schrittweise entgrenzt wird.

Auch der *hebräischen Weisheit* »geht es um das Erlernen, Praktizieren und Weitergeben von Lebenkönnen, von Lebenskunst.«[260] Entsprechend leitet Hermann Spieckermann seine monographische

---

258 Forschner, Selbstliebe (2019), 64–66.

259 »Personal *oikeiosis* includes the development from valuing practical reason instrumentally in the pursuit of what we take to be goods to the valuing of practical reason for its own sake, as we happen to continue in the pursuit of preferred indifferents. Social *oikeiosis* tells us that while we might be acting to secure the appropriate preferred indifferents for a human being, it doesn't matter from the point of view of living rationally whether we are securing those preferred indifferents for ourselves or for others« (Brooke, Pride (2012), 44f. H.i.O.).

260 Zenger, Einleitung (2006), 329; vgl. Spieckermann, Lebenskunst (2014), 1–9; Preuß, Weisheitsliteratur (1987), 11. Ein gutes Beispiel für die Selbstsorge in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur anhand des Buches Jesus Sirach entfaltet

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Untersuchung zu »Lebenskunst und Gotteslob in Israel« wie folgt ein:

> Ehe Weisheit bei Kohelet zur skeptischen Lebensbilanz geworden ist, hat sie in Israel bereits Jahrhunderte lang Lebenskunst gelehrt. Lebenskunst ist ein aus der hellenistisch-römischen Zeit entlehnter Terminus […]. Trotz aller Unterschiede der Welt- und Lebensdeutungen, die im altorientalischen und mediterranen Kulturraum bestehen, wird hier der Terminus Lebenskunst auch für Israels Weisheit als sachgemäß betrachtet. Israel ist über die gut tausend Jahre hin, aus denen alttestamentliche Weisheitsschriften bezeugt sind, integraler Bestandteil beider Kulturräume gewesen.[261]

Das Erlangen von Weisheit, Selbstliebe und Glück bilden einen Sinnzusammenhang, wie ihn Spr 19,8 zum Ausdruck bringt: »Wer Verstand erwirbt, liebt sich selbst, wer Einsicht bewahrt, findet sein Glück.« Damit ist zugleich angedeutet, dass es richtige und falsche Formen des praktischen Selbstverhältnisses gibt. Im Gegensatz zur Selbstsorge als vernünftiger Selbstformung ist in der hebräischen Weisheit die Haltung der Gottesfurcht als Vertrauen des Frommen auf JHWH das zentrale Prinzip. Nachexilische Weisheit ist theologisierte und theozentrische Weisheit, die sich insbesondere in der Tora manifestiert. Ihr ist die Gottesfurcht als Gottsuche vorgelagert.[262] Die Gottesbeziehung ist die Bedingung für die *Erkenntnis* der von Gott eingerichteten Ordnung der Welt und für den richtigen praktischen *Umgang* mit ihr und sich selbst. Deswegen sind ein Leben in Gottesfurcht und ein Leben in Sorgenfreiheit identisch. Gegenüber der hellenistischen Selbstsorge ist die Lebenskunst der hebräischen Weisheit nicht auf das vernünftige Individuum, sondern auf den gottesfürchtigen Menschen fokussiert. Er bildet das Korrelat zum Ideal des Weisen. Die relational-theozentrische Einbettung zieht auch ein anderes Selbstverhältnis nach sich:

> Dabei sind Lebenskunst und Gotteslob die beiden Brennpunkte einer Ellipse, die exemplarisch und für das Ganze der Gott-Welt-Mensch-Be-

---

Wischmeyer, Kultur (1995), 201–247. Eine Untersuchung für die gesamte Weisheitsliteratur präsentiert Spieckermann, Lebenskunst (2014), 39–183.

261 Spieckermann, Lebenskunst (2014), 2.

262 Vgl. Fuhs, (1982) ירא; Rad, Weisheit (1982), 94. Eine Einordnung und Aktualisierung der bedeutenden Weisheitsstudien von Rads nimmt Spieckermann, Lebenskunst (2014), 343–346 vor.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> ziehung zu stehen vermag. […] Weder bleibt die Schöpfung gut noch gelingt dem gottebenbildlichen Geschöpf die Lebenskunst, wenn der Mensch vom Dank und Lob gegenüber dem Schöpfer loskommen will und Herrschaft aus Selbstbezüglichkeit anstrebt. Wer Gott nicht will, macht nicht die Lebenskunst autonom, sondern das Leben gottlos.[263]

Lebenskunst als solche verheißt kein Heil. Selbstsorge, Selbsterhaltung und Selbstliebe sind in der hebräischen Weisheit nur relational-theozentrisch verständlich, was wiederum nicht bedeutet, dass im alttestamentlichen Kontext die Rede vom Selbst unverständlich bliebe, da es vermeintlich nur als relationales existierte.[264] Im Gegensatz zur hellenistischen Tradition gipfelt natürliche Selbsterhaltung hier aber nicht in vernünftiger Selbstliebe, sondern beide werden von der Gottesliebe umschlossen und perspektiviert. Selbstliebe, Selbsterhaltung und Selbstsorge bilden daher keinen Mittelpunkt der hebräischen Weisheit. Diese Weisheit Israels ist ein wirkmächtiger ideengeschichtlicher Grundstrom der neutestamentlichen Texte.

Vor dem Hintergrund der Erläuterungen beider Weisheitstraditionen erschließt sich nun die Rede von der rechten Sorge in Lk 12,22–32. Die in der Perikope vorgestellte Weisheit ist durch und durch religiöser Art. Das Gegenmodell zur falschen Selbstsorge bilden Gottvertrauen, Suche nach dem Reich Gottes und Gottes Sorge für den Menschen.[265] Die Sorge um das eigene Leben ist theozentrisch fundiert und ausgerichtet – und unterscheidet sich damit in grundlegender Weise von der in der antiken Philosophie zum Ausdruck gebrachten Form menschlicher Selbstsorge. Das rechte menschliche Selbstverhältnis wird weder als Sorge um den eigenen Charakter noch um die praktischen Bedürfnisse des Alltags sondern vielmehr als Sorge um die Beziehung zu Gott vorgestellt (Lk 12,29–31). Jene werden dabei keineswegs ausgeblendet, sondern werden von Gott, so die Perikope, dem Menschen geschenkt. Der Exeget François Bovon verweist darauf, dass Vers 31b sowie seine gedankliche Parallele in der lukanischen Vaterunser-Bitte um das tägliche Brot (Lk 11,3) einer radikalen Askese als Verleugnung irdischer Bedürfnisse entgegenstehen.[266] Auch wird in der Perikope der Wert des Menschen in den Augen Gottes zweimal betont (Lk 12,24.28).

263 Spieckermann, Lebenskunst (2014), 5.
264 Vgl. Frevel, Selbstbeobachtung (2017), 41f.
265 Vgl. Bovon, Lukas 2 (1996), 304f.
266 Vgl. Bovon, Lukas 2 (1996), 304.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Überwindung falscher Selbstbezüglichkeit bedeutet also nicht Selbstverachtung oder Selbstaufgabe, sondern es geht um eine Priorisierung der Ausrichtung menschlichen Lebens; es geht um die Frage, wo der Mensch seinen Schatz (Lk 12,34) hat. Die praktische Sorge um sich selbst wird in ein relationales Gefüge eingebettet, an dessen Grund und Ziel Gott steht. Das stoische Persönlichkeitsideal der Autonomie des Weisen bildet eine negative Kontrastfolie:

> Für die weisheitliche Empfehlung der Sorgfalt gegenüber der eigenen Person ist hier ebenso wenig Platz wie für eine Diskussion mit hellenistisch-römischen Positionen der Sorge um sich selbst, wie sie profiliert Michel Foucault dargestellt hat.[267]

Der Anbruch des Reiches Gottes bildet den Sinnhorizont als Bedingung und Erfüllung dessen, wonach der Mensch sucht. Für Lukas besteht das Leben im Reich Gottes nicht in einer geistlichen Fokussierung auf die eigene Gottesbeziehung, sondern wesentlich in praktischer Hinwendung zum Nächsten. Dies setzt allerdings den teilweisen Verzicht auf eigene Güter und einer Fixierung auf sich selbst als Befreiung von falschen Sorgen voraus.[268]

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich, dass auch die Parabel vom klugen Verwalter (Lk 16,1–9) Selbstsorge in einem theozentrischen Rahmen zur Sprache bringt. Die Frage nach der rechten Sorge wird vor einem apokalyptischen Horizont aufgeworfen.[269] Die Aussageabsicht zielt nicht auf das Erlangen irdischen Glücks. Wird dadurch die Unredlichkeit des Verwalters, die der Auslegungsgeschichte eini-

---

267 Wischmeyer, Agape (2015), 172. Vor dem Hintergrund, dass Lukas für eine großstädtische Gemeinde geprägt von der hellenistisch-römischen Kultur geschrieben hat, vgl. Schreiber, Begleiter (2006), 110f, ist es durchaus plausibel anzunehmen, dass er hier bewusst zwei unterschiedliche Lebensweisen von stoischer und neutestamentlicher Selbstsorge gegenüberstellt. Zur theozentrischen Ausrichtung eines neutestamentlichen Eudämonismus vgl. Löhr, Elemente (2009), 47, 53.

268 Vgl. Bovon, Lukas 2 (1996), 314; Schrage, Ethik (1982), 108; Schockenhoff, Bergpredigt (2014), 278.

269 Vgl. Schrage, Ethik (1982), 31f; Bovon, Lukas 3 (2001), 85; zur exegetischen Auslegung ebd., 70–85. Bovon wendet sich gegen exegetische »Spitzfindigkeiten«, die das Verhalten des Verwalters letztlich als moralisch unproblematisch erscheinen lassen, vgl. ebd., 77f. Die Perikope als positive Bewertung menschlicher Selbstfürsorge zu deuten, vgl. Grözinger, Liebe (1999), 79, ist von daher zu undifferenziert. Der apokalyptische Horizont bedeutet eine weitreichende Verschiebung gegenüber einem philosophisch-weisheitlichen Ethos.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge Schwierigkeiten bereitet hat, auch nicht aufgehoben, so ergibt sich dennoch eine andere Perspektive, nämlich die der Heilssorge. Während der Verwalter in der Parabel sich um die Zukunft seiner irdischen Existenz kümmert, geht es Lukas um die Sorge für das ewige Leben (Lk 16,9). Vergleichspunkt ist die eigene Verantwortung und eine Klugheit, die für das Gelingen des Lebens erforderlich ist. Von einem Plädoyer für Selbstsorge als egoistischer Lebensmaxime kann nicht die Rede sein. Selbstsorge und menschliches Glück werden von einem religiös-theologischen Zusammenhang aus betrachtet. Genauer gesagt wird letzteres, das *das* Thema antiker Philosophie darstellt, transformiert zu einer Vorstellung von Gegenglück.[270] Der Anbruch des Reiches Gottes schafft eine Kontrastwelt des Glücks, das durch das Handeln Gottes für den Menschen zugänglich wird. Die soteriologisch-eschatologische Dimension der Agape zielt auf eine Transformation von Welt und Mensch in ihren vielfältigen Beziehungsgefügen ab. Trotz ihres Alters sind die Ausführungen des exegetisch versierten Moraltheologen Richard Völkl insofern erhellend, als sie den vorliegenden Zusammenhang mit Hilfe der Terminologie klassisch-systematischer Theologie zu fassen versuchen:[271] Völkl identifiziert neutestamentliche Selbst- mit Heilssorge. Diese fasst er begrifflich als übernatürliche Selbstliebe, die eine Sorge um das ewige Leben darstelle. Diese Priorisierung verdeutlicht, wieso die in der antiken Umwelt so zentrale – um in der Terminologie Völkls zu bleiben – natürliche Selbstliebe im Neuen Testament so gut wie kein Thema ist: Die Frage nach dem Selbstverständnis und Selbstverhältnis *ohne* Gottesbezug ist hier nicht von Interesse und letztlich auch nicht sinnvoll. Für das Gemeinte bietet Lk 16,1–9 ein anschauliches Beispiel. Dass der theologische Horizont die Selbstsorge radikal verändert, genau darauf zielt Lk 12,22–32 ab.

---

270 Vgl. Claussen, Glück (2005), 54–62; Löhr, Elemente (2009), 47, 54; Wischmeyer, Agape (2015), 159. Zum Kontext von der mit dem Reich Gottes verbundenen Heilsbotschaft und ihrer »Umwertung der Werte« vgl. Schockenhoff, Bergpredigt (2014), 138f, 176f. Christoph Horns These, dass sich das Neue Testament neutral gegenüber philosophischer Lebenskunst verhalte, vgl. Horn, Lebenskunst (2014), 234, vermag nicht zu überzeugen.

271 Vgl. Völkl, Selbstliebe (1956), 67, 82f, 163. Völkls Terminologie birgt die Gefahr, natürliches und übernatürliches Ziel, diesseitiges Glück und jenseitiges Heil auseinandertreten zu lassen. Außerdem ist zu beachten, dass sich sein Begriff von Selbstliebe als praktischer Selbstsorge nicht mit dem des Neuen Testaments deckt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beide Perikopen markieren eine Spannung von Vertrauen in Gott und eigener Verantwortung, von lebenspraktischer Konkretion und radikal eschatologischer Ausrichtung, von diesseitigem gelingenden Leben und jenseitigem Heil. Beide kommen darin überein, dass die Frage nach menschlicher Selbstsorge und richtigem Selbstverhältnis theozentrisch-relational zu beantworten ist.

1.3. Kritik an der Egozentrik

Paulus fordert ein neues Leben in Christus in der Agape als Sorge um das Wohl des Nächsten. Erwähnen einige Stellen der paulinischen Literatur explizit die Selbstliebe, so warnen andere vor einer übersteigerten Selbstbezüglichkeit und damit vor einer falschen Ausrichtung menschlicher Liebe.

Im vorliegenden Kontext sind die zwei Bestimmungen aus dem »Hohen Lied der Liebe« (1 Kor 13) von Interesse, nämlich die Charakterisierung richtiger Liebe dadurch, dass sie sich nicht aufblähe (V. 4e) und nicht das Ihre suche (V. 5b) sowie die paulinische Mahnung im Umgang mit Götzenopferfleisch, nicht an sich selbst, sondern an die anderen Gemeindemitglieder zu denken (1 Kor 10,24).[272] Weitere Belegstellen, in denen vor Selbstzentriertheit gewarnt wird, sind unter anderem Röm 14,19, Röm 15,2 oder Phil 2,4. Richtige Liebe ist bei Paulus immer am Wohl des Nächsten, am Aufbau der Gemeinde ausgerichtet, nimmt sich selbst zurück und orientiert sich so am Vorbild Christi. Wovor gewarnt wird, sind »egozentrische […] Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung«[273]. Dahinter steht die paulinische Vorstellung, dass das eigene Leben nur dann gelingt, wenn es für andere gelebt wird. Bei Interessenskonflikten (1 Kor 10,14–11,1) ist den Anderen mit besonderem Verständnis zu begegnen und um der Gemeinschaft und der Anderen willen, sich selbst zurückzunehmen. Wenn Paulus auch eine faktische positive Selbstbeziehung erwähnt, so warnt er doch ausdrücklich davor, dass aus ihr eine Fixierung auf sich selbst, ein Streben nach eigenem

272 Vgl. Schrage, Korinther (1999), 333–337, 460–486; Söding, Paulus (1995), 101–161; Hahn, Theologie 2 (2002), 682.

273 Schrage, Korinther (1999), 464; vgl. Wischmeyer, Agape (2015), 17f; Lohse, Ethik (1988), 113f; Schnackenburg, Botschaft (1986), 222.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Vorteil, ein Sich-selbst-in-den-Vordergrund-Stellen wird. Seine Agape-Theologie beinhaltet dann nicht nur keine Selbstliebe, sondern wird, so Oda Wischmeyer, zu einem Gegenentwurf eines gewissen Verständnisses von Selbstliebe.[274] Selbst- und Gottes- oder Nächstenbezug lassen sich nicht parallel in ein affirmatives Verhältnis bringen, sondern letztere erfordert gemäß einer kontradiktorischen Logik Selbstverzicht bis hin zur Selbstaufgabe. Diese Ausdeutung von Agape geht über die Verhältnisbestimmung des synoptisch überlieferten Doppelgebots hinaus und markiert einen Bruch mit der frühjüdischen Weisheitstradition und ein Kontrastprogramm gegenüber der griechisch-römischen Selbstsorge-Thematik.[275]

Die Warnung vor Egozentrik wird auch im pseudepigraphischen Pastoralbrief an Timotheus mit dem nur an dieser einen Stelle im Neuen Testament auftretenden Begriff der »Philautoi« (2 Tim 3,2), der selbstsüchtigen Menschen, zum Ausdruck gebracht.[276] Er bildet zusammen mit seinem Widerpart, den Gott-Liebenden (2 Tim 3,4), den Rahmen für einen Lasterkatalog. Dahinter steht ein jüdisch-apokalyptischer und (jüdisch-)hellenistischer Denkhorizont. Der »Phil-autos«, der Sich-selbst-Liebende, ist eine im hellenistischen Sprachraum geläufige Bezeichnung, die nicht ausschließlich, aber primär negativ konnotiert ist und das Bedeutungsspektrum des selbstsüchtigen, habgierigen – lateinisch später »avaritia« – und hochmütigen – lateinisch später »superbia« – Menschen umfasst.[277]

---

274 Vgl. Wischmeyer, Agape (2015), 170–172.

275 Die Opposition von griechisch-römischer Selbstsorge und christlichem Selbstverzicht wird von Michel Foucault in den Fokus gerückt (vgl. Kap. 17.3.).

276 Vgl. Weiser, Timotheus (2003), 56–59. Zur Auslegung der »Philautoi« vgl. ebd., 238–250; Johnson, Timothy (2001), 404.

277 Vgl. Hausherr, Philautie (1952), 11–24; Fuchs, Entfremdung (1977), 34–36, 65. Eine Kritik an der »Superbia« findet sich beispielsweise in Cicero, De off., I.90; Ders., Lael., II.54 und bei Seneca: »Nec est mirum paucis istud contingere. Imperiosi nobis ipsi ac molesti sumus; modo *amore nostri*, modo *taedio* laboramus; infelicem animum nunc *superbia* inflamus, nunc *cupiditate* distendimus; alias voluptate lassamus, alias sollicitudine exurimus« (Seneca, Nat., IV.Einleitung.2. H.d.V.). In dem Zitat finden sich bereits die meisten Worte beieinander, die später im christlichen Kontext die Idee von Selbstliebe bestimmen werden: »amor sui« als überzogene Liebe zu sich selbst im Gegensatz zu »taedio sui« als Ekel vor sich selbst oder Selbstverachtung; »superbia« als Hochmut und »cupiditas« als leidenschaftliche Begierde; desweiteren »voluptas« als sinnliche Lust und »sollicitudo« als Sorge. Alle diese Elemente sind bei Seneca negativ konnotiert und stehen im Kontrast zur Zielvorstellung eines

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im zweiten Timotheusbrief steht die andere Menschen vernachlässigende Selbstsucht für sittlichen Verfall schlechthin.

Diese paulinische Spur einer negativen Ausdeutung der Selbstliebe als Selbstsucht wird in der abendländischen Tradition eine breite Wirkungsgeschichte entfalten (vgl. Kapitel 7, 9, 10, 12 und 13). Dabei wird im Zusammenhang mit der Frage nach den Hauptlastern debattiert, ob »superbia« oder »avaritia« die Wurzel allen Übels ist. Letztere wird auch mit dem brisanten Begriff der »cupiditas« assoziiert werden. Alexander Merkl resümmiert den paradigmatischen Diskussionsstand bei Petrus Lombardus wie folgt. An die Darlegungen zu den sieben Hauptlastern

> schließen sich zwei Kapitel (dist. 42,7f) zur *superbia* und dann zur *cupiditas* an. Sie sind schriftlicher Ausdruck, der schwierigen Vermittlung zwischen der gregorianischen Tradition und damit der biblischen Textstelle Sir 10,15, die für einen Vorrang der *superbia* sprechen sowie der Textstelle 1 Tim 6,10, die dementgegen die *cupiditas* beziehungsweise die *avaritia* voranstellt.[278]

Superbia- und Avaritia- oder Cupiditas-Komplex werden in verschiedenen Szenerien des »Panoramas der Selbstliebe« immer wieder auftauchen. Die biblischen Zeugnisse legen hingegen keine prinzipielle Verschränkung von Selbstliebe mit Lasterhaftigkeit nahe.

Auch in der synoptischen Literatur wird eine egozentrische Haltung kritisiert. Verdeutlicht werden kann dies an der bereits erwähnten Beispielgeschichte Lk 12,16–21. Neben der Frage nach der Sorge um sich selbst angesichts des angebrochenen Gottesreiches wird in ihr das richtige menschliche Verhältnis zu sich selbst und zu anderen thematisiert.[279] Kritisiert wird eine Fixierung auf sich und die eigenen Güter, wodurch der Mitmensch aus dem Blick gerät. Es ist ein Kerngedanke lukanischer Ethik, dass richtiges Selbstverhältnis und praktische Zuwendung zum Nächsten korrelieren (Lk 16,19–31).[280]

Herrseins über sich selbst als ein tugendhaftes Leben, das wiederum Ausdruck von Freiheit und Souveränität ist und ein glückliches Leben bedeutet, vgl. Seneca, Vita beata, 8–10; Ders., Brev. vitae, 2–3.

278 Merkl, Todsünden (2022), 196. Eine Analyse der neutestamentlichen Lasterkatalogen findet sich ebd., 80–98. In ihnen hat die Selbstliebe als solche keinen besonderen Stellenwert. Die Verbindung von Selbstliebe und Lasterhaftigkeit wird erst in der augustinischen Szenerie (vgl. Kap. 2) prominent hervortreten.

279 Vgl. Bovon, Lukas 2 (1996), 271–292.

280 Vgl. Scheffler, Action (2012), 77, 82f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Beispielerzählung verfehlt der Reiche sein Leben dadurch, dass er eigennützig Gott und Mitmensch aus dem Blick verloren hat. Der Kritik an egoistischer Selbstbezüglichkeit entspricht im Positiven das Modell der Nachfolge.

1.4. Selbstverleugnung und Nachfolge

Die Nachfolge Jesu stellt eines der Kernthemen der Evangelien dar.[281] Die Gemeinschaft mit ihm als Leben im angebrochenen Heil wird von anderen Lebensmodellen abgegrenzt. Im Fragehorizont menschlichen Selbstverhältnisses sind hierbei die Sentenzen von besonderer Bedeutung, die vom Zurückstoßen der Familie, dem Tragen des Kreuzes und vom Verlust des eigenen Lebens sprechen. François Bovon hat die Belegstellen zusammengestellt.

Tabelle 1: Neutestamentliche Sentenzen

	Mt 10, 37–39	Lk 14, 26f	Mk 8,34f parr.	Lk 17,33	Joh 12,25
Zurückstoßen der Familie	Ja	Ja	-	-	-
Selbstverleugnung	-	-	Ja	-	-
Tragen des Kreuzes	Ja	Ja	Ja	-	-
Verlust und Gewinn des Lebens	Ja	-	Ja	Ja	Ja

Quelle: Bovon, Lukas 2 (1996), 528.[282]

Nachfolge Jesu erfordert Bereitschaft zu verschiedenen Formen des Verzichts. Zugehörigkeit zu ihm wird mit der Bindung an irdische Dinge und an eigene Wünsche kontrastiert.[283] Dabei bedeutet Selbst-

281 Vgl. Hahn, Theologie 1 (2002), 74–91; Ders., Theologie 2 (2002), 442–450.

282 Das von Bovon zusätzlich aufgeführte Thomasevangelium wird hier weggelassen. Außerdem sind hier die Versangaben sowie die Zeile zur »Selbstverleugnung« ergänzt worden. Zur exegetischen Diskussion der Stellen vgl. Gnilka, Markus 2 (2008), 22–29; Bovon, Lukas 1 (1989), 480–487; Ders., Lukas 2 (1996), 528–537; Ders., Lukas 3 (2001), 175f; Luz, Matthäus 2 (2007), 140–147, 490–492.

283 Vgl. Hahn, Theologie 2 (2002), 313, 445–447.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verleugnung keinen Selbsthass und keine Selbstverachtung um ihrer selbst willen, sondern weist auf eine unterschiedliche Priorisierung der Lebensziele hin: Erfüllung der eigenen Existenz in der Bindung an Jesus, was gelingendes Leben, den Gewinn des Lebens bedeutet. Bei dieser Sentenz schwingt einerseits eindeutig ein eschatologischer Horizont mit, andererseits handelt es sich nicht um eine Forderung, das Glück irdischer Existenz für einen jenseitigen Gewinn zu opfern. Anvisiert ist vielmehr eine Form des Gegenglücks, das dem Menschen in der Nachfolge eine neue Freiheit verheißt und im Vergleich zum Bemühen, selbst das Leben retten zu wollen, paradoxalen Charakter hat.[284] Verlassen der Familie, Selbstverleugnung und Tragen des Kreuzes sind die notwendigen Bedingungen für den Weg der Nachfolge: »Jesus verlangt nicht das Leiden als solches, sieht aber voraus, dass sich die Liebe zu Gott wie die zum Mitmenschen (Lk 10,27–28) ohne Selbstopfer und Mitleiden nicht verwirklichen lassen.«[285] Es geht folglich nicht um Askese als Selbstvervollkommnungspraxis, sondern um ein Leben im angebrochenen Gottesreich, das durch die Einbettung des Menschen in einen notwendigen Gottes- und Nächstenbezug das Selbstverhältnis in eine »nicht ich-orientierte[n] Ausrichtung des Lebens«[286] transformiert. Nachfolge als Weg mit Gott und für den Mitmenschen zieht eine neue Haltung zu sich selbst und ein anderes Verständnis von Glück nach sich, das sich positiv in Herrschaftsverzicht und Handlungen des Dienstes darstellt.[287]

---

284 Vgl. Claussen, Glück (2005), 56–60.

285 Bovon, Lukas 1 (1989), 483; vgl. Luz, Matthäus 2 (2007), 145. Richtig hebt Monika Hoffmann hervor, dass Selbstverleugnung um Gottes willen keine prinzipielle Absage an die eigene Selbstbejahung darstellt, vgl. Hoffmann, Selbstliebe (2002), 133. Dagegen hat Völkl das Leben Jesu noch als »ein dauerndes Nein zur natürlichen Selbstliebe« (Völkl, Selbstliebe (1956), 42) interpretiert. Die Stimmen von Völkl und Hoffmann sind ein gutes Indiz dafür, wie sich seit den 1950er Jahren die Wertung des Selbstbezugs im theologischen Diskurs verschoben hat. Prominentestes Beispiel hierfür sind sicherlich Anders Nygren und seine Kritiker.

286 Luz, Matthäus 2 (2007), 491; vgl. Henrix, Selbstliebe (2008), 161. Ulrich Luz kennzeichnet diese Ausrichtung als für alle Evangelien fundamental.

287 Vgl. Schnackenburg, Forderung (1975), 81–89. Explizit zum Matthäusevangelium vgl. Combrink, Challenge (2012), 28–32; zum Markusevangelium Breytenbach, Identity (2012), 59f; zum Lukasevangelium Scheffler, Action (2012), 83.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine Antwort auf die Frage nach dem richtigen menschlichen Selbstverhältnis in Spannung von hier betontem Verzicht und an anderen Stellen erwähnter Selbstliebe ergibt sich aus dem Vorzeichen der Nachfolge im angebrochenen Reich Gottes. Dies verneint zum einen, wie oben dargelegt, ein Verständnis von menschlicher Entsagung und Verzicht um seiner selbst willen. Andererseits ist Selbstliebe nicht die Interpretationsinstanz zum richtigen Verständnis neutestamentlich bezeugter Selbstverleugnung, sondern Nachfolge distanziert von eigenen Wünschen und Prioritäten.[288] Gleiches gilt für Überlegungen, die ein positives Selbstverhältnis als notwendige Bedingung oder als Grenze für eine Hinwendung zum Nächsten oder auch für die Kreuzesaufnahme ausweisen. Was in systematischer Perspektive durchaus weiterführend sein kann, bringt das biblische Zeugnis um die ihm inhärente Spannung und verstörende Aussagekraft. Neutestamentlich geht es nicht um einen Ausgleich von Selbstbejahung und -verleugnung, sondern um die Frage nach dem richtigen Leben unter dem Vorzeichen der Gottesherrschaft.

1.5. Ertrag der Selbstliebe in den biblischen Schriften

Die vorangehenden Analysen haben gezeigt, dass der Frage nach dem Selbstverhältnis neutestamentlich entscheidende Bedeutung zukommt. Dies wird allerdings nicht allein unter dem Begriff der »Selbstliebe« abgehandelt. Letztere bezeichnet primär ein Faktum denn ein normativ perspektiviertes Phänomen. Im Folgenden werden in systematischer Absicht querschnittartig drei Dimensionen der Idee der Selbstliebe rekonstruiert:

1. Auch wenn vereinzelt von Selbstliebe als *anthropologischem* Faktum und Erläuterungspunkt der Nächstenliebe ausgegangen wird, so bleibt festzuhalten, dass das menschliche Selbstverständnis vor

Im Lukasevangelium ist es insbesondere der Samariter, der für die praktische Seite der Selbstlosigkeit steht.

288 Zu widersprechen ist daher Hoffmanns These: »Doch kann uns gerade die Selbstliebe die Weite der Forderungen der Selbstverleugnung erschließen« (Hoffmann, Selbstverleugnung (2005), 92). Dies ist allein vom biblischen Zeugnis ausgehend nicht der Fall, da Selbstliebe im Vergleich zur in der Nachfolge Jesu geforderten Selbstverleugnung bedeutungslos erscheint.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Horizont des Gottesverhältnisses thematisiert und normiert wird. Das Individuum wird in Beziehung zu Gott und zum Nächsten betrachtet und seine (neue) Identität ist ganz von Gott her zu bestimmen. Kritisiert wird eine autarkistische Selbstbezüglichkeit und Selbstverabsolutierung, die diesen Zusammenhang ausblendet. Eine normative Forderung zur Selbstliebe und ihre aus dem Beziehungsgefüge losgelöste Thematisierung ist folglich undenkbar. Es geht um eine Priorisierung der Aufmerksamkeit, die Gott, dem Nächsten und sich selbst geschenkt wird. Der neutestamentliche Fokus des Agape-Konzepts liegt dabei klar auf den beiden ersten Polen. Die Beziehung zu Gott stößt einen Weg der Transformation des Selbst an. Das Selbstverständnis unterliegt somit einer relational fundierten Formierung, die durchaus als Gegenentwurf zu antik-philosophischen Konzeptionen selbstsorgender Selbstbildung aufgefasst werden kann.

2. Selbstliebe dient als illustrierender Bezugspunkt für das Verständnis der Nächstenliebe, ohne deren normative Grundlage darzustellen. Gleichzeitig liegt der Fokus praktischer Fürsorge neutestamentlich auf den Anderen. Selbstliebe wird dann kritisiert, wenn sie als Selbstsucht die Priorität der Anderen aus dem Blick verliert. Selbstsorge wird nicht ausgeblendet, tritt aber in *moralisch-praktischer* Hinsicht gegenüber der Zuwendung zum Nächsten in den Hintergrund. Von daher bedeutet die moralische Forderung eine Relativierung und eine normative Grenze des Selbstverhältnisses.

3. Die theozentrisch ermöglichte Transformation des Selbst verlangt ein neues Handeln gegenüber sich selbst und den Nächsten. Nachfolge bedeutet, Distanz gegenüber eigenen Wünschen zu gewinnen und frei zu werden für ein *gelingendes Leben* im angebrochenen Reich Gottes. Damit ist das Glück des Menschen, das Gewinnen seines Lebens, verbunden. Dieser Glücksbegriff hat paradoxal-eschatologische Züge, ohne eine Dichotomie von Diesseits und Jenseits zu eröffnen. Diese Form der Selbstliebe als praktischer Selbstsorge steht normativ unter dem Vorbehalt der Erfüllung von Gottes- und Nächstenliebe:

> Ist Liebe als Selbsthingabe zu bestimmen, so ist sie nicht Selbstverwirklichung. Gerade das unterscheidet Jesus und die übrigen neutestament-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen Autoren von der Stoa, dass Liebe nicht Mittel zur eigenen Selbstvervollkommnung ist.[289]

Der Weg in der Nachfolge als Weg glückenden Lebens wird ermöglicht durch das göttliche Beziehungsangebot. Es befreit *von* einer in Selbstsorge gefangenen Selbstliebe und *zu* einem Leben in Nachfolge in Verantwortung für sich und den Nächsten. Weder gibt es eine solipsistische, noch eine rein immanente Verwirklichung gelingenden Menschseins.

Insgesamt fördern die Rekonstruktionen biblischer Bezeugungen der Idee der Selbstliebe ein spannungsreiches Bild zutage, das nicht allein mit Hilfe des Begriffs »Selbstliebe« gefasst ist. Wischmeyers Formulierung, im »Ergebnis werden weder Eigenliebe noch Selbstbewahrung oder Sorge um sich selbst in den neutestamentlichen Texten […] als ethische Haltungen verstanden«[290], bringt ein wichtiges Grundmoment zum Ausdruck, vermag allerdings nicht hinreichend zu berücksichtigen, dass die im Rahmen der Idee der Selbstliebe verortete Vorstellung einer theozentrisch fundierten, finalisierten und normierten Transformation des Selbst gleichwohl wesentlicher Bestandteil biblischer Zeugnisse ist. Daraus resultiert eine Umwertung der Relationsgefüge des Selbst, die eine Spannung zum Selbstliebeverständnis antiker philosophischer Traditionen erzeugt. Ein affirmatives Verständnis von Selbstliebe in einem immanenten Horizont entwickeln die biblischen Zeugnisse nicht.

289 Schrage, Ethik (1982), 84. Ob in der Stoa Liebe zum Nächsten *nur* Mittel zur Selbstvervollkommnung ist, ist allerdings fraglich, vgl. Horn, Lebenskunst (2014), 204–206.

290 Wischmeyer, Agape (2015), 171f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Selbstliebe unter dem Primat der Gnade – Aurelius Augustinus

Eine ausführlichere und systematische Beschäftigung mit der Idee der Selbstliebe, insbesondere aus einer ethischen Perspektive, erfolgt im abendländisch-christlichen Denken zum ersten Mal bei Augustinus.[291] Die Thematik taucht bei ihm in immer neuen Zusammenhängen auf. Sein Denken und Schreiben kann als paradigmatisch für eine Form des Theologie-Treibens aufgefasst werden, das die eigenen Erfahrungen und Anfragen im Kontext konkreter Anlässe und situativer Herausforderungen vor dem Hintergrund christlicher Glaubensüberzeugungen mit Hilfe verschiedener Denktraditionen reflektiert, kreativ verarbeitet und systematisiert. Ausgangspunkt der Überlegungen ist das konkrete Individuum mit seinen Nöten, Sorgen und Fragwürdigkeiten – oftmals an erster Stelle Augustinus selbst. Ausgangspunkt aller Antworten ist Gott und sein gnädiges Handeln. Diese erfahrungsmotivierte Herangehensweise erklärt, wieso es bei ihm keine einheitliche Definition von Selbstliebe gibt. Als Reflexionsbegriff unterschiedlicher Erfahrungen variiert sie und wird zum Teil mit widersprüchlichen Sinngehalten und Wertungen

291 Während im Westen des Römischen Reiches bis zu Augustinus keine Vorstellung einer sündhaften Selbstliebe dominiert, wird ihre Thematisierung in der griechischen Patristik immer wieder aufgenommen, vgl. Fuchs, Entfremdung (1977), 40. Dabei wird ein vielschichtiges, gleichwohl meist negatives Bild entfaltet. So werden der Selbstliebe Tugendhaftigkeit und Hingabe gegenübergestellt, vgl. Gregor von Nazianz, II. Or., 19. Selbstliebe steht als Selbstsucht für ein moralisches Defizit, da sie sich am eigenen Nutzen statt am Wohl des Mitmenschen orientiert, vgl. Basilius, Reg. brev. tract., LIV, CLXXXV, CCLXXII; Origines, C. Cels., I.14; Johannes Chrysostomus, In ep. ad Eph., IX. Hom. 3; Ders., In ev. Matth., XVI. Hom. 10; Clemens von Alexandria, Paed., III.II.13.4, III.VI.34.1. Sie fungiert als Kontrastbegriff zu Gerechtigkeit und christlicher Nächstenliebe. Darüber hinaus ist der sich selbst liebende Mensch derjenige, der sich der Hingabe an Gott verweigert, vgl. Pseudo-Dionysus Areopagita, De Cael., IX.3; Clemens von Alexandria, Strom., VI.VII.56.2, VII.XVI.96.5. Insbesondere Clemens von Alexandrien schenkt dem Tadel der Selbstliebe als Selbstsucht größere Aufmerksamkeit. François Fénelon (vgl. Kap. 9) wird sich auf ihn berufen, um seine Gegenüberstellung von reiner Gottesliebe und selbstbegehrender irdischer Liebe zu untermauern. Dionysus Areopagitas Theologie schließlich wird *der* Referenzpunkt für die abendländisch-mittelalterliche Mystik, vgl. Woschitz, Amor aeternus (2017), 242, etwa bei Bonaventura (vgl. Kap. 3) und Meister Eckhart (vgl. Kap. 5).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verknüpft. Am Ende hinterlässt Augustinus' Werk ein Bild vom »Amor sui«, das die abendländische Tradition bis heute kontrovers prägen wird und dabei vor allem den Punkt markiert, dass ein menschliches Selbstverständnis und normatives Selbstverhältnis ohne Gottesbezug Sünde ist.

Die folgende Rekonstruktion stützt sich auf die Breite des augustinischen Schrifttums, wobei die beiden Schriften »De doctrina christiana« und »De civitate Dei« von besonderer Bedeutung sind.[292] Die Sekundärliteratur zur Ethik bei Augustinus ist natürlich extrem umfangreich. Für die vorliegende Thematik der Selbstliebe sind die Werke von Oliver O'Donovan, Raymond Canning und Gerald Schlabach besonders instruktiv.[293] Im Vergleich zu den meisten anderen Szenerien des Panoramas ist das augustinische Verständnis von Selbstliebe in der Forschung recht gut erschlossen worden. Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Hauptstränge: Der erste rekonstruiert die Idee der Selbstliebe im Kontext des philosophischen Gesamtrahmens eines teleologischen Eudämonismus (Kapitel 2.1). Die Hinordnung auf Gott wird dabei in zwei Kontexten ausgedeutet: In dem der geistigen Selbstbetrachtung (Kapitel 2.1.1) und in dem der Ordnung der Güter (2.1.2f). Ersterem sind die beiden bekannten Sprüche des »Deus interior intimo meo«[294] und des »cognosce te ipsum«[295] zuzuordnen. Der zweite ist für den Zusammenhang eines ethischen Verständnisses von Selbstliebe gleichwohl bedeutsamer. In den Ausführungen zu den Gütern der Schöpfung (Kapitel 2.1.3) wird sich zugleich der

292 Vgl. Augustinus, Doctr. chr.; Ders., Civ. Die Siglen folgen der üblichen Abkürzung. Zitiert werden die Werke mit Angabe des Buches – soweit mehrere vorhanden – in römischen Ziffern sowie der Kapitel und Absätze in arabischen Ziffern durch einen Punkt getrennt. Augustinus, Mor., I.26.48 steht beispielsweise für den 48. Absatz und das 26. Kapitel des ersten Buchs der Schrift »De moribus ecclesiae«. Innerhalb eines Buches sind Kapitel und Absätze fortlaufend nummeriert. Zur Einordnung der Schriften vgl. Geerlings, Augustinus (2002), 81–98. Zu Augustinus' Biografie vgl. Rexer/Drecoll., Vita (2007); Menke, Kriterium (2003), 24–41.

293 Vgl. O'Donovan, Self-love (1980); Canning, Love (1984); Schlabach, Joy (2001). Hilfreich ist auch das Kapitel von Hoffmann, Selbstliebe (2002), 135–176 zur Selbstliebe bei Augustinus.

294 Augustinus, Conf., III.6.11. Mit der Innerlichkeit Gottes wird Augustinus später für die Mystik Pate stehen.

295 Augustinus, Trin., X.9.12.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zweite Hauptstrang andeuten, der nicht die Aufstiegsbewegung, sondern das jenseitige Glück in den Fokus rückt. Damit wird der Weg zur radikal theozentrischen Rede von Selbstliebe bereitet, die im Kapitel zur gnadentheologischen Forcierung (Kapitel 2.2) entfaltet wird, bevor schließlich der Ertrag festgehalten wird (Kapitel 2.3).

2.1. Das eudämonistische Vorzeichen

Im Gefolge der philosophischen Eudämonismus-Tradition des Mittel- und Neuplatonismus geht Augustinus davon aus, dass jedem Menschen ein Glücksstreben innewohnt, das ein Prozess der Selbstüberschreitung ist und im Erreichen des höchsten Guts zur Ruhe kommt, dem Sein, das er mit Gott identifiziert.[296] Wahres Glück bedeutet, das begehrte höchste Gut zu besitzen. Das teleologische Streben nach Gott ist ein Aufstieg von der irdischen, materiellen Vielfalt zum intelligiblen Einen. Dieser Prozess erfolgt gemäß des intellektuellen Optimismus des spätantiken Weisheitsideals mit Hilfe der Vernunft.[297] Der Mensch als Teil der körperlichen und geistigen Welt nimmt dazu eine Mittelposition ein. Die kosmologisch-metaphysische Ordnung, von Augustinus gedeutet als von Gott gut geschaffen, durch die menschliche Sünde jedoch korrumpiert, ist der normative Maßstab zur Bewertung der menschlichen Willensorientierung, die den Menschen entweder nach oben, auf Gott, oder nach unten, auf die irdischen Dinge, ausrichtet.[298] Die Gemeinschaft mit Gott

296 Vgl. Augustinus, Civ., X.1.1; Ders., Beata v., 2.10; 4.35; Drecoll, Mittelplatonismus (2007); Ders., Neuplatonismus (2007); Horn, Lebenskunst (2014), 105–107. Augustinus changiert zwischen der Bezeichnung der Glückseligkeit als von Gott der Seele geschenkten Zustand und ihrer Identifikation mit Gott selbst, vgl. O'Donovan, Self-love (1980), 170. Zur augustinischen Rezeption der Eros-Tradition vgl. Kiesel, Eros (2018); Kruse-Ebeling, Liebe und Ethik (2009), 80–102, 135–140.

297 Vgl. Augustinus, Mor., I.3.4; I.20.37; Ders., Gn. adv. Man., II.12.16. Augustinus wendet sich damit Stoa und Platonismus gegen die akademische Skepsis; Müller, Glücklich (2010), 15–28.

298 Vgl. Augustinus, Ord., II.7.24; Ders., Lib. arb., I.15.33; I.16.35; Ders., En. Ps., 9.15; 121.1. Der neuplatonische Prinzipienmonismus (das eine Gute) gestaltet sich methodisch dualistisch in der Entgegensetzung von Sinnlichem und Geistigen, als funktionaler und disfunktionaler Eros, vgl. Kreuzer, Augustinus (2005), 25; Kiesel, Eros (2018), 12f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

ist die Erfüllung menschlichen Strebens und von daher inhaltliche Bestimmung und Zielperspektive menschlicher Selbstliebe: »Denn es kann nicht sein, dass der, der Gott liebt, sich selbst nicht liebt; nein, vielmehr weiß nur der sich zu lieben, der Gott liebt«[299]. Selbstliebe wird eng mit dem fundamentaleren Glücksstreben verknüpft und verweist auf ein menschliches Selbstverhältnis, das dann als gut zu bezeichnen ist, wenn es sich auf Gott hin ausrichtet. Damit formuliert Augustinus ein dreigliedriges Axiom des Verständnisses von Selbstliebe, das bis ins 18. Jahrhundert hinein selbstverständlich sein wird:

1. Selbstliebe ist unter einer normativen Perspektive zu betrachten.
2. Ihre Bewertung erfolgt in einem religiösen Horizont des Gottesglaubens.
3. Die Kriterien ihrer normativen Bestimmung lassen sich objektiv erfassen und sind intersubjektiv einsichtig.

Damit kann angegeben werden, was eine richtige und was eine falsche Selbstliebe ist. Sie wird zum Gegenstand ethischer Reflexion.

2.1.1. Selbstliebe als Gottesbegegnung

In neuplatonischer Tradition fordert Augustinus eine Abkehr von den weltlich äußerlichen Gütern als Wendung des Menschen nach innen, auf seinen Geist, in dem die intelligible Wahrheit angelegt ist:

> Erkenne daher die höchste Form der Übereinstimmung. Gehe nicht nach außen, kehre in dich selbst zurück. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit und wenn du dabei deine Natur noch als eine veränderliche vorfindest, gehe auch über dich selbst hinaus. Bedenke aber, dass es die vernünftige, logisch schlussfolgernde Seele ist, die über dich hinausgeht, wenn du über dich hinausgehst. Dorthin also eile, von woher das Licht der Vernunft selbst strahlt.[300]

299 Augustinus, Mor., I.26.48. »Willst du also dem Elend entfliehen, so liebe in dir gerade dies, dass du sein willst« (Ders., Lib. arb., III.7.21).

300 Augustinus, Vera rel., 39.72.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Indem der Geist auf sich selbst reflektiert, findet er das Licht göttlicher Wahrheit, das ihn selbst transzendierende Gute, in sich.[301] Selbsterkenntnis des Geistes ist Gotteserkenntnis. So beschreitet der Geist eine (mystisch-)metaphysische Aufstiegsbewegung zu Gott. In seinem Geist erkennt der Mensch eine dreiteilige Struktur, die Abbild der Trinität ist. Die

> höchstmögliche Analogie mit dem trinitarischen Leben Gottes liegt […] in der selbstreferentiellen triadischen Geiststruktur einer einzelnen Person. Allein in der Selbstliebe wie auch in den analogen immanenten geistigen Vollzügen des Selbsterkennens und Selbsterinnerns ist die untrennbare Einheit einer trinitarischen Struktur gegeben: Geiststruktur: memoria – intellectus – voluntas. Geistvollzüge: Liebender – Geliebter – Liebe; Erkennender – Erkanntes [Wort] – Erkennen; Erinnernder – Erinnertes – Erinnern.[302]

Wie in der Selbstliebe der Geist die Selbsterkenntis hervorbringt, so der Vater den Sohn als sein Wort. Diese metaphysische Betrachtung von Selbstliebe als Selbstbewusstsein liegt allen konkreten Willensakten zugrunde und stellt selbst keinen ethisch-praktischen Handlungszusammenhang dar. Die sich verschenkende trinitarische Liebe ist ontologischer Grund, Ermöglichung und Ziel an ihr partizipierender menschlicher Selbstliebe. Als Ziel nimmt sie alle menschliche Liebe auf und führt sie zur Einheit: »For any one creature, right self-love is *only* right insofar as it participates in the cohesive love of the whole for the whole, as made possible through participation in God's own Trinitarian life«[303]. Selbstliebe erschließt sich dem Menschen als Abbild trinitarischer Beziehung, auf die er in der Selbsteinkehr seines Geistes stößt. An diese Überlegungen wird Meister Eckhart (vgl. Kapitel 5) anschließen und ein mystisches Verständnis von Selbstliebe entwickeln.

---

301 Vgl. Augustinus, Conf., VII.10; X.21f; Ders., En. Ps., 4.8; Ders., Trin., X.5.7.

302 Greshake, Dreieine Gott (1997), 97f. Herv. get.; vgl. Brachtendorf, De Trinitate (2007), 369–375; Kreuzer, Augustinus (2005), 89–122; Mühling-Schlapkohl, Gott (2000), 87–93. Die auf die Trinität verweisende Liebesspekulation findet sich v.a. in Augustinus, Trin., IX.2.2–6.11.

303 Schlabach, Joy (2001), 49. H.i.O. Hinsichtlich der nach Einheit strebenden Liebe verweist Augustinus immer wieder auf den Ersten Johannesbrief als neutestamentlichen Beleg.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.1.2. Selbstliebe als ordnungsgemäßes Handeln

Mit Hilfe seiner Vernunft erkennt der Mensch eine Güterordnung, nach der sich die Liebe im praktischen Vollzug normativ zu richten hat:

> Vier Dinge sind es also, die wir lieben müssen: Das erste steht über uns (Gott), das zweite sind wir selbst, das dritte ist neben uns (die Mitmenschen), das vierte endlich steht unter uns (unser Leib). Bezüglich des zweiten und vierten ist kein Gebot notwendig; denn mag sich ein Mensch auch noch so sehr von der Wahrheit entfernen, so bleibt ihm doch die Liebe zum eigenen Ich und zu seinem Leib. Selbst dann nämlich, wenn der Menschengeist von dem unveränderlichen, allbeherrschenden Licht hinwegstrebt, verfolgt er damit ja nur das Ziel, die Herrschaft über sich und seinen Leib selbst ausüben zu dürfen: er muss daher sich und seinen Leib lieben.[304]

An dieser Stelle der Schrift »De doctrina christiana« führt Augustinus wesentliche Elemente seines Denkens über die (Selbst-)Liebe zusammen: Das Streben nach Glück, eine kosmologisch fundierte Güterordnung und eine jedem Menschen faktisch gegebene Selbstliebe. Auf Gott als höchstes Gut ist alles Streben zu richten und von ihm erhält alles andere seinen Wert. Richtige Selbstliebe bedeutet daher immer, dass menschliches Handeln dem erkannten eigenen Platz in der Ordnung Rechnung trägt: »Dich selbst aber liebst du auf heilbringende Weise, wenn du Gott mehr als dich selbst liebst.«[305] Falsche Selbstliebe bedeutet im Umkehrschluss, (1) sich genauso wie Gott oder anstatt von Gott zu lieben, (2) den Nächsten mehr oder weniger als sich selbst zu lieben oder (3) den eigenen Körper mehr als die Seele, den Nächsten oder Gott zu lieben. Irdisch-materielle Güter, dazu zählt auch der eigene Leib, an die Stelle Gottes

304 Augustinus, Doctr. chr., I.22.22; vgl. ebd., I.26.27; vgl. Ders., S. dis. Chr., III.3. Der Begriff des Nächsten umfasst laut Augustinus jeden Menschen.

305 Augustinus, Mor., I.26.49. »Jede Seele besitzt eine um so reinere Fähigkeit der Hingabe, je weniger sie sich in ihrem eigenen Wesen gefällt, je mehr sie das Gesetz der Allgemeinheit betrachtet und ihm ergeben und freiwillig gehorcht. Das Gesetz der Allgemeinheit ist nämlich die göttliche Weisheit. Je mehr sich aber die Seele an ihrem eigenen Sein erfreut und dabei Gott hintansetzt, der allen Seelen zu ihrem Nutzen und Heil voransteht, beansprucht sie für sich und womöglich auch für andere den Platz Gottes einzunehmen« (Ders., Div. qu., 79.1).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu rücken, bedeutet für Augustinus die größtmögliche Perversion der Ordnung. Er systematisiert diesen Zusammenhang mit Hilfe der kontrastiven Begriffe »frui« (um seiner selbst willen genießen), was nur Gott zukommt, und »uti« (als Mittel zum Zweck gebrauchen).[306] Alle endlichen Güter darf der Mensch nur dazu gebrauchen, um die Erfüllung im Genuss Gottes zu finden. Damit hat Augustinus eine normative Ordnung der Liebe formuliert, in der auch die Selbstliebe ihren Platz erhält. Diese Idee des »Ordo amoris« wird für die abendländische Geschichte bis weit ins 18. Jahrhundert hinein zu einer Selbstverständlichkeit.[307]

Aus der Ordnung ergibt sich auch das richtige Verhältnis von Selbst- und Fremdbezug. Mehrfach verweist Augustinus auf das neutestamentliche Doppelgebot.[308] Analog zur Selbst- besteht Nächstenliebe im eudämonistischen Rahmen darin, jeden Menschen zum höchsten Guten, zur Gottesliebe, zu führen.[309] Vor dem Hintergrund eines inklusiven Eudämonismus können Gott und Nächster nicht als zwei Objekte der Liebe getrennt voneinander Bestand haben, sondern der Nächste wird in den Strom der auf Gott zulaufenden Liebe mit hineingenommen. Augustinus folgt einem Bild von Liebe als Fluss, bei dem jede Abweichung von Gott, ein unrechtmäßiges Abzweigen bedeutet: »Denn zu wenig liebt dich [Gott; B.S], wer außer dir noch etwas liebt, was er nicht deinetwegen liebt.«[310] Deswegen kann es Nächsten- nur in Gottesliebe geben. Aus der antiken Philosophie übernimmt Augustinus darüber hinaus die Idee, dass die Liebe zum anderen bei sich selbst beginne.[311] Dies bedeute, so Raymond Canning, keinen praktischen Egoismus, sondern dass ein richtiges Selbstverhältnis, nämlich als Gottesverhältnis, die

306 Vgl. Augustinus, Gn. adv. Man., II.15.22; Ders., Div. qu., 30.

307 Vgl. Schneiders, Naturrecht (1971), 9–47. Schneiders spannt den Bogen von Augustinus bis zu den Liebesethiken naturrechtlicher Provenienz. Augustinus' normative Rede von der (Selbst-)Liebe spiegelt sich noch bei Samuel Pufendorf wider (vgl. Kap. 11). Dessen prominente Einteilung der Ethik in drei Pflichtenkreise lässt sich in der Tradition rückverfolgen bis auf Augustinus' Interpretation des neutestamentlichen Doppelgebotes, die Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe benennt, vgl. Kany, Pflichtentrias (2016), 484.

308 Vgl. Augustinus, Cat. rud., 4.7; Ders., Civ., X.3.2; XIX. 14.

309 Vgl. Augustinus, Mor., I.26.49; Ders., Vera rel., 46.88; Ders., Doctr. chr., I.29.30.

310 Augustinus, Conf., X.29; vgl. Ders., Doctr. chr., I.21.21.

311 »Regulam diligendi proximum a semetipso dilector accepit« (Augustinus, Civ., I.20).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

korrekte *Haltung* bedinge, mit der dann auch der Nächste geliebt werden könne.[312] Eine falsche egozentrische Selbstliebe, der »Amor privatus«, impliziert nicht nur, Gott als Strebensziel zu verkennen, sondern hat laut Augustinus auch die Konsequenz, den Nächsten sich unterzuordnen.[313] So erweist sich für ihn die neutestamentliche Verbindung von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe in der neuplatonischen Denkform plausibel rekonstruiert, indem die von Gott ausgehende Bewegung der Liebe alles wieder in sich rückführt.[314]

Bei näherer Betrachtung ergeben sich allerdings Schwierigkeiten in der Verhältnisbestimmung der personalen Dreipoligkeit der Liebe. Denn nur Gott kommt der Genuss um seiner selbst willen zu: »Ich nenne aber Liebe die Bewegung der Seele dahin, um Gott wegen seiner selbst, sich und den Nächsten aber wegen Gott zu lieben«[315]. Der Nächste ist augustinischer Terminologie gemäß um Gottes willen zu »benutzen«. Wird dies mit dem Strebensziels eigenen Glücks kombiniert, liegt der Vorwurf instrumenteller Egozentrik auf der Hand.[316] Dieser Gedanke wird durch Formulierungen unterstützt, die deutlich für eine Begrenzung praktischer Nächstenliebe optieren:

> Denn auch die Nächstenliebe selbst findet ihre Grenze jeweils an der Eigenliebe. […] Bedeutet es ja schon dann, wenn er [der Mensch; B.S.] für das zeitliche Leben des anderen sein eigenes zeitliches Leben aufs Spiel setzen würde, nicht zu lieben wie sich selbst, sondern mehr als sich selbst, was über einen vernünftigen ethischen Grundsatz hinausgeht [und daher nicht geboten ist; B.S.].[317]

312 Vgl. Canning, Love (1984), 189; ähnlich Kruse-Ebeling, Liebe und Ethik (2009), 136.

313 Zum »amor sui« bzw. »amor privatus« als begrifflichem Gegensatz zum »amor Dei« vgl. Fuchs, Entfremdung (1977), 41f.

314 Vgl. Augustinus, Jo. ev. tr., 65.2. »Denn wer Gott nicht liebt, wie soll der den Nächsten lieben wie sich selbst, da er nicht einmal sich selbst liebt? Er ist ja gottlos und ungerecht; wer aber die Ungerechtigkeit liebt, der liebe seine Seele offenbar nicht, sondern hasst sie« (ebd., 83.3).

315 Augustinus, Doctr. chr., III.10.16; vgl. ebd. I.27.28; Ders., Cat. rud., 7.11. Wird die obige Vierpoligkeit und der Leib als eigene Größe mit aufgenommen, kann ergänzt werden, dass die eigene Seele und der eigene Körper auf Gott hin zu lieben sind.

316 Zur Diskussion vgl. O'Donovan, Self-love (1980), 141f; Hoffmann, Selbstliebe (2002), 159–161; Canning, Love (1984), 167–169.

317 Augustinus, Mend., 6.9.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Kontext des Zitats zieht Augustinus die Schlussfolgerung, dass eine Lüge prinzipiell verboten ist, da sie das *eigene* ewige Leben verliert – unabhängig davon, welche Konsequenzen sich daraus für den Nächsten ergeben mögen. Im praktischen Handlungskontext treten Selbst und Nächster in Konkurrenz. Das Problem, dass Nächstenliebe im Denkhorizont eigenen Glücksstrebens als in Gottes- vollendete Selbstliebe nur schwer als selbstloser praktischer Dienst erschlossen werden kann, sieht auch Augustinus und vermeidet in den späteren Schriften, den Mitmenschen in eine eindeutige Mittel-Zweck-Beziehung einzuordnen und spricht davon, ihn *in* Gott zu lieben.[318] Weiter unten wird verdeutlicht, inwiefern eine Verschärfung der Gnadenperspektive die Tendenz zu einer instrumentellen Nächstenliebe entkräften kann. An dieser Stelle bleibt ein Defizit, das sich darin zum Ausdruck bringt, dass der eudämonistische Rahmen in Kombination mit dem Begriffspaar »frui-uti« den Eigenwert von Selbst und Mitmensch sowie die Liebe zu ihnen in Form praktischer Anerkennung nicht hinreichend erfassen können. Dies schlägt sich auch in der augustinischen Tendenz nieder, neutestamentliche Forderungen der Hingabe und des Dienstes spiritualisierend zu entschärfen.[319]

2.1.3. Der bedingte Wert geschaffener Güter

In antimanichäischer Stoßrichtung hält Augustinus daran fest, dass die Schöpfung gut ist – auch nach dem Sündenfall.[320] Selbst wenn

318 Vgl. Schlabach, Joy (2001), 40; Kablitz, Gesellschaft (2020), 36; O'Donovan, Self-love (1980), 29. Der Kritik, dass Augustinus nur ein unzureichendes Verständnis von Nächstenliebe kennt, entgegnet Hoffmann mit Verweis »auf die Darstellungen zur wahren Nächstenliebe in Einheit mit Gottes- und Selbstliebe, die einzig gesunden Bezug zum Nächsten gewährleisten kann« (Hoffmann, Selbstliebe (2002), 179). Diese Formulierung überrascht insofern, als es gerade der Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe vereinende Zug ist, der Augustinus den Vorwurf mangelnder Erfassung der Nächstenliebe einträgt.

319 Vgl. Schlabach, Joy (2001), 104, 124f.

320 Vgl. Augustinus, Lib. arb., III.13.36; Ders., Conf., VII.12.18; Wurst, Manichäismus (2007), 86–88; Ders., Auseinandersetzung (2007); Horn, Anthropologie (2007), 481. Im Kontext des neuplatonisch inspirierten Denkens führen die Harmonievorstellungen einer guten Schöpfung letztlich zu einer ästhetischen Theodizee, vgl. Kreuzer, Augustinus (2005), 27.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Gott das höchste Gut ist, auf das hin alle anderen Güter zu gebrauchen sind, so bedeutet das nicht, dass es sich bei ihnen nicht um Güter handelte.[321] Der Gedanke der guten Schöpfung verbietet radikale Welt- und Selbstverachtung.

> Gerufen aber werden wir zur vollkommenen menschlichen Natur, die Gott noch vor unserer Sünde geschaffen hat. Weggerufen aber werden wir von der Liebe zu jener Natur, die wir uns durch die Sünde zugezogen haben.[322]

Und Wiederherstellung bedeutet nicht Substitution oder Vernichtung. Auch wenn Augustinus in der Tradition asketischer Strömungen und einer leibabwertenden Philosophie steht, so erkennt er an, dass es sich bei Gesundheit, Freundschaft, Gemeinschaft und finanzieller Absicherung für den Menschen um Güter handelt.[323] Die oben bereits zitierte faktisch gegebene Selbstliebe des Menschen zeigt sich wesentlich als der Natur des Menschen eigene Sorge um diese Güter als Sorge um sich selbst. Als solche wird sie von Augustinus nicht angezweifelt. Zumindest implizit greift er damit die stoische »Oikeiosis«-Lehre auf, maßgeblich gestützt auf seine affirmierende Lektüre der Schriften Ciceros.[324] Zum natürlichen

---

321 Vgl. Augustinus, Doctr. chr., I.25.26. Bezüglich der geschaffenen Güter spricht Augustinus von endlichem Vergnügen in Abgrenzung zur ewigen Seligkeit, vgl. ebd., I.33.37. Die Gutheit der Schöpfung steht in Spannung zur Augustinischen Abwertung des Zeitlichen. Dass er alles Zeitliche vollständig instrumentalisiere, so Claussen, Glück (2005), 125, lässt sich zwar mit einigen Passagen belegen, zeichnet aber ein einseitiges Bild.

322 Augustinus, Vera rel., 46.88. Als Sinnbild von Sündenfall und Erlösung dient Augustinus seine eigene Biografie, vgl. Ders., Conf.; Frederiksen, Confessiones (2007), 299. The »natural self-love is a trace of unfallen goodness still left in fallen humanity« (O'Donovan, Self-love (1980), 52).

323 Vgl. Augustinus, Ep., 130.2.4, 3.7, 6.13; Greschat, Askese (2007), 104f.

324 Vgl. Hübner, Literatur (2007), 50–52; Brooke, Pride (2012), 1–11. »Jedes Lebewesen liebt sich selbst [se ipsum diligit] und strebt nach Selbsterhaltung, […] weil dieses Verlangen ihm zum Schutze seines ganzen Lebens als erstes von der Natur gegeben ist, damit es sich erhält und sich in der Verfassung befindet, die am besten der Natur entspricht« (Cicero, De fin. V, 24). Zum »Oikeiosis«-Verständnis von Cicero vgl. Forschner, Stoische Ethik (1995), 145–149; Brooke, Pride (2012), 41–45. Die einen positiven Begriff von Selbstliebe als Selbsterhaltung formulierende Idee steht der negativen »Philautia« gegenüber, vgl. Fuchs, Entfremdung (1977), 34–39. Unter die lateinische Begrifflichkeit des »amor sui« fasst Seneca schließlich beide Bedeutungen und Wertungen von stoischer Selbsterhaltung und negativer Selbstsucht. Damit ist eine normative Unschärfe

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterhaltungsstrebens muss der Mensch anders als zu Gottes- und Nächstenliebe nicht motiviert und nicht verpflichtet werden. Für Augustinus ist dies aber aus sich selbst heraus im ethischen Sinn nicht per se gut. Die normative Frage nach der richtigen Gestaltung von Selbsterhaltung beantwortet Augustinus mit Verweis auf die der menschlichen Natur gemäße Gottesliebe.[325] Diese wiederum ist zugleich das Richtmaß der Nächstenliebe – nicht das eigene natürliche Streben. Selbstliebe als jedes Lebewesen kennzeichnendes natürliches Streben nach Selbsterhaltung stellt zwar einen von Augustinus rezipierten philosophischen Ankerpunkt für das Streben nach einem guten Leben dar, erschließt sich für ihn im normativen Sinn aber nicht ohne Gottesbezug. Es gibt keine natürlich gute Selbstliebe, so wie es keine natürlich gute Nächstenliebe gibt.

Relativiert werden die Güter der Schöpfung, unter anderem Freundschaft, mehrfach durch den Hinweis, dass im irdischen Leben kein wahres Glück erlangt werden kann – weder durch materielle noch durch geistige Güter: »Denn welchen Trost bringen Reichtum, hohe Ehrenstellen und andere derartige Dinge, durch die die Sterblichen, die des wahren Glücks entbehren, sich für glücklich halten«?[326] Der Genuss Gottes stellt das normative Kriterium für den Umgang mit den geschaffenen Gütern dar.[327] Entsprechend haben Selbst und Nächster als Geschöpfe erst von Gott her ihren Wert und sind um seinetwillen liebenswert.

In Abgrenzung zur Stoa betont Augustinus, dass auch ein tugendhaftes Leben zwar das höchste irdische Gut ist, letztlich aber ein scheinbares Glück im Vergleich zum Genuss Gottes bleibt – seine

---

in den Begriff eingetragen, der die weitere Beschäftigung mit der Selbstliebe prägen wird.

325 Vgl. Augustinus, Doctr. chr., I.24,24f.

326 Augustinus, Epistulae, 130.2.3; vgl. Ders., Gn. adv. Man., II.15.22; Ders., Vera rel., 46.89; Ders., Ep. 155.1.4.

327 Vgl. Kreuzer, Gottesbegriff (2007), 429, 434. Hoffmann gliedert die Darlegungen zur Selbstliebe bei Augustinus in natürliche, falsche und richtige Selbstliebe, vgl. v.a. Hoffmann, Selbstliebe (2002), 231–240. Für diese Einteilung gibt es im augustinischen Werk gute Anhaltspunkte. Was dabei allerdings aus dem Blick gerät, ist die kriteriologisch entscheidende alles umfassende Theozentrik: In ethischer Hinsicht werden bei Augustinus richtige, falsche und natürliche Selbstliebe von der Gottesliebe her bestimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bewertung philosophischer Tugenden ist insofern ambivalent.[328] Gleichwohl soll der Mensch eine Charakterformung in Gestalt innerer Reinigung und christlicher Bildung durchlaufen.[329] Sich auf die Gottesliebe auszurichten, bedeutet eine Haltungsänderung, in der der Mensch in Demut gegenüber Gott sein Glück in der Hingabe an ihn findet. Natürliche Selbstliebe als Selbstsorge um ein gutes Leben wird von Augustinus im Kontext des vorübergehenden Lebens einerseits anerkannt und in philosophischer Tradition vornehmlich als tugendhafte Charakterbildung entfaltet, andererseits aber radikal in Frage gestellt durch das »Gegenglück«[330] des »Summum bonum«, das die Umformung zu *christlicher* Tugendhaftigkeit ermöglicht. Die vier Kardinaltugenden werden dabei der Caritas untergeordnet. Gute Selbstliebe ist von daher an erster Stelle Heilssorge als Sorge um die Seele. Es bleibt eine Spannung zwischen einer Selbstliebe, die ganz auf eine Transzendenz ausgerichtet ist, und einer Selbstliebe, die als Selbstsorge in der Tradition der »Oikeiosis«-Lehre steht. Sprachlich führt dies zu teils paradoxen Formulierungen: »Wer aber Gott nicht liebt, von dem sagt man, auch wenn er sich liebt, was ihm naturhaft angeschaffen ist, doch nicht unzutreffend, dass er sich hasst, da er treibt, was sich gegen ihn kehrt, und er sich wie sein eigener Feind verfolgt.«[331]

328 Vgl. Augustinus, Div. qu., 36.2; Ders., Civ., XIX.4; Dodaro, Auseinandersetzung (2007), 207f; Horn, Anthropologie (2007), 484f; Müller, Glücklich (2010), 31; Brooke, Pride (2012), 7.

329 Vgl. Augustinus, Ench., 20.76. Er beschreibt einen siebenstufigen Bildungsprozess, der bei der Haltung der Gottesfurcht ansetzt und schließlich zu Frieden und Ruhe der Seele in vollkommener Nächstenliebe und Weisheit führen soll, vgl. Lettieri, Doctrina christiana (2007), 382; Studer, Bildung (2007), 521–526.

330 Claussen, Glück (2005), 137; vgl. Augustinus, S. Dom. m., II.12.43; Ders., F. et op., 16.27. »Denn mit der körperlichen Schönheit verhält es sich wie mit dem Geld: wenn man sie, die gewiss ein von Gott erschaffenes Gut, aber doch nur ein vergängliches, leibliches, ganz niedriges Gut ist, schlecht liebt, unter Hintansetzung Gottes, des ewigen, innerlichen, immerwährenden Gutes, so ist das gerade so, wie wenn die Habsucht aus Liebe zu Gold von der Gerechtigkeit abweicht« (Ders., Civ., XV.22).

331 Augustinus, Trin., XIV.14.18.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2.2. Forcierung des gnadentheologischen Vorzeichens

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass Augustinus einen philosophischen Fragehorizont, nämlich die Frage nach dem menschlichen Glück abschreitet und von der neu-platonischen Vorstellung erotischer Aufstiegsbewegung inspiriert ist. Dabei ist bislang noch nicht deutlich geworden, inwiefern er sich – zumindest in der Spätphase – von philosophischen Formen des Weisheitsstrebens prinzipiell abgrenzt: Wieso ist Gottesliebe als Genießen des höchsten Gutes nicht die letzte Stufe des menschlichen Aufstiegs? Die Antwort liegt in der Ausdeutung der persönlichen Erfahrung eigener Begrenztheit und der Verdorbenheit menschlichen Willens, in der Erfahrung grundlegender Sündhaftigkeit, dem Verlust (neuplatonischer) Transzendenzgewissheit und kosmischer Harmonie:

> »Was bedeutet es, wenn Transzendenz nicht mehr als quasi kalkulierbarer Fluchtpunkt diesseitigen Daseins fungiert? Augustinus Erbsünden-, Gnaden- und Prädestinationslehre dokumentiert das Vakuum, das mit dieser Frage am Ende der Antike aufbricht.«[332]

Die Erkenntnis seiner eigenen Willensschwäche, ausgedeutet als Sündhaftigkeit, führt dazu, dass Augustinus das Böse als Tat menschlicher Freiheit, gute Werke als von Gott im und durch den Menschen vollbracht bestimmt.[333] Selbstsorge des Sünders ist Bewusstmachen möglicher Selbstverfehlung. Er ist radikal angewiesen auf die unfehlbar wirksame göttliche Gnade, die ein Geschenk ist, das Gott frei gewähren oder verweigern kann, und der ansonsten der gerechte Richter menschlicher Sünden ist.[334] Das Begriffspaar

---

332 Kreuzer, Augustinus (2005), 40; vgl. Schlabach, Joy (2001), 32.

333 Vgl. Augustinus, Civ., XI.8; XII.8; XIV.13.1; Ders., Lib. arb., I.14.30; Kreuzer, Augustinus (2005), 59. Zur Willensthematik in der Schrift »De libero arbitrio« vgl. Fuhrer, Frühschriften (2007), 270–272. Damit beendet Augustinus den in der Antike selbstverständlichen moralischen Intellektualismus, der Rationalität als hinreichende Bedingung für ein gutes Leben erachtet, vgl. Horn, Lebenskunst (2014), 183–190. Seit Augustinus wird denkbar, dass der Mensch sich willentlich gegen sein eigenes Glück entscheiden kann.

334 Vgl. Augustinus, Civ., XIX. 14; Ders., Conf., XII.25.34. Die Heilige Schrift bekommt für Augustinus nun eine deutlich größere Bedeutung als philosophische Schriften, was sich nicht zuletzt in seinen Bibelkommentaren niederschlägt, vgl. Ders., Gn. litt.; Ders., Jo. ev. tr.; sowie sein umfangreichstes Werk überhaupt Ders., En. Ps.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sünde-Gnade führt im Schrifttum des späten Augustinus – verwiesen wird im Kontext der persönlichen Krise immer auf das Jahr 397 als Ende des philosophischen Optimismus – vermehrt zu einer Gegenüberstellung der Begriffe Gottes- und Selbstliebe.[335] Auch wenn Augustinus die nach Glück strebende menschliche Selbstliebe nie mit der letztlich nur von Gott zu schenkenden Gottesliebe identifiziert hat und auch im Aufstiegsdenken immer schon die mögliche Selbstverfehlung mitgedacht hat, werden durch die Verschärfung der Gnadenlehre Gottes- und Selbstliebe nun als zwei verschiedene Existenzweisen einander gegenüber gestellt. Zwischen der Existenz aus Gnade und der in Sünde gibt es keine Gradualität. Selbstliebe bedeutet Hochmut, Selbstsucht und Auflehnung gegen Gott und ist der Grund jedes bösen Willens – ein Gedanke, der immer wieder auftaucht. Als Schriftbeleg führt Augustinus die neutestamentlich verurteilte Philautia (2 Tim 3,2) an und kontrastiert sie unter Bezug auf Kapitel 13 des Ersten Korintherbriefes mit einer Liebe, die nicht das ihre sucht.[336] Selbstsucht, die Gott, aber auch den Nächsten missachtet, wird für Augustinus zum Frevel und zur menschlichen Selbstverfehlung schlechthin. Seit dem Sündenfall ist sie das Prägemal menschlicher Existenz, von Gott als Strafe für seinen Ungehorsam verhängt: »Weil der Mensch sich der Gottesliebe verweigerte und die Gebote seines Schöpfers missachtete, um seiner Eigenliebe zu frönen, wurde er zur Strafe für seinen Frevel in seinen *amor sui*

335 Alle großen Schriften sind nach 397 fertig gestellt worden, vgl. Drecoll, Chronologie (2007), 253–261. In ihnen wird keineswegs nur auf die Sündhaftigkeit des Menschen abgestellt. 397 ist insofern keine Zäsur, die seine bisherigen Gedanken obsolet erscheinen ließe. Vielmehr werden sie vor dem Hintergrund neuerer Erfahrungen und Einsichten unter dem Primat der Gnade reformuliert. Das Anliegen der Frühschriften, christliche Lehre *und* Philosophie als ein Streben nach Weisheit auszuweisen, wird nun allerdings korrigiert. Gleiches gilt für den philosophischer Bildung zugesprochenen Wert, vgl. Lettieri, doctrina christiana (2007), 377. Eine Deutung des augustinischen Liebesverständnisses als Harmonie von göttlichem Abstieg und menschlichem Aufstieg, vgl. Kruse-Ebeling, Liebe und Ethik (2009), 135–143, lässt diese Spannungen und gedanklichen Brüche in den Hintergrund treten.

336 Vgl. Augustinus, Gn. litt., XI.15.19. Mit der Kennzeichnung der Philautie aus 2 Tim 3,2 als Ursprung aller Laster reiht sich Augustinus in einen breiten Strom christlicher Kommentierung dieser Schriftstelle ein, vgl. Hausherr, Philautie (1952), 25–39.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eingeschlossen.«[337] Während der paradiesische Mensch im Gottesbezug hätte leben können, aber die Selbstliebe wählte, ist der gefallene Mensch dazu verurteilt, sich nur auf sich selbst auszurichten, statt annehmen zu können, dass Gott über ihn zu herrschen hat: »Durch die Furcht vor dir hast du meinen Hochmut gebändigt und meinen Nacken an dein Joch gewöhnt.«[338]

Mit der Betonung der Angewiesenheit auf die göttliche Gnade als einzigem Garant des Glücks geht positiv gewendet ein existenzieller Bedeutungszuwachs von Zeitlichkeit und Endlichkeit einher. Für die Kontingenzerfahrungen von Begrenztheit, Sündhaftigkeit und Mangel sowohl im Leben des Individuums – darum geht es in den »Confessiones« – als auch in denen der Menschheitsgeschichte – darum geht es in der »Civitas Dei« – gibt es keinen über sie hinwegtröstenden theoretischen Überbau, keine diesseitige Flucht aus dem Schein der Welt.[339] Das Denken der Sündhaftigkeit impliziert ein Ernstnehmen geschichtlicher Einmaligkeit als heilsrelevanter Zeit. Die philosophischen Glücksbemühungen gelten von nun an als Ausdruck des Stolzes, mit eigenen Mitteln, das Glück im Diesseits erreichen zu wollen:

> Diese [ewige; B.S.] Glückseligkeit sehen nun freilich die Philosophen nicht mit Augen, und darum wollen sie sie nicht annehmen, und so bemühen sie sich, auf Erden eine durch und durch unwahre Glückseligkeit zu schmieden, mit Hilfe einer Tugend, die je stolzer desto verlogener ist.[340]

Damit täuschen sie, so Augustinus, eine falsche Trostperspektive vor, die den ungeschönten Blick auf das Elend verstellt. Einen Auf- und Ausstieg in und aus der Endlichkeit gibt es nicht. Philosophische Lebenskunst wird ersetzt durch göttlich ermöglichtes Heil.[341] »The perspective on one's life offered by the plans of God's love leads to

337 Kablitz, Gesellschaft (2020), 36. H.i.O.; vgl. Augustinus, Civ., XIV.15.
338 Augustinus, Conf., X.36; vgl. ebd., VII.18.
339 Vgl. Augustinus, Conf., XI; Ders., Civ., XIII.14; Kreuzer, Augustinus (2005), 69–88, 123–158.
340 Augustinus, Civ., XIX.4.5; vgl. Ders., Ep., 155.1.4. To »bring to mind the pride of the Stoics with their high valuations of self-sufficiency and autonomy is to be reminded immediately of the devil, on the one hand, and of Adam's transgression on the oether« (Brooke, Pride (2012), 10).
341 Vgl. Häring, Eschatologie (2007), 540, 544.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

a radical change of attitude towards oneself which enables one to love God *as he is*«[342]. Natur und Gnade rücken aus dem Verhältnis einer Wiederherstellung in das einer grundsätzlichen Transformation. Gott ist nicht mehr nur die Erfüllung menschlichen Strebens, sondern vielmehr die Ermöglichungsinstanz dafür, dass der Mensch überhaupt in eine von Gott gewollte Gestalt verwandelt werden kann, die ihre Mitte in Dienst und Gehorsam hat:

> This does not mean that the human wish to achieve blessedness does not play an important role in Augustine's thought. But, insofar as it bears on the relation between self-love and love for God, it is more often than not accompanied by, tempered and transformed by the idea of love for God as service of him.[343]

Selbstliebe, sofern von ihr überhaupt noch in affirmativer Weise gesprochen werden kann, bedeutet, dieser *neue* Mensch zu werden und das durch die Gnade Gottes erschlossene, erkennbar gewordene und ermöglichte Heil im Dienst an Gott- und Nächsten zu erlangen, statt in egozentrischer Selbstsucht zu leben.[344] Selbst- wird ersetzt durch Gottesliebe. Der Umgang mit dem Nächsten wird so in der Bindung an die Gottesliebe vom eigenen Streben getrennt und Nächstenliebe als religiöse Pflicht erschlossen. Die Möglichkeit einer nicht-egozentrischen Zuwendung zum Anderen ohne Gottesbezug ist für Augustinus nicht vorstellbar. Die beiden Existenzweisen von Liebe entfaltet er geschichtstheologisch im Bild der Gegenüberstellung zweier Staaten:

> Zweierlei Liebe also hat die beiden Staaten gegründet, und zwar den Weltstaat die bis zur Verachtung Gottes gesteigerte Selbstliebe, den himmlischen Staat die bis zur Verachtung seiner selbst gehende Gottes-

342 Canning, Love (1984), 169. H.i.O. Er verweist auf Sermo 9,9, in dem es heißt, dass Gott den Menschen hasst, wie er ist und erst so, wie Gott den Menschen liebt, er liebenswert wird.

343 Canning, Love (1984), 171f.

344 Vgl. Augustinus, C. Jul., IV.3.28. Wenn dieses »wahre« Gegenglück erst durch die Gnade in einer Transformation des Menschen erschlossen wird, stellt sich natürlich die Frage, wie die augustinische Annahme, dass das *objektive* Glück des Menschen in der Überführung der Selbst- in die Gottesliebe besteht, überhaupt als *eigenes* Glück eingesehen werden kann, außer es wird vom begnadeten Menschen bereits als Glück erfahren. Die Voraussetzung radikaler Bekehrung korrespondiert an dieser Stelle mit einem fideistisch grundierten Glücksverständnis.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> liebe. Kurz gesagt: der eine rühmt sich in sich selbst, der andere im Herrn.[345]

Beide Staaten sind gleichwohl geschichtlich gegenwärtig. In der Zeit wird die »Civitas Dei« als »Erfahrung immanenter, d.h. sinnerfüllter Transzendenz [gegenwärtig; B.S.]. […] Als Geschichte antizipierender Hoffnung ist sie […] Ausdruck prinzipiellen Ungenügens am geschichtlichen Ist-Zustand.«[346] Bewohner der »Civitas Dei« haben auf der Welt nur einen Pilgerstatus inne. Ihr Glück changiert bei Augustinus zwischen einer futurischen Eschatologie, die mit einer radikalen Abwertung irdischer Glückmöglichkeiten einhergeht, und den im Zitat genannten Momenten sinnerfüllter Transzendenz in der Gegenwart. Letztere können aber nicht vom Menschen selbst hergestellt, sondern nur in einer Haltung der Bescheidenheit und Demut als von Gott geschenkt gefunden werden. Die daraus resultierende angeratene menschliche Selbstbeschränkung hält Augustinus allerdings keineswegs konsequent durch, was sich unter anderem machtpolitisch in seiner scharfen Bekämpfung anderer christlicher Gruppierungen, wie den Donatisten, niedergeschlagen hat.[347]

Theologisch steht die Rede von der Selbstliebe zwischen einer an der Sünde der Welt resignierenden, ausschließlich auf das eschatologische Heil gerichteten Sorge und Momenten erfüllter Hoffnung in der Gegenwart, zwischen Weltflucht und Welterleben. Für beide Weisen gilt aber, dass unter der Perspektive drohender Selbstsucht jede Form menschlichen Strebens, sofern es nicht auf Gott hin ausgerichtet ist, fragwürdig und Ausdruck pervertierter Selbstliebe ist. Gute, das ist in Gottesliebe transformierte, Selbstliebe ist nicht als anthropologisches, sondern nur als theologisches Phänomen fassbar. Als Imitation der sich in der Person Jesu manifestierenden hingebenden trinitarischen Liebe ist sie über weite Strecken Selbsverleugnung um der Ermöglichung des größeren Glücks in der Gottesgemeinschaft willen. Als Haltung der Selbstzurücknahme steht sie dem

345 Augustinus, Civ., XIV.28; vgl. Ders., Gn. litt., XI.15.20; Oort, Civitate Dei (2007), 355. »Also wird uns sowohl verboten, in ihr [der Welt; B.S.] zu lieben, was sie in sich liebt als auch geboten, in ihr zu lieben, was sie in sich hasst, das Werk Gottes« (Augustinus, Jo. ev. tr., 87.4). In gleicher Argumentationsrichtung werden die Städte Jerusalem und Babylon kontrastiert, vgl. Ders., En. Ps., 64.2.

346 Kreuzer, Gottesbegriff (2007), 433; vgl. Ders., Augustinus (2005), 131, 158.

347 Vgl. Schlabach, Joy (2001), 138.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Hochmut und der Sorge um das eigene Wohl entgegen und schafft Raum für die Gnade:

> For if continence is the operative mode of love, we may understand love teleologically, as the desire to enjoy and participate in the supreme and common good, yet also insist that desire and duty, self-love and self-denial, are so inextricably integrated that neither loses out to the other.[348]

Dieser neue christliche Weg und nicht philosophische Lebenskunst markiert das im stark normativen Sinn richtige Selbstverständnis und -verhältnis eines Menschen, der sich nicht in der und an die Welt verliert.

2.3. Ertrag der Selbstliebe bei Aurelius Augustinus

Im Werk von Augustinus ist Selbstliebe in einen religiösen Deutungshorizont einbettet, von dem aus das Selbstverhältnis normativ bestimmt wird. Der augustinische »Ordo amoris« ist theozentrisch fundiert und finalisiert. Dabei lassen sich vier zentrale Aspekte rekonstruieren:

1. Selbstliebe *als Glücks- und Selbsterhaltungsstreben* ist dem Menschen zwar natürlich gegeben, aber nur in Gestaltung der Abhängigkeit von und Ausrichtung auf Gott hin legitim. Alles andere ist selbstsüchtige Egozentrik. Jene realisiert sich wesentlich als Heilssor-

348 Schlabach, Joy (2001), 87; vgl. ebd., XX, 59–91; Augustinus, Conf., X.43.70. Es ist die Hauptaussage von Gerald Schlabach, dass augustinische Selbstliebe nicht ohne Selbstverleugnung, Verzicht, Demut, Enthaltsamkeit und Bescheidenheit verstanden werden könne. Diese hätten keinen Selbstzweck und bedeuteten keine Selbstopferung, sondern zielten auf die Gott, den Nächsten und sich selbst umfassende Liebesgemeinschaft. Indem eine Haltung der Selbstzurücknahme ein notwendiger Zug von Selbstliebe und Vorbereitung auf das Geschenk göttlicher Gnade sei, widerspricht Schlabach der wirkmächtigen These von Nygren, Liebe bleibe bei Augustinus ein egozentrisches Streben, vgl. Schlabach, Joy (2001), 146. Dem stellt er ein »Having by Not Having« (ebd., 78) gegenüber. Die Kontrastierung zweier Existenzweisen ist kein augustinisches Alleinstellungsmerkmal. Auch bei seinem Zeitgenossen Johannes Cassian (ca. 360–435) findet sich beispielsweise eine Gegenüberstellung von Leben in Demut und Leben in der Superbia. Letztere bildet den Gipfel der Hauptlasterreihe, vgl. Merkl, Todsünden (2022), 139–143.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ge. Diese Sorge um sich changiert zwischen aktivem Glücksstreben und demütiger Annahme göttlicher Gnade. Sie zielt ab auf eine Erlösung vom gegenwärtigen Zustand des Menschen. Damit verbunden ist bei Augustinus eine Vorstellung vom »eigentlichen« Glück und Leben jenseits der Immanenz – oft in Form radikaler Weltverachtung und -entsagung. Selbstliebe bedeutet, dies zu erkennen und die eigene Erfüllung in der Gottesliebe durch Hingabe an die den Menschen transformierende Gnade Gottes zu suchen, was Erfüllung im Selbstverlust an Gott in der Gottesliebe bedeutet.

2. Selbstliebe *als Selbstannahme* steht unter dem Vorbehalt, dass alles seinen Wert nur von Gott her hat, auf den als höchstes Gut alle Güter hin zu gebrauchen sind. Dieser inklusivistische Blick macht eine Würdigung irdischer Güter und damit auch seiner selbst schwierig. Der Mensch als Sünder besitzt nichts, wofür er sich schätzen könnte. Er ist nichts im Vergleich zur Majestät Gottes. Selbstannahme ist Annahme der eigenen Sündhaftigkeit in Demut Gott gegenüber – alles andere ist Stolz, falsche Selbstliebe, da Selbstverkennung und Infragestellung göttlicher Autorität und Majestät. Die auf einem Konkurrenzmodell basierende Angst, Gott zu wenig und sich selbst und der Schöpfung zu viel Aufmerksamkeit und Würdigung zu erweisen, durchzieht Augustinus' Denken der Selbstliebe.

3. Selbstliebe *als praktisches Selbstverhältnis* hat sich nach den normativen Vorgaben der Schöpfungsordnung zu richten. Das meint vor allem die Unterordnung der materiellen unter die intelligible Sphäre. Damit tritt die leiblich-konkrete Dimension notwendiger Selbstsorge in den Hintergrund und ist vor allem Mittel zum Zweck. Askese ist ein wichtiger Schritt zur Gottesliebe und Selbstliebe stärker ein intellektuelles als ein sittlich-praktisches Phänomen.[349] Entsprechend wird unter Nächstenliebe zunächst nicht so sehr ein Anerkennungshandeln, als vielmehr – analog zur guten Selbstliebe – das Führen der anderen zur Gottesgemeinschaft verstanden. Kon-

349 Im Kontext der vorliegenden Forschungsfragen ist den Stellen besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden, die handlungsorientierende Dimensionen der Selbstliebe erschließen. Die spekulative Geistmetaphysik, vor allem aus »De trinitate«, ist entsprechend hintenan gestellt worden, da es um eine »Ethik der Selbstliebe« und nicht um eine »Ontologie der Selbstliebe« geht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kret geht dies für Augustinus durchaus mit einer Tendenz zum Paternalismus einher, da das eigene Glaubenswissen das für den anderen Gute klar bestimmbar werden lässt.[350]

4. Selbstliebe *im Bezug zur Nächstenliebe* steht zunächst mehr im eudämonistischen als im moralischen Kontext. Das (eigene) Heil ist, überspitzt gesagt, wichtiger als irdische Linderung von Leid und Not – sowohl der eigenen als auch der der Nächsten. Dem entspricht die augustinische Tendenz, konkrete neutestamentliche ethische Forderungen in einer verinnerlichenden Deutung zu entschärfen.[351] Die biblisch fundierte Fokussierung auf die Gnade Gottes und die sie anerkennende Haltung menschlicher Demut ermöglichen indes eine Aufwertung der moralisch-praktischen Dimension in Form göttlicher Gebote. Liebe wird als von Gott dem Nächsten gegenüber geforderte praktische Zuwendung in ihrem moralischen Anspruch nun leichter fassbar als innerhalb eines eudämonistischen Aufstiegsdenkens: »Es kommt auf die Nachfolge des in Christus exemplarisch Geglaubten an. Diese Nachfolge wird zu einem individuellen und innergeschichtlichen Lebensführungsanspruch.«[352] Wenn auch die eigene Endlichkeit nicht überwunden werden kann, so zeigt sich gute Selbstliebe gerade darin, dass der Mensch sich in Gehorsam zu einer Haltung des Dienstes in Gottes- und Nächstenliebe von Gott transformieren lässt – und damit zu einem Selbst wird, das Gott durch seine Gnade zu seinem Gefallen formt.

Diese vier Aspekte sind eingebettet in eine Ordnung der Liebe, die auch den Selbstbezug normativ in den Blick nimmt und Selbstliebe als einen genuin ethischen Begriff fasst. Insgesamt steht sie bei Augustinus unter dem Vorzeichen der alles bestimmenden Verwiesenheit des Menschen auf Gott. Er ist Ermöglichungsgrund, höchstes

350 Vgl. zur Problematik des Paternalismus bei Augustinus Schlabach, Joy (2001), 55f, 126f.

351 Vgl. Schlabach, Joy (2001), 104, 124f. Augustinus »failed to register that eudaemonist self-love as a general category inclusive of all moral virtues was not a directly comparable form of love to substantial love of the neighbor« (O'Donovan, Self-Love (1980), 120).

352 Kreuzer, Augustinus (2005), 153. Nachfolge Jesu bedeutet für Augustinus eine »vita mixta« aus »vita contemplativa« und »vita activa«, vgl. Mieth, Einheit (1969), 92f. Praktische Nächstenliebe ist Bewährung der »vita contemplativa«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gut, letztes Ziel und intrinsischer Wert – in gnadentheologischer Zuspitzung der das Heil frei zuteilende Souverän. Das Gottesverhältnis ist von daher die Antwort auf die Frage nach dem Selbstverständnis und -verhältnis des Menschen. Die von Augustinus entwickelte Vorstellung eines »Ordo amoris« wird in der abendländischen Geschichte eine immense Wirkungsgeschichte entfalten, die in ihrer Grundannahme bis ins 17. Jahrhundert hinein nicht ernsthaft in Frage gestellt werden wird. Spätere Szenerien des Panoramas werden hingegen in ihr das Grundübel christlicher Rede von der Selbstliebe schlechthin ausmachen und für eine radikale Umwertung kämpfen (vgl. Nietzsche Kapitel 15.2 und Foucault Kapitel 17.4.1).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Selbstliebe als Pilgerweg – Bonaventura

Die Person des Franz von Assisi (1181/2–1226) hat der abendländischen Geschichte eine neue Wendung gegeben. Durch seine Predigt der Armut, des praktischen Dienstes am Nächsten und der viel beachteten kosmischen Weite seines Verständnisses von Liebe und Verbundenheit hat er das Ideal der Nachfolge Christi inhaltlich re-akzentuiert. Bonaventura (1217–1274), siebter Ordensgeneral der Franziskaner, war derjenige, der im päpstlichen Auftrag sein Leben schriftlich festgehalten und zugleich versucht hat, die mit dessen Leben verbundene praktische Spiritualität mit den verschiedenen geistigen Strömungen seiner Zeit zu vermitteln.[353] Die in seinen Schriften erkennbare, durch die Bettelorden forcierte psychische Introspektion zieht auch eine Konjunktur der Thematisierung der Selbstliebe nach sich. Die zu seiner Zeit geläufige, wie prominent von seinem Ordensmitbruder Jacopone da Todi (1230/36–1306) vertretene, radikale Position einer Verdammung der Selbstliebe und eines damit verbundenen Lobes des Selbsthasses hat Bonaventura zurückgewiesen.[354] Sein Denken und seine Wertungen zeichnen sich durch ein ausgleichendes Bemühen um Integration von scholastischer Spekulation, mystischem Lebensweg, augustinischer Theologie und lebenspraktischer Orientierung am Charisma des Franziskus aus. Da Bonaventura weder *der* Theologe der Scholastik, noch *der* Mystiker, aber eben auch nicht Franz von Assisi selbst ist, besteht in der Retrospektive die Gefahr, die ihm eigene stark kirchen- und ordenspolitisch motivierte, von Vermittlungsbemühungen ge-

353 Einführend zu Bonaventura vgl. Cullen, Bonaventure (2006); Schlosser, Bonaventura begegnen (2000); Dies., Liebe zum Gekreuzigten (2002). Seine Franziskusbiographien sind die Legenda maior und die Legenda minor, vgl. Bonaventura, Leg. mai.; Ders., Leg. min. Der historische Wert der beiden Schriften ist allerdings umstritten, da seine Vermittlungsbemühungen sich entsprechend zensierend niedergeschlagen haben. Zu Bonaventura als Schüler des Franziskus, vgl. Woschitz, Amor aeternus (2017), 302–308.

354 Jacopone da Todi's asketisch-radikale Forderung ekstatischer Selbstvernichtung zeigt sich in seinem Ideal eines guten Selbsthasses, dem er die per se schlechte Selbstliebe gegenüberstellt, für die er das Wort »amore proprio« prägt: »L'omo, quando en prima sì peccao, / deguastao l'orden de l'amore: / ne l'amor proprio tanto s'abbracciao, / che nantepuse sé al Creatore« (Jacopone, Laudi, XLIII, v. 9–12). Der gute Selbsthass findet sich später etwa bei Luther wieder (vgl. Kap. 7.1).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prägte Leistung zu übersehen. Im »Panorama der Selbstliebe« steht Bonaventura wie kein anderer für eine Position, die Selbstliebe als genuin theologische Idee vor dem Hintergrund eines theoretischen und praktischen Anliegens gleichermaßen würdigt.[355]

Im Folgenden wird aus den Schriften Bonaventuras seine Idee von Selbstliebe rekonstruiert, wobei das »Breviloquium« und »Der dreifache Weg« die zentralen Referenztexte darstellen.[356] Soweit vorhanden werden deutschsprachige Übersetzungen angeführt. Sekundärliteratur zu Bonaventura ist im Vergleich zu den anderen Szenerien nur dürftig und explizit bezogen auf Selbstliebe gar nicht vorhanden. Aus jüngerer Zeit sind vor allem die Arbeiten von Christopher Cullen, Andreas Speer und Marianne Schlosser hilfreich.[357] Exkursartig wird zudem in einer längeren Fußnote auf Bernhard von Clairvaux (1090–1153) eingegangen, der gut ein Jahrhundert zuvor für die Entwicklung der Idee der Selbstliebe wichtige Impulse gesetzt hat, indem er sie in den Pilgerweg mystischen Stufenaufstiegs integriert hat und so nicht nur für Bonaventuras Denken eine zentrale Referenz geworden ist.

Eine erste Annäherung an Bonaventuras Idee von Liebe eröffnet seine Schrift »Über den dreifachen Weg«. Die Liebe zu Gott soll sich wie folgt gestalten:

> Erstens so, dass unser Wohlgefallen sich Gott angleicht, so dass einem jeden gefalle, dass Gott allein ihm gefalle; zweitens, dass ihm gefalle, dass er Gott allein gefalle; drittens dass ihm gefalle, dass an diesem Wohlgefallen die übrigen Menschen teilnehmen. Die erste Liebe ist groß, die zweite größer, die dritte aber am größten. Die erste ist frei geschenkte Liebe, das zweite sich verdankende Liebe, das dritte aus beiden gemischte Liebe. Durch die erste Liebe wird die Welt dem Menschen gekreuzigt, durch die zweite der Mensch der Welt; durch die dritte wird

355 Vgl. Bonaventura, Brev., Einleitung § 1.

356 Vgl. Bonaventura, Brev.; Ders., Tripl. Via. Während das Breviloquium den scholastischen Zugang nach Gott strebender Erkenntnis in den Mittelpunkt rückt, wendet sich das Itinerarium Bonaventuras dem mystischen Zugang Gott suchender Frömmigkeit zu.

357 Vgl. Cullen, Bonaventure (2006); Spreer, Triplex veritas (1987); Ders., Bonaventura (2000); Schlosser, Cognitio (1990); Dies., Bonaventura begegnen (2000).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> der Mensch für die Welt gekreuzigt, so dass er für alle sterben will, damit auch sie Gott wohl gefallen.[358]

In dem Zitat spiegelt sich in verdichteter Form Bonaventuras Verschränkung von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe wider, die sich als theoretisches Erfassen, mystische Einigung, praktische Hingabe und freudige Erfüllung vollzieht.

Für Bonaventura steht die Transformation des Menschen im Mittelpunkt.[359] Selbstliebe gestaltet sich als dieser Pilgerweg, der zur Erfüllung, das heißt zur Vereinigung mit Gott und damit zum eigenen Heil und inneren Frieden führt. Im Sinne der Spiritualität des Franziskus und in der Tradition christlicher Liebesmystik setzt der Weg bei einer Betrachtung der Spuren Gottes in der Schöpfung an, die den Menschen über sich selbst hinaus auf Gott verweist. In dem so entfachten Begehren wendet der Mensch sich anschließend von seiner Verhaftung in der Welt ab und überschreitet in Hingabe an Gott sich selbst, was nicht als selbstgewirkter, sondern gnadenhafter Aufstiegsprozess möglich ist.[360] Damit geht eine bedeutende Verschiebung gegenüber der Spiritualität des Franziskus einher. Denn eine am Bild der Stufen orientierte Liebesmystik vermag den Aspekt bleibender Verbundenheit von Mensch und Kosmos nicht länger uneingeschränkt zu würdigen, da die Schöpfung nun vornehmlich als Symbol für die göttliche Herrlichkeit gesehen wird und ihre Überschreitung im Aufstiegsprozess bereits angelegt ist. Max Scheler hat demgegenüber überzeugend herausgestellt, dass Franziskus im Kontext christlicher Liebesmystik eine einmalige Stellung einnimmt, die sich dem Gedanken einer monoperspektivischen Aufstiegsbewe-

358 Bonaventura, Tripl. via, II.8; vgl. ebd., III.10. Für eine ausführliche Interpretation des obigen Zitats vgl. Heinz, Dreifaltige Liebe (1984). Er resümiert: »Aus der Armut des ›Du allein‹ und dem Gehorsam des ›Dir allein‹ entspringt die Fruchtbarkeit der jungfräulichen Liebe: für alle. Die doppelte Weltverneinung offenbart sich an ihrem Ende als die stärkste Weltbejahung« (ebd., 19).

359 Vgl. Bonaventura, Tripl. via, III.9; Ders., Sm. Sabb.

360 Die vollkommene Gottesliebe wird in einem sechsstufigen Weg erreicht, vgl. Bonaventura, Tripl. via, II.9–11, III.6. Aus der Liebe zur Schöpfung – natürliche Selbstliebe mit eingeschlossen – kann nicht die zum Schöpfer entwickelt werden, da beide wesensverschieden sind, vgl. Ders., III S d29 a1 q2 (643a). Zum Verweisungscharakter der Schöpfung auf Gott vgl. Ders., I S d3 a1 q2; Ders., Intin., I.1, I.14, II.1, III.1. Zur Differenz von natürlicher und gnadenhafter Perspektive vgl. Osborne, Love of Self (2005), 56.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gung verwehrt.[361] Liebe zur Schöpfung sei keine Expansion christlich-personaler Liebe. Vielmehr liege ihr gegenüber eine eigene Logik zugrunde, die Scheler als kosmovitales Einsgefühl bezeichnet. Der »Sonnengesang« gilt hierfür als das bekannteste Beispiel. Für die Selbstliebe als Pilgerweg ergäbe sich in dieser Spur eine ganz andere Akzentuierung, die die Ausdifferenzierung verschiedener Objektbezüge der Liebe in Selbst – Nächsten – Gott – Kosmos unterliefe. Bonaventura und mit ihm das Gros der christlichen Tradition ist dieser Spur nicht gefolgt.

Dem mystischen Aufstieg folgend erfährt sich der Mensch schließlich in der Betrachtung der Vollkommenheit Gottes von dessen Ehre ergriffen, der er mit einer Haltung demütiger Hingabe begegnet.[362] Diese Form der reinen Caritas erlangt, so Bonaventura, gleichwohl kein Mensch im irdischen Leben vollständig. Wenn er auch in Tradition der bei Bernhard von Clairvaux und Scotus Eriugena vorgebildeten Stufenmystik die Lebensform der »vita contemplativa« als der »vita activa« überlegen ansieht,[363] so muss die

361 Vgl. Scheler, WFS, 97–103. Scheler sieht in der Gestalt des Franziskus wesentliche Züge seiner eigenen Philosophie verwirklicht. Weitere Ausführungen finden sich dazu in Kap. 16.2.5.

362 Zoltan Alszeghy bezeichnet Bonaventuras Konzept als sachbetont-ekstatische Liebe, vgl. Alszeghy, Grundformen (1946), 194–249. Trotz seines Alters ist das Werk immer noch hinsichtlich seiner Strukturierungsleistung des Liebesverständnisses von Bonaventura hilfreich. Grundlegendes Thema ist die Fragestellung, wie sich Gottesliebe als Erfüllung menschlichen Strebens und als sachliche Wertentsprechung zueinander verhalten: Sachbezogenheit vs. Personenbezogenheit. Im Menschen seien laut Bonaventura beide Formen der Liebe präsent, vgl. ebd., 189f, 211, 249. Zuvor hatte bereits Bernhard von Clairvaux seinen wegweisenden Traktat »Über die Gottesliebe« mit folgender Bemerkung eingeleitet: »Aus einem zweifachen Grund also, möchte ich sagen, muss Gott um seiner selbst willen geliebt werden: Sei es, weil nichts mit mehr Recht, sei es, weil nichts mit mehr Nutzen geliebt werden kann« (Bernhard, Dil., I.1). In der Szenerie zu Thomas von Aquin (vgl. Kap. 4) wird die Thematik weitergeführt.

363 Vgl. Bonaventura, Tripl. via, I.10–15; III.1; Mieth, Einheit (1969), 182. Zu Scotus Eriugenas dreistufigem Weg von Reinigung-Erleuchtung-Vollendung und Bernhards von Reinigung-Betrachtung-Anschauung vgl. Woschitz, Amor aeternus (2017), 254–270. In einer Ideengeschichte der Selbstliebe kommt Bernhard von Clairvaux keine ganz unbedeutende Rolle zu. In seinem Traktat »De diligendo Deo« zeichnet er vier Stufen der Liebe, die eine Aufstiegsbewegung entlang der bipolaren Struktur von Selbst und Gott markieren, vgl. Bernhard, Dil., VIII.23-X.29. Den Ausgangspunkt bildet eine natürliche,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mystische Hingabe an Gott im aktiv-praktischen Mitvollzug der

aber selbstsüchtige Selbstliebe, die unterste Stufe, in der der Mensch sich selbst um seiner selbst willen (se propter se) liebt. Sie geht laut Bernhard notwendig mit einer gebrechlichen, leiblichen Natur des Menschen einher. Sie kann einerseits in die »Gefilde der Lust« (ebd., VIII.23) abgleiten, oder durch das Gebot der Nächstenliebe eine maßvolle und gerechte Gestalt annehmen: »So wird die selbstsüchtige Liebe zur Nächstenliebe, wenn sie sich auf die Allgemeinheit ausdehnt« (ebd., VIII.23). Es folgt als nächste Stufe die Gottesliebe um des eigenen Glücks willen (Deus propter se) und dann die Gottesliebe um seinetwillen (Deus propter ipsum). Dem Übergang von der zweiten zur dritten Stufe liegt ein pädagogischer Prozess zugrunde, indem die Erfahrung der erwiesenen Wohltaten Gottes (der Nutzen der zweiten Stufe) die intrinsische Liebenswürdigkeit Gottes erkennen lässt. Erst die Liebe der dritten Stufe gilt Bernhard als uneigennützig, als rein. Die vierte Stufe lautet, sich um Gottes willen zu lieben (se propter Deum) und sich ganz in Gott zu verlieren und in das Meer ewigen Lichts eingetaucht zu werden, vgl. ebd., X.27f. Dieser als mystisch zu kennzeichnende Zustand ist nur besonderen Sterblichen in seltenen Momenten vergönnt: »O reine und geläuterte Absicht des Willens, gewiss um so geläuterter und reiner, als in ihr nichts Eigenes beigemischt bleibt, um so süßer und zarter, als das, was empfunden wird, ganz göttlich ist. Dies erfahren heißt, vergöttlicht werden« (ebd., X.28). Objekt der Liebe ist also am Anfang und Ende das Selbst und in den beiden mittleren Stufen Gott, während der Zweck der Liebe zunächst das Selbst und ab der dritten Stufe Gott ist. Dass es sich nicht um eine ungebrochen lineare Aufstiegsbewegung von der Selbstliebe ohne Gott zur Selbst- in Gottesliebe handelt, wird daran ersichtlich, dass zwischen der zweiten und dritten Stufe dieser entscheidende Perspektivwechsel stattfindet, der – wird Liebe mit Bernhard hier als bipolares, dialogisches Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch verstanden – neben dem Pol des Selbst den Pol Gottes als eigenständiges Gegenüber manifestiert. Damit wird zugleich eine Unterscheidung aufgegriffen, die die Grundstruktur des Traktates »Von der Gottesliebe« bestimmt, nämlich die zwischen einer eigennützigen Liebe zu Gott und einer, die seiner intrinsischen Gutheit Rechnung trägt und auf die erwiesene Liebe Gottes mit Liebe antwortet, vgl. ebd., III.7-V.15. Der Weg vom Eigennutz (erste und zweite Stufe) über eine dialogische Liebesbeziehung (dritte Stufe) bis hin zur nachirdischen Einschmelzung in Gott (vierte Stufe) ist der Weg der Vergöttlichung des Menschen, der nur unter der Hilfe göttlicher Gnade gegangen werden kann. Bernhard lässt keinen Zweifel daran, dass die Perspektive des Nutzens ethisch defizitär bleibt. Wenn er auch dem irdischen Menschen die Möglichkeit zuspricht, eine Liebe wahrhaft um des Anderen willen zu erreichen, so wird die in der ersten Stufe verankerte Selbstliebe nicht per se verurteilt, sondern als zur menschlichen (gefallenen) Natur dazugehörend betrachtet, vgl. Schenkl, De diligendo Deo (1990), 65f. Entscheidend erscheint hier vielmehr, ob Selbst- und Fremdbezug in einen maßvollen und gerechten Ausgleich gebracht werden können – eine Überlegung, die ähnlich bei Kant wieder auftauchen wird. Von einer dialogischen Liebe kann indes nur in Bezug

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

überfließenden Liebe Gottes gipfeln. Gottes- schließt also Nächstenliebe mit ein und der Weg menschlicher Vervollkommnung nimmt in ihr seinen Anfang und sein Ende.[364] Bezeichnenderweise hat Bonaventura als geistlicher Erbe des Franziskus seinen umfassendsten Kommentar zum Lukasevangelium, das einen Fokus auf solidarische Fürsorge legt, verfasst.[365] In dem zu seinen Lebzeiten ausgetragenen Armutsstreit bemüht sich Bonaventura indes um eine entschärfende Position. Nicht so sehr ein Leben in sozialer Armut als vielmehr die Tugend der Demut, die für Bonaventura zur christlichen Grundhaltung par excellence avanciert, sei gefordert.[366] Damit deutet er die Forderung radikaler Armut spiritualisierend zur Einübung in Demut um. Die charakterliche Transformation bedeutet eine Durchformung, die das höchste Gut, das Gott ist, in sich selbst

---

auf die dritte Stufe gesprochen werden. Ob die Einswerdung der vierten Stufe – »Wie könnte […] Gott alles in allem sein, wenn im Menschen noch etwas vom Menschen übrig wäre?« (Bernhard, Dil., X.28) – als *Selbst*-Liebe bezeichnet werden kann, ist ein grundlegendes Problem mystischer Ansätze, das in der Szenerie zu Meister Eckhart (vgl. Kap 5) aufgegriffen wird. Entsprechend wird laut Kutzer, Gottesliebe (2015), 375 bei Bernhard von Clairvaux ersichtlich, wie er trotz eines Bemühens um die Tilgung der Spannungen im Feld der Liebe zu keiner einfachen Identifizierung von Selbst- und Gottesliebe gelangen kann. Die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Formen von Liebe zueinander bleibt ein größeres Problem, als Augustinus mit seiner Formulierung der Selbst- *als* Gottesliebe herausgestellt hatte und als in der von ihm geprägten theologischen Tradition angenommen wurde, da vom Ich hier der Weg zum Anderen (Gott) in der Selbstentsagung endet. Abschließend ist zu konstatieren, dass Bernhards Ideal einer menschlichen Liebe in der dialogischen Beziehung der dritten Stufe ausgemacht werden kann, die einen dritten Weg neben Verzweckung des Anderen und Selbstaufgabe markiert. Eine psychoanalytisch informierte Verheutigung erfährt Bernhards Denken von der Liebe bei Julia Kristeva, wobei sie gleichwohl die dialogische zugunsten einer monologischen Deutung verschiebt, vgl. Kristeva, TL, 145–164; Astell, Tales (2000), 136–145. Eine theologische Vergegenwärtigung der Stufen der Liebe formuliert Szalay, Forms of Self-Love (2013), 53–64.

364 »Motus caritatis in Deum quoad inclinationem et dignitate et origine prior est quam in proximum, sed quoad exercitationis perfectionem prior est dilectio proximi quam Dei« (Bonaventura, III S d27 a2 q4 (610b)).

365 Vgl. Bonaventura, In Luc.; Cullen, Bonaventure (2006), 19.

366 Vgl. Schlageter, Armutsstreit (2009). Entgegengesetzt zur Demut gelten ihm Hochmut und Stolz – also die superbia – als Grund aller Sünde, vgl. Bonaventura, Brev., III.9.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zur Darstellung bringt; sie zielt ab auf die Gottesverähnlichung des Menschen.

Den Mittelpunkt des theologischen Denkens Bonaventuras bildet somit nicht die Erkenntnis Gottes, sondern die Liebe, die als Gottesliebe Bedingung rechter Erkenntnis ist.[367] Die Liebe umfasst das theoretische Moment der Erkenntnis und das praktische des Willens. Theologie ist für ihn dieser Lebensweg. Auf diese Weise deutet Bonaventura das lebenspraktische franziskanische Charisma theologisch und stellt theoretische Überlegungen in den Dienst an der Frage nach dem gelingenden Leben: »Bonaventure is reflecting a common Franciscan view that the human being ist primarily perfected and thus made happy by rightly loving rather than by knowing.«[368] Damit hängt andererseits seine Skepsis gegenüber und harsche Kritik an einer rein spekulativen Theologie und der Rezeption aristotelischer Philosophie zusammen, die, so Bonaventura, dem Menschen nicht den Weg zum guten Leben zu weisen vermöchten.[369]

Der Pilgerweg zur Angleichung an und zur Gemeinschaft mit Gott ist für den Menschen ein schmerzhafter Prozess der Reinigung und Erleuchtung.[370] Denn der Mensch tendiert von Natur aus dazu, sich selbst zuviel zu lieben und sich statt auf Gott auf die endlichen Güter auszurichten. Erst der Prozess demütig-tugendhafter Charakterbildung lässt den Menschen ein richtiges Verhältnis zu

367 Vgl. Bonaventura, Chr. mag., 15f; Ders., Tripl. via, III; Schlosser, Liebe zum Gekreuzigten (2002), 121f. Der Einfluss des augustinischen integrativen Weisheitsmodells ist für Bonaventura leitend in seinem Anliegen eines einheitlichen christlichen Denkmodells, in dem Philosophie und Theologie nicht auseinander fallen, vgl. Speer, Bonaventura (2000), 169.

368 Cullen, Bonaventure (2006), 94; vgl. Woschitz, Amor aeternus (2017), 306.

369 Vgl. Bonaventura, Chr. mag. Zu Bonaventuras Unterscheidung von Offenbarungs- und Vernunfterkenntnis vgl. Ders., Sc. Chr. q4. In der modernen Rezeption wird Bonaventura für seine skeptische Haltung gegenüber der Philosophie häufig kritisiert, vgl. Müller, Glauben 3 (2010), 620–631. Ob Bonaventura ein »antiintellektuelles Ressentiment« (ebd., 620) unterstellt werden sollte, ist fraglich. Eine positivere Bewertung der Philosophie bei Bonaventura macht Speer, Triplex Veritas (1987), 165, 181f aus. Bei ihm finde sich etwa gegenüber Augustinus eine deutliche Aufwertung philosophischer Tugenden.

370 Vgl. Bonaventura, Itin., VII.6; Schlosser, Cognitio (1990), 155. Es ist ein Weg, der »die Seele befähigt, ein hartes, armes und verachtetes Leben zu lieben« (Bonaventura, Tripl. via, I.9).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott, dem Nächsten und sich selbst einnehmen. Die entscheidende Rolle spielen dabei die drei theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe sowie die vier Kardinaltugenden, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit.[371] An anderer Stelle formuliert Bonaventura:

> Bemühe dich also, dem Nächsten gegenüber die Tugend der Güte, dir selbst gegenüber die der Strenge zu haben, Gott gegenüber Demut, wachsame Klugheit gegenüber dem Satan – und ahme so das Vorbild Christi nach.[372]

Bezüglich der objektiven Dimension richtiger Liebe orientiert er sich ganz an der Linie der von Augustinus klassifizierten Ordnung der Güter, dem »Ordo amoris«, in der Gott über, der Nächste neben und der Körper unter dem Selbst steht.[373] Dabei schlussfolgert Bonaventura aus dem Doppelgebot der Schrift – fälschlicherweise – auch ein Gebot der Selbstliebe und nimmt so eine wichtige systematische Fortschreibung vor, die den Weg systematisch-theologischer Rede von einer tripolaren Struktur der Liebe bahnt. Da allerdings nur Gott in sich selbst gut ist, sind Selbst und Nächster auf ihn hin zu lieben.[374] Falsche Selbstliebe spiegelt sich unter anderem in sinnlichem Luststreben, unersättlicher Neugier und Selbstverherrlichung wider.[375] Deutlich stärker als bei Augustinus steht bei Bonaventura indes die praktische Hingabe an den Nächsten im Vordergrund, die

---

371 Vgl. Bonaventura, III S d33 a1 q1 (712a). »Schließlich ist die Liebe Schwergewicht des Geistes und der Ursprung jeder Geistbewegung, die sich mit Vorliebe sich selbst zuwendet, schwieriger zum Nächsten strebt und am schwersten zu Gott emporrichtet« (Ders., Brev., V.8).

372 Bonaventura, Tripl. via, III.3.

373 Vgl. Bonaventura, III S d28 a1 q6 (631a-632b); Ders., Brev., III.; V.8.

374 »Cum ergo caritas diligit aliquem, bonum optat ei quem diligit; istud autem bonum, quod caritas optat, unum solum est, videlicet bonum aeternum et bonum summum. Istud autem summum bonum aliquando homo per caritatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando proximo. Secundum quod optat ipsum ipsi Deo, dicitur diligere Deum, quia vult, quod ipse Deus sit summum bonum et quod habeat omne bonum per essentiam. Secundum quod optat illud Proximo, sic dicitur diligere promimum, quia vult, quod habeat, illud bonum per gratiam et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere se ipsum« (Bonaventura, III S d27 a1 q2 (594b)).

375 Vgl. Bonaventura, Tripl. via, I.5; I.15; Ders., Chr. mag., 22–28. Ders., Brev., III.9; Heinz, Trinitarische Begegnungen (1985), 174, 200f; Gilson, Philosophie (1960), 129, 480.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

den anderen mit in die Bewegung zu Gott hineinnimmt. Denn die höchste Form der Liebe ist die, in der »der Mensch für die Welt gekreuzigt [wird; B.S.], so dass er für alle sterben will, damit auch sie Gott wohl gefallen.«[376] Selbstwerdung in Gottesliebe ist von daher für Bonaventura weder individualistische Selbstsorge, noch rein spirituelle Betrachtung, sondern schließt ein gemeinschaftlich-praktisches Moment mit ein, das die Nächsten umfasst und das für alle Menschen das objektiv Gute, die Ehre Gottes und als dessen Folge die Erfüllung in ihm anstrebt.[377] Die Eucharistie ist für ihn Sinnbild dieser dreifachen harmonischen Beziehung: Ehrfurcht gegenüber Gott, praktische Liebe zum Nächsten und innere Freude. Damit wird zugleich die revolutionäre kosmische Weite, die gesamte Natur mit einschließende Bewegung der Liebe des Franz von Assisi auf die personalistische Spur christlicher Tradition zurückgeführt.

376 Bonaventura, Tripl. via, II.8.
377 Vgl. Bonaventura, Brev., VII.7; VI.9.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Selbstliebe in anthropologischer und theologischer Perspektive – Thomas von Aquin

Einen Meilenstein in der Entwicklung der Idee der Selbstliebe stellt das Schrifttum des Thomas von Aquin dar. Die scholastische Rezeption des Aristoteles liefert ihm die systematische Grundlage für eine bis dahin unerreichte Differenziertheit und definitorische Klarheit. Sie ermöglicht eine positive Bestimmung von Selbstliebe, die sich unter anderem von der augustinischen Tradition deutlich abhebt. Die Doppelpoligkeit von anthropologischer und theologischer Perspektive, Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, ist der charakteristische Grundzug thomanischen Denkens und auch in seinen Darlegungen zur Selbstliebe bestimmend. Seine Ausarbeitung der transformierenden Integration der aristotelischen Philosophie in einen christlich-theologischen Verstehenszusammenhang setzt die von ihm vertretene Annahme einer prinzipiellen Kontinuität beider Perspektiven voraus und schlägt sich in dem von ihm formulierten wirkmächtigsten Axiom der Theologiegeschichte nieder: »Natura non tollitur per gloriam, sed perfecitur«[378].

Auch wenn Thomas kein eigenständiges Werk zur Selbstliebe verfasst hat, so finden sich ausführliche Abhandlungen vor allem in dem bedeutsamen, textlich verschiedentlich belegten »Caritas-Traktat« und in den Quaestiones »De Amore«.[379] Dass er darin auf Selbst- und Gottesliebe ein größeres Augenmerk als auf Nächstenliebe richtet, verwundert vor dem Hintergrund seines Grundansatzes nicht. Seine Umakzentuierungen haben wesentlich zu einem dreipoligen Verständnis von Liebe in der Theologie beigetragen.[380] In der

378 Thomas, STh II-II 26, 13 sc. Die Zitierweise und die Abkürzungen der thomanischen Werke folgen der üblichen Handhabung und orientiert sich an Schockenhoff, Bonum hominis (1987). Für die folgenden Ausführungen ist stets zu beachten, dass bei Thomas der Offenbarungsbezug Vernunftgründe und moralphilosophische Argumentation nicht aufhebt, vgl. Schönberger, Thomas (2012), 41, 48; Kluxen, Ethik (1980), 13.

379 Das vorliegende Kapitel stützt sich u.a. auf die Ausführungen zur Caritas in Thomas, III Sent. d. 27–32; Ders., De car.; Ders., STh II-II 23–46. Zu den Quaestiones »De Amore« vgl. Ders., STh I-II 26–28. Zur Zentralität des Caritas-Traktats in der Summa Theologica vgl. Stegmann, Auffassung (2014), 99.

380 So etwa von Völkl, Selbstliebe (1956), 198, 228f. Anders Schockenhoff, Bonum hominis (1987), 551.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diskussion hat ihm das den nicht unwidersprochen gebliebenen Vorwurf der Schriftfremdheit eingetragen. Auch hinsichtlich dogmatischer und moralischer Kriterien ist die thomaische Explikation der Selbstliebe angefragt worden. Diese Diskussion erreichte in den Jahren 1940–960 einen Höhepunkt.[381] Debattiert wird, ob bei Thomas ein eudämonistisches Verständnis von Selbstliebe in der Spur antiker Philosophie oder ein gnadentheologisches in der Tradition des christlichen Caritas-Begriffs im Vordergrund stehe, und damit zusammenhängend, ob er einen – aus moderner Sicht – moralisch defizitären Begriff selbstinteressierter Liebe favorisiere. Beidem wird im Folgenden nachgegangen.

Die Plausibilität der thomanischen Rede von der Selbstliebe hängt wesentlich davon ab, ob die von ihm anvisierte harmonische Verhältnisbestimmung überzeugt, sie als anthropologisches wie theologisches Phänomen zu erfassen.[382] Damit ist die Grundunterschei-

381 Den Ausgangspunkt bildete die Schrift Rousselot, L'histoire (1908) mit der These zur physischen Liebestheorie des Thomas von Aquin. Auf dieser Linie argumentieren später Alszeghy, Grundformen (1946), 205–210 und Völkl, Selbstliebe (1956), 246. Demgegenüber vertritt Geiger, Problème de l'amour (1952) die These einer objektiven Liebestheorie bei Thomas. Gründliche Aufbereitungen der Diskussion sowie gut nachvollziehbare Beurteilungen der Plausibilität der Argumente finden sich bei De Ferrari, Problem of Charity (1962), 56–117; Wohlman, Amour (1981); Spaemann, Reflexion (1990), 89–99. Den auf der Basis der ausgetauschten Argumente überzeugendsten eigenen Entwurf zum Liebesbegriff bei Thomas präsentiert Schockenhoff, Bonum hominis (1987), 476–571.

382 Eine interessante Deutung der thomanischen Idee von Selbstliebe präsentiert Julia Kristeva, GL, 165–182 (vgl. Kap. 18) vor dem Hintergrund einer psychoanalytisch grundierten Rekonstruktion, wobei sie sich vor allem auf die Analysen von De Weiss, Amor sui (1976) stützt. Laut Kristeva lässt sich Thomas' Denken als »Vollendung einer *Sublimierung* des Narzissmus im Rahmen einer Ontologie des *Guten*« (ebd., 176. H.i.O.) darstellen. Überzeugend erfasst sie die thomanische Würdigung der Selbstliebe, blendet dabei aber deren theologische Einbettung aus. Dies führt sie zu der Überschrift »Der Triumph des Eigenen« (ebd., 165). Wie das vorliegende Kapitel zeigen wird, ist eine derartige Charakterisierung einseitig und vermag die thomanische Konzeption nicht hinreichend zu erfassen. Fraglich ist auch die von ihr konstatierte Nähe zwischen der Selbstliebe im Verständnis des Thomas von Aquin und Freuds »sekundärem Narzissmus«, vgl. ebd., 387. Auch wenn letzterer nicht als Regression gedeutet wird, so wird das vorliegende Kapitel zeigen, dass das thomanische Ziel einer Freundschaft mit sich selbst und mit Gott etwas ganz anderes ist als die Frage der Regulierung und Objektbesetzung in der Triebökonomie.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dung in anthropologische (Kapitel 4.1) und theologische Perspektive (Kapitel 4.2) vorgezeichnet. Dabei bilden jeweils der Freundschaftsaspekt als Freundschaft mit sich selbst (Kapitel 4.1.1) und mit Gott (Kapitel 4.2.1) sowie die Frage nach dem Guten in der natürlichen Ordnung (Kapitel 4.1.2) und in der der göttlichen Liebe (Kapitel 4.2.2) die zentralen Strukturierungsmerkmale. Unterscheidung in anthropologische und theologische Perspektive bedeutet freilich nicht Trennung, wie im anschließenden Kapitel zur Doppelpoligkeit (Kapitel 4.3) herausgearbeitet wird, bevor der Ertrag der Selbstliebe bei Thomas von Aquin (Kapitel 4.4) gesichert wird. Hinsichtlich der für das vorliegende Kapitel konsultierten umfangreichen Sekundärliteratur jüngeren Datums sei insbesondere auf die Werke von Roger de Weiss, Eberhard Schockenhoff und Thomas Osborne verwiesen. Darüber hinaus sind für einen Zugang zum Gesamtverständnis der thomanischen Ethik die Arbeiten von Wolfgang Kluxen, James Keenan sowie erneut Eberhard Schockenhoff wegweisend.[383]

4.1. Selbstliebe in anthropologischer Perspektive

Wenn Thomas über Liebe schreibt, verwendet er meist den Begriff »Caritas«, mit dem er eine theologische Tugend bezeichnet.[384] Vor dem Hintergrund seines Selbstverständnisses als Theologe ist das Interesse, philosophische Darlegungen als solche zu erörtern, nur begrenzt ausgeprägt.[385] Dies gilt insgesamt für die Frage nach einer philosophischen Ethik als auch für die nach einer natürlichen Selbstliebe im Besonderen. Damit ergibt sich die methodische Schwierigkeit, dass anthropologische Ausführungen, die Thomas in

383 Vgl. Kluxen, Ethik (1980); Keenan, Goodness (1992); Schockenhoff, Grundlegung (2007), 61–302; De Weiss, Amor sui (1976); Schockenhoff, Bonum hominis (1987), 476–571; Osborne, Love of Self (2005), 69–112. Auch Hoffmann, Selbstliebe (2001), 177–227 bietet eine gute Zusammenfassung zur Selbstliebe bei Thomas von Aquin und auch De Ferrari, Problem of Charity (1962), 55–177 ist trotz des Alters immer noch sehr instruktiv.

384 Weitere Bezeichnungen sind »amor«, »dilectio« und »amicitia«. Zu den Bedeutungsnuancen vgl. Thomas, STh I-II 26, 3. Der wichtigste Unterschied zwischen den Bezeichnungen besteht darin, dass »caritas« eine explizit theologische und »amor« die umfassendste Bedeutung besitzt.

385 Vgl. Kluxen, Ethik (1980), 1.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der ihnen eigenen Dignität anerkennt, aus seinem theologisch interpretativen Kontext rekonstruiert werden müssen.

Ein die ganze Natur durchziehendes Strebevermögen ist der Ansatzpunkt für das Verständnis des thomanischen Liebesbegriffs.[386] Er differenziert dreifach zwischen einem natürlichen, wahrnehmungslosen Streben (z.B. Pflanzen), einem sinnlichen, wahrnehmenden, aber unfreien Streben (z.B. Tiere) und einem vernunftbegabten, wahrnehmenden und freien Streben (u.a. beim Menschen, der zugleich die beiden anderen Strebevermögen besitzt). Die Liebe ist der subjektive Ursprungsgrund der auf das geliebte Ziel gehenden Bewegung, deren Gegenstand das Sein, identisch mit dem Guten, ist, das wiederum die objektive Ursache der Liebe darstellt. Das Gutsein der Dinge liegt folglich nicht im menschlichen Willen selbst, sondern geht ihm Voraus: Das Sein, das ist das Gute, ruft die Liebe hervor.[387] Die finalistische Metaphysik bildet den Hintergrund seines Liebesbegriffs.[388] Gemäß der drei Strebevermögen gibt es eine naturhafte, eine sinnhafte und eine vernunftgemäße Liebe. Das Erlangen des Geliebten führt zur Ruhe des Strebens, was vom Strebenden als Freude erfahren wird und einen Schritt im Prozess der eigenen Vervollkommnung darstellt. Das erstrebte Geliebte ist von daher auch ein Gut *für* den Strebenden. »Gut« wird präzisiert als »naturverwandt und angemessen«[389], indem die Vereinigung mit

386 Vgl. Thomas, III Sent. d. 27 q.1 a.1; Ders., STh I 20, 1; Ders., STh I 59, 1; Ders., STh I-II 26.

387 Vgl. Thomas, STh I 20, 2; Ders., STh I 59, 2. Zum Verhältnis von Gutem und Sein siehe einführend das Kapitel »Ens et bonum convertuntur« in Fritz, Fehlschluss (2009), 207–216.

388 Metaphysischer Kontext heißt indes nicht, dass Thomas Ethik aus Metaphysik ableitete. Vielmehr begründet er mit Aristoteles die Eigenständigkeit der praktischen von der theoretischen Vernunft, vgl. Schönberger, Thomas (2012), 52; Kluxen, Ethik (1980), XXIII, 113, 192f.

389 Thomas, STh I-II 27, 1: »quandam connaturalitatem vel complacentiam«; vgl. Ders., ScG III, 3; Kluxen, Ethik (1980), 32; De Weiss, Amor sui (1976), 38; Keenan, Goodness (1992), 53. Inwiefern die dreifache Neigung zum Guten dem natürlichen Gesetz entspricht, erschließt Thomas, STh I-II 94, 2. Der dem Menschen eigenen Liebe entspricht seine vernünftige Gestaltung des natürlichen Gesetzes: »Praktisches Wissen gewinnt also zwar wohl in der ›Menschennatur‹ die feste Basis ihres Erkennens; aber sie drängt sogleich darüber hinaus, denn ›aufgegeben‹ ist dem Menschen die konkrete, erfüllende Bestimmung dieses Umrisses« (Kluxen, Ethik (1980), 58).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem erstrebten Gegenstand den Strebenden in Übereinstimmung mit sich selbst versetzt.

Menschliche Liebe erfordert eine vorangehende Erkenntnis des als objektiv bestimmbar klassifizierten Guten.[390] Jene ist in der rein naturhaften und sinnenhaften Liebe als Hinneigung in Gottes Schöpfung eingeschrieben. Die Vernunftfähigkeit des Menschen erhebt ihn über diese Sphäre, sodass seine Liebe nicht einfach der »voluntas ut natura« folgt, sondern der »voluntas ut ratio« folgen soll. Sie verbleibt gleichwohl im Kontext der durch jene aufgespannten Grundstruktur.[391] In Folge falscher Erkenntnis kann der Mensch das Böse als vermeintlich Gutes anstreben, indem er in seinem freien Willen die Liebe nicht auf das wahre Gute richtet. Da dem menschlichen Willen ein natürliches Streben nach dem objektiv Guten innewohnt, ist er jedoch hinsichtlich des Letztziels festgelegt. Unbestimmt bleiben die Teilziele.[392] Eine Immanuel Kant ähnliche Gegenüberstellung von Natur und Wille ist daher im Kontext der thomanischen finalistischen Ontologie nicht denkbar.

Ist der menschliche Wille auf das Gute gerichtet, dann wirkt die Liebe vervollkommnend in dem Sinn, dass sie eine Verähnlichung mit dem angestrebten Guten bewirkt.[393] Dieses Erstreben des Guten als Streben nach dem Sein ist nun die erste Form einer anthropologisch universalen Selbstliebe.[394] Ihre normative Qualifikation bestimmt sich – wie Thomas' Bewertung von Handlungen generell – vom Objekt her.[395] Die Liebe zum Gut, das für jemanden, in diesem Fall für einen selbst, gewollt wird, bezeichnet Thomas als »amor concupiscentiae«, begehrende Liebe. Beim Menschen, anders als beim Tier, ist sie nur in einer vernünftigen Gestaltung realisierbar.

---

390 Vgl. Thomas, STh I 60, 1; Ders., III Sent. d. 29 a.1 ad 3.

391 »Car tous les amours de la *voluntas ut ratio* s'enracinent fondamentalement dans l'appêtit naturel de la *voluntas ut natura* pour le bien en soi« (Wohlman, Amour (1981), 217. H.i.O.); vgl. Fritz, Fehlschluss (2009), 217–227; De Weiss, Amor sui (1976), 19.

392 Vgl. Thomas, De malo 6, 1; Ders., De ver. 5 und 6; Pöltner, Privatio (2017), 69.

393 Vgl. Thomas, I-II 28, 5; Ders., ScG III, 109; Ders., ScG IV, 79. Verähnlichung ist keine Einswerdung, vgl. Dörnemann, Freundschaft (2012), 26, 111.

394 »Appetunt suum bonum, et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum« (Thomas, STh I 60, 3).

395 Vgl. Thomas, STh II-II 23, 3 ad 1; Keenan, Goodness (1992), 65. James Keenan spricht deshalb davon, dass nach heutiger Terminologie Thomas vielmehr über »Richtigkeit« als von »Güte« spricht, vgl. ebd., 92, 105, 119.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neben diesen sich der philosophischen Eros-Tradition verdankenden Überlegungen rezipiert Thomas von Aquin die aristotelischen Ausführungen zur »Philia«: Allein den Menschen kennzeichnet die Fähigkeit und Bestimmung zur personalen Liebe. Dies ist der »Amor amicitiae«, die freundschaftliche Liebe, die zwar auch Zweck-Mittel-Beziehungen kennt, aber in der Tugendfreundschaft, einem Verhältnis (inter-)subjektiver Bejahung, in der selbst das angestrebte Gut besteht, gipfelt.[396] Die zweite Form von Selbstliebe knüpft hieran an: Thomas greift auf den aristotelischen Gedanken des Mit-sich-selbst-befreundet-Seins zurück, das eine vor jeder Praxis liegende menschliche Grundbefindlichkeit darstellt, die in der substanzhaften Einheit mit sich selbst wurzelt. Im Folgenden wird beiden Formen von Selbstliebe genauer nachgegangen.

4.1.1. Freundschaft mit sich selbst

Thomas spricht davon, dass die ontologische Einheit im Wesen mit sich selbst Ursache der Liebe (zu sich) ist.[397] Selbstliebe ist insofern

396 Vgl. Thomas, STh I-II 26, 4; Ders., STh I-II 28, 1. Thomas bezeichnet »amor amicitiae« auch als substantielle Liebe und »amor concupiscentiae« als akzidentielle Liebe, vgl. Ders., Div. nom. c.4 l.9 (Nr. 404f). Da die begehrende Liebe auch für jemand anderen etwas begehren kann, vgl. Ders., STh I 20, 2, ist es falsch, sie mit kritikwürdiger Selbstbezüglichkeit zu identifizieren. Zur Unterscheidung der beiden Weisen von Liebe vgl. Dörnemann, Freundschaft (2012), 109–112; Hoffmann, Selbstliebe (2002), 183–188. Zum philosophischen Hintergrund der Eros- und Philiatradition vgl. Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 80–122. De Weiss, Amor sui (1976), 20 ist zuzustimmen, dass die begehrende Liebe sowohl instinkthaft als auch willentlich-vernünftig erfolgen kann. Nicht nachvollziehbar ist seine These, dass dies in gleicher Weise für die freundschaftliche Liebe gelten solle. Denn die für sie charakteristische Anerkennung des Gutes des anderen setzt Vernunftfähigkeit voraus. Tugend ist bei Thomas ein Vernunftbegriff.

397 Vgl. Thomas, STh I-II 28, 1 ad 2. Zur aristotelischen Selbstfreundschaft vgl. Aristoteles, NE IX, 4 und 8. Thomas verweist explizit auf das neunte Buch der Nikomachischen Ethik etwa in Thomas, III Sent. d. 28 a.6. Zum aristotelischen Gedanken der Freundschaft und seiner thomanischen Adaption vgl. Dörnemann, Freundschaft (2012), 130–154. Zur Selbstliebe bei Aristoteles vgl. Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 117; Owen, Autonomy (2009), 198–200; Schulz, Freundschaft (2000), 243–309; Thomä, Erzähle Dich (2015), 180–192. Thomä benennt als wichtige Interpretationsfrage, inwiefern bei Aristoteles die (Selbst-)Liebe auf die Vernunfteigenschaft fokussiert ist oder sich auf die

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im uneigentlichen Sinn eine Freundschaft mit sich selbst, da im »Amor amicitiae« die Liebe auf eine Verbindung mit dem Freund hinstrebt, in der Selbstliebe aber eine größtmögliche Ähnlichkeit, nämlich als Einheit von Subjekt und Objekt der Liebe bereits gegeben ist. Da Ähnlichkeit Ursache jeder nach Vereinigung strebenden Liebe ist, ist Selbstliebe die ursprünglichste Form, Wurzel und Maß jeder Liebe. Die Liebesdynamik nimmt somit den Ausgang beim Selbst und schreitet von dort zu anderen fort.[398] Die naturhafte Liebe zu sich bleibt gleichwohl stärker als jede Liebe zu etwas oder einem anderen: »Gerade wie ein Mensch sich selbst mehr liebt als den Freund; und gerade deshalb, weil er sich liebt, hasst er selbst den Freund, wenn dieser sich ihm entgegenstellt«[399]. Thomas zieht die aristotelische Charakterisierung von Freundschaft heran, um mit ihr die Selbstliebe als uneigentliche Freundschaft mit sich selbst näher zu bestimmen:

> Denn jeder Freund will *zuerst*, dass sein Freund da ist und lebt; *zweitens* will er ihm Gutes; *drittens* tut er ihm Gutes; *viertens* lebt er mit ihm in Freude und Fröhlichkeit zusammen; *fünftens* stimmt er mit ihm überein, indem er sich mit ihm über dasselbe freut oder traurig ist.[400]

In der Tradition der stoischen »Oikeiosis«-Lehre geht Thomas davon aus, dass – wie der erste Aspekt des Zitats verdeutlicht – die uni-

---

Person als ganze richtet, vgl. ebd., 187–190. Er schlägt als interpretierende Weiterführung vor, den anderen in seiner Vernünftigkeit zu lieben, bedeute gerade, ihn als Person in der Fähigkeit zum Selbstverhältnis, zur freiheitlichen Zukunftsgestaltung seiner selbst zu lieben. Die Spannung zwischen Liebe zu Qualitäten und Liebe zur diese transzendierenden Person ist auch für die thomanische Rezeption des Aristoteles bedeutsam.

398 »Amor quem quis habet ad alterum, procedit a similitudine amoris quem quis habet ad seipsum« (Thomas, III Sent. d. 28 a.6.). Die fortschreitende Dynamik widerspricht dem Missverständnis thomanischer Selbstliebe als Selbstgenügsamkeit: »L'amour de soi n'est pas quelque chose de limitatif, de ›singularisant‹: égoïsme ou narcissme, mais tout au contraire c'est le bien même de l'universalisation« (De Weiss, Amor sui (1976), 80). Inwiefern der Begriff der Universalisierung hier zu emphatisch gewählt ist, wird sich weiter unten zeigen.

399 Thomas, STh I-II 29, 3 ad 2; vgl. Ders., STh II-II 25, 4.

400 Thomas, STh II-II 25, 7; vgl. Aristoteles, NE IX, 4. Zur thomanischen Interpretation der aristotelischen Freundschaftstheorie vgl. insbesondere Thomas, In Eth. VIII, 5 und IX, 4. Zur aristotelischen Grundlage zum Verhältnis von Selbstbezug und Freundschaft vgl. Schulz, Freundschaft (2000), 210–240.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versale naturhafte Selbstliebe sich vor allem in der Bejahung der eigenen Existenz und dem Streben nach ihrer Erhaltung ausdrückt.[401] Über seine Begrifflichkeiten hinausgehend können fünf Aspekte der Aufzählung entnommen werden und auf die Selbstliebe übertragen wie folgt benannt werden:

1. Bejahung – Selbstbejahung (in Selbsterhaltung)
2. Aufmerksamkeit – Selbstaufmerksamkeit
3. Sorge – Selbstsorge
4. Zufriedenheit – Selbstzufriedenheit
5. Übereinstimmung – Selbstübereinstimmung

Gerade die Aspekte zwei und drei machen deutlich, dass aus der Selbstliebe des »Amor amicitiae« im Weiteren eine vernünftige Gestaltung des »Amor concupiscentiae« zu folgen hat, insbesondere wenn beachtet wird, dass es Vernunft und Tugend sind, die der Mensch in der Freundschaft mit sich selbst liebt. Auch hier ist es das objektiv vorgestellte Gute in einem selbst, auf das sich die Liebe richtet. Vor dem Hintergrund der aristotelischen Überlegungen zur Freundschaft mit sich selbst zeichnet Thomas so ein affirmatives Bild von Selbstliebe als etwas Naturhaftes und, theologisch gedeutet, als etwas vom Schöpfer in den Menschen Eingepflanztes. Die Rede von der Selbstliebe ist zunächst über jeden Verdacht der Sündhaftigkeit erhaben. Da in der Einschätzung, was ein gutes menschliches Leben bedeutet, allerdings Irrtum möglich ist, kann die Konkretion der Selbstliebe in der praktischen Selbstsorge falsche Wege gehen.

4.1.2. Die natürliche Ordnung

Strebt jeder Mensch nach dem Guten, so richtet sich die ethische Bewertung der konkreten Praktiken der Selbstliebe danach, ob das faktisch erstrebte Gute objektiv ein Gut ist. Für die näheren Ausführungen schließt Thomas sich der Tradition an, dass den Menschen seine vernünftige Natur auszeichnet und diese die leibliche Natur zu

401 Vgl. Thomas, ScG II, 79; Ders., STh II-II 25, 7: »Et sic etiam omnes homines […] diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem«; vgl. Ders., De malo 1, 1. Die dem Menschen eigene natürliche Selbstsorge ist für Thomas aber noch keine Tugend, vgl. Ders., STh II-II 117, 4.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

integrieren habe.[402] Seine normativen Ausführungen zur konkreten Gestaltung der Selbstliebe hängen von seinen anthropologischen Vorannahmen ab: Gute Selbstliebe ist eine Lebensweise nach dem inneren Menschen und führt zur Selbstvervollkommnung. Dies ist das (stoische) Ideal des tugendhaften, edlen Menschen. Leben in Freundschaft mit sich selbst erfordert die praktische Verwirklichung der der menschlichen Natur gemäßen inneren Harmonie. Dagegen rührt ein Leben nach dem äußeren Menschen von falscher Selbsterkenntnis her und zieht charakterliche Selbstschädigung nach sich. Das fehlgeleitete Begehren zeitlicher Güter als verfehlter »Amor concupiscentiae« ist für Thomas die Ursache aller Sünden.[403] Die Sehnsucht auf irdische Dinge zu richten, manifestiert sich unter anderem in einem übermäßigen Streben nach Reichtum, Ehre, Sicherheit und sinnlicher Lust. Da die Selbstliebe als ursprüngliche Selbstbejahung und fundamentales Streben nach dem Guten nicht ausgerottet werden kann, ist zwar ein wesenhafter Selbsthass unmöglich, aber von dem Menschen, der primär die vergänglichen Güter liebt, kann gesagt werden, dass er sich *praktisch* selbst hasst.[404] Die Kontrastierung von äußerem und innerem Menschen erfolgt bei Thomas indes nicht auf eine dualistische Weise. Der Wert äußerer Güter bleibt als ein relativer gewahrt.[405] Konkret heißt das beispielsweise, dass es ein Ausdruck guter Selbst- und Nächstenliebe ist, eine Benachteiligung hinsichtlich irdischer Güter für das Heil des Anderen in Kauf zu nehmen, gleichzeitig ist aber eine leibverachtende Askese abzulehnen.[406] Dabei liebt sich der Mensch selbst vor dem Nächsten: »Also muss der Mensch, der Ordnung der Liebe entsprechend, nächst Gott

402 Vgl. Thomas, STh I 49, 3; Ders., STh II-II 25, 7; Ders., STh I 76, 1. »Vere amare seipsum secundum naturam rationalem« (Ders., STh II-II 25, 4 ad 1); vgl. Ders., STh I-II 75, 1. Zur Differenz in der Anthropologie zwischen Thomas und Augustinus bzw. Platon vgl. Schönberger, Thomas (2012), 105.

403 Vgl. Thomas, STh I-II 69, 4; Ders., STh I-II 77, 4; Ders., STh II-II 104, 3; Ders., Super Gal. c.5 l.5 (Nr. 320). Zur thomanischen Lehre vom Bösen vgl. Pöltner, Privatio (2017), 69–77.

404 Vgl. Thomas, STh II-II, 126, 1; Ders., STh I-II 29, 4; Ders., STh II-II 34, 1.

405 Vgl. Thomas, STh II-II, 126, 1 ad 3; Ders., Super 1 Cor. c.4 l.1 (Nr. 191).

406 Vgl. Thomas, Qdl. V, q.3 a.4.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich selbst am meisten lieben«[407]. Selbsttötung stellt insofern ein größeres Vergehen dar, als einen anderen Menschen zu töten.[408]

Laut Thomas ist jedem Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis qua Schöpfung und eine daraus folgende natürliche Gottesliebe möglich. Der Mensch erkennt Gott als das höchste und allumfassende Gut, an dem alle anderen Güter partizipieren.[409] Über die Prämisse, dass das Gesamtgut mehr zu lieben sei als ein Teil, folgert Thomas, dass die Gottes- über der Selbstliebe steht. Während der ontologische Primat der Gottes- vor Selbst- und Nächstenliebe als Grund der Liebe schlechthin zukommt, führt der erkenntnistheoretische Weg von der Selbstliebe zur Liebe des unsichtbaren Gottes.[410] Während die Selbstliebe Wurzel der freundschaftlichen Liebe zum anderen ist, ist der letzte ontologische Grund der Selbstliebe, sich als Einzelgut des Gesamtgutes, das Gott ist, zu lieben. Falsche Selbstliebe bedeutet, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen, indem der Mensch sich als letzten Grund und das eigene Gut als letztes Ziel setzt.[411] In diesem Ausdruck von Hochmut verkennt er einerseits die partizipatorische Abhängigkeit von und andererseits die Hinordnung auf Gott. Die beiden zentralen Formen einer sündhaften Selbstliebe sind für Thomas somit den äußeren über den inneren Menschen und den Menschen über Gott zu stellen. Selbstliebe wird dann in ethisch-praktischer Hinsicht falsch, wenn sie nicht das rech-

407 Thomas STh II-II 26, 13 ad 3; vgl. Ders., STh I-II 75, 9 ad 2.

408 Thomas führt eine mehrfache Begründung des Verbots der Selbsttötung an, vgl. Thomas, STh II-II 64, 5. Auf natürlicher Ebene verstößt sie gegen das Streben nach Selbsterhaltung. In theologischer Hinsicht verstößt sie gegen das Caritas-Gebot der Selbstliebe, wie unten ausgeführt wird.

409 Vgl. Thomas, ScG I, 80; Ders., STh I 12, 12; Ders., STh I 60, 5; Ders., STh II-II 26, 3; Ders., Qdl. I, q.4 a.3. Zur natürlichen Gottesliebe vgl. v.a. Osborne, Love of Self (2005), 70–85.

410 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 2 ad 1 und 3 ad 1; Ders., III Sent. d.29 a.3 ad 3. Zur Bedeutung der sinnlich-praktischen Erfahrung als Ausgangspunkt menschlicher Erkenntnis vgl. Drewes, Thomas (2002), 141; Kluxen, Ethik (1980), 57, 192.

411 Vgl. Thomas, ScG III, 109; Ders., STh I 63, 3; Ders., STh I-II 75, 1; Ders., STh I-II 84, 2. Insofern kann von einer doppelten Partizipation des Menschen an Gott hinsichtlich des Grundes und des Zieles gesprochen werden, vgl. Osborne, Love of self (2005), 93.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te Verhältnis wahrt, das dem Menschen in der Ordnung des Guten vorgegeben ist.[412]

4.1.3. Zwischenfazit: »Amor benevolentiae«

Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur anthropologischen Selbstliebe des Menschen kann nun auch Thomas' vermutlich wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Definition von Liebe als »Amor benevolentiae« erläutert werden: Menschliche Liebe bedeutet, für jemanden Gutes zu wollen.[413] Dies wird von Thomas wesentlich in einem praktischen Sinn verstanden: Etwas Gutes zu wollen, impliziert das Bemühen um dessen Realisierung. Als »Amor concupiscentiae« folgt daraus die Beförderung eigenen und fremden Glücks, da es sich durch das Erlangen des für den Menschen Guten – was wesentlich, aber nicht ausschließlich, in einer tugendhaften Charakterbildung besteht – einstellt und auf diese Weise einen Prozess gradueller Vervollkommnung darstellt. Als »Amor amicitiae« besteht das gewollte Gute in der Beziehung selbst. Jemandem, sich selbst eingeschlossen, Gutes zu wollen, ist die Förderung freundschaftlicher (Selbst-)Beziehungen – alle oben aufgeführten fünf Dimensionen eingeschlossen. Dabei handelt es sich um eine Form der (Selbst-)Liebe, die qualitativ der des »Amor concupiscentiae« überlegen ist, ihn aber nicht ersetzt. Jenseits der praktischen Dimension des »Amor benevolentiae« bleibt zu beachten, dass dem »Amor amicitiae« ein für das Menschsein elementar bedeutsamer Bedeutungsüberschuss eigen ist, der in dem Mit-sich-selbst-befreundet-Sein wurzelt, das allen interpersonalen Beziehungen zugrundeliegt. Dieses vor aller Praxis bestehende schöpfungsmäßig gegebene positive Selbstverhältnis ist die fundamentale anthropologische Dimension von Selbstliebe.

---

412 »Radix autem totius iniquitatis est amor sui ipsius« (Thomas, Super 2 Tim. c.3 l.1 (Nr. 92)). In diesem Kommentar zur Philautia in 2 Tim 3,2 wird deutlich, dass es bei einer falschen Selbstliebe um eine Ungleichheit oder Unverhältnismäßigkeit geht. Der »Amor sui« als solcher ist für Thomas nicht problematisch, sondern erst der »Amor sui ipsius«. Die in der abendländischen Tradition zur Kritik der Selbstliebe oft bemühte Stelle aus dem Zweiten Timotheusbrief spielt bei Thomas nur eine untergeordnete Rolle.

413 »Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum« (Thomas, STh I 20, 1 ad 3).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im anthropologischen Kontext der Selbstliebe steht bei Thomas mehr die Betrachtung der ursprünglichen Einheit mit sich selbst als die Partizipation am göttlichen Gut im Vordergrund. Gleichzeitig eröffnet sich an dieser Stelle die Möglichkeit, vom Sinn der Gnade Gottes in der Caritas zu sprechen. Auf diese Weise kommt die auf die göttliche Offenbarung gegründete Theologie ins Spiel, die laut Thomas das gleiche Ziel wie die Philosophie verfolgt, nämlich dem Menschen den rechten Lebensweg zu zeigen, dabei aber über ein sichereres Wissen und bessere Hilfsmittel verfügt.[414] Die theologische Synthese überformt die maßgeblich an Aristoteles orientierte Moralphilosophie und stellt sie in einen neuen Bedeutungskontext.

4.2. Selbstliebe in theologischer Perspektive

Die Rede von einer »Natürlichkeit« der Selbstliebe hat zwei unterschiedliche Kontrapunkte: Einerseits ist »natürliche Selbstliebe« abzugrenzen von einer vernunftgesteuerten Selbstliebe. Erst diese Form ist ethisch qualifizierbar. Andererseits bildet natürliche Selbstliebe einen Gegenpol zu einer Selbstliebe, die als über-natürliche, oder besser als theologische zu beschreiben ist und im Horizont göttlicher Offenbarung aufscheint. Dies ist die Selbstliebe der Caritas. Während erste Unterscheidung bereits im vorangehenden Kapitel thematisiert worden ist, wird im Folgenden die zweite eingeführt. Unterscheidung heißt dabei nicht Gegensatz: Ein grobes Missverständnis wäre es, unter Berufung auf Thomas von Aquin eine sündige Selbstliebe der Ungläubigen und eine gute Selbstliebe der Gläubigen gegenüberstellen zu wollen. Es gibt weder eine Bekehrung von Selbst- zu Gottesliebe, noch ein »egoistisches Stadium« als anthropologische Selbstliebe.[415]

414 Vgl. Schönberger, Thomas (2012), 39; Kluxen, Ethik (1980), 79–85.

415 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 3; Ders., III Sent. d. 29 a.3; Ders., Super Col. c.3 l.4 (Nr. 174).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.2.1. Freundschaft mit Gott

Vor den Bezugspunkten von Selbst und Nächstem interessiert Thomas die Caritas vornehmlich in Hinblick auf die Gottesfreundschaft des Menschen. Die Caritas ist die Form aller Tugenden und ein vollendet guter Akt ist nur in ihr möglich.[416] Damit ersetzt die Caritas weder die anderen Tugenden noch ist sie deren Materialursache. Auch ohne ein Leben in der göttlichen Gnade gelten nach Thomas die menschlichen Tugenden als echte Tugenden und das in ihnen erfahrene Glück als reales Glück.[417] Notwendig ist aber ihre Transformation durch die Caritas, damit der Mensch charakterliche Vollkommenheit und ewiges Glück als Vollendung des irdischen erlangen kann. An dieser Stelle greift erneut der Grundsatz, dass das gnadenhaft-ermöglichte sittliche Leben eine Fortführung und Vollendung, aber keinen Gegensatz zum natürlich sittlichen Leben darstellt.

Im Gegensatz zur natürlichen Liebe, in der Gott lediglich als Prinzip des Seins geliebt werden kann, ist in der Caritas eine personale Beziehung mit ihm möglich, die Glückseligkeit bedeutet.[418] Da der natürliche Wille des Menschen zur Gottesliebe unfähig ist, bedarf es des geschaffenen übernatürlichen Habitus' der Caritas, in dem menschlich freier Wille und Wirken des Heiligen Geistes kooperie-

---

416 Vgl. Thomas, STh I 12, 4; Ders., STh I-II 65, 2; Ders., STh I-II 109, 3 ad 1; Ders., STh II-II 23, 8; Ders., De spe 3. »Die Unvollständigkeit [der menschlichen Tugenden; B.S.] liegt also nicht in der Unfähigkeit der rein natürlichen Moral, zum konkreten sittlichen Guten zu führen, sondern im Nichtwissen um die volle Bedeutung und Tragweite dessen, was im Horizont der natürlichen Erfahrung sich als zu Tuendes zeigt« (Kluxen, Ethik (1980), 95). Anders als Augustinus identifiziert Thomas die Tugend nicht mit göttlicher Gnade. Einführend zu den theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe vgl. Schockenhoff, Grundlegung (2007), 169–302.

417 Vgl. Leonhardt, Glück (2010), 136–143. Trotz offensichtlicher struktureller Parallelen zwischen »amor amicitiae« – »amor concupiscentiae« und »frui« – »uti« sind die beiden Schemata nicht gleichzusetzen. Ein entscheidender Unterschied besteht darin, dass der augustinische Selbstgenuss nur Gott zukommt und jedes irdische Glück durch die »uti«-Zuordnung abgewertet wird. Genau das ist bei Thomas nicht der Fall. Mit »amor amicitiae« können und sollen Gott, Nächster und Selbst geliebt werden. Es ist also kein explizit theologischer Begriff – anders als das augustinische »frui«.

418 Vgl. Thomas, STh II-II 23, 7; Ders., De car. 2; Ders., III Sent. d. 29 a.1 ad 5.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

ren.[419] Als biographisch realisierte Tugend bedarf die Caritas der graduellen Ausformung. Dies ist der persönliche Entwicklungsweg mit verschiedenen Stufen der Vollkommenheit.[420] Thomas überträgt an dieser Stelle die Idee vom »Amor amicitiae« auf die Gottesbeziehung. Da es Charakteristikum der freundschaftlichen Liebe ist, den anderen um seiner selbst willen zu lieben, wäre es verfehlt, liebte der Mensch Gott allein seines eigenen Glückes wegen. Vielmehr ist die Freude nicht das Ziel der Caritas, sondern ihre Folge.[421] Vollendete Selbstliebe des Sich-selbst-Gutes-Wollen besteht in dem durch Gott ermöglichten »Amor amicitiae« mit ihm selbst, das heißt sich in Gott und als Teil der Gottesbeziehung zu lieben. Je weiter der Mensch in der Tugend der Caritas voranschreitet, umso mehr liebt er Gott und sich selbst: »amor sui manere potest cum caritate«[422] – die Selbstliebe kann mit der Caritas bestehen bleiben.

419 Vgl. Thomas, STh II-II 23, 2; Ders., STh II-II 24, 1; Ders., De car. 1. Thomas grenzt sich von theozentrischen Ansätzen ab, die die Caritas allein auf das Wirken des Heiligen Geistes rückführen. Demgegenüber verweist er darauf, dass alles göttliche Wirken vom Menschen nur auf menschliche Weise angenommen werden könne, vgl. Ders., De car. 1 sc. An dieser Vorstellung von Habitus wird sich später Luthers Kritik entzünden, vgl. Stegmann, Auffassung (2014), 119f. Thomas' »großes Thema ist (mit Luther) das Handeln Gottes am Menschen, das er sich freilich (anders als Luther) nur als ein schöpferisches Handeln denken kann, das in den geschöpflichen Strukturen des Menschseins wirksam wird« (Schockenhoff, Grundlegung (2007), 160). Gleichwohl bleibt eine exakte Bestimmung der theologischen Tugenden als Schnittpunkt von göttlichem und menschlichem Handeln im letzten offen, vgl. Schockenhoff, Bonum hominis (1987), 330f, 346.

420 Vgl. Thomas, De car. 11. Zu den Stufen der Caritas vgl. Ders., Super Eph. c.6 l.4 (Nr. 361).

421 Vgl. Thomas, STh I-II 4, 2 ad 3; Ders., STh II-II 23, 3; Ders., III Sent. d. 29 a.4; Ders., Super Gal. c.5 l.6 (Nr. 328).

422 Thomas, STh II-II 19, 6. An der Stelle führt Thomas aus, wie Selbstliebe und Caritas sich widersprechen, unabhängig nebeneinander bestehen, und inklusiv verstanden werden können. Letzteres bedeutet dann ein »seipsum ex caritate diligere« (Ders., STh II-II 25, 4).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4.2.2. Die Ordnung der Caritas

Hinsichtlich der Unterscheidung in natürliche und gnadenhafte Liebe nimmt Thomas folgende Präzisierung vor:

> Das aber, was an der Seligkeit teilhat, kann auf einen doppelten Grund hin Gegenstand der Liebe sein: entweder weil es mit uns eins ist; oder weil es mit uns zusammengeschlossen ist in der Teilhabe an der Seligkeit.[423]

Den ersten Pol bestimmt die Einheit mit sich selbst, den zweiten die Gemeinschaft mit Gott. Dabei kann es durchaus zu einem Gegensatz zwischen den Gemütsbewegungen kommen, indem die natürliche Selbstliebe die Trennung vom Leib meidet, für die Caritas hingegen eine Einung mit Gott im Leib unmöglich ist.[424] Hinsichtlich des Gegenstandes der Liebe greift Thomas die augustinische Matrix Gott, Nächster, Seele und Leib auf.[425] Als *ein* Habitus liebt die Caritas alle Objekte auf Gott hin, sodass es sich trotz ihrer verschiedenen Gegenstände um die eine Liebe handelt.[426] Diese geht in ihrer Ordnung vom göttlichen Ursprung aus. Die Gottesliebe steht an erster Stelle. Selbst- und Nächstenliebe folgen dem Grad der Gemeinschaft mit Gott nach. Da nur verstandesfähigen Wesen diese Teilhabe eignet, ist eine Caritas-Liebe als »Amor amicitiae« auch nur zu ihnen möglich.[427] Die unbelebte Natur kann nicht in Gott geliebt werden.

Aufgrund gnadenhaft ermöglichter Teilhabe an Gott gibt es nun nicht nur ein faktisches Mit-sich-selbst-befreundet-Sein, sondern vielmehr eine ethische Pflicht zur Selbstliebe.[428] Die Gottesfreund-

---

423 Thomas, STh II-II 25, 12; vgl. Ders., STh II-II 26; Ders., De car. 9 ad 5.

424 Vgl. Thomas, De car. 11 ad 8. In Ders., Super Phil. c.1 l.3 (Nr. 35) findet sich die Zuordnung vom natürlichen Streben zur Selbsterhaltung und vom übernatürlichen Streben zu Gottes- und Nächstenliebe. Von der Akzentsetzung entspricht das der im Fließtext genannten Zweipoligkeit. Gleichwohl stimmt diese Zuordnung in ihrer Ausschließlichkeit nicht mit allen Belegstellen bei Thomas überein. In Ders., Qdl. I, q.4 a.3 ad 3 sind beispielsweise Gott und Selbsterhaltung Gegenstand des natürlichen Strebens.

425 Vgl. Thomas, STh II-II 25, 12 sc; Ders., STh II-II 44, 8.

426 Vgl. Thomas, De car. 4; Ders., STh II-II 44, 2.

427 Vgl. Thomas, STh I 20, 2.

428 Vgl. Thomas, III Sent. d. 28 a.6 sc; Ders., STh I-II 77, 4 ad 1; Ders., De car. 7; Ders., STh II-II 64, 5.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaft adelt den Menschen als Teil dieser Beziehung und fordert konsequenterweise eine Selbstwertschätzung des Menschen. Teilhabe an Gott bedeutet gerade nicht, sich selbst ausschließlich um Gottes willen zu lieben. Vielmehr stellt Thomas fest, dass Menschen als Einzelgüter und Gott als Gesamtgut nicht konkurrieren.[429] Von daher können für ihn der Primat der Gottesliebe und echte freundschaftliche Liebe zu sich selbst und zum Nächsten gleichzeitig bestehen. Letztere ist dabei eine notwendige Implikation der Caritas, steht aber hinter der Selbstliebe zurück, da jeder Mensch selbst zu Gott in einer engeren Beziehung steht.[430] Die drei Fehlformen freundschaftlicher Liebe sind nach Thomas die Verzweckung des anderen für sich, die Selbstvernichtung für den anderen und der Versuch, die bleibende Differenz in Vereinigung aufzuheben.

Die Überlegungen konkretisieren sich in der Tugend der Demut:[431] Groß soll der Mensch von sich denken hinsichtlich der empfangenen Gaben Gottes und klein in Bezug auf eine noch ausstehende Vollendung seiner selbst. Demütig soll er gegenüber Gott sein – gegenüber anderen Menschen nur, sofern sie etwas Göttliches in sich tragen. Demut bedeutet also weder Selbsterniedrigung noch Selbstverachtung. Andererseits besteht die Todsünde, die maximale Selbstverfehlung des Menschen, darin, in sich selbst das letzte Ziel und höchste Gut zu sehen, sich in seiner Lebensausrichtung von Gott ab- und sich selbst zuzuwenden und so die Ordnung und Bewegung der Caritas zu zerstören.[432] Ursache dieser von

429 Vgl. Thomas, STh I 60, 5 ad 1; Ders., De car. 4 ad 2. Thomas spricht davon, dass Nächster und Selbst »propter Deum« zu lieben seien, vgl. Ders., STh II-II 23, 5 ad 1. Wird nicht beachtet, dass damit die geforderte Hinordnung auf Gott als Letztziel zum Ausdruck gebracht werden soll, kann leicht das Missverständnis einer rein instrumentellen Selbst- und Nächstenliebe entstehen.

430 Vgl. Thomas STh II-II 26, 4: »Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum«.

431 Vgl. Thomas, STh II-II 129, 3 ad 4; Ders., STh II-II 161.

432 Zum Verständnis von Todsünden und Hauptlastern bei Thomas vgl. die Ausführungen von Merkl, Todsünden (2022), 234–311, 343f. Julia Kristeva übersieht hingegen, dass bei Thomas der Mensch weder das Gesamtgut, noch das höchste Gut ist, sondern auf Gott als solches hingeordnet ist. »Ich erfasse und begehre mich als eigene Vollkommenheit. *Ich bin, das heißt ich bin gut, also liebe ich mich*« (Kristeva, GL, 169. H.i.O). Der Vollkommenheitsanspruch kann laut Thomas gerade nicht für das menschliche Sein und Gut, sondern nur für das Göttliche geltend gemacht werden. Entgegen der hier insinuierten in sich

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gott trennenden Form falscher Selbstliebe sind die gegenläufigen Bewegungen von Hochmut (superbia) als Abkehr von Gott und Verfolgen lustvoller Begierden (cupiditas/avaritia) als Hinwendung zu irdischen Gütern.[433]

Der Vorordnung der Selbst- vor der Nächstenliebe entsprechend deutet Thomas das neutestamentliche »Wie-dich-selbst« derart, dass die (Caritas-)Selbstliebe das Urbild für die Nächstenliebe darstellt.[434] Der Nächste muss nicht genauso wie der Mensch sich selbst liebt, sondern lediglich ähnlich geliebt werden: Ähnlichkeit (similitudo) statt Gleichheit (aequalitas).[435] Dass im Neuen Testament nur von einem zweifachen Gebot die Rede ist, begründet Thomas damit, dass das geschriebene Gesetz die im natürlichen Gesetz verdunkelte Gottes- und Nächstenliebe verdeutlichen wolle.[436] Die Selbstliebe sei im Doppelgebot mit eingeschlossen. Damit werde ihr mit den Bezugspunkten von Gott und Nächstem zugleich das rechte Maß zugewiesen. Die Nächstenliebe in der Caritas erstreckt sich auch auf den Feind, wohingegen natürliche Freundesliebe auch ohne Gott möglich ist.[437] Außerhalb äußerster Not dem Feind Zeichen der Liebe zu schenken, sieht Thomas hingegen nicht als eine Grundforderung der Caritas an, sondern gehört nur zu ihrer geratenen vollkommenen Form und ist ihr stärkster Erweis. Im Sinne der Vervollkommnung der eigenen Tugendhaftigkeit, der Realisierung der Freundschaft mit

---

abgeschlossenen Selbstzufriedenheit, die als Narzissmus zu bezeichnen wäre, vertritt Thomas ein relationales Konzept des (menschlichen) Guten, sodass auch die Selbstliebe kein Plädoyer für selbstsuffiziente Eigenheit darstellt. Dies anzunehmen bedeutete vielmehr, dass der Mensch einen gottgleichen Anspruch erhöbe.

433 Vgl. Thomas, De car. 6; Ders., STh II-II 24, 10 ad 2; Ders., STh II-II, 34, 2. »Inter omnia vero peccata gravius peccatum est superbia« (Ders., Super 2 Cor. c.12 l.3 (Nr. 472)). Superbia ist die Hinordnung auf die eigene excellentia. Mit der Vorordnung der Superbia der Lasterreihe folgt Thomas der gregorianischen Tradition, vgl. Merkl, Todsünden (2022), 220. »Während die *cupiditas* als allgemeine Gier die Hinkehr zu einem vergänglichen Gut begünstige, so die *superbia* als allgemeiner Hochmut die Abkehr von Gott« (ebd., 262. H.i.O.).

434 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 4; Ders., STh II-II 44, 7.

435 Vgl. Thomas, Sth I 60, 4 ad 2; Ders., Super Rom. c.13 l.2 (Nr. 1057). Zu Thomas' Schwierigkeit, den paulinischen Forderungen der Selbstaufgabe etwas abgewinnen zu können vgl. Völkl, Selbstliebe (1956), 240f.

436 Vgl. Thomas, De car. 7 ad 10; Ders., STh II-II 44, 3 ad 1.

437 Vgl. Thomas, STh II-II 23, 1 ad 2; Ders., STh II-II 25, 8f; Ders., STh II-II 27, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich selbst, ist laut Thomas ein solches prosoziales Handeln zugleich eine Form der Selbstliebe.[438]

Es ergibt sich insgesamt die in normativer Hinsicht qualitativ absteigende Rangfolge: Liebe zu Gott – Liebe zu einem selbst – Liebe zum Nächsten – Liebe zum Fernen – Liebe zum Feind. Zu unterscheiden ist dabei zwischen (Selbst-)Liebe der Seele und des Leibes. Explizit weißt Thomas darauf hin, dass niemand eine direkte Verantwortung für die Seele des anderen hat und ein mögliches Opfer leiblichen Wohlergehens für den anderen nicht selbstverständlich über der eigenen natürlichen und zugleich verpflichtenden Leibsorge steht.[439] Für die Reihenfolge der Liebe gilt für Thomas generell, dass ihr Verlangen je größer ist, desto näher ein Objekt Gott oder einem selbst als ihren beiden Ursprungsgründen ist.[440] Deswegen ist die Liebe zur Mutter größer als zum Fremden und zum frommen Bruder größer als zum gottfernen Bruder. Wichtig ist an dieser Stelle zu sehen, dass auch in der Caritas der Bezugspol des Selbst nicht von dem Gottes aufgehoben wird. Wenn auch das Wohlwollen der Liebe für alle gleich ist, ist aber aufgrund menschlicher Begrenztheit das Wohltun, die praktische Sorge, unterschiedlich.[441] An erster Stelle steht dabei die Selbstliebe als praktische Sorge für das eigene Heil, die, so Thomas, von der Liebe zu einem anderen, sei es ein Freund,

438 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 4 ad; Thomas, III Sent. d.29 a.5. Der Vorwurf eines instrumentellen Verständnisses von Nächstenliebe lässt sich in Bezug auf diese Überlegung nicht abstreiten. Zur Unterscheidung von verpflichtender und geratener Praxis, vgl. Thomas, Super Eph. c.6 l.4 (Nr. 361).

439 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 5 ad 3; Ders., STh II-II 117, 1 ad 1; Ders., Super Eph. c.5 l.9 (Nr. 329). Konkretisierend führt Thomas u.a. aus, dass Almosengeben weder die Deckung der eigenen Grundbedürfnisse noch das Ansehen des eigenen Standes gefährden dürfe, vgl. Ders., STh II-II 32, 6: »keiner ist gehalten, unter seinem Stande zu leben«. Diese Ausführungen stellen letztlich eine massive Einschränkung der neutestamentlichen Liebesforderung dar.

440 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 6. Während im allgemein menschlichen Bereich die Ähnlichkeit zu einem selbst der Grund für die Liebe zum anderen ist, vgl. Ders., STh I-II 28, 1 ad 2, so ist es im Bereich der Caritas die Nähe des anderen zu Gott. Auch der Sünder ist dort noch als Mensch zu lieben, der an Gott Anteil hat.

441 Vgl. Thomas, STh II-II 26, 6 ad 1; Ders., De car. 8. Interessant ist, dass für Thomas die besseren Menschen als die Gott näher stehenden nicht mehr zu lieben sind als die einem selbst Nahestehenden, vgl. Ders., STh II-II 26, 7 ad 2. Dies weist nochmal darauf hin, dass in der Caritas-Ordnung die natürlichen Beziehungen nicht aufgehoben werden oder ihre Dignität verlören.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verwandter oder Fremder, nie überboten werden dürfe.[442] Selbstliebe gestaltet sich indes nicht als exklusive Heilssorge: »Die Erwartung der großen Vollendung des Lebens verführt nicht zu einem Verrat an den Sorgen und Nöten, die das irdische Leben des Menschen unausweichlich prägen«[443].

4.3. Doppelpoligkeit der Selbstliebe

Thomas von Aquin spricht sowohl im anthropologischen als auch im theologischen Zusammenhang vorwiegend positiv von verschiedenen Formen menschlicher Selbstliebe. Hinsichtlich der Konsistenz seines Denkens stellt sich insbesondere die Frage, ob ihm die Vermittlung philosophischer Vorstellungen der Selbstliebe mit der theologischen Caritas überzeugend gelingt. Damit verknüpft – wenn auch nicht gleichzusetzen – ist die Debatte um eine »physische« oder »objektive« Liebestheorie. Die Lesart einer sogenannten »physischen Liebestheorie« argumentiert, dass bei Thomas jedes Gut nur als Gut *für einen selbst* erstrebt werde und damit der »Amor concupiscentiae« Ausgangspunkt und Motiv jeder Liebe sei.[444] Die Liebe zu Gott wäre dann wie jede freundschaftliche Liebe eine Unterform eigenen Selbstvollendungsstrebens. Demgegenüber vertritt die Lesart einer »objektiven Liebestheorie« die Auffassung, dass das geliebte Gute aufgrund seiner *eigenen Liebenswürdigkeit* geliebt werde. Die Liebe zu Gott hat ihren Grund dann im Gut, das Gott ist. Obige Ausführungen haben deutlich gemacht, dass beide Pole im thomanischen Denken vorhanden sind und ein Problem aufgreifen, was bereits in der Szenerie zu Augustinus aufgetaucht ist.

Einerseits ist jede Liebe ein Streben nach dem Guten, insoweit es *unser* Gut ist, und insofern *für sich* begehrende Liebe: »Auch der Teil liebt das Gut des Ganzen nur insofern, als es ihm selbst zukömmlich ist«[445]. Die erst im Kontext der menschlichen Liebe sinnvoll zu

442 Vgl. Thomas, STh I 60, 3 ad 2; Ders., STh I-II 28, 3 ad 3.

443 Schockenhoff, Grundlegung (2007), 202.

444 Zum Hintergrund der Diskussion vgl. oben FN 381. Dass eine rein instrumentelle Lesart der Selbstliebe im Sinne des Vorwurfs einer egoistischen Moraltheorie auch Aristoteles nicht gerecht wird, verdeutlicht Schulz, Freundschaft (2000), 267–309.

445 Thomas, STh II-II 26, 3 ad 2; vgl. Ders., Div. nom. c.4 l.9 (Nr.406).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellende Frage nach dem Motiv der Liebe ist so zu beantworten, dass sie nie völlig von sich selbst absieht. Gleichzeitig ist das eigene Glück nicht der Grund der Liebenswürdigkeit des Gutes. Dies gilt insbesondere für die personale Liebe des »Amor amicitiae«. Insofern richtet sich die freundschaftliche Liebe auf das Gut des anderen, das ein eigenes objektives *Gut* ist.[446] Thomas spricht häufig vom Moment der Ekstase, die in der freundschaftlichen Liebe durch das Gut des anderen den Liebenden über sich und aus sich hinausführt.[447] Auch wenn Thomas die angesprochene, erst neuzeitlich virulent werdende Problematik nicht selbst am Moment der Gottesfreundschaft durchspielt, so hilft seine Vorstellung von der Gottesliebe als Höchstform der Liebe die bleibenden zwei Momente der Liebe phänomenologisch zu veranschaulichen. Diese bestehen gerade darin, das Gut, das der andere ist, nicht auf ein Gut für einen selbst und zugleich sich selbst nicht auf ein Gut für den anderen zu reduzieren. Der objektive Charakter des Guten geht nicht im subjektiven Empfinden, Wünschen oder Interesse auf. Das Gut, das die Gottesbeziehung selbst ist, setzt dies für Thomas notwendig voraus, denn Freundschaft ist weder mit desinteressierter Selbstlosigkeit noch mit selbstzentrierter Verzweckung des Anderen vereinbar. »Amor amicitiae« impliziert sowohl die Anerkennung der objektiven Gutheit des Anderen als auch dieses Gut qua Beziehung als ein subjektiv

446 Vgl. Thomas, III Sent. d.29 a.3 ad 3. »Non tamen propter hoc amat quia suum et, sed quia bonum est: bonum enim est per se objectum voluntatis« (Thomas, II Sent. d.3 q.4 ad 2). Die »individuelle Perspektivierung durch das jeweilige ›*bonum proprium*‹ des Liebenden ist eine notwendige Voraussetzung für das Erwachen der Liebe, aber nicht ihr letzter ontologischer Grund. [… Die; B.S.] naturale Liebe, die eine Grundkraft des Seienden ist, vollendet sich darin, dass sie sich im Menschen zur Leidenschaft für das Gute erhebt« (Schockenhoff, Bonum hominis (1987), 500f. H.i.O.). Sachlich mit der thomanischen Theorie des Guten übereinstimmend fasst Marcel van Ackeren pointiert zusammen: »Was gut *simpliciter* ist, ist gut für jemanden. Umgekehrt kann von relationalen Gütern auch nur deshalb ausgesagt werden, dass sie gut *für* jemanden sind, weil etwas gut *simpliciter* ist« (Ackeren, Dualismus (2017), 191. H.i.O). Die Suche nach einem Gut, das kein Gut *für* irgendjemanden sei, sei daher obsolet.

447 Vgl. Thomas, STh I-II 28, 3; Ders., STh I-II 26, 3 ad 4; Ders., Super Joh. c.15 l.4 a.3; Ders., Div. nom. c.4 l.10 (Nr.430). Diese Rede von der Liebe zum anderen ist von der der natürlichen Strebung zu unterscheiden, bei der der Grad der Liebe sich nach der Nähe zu einem selbst richtet. Letzteres vermag zwar als eine Form psychischer Erklärung dienen, ist aber nicht in der Lage, die Liebe zum anderen als ein moralisches Phänomen zu erfassen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedeutsames. Freundschaftliche Liebe steht in Kontinuität mit der Bestimmung von Liebe als Streben nach dem Guten und stellt zugleich etwas qualitativ Neues dar: Die normative Logik des »Amor amicitiae« erschließt sich nicht aus der des »Amor concupiscentiae«. Das Gut, das im »Amor amicitiae« für den Anderen und für sich selbst gewollt wird, wird gerade dann, wenn es instrumentell gewollt wird, zerstört. Von daher ist Eberhard Schockenhoff zuzustimmen, dass die (Gottes-)Freundschaft nicht einfach eine Verlängerung natürlich-begehrender Selbstliebe darstellt, sondern die aristotelische Konzeption der Selbstliebe vom Caritas-Traktat aus transformiert wird.[448] »Amor amicitiae« und »Amor concupiscentiae« stehen sich dabei nicht in der Weise gegenüber, dass erstere theologisch und letztere anthropologisch bestimmt wird. Beide existieren in doppelter Form, sodass auch die Fraglichkeit nach dem Verhältnis von »physischer« und »objektiver« Liebestheorie zweifach vorhanden ist – nämlich im anthropologischen und im theologischen Kontext. Allerdings verschiebt sich durch die gnadenhaft ermöglichte Gottesgemeinschaft als »Amor amicitiae« die Gewichtung dahingehend, dass die Vollkommenheit des Menschen im Guten, das Gott ist, prinzipiell verfehlt werden muss, wenn sie in einer instrumentellen Logik angestrebt wird.

Es fällt auf, dass der hier diskutierte Sachverhalt von Thomas selbst nicht als brisant eingeschätzt worden ist. Erst deutlich später, insbesondere in Fénelons Diskussion um die »reine Liebe« (vgl. Kapitel 9), wird an dieser Stelle ein moralisches Problem identifiziert. Dahinter steht die Frage nach dem Verhältnis von Eigeninteresse und Moralität: Erweist sich Liebe nur dann als moralisch, wenn es ihr um die Anerkennung des Guten geht, *gerade* unabhängig von eigenen Bestrebungen? Diese Frage ist dann sinnvoll, wenn für die Bestimmung der Gutheit einer Handlung dem menschlichen Willen die zentrale Bedeutung zukommt.[449] Für Thomas gilt aber

448 Vgl. Schockenhoff, Bonum hominis (1987), 287, 528.

449 Dass Thomas die Frage nicht groß thematisiert, heißt nicht, dass sie erst ab dem 17./18. Jahrhundert zur Debatte gestanden hätte. Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. Osborne, Love of Self (2005). Bei Augustinus beispielsweise ist die Frage nach der Moralität des Eudämonismus durchaus vorhanden. Er löst sie letztlich so, dass nur Gottes Wirken das selbstsüchtige Streben des Menschen auszurotten vermöge. Hier zeigt sich der grundlegende Unterschied, dass Augustinus den menschlichen Willen als grundsätzlich korrumpiert an-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu beachten, dass sich die Gutheit einer Handlung maßgeblich vom Objekt als Teil der Naturordnung her bestimmt. Gottesliebe als Bejahung des höchsten Gutes ist daher *gut*. Und vor dem Hintergrund der thomanischen schöpfungstheologisch ausgedeuteten teleologisch verfassten Metaphysik stellt das objektive Gesamtgut zugleich die Erfüllung menschlichen Strebens dar und ist insofern ein Gut *für ihn*. Natürliche Neigung und praktische Vernunft konvergieren: »bonum est quod omnia appetunt«[450]. Damit verbürgt die schöpfungstheologisch grundierte teleologische Metaphysik die innere Harmonie sowohl von Selbstliebe als »Amor concupiscentiae« und von Selbstliebe als »Amor amicitiae« sowie von anthropologischer und theologisch-ontologischer Selbstliebe, indem die Gottes- als Erfüllung der Selbstfreundschaft angenommen wird. Die eigene Erfüllung ist bestimmbar als das Glück, das sich beim guten Handeln einstellt, das die Realisierung des objektiv bestimmbaren Guten erfordert. Dieses ist dem Menschen nicht äußerlich, sondern er erfasst es mit seiner praktischen Vernunft und realisiert es in tugendhafter Selbstformung, die ihre Form und Vollendung in der Caritas, also in der von Gott geschenkten Gemeinschaft mit ihm selbst, erlangt. Erst ein Zerbrechen des metaphysischen Rahmens und eine empiristische Wendung der Vorstellung von »Natur« lassen den Zweifel aufkommen, ob erstens das erstrebte Wohl mit dem erkannten Guten und ob zweitens das natürliche Mit-sich-selbst-befreundet-Sein des Menschen mit der Gottesfreundschaft als unüberbietbarem Höhepunkt konvergieren. Erst eine Trennung von Strebensontologie und Wille

---

sieht, wohingegen bei Thomas die vernunftmäßige Ausrichtung auf das Gute dominiert. Auch für Meister Eckhart ist, wie sich zeigen wird, die Intention des Willens hinsichtlich der ethischen Beurteilung der entscheidende Faktor, bleibt aber ontologisch eingebettet. Mit Duns Scotus wird die Thematik virulent aufgrund seiner Trennung von Natur und Freiheit, eigenem Vorteil und Ansprüchen der Gerechtigkeit, vgl. ebd., 178f. James Keenan kommt zu dem Ergebnis, dass für Thomas die Richtigkeit einer Handlung über ihren Objektbezug im Vordergrund steht und die Frage nach der Motivation, nach dem guten Willen nur in Ansätzen in seinem Begriff der Caritas enthalten sei: »Preceding the question of whether the will is rightly ordered comes the question of moral goodness; why does the will want to be rightly ordered?« (Keenan, Goodness (1992), 108). Diese Frage setzt indes eine fundamentale Trennung von Willen und Naturordnung voraus, die Thomas noch fremd ist.

450 Thomas, STh II-I 8, 1. Zur Diskussion vgl. Fritz, Fehlschluss (2009), 217–223, der darauf hinweist, dass die Tatsache, dass diese Bestimmung elf Mal in der Summa Theologica auftaucht, deren Zentralität unterstreiche.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann die Frage nach der Absicht der Liebe als radikal moralische Frage stellen. Bei Thomas herrscht noch die Idee vor,

> der sich das Mittelalter in begnadeten Momenten hingegeben hat: den Narzissmus zu retten, und mit ihm auch die Liebe und das Gute, die Liebe zum Guten zu retten. Können wir heute einen ähnlichen Anspruch erheben? Um der Liebe zu welchem Gut willen? Nur der Narzissmus ist uns übriggeblieben, unerledigt.[451]

Innerhalb des thomanischen Denkens bedeutet die theologische Rede von der Selbstliebe im Caritas-Traktat jedoch eine gelungene Integration der aristotelischen Konzeption von Selbstliebe, die das göttliche Gnadenwirken nicht als Bruch mit der menschlichen Wirklichkeit, sondern vielmehr das Leben in der Gnade als mit Vernunftgründen nachvollziehbar präsentiert. Die Selbstliebe als anthropologisches Konzept bildet dabei den Ausgangspunkt für den menschlichen Weg zur allein durch die Offenbarung erschlossenen Gottesfreundschaft, die wiederum zu ihrer Manifestation in einer erneuerten Selbst- und Nächstenliebe drängt.

4.4. Ertrag der Selbstliebe bei Thomas von Aquin

Thomas denkt groß vom Menschen, den er dazu berufen sieht, Freund und nicht Knecht Gottes zu sein. Freundschaft mit sich selbst und Freundschaft mit Gott korrelieren.[452] Selbstliebe als

451 Kristeva, GL, 180.

452 Der thomanische Ansatz zur Bestimmung der Selbstliebe unterscheidet sich in wesentlichen Punkten von dem von Augustinus. Während es in der Rede von der Selbstliebe – vereinfachend gesagt – Augustinus meist um die Sündhaftigkeit des Gottlosen geht, spricht Thomas vielmehr von einer anthropologischen Grundverfasstheit. Die Unterschiedlichkeit in der Rede von der Selbstliebe wird verdeckt von Hoffmann, Selbstliebe (2002), 229–246. Ihre Kategorien der natürlichen, richtigen und falschen Selbstliebe vermögen auf den ersten Blick eine bestechende Systematisierung zu bieten und es ist Hoffmann auch zuzustimmen, dass sie sich in den verschiedenen Ansätzen ausfindig machen lassen. Nur gilt das eben nicht in gleicher Weise und damit verstellt diese Kriteriologie letztlich den Blick auf die den jeweiligen Ansatz kennzeichnende zentrale Aussageabsicht im Verständnis und in der Wertung der Selbstliebe. Als Ergebnis festzuhalten, dass Augustinus und Thomas von Selbstliebe in dieser dreifachen Weise sprechen, ist in der systematisierenden Abstraktion genau ein Schritt zu viel.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Amor concupiscentiae«, »Amor amicitiae« und »Amor benevolentiae« gipfeln schließlich in der Gottesliebe. Selbstliebe als normatives Selbstverhältnis ist dabei eingebettet in ein grundlegenderes menschliches Selbstverständnis, das anthropologisch und theologisch fundiert ist.

Selbstliebe als *Selbstbejahung* hat ihr Fundament in der allen Menschen eigenen Freundschaft mit sich selbst. Dies ist für Thomas eine der Basisbestimmungen von Menschsein überhaupt. Es handelt sich um eine vorreflexive und vorpraktische Grundverfasstheit, die sich unter anderem darin widerspiegelt, dass ein wesenhafter Selbsthass unmöglich ist. Die ursprüngliche Einheit des Menschen mit sich selbst stellt für Thomas den einen Pol dar, von dem aus er die relationale Verfasstheit des Menschen zu sich, zu anderen und zu Gott erschließt. Gleichzeitig deutet er sie theologisch so aus, dass der geschaffene Mensch sich im Kontext natürlicher Gottesliebe als Teil des umfassenden göttlichen Guts und im Kontext der Caritas als von Gott angerufen liebt. Auf diese Weise spannt er einen Bogen vom positiven menschlichen Selbstverhältnis als natürlichem Ausgangspunkt bis zur gnadenhaften Aufgipfelung in der den zweiten Pol darstellenden Gottesfreundschaft. Die thomanische Rede von der Selbstliebe zeichnet sich dadurch aus, dass sie von einer anthropologisch wie theologisch begründeten menschlichen Selbstbejahung ausgeht, die vor aller praktischen Konkretion dem Menschen als substanzhafte Einheit, als Person einen normativen Wert zuspricht.

Selbstliebe als *Selbstsorge* und *Selbstformung*, die sich als vernünftige gestalten muss, stellt die praktische Entfaltung menschlichen Selbstverhältnisses dar. Sie setzt die Selbstbejahung voraus, ja gewinnt aus ihr ihre Dignität und Dringlichkeit. Thomas zeichnet sich gegenüber anderen Entwürfen der christlichen Tradition dadurch aus, irdische Sorge um sich selbst nicht unter den Verdacht der Sündhaftigkeit zu stellen, sondern nüchtern als praktische Aufgegebenheit zu bestimmen. Als anthropologische gestaltet sie sich vor allem im Streben nach Selbsterhaltung, das eine Sorge um den Körper beinhaltet. Gleichzeitig ist laut Thomas letzteres beim Vernunftwesen in eine tugendhafte Selbstformung zu integrieren, sodass der sich selbst gut liebende Mensch der tugendhafte Mensch ist. Charakterformung und Erziehung nach objektiven Kriterien stellen hier die Mitte selbstsorgender Tätigkeit dar, die darauf abzielt, die für die Liebe charakteristische Übereinstimmung mit sich im Guten

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu erlangen. Selbstsorge ist Streben nach Vervollkommnung, nach dem eigenen Glück. Ihren Gipfel erlangt sie in der nur theologisch bestimmbaren und gnadenhaft zugänglichen Caritas als Form aller Tugenden. Selbstliebe gestaltet sich dann richtig als praktische Sorge um die Gottesfreundschaft.

Selbst- und Gottesliebe korrelieren sowohl auf der grundlegenden relational-ontologischen als auch auf der praktisch-ethischen Ebene. Demgegenüber stellt die Nächstenliebe für Thomas keinen substanziell neuen Pol dar, sondern wird von ihm in das Gesamtgefüge integriert. Eine Schwierigkeit tritt an dieser Stelle auf, wenn Thomas dem Primat der Einheit mit sich selbst auf anthropologischer Ebene einen auf praktischer Ebene folgen lässt. Er ist zwar bemüht, dem im Neuen Testament betonten Dienst am Nächsten Rechnung zu tragen, gleichwohl fallen seine Akzentverschiebungen ins Auge. Seine enge Verschränkung von Metaphysik und Ethik verhindert hier einen moralisch begründeten Primat praktischer Sorge um den Nächsten.[453]

Thomas von Aquin zeigt ein feines Gespür dafür, dass die Frage nach der in ethischer Hinsicht richtigen Selbstliebe nur als relationale, in der Abwägung miteinander konkurrierender Güter, beantwortet werden kann. Von einer falschen, sündhaften Selbstliebe spricht er nur dann, wenn entweder die Grundausrichtung menschlicher Existenz oder die Ordnungsstruktur der Güter im praktischen Verhalten verfehlt werden. In gewisser Weise stellt eine zu kritisierende Selbstliebe somit ein abgeleitetes Phänomen dar. Fragwürdig wird sie als Autarkie-Phantasie, Hochmut oder Egoismus. Dem stellt Thomas die gleichermaßen abzulehnenden Ideale von Selbstaufgabe, Selbstvernachlässigung und überzogener Demut entgegen, die ihrerseits eine falsche, da zu geringe Selbstliebe markieren. Die Rede von »unangemessener Selbstbezüglichkeit« und »überzogener Demut« verweisen zunächst auf die Ebene von Grundhaltungen und können in konkret-praktischer Hinsicht nicht als allgemeine Normen fungieren. Sie deuten ihrerseits auf die Notwendigkeit komplexer spezifizierender Abwägungen hin. Hier trifft für die konkrete Ausgestaltung des praktischen Selbstverhältnisses das zu, was für die thomanische Ethik generell gilt, nämlich dass Handlungswissen nicht aus den Grundsätzen der praktischen Vernunft deduzierbar

453 Ein Beispiel besteht in dem erörterten Vorzug der Fremd- vor der Selbsttötung.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, sondern der Raum der Unbestimmtheit und Offenheit nur von der Klugheit vor dem Hintergrund praktischer Erfahrung näher bestimmt werden kann. Dementsprechend manifestiert sich Selbstliebe primär als Lebensform und Haltung des Tugendhaften. Auf diese Weise ist der gute und gottliebende Mensch der auch sich selbst liebende Mensch, der verstanden hat, was es heißt, als Mensch sich selbst das Gute zu wollen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Selbstliebe in mystischer Einheit – Meister Eckhart

Von den Personen der abendländischen Tradition, die sich unter einem theologischen Vorzeichen mit der Idee der Selbstliebe befasst haben, sticht Meister Eckhart deshalb heraus, weil er die Koordinaten des Gott-Nächsten-Selbst-Verhältnisses innovativ anders bestimmt.[454] Dabei leitet ihn die Intuition, dass Gott größer und dem Menschen unmittelbarer ist als die christliche Theologie bis dahin in ihrer Begrifflichkeit erfasst hat. Gemeinhin wird dieser Ansatz mit dem Begriff »Mystik« bezeichnet. Damit ist die Bewegung zur Einheit, die Ein-Bildung des Menschen in Gott und damit verbunden die Vereinigung aller Geschöpfe und die Ent-Werdung alles Kreatürlichen seiner selbst gemeint. Mystik steht hier nicht für eine spezielle religiöse Erfahrung, Erleuchtung, asketische Praxis oder ein gnostisch-esoterisches Wissen.[455] Vielmehr hebt der mittelalterliche Mystiker die spekulativ-rationale Erfassung gerade auch der göttlichen Dinge hervor; anders gewendet: Das Wesen Gottes ist dem menschlichen Geist zugänglich, weil dieser in sich selbst etwas Göttliches trägt. Damit ist die von seinem dominikanischen Ordensbruder Thomas von Aquin forcierte Unterscheidung von Philosophie und Theologie, Vernunft und Offenbarung zu Gunsten einer auf die unmittelbare Einheit von Gott und Mensch abzielenden Bewegung

454 Einführend zu Meister Eckharts Leben und Werk vgl. Winkler, Eckhart (2011); Mieth, Eckhart (2014); Ruh, Eckhart (1989); Flasch, Eckhart (2001); Langer, Eckhart (2002). Eckhart verdeutlicht seinen Grundansatz begrifflich besonders präzise in seinen lateinischen Schriften: Eckhart, Prol. gen., LW I/2, 20–39; Ders., Prol. op. prop, LW I/2, 40–57. Die Zitation der Schriften Meister Eckharts erfolgt mit Seiten- und Zeilenangabe nach: Ders., DW (1936ff); Ders., LW (1936ff). Zur Edition der Werke Eckharts vgl. Mieth, Werke (2017). In direkter theologischer Nachfolge Eckharts stehen u.a. Johannes Tauler (1300–1361), Heinrich Seuse (1295–1366) und Jan van Ruusbroec (1293–1381). Sie alle postulieren den Selbstverlust als Selbstgewinn im Absoluten. Die »unio mystica« wird dabei allerdings von niemandem so radikal und konsequent gedacht wie von Meister Eckhart.

455 Zur Abgrenzung des Begriffs »Mystik« von seinem populär-kulturellen Gebrauch vgl. Enders, Gelassenheit (2008), 401–414; Mc Ginn, Mystik (2009); Mieth, Einheit (1969), 191–196; Kühn, Mystik (2008). Eckharts besonderes Interesse an dem Verhältnis von Schöpfung und Gott kommt auch darin zum Ausdruck, dass zu den umfangreichsten (erhaltenen) Einzelschriften zwei Kommentare zum Buch Genesis und einer zum Johannesevangelium zählen, vgl. Eckhart, In Gen. I, LW I/2; Ders., In Gen. II, LW I/2; Ders., In Joh., LW IV.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

unterlaufen, die sich wesentlich als geistige vollzieht. Primär beruft er sich dazu auf das Johanneische Schrifttum, antike neuplatonisch und stoisch orientierte Philosophien, Augustinus und (Pseudo-)Dionysius Areopagita,[456] um mit ihnen und sie gleichzeitig überschreitend die Vereinigung von Gott und Mensch ins Zentrum zu rücken und eine aristotelisch orientierte auf dem Ursache-Wirkungs-Schema aufbauende (Gnaden-)Theologie als unzulänglich zu kritisieren. Wahre Gewissheit von Gott erlangt der Mensch laut Eckhart nur in der unmittelbaren Einheit mit ihm und nicht durch Offenbarungen oder Erleuchtungen.[457] Argumentativ steht dabei in den auf Latein und Deutsch verfassten Schriften ein philosophisch-spekulatives Denken im Mittelpunkt. Biblische Verweise haben mehr illustrativen als begründenden Charakter. Dem entspricht sein Anspruch, alle Aspekte des christlichen Glaubens philosophisch beweisen zu wollen.[458]

---

456 Vgl. Ceming, Mystik (1999), 52, 66f; Winkler, Eckhart (2011), 14; Ruh, Eckhart (1989), 55. Grundgedanken Eckharts sind bei Plotin und Dionysius Areopagita vorformuliert, vgl. zu deren Philosophie des Einen Woschitz, Amor aeternus (2017), 182–193, 242–249. Explizit beruft sich Eckhart oft auf Seneca und Cicero. Zum Hintergrund von miteinander konkurrierender thomanischer und deutscher Dominikanerschule vgl. Winkler, Eckhart (2011), 20–29.

457 Vgl. Eckhart, RdU, DW V, 240,2–241,2. Zur Bedeutung von Liebe bei Eckhart, vgl. Radler, Love (2010). Mit seinen pointierten Formulierungen hat Eckhart von kirchlich-lehramtlicher Seite einen enormen Widerstand hervorgerufen. Zur Diskussion vgl. Eckhart, Acta, LW V, 149–617; Mieth, Eckhart (2014), 235–253; Flasch, Eckhart (2010), 276–321. Eckhart wurde vorgeworfen, er identifiziere Gott und Mensch, er relativiere die moralische Bedeutung äußerer Handlungen, er verwerfe Bittgebet und Streben nach Heiligkeit sowie er verkenne die Hierarchie christlicher Liebe, vgl. ebd., 316f. Kurt Flasch stellt Eckharts Verurteilung wie folgt dar: »Aber falsch ist es, wenn behauptet wird, der Papst habe nur ›missverständliche‹ Sätze verboten. […] Denn der Papst fürchtete die Verbreitung der Lehren Eckharts beim Volk. Er verurteilte ihn kompromisslos. Damit tat er nur seine Pflicht. Die unabgeschwächte Lehre Eckharts hat im Selbstverständnis der Römischen Kirche von Johannes XXII. bis Benedikt XVI. keinen Platz« (ebd., 319–321). Ganz anders freilich Dietmar Mieth: »Man kann zeigen, dass sich die aus dem Zusammenhang gerissenen Sätze bei guter Interpretation sehr wohl mit Rechtgläubigkeit vertragen können« (Mieth, Mystik und Lebenskunst (2004), 68).

458 Vgl. Eckhart, BgT, DW V, 11,20f; Ruh, Eckhart (1989), 76. Flasch betitelt seine umfassende Monographie mit »Meister Eckhart. Philosoph des Christentums«. Mit Mieth kann gegenüber Flasch gefragt werden, ob er die Relevanz des religiösen Lebensbezugs von Eckharts Schriften hinreichend erfasse,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie bei keinem anderen Theologen ist die Frage nach der Selbstliebe hier in einem starken Sinn identisch mit der nach Gottes- und Nächstenliebe. Eckhart verbindet Metaphysik und Ethik zu einem Konzept »ethisch inspirierter Metaphysik und metaphysisch begründeter Ethik«[459]. Jenes entfaltet er in seinen Schriften in folgenden vier Kernpunkten: (1) Die menschliche Abgeschiedenheit als ledig werden seiner selbst und aller kreatürlichen Dinge, (2) die Einbildung in Gott, (3) den Adel, den Gott in die Seele gelegt hat und der zu Gott führt, und schließlich (4) der Glanz Gottes selbst.[460] Damit ist der Weg zum »edlen Menschen« markiert, dessen Erfüllung durch und in Gott real wird. Die Frage nach dem richtigen menschlichen Selbstverhältnis ist bei Meister Eckhart folglich nicht ohne die von ihm vertretene Ontologie verständlich, die Aufschluss über das Selbstverständnis des Menschen gibt.

Für das Erhellen der Selbstliebe wird im Folgenden zunächst der metaphysische Rahmen von Eckharts Denken analysiert (Kapitel 5.1), um sich anschließend der ethischen Implikationen und seiner Idee von Selbstliebe im Besonderen zuzuwenden, die sich in Eckharts »Ethik der Abgeschiedenheit« (Kapitel 5.2) bündeln. Auch diese Szenerie wird mit einer Ertragssicherung abgeschlossen (Kapitel 5.3). Insgesamt können sich die Analysen dabei weniger auf einen von Eckhart explizit verwendeten Begriff der Selbstliebe stützen, als dass sie seine Idee von Selbstliebe rekonstruieren müssen.[461] Von daher verwundert es nicht, dass es in der Forschungsliteratur bislang keine Arbeit zu Eckharts Verständnis von Selbstliebe gibt, zumal seine Ethik in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung

---

vgl. Mieth, Mystik und Lebenskunst (2004), 9. Dafür spricht die enge Verbindung von Wissenschaft und Predigt, Theologie und Seelsorge, philosophischer Spekulation und Lebensweg bei Eckhart, vgl. Langer, Eckhart (2002), 149. Dass Eckhart andererseits ein »Theologe des Wortes« sei, vgl. Mieth, Mystik und Lebenskunst (2004), 76, darin ist Mieth nicht zuzustimmen. Sehr deutlich schreibt Eckhart, dass seine Ausführungen zur Heiligen Schrift von den philosophisch-theologischen Thesen abhängen und nicht umgekehrt, vgl. Eckhart, Prol. gen., LW I/2, 29, 6–8.

459 Winkler, Eckhart (2011), 8; vgl. Mieth, Eckhart (2014), 198.

460 Vgl. Eckhart, Pr. 53, DW II, 528,5–529,2; Ders., VeM, DW V, 109–119.

461 Explizit zur Thematik der (Selbst-)Liebe vgl. v.a. Eckhart, Sermo XXX, LW IV, 271–281; Ders., Sermo XL, LW IV, 335–345.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

generell nicht im Mittelpunkt steht.[462] Das vorliegende Kapitels rezipiert daher das weite Feld der Eckhart-Forschung, ohne dass einzelne Titel von herausragender Bedeutung für die Rekonstruktion seiner Idee der Selbstliebe wären. In ihrer Gegensätzlichkeit haben sich die Arbeiten von Kurt Flasch und Dietmar Mieth als besonders instruktiv herausgestellt.[463]

5.1. Metaphysik der Eins-Werdung

Sich vom klassischen Deutungsgehalt theologischer Begriffe ein Stück weit zu lösen, erweist sich für das Verständnis von Meister Eckharts Denken als sehr hilfreich. Viele Stellen seiner Schriften, insbesondere die zur Gottesrede, klingen zunächst verstörend:

> Sage ich demnach: ›Gott ist gut‹ – es ist nicht wahr: Ich <vielmehr> bin gut, Gott <aber> ist *nicht* gut! Ich möchte darüber hinaus sagen: ›Ich bin *besser* als Gott!‹ Denn, was gut ist, das kann besser werden; […] denn fernab von Gott sind diese Drei: ›gut‹,‚besser' und ›allerbest‹, denn er ist über alles <erhaben>. Sage ich weiterhin: ›Gott ist *weise*‹ – es ist nicht wahr: Ich bin weiser als er! Sage ich ferner: ›Gott ist *ein Sein*‹ – es ist nicht wahr: Er ist ein überseiendes Sein und eine überseiende Nichtheit.[464]

Gott ist bei Meister Eckhart der über allen differenzierenden Begriffen und Kriteriologien stehende *eine* Geist, der zeitlos *ist* und in sich alle Gegensätze aufhebt. Damit reiht er sich in die Tradition theologischer Gottesrede ein, die als »Hyperousie« beschrieben wird. Sie findet sich prominent schon bei Dionysius Pseudo-Areopagita

462 Die einzige Monographie, die auch unter entsprechendem Titel explizit der Ethik Eckharts gewidmet ist, stammt aus dem Jahr 1935, vgl. Piesch, Eckharts Ethik (1935). Das äußerst umfängliche Literaturverzeichnis der dem Denken Eckharts gewidmeten Arbeit von Kern, Gottes Sein (2003), 275–346 enthält kaum ethisch ausgerichtete Sekundärliteratur. Norbert Winkler widmet der Ethik Eckharts in seiner Einführung hingegen immerhin ein eigenes Kapitel, vgl. Winkler, Eckhart (2011), 121–150. Eine aktuelle umfassende Forschungsarbeit zur Ethik bei Meister Eckhart steht aus.

463 Vgl. Flasch, Eckhart (2001); Mieth, Einheit (1969); Ders., Mystik und Lebenskunst (2004); Ders., Eckhart (2014).

464 Eckhart, Pr. 83, DW III, 585. H.i.O. sowie die Einschübe in spitzen Klammern i.O. Originaltext ebd., 441,4–442,2; vgl. Ders., Pr. 9, DW I, 150,1f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bezeugt und fokussiert auf das göttliche Übersteigen aller menschlichen Kategorien. An die Stelle substanzontologischer Gottesrede tritt so bei Eckhart eine geistmetaphysische.[465] Menschliches Denken, das als begrifflich verfasstes notwendig Unterscheidungen setzt, ist für eine Beschreibung Gottes nicht hinreichend. Als Kreatürliches ist es durch Vielheit, Unterschiedenheit, Zeitlichkeit und Begrenztheit bestimmt. Demgegenüber gelten Eckhart die Dinge je edler und göttlicher, desto umfassender, allgemeiner und zeitloser, desto geistiger sie sind.[466]

Gott »produziert [...] die Weltphänomene, indem er aus sich selbst herausgeht und das Andere seiner selbst wieder auf sich rückbezieht«[467] und es im Sein erhält. Die Kreatur hat, so Eckhart, keine Eigenständigkeit. In sich selbst ist sie Nicht-Sein.[468] Der Mensch ist mit dem äußeren Auge seiner Seele dem Kreatürlichen zugewandt, während er mit dem inneren Teil des göttlichen Geistprozesses ist. Menschlicher Geist ist seinshaft identisch mit Gott dem Geist, weswegen Gott nicht als etwas außerhalb des Menschen Stehendes und Schöpfung nicht als etwas von Gott getrennt Existierendes gedacht werden könne.[469] Denn alles, was Geist ist, ist seinshaft identisch mit dem einen Geist, der Gott ist. Jeder einend Liebende ist seinshaft identisch mit der Liebe, die Gott ist. Meister Eckhart denkt hier eine radikale Unmittelbarkeit von Gott und Geistseele und überschreitet

465 Gottes (Selbst-)Erkennen geht dessen Sein voraus bzw. ist und wirkt Gott, sofern er (sich) erkennt, vgl. Eckhart, VeM, DW V, 117, 25–28. Zur Geistphilosophie Eckharts vgl. Winkler, Eckhart (2011), 18, 35.

466 Vgl. Eckhart, Pr. 4, DW I, 67,3f; Ders., Pr. 38, DW II, 231,1–6; Ders., Sermo VI, LW IV, 52,3–6.

467 Winkler, Eckhart (2011), 48. Als Nun des Aus- und Rückflusses gibt es in Gott kein Werden, vgl. ebd., 66f.

468 Vgl. Eckhart, Pr. 4, DW I, 69,8–70,1; Ders., VeM, DW V, 117, 25–28.

469 Vgl. Eckhart, Prol. gen., LW I/2, 33–18–36,14; Ders., Pr. 10, DW I, 165,5–15; Ders., Pr. 6, DW I, 113,2f; Ders., Pr. 67, DW III, 129,12; Ders., Sermo XL, LW IV, 345,6–10. Damit bewegt sich Eckhart auf den Spuren augustinischer Selbsterkenntnis und -einkehr, vgl. Ceming, Mystik (1999), 55f, überschreitet ihn aber in seiner konsequent durchgehaltenen und radikalen Einheitsrede. Insbesondere in der Gnadenlehre distanziert sich Eckhart deutlich von Augustinus, vgl. Köbele, Predigt 16b (1998), 68–72. Nach Eckhart geht der menschliche Intellekt aus der göttlichen Substanz hervor, womit er sich gegen Thomas von Aquin wendet, bei dem die Einheit von Intellekt und Gott nie vollständig sind, sondern als Abbildverhältnis mit ontologischer Gradualität gedacht wird, vgl. Winkler, Eckhart (2011), 83.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

damit den bereits von Bernhard von Clairvaux und Bonaventura (vgl. Kapitel 3) formulierten Aufstiegsprozess. Was der Mensch als gerecht wahrnimmt, ist – ganz vornominalistisch – seinshafte Gerechtigkeit und steht in seiner theologischen Deutung nicht nur analog für die Gerechtigkeit Gottes, sondern das ist – und darin liegt die Brisanz eckhartschen Denkens – univok Gerechtigkeit Gottes: »Die Gutheit ist weder geschaffen noch gemacht noch geboren; jedoch ist sie gebärend und gebiert den Guten, und der Gute, insoweit er gut ist, ist ungemacht und ungeschaffen und doch geborenes Kind und Sohn der Gutheit.«[470] Deshalb braucht es keine Vermittlungsinstanz zwischen Gott und Mensch. Äußerliche Wirkungszusammenhänge schreibt Eckhart vielmehr ausschließlich dem Bereich des Kreatürlichen zu. An die Stelle thomanischer Gnadenlehre als personales und geschichtlich vermitteltes Wirkverhältnis tritt ein Verständnis von Gnade als innere Präsenz des Göttlichen, der das »ewige Nun« des menschlichen Seins in Gott entspricht.[471]

Die Rede vom menschlichen Seelenfunken, in dem immer schon ein Teil des göttlichen Geistes anwesend ist, bildet den anthropologischen Anker. Von diesem ausgehend ist es, so Eckhart, dem Menschen möglich, sich auf die Verwirklichung Gottes im Menschen vorzubereiten. Denn in seiner Seele solle der Mensch ein »Bürglein« sein, in dem er Gott, der das »Allermitteilsamste«[472] ist, empfange,

---

470 Eckhart, BgT, DW V, 471. Originaltext ebd., 9,6–9. »Das Niedere trägt ganz und gar nichts zu dem Oberen bei und berührt es nicht, sondern das Obere prägt und berührt umgekehrt sein Niederes« (Ders., TPT, LW I/1, 129. Originaltext ebd., 129,9f); vgl. Ders., Prol. gen., LW I/2, 27,18–25. Winkler spricht vom »univok-korrelationalen Selbstmitteilungsbezug des absoluten Gottes« (Winkler, Eckhart (2011), 92).

471 Vgl. Eckhart, Pr. 2, DW I, 35,1f; Ders., Pr. 38, DW II, 243,5–244,8; Ders., Sermo VI, LW IV, 59,14–60,7; Ders., RdU, DW V, 205,5–9. Der Mensch ist für Eckhart nicht reines Gnadenobjekt, sondern aktiver Mitgestalter. »Der Intellekt ist die Wurzel der Freiheit. Ganz im Gegensatz zu Luther betont Eckhart die Macht des Menschen, in der Versuchung nicht besiegt zu werden […]. Das Ziel des freien Handelns ist es, vergöttlichter Mensch zu werden« (Flasch, Eckhart (2010), 157). Nicht nachvollziehbar ist daher die (reformatorisch imprägnierte) Beschreibung Udo Kerns: »Der Mensch ist also absolut in keiner Weise kooperativ bei der Gerechtigkeit tätig. Gott alleine, ohne irgendwelche Kooperation, errichtet die Gerechtigkeit« (Kern, Gottes Sein (2003), 225). Die Terminologie der Kooperation kann Eckharts Denken nicht erfassen.

472 Eckhart, Pr. 9, DW I, 463. Originaltext ebd., 149,5f; vgl. Ders., Sermo VI, LW IV, 55,1–4; Ders., RdU, DW V, 278,14–279,1. Eckhart denkt Schöpfung als

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sodass dieser Seelenteil Gott gleich werde.[473] Gott wird so ungegenständlich zum Inneren des Menschen und dieser lebt in Gott. Der innerste eigene Grund wird Gottes Grund, indem Gottes Präsenz im eigenen Grund ungegenständlich erkannt wird. Der Mystiker spricht hier von der Ein-Bildung des Menschen in Gott: »Wo aber dieses Bild [des Kreatürlichen; B.S.] ausgeht, da geht Gott ein. […] Nun denn, lieber Mensch, was schadet es dir, wenn du Gott vergönnst, dass Gott Gott in dir sei?«[474]. Der Mensch wird Bild Gottes, indem er ihn empfängt. Eckhart charakterisiert diesen Prozess durch vier Aspekte:[475]

1. Der Mensch ist als Bild nichts aus und für sich selbst.
2. Das Bild gehört dem, dessen Bild es ist.
3. Dem Menschen ist alles fremd, was dem fremd ist, dessen Bild es ist.
4. Der Mensch hat als Bild *dasselbe Sein* ohne irgendeine Vermittlung wie der, dessen Bild er ist.

Auf diese Weise wird der Mensch Gott. Diesen Gedanken deutet Eckhart aufgrund seiner Ungeheuerlichkeit nur an: »*Gott* muss schlechthin *ich* werden und *ich* schlechthin *Gott*, so völlig eins, dass dieses ›Er‹ und dieses ›Ich‹ *ein* ›Ist‹ werden und sind«[476]. Die vereinigende Ein-Bildung des Menschen in Gott überschreitet jede Differenz setzende begriffliche Bestimmung. Gottesliebe ist die Überwindung einer gegenständlichen Gottesvorstellung:

> Liebst du Gott, wie er ›Gott‹, wie er ›Geist‹, wie er ›Person‹ und wie er ›Bild‹ ist, – alles das muss weg! […] Du sollst ihn lieben, wie er ein *Nicht*-Gott, ein *Nicht*-Geist, eine *Nicht*-Person, ein *Nicht*-Bild ist; mehr

---

permanente (Selbst-)Mitteilung des Seins, vgl. Ders., Prol. gen., LW I/2, 33, 12–17. Die Notwendigkeit zu Gottes Selbstmitteilung liegt, so Enders, Gelassenheit (2008), 61, in seiner wesenhaften Güte begründet.

473 Vgl. Eckhart, Pr. 2, DW I, 44,3–45,3; Ders., Pr. 5A, DW I, 81,1f; Ders., Pr. 6, DW I, 107,4f.

474 Eckhart, Pr. 5B, DW I, 451. Originaltext ebd., 93,3–6. »Es gehört nämlich zum Wesen des Ebenbildes, dass es das, dessen Ebenbild es ist, nicht nur mit einer seiner Bestimmungen, sondern ganz und vollkommen zum Ausdruck bringt« (Ders., In Gen. I, LW I/2, 540. Originaltext ebd., 155, 22f). Zum transzendentalen Bildbegriff vgl. Müller, Glauben 3 (2010), 119f.

475 Vgl. Eckhart, Pr. 16B, DW I, 270,1–8.

476 Eckhart, Pr. 83, DW III, 586. H.i.O. Originaltext ebd., 447,5f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

> noch: wie er ein lauteres reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit.[477]

Ein partizipatorisches Verständnis, das davon ausgeht, dass der Mensch an der göttlichen Wirklichkeit Anteil gewinnt, und eines der Verähnlichung, das davon ausgeht, dass der Mensch Gott angeglichen wird, sind überschritten.[478]

Ein weiterer Begriff, mit dem Eckhart die Vereinigung von Gott und Mensch zu beschreiben sucht, ist der der Gottesgeburt: Der Mensch wird Sohn Gottes, indem der Vater in die reine Seele seinen Sohn gebiert.[479] Diese Sohn-Werdung ist identisch mit dem innertrinitarischen Sohn. Sehr eindrücklich schreibt er:

> Und es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muss es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlass, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich und mich als sein Sein uns als seine Natur. Im innersten Quell, da Quelle ich aus im Heiligen Geiste; da ist *ein* Leben und *ein* Sein und *ein* Werk. Alles, was Gott wirkt, das ist Eins.[480]

Eckhart behauptet allerdings nicht, dass diese spekulativ erfasste Vereinigung von Gott und Mensch unter den in ihrer Begrenztheit lebenden Menschen faktisch Realität sei. Vielmehr handelt es sich um eine an der Grenze des Denkbaren liegende Zielvorstellung,

---

477 Eckhart, Pr. 83, DW III, 586. H.i.O. Originaltext ebd., 448,5–9; vgl. Ceming, Mystik (1999), 64.

478 Dass die Partizipationsterminologie den Kern des Denkens Eckharts nicht erfassen kann, wird verdeutlicht von Ceming, Mystik (1999), 90; Flasch, Eckhart (2010), 84. Anders freilich Mieth: »Das Subjekt der Teilhabe bleibt immer das Sein, also Gott. Der Gerechte, insofern er gerecht ist (iustus inquantum iustus), ist derjenige Mensch, dem die Teilhabe an der göttlichen Gerechtigkeit durch die Rechtfertigung Gottes […] von Gott aktuell zugesprochen wird« (Mieth, Mystik und Lebenskunst (2004), 82). In diesem Zitat scheint ein reformatorisch inspiriertes Verständnis der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch durch. Insbesondere die Rede vom Zuspruch an der Teilhabe der Gerechtigkeit setzt eine Vorstellung von Gott und Mensch als zwei Subjekten voraus, was gerade nicht das Ziel der Denkbewegung Eckharts ist.

479 Vgl. Eckhart, Pr. 4, DW I, 72,9–73,5; Ders., Pr. 5A, DW I, 80,8f.

480 Eckhart, Pr. 6, DW I, 454. H.i.O. Originaltext ebd., 109, 5–110,1; vgl. Ders., Pr. 10, DW I, 169,4f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Anthropologie und Theologie zusammenfallen. Gleichwohl werden besagte Gottesgeburt und damit auch die menschliche Vollendung von Eckhart präsentisch und nicht eschatologisch als Gottesschau angedacht.[481] Die augustinische Logik von Weltentsagung und eschatologischem (kompensierendem) Glück wird von Eckhart mystisch-präsentisch aufgelöst.

Die Person Jesu Christ ist diejenige, die nach Eckhart dieses Sohn-Gottes-Sein des Menschen gelebt hat. Damit ist er Vorbild und Idealgestalt der Berufung aller Menschen. Als Sohn Gottes ist er der wahre Mensch. Und indem Gott in ihm Mensch wird, nimmt er die allgemeine Menschennatur an und adelt sie. Eckhart unterscheidet an dieser Stelle deutlich zwischen der allen Individuen gleichen Natur und der individuellen Personalität. Für ihn ist erstere von Bedeutung, da sie in sich edel ist.[482] In ihr sind alle Menschen gleich. Gegenüber der allgemeinen Natur tritt die individuell-geschichtliche Gestalt Jesu in den Hintergrund. Dies verwundert nicht, da laut Eckhart das Individuelle, Differenzierte, Einzelne als Bild Gottes zum Einen hin überstiegen werden soll. Damit ist der Anknüpfungspunkt zur Ethik hergestellt.

5.2. Ethik der Abgeschiedenheit

Die Ethik Eckharts ist die praktische Seite seiner Ontologie, der Ein-Bildung des Menschen in Gott: Der mit Gott vereinigte Mensch ist der vollkommene Mensch. Mystik ist der Weg zu einem gelingenden Leben. In seinen Predigten kommt Eckhart immer wieder auf das Thema zu sprechen. Diesen Zustand kann der Mensch mit Hilfe von »Abgeschiedenheit« als der zentralen Grundhaltung erlangen. Dem liegt die Vorstellung zu Grunde, dass je mehr der Mensch sich in ihr übe, desto mehr werde er im Einen erfüllt – in Eckharts Terminologie: desto mehr gebäre Gott seinen Sohn in ihn hinein.

481 Vgl. Ceming, Mystik (1999), 113; Claussen, Glück (2005), 191–194.

482 Vgl. Eckhart, Pr. 5A, DW I, 79,2f; Ders., Pr. 5B, DW I, 86,8–87,11; Ders., Pr. 25, DW II, 13,14–14,5; 18,2–5; Ders., Sermo VI, LW IV, 56,9–57,1.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgeschiedenheit erfordert Distanz von allem Zeitlichen, Leiblichen und Vielfältigen.[483] Der Zustand der Abgeschiedenheit ist gekennzeichnet durch Gelassenheit und Freiheit. Eckhart spricht davon, dass der abgeschiedene Mensch nichts hat, nichts weiß und nichts will und damit frei von allen Bindungen an das Kreatürliche ist.[484] Gegenüber der kontemplativ-asketischen Tradition des monastischen Christentums hebt er die innere Armut hervor. Eckhart erkennt, dass äußere Armut allein noch keine Abgeschiedenheit, noch keine innere *Haltung* der Indifferenz bedeuten muss. Über praktische Bußübungen, Fasten und Selbstkasteiung hinaus fordert er die Aufgabe des eigenen Willens.[485] Deshalb ist schlussendlich wahre Abgeschiedenheit erst da erreicht, wo auch Gott nicht mehr gewollt wird: »Das Höchste und das Nächste, das der Mensch völlig lassen kann, das ist, dass er Gott um Gottes willen lasse«[486]. Dem Vers des Vater Unsers »Dein Wille geschehe« widmet Eckhart besondere Aufmerksamkeit. Darin sieht er den Zustand des vollkommenen, gelassenen Menschen erreicht, der seinen eigenen Willen

483 Vgl. Eckhart, Pr. 12, DW I, 193, 1–3; Ders., Pr. 30, DW II, 109,1f; Ders., Pr. 38, DW II, 214,3–5. Eckhart kontrastiert den äußeren Menschen (leiblich, irdisch, alt, feindlich, knechtisch) mit dem inneren Menschen (neu, jung, himmlisch, edel), vgl. Ders., VeM, DW V, 109,6–17; Ders., VA, DW V, 422,7–12. Abgeschiedenheit ist, »dass der Geist so unbeweglich stehe gegenüber allem anfallenden Lieb und Leid. Ehren, Schanden und Schmähung, wie ein bleierner Berg unbeweglich ist gegenüber einem schwachen Wind. Diese unbewegliche Abgeschiedenheit bringt den Menschen in die größte Gleichheit mit Gott« (Ders., VA, DW V, 541. Originaltext ebd., 412,1–4).

484 Vgl. Eckhart, Pr. 52, DW II, 488,5–501,5; Ders., BgT, DW V, 21,7–14. Berühmt geworden ist Eckharts Predigt 52 »Beati pauperes spiritu« für ihre Verinnerlichung der Armutsforderung.

485 Vgl. Eckhart, RdU, DW V, 193,3–194,8. Die »Reden der Unterweisung« spielen unter Eckharts Darlegungen zu einer guten christlichen (monastischen) Lebensführung eine besondere Rolle, vgl. Ruh, Eckhart (1989), 43; Enders, Gelassenheit (2008), 49–75. Eckhart lehnt zwar asketische Übungen nicht grundsätzlich ab, aber sie sind nur Mittel auf dem Weg zur inneren Gelassenheit.

486 Eckhart, Pr.12, DW I, 196,6f; vgl. Kern, Demütige (2008), 330; Enders, Glück (2010), 178–180. Eckhart radikalisiert Augustinus' Forderung, sich von den Weltdingen zu lösen, um zu Gott zu kommen, zur Forderung, sich vom (gegenständlichen) Gott zu lösen, um zu Gott zu kommen, vgl. Flasch, Predigt 52 (1998), 187. In den Mittelpunkt rückt dabei die Betrachtung der inneren Intention des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufgegeben und sich dem göttlichen ganz hingegeben habe.[487] Dieser verinnerlichende Blick auf die menschliche Intentionalität wird auch in der Rede von der Selbstliebe eine neue Facette erschließen. Praktisch bedeutet die Aufgabe eigener Absichten, indifferent gegenüber Widerfahrnissen aller Art zu werden. Glück, aber auch Krankheit und Leid, sind als Wille Gottes zu akzeptieren.[488] Der abgeschiedene Mensch verhält sich nicht, er ist.

Eckhart lehnt ein Handeln, das interessengeleitet ist und einer Nutzenlogik folgt, vehement ab. Der abgeschiedene Mensch ist nicht abgeschieden, *um* darin Erfüllung zu finden. Wer so denkt, ist nicht abgeschieden. Auch das Spechten auf jenseitige Kompensation weist Eckhart zurück.[489] Gutes Handeln ist vielmehr Ausdruck der rechten Intention.[490] Der abgeschiedene Mensch ist der im Einen lebende Mensch und dieser Zustand bedingt die richtige Haltung, die wiederum ein gutes Handeln aus sich folgen lässt. Eckhart ist Tugendethiker, wobei er den Zustand vollkommener Tugendhaftigkeit ontologisch, nämlich als Ein-Bildung in das Eine, bestimmt. Auf dem anspruchsvollen Weg dorthin benennt er vier Grade der Tugend: Die Trennung von den vergänglichen Dingen, ihren Verlust, ihr Vergessen und schließlich das Sein in Gott, der die Tugend ist.[491] Eckhart betont, dass dieser Zustand weder durch gute Werke verdient werden könne, noch falsche Handlungen für den einmal erreichten Zustand von irgendeiner Bedeutung seien.[492] Die wichtigste Tugend ist nicht Demut, Liebe oder Barmherzigkeit, sondern

487 Vgl. Eckhart, Pr. 25, DW II, 7,4–8; Ders., Pr. 27, DW II, 54,3–6.

488 Vgl. Eckhart, Pr. 62, DW III, 63,1–9. Dahinter scheint das stoische Ideal der Unerschütterlichkeit auf. Unglück ist die Unfähigkeit, ein Übel als Gutes zu akzeptieren, vgl. Claussen, Glück (2005), 178.

489 Vgl. Eckhart, Pr. 5B, DW I, 90,12–91,3; Ders., RdU, DW V, 197,6–198,9; Ders., In Gen. I, LW I/2, 205,16–23.

490 Gleichzeitig hebt Eckhart hervor, dass zwar der gute Wille entscheidend sei, der Gesinnung aber praktische Taten als Übungen in der Tugend folgen müssten, vgl. Eckhart, RdU, DW V, 281,13–282,10.

491 Vgl. Eckhart, Pr. 74, DW III, 280,9–13; Ders., Sermo XXX, LW IV, 272, 13f. An anderer Stelle spricht Eckhart, sich an Augustinus haltend, von sechs Stufen des inneren Menschen, die in der Ruhe und Seligkeit gipfeln, vgl. Ders., VeM, DW V, 111,22–112,24.

492 Vgl. Eckhart, Pr. 25, DW II, 17,1–18,2; Ders., RdU, DW V, 215,8–10. Die Bedeutung einzelner Handlungen tritt bei Eckhart deutlich hinter die Betrachtung eines gottförmigen Charakters zurück.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abgeschiedenheit.[493] Gegenüber der Demut genießt sie den Vorzug, dass sie Demut beinhaltet, Demut ihrerseits aber nicht den der Abgeschiedenheit eigenen Gleichmut gegenüber allem Kreatürlichen impliziert, sondern sich vielmehr anderen Geschöpfen unterordnet. Gegenüber der Barmherzigkeit genießt sie den Vorzug, dass sie in sich selbst ruht, wohingegen jene durch die Zuwendung zum Mitmenschen nicht frei von Betrübnis ist. Gegenüber der Liebe genießt sie den Vorzug, dass Liebe sich selbst zu Gott zwingt, wohingegen Abgeschiedenheit für nichts empfänglich ist als für Gott und ihn so zu sich selbst zwingt. Mit ihr geht die endgültige Trennung von der selbstbezogenen Kreatürlichkeit einher. Diese Relativierung der Zentralität des christlichen Liebesbegriffs ist beachtlich.

Der abgeschiedene Mensch ist mit allem eins und gleich im Einen. Deshalb sind für Eckhart Gottes-, Nächsten-, und Selbstliebe in einem starken Sinn identisch. Er kennt keine Ordnung der Liebe. Pointiert schreibt er, dass der Gerechte der ist, der alles gleich liebt und darin Frieden findet.[494] Die Liebe zu sich selbst steht auf derselben Ebene wie die zum Nächsten – und Nächste sind prinzipiell *alle* Menschen. Deswegen verbietet sich für Eckhart jede Liebe, die interessen- oder präferenzgeleitet ist: Der eigene Bruder ist nicht mehr zu lieben als der Fremde; der Fremde aber auch nicht mehr oder weniger als man selbst. Das bedeutet zugleich, den Anderen, anders als bei Augustinus, nicht auf ein eigenes Gut hin, sondern interessenlos zu lieben.[495] Der Andere ist nicht Bestandteil *eigenen*

493 Vgl. Eckhart, VA, DW V, 401–410. Die Betonung der Abgeschiedenheit bedeutet andererseits nicht, dass Eckhart Demut, Barmherzigkeit und Liebe geringachten würde, vgl. Ders., Pr. 74, DW III, 274,7–275,9. Zur Bedeutung der Demut bei Eckhart vgl. Kern, Demütige (2008). Der Weg zur Abgeschiedenheit geht über Demut und Leid, vgl. Eckhart, VA; DW V, 433,1–434,2. Zur Tugend als Entsubjektivierung vgl. Schönberger, Predigt 10 (2003), 80f. Nach Alois Haas sieht Eckhart die Gefahr von Liebe, Demut und Barmherzigkeit darin, dass auch sie selbstsüchtig sein können, vgl. Haas, Eckhart (1979), 33.

494 Vgl. Eckhart, Pr. 27, DW II, 45,5–46,6; Ders., In Joh., LW III, 724f; Ders., BgT, DW V, 12,21–14,4. »Nächstenliebe ist für Eckhart nicht losgelöst von notwendiger Selbstliebe. Diese ist für ihn nicht moralisches Gebot, sondern gebunden an den Gott-gewollten ›Selbststand‹. Wer den Nächsten liebt, kann ihn nicht lieben, ohne dass er sich selbst liebt« (Kern, Gottes Sein (2003), 112).

495 Vgl. Eckhart, Pr. 4, DW I, 67,5–68,8; Ders., Pr. 5A, DW I, 79,2–8; Ders., Pr. 28, DW II, 59,4–60,11; Ders., Pr. 30, DW II, 101,10–105,4; Ders., In Eccli., LW II, 236,4–237,8. Ders., In Joh., LW III, 734. Einer der Grundzüge eckhartschen

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Strebens nach Gott, sondern alle sind Teil derselben kosmischen Bewegung, in der jeder sich nicht als individuelle Person, sondern als Teil der allgemeinen (Menschen-)Natur begreifen soll.[496] Eine Praxis der Nächstenliebe innerhalb der Logik eigenen (Heils-)Strebens disqualifiziert sich laut Eckhart selbst. Eine zweckfreie Haltung gegenüber sich selbst ist die Bedingung für einen zweckfreien Umgang mit anderen. Auf diese Weise ist Selbstliebe als Haltung zweckfreier Abgeschiedenheit, als Selbst-Abscheidung, die Voraussetzung für eine ihr entsprechende Praxis der Nächstenliebe. Eckhart vertritt so einen radikalen ethischen Universalismus und Egalitarismus:

> Hast du dich selbst lieb, so hast du alle Menschen lieb wie dich selbst. Solange du einen einzigen Menschen weniger lieb hast als dich selbst, so hast du dich selbst nie wahrhaft liebgewonnen, – wenn du nicht alle Menschen so lieb hast wie dich selbst, in einem Menschen alle Menschen: und dieser Mensch ist Gott und Mensch. […] Nun sagen manche Leute: Ich habe meinen Freund, von dem mir Gutes geschieht, lieber als einen andern Menschen. Das ist unrecht; es ist unvollkommen. Doch muss man's hinnehmen […]; das ist natürlich. Hätte ich ihn so recht lieb wie mich selbst, was immer ihm dann widerführe zur Freude oder zum Leide, sei's Tod oder Leben, das wäre mir ebenso lieb, wenn es mir widerführe wie ihm.[497]

Im Kontext der Tradition des »Ordo amoris« ist von besonderer Bedeutung, dass auch die Gottesliebe keinen Vorzug genießt: »Wer also Gott mehr liebt als den Nächsten, handelt zwar gut, aber noch nicht vollkommen, weil er weder Gott im Nächsten noch den Nächsten in Gott liebt«[498]. Anders gewendet: Wer Gottes-, Nächs-

---

Denkens besteht darin, sich gegen Mittel-Zweck-Relationen auszusprechen, vgl. Flasch, Predigt 6 (2003), 51. Damit greift er den augustinischen Begriff des »frui« auf und universalisiert ihn.

496 Vgl. Eckhart, Pr. 5B, DW I, 87,9–11; Ders., Sermo XXX, LW IV, 275, 2–11.

497 Eckhart, Pr. 12, DW I, 476f. Originaltext ebd., 195,1–13. Mystische Introversion als Weltverlust zu kennzeichnen, vgl. Fuchs, Entfremdung (1977), 85–87, ist von daher falsch. Fuchs Rekonstruktion, dass die Mystik in einer masochistisch-rigoristischen Ethik der Selbstverleugnung die selbstzerstörerische Reaktion auf eine Entfremdung von der sozialen Umwelt darstelle, kann sie nur als Ressentiment funktional erklären und vermag den Wert der in ihr erlebten Gelassenheit und Gottesbegegnung nicht zu erfassen.

498 Eckhart, In Joh., LW III, 728; vgl. Ders., Sermo XXX, LW IV, 272, 3–12. So wie der Mensch alles in Gott lieben soll, liebt Gott »einen jeglichen, den einen wie den anderen in gleicher Weise […], und einen wie alle, und einen jeglichen

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten-, und Selbstliebe gegeneinander abwägt und in eine Rangfolge bringt, hat Eckharts Denken in seinem Kern nicht erfasst. Denn es handelt sich nicht um eine gegenständliche Liebe zu Gott, die in Konkurrenz treten könnte zu einer gegenständlichen Liebe zu einem selbst oder zum Nächsten. Vielmehr hebt die Ein-Bildung in das Eine den Differenz-setzenden Gegenstandsbezug auf.[499] Deswegen *ist* Gottesliebe als Einheit mit Gott Selbstliebe als Ein-Bildung in Gott *ist* Nächstenliebe als in Gott vereinigte Gemeinschaft. Ist das eigene Wollen und Begehren aufgehoben, erfolgt die Gottesgeburt im Menschen, wird der Mensch zum edlen Menschen, als der er Gott, dem Nächsten und sich selbst gleich nah ist.[500] Damit ist ein Paradoxon formuliert, das die Erfüllung des Menschseins in einem Zustand sieht, der in einem willentlichen Anstreben per se verfehlt wird. Das abgründige Vertrauen, dass sich gerade im Sich-Lassen, im Sich-selbst-Aufgeben die Erfüllung einstellt, ist bei Eckhart theologisch auf eine Weise eingebettet, dass er davon ausgeht, dass Gott *notwendig* jene, und das heißt sich selbst, dem seiner selbst entleerten Menschen schenkt.[501] Dabei ist der Begriff des Schenkens eher als ontologische Korrelation denn als willentlich gnadenhafter Akt zu fassen. Selbstliebe bedeutet folglich eine Inversion des Strebens

---

ebenso uns so sehr wie sich selbst. [… Es; B.S.] ist ein und dasselbe, was er liebt, ins sich sowohl als in allen« (Ders., In Sap., LW II, 590. Originaltext ebd., 590, 5–8). Mojsisch spricht von einer »Totalrevision« (Mojsisch, Kritik (1983), 58) des augustinischen Liebesverständnisses. Dies verbürgt die von Eckhart eingeführte »Instanz eines ungeschaffenen und unerschaffbaren Grundes in der Seele« (ebd., 57. Herv. get.). In der Geschichte christlicher Ethik gelinge erst Eckhart eine Vermittlung von Gottes- und Nächstenliebe, der keine Subordinationstheorie zugrundeliege, vgl. Winkler, Eckhart (2011), 129–132.

499 Vgl. Eckhart, Pr. 5A, DW I, 79,12–80,3; Ders., Pr. 16B, DW I, 271,1–272,5. In der Liebe vereinigen sich Liebender, Geliebter und Liebe, wie Vater, Sohn und Geist, vgl. Ders., In Joh., LW III, 733. The »transformation and unification of love unlock and result in transformation and unification of being« (Radler, Love (2010), 182).

500 Vgl. Eckhart, Pr. 2, DW I, 30,3–5.

501 Vgl. Eckhart, Pr. 4, DW I, 71,8–72,5; Ders., RdU, DW V, 187,1f; Ders., Sermo XL, LW IV, 399,8–14. Claussen bezeichnet den Zusammenhang als »mystisches Axiom«: Asketische Leere, die als Willensentäußerung aktiv erlernbar ist (»asketisches Axiom«), und mystische Fülle entsprechen sich: Je mehr Gelassenheit, desto mehr von Gott erfüllt, desto mehr Glück stellt sich ein, vgl. Claussen, Glück (2005), 175.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nach Selbstverwirklichung. Sie setzt dabei die Überwindung einer gegenständlichen Vorstellung vom Selbst voraus.

Im Umkehrschluss ist eine Selbstliebe als Liebe zum eigenen endlichen Selbst menschliche Selbstverfehlung und der Grund falscher Lebenshaltung.[502] Sie ist ethisch falsch, weil sie auf einem falschen Selbstverständnis fußt. Im Verfolgen der eigenen Interessen als vermeintliche Gewähr des eigenen Glücks ist diese Selbstliebe für Eckhart Ausdruck tiefster Unkenntnis von sich und der Welt. Jedes Handeln, das interessengeleitet um einer anderen Sache willen erfolgt, sei es ewiger Lohn oder irdische Ehre, ist Handeln aus Absicht und als Selbstbehauptung ein Ausdruck falscher Selbstliebe.

Eckhart ist indes kein sich der Welt abwendender Mystiker. Denn die Ein-Bildung in Gott zieht in praktischer Hinsicht eine Rückwendung auf die Welt nach sich. Dies beschreibt er mit dem Bild, dass der Mensch Jungfrau und Weib zugleich sein solle:[503] Als Jungfrau soll er frei sein für Gott und als Weib soll er Frucht bringen und das in Dankbarkeit Empfangene wiedergebären. Während Eckhart die Wesensform vollendeten Menschseins mit den Begriffen Intellekt, Seligkeit, Freiheit, Sein und Ruhe kennzeichnet, beschreibt er den Weg dorthin mit den stärker praktisch ausgerichteten Begriffen Wille, Liebe, Magd, Werden und Aufwärtsbewegung.[504] Das Fruchtbringen aus der Freiheit kontrastiert Eckhart mit einer bei sich bleibenden Selbstliebe, in der der Mensch, sei es auch in Gebet, Fasten oder

502 Vgl. Eckhart, Pr. 4, DW I, 69,8–70,1; Ders., Pr. 16B, DW I, 271,1–272,5; Ders., RdU, DW V, 297,2–4; Ders., Sermo VI, LW IV, 57,3–8; Ders., Sermo XVII, LW IV, 158,6–11. Eine eigensüchtige Selbstliebe ist für Eckhart unter Berufung auf Augustinus und die lateinischen Philosophen Seneca und Cicero die Wurzel allen Übels, vgl. Ders., In Joh., LW III, 544; Ders., Sermo XIX, LW IV, 175, 1–3. Damit zitiert er die antike Philautia/Superbia-Tradition.

503 Vgl. Eckhart, Pr. 2, DW I, 27,10–31,4; Ders., Pr. 28, DW II, 61,1–63,2. Oft wird in der Sekundärliteratur auf Eckharts Aufforderung verwiesen, statt sich in geistiger Entzückung zu ergehen besser Werke der Liebe zu vollbringen und dem Notleidenden ein »Süpplein« zu reichen, vgl. Ders., RdU, DW V, 221,4–8; Büchner, Sein-Geben (2008), 379–382.

504 Vgl. Eckhart, Sermo VI, LW IV, 62,5–8. Eine Haltung der Freiheit verschafft sich und anderen Frieden. Volker Frederking spricht von der Ego-Transzendenz als Bedingung für praktische Solidarität, vgl. Frederking, Durchbruch (1994), 395. Diesen von Eckhart entwickelten Grundansatz greife, so Frederking, Erich Fromm (1900–1980) in seiner der Unterscheidung der Grundhaltungen von »Haben« und »Sein« auf und transferiert Eckharts Ontologie in einen anthropologisch-psychoanalytischen Kontext, vgl. ebd., 349.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

asketischen Übungen, den geschaffenen Dingen dient. Angestrebte Einheit mit Gott ist dann wieder selbstbezogen.

Was eine verwerfliche Selbstliebe ausmacht, erschließt sich dem Mystiker über die Ebene der Motivation und nicht über eine Rangordnung von Gütern. Damit ist bei Eckhart ein Moment der Verinnerlichung vorhanden, das in späteren Jahrhunderten die Überlegungen zur Selbstliebe zunehmend dominieren wird.[505] Gleichwohl zeichnet er sich dadurch aus, dass seine Rede vom (selbstbezogenen) Willen weder einem pessimistischen Grundton folgt, noch die praktische Seite des Lebens ausblendet. Denn der abgeschiedene Mensch ist nicht der kontemplativ Versunkene, sondern der in der Welt gleichmütig Tätige. Damit hebt Eckhart den zu seiner Zeit für selbstverständlich erachteten Vorzug der »vita contemplativa« vor der »vita activa« auf. Entgegen der christlichen Auslegungstradition der Geschichte von Martha und Maria im Lukasevangelium (LK 10,38–42) liest Eckhart Martha als die Vollkommenere, da sie den Schritt zur gelassenen Tätigkeit bereits gegangen sei, wohingegen Maria noch im kontemplativen Genuss Jesu verharre.[506] Wenn auch konkrete

505 Die Spur radikaler Verurteilung der Selbstliebe mit einer zunehmenden Fokussierung auf eine psychische Selbstanalyse, eine gesteigerte spirituelle Selbsterfahrung sowie auf die innerliche Verfasstheit menschlicher Willensstruktur verläuft von Jacopone da Todi (1230/36–1306) über Katharina von Siena (1347–1380), Raimundus Sabundus (1385–1436), Katharina von Genua (1447–1510), Teresa von Avila (1515–1582) – um nur einige Namen zu nennen – bis zu Franz von Sales (1567–1622) ins 17. Jahrhundert. Katharina von Genua schreibt beispielsweise: »Aber die geistige Selbstliebe ist deutlich schwieriger und gefährlicher als die körperliche, da sie ein äußerst heftiges Gift ist, dem nur wenige entkommen. Sie ist arg versteckt unter reichlich Subtilität, das heißt unter dem Deckmantel der Heiligkeit, der Notwendigkeit, manchmal der Caritas, des Mitleids und unter anderen gleichsam unendlichen Deckmänteln, derer man sich bedient« (Caterina, Vita (1589), XXV. Ü.d.V. des italienischen Originals). Zu Teresa von Avila vgl. die Ausführungen in FN 570. In der Szenerie zu François Fénelon wird diese Fassung von Selbstliebe ausführlich behandelt werden (vgl. Kap. 9).

506 Vgl. Eckhart, Pr. 86, DW III, 472–503. Von Bernhard von Clairvaux und Bonaventura hebt Eckhart sich dadurch ab, dass er keine Stufenmystik vertritt, die eine Hierarchisierung verschiedener Lebensformen verfolgt, vgl. Woschitz, Amor aeternus (2017), 269. »Der Übergang von der Kontemplation zur Aktion ist eine einzige organische Bewegung der Fruchtbarkeit im Vollzug der Gottesgeburt, in der kein Verlust stattfindet, wie ihn Augustinus und Thomas befürchten, sondern eine Steigerung« (Mieth, Einheit (1969), 222); vgl. Kühn,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

ethische Themen im Werk Eckharts eine geringe Rolle spielen, so gilt ihm doch die tätige Hinwendung zum Nächsten als Ausweis des wahrhaft abgeschiedenen, gelassenen und vergöttlichten Menschen. Dessen Leben ist vierfach ausgezeichnet: Durch die Abgeschiedenheit von aller Kreatur, das tätig-fruchtbare Leben (orientiert an den Beispielfiguren Martha und Lea), das beschauliche Leben (orientiert an den Beispielfiguren Maria und Rachel) und durch einen auf den Einen hin aufstrebenden Geist.[507] Erst dadurch, dass der Mensch keine praktische Lebensform absolut setzt, verhindert er, sich wieder an sie als eine endliche zu binden.

5.3. Ertrag der Selbstliebe bei Meister Eckhart

Selbstliebe steht bei Meister Eckhart in einem metaphysischen Gesamtkonzept, das weitreichende normative Implikationen hat, die die Charakterformung, aber dann auch die konkrete Praxis betreffen. Den Mittelpunkt bildet eine optimistische Vorstellung vom vergöttlichten, edlen Menschen.[508] Gelungene Selbstliebe ist insofern paradoxal als sie Liebe ohne Objekt ist. Sie ist Liebe zu einem ungegenständlichen, transempirischen, in die geistige Einheit eingebildeten Selbst. In der Gelassenheit und im Sich-Lassen der Abgeschiedenheit sind Wollen und Begehren aufgehoben und egozentrische Selbstbezogenheit und Selbstbehauptungsstreben abgelegt. Dieses Ideal des *homo divinus* basiert auf dem ontologischen Fundament einer mystischen Einheitsvorstellung. Die Forderungen nach einem selbstzweckhaften Selbstverhältnis und universaler Nächstenliebe sind nicht so sehr moralische Ansprüche als vielmehr Konsequenz der kosmischen Einheitsbewegung. Seine Onto-Theologie zieht eine Anthropologie des Allgemeinen und Gleichbehandlung

---

Mystik (2008), 409–412. Eckharts Verständnis von Mystik verwehrt sich gegen privatistische Verengungen, vgl. Mieth, Mystik und Lebenskunst (2004), 134.

507 Vgl. Eckhart, Pr. 75, DW III, 301,9–302,3. Zu Rachel und Lea vgl. Ders., In Gen. II, LW I/2, 440,13–16. Dass Eckharts Ideal »in der durch die Freiheit verinnerlichten ›vita activa‹« (Mieth, Einheit (1969), 231) liege, berücksichtigt die Ein-Bildung in Gott zu wenig. Im Letzten geht es Eckhart nicht um praktische Handlungsanweisungen.

508 Darin unterscheidet Eckhart sich grundlegend vom anthropologischen Pessimismus augustinischer Tradition.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

als deren praktische Konsequenz nach sich. Letztlich fallen alle drei in der Einheit von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zusammen. Im Umkehrschluss stellt deswegen eine Differenz-setzende, praktische Selbstliebe für Eckhart in haltungs- und handlungsbezogener Hinsicht das größte Übel dar. Im Gegensatz zu Thomas von Aquin sind für ihn eine relative, natürliche Eigenständigkeit der Welt und eine sich nicht als Ein-Bildung vollziehende Selbstliebe nicht positiv fassbar. Damit forciert Eckhart den Gedanken einer Transformation des Menschen hin zur Gottgemäßheit als einzig akzeptablem Weg. Durch seine Betonung einer radikalen Gott-Unmittelbarkeit (statt Heilsmittlerschaft), durch eine präsentische Selbstvergottung (statt eschatologische Teilhabe an der Gottesschau) und durch ein damit – auch in der Ethik – zusammenhängendes Pathos der Innerlichkeit (statt geschichtlich vermittelter Gnadengaben und für das jenseitige Heil verdienstlicher guter Werke) weist er einen in der Geschichte christlicher Theologen außergewöhnlichen Weg. Damit ist eine bedeutsame und zugleich optimistische Vorstellung von Selbstliebe verbunden, die letztlich in ihrer Selbstaufhebung gipfelt. *Wie* sie als Ent-Kreatürlichung dem kreatürlichen Menschen möglich ist, scheint Eckhart nur am Rande zu interessieren, denn er denkt Gott so, dass er den Erfolg des Anstrebens einer nicht-identifizierenden Abgeschiedenheit verbürgt. Die Fraglosigkeit der göttlichen Seite vermag das Wagnis menschlicher Selbstaufgabe aufzufangen. Das unterscheidet ihn radikal von allen späteren immanent gewendeten Ansätzen der »Ego-Transzendenz«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Selbstliebe und die Erhabenheit des Menschen – Marsilio Ficino

Der florentinische Gelehrte des 15. Jahrhunderts Marsilio Ficino ist in die abendländische Kulturgeschichte insbesondere durch seine Übersetzungen und Kommentare (neu-)platonischer Schriften eingegangen. In ihnen verfolgt er das Projekt einer Synthese von neuplatonischer Philosophie, christlicher Religion, Astrologie und Ideen, die später als humanistisch bezeichnet werden.[509] Er weist einer neuen Rede vom Menschen den Weg, die ihn im Mittelpunkt des Kosmos situiert und seine Würde und göttliche Berufung unterstreicht. Ficinos innovative Bestimmung des menschlichen Selbstverständnisses hat sich auch für die Idee der Selbstliebe als wirkmächtig erwiesen.

Sein anthropologisch fokussiertes Denken spiegelt sich an erster Stelle in seinem achtzehnbändigen Hauptwerk »Theologia Platonica«[510] wider, in dem die ausführliche Beschäftigung mit der Unsterblichkeit der Seele auf die Frage rückverweist: Wer bin ich als Mensch? Im Folgenden wird neben diesem Werk vor allem auf den Traktat »Über die Liebe« und die »Drei Bücher über das Leben« zur Rekonstruktion der Idee der Selbstliebe rekurriert.[511] Diese drei Werke ergeben in ihrer sehr unterschiedlichen Schwerpunktsetzung zusammengenommen ein ausgeglichenes Bild von Ficinos Philosophie und Theologie. In der Sekundärliteratur sind an erster Stelle die Arbeiten von Thomas Leinkauf einschlägig sowie die von Walter Andreas Euler und Charles Trinkaus für die vorliegende Thematik

509 Folgendes Zitat bringt die Vermischung verschiedener Traditionen gut zum Ausdruck: »Gott, der Vater des Alls, hat aus Liebesdrang, seine Diener, erzeugt, welche den Saturn, den Jupiter und die übrigen Planeten bewegen« (Ficino, DeA V, 10). Die Planeten wiederum üben eine kosmische Kraft auf das Leben der Menschen aus.

510 Ficino, TP. Charles Trinkaus analysiert: Ficino is »attempting to create a new all-comprehensive mode of viewing man and God and the cosmos by combining the partial truths of the many preceding traditions into a new revelation or synthesis« (Trinkaus, Image (1970), 504).

511 Vgl. Ficino, DeA; Ders., DeV. Die beiden Werke werden nach einer deutschsprachigen, die »Platonische Theologie« sowie Ficino, Dion. nach der englischsprachigen Übertragung zitiert. Alle weiteren Schriften folgen der lateinischen Ausgabe von Ficino, Opera. Dies ist der Tatsache geschuldet, dass nur vereinzelt Übersetzungen existieren.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weiterführend.[512] Vor dem Hintergrund von Ficinos kosmologisch eingebetteter Anthropologie (Kapitel 6.1) wird seine Idee von Selbstliebe rekonstruiert (Kapitel 6.2). Statt einer Ertragssicherung folgt in dieser eher kurzen Szenerie ein Nachtrag, in dem ersichtlich wird, wie im gedanklichen Umfeld Ficinos eine brisante normative Umwertung des Begriffs der Selbstliebe erfolgt.

6.1. Die Göttlichkeit des Menschen

In mehreren Begründungsgängen stellt Ficino die besondere Würde der menschlichen Seele heraus. Sie nimmt im Kosmos zwischen den Ebenen der Körper und Qualitäten einerseits und der der Engel und Gottes andererseits die Mittelposition schlechthin ein.[513] Sie ist das alles miteinander verbindende Band und Vermittlung der über- und untergeordneten Sphären. Diese für den Menschen charakteristische Aktivität entspricht, so Ficino, der Selbstbewegung, Unzerstörbarkeit und Substanzhaftigkeit der Seele. Sie ist ein einheitliches, eigenständiges, vitales und individuelles Prinzip, das in sich selbst existiert. Damit verknüpft sind die Phänomene des Selbst- und Freiheitsbewusstseins, des Selbstvollzugs und vor allem der Selbsterkenntnis.[514] Es ist wesentlich eine Selbstreflexion des menschlichen Geistes, die die Erhabenheit der Geistseele erschließt. Der Geist erfährt sich selbst als grenzenlos, die kosmische Ordnung transzendierend. Er weist eine unendliche Kraft und ein ebensolches Streben auf und dabei ist er ganz bei sich selbst, mit sich selbst identisch, in sich selbst bestehend.[515] Ficino vergleicht diese Dynamik mit einer Kreisbewegung, bei der der Geist von sich ausgehend die Welt erfasst

512 Vgl. Leinkauf, Liebe (2009); Ders., Ficino (2014); Ders., Grundriss (2017), 1165–1245; Euler, Philosophia (1998); Trinkaus, Image (1970); Ders., Cosmos (1999); Ders., Ficino (1999). Eine gute Einführung bietet auch Kristeller, Philosophen (1986), 33–46.

513 Vgl. Ficino, TP I, 1.3; TP III, 2; TP XVI, 7.4; Kristeller, Philosophen (1986), 37f. Einleitend zu Ficinos Vorstellung von der Würde des Menschen vgl. McGinn, Würde (2010), 22–27.

514 Vgl. Ficino, TP II, 13.11; Ders., TP V, 7.4; ebd., 8.4; Ders., TP VIII, 15.1; Ders., DeV III, 5.

515 Vgl. Ficino, TP VIII, 16.1–3; Ders., TP IX, 4.18; Ders., TP XIV, 7.4; Ders., DeA II, 4.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und zu sich zurückkehrt. Aufgrund seiner Geistseele kommen dem Individuum das Vermögen und die Aufgabe zu, sein eigener Herrscher zu sein. Als metaphysische Mitte des Kosmos verbindet der Mensch nicht nur das Bestehende, sondern durch schöpferisches Künstlertum übt er seine Rolle praktisch-konkret aus, indem er mit Erschließungs- und Gestaltungsmacht die Erde formt.[516]

Diese kosmologischen, geistphilosophischen und praktischen Überlegungen gipfeln für Ficino in der Schlussfolgerung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und damit zusammenhängend in der Gottähnlichkeit des Menschen. So spricht er davon, dass die Eigenschaften Gottes, (mit gewissen Einschränkungen) auch auf den nach Vergöttlichung strebenden Menschen zuträfen. Dies gilt hinsichtlich Kraft – »Man's power is very like the power of divine nature«[517] – und für Unsterblichkeit – »who performs the role of immortal God is undoubtedly himself immortal«[518] – und für das Wesen des großen Wunders ›Mensch‹ insgesamt,[519] der staunend vor sich selbst sich selbst Verehrung erweist – »they worship themselves as gods«[520]. Diese Verehrung seiner selbst sieht Ficino nicht nur als legitim, sondern als geboten an. Im »Panorama der Selbstliebe« ist damit ein neuer Ankerpunkt markiert, der sich von der Betonung der Sündhaftigkeit, wie sie maßgeblich in der augustinischen Tradition im Vordergrund steht, grell abhebt. Eine Zusammenfassung der Preisung der Größe des Menschen formuliert Ficino in seinem Brief an das »göttliche Geschlecht« der Menschen.[521]

Anders als die meisten Denker des Renaissance-Humanismus bettet Ficino die Rede vom Menschen in ein christlich-neuplatonisches Ordnungsgefüge ein. Er ist davon überzeugt, dass neuplatonische Philosophie und christliche Religion letztlich das Gleiche aus-

516 Vgl. Ficino, TP XIII, 3.1–4; ebd., 3.12; Ders., TP XIV, 9.1. An dieser Stelle verbinden sich augustinisch-neuplatonische Geistphilosophie und frühneuzeitliche Weltgestaltungsidee, vgl. Leinkauf, Ficino (2014), 146.

517 Ficino, TP XIII, 3.2.

518 Ficino, TP XIII, 3.3.

519 Vgl. Ficino, TP XIV, 3.2.

520 Ficino, TP, XIV, 8.2.

521 Vgl. Ficino, Cog. Er spricht vom »divinum genus« (ebd., 659). Charles Trinkaus zieht das Fazit: »Man is conceived of not only as the *image* of God, but as a veritable divinity« (Trinkaus, Image (1970), 476. H.i.O).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sagen und die gleiche Lebensweise promulgieren.[522] Sein Denken ist durchzogen von der Annahme einer grundlegenden Konvergenz von Philosophie, Theologie, Kosmologie, Astrologie und Naturkunde.[523] Eine zu seiner Zeit immer stärkere Verbreitung findende Unterscheidung in natürlich-philosophische und christlich-theologische Ethik teilt er nicht.[524] Der Mensch ist weder ein autarkes, noch allein immanent existierendes Individuum, sondern entstammt der Liebe des göttlichen Ursprungs, zu dem er von der göttlichen Schönheit angezogen, in Liebe auch wieder zurückstrebt, um Gott in der »Visio beatifica« zu genießen.[525] In der Schöpfung als Ausfluss göttlichen Geistes vollzieht sich eine zum menschlichen Geist analoge Kreisbewegung.[526] Die Seinsweise des göttlichen Geistes auf der Makroebene entspricht der des Menschen auf der Mikroebene. Beide kennzeichnet ein Moment unbedingter Freiheit: »Die Liebe ist frei und entspringt ungezwungen dem freien Willen, welchen nicht einmal Gott zu bewegen vermag, weil er seine Freiheit von Anbeginn beschlossen hat«[527].

522 Vgl. Ficino, TP, Proömium; TP XIV, 9.1. Zu Ficinos Apologie des Christentums als wahrer Religion vgl. v.a. Ders., De rel. Chr. Zur *einen* philosophisch-christlichen Lebensform vgl. Lauster, Religion (2001), 211, 219, 228.

523 Vgl. Ficino, DeV I, 1; DeV III, Proömium; Boenke, Einleitung (2012), 22.

524 Zur Unterscheidung zwischen der Ethik Ficinos und der Hauptströmung im Renaissance-Humanismus vgl. Leinkauf, Grundriss (2017), 630–640; Ders., Ficino (2014), 130.

525 Vgl. Ficino, DeA I, 2; Ders., Dion., CXIV; Ders., Felicitas, 663.

526 Vgl. Ficino, TP, Proömium; Ders., TP XIV, 1.3. Zur Kreisbewegung vgl. Ficino, DeA II, 2; Ders., Dion, CXXX. Die Vorstellung »frühneuzeitlicher Individualität, in der jeder zugleich eine Welt […] und Teil der Welt« (Leinkauf, Grundriss (2017), 269) ist, unterscheidet sich vom neuzeitlichen Subjekt dadurch, dass im Renaissance-Humanismus der Mensch zwar auch im Zentrum der Betrachtung steht, er aber als – meist religiös – relational eingebettet angesehen wird. Leinkauf beschreibt die möglichen Varianten des Verhältnisses von individuellem und metaphysischem Selbst sehr aufschlussreich als »eine Dialektik, in welcher entweder das individuelle Selbst vom metaphysischen Selbst fundiert und gesichert wird oder das metaphysische Selbst durch das individuelle Selbst und seine Erfahrungen in Frage gestellt wird oder, im Falle eines strikten Naturalismus, das individuelle Selbst das metaphysische Selbst sozusagen ›verlässt‹ oder entsorgt oder, wie in der mystischen Tradition, das individuelle Selbst durch das metaphysische dominiert und irritiert wird« (Leinkauf, Grundriss (2017), 1291).

527 Ficino, DeA V, 8. Eine derart emphatische Rede von der menschlichen Freiheit ist in einem kausalen Verhältnis göttlichen und menschlichen Wirkens nicht

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Gelingen menschlichen Selbst- als Freiheitsverhältnisses ist an die rationalen Strukturen des göttlichen Kosmos gebunden. Für die rechte Ausrichtung des Willens gilt somit, dass er – ganz auf Linie der scholastischen Bestimmung – sich und das Liebesstreben an dem mit der Vernunft erkannten Guten auszurichten habe. Ficino folgt dem Grundsatz: »Wenn Du Freiheit willst, diene der Vernunft«[528]. In dieser Zuordnung von Willen, Freiheit und Vernunft unterscheidet er sich von den meisten Denkern des Renaissance-Humanismus, die stärker auf den Aspekt individueller Willensfreiheit abheben.

Für das Zusammenhalten von Makro- und Mikroebene spielt bei Ficino der dem platonischen Denken entstammende Begriff des Eros eine bedeutende Rolle. Daraus darf allerdings nicht gefolgert werden – wie Anders Nygren fäschlicherweise aber wirkungsgeschichtlich sehr einflussreich tat –, dass jede Rede von Liebe bei Ficino begehrend-selbstsüchtige Selbstliebe sei.[529] Richtig ist allerdings, dass sich Ficinos Begriff der Liebe von der christlichen Caritas-Idee abhebt, was wiederum nicht impliziert, dass letztere in sein Denken keinen Eingang gefunden hätte.[530] Zu Beginn seiner Schrift »Über die Liebe oder das platonische Gastmahl« – allein der Titel ist schon aussagekräftig – preist er Eros, den großen Gott.[531] Ihn kenn-

---

darstellbar und lässt an gegenwärtige Freiheitstheologien mit ihrem Begriff der formal unbedingten Freiheit denken, vgl. Pröpper, Anthropologie (2011), 511. Spricht Ficino von Gott als Beweger, so tangiert das nie den innersten Kern der Selbstursprünglichkeit menschlicher Freiheit. Damit weist er der Freiheitsrede seines Schülers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) den Weg.

528 Leinkauf, Grundriss (2017), 670; vgl. ebd., 146, 655–657; Ficino, Dion., CXX; CXXII. Das »Freisein-von (Herrschaft) wird [... für Ficino; B.S.] zu einem Freisein-aus (Einsicht, Selbstreflexivität)« (Leinkauf, Grundriss (2017), 660). Voluntaristische Ansätze lehnt er ab, vgl. Trinkaus, Cosmos (1999), 356.

529 Vgl. Nygren, Agape II (1937), 450–452. In dieser Spur argumentiert auch Glanzmann, Eros (2006), 121–125 in Bezug auf Ficinos Schrift »De Amore«.

530 Eine kleine Schrift, in der Ficino sich der Caritas-Lehre widmet ist Ficino, De car. Gleichwohl formuliert er keinen Caritas-Traktat wie etwa Thomas von Aquin, sondern sein Werk »De Amore« ist vom Liebesbegriff des Eros geprägt. Thomanisch inspirierte Stellen zur freundschaftlichen Liebe finden sich in Ficino, TP XIV, 8,8. Auch im Liebesbegriff verbindet Ficino somit Traditionsstränge neuplatonischer, aristotelischer und christlich-theologischer Provenienz.

531 Vgl, Ficino, DeA I,1. Die Schrift stellt eine Neuinterpretation des »Symposiums« dar.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeichnen eine erhebend-vergöttlichende und eine leidenschaftlich-zerstörerische Dynamik. Der Mensch als Mittelwesen kennt beides und für ein gutes Leben muss er Ausgeglichenheit wahren. Ficino schreibt: »Der Eros des Betrachtenden wird als göttlich, der des Tätigen als menschlich und der des Wollüstigen als tierisch bezeichnet.«[532] Letzterer bleibt eine permanente Gefahr für den Menschen, da er ihn ins Animalische herabstürzt und Selbstkontrolle sowie Erhabenheit gefährdet. In die andere Richtung hingegen findet die Einheit mit Gott anstrebende Vergöttlichung statt, wie Ficino in seinem Lob der kontemplativen Lebensform ausführt.[533]

Gleichwohl macht obiges Zitat deutlich, dass Ficino nicht diese Form, sondern den Eros des Tätigen als menschlich bezeichnet. Damit verweist er auf die körperlich gebundene Mittelposition des Menschen. An anderer Stelle spricht er von den »zwei Flügeln« der Seele:[534] Wahrheitssuche und Gutes tun – nicht jedoch Betrachtung. Als Humanist geht es ihm um die Frage, wie ein gutes praktisches Leben und die Gestaltung der Welt als menschliche im Hier und Jetzt und mit ihren Begrenzungen möglich ist. Thomas Leinkauf verweist auf den Unterschied zu mystischen Ansätzen: Ficino fordere gerade »nicht eine Selbstaufgabe des Ich, das sich in dieser Selbstaufgabe allererst durch Gott wieder, als Geschenk, erhält!«[535]

---

532 Ficino, DeA VI, 8; vgl. Ders., DeA I, 3; Ders., DeA II, 7; Ders., DeA VII, 12f; Ders., TP III, 2.2.

533 Vgl. Ficino, TP XIII, 2.2; 5.6. Leinkauf betitelt Ficinos Ethik mit »Kontemplations- und Liebes-Ethik« (Leinkauf, Grundriss (2017), 725). Ficinos Ausführungen weisen hier durchaus mystische Züge auf, vgl. Kristeller, Philosophen (1986), 38f; Trinkaus, Image (1970), 481. Der meditative Aufstieg zu Gott kennzeichnet die Lebensform der Philosophen, Poeten, Priester und Propheten/Seher, wobei diese wie die entsprechenden Disziplinen für Ficino nicht voneinander zu trennen sind. In vier Stufen erhebt der »Divinus furor« die Seele: die poetische Begeisterung lehrt sie die Harmonie, die priesterliche reinigt sie, die prophetische richtet sie auf das Eine aus und die Begeisterung des Eros selbst erhebt sie schließlich zum Einen, vgl. Ficino, DeA VII, 15; Ders., De div. fur. Er selbst sah sich als Philosoph, Priester, Arzt, Heiler, Astrologe.

534 Vgl. Ficino, DeA VII, 15.

535 Leinkauf, Grundriss (2017), 1245. Ganz im Sinne des Humanismus zielt Religion primär auf Persönlichkeitsbildung durch Erkenntnis und tugendhaftes Handeln ab. Erstere zeichnet sich bei Ficino indes – und damit untypisch für den Humanismus – stark durch ein kontemplatives Aufstiegsmodell aus, vgl. ebd., 630, 735–737, 1244. Zu Meister Eckharts Integration von praktischer Tätigkeit in mystisches Streben vgl. Kap. 5.2.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Aufstiegsdenken bleibt auf die praktischen Bereiche des Lebens verwiesen.

Dem entspricht auch, dass Ficinos »Drei Bücher über das Leben« eine detaillierte Anleitung geben, wie der Mensch ein gesundes und langes Leben führen kann und welche medizinisch-astrologischen Hilfsmittel zu gebrauchen sind.[536] Sie sind im Bewusstsein um die notwendige und ratsame Sorge um den eigenen Körper und mit dem Ziel der Förderung des irdischen Wohls verfasst und weisen erstaunliche Nähen zur antiken Lebenskunstliteratur auf, die im Christentum der Spätantike als philosophische Lebensanleitung zurückgewiesen wurde: Die Seele soll den Körper lieben, was sich in Formung und sorgender Beherrschung ausdrückt.[537] Die »Drei Bücher über das Leben« zeigen außerdem, dass Ficino trotz seiner emphatischen Rede von der Freiheit und Größe des Menschen keinen unreflektierten Heroismus vertritt.[538] Er zeigt ein Gespür für menschliche Begrenztheit, die mit der Mittelposition im Kosmos gegeben ist. Seine Aufwertung des praktischen Lebens bleibt in einer gewissen Spannung zur platonisch-mystischen Deutung der Vergöttlichung des Menschen, die sich in einer kontemplativen Lebensweise realisiert.

6.2. Selbstliebe als Auszeichnung

Analog zur göttlichen Selbstliebe, aus der seine Liebe zur Schöpfung und seine Sorge um sie hervorgehen, gestaltet sich die menschliche. Sie kennzeichnet Selbsterkenntnis, Selbstbewegung, Bei-sich-selbst-Sein und Selbstidentität.[539] Eine derartige Verfasstheit ist die eine Seite der Medaille der Erhabenheit des Menschen als einer *metaphy-*

536 Vgl. Ficino, DeV I; Ders., DeV III, Proömium.

537 Vgl. Ficino, DeA I, 3; Ders., DeA IV, 3. Ders., TP XVI, 7.12; Ders., TP XIII, 2.38. Die christliche Idee der Gutheit der Schöpfung lässt Ficino eine radikale (neu-)platonische Leibabwertung korrigieren, vgl. Lohner, Begründung (2008), 99; Kodera, Narcissus (2002), 291.

538 Vgl. Trinkaus, Ficino (1999), 197f, 210; Euler, Philosophia (1998), 197; Lauster, Ficino (2002), 52. Eine Ethik des heroischen Individuums wird später mit Anleihen bei Ficino Giordano Bruno (1548–1600) entwickeln, vgl. Leinkauf, Grundriss (2017), 770–775.

539 Vgl. Ficino, TP II, 13.1; Ders., TP XIV, 8.1; Ders., Dion., CXXIV.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sisch-anthropologisch eingebetteten Bestimmung; die andere besteht in dem *praktischen* Vermögen zu Herrschaft und kreativer Schöpfung. Die natürlich gegebene Selbstliebe hat einen Primat vor allen Fremdbeziehungen: »every single thing in a way delights in itself before delighting in others«[540]. Selbstliebe ist eine Wesensaussage über die Verfasstheit des Menschen und als praktischer Bezug auf sich selbst als Selbstverehrung die angemessene Reaktion auf die Erhabenheit des eigenen Seins. Das fulminant Neue von Ficinos Denken besteht darin, dass er – wenn auch erst andeutungsweise – die Idee der Selbstliebe mit einer Vorstellung von Dignität zusammenbringt. Die mit ihr bezeichnete Weise der Eigenständigkeit und des Selbstbezugs wird nicht getadelt, sondern als Auszeichnung interpretiert. Gegenüber der Tradition findet an dieser Stelle eine bedeutsame Verschiebung statt, indem er nicht davon spricht, dass sich der Mensch erst aus der personalen Gottesbeziehung heraus richtig verstehen und vollziehen könne. Damit geht er in seiner Wertung deutlich über die aristotelisch geprägte Vorstellung einer natürlichen Selbstliebe hinaus, wie sie unter anderem Thomas von Aquin vertritt. Eine Konkurrenz zur Größe Gottes entsteht für Ficino deshalb nicht, weil in seiner neuplatonischen Deutung Liebe im Kosmos *eine* göttliche Bewegungskraft und so jede Selbst- zugleich als Gottesliebe geadelt ist.[541]

Menschliche Liebe strebt im praktischen Selbstverhältnis nach Erhaltung und Vollendung seiner selbst in Transzendenz. Dies bezeichnet Ficino als legitime Selbstliebe, die nur in Grenzfällen der Maßlosigkeit zu kritisieren sei – ohne dass er ein Interesse zeigte, deutlich zu machen, wann dieser Punkt erreicht ist; einziger Anhaltspunkt

540 Ficino, Dion. CXXVI; vgl. Ders., TP, Proömium; Ders., TP V, 1.2; Ders., TP XIV, 8.2. Zum für Ficinos Denken zentralen Primat der Selbsterkenntnis und Selbsteinheit vgl. Leinkauf, Ficino (2014), 163; Ders., Grundriss (2017), 493, 1209, 1316.

541 Vgl. Ficino, Dion. CXXX; Ders., DeA II, 6. »To this apotheosis and worship of man's higher nature is linked, as a second mode of imitating God's own self-love, the worship of God Himself by men« (Trinkaus, Image (1970), 495. Alexander Lohners These, dass sich Ficinos Würdebegriff ohne theologischen Rahmen plausibilisieren lässt, vgl. Lohner, Begründung (2008), 109, ist überzeugend.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist die bewusste Abwendung von Gott.[542] Vielmehr spricht er wie selbstverständlich von der für sich selbst begehrenden Liebe: »Die Menschen lieben das, was sie um ihrer selbst willen begehren; was sie aber um eines anderen willen erstreben, lieben sie nicht im eigentlichen Sinne.«[543] Sätze wie dieser haben Nygren zu seinem kritischen Urteil über die Selbstliebe bei Ficino veranlasst. Noch ein Zitat sei angeführt: »Wir verehren die Dinge in Gott, um vor allem uns selber wiederzugewinnen, und so haben wir in der Liebe zu Gott uns selbst geliebt«[544]. Selbstliebe als selbstbezogenes Streben ist für Ficino ein Grundmodus des Lebens. Dies schlägt sich auch in seiner aufschlussreichen Deutung des Mythos von Narziss nieder. So sieht er in ihm keineswegs ein Bild einer übermäßigen Selbstbezogenheit in Abwendung von der Umwelt, sondern ein falsches Streben der Seele nach dem Körperlichen. Nicht ein interpersonales, sondern ein intrapersonales Verhältnis steht in Frage.[545] Falsch ist ein solches, wenn es zum Verlust eigener Selbstbestimmung durch Hingabe an Begierden, Selbsttäuschung oder Selbstvernachlässigung führt. Ein derartiges Verhalten kennzeichnet Ficino als irrational und der angemessenen Form der Selbstliebe, da der Erhabenheit des Menschen, widersprechend. Der Vorwurf eines solipsistischen Liebesverständnisses scheint nicht ganz unbegründet.[546] Dafür spricht auch, dass Ficino kaum Überlegungen zur Nächstenliebe anstellt und es ihm bei der zwischenmenschlichen Liebe nicht auf das konkrete Gegenüber anzukommen scheint: »Mithin würde es der Seele, welche das Bild eines wohlgestalteten Menschen in sich aufbewahrt […] und dasselbe umgeschaffen hat, genügen, dann und wann die geliebte Person *gesehen zu haben*.«[547] Eine gute Selbstliebe der Seele richtet sich auf die ihr eingeschriebenen Bilder, nicht auf äußere Erscheinungen, nicht auf den konkreten Anderen.

---

542 Vgl. Ficino, DeA III, 3f. Ficino erwähnt in seinem Römerbriefkommentar die sündige, hochmütige Selbstliebe, die sich von Gott abwendet, vgl. Ders., In Ep., 438f; Ders., DeA IV, 4.

543 Ficino, DeA V, 2.

544 Ficino, DeA VI, 19. Dies entspricht der defizitären, da eigennützigen zweiten Stufe der Gottesliebe »propter se« bei Bernhard von Clairvaux, vgl. FN 363.

545 Vgl. Ficino, DeA VI, 17; ebd., 10; Ders., TP XIII, 5.6; Kodera, Narcissus (2002), 288f. Mit dieser Deutung schließt sich Ficino der von Plotin formulierten Auslegung des Mythos an, vgl. Plotin, Enneaden I 6,8.

546 Vgl. Glanzmann, Eros (2006), 38, 85, 119.

547 Ficino, DeA VI, 6. H.d.V.; vgl. ebd., 18.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die in der neuplatonischen Tradition stehende Vorstellung menschlichen Strebens nach Vollendung im Ideellen findet ein gewisses Korrektiv in Ficinos Ausführungen zur Sorge um den eigenen Körper. Damit kommt stärker in Betracht, dass die menschliche Mittelposition eine labile ist, die eine kluge Selbstsorge erfordert.[548] Erhabenheit des Menschen bedeutet, dies leisten zu können und sich als Mensch zu realisieren, zum Menschen zu werden. Eros ist nicht nur der Aufstieg in die Sphäre der Unberührbarkeit, sondern auch das Ergriffensein des leiblich verfassten Menschen. Entgegen einer rein aneignenden Liebe spricht Ficino in diesem Zusammenhang davon, dass in der zwischenmenschlichen Liebe die Liebenden sich an den anderen verlieren und in der gegenseitigen Liebe dann im anderen wiedergewinnen.[549] Eine derartige Liebe ist keine eigenmächtige und selbstfixierte Selbstliebe im Sinne Nygrens. Vielmehr kennzeichnet sie, dass der Mensch von der Macht des Eros ergriffen wird, der ihn erhöht oder erniedrigt, erhält oder zerstört. Letzteres ist dann der Fall, wenn der Mensch sich in der nicht erwiderten Liebe verliert. Deswegen ruft Ficino aus: »O grausames Geschick der Liebenden! O Leben, trostloser als jeglicher Tod«[550]. Das Verhältnis des Menschen zum Eros bleibt ambivalent – keinesfalls aber ist der Mensch in der Lage, sich des Eros zu bemächtigen. Er kann und muss, um ein dem Menschen würdiges Leben zu führen, versuchen, einen kreativen und selbstbestimmten Umgang mit ihm in Bezug auf sich selbst und andere zu finden. Das ist die praktische Seite der Selbstliebe.

Den oben genannten zwei Seiten der Medaille der Erhabenheit des Menschen entsprechen – so kann nun geschlussfolgert werden – zwei Dimensionen von Selbstliebe. Auf der einen Seite bezieht sie sich auf die Wesensnatur des Menschen, die von der Besonder-

548 Vgl. Ficino, TP XIV, 8.2.

549 Vgl. Ficino, DeA II, 6–8; Ders., DeA V, 9.

550 Ficino, DeA VI, 9. Sibylle Glanzmann deutet den ficinischen Liebesbegriff ausschließlich aus einer Bemächtigungsperspektive, vgl. Glanzmann, Eros (2006), 41, 47. Erstens ist fraglich, ob es Ficino wirklich mehr um Macht über sich selbst als um Selbsterkenntnis geht und zweitens trägt dies weder der Mittelposition des Menschen angemessen Rechnung noch seines Ergriffenwerdens durch den Eros. Glanzmann löst so die Spannung zugunsten eines Verständnisses von Liebe auf, in der der Mensch sein ganzes Streben einzig und allein auf sich selbst richtet, vgl. ebd., 116–121.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit der unsterblichen Geistseele bestimmt ist, die ihm Einheit, Eigenständigkeit und das Vermögen zu Herrschaft und Schöpferkraft verleiht. Sie steht für ein bestimmtes *Selbstverständnis* von Menschsein. Diese rational-freiheitliche Verfasstheit begründet die Aufgegebenheit von Menschensein: Das Selbstverständnis bedingt das -verhältnis. Selbstliebe als praktisches *Selbstverhältnis* heißt, eine menschenwürdige Lebensweise anzustreben.[551] Als Selbstformung realisiert und entfaltet der Mensch im Nachvollzug der kosmischen Kraft der Liebe seine Erhabenheit. Die Vorstellung, dass es dabei einen objektiv darstellbaren richtigen Umgang mit sich gibt, teilt Ficino mit der christlichen Tradition. Interessanterweise bestimmt er ihn aber nicht über das Gottes- und Nächstenverhältnis als interpersonale Relationen, sondern über geistphilosophische und kosmologische Überlegungen und tritt damit aus dem klassischen Schema des »Ordo amoris« heraus. Dazu passt, dass er von einer interpersonalen hochmütigen Selbstbezogenheit (Superbia) so gut wie gar nicht spricht. Sein Blick auf die Größe des Menschen lässt die Rede von einer sündhaften Selbstliebe zurücktreten. Gleichwohl zeigt er ein ausgeprägtes Bewusstsein für eine notwendige Sorge um die eigene Existenz – gerade auch für das irdische Leben.[552] Diese Verantwortung wächst mit der Einsicht in die menschliche Gestaltungsmacht. Anthropologische Deutung und gelingender Umgang mit sich selbst hängen eng zusammen. In beiden spiegelt sich die zentrale Bedeutung von Menschsein.

551 In ihren unterschiedlichen Darlegungen zum Würdebegriff bei Ficino fokussiert Alexander Lohner auf Vorgegebenheit und Walter Euler auf die Aufgegebenheit, vgl. Lohner, Begründung (2008), 101, 108f; Euler, Philosophia (1998), 190f. Ficinos Denken zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es beide Aspekte umfasst.

552 Dieser Sorge werden aber, so Ficino, nur wenige gerecht – an sie adressiert er seine Schriften: »Diese Instruktionen will ich aber keineswegs in die Hände von Leute gelangen lassen, die träge und faul sind. Denn warum sollten wir wünschen, dass solche Personen lange leben. […] Sie sollen nur klugen und maßvollen Menschen zugänglich sein, die ihren schöpferischen Geist im privaten oder öffentlichen Bereich in den Dienst der Menschheit stellen wollen« (Ficino, DeV II, 1).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.3. Nachtrag: Normative Umwertung der Selbstliebe

Ficinos Traktat »Über die Liebe« hat eine immense Wirkungsgeschichte entfaltet und die weitere Rede von der Liebe in der Renaissance geprägt.[553] Kann Ficino von daher durchaus als ein »Denker der Liebe« bezeichnet werden, so darf die vorliegende Szenerie nicht den Eindruck erwecken, er hätte eine umfassende Abhandlung zur Selbstliebe verfasst. Insbesondere der rekonstruierte Zusammenhang von Würde und Selbstliebe wird von Ficino nicht ausgearbeitet. Dahinter steht vermutlich die Tatsache, dass zu seiner Zeit mit Selbstliebe vornehmlich die Vorstellung einer anmaßenden, unangemessenen und sündhaften Überschätzung der eigenen Person verbunden ist, Ficino hingegen beabsichtigt, die Größe des Menschen herauszustellen, wozu der Begriff »Selbstliebe« noch denkbar ungeeignet ist.

Ein Ficino gedanklich folgender Humanist hat genau diese sprachliche Umdeutung der Selbstliebe vorgenommen. Erasmus von Rotterdam (1466/69–1536) vollzieht in seinem »Lob der Torheit« bei aller Kontinuität zum die Selbstliebe ausdeutenden Superbia-Komplex, der sich in seinen Schriften findet, eine Wendung, die den Begriff »Selbstliebe« als positives Gefühl von sich selbst und vom eigenen Wert vorstellt.[554] Als solches erweist sie sich als Bedingung, andere lieben zu können, geliebt zu werden, glücklich zu sein, ja mit sich selbst im Leben zurecht zu kommen. In dieser Deutung ist ein gelingendes Leben in Selbst- und Nächstenbezug ohne Selbstliebe gar nicht möglich. Ja die ihr traditionell zugeschriebenen negativ gewerteten Dimensionen der Selbstbezüglichkeit werden von Erasmus von ihrer lebensförderlichen Seite aus beleuchtet. Er präsentiert –

553 Vgl. Leinkauf, Grundriss (2017), 1307.

554 Vgl. Erasmus, Torheit (2006), 26f, 54–56. Erasmus verfasst damit einen der ersten »wirklich neuzeitlichen Traktat[e; B.S.] über die Selbstliebe« (Fuchs, Entfremdung (1977), 118). Zur humanistisch-theologischen Einordnung des Erasmus vgl. Walter, Erasmus (2002), 32–34, 45. Wie präsent die negative Bewertung der Superbia zur Zeit von Erasmus ist, wird u.a. in der Schrift »Utopia« von Thomas Morus, der mit ihm in regem Austausch stand, ersichtlich. Dort wird die Superbia als »ein greuliches Untier, Ursprung und Zeugerin alles Fluches und Verderbens, […] die das Wohlsein nicht nach dem eigenen Vorteil, sondern nach dem Schaden der andern bemisst« (Morus, Utopia, 206), bezeichnet. Sie ist die das Herz der Menschen verderbende Ursache, die die Welt davon abhält, das ideale auf Gleichheit ausgerichtete Staatwesen der Insel Utopia anzunehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf eine ironisch gebrochene Art – eine Selbstliebe, die eine legitime Vorstellung eigener Größe und Zufriedenheit bedeutet. Dabei hat sie auch eine explizit sozio-kulturelle Komponente, da das Individuum Mängel in seiner angeborenen Ausstattung durch das von Selbstliebe motivierte Handeln ausgleichen kann, indem es gesellschaftliches Prestige erlangt. Interessanterweise ist es gerade der so negativ besetzte Begriff der »Philautia«, den Erasmus hier verwendet und umakzentuiert, indem er eine Dimension von Selbstliebe als Streben nach gerechtfertigter sozialer Wertschätzung eigener Qualitäten ins Spiel bringt.

Ficinos emphatische Rede vom Menschen und Erasmus' sprachliche Neubesetzung gehören zusammen und weisen einer neuen positiven Wertung den Weg. Während Ficino Selbstliebe im metaphysisch-kosmologischen Kontext thematisiert, betrachtet Erasmus stärker das persönliche Selbsterleben. Damit zeigt sich in der Entwicklung zwischen den beiden zugleich die Tendenz zu einer zunehmend psychisch-verinnerlichenden Perspektive in der Betrachtung der Idee der Selbstliebe, die in den weiteren Szenerien einen zunehmend wichtigeren Bestandteil spielen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Selbstliebe im Kontrast zur göttlichen Rechtfertigung – Martin Luther

Das Los des Menschen, der immer wieder von seinem vergeblichen Streben, aus sich selbst heraus Gerechtigkeit vor Gott erlangen zu wollen, eingeholt wird, bestimmt das Leben Martin Luthers und ist zugleich der Ausgangspunkt für seine dem Verlauf der abendländischen Geschichte eine Kehrtwende gebenden Einsichten. Existenzielle Erfahrungen und Beobachtungen bilden für ihn den Dreh- und Angelpunkt theologischen Nachdenkens. Die Frage nach der Selbstliebe lässt bei Luther keine spekulative und systematisierende Antwort erwarten, sondern vielmehr verschiedene Anläufe theologischer Deutungen eigener Erfahrungen, in denen sich Anlassbezogenheit und Nachdenken über den Menschen vor Gott verknüpfen.

Hinsichtlich der Darlegungen zum christlichen Leben nehmen dabei die reformatorischen Hauptschriften aus dem Jahr 1520 eine zentrale Stelle ein. Wie Luthers Schriften generell, so sind auch sie expliziter Spiegel einer existenziellen, vornehmlich soteriologisch interessierten Theologie. Dabei drückt seine Rede von der Selbstliebe eine ablehnende Schärfe aus, der auf den ersten Blick die gleiche Kompromisslosigkeit eigen ist wie seiner Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses. Selbstliebe ist Versuchung des Teufels: »diabolus magnos viros tentat philautia frequentissime«[555]. In der augustinischen Tradition erreicht die Verwerfung sündhafter Selbstliebe bei Luther einen unüberbietbaren Höhepunkt und erst eine tiefschürfendere Betrachtung wird zeigen können, ob Luther der Selbst-

555 Luther, WA 38,474b.2. Die Schriften Martin Luthers werden zitiert nach der »Weimarer Ausgabe«. Wie in der Lutherforschung üblich, werden dabei nicht seine einzelnen Schriften angeführt, sondern nur der Band mit Seiten- und Zeilenangaben (voneinander durch einen Punkt getrennt). Alle Hervorhebungen und abweichenden Formatierungen in den Schriften Luthers sind getilgt. Für die Idee der Selbstliebe finden sich bei ihm u.a. folgende lateinische und deutsche Bezeichnungen: philautia, amor sui, amor perversus, amor incurvus, amare suum sensum, amare vanitatem hominis, se amare, se (ipsum) diligere, dilectatus super se, stare in seipso, sibi placere, sibi servire, sibi frui, sibi gloriam dare, se idolum dare, vivere in seipso, superbia, eygen liebe, sich selb lieben, sich selb suchen, eigennutzige liebe, das seyne suchen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liebe auch positive Aspekte abgewinnt.[556] Damit ist zugleich die Zweiteilung der vorliegenden Szenerie benannt: Auf Die Selbstliebe als »Selbstrechtfertigung ›coram Deo‹« (Kapitel 7.1.) folgt die Selbstliebe »im praktischen Leben ›coram hominibus‹« (Kapitel 7.2). Letztere wird sich mit dem späten Luther auseinandersetzen, der nach 1520 in der Idee der Selbstliebe einige Umakzentuierungen vorgenommen hat. Auch diese Szenerie wird mit einer Ertragssicherung abgerundet (Kapitel 7.3). Für die Rekonstruktion der Idee der Selbstliebe kann auf einige Sekundärliteratur zurückgegriffen werden, da die ethischen Überlegungen Luthers insgesamt gut erforscht sind.[557] Zu nennen sind etwa die Arbeiten von Andreas Stegmann und Max Josef Suda sowie hinsichtlich der Selbstliebe insbesondere die von Mary Gaebler und Birgit Biehler.[558]

7.1. Selbstrechtfertigung »coram Deo«

Luthers Rechtfertigungslehre ist eines der bekanntesten Stücke christlicher Theologiegeschichte überhaupt.[559] Sie formuliert, von der drängenden Frage angetrieben, wie der Mensch vor Gottes Gericht bestehen könne, seine Grundüberzeugung, dass Gottes Gnade darin besteht, den Mensch trotz bleibender Sündhaftigkeit gerecht zu sprechen. Gerechtigkeit vor Gott ist damit radikal theozentrisch bestimmt und vom menschlichen Zutun entkoppelt. Dem thomanischen Verständnis von Gerechtigkeit als Tugend und dem religiös-populären von Gerechtigkeit als Bestrafung der Sünder stellt Luther

556 Zur Schwierigkeit, Luthers Denken entweder historisch oder systematisch darzustellen, vgl. Lohse, Theologie (1995), 18. Im vorliegenden Zusammenhang ist eine systematisierende Konzentration auf die Selbstliebe erforderlich. Zugleich bildet die Einteilung der Unterkapitel die Entwicklung in Luthers Denken ab.

557 Luther entwickelt keine systematische Ethik. Andreas Stegmann bevorzugt daher die Redeweise von Luthers »Auffassung vom christlichen Leben«, vgl. Stegmann, Auffassung (2014), 13. Dies gilt es zu beachten, wenn in der vorliegenden Szenerie von Luthers »Ethik« die Rede ist.

558 Vgl. Stegmann, Auffassung (2014); Suda, Ethik (2006); Gaebler, Courage (2013); Biehler, Eigennutz (2011), 28–65. Weiterführend sind außerdem Beutel, Luther (2002); Lohse, Theologie (1995); Althaus, Ethik (1965); Brecht, Luther. I. Leben (1991); Zur Mühlen, Luther (1991).

559 Vgl. Luther, WA 7, 20–38; Peters, Rechtfertigung (1981), 119 charakterisiert die Rechtfertigungslehre als *das* Zentrum reformatorischer Theologie.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das der Gerechtigkeit als Gnade Gottes gegenüber. Sich als von Gott gerechtfertigt zu glauben bildet den Gegenpol zur menschlichen Gerechtigkeit, die nichts anderes ist als ein Versuch der Selbstrechtfertigung mit Hilfe eigener Werke.[560] Dies ist ein Zeichen menschlicher Selbstüberschätzung und anmaßenden Hochmuts gegenüber Gott. Dass der allein »aus Glauben Gerechte« (Röm 1,17) von Gott errettet wird,[561] erschließt sich, so Luther, allein aus der Heiligen Schrift. Seine Theologie ist an der Bibel ausgerichtete geschichtliche Offenbarungstheologie, die sich von negativer Theologie, mystischer Erkenntnis und natürlicher Vernunfterkenntnis abgrenzt.[562]

Der theozentrischen Erlösungslehre entspricht die Betonung der radikalen Verdorbenheit der menschlichen Natur. Sündersein bezeichnet die ganze Existenzweise des Menschen und nicht bloß einzelne Taten: »Szo ist nu das erst boeß stuck *aller* menschen, das sie gotloß, heylloß, gnadloß seynn«[563]. Der Mensch muss akzeptieren, dass er bleibend »simul justus et peccator«[564] ist. Von dieser dogmatisch-theologischen Grundfigur aus erschließen sich Luthers Ethik und die in ihr zentrale Figur der Selbstliebe, die er in vielfältigen anlassbezogenen Schriften in enger Orientierung an der Bibel formuliert.[565]

---

560 »Quia confidere in opus, de quo debuit timere, est *sibi gloriam dare* et Deo auferre, cui timor debetur in omni opere. Haec autem tota est *perversitas*, scilicet *sibi placere fruique seipso* in operibus suis *seque idolum adorare*« (Ders., WA 1,358.4–7. H.d.V.); gegen Werkgerechtigkeit vgl. Ders., WA 6,221f; WA 10.I,1. Band,25.5–11.

561 Vgl. Luther, WA 56,170.7–25; 172.3–15.

562 Vgl. Zur Mühlen, Luther (1991), 536f.

563 Luther, WA 10.I,1.Band,25.12f. H.d.V; vgl. Ders., WA 8,104.7–17. »Nos enim sic dicimus, naturalia esse extreme corrupta. Nam […] per lapsum postea corrupta est voluntas, intellectus et omnia naturalia, ita ut homo non amplius sit integer, sed incurvatus per peccatum, ut qui amisit iudicium rectum coram Deo et omnia perverse statuit contra voluntatem et legem Dei« (Ders., WA 40.II,323b.30–324b.17). Damit distanziert Luther sich von Scholastik und Humanismus, vgl. Gaebler, Courage (2013), 47f.

564 Luther, WA 40.I,368b.26. Erkenntnis als Sünder ist Totalerkenntnis vor Gott. Deswegen ist Selbst- nur von Gotteserkenntnis her möglich, vgl. Schneider-Flume, Identität (1985), 34f, 49f; Rieger, Grundbegriffe (2017), 63.

565 Zur Abhängigkeit der Ethik von Dogmatik und Bibel bei Luther vgl. Beutel, Luther (2002), 52, 63; Suda, Ethik (2006), 17–19; Jähnichen/Maaser, Ethik (2017), 15f. Zur Ethik aus Rechtfertigung vgl. ebd., 38–56.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Selbstliebe manifestiert sich die gefallene Natur des Menschen, die wie der Satan immer nur das Eigene sucht. Diese existenziell-anthropologische Selbstsucht ist der Grundimpuls menschlichen Strebens: »Eyn krummer geyst ist des fleysches und Adams geist, der yn allen dingen sich in sich selb boget, das seyne suchet, der ist uns angeboren.«[566] Der Mensch benutzt – Luther rekurriert auf das augustinische »uti-frui«-Schema – alles und jeden für sich selbst. Er ist nicht in der Lage, nicht das Eigene, also das des Nächsten oder das Gottes, zu wollen. Selbstliebe ist wesentlich diese natürliche, aber sündhafte Neigung zum eigenen Vorteil und Nutzen sowie zur anmaßenden Selbstüberhebung. Als Bezeichnungen finden sich Eigensucht, Hochmut, »mater errorum«[567], Ehrsucht, Selbstvergottung, Perversität, Reich des Satans, Todsünde, das Grundmoment des in sich selbst verkrümmten Menschen, des »homo incurvatus in se«.[568] Anders als Augustinus, aber ähnlich zu Meister Eckhart, ordnet Luther auch das eigene Heilsstreben, die Suche nach dem eigenen (ewigen) Glück, in diese Bewegung des Begehrens ein.[569] Eine scharfsinnige Introspektion führt Luther dazu, fromme Werke zu kritisieren, die vermeintlich Gott Ehre erweisen sollen, wie beispielsweise den Ablasshandel, indem er ihre tiefere selbstsüchtige Motivation offenlegt, die nur auf das eigene Heil schielt.[570] Diese

566 Luther, WA 1,191.2f; vgl. Ders., WA 10.I,1. Band, 204.16–19; Ders., WA 17.I,234b.15–23; Ders., WA 56,304.25–29.

567 Luther, WA 1,320.10. »Augustinus sagt: Der anfang aller sund ist die eygene seyns selbs liebe« (Ders., WA 7,212.7).

568 Vgl. Luther, WA 1,358.4–7; Ders., WA 3,498.1–12; Ders., WA 8,541.33; Ders., WA 18,762.37–763.3; Ders., WA 20,230.30f.

569 Luther ist von der Deutschen Mystik insbesondere über Johannes Tauler beeinflusst worden, vgl. Gaebler, Courage (2013). Von dort übernimmt er den Gedanken der Notwendigkeit, das eigene Streben und Wollen aufzugeben. Dies klingt u.a. in seinem Satz nach: »Praeparare ergo illud est humiliare et disponere, ut sinant in se operari deum« (Luther, WA 13,693.9f). Dem Willen des Fleisches wird der Gottes im Menschen gegenübergestellt, vgl. Ders., WA 17.II,11.30f. Anders als bei Augustinus ist für Luther Glück keine zentrale ethische Kategorie, vgl. Suda, Ethik (2006), 55.

570 Vgl. Luther, WA 7,556.25–557.7; Ders., WA 33,40b.19–30. Eine große Nähe zu Luthers die negativen Absichten aufdeckender Perspektivierung der Selbstliebe, findet sich im 16. Jahrhundert in der spanischen Mystik u.a. bei Teresa von Avila, die der Gottesliebe eine den Eitelkeiten der Welt entstammende Selbstliebe gegenüber stellt, vgl. Teresa, Weg (2010), LXX, 2. Die psychische Introspektion, eines der zentralen Momente der »Inneren Burg«, nimmt gera-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verinnerlichte, psychologische Perspektive teilt er mit Denkern des Renaissance-Humanismus, wie beispielsweise Erasmus von Rotterdam, kommt aber zu völlig anderen Schlüssen: Er distanziert sich von jeder Form eudämonistischer Ethik, während die Frage nach dem eigenen Heil der Motor seiner Theologie bleibt.[571] Der Mensch will zwar das Gute, aber es ist, so Luther, das allein *für ihn* Gute. Damit vollzieht er einen klaren Bruch mit der scholastischen Tradition, die das objektiv Gute als mit der Vernunft erkennbar und willentlich bejahbar angenommen hat. Die *Existenz* dieses Guten nimmt auch Luther an, nur ist es dem in Selbstliebe gefangenen Menschen nicht zugänglich.[572] Damit das faktisch in der Welt gelebte vermeintlich Gute zugunsten des allein religiös bestimmbaren Guten aufgegeben wird, braucht es den »froehlich wechßel«[573] gnadenhafter Rechtfertigung, der das Individuum neu konstitutiert – eine philosophische Rede vom wahren Guten erweist sich hingegen als vergeblich und eitel. Anthropologie kann es nur als Theologie geben.

---

dezu skrupulöse Züge an: »O Demut, Demut! Ich weiß nicht, was für eine Versuchung ich in diesem Fall habe, da ich es nicht fertig bringe zu glauben, dass es einem, der soviel Aufhebens von diesen Trockenheiten macht, nicht doch ein wenig an ihr fehlt. […] Prüfen wir uns selbst, meine Schwestern, oder prüfe uns der Herr« (Dies., Innere Burg (2010), III, 1,7). Den Lebensweg der »Eigenheit« kontrastiert sie mit dem eines (kirchlichen) Gehorsams.

571 »Als Mensch will er von seiner Natur aus in sich selbst das Heil und seine Identität (Rechtfertigung durch die Werke) finden. Aber als religiöses Genie weiß er, dass dies eine Illusion ist« (Lipowatz, Luther (2017), 18); vgl. Claussen, Glück (2005), 223. Einen kurzen Überblick zum Verhältnis Humanismus-Reformation bietet Jung/Walter, Einleitung (2002), 11–18.

572 »ßo ists [das Licht der Vernunft; B.S.] doch ßo vorkeret, das es nymmer recht trifft, was do gutt ist, ßondernn was yhm gefellt, das heyst es gutt und fellt denn drauff, schleußt freuelich, seyn erwelltiß gutt sey tzu thun, ßo feret es eynhynn und folgt ymer dem boeßen fur das gutt« (Luther, WA 10.I,1. Band,204.22–205.3); vgl. Ders., WA 56,355.15–18. Dahinter steht die Überzeugung, dass »das gute Leben von x« nicht identisch ist mit »gut für x« – zu dieser Unterscheidung vgl. Halbig, Tugend (2013), 147 sowie zu subjektiven und objektiven Glückstheorien Rüther, Objektive Theorie (2013), 49–67. Mit der gesamten theologischen Tradition teilt Luther die Vorstellung einer objektiven Vorstellung vom Guten, nur glaubt er nicht, dass der Sünder es aus sich erkennen und anstreben kann. Der vom »Willen des Fleisches« getriebene Sünder kann sein auf (ein hedonistisches) Glück ausgerichtetes Leben nicht durch das objektive »gut für ihn« relativieren.

573 Luther, WA 7,25.34; vgl. Schneider-Flume, Identität (1985), 48; zur Mühlen, Luther (1991), 541.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Rechtfertigung ist Aufdeckung der und Befreiung von der Selbstliebe. Der Glaube an sie erschließt einen der sündhaften Selbstliebe entgegengesetzten guten Selbsthass.[574] Die scholastische Trias von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe wird von Luther aufgebrochen und neu bestimmt. Damit ist auch die mittelalterliche Symbiose von Glauben und Werken als normativ anzustrebendem Vollkommenheitsideal aufgelöst. Den Mittelpunkt bildet nun der Begriff des nicht länger kognitiv dominierten Glaubens – nicht der der Gottesliebe. Der Glaube als affektives Gottvertrauen befreit den von Gott erneuerten, das heißt gerechtfertigten Menschen, zu guten Werken, die ihre Mitte in der neutestamentlichen Nächstenliebe haben.[575] Der Glaube an die Rechtfertigung und das Eingeständnis des eigenen Sünderseins setzen ein Leben der Nachfolge Christi »got zu ehre und dem nehsten tzur besserung«[576] frei. Nachfolge Christi ist selbstnegierendes Leben für den Anderen. Luther übernimmt wie selbstverständlich das christlich-mittelalterliche Lebensideal von Demut, Selbstdisziplinierung und Liebesdienst und schärft es ohne

574 Vgl. Luther, WA, 17.II,111.8–18. »Diligere deum est seipsum odisse et praeter deum nihil novisse« (Ders., WA 1,228.29).

575 Vgl. Luther, WA 7,20–38. »Die weyl ein yglicher fur sich selb genug hatt an seynen glauben, und alle andere werck und leben yhm ubrig seyn, seynen nehsten damit auß freyer lieb zu dienen« (Luther, WA 7,34.10–12); vgl. ebd., 35.32–36.4. Zur Transformation des Doppelgebots in Glaube und Nächstenliebe vgl. Ders., WA 40.II,70b.28f. Sehr erhellend ist in diesem Zusammenhang Schwarz, Gottesliebe (1998), 141–148. Reinhard Schwarz legt dar, dass der Glaube als kognitive Gotteserkenntnis im Mittelalter durch die Gottesliebe als affektives Hinstreben zu Gott ergänzt wird. Luther lehnt natürliche Gotteserkenntnis und aktives Hinstreben zu Gott ab. Der Begriff des Glaubens bezeichnet nun ein affektives, allein von Gott seinen Ausgang nehmendes Beziehungsgeschehen. Zur Zentralität der Nächstenliebe vgl. Arnold, Luther (2008), 83f. Die vom Glauben getragene Nächstenliebe, ist eine, so Stegmann, Auffassung (2014), 3, von allen Reformatoren geteilte Grundüberzeugung.

576 Luther, WA 6,221.35; vgl. Peters, Rechtfertigung (1981), 144. Die Trias der lateinischen Begriffe lautet nun: »vivere in seipso« – »in Christo per fidem« – »in proximo per charitatem«, vgl. Luther, WA 7,69.12–14. Die Caritas wird identifiziert, mit dem, was dem Nächsten dient – »Opus charitas est, quod alteri servit« (Ders., WA 11,166.26f). Die Werke betreffend räumt Luther der Nächstenliebe gegenüber »frommen Gaben« klar den Vorrang ein, vgl. Ders., WA 2,579.36–580.2; Arnold, Luther (2008), 75. Dem entspricht seine Aufwertung des praktischen Lebens und die Kritik an der egoistischen »vita contemplativa«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Abstriche allen Christen verbindlich ein.[577] Die Werke folgen dem Glauben – nicht umgekehrt.[578] Die ethische Beurteilung menschlichen Handelns bemisst sich folglich an der Verwurzelung im Glauben, die eine wahre Reinigung des Willens bewirkt. Damit erklärt sich Luthers Kritik an der scholastischen Tugendethik und an einer philosophischen Ethik allgemein, denen er vorwirft, sich selbst und nicht Gott gute Werke zuzuschreiben. Eine gute natürliche Tugend kann es nicht geben, da alles Natürliche selbstsüchtig ist.[579] Luthers

> Weg zum rechten Umgang mit dem beobachteten eigennützigen Verhalten führt folglich nicht über eine Positivierung oder vernünftige Steuerung desselben, sondern über die völlige Ausrottung der Selbstliebe durch Jesus Christus.[580]

Denn was nicht aus Gott ist, kann nicht gut sein: »Quicquid ex deo non est […], malum est«[581]. Luther denkt hier in einem scharfen Kontrast: Entweder ist Identität durch Sünde oder durch Glauben bestimmt. Einen habituellen Übergang zum Guten kann es nicht geben: »Denn *Gerechtigkeit* des Menschen kann unter diesen Voraussetzungen nie eine Eigenschaft *am* Menschen, *Rechtfertigung* nie deren Mitteilung *an* den Menschen sein, sondern immer nur eine

577 Vgl. Stegmann, Auffassung (2014), 78f, 197f, 213, 314–329. Er spricht vom für Luthers »Theologie unverzichtbare[n; B.S.] Gedanke[n; B.S.] des Gleichförmigwerdens mit Christus in der vita passiva« (ebd., 302).

578 Vgl. Luther, WA 10.III,288.18–24. Damit hebt Luther sich von einer v.a. in der mystisch-asketischen Tradition anzutreffenden radikalen Verinnerlichung der Gottesbeziehung ab, die sich als Weltabwendung vollzieht.

579 Vgl. Irwin, Attack on Self-Love (2012), 132f, 145; Leonhardt, Glück (2010), 145f.

580 Biehler, Eigennutz (2011), 33. Für den »homo incurvatus« gibt es nur ein religiöses Heilmittel.

581 Luther, WA 11,202.17f. Das Lob der Tugend ist laut Luther genauso zu tadeln wie das eigener Weisheit, Gerechtigkeit oder Kunstfertigkeit. All diese sind Verstoß gegen das erste Gebot, da geschaffene Dinge den verehrungswürdigen Platz Gottes einnehmen, vgl. Ders., WA 1,517.18–31. Das Werk Gottes wird behindert durch die »ratio humana, philautia, propria sapientia, propria iustitia« (Ders., WA 13,693.8f); vgl. Ders., WA 51,130b.34f. Eine ungläubige Philosophie ist eine perverse Liebe zum Wissen, vgl. Ders., 59,410.2–4. »Igitur nisi fides illucescat et charitas liberet, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etaiam, quando bonum operatur« (Ders., WA 56,355.24–26).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beziehung, die Gott mit dem Menschen *trotz* seiner Sünde begründet.«[582]

Glaube und Nächstenliebe werden mit der Liebe zur Welt und zu sich selbst kontrastiert:

> Aus dem allenn folget der beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe.[583]

Luther spricht von einer christlichen Freiheit in Gott, die der Rechtfertigungsglaube schenkt, und die es dem Menschen ermöglicht, eigenes Handeln selbstlos in den Dienst am Mitmenschen zu stellen. In keiner Weise auf den eigenen Nutzen zu schauen, gilt als Ausweis echter, reiner christlicher Liebe.[584] Ausgiebig geht Luther dabei auf das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe ein.[585] Er macht dabei unmissverständlich deutlich, dass der Nächste aufgrund der göttlichen Anordnung zu lieben ist – und nicht etwa wegen seines Eigenwertes. Die (kirchliche) Verkündigung des Gesetzes zwingt den Menschen zur Demut. Der neutestamentliche Zusatz »wie dich selbst« verweist auf ein in allen Menschen vorhandenes Gespür, das als Maßstab zeige, was es heißt, sich dem Anderen genauso zuzuwenden. Deswegen wisse jeder Mensch durch Selbstbetrachtung am besten, was das Gebot bedeute. Den Begriff des Nächsten versteht Luther universal ohne Einschränkung, alle Menschen umfassend.[586]

---

582 Pesch, Luther (2009), 1134. H.i.O. Zu Luthers Einwänden gegen den Habitus-Begriff vgl. Zur Mühlen, Luther (1991), 532f.

583 Luther, WA 7,38.6–9; vgl. Ders., WA 1,262.26–32; Ders., WA 2,43.31–34; Ders., WA 4,72.1–22.

584 Vgl. Luther, WA 2,757.16–21; Ders., WA 11,261.6f. Eine permanente Gefahr ist, sich im Tun guter Werke zu gefallen und sie als Teil der Rechtfertigung anzusehen, vgl. Ders., WA 6,621.30–622.12. Ebeling schreibt in seinem Klassiker über Luther: »Darum bedarf die Liebe des Glaubens, weil nur da, wo dem Menschen die Sorge um sich selbst kraft letzter Gewissheit abgenommen ist, die Liebe reine Liebe ist« (Ebeling, Luther, 2006, 192).

585 Zum Gesetzescharakter der Nächstenliebe vgl. Luther, WA 18,80.28–38; Ders., WA 29,529b.26f.

586 Vgl. Luther, WA 36,539.36f; Ders., WA 2,577.19–27. Die Universalität veranlasst Luther beispielsweise zu einer deutlichen Kritik an eigene Belange in den Vordergrund stellende Bruderschaften, vgl. Ders., WA 2,755.24–37. Umfassend zum neutestamentlichen Gebot vgl. Ders., WA 2,575–582.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gleichwohl impliziere »wie dich selbst« kein Gebot zur Selbstliebe und bezeichne auch keine positiv zu bewertende Liebe:

> Das wyr es greyffen muessen, das die erfullung [der Gebote Gottes; B.S.] stett ynn der liebe gegen andern und nit gegen uns, denn der mensch thutt, lesset und suchet yhm selb schon tzuviel, das nit zu leren, ßondern zu weren not ist.[587]

Vielmehr deutet er die Schriftstelle so, dass hier die sündige Selbstliebe aufgedeckt werde, die erst dadurch, dass sie unter dem Zuspruch des Evangeliums auf den Nächsten gerichtet wird, als gute Liebe bezeichnet werden kann.[588] Richtige Liebe beginnt und endet nicht bei sich selbst. Gegen ein mögliches positives Verständnis von Selbstliebe führt er den Ersten Korintherbrief und das Lukasevangelium an: »Die Liebe sucht nicht das ihre« (1 Kor 13,5) und »Wer sein Leben zu bewahren sucht, wird es verlieren« (Lk 17,33).[589] Sehr gut wird an dieser Stelle ersichtlich, wie sich Luthers Theologie mit ihren ethischen Implikationen an der Schrift orientiert und anthropologische Überlegungen, etwa über das grundsätzliche Verhältnis von Selbst und Nächsten, hintenanstellt. Jede Form praktischer Selbstzuwendung muss als verfehlt gelten. Menschliche Selbstsorge ist Ausdruck eines mangelnden Vertrauens auf die Fürsorge Gottes und Zeichen eitler Selbstrechtfertigung.[590] Statt das eigene Glück anzustreben, soll der Mensch sich dem Willen Gottes und seiner Fügung des Weltenverlaufs hingeben. Idealbild der selbst- und interessenlosen Liebe ist für Luther die eheliche Liebe, wobei er relati-

587 Luther, WA 10.II,388,10–13; vgl. Ders., WA 12,657.34–40.

588 Vgl. Luther, WA 1,654.16–26. »credo, quod isto precepto ›Sicut teipsum‹ non precipiatur homo diligere se, sed ostendatur vitiosus amor, quo diligit se de facto, q.d. curvus es totus in te et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere et oblitus tui solum proximum diligas« (Ders., WA 56,518.4.8).

589 Vgl. Luther, WA 56,517.11–14.

590 Vgl. Luther, WA 47,821a.29–822a.31. Sich auf die eigene Sorge bzw. die des Nächsten zu verlassen, bedeutet, sich selbst bzw. den Nächsten in den Stand Gottes erheben zu wollen, vgl. Ders., WA 15,299.1–16; Ders., WA 22,267.5–7. Welche dramatischen Konsequenzen aus diesem Ansatz folgen können, zeigt sich u.a. in Luthers scharfer Verurteilung des Bauernaufstandes. Er wirft ihnen vor: »mit eygener macht euch selber helfft, und macht euch selbs zu eurem Gott« (Ders., WA 18,319.2f); vgl. Biehler, Eigennutz (2011), 61–65. Auch monastische Askese ist anmaßende Selbstsorge, der die passive Annahme der Rechtfertigung entgegensteht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

vierend ausführt, dass unter den Bedingungen der Sünde faktisch keine Ehe diese Form absoluter, reiner Hingabe an den anderen erreiche.[591]

Die lange Zeit die theologische Tradition prägende Vorstellung vom kosmischen »Ordo amoris« mit der Gottesliebe an der Spitze wird von Luther verabschiedet und er deutet das augustinische Ordnungsschema so, dass dort die sündige Liebe des gefallenen Menschen beschrieben werde.[592] Eine inklusiv wirkende, Gott mit einbeziehende Güter- und Strebensordnung wird zurückgewiesen. Zum einen rückt bei Luther das passive Rechtfertigungsgeschehen an die Stelle der an die natürliche Gotteserkenntnis anknüpfenden Gottesliebe. Der einzelne steht im Glauben unvermittelt vor Gott.[593] Zum anderen wird die Annahme, dass die eigene Seele und die des Nächsten auf derselben Stufe stünden, womit sich wiederum ein Ausgleich von Nächsten- und Selbstliebe und eine positive Konnotation letzterer verbinden ließe, durch die Hervorhebung eigener Verdorbenheit, eine klare praktische Priorisierung des Nächsten durch Gottes Gebot und die absolute Verdammung der Selbstliebe abgelöst:

> Dan Christus wirt am jungsten tag nit fragen, wievil du fur dich gebeten, gefastet, gewallet, disz oder das than hast, sondern, wievil du den andern, den allergeringstenn, wol than hast. […] unser eygene angenommene gutte werck furen uns auff und in uns selbs, das wir unser nutz und selickeit allein suchen, aber gottis gebot dringen uns zu unserm nehsten, das wir dadurch nur nutzlich sein anderen zu yhr selickeit.[594]

Gradualität ist von Luther nicht angedacht: Wer sich selbst liebt, verachtet notwendig den Nächsten und verweigert Gott die Ehre und im Umkehrschluss achtet der im Glauben gerechtfertigte Sünder die Ausschließlichkeit des ersten Gebots und dient in seinen

591 Vgl. Luther, WA 2,167.29–170.1; Ders., WA 21,68.4–16.
592 Vgl. Luther WA 56,517.5–11.
593 Pesch, Luther (2009), 1133 schreibt: Luthers »Originalität besteht in der theologischen Rezeption, Verantwortung und Kritik der im Humanismus beginnenden Selbstentdeckung des Subjekts und damit des neuzeitlichen Bewusstseins und Lebensgefühls«.
594 Luther, WA 6,242.22.30.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Werken *ausschließlich* dem Nächsten.[595] Leben in Gott und Leben in sich selbst, selbstlose Liebe (»caritas«) als »Amor proximi« und selbstsüchtig begehrende Liebe (»cupiditas«) als »Amor sui« werden einander dualistisch gegenübergestellt. Während der Selbstliebe in der Tradition vor Luther im Kontext einer Güterethik zwar nicht der höchste, aber durchaus ein sie würdigender Platz zugesprochen werden konnte, avanciert sie nun zur Kontrastexistenz des in seiner Existenz radikal vom Glauben her bestimmten Menschen. Dafür hat Augustinus' Gnadentheologie das Fundament geliefert (vgl. Kapitel 2.2).

7.2. Das praktische Leben »coram hominibus«

Gott hat den Menschen zu einem Leben in der Welt unter Mitmenschen beauftragt. Luther wertet im Vergleich zum vorherrschenden spirituellen Ideal des Mönchtums seiner Zeit das alltäglich-praktische Leben immer stärker auf. Jeder lebt in einer doppelten Relation: Gegenüber Gott, vor dem er bleibend Sünder ist, und gegenüber den Mitmenschen.[596] Während die erste insbesondere in der Rechtfertigungslehre auf den Punkt gebracht wird, spielen für die zweite die später ausgearbeiteten Figuren vom »zweifachen Gebrauch des Gesetzes« und die »Zwei-Reiche-Lehre« eine entscheidende Rolle. Luther bestimmt den zweifachen Gebrauch des Gesetzes so, dass es einerseits, wie oben dargelegt, theologisch dazu dient, die Sündhaftigkeit aufzudecken, andererseits in seinem bürgerlich-politischen Gebrauch das friedliche Zusammenleben sichern soll.[597] Das Gesetz ist präsent in zwei Reichen, in denen der Christenmensch lebt.[598]

595 Die Konkurrenz von Gott/Nächsten und Selbst wird ersichtlich, wenn Luther Selbstgefälligkeit und Fremdverachtung zusammenbindet: »Primum, sibi placere, Secundum, alios fastidire« (Luther, WA 1,517.26); oder wenn er »amore sui« und »amore Dei« kontrastiert, vgl. Ders., WA 2,43.33f.

596 Zu »coram Deo« – »coram hominibus« vgl. Luther, WA 30.II, 661.19–22; Peters, Rechtfertigung, 150.

597 Vgl. Luther, WA 40.I,478b.23–487b.14; Suda, Ethik (2006), 72–78.

598 Vgl. Luther WA XI1,251.15–18; vgl. Ders., WA 19,629.17–31; Beutel, Luther (2002), 59f; Lohse, Theologie (1995), 333–342; Suda, Ethik (2006), 117–137. Im Reich der Welt gelten die zehn Gebote, im Reich Christi für *alle* Christen die Forderungen der Bergpredigt. Zu Luthers Umgang mit der Radikalität der

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegenüber Gott lebt der Christ als Bürger des geistlichen Reichs, das die Frömmigkeit fördern soll, und in der Rechts- im Sinne einer Notordnung gegenüber den Menschen als Bürger des weltlichen, das der Friedenssicherung dient. Beide Reiche existieren zugleich unter der Herrschaft Gottes und in beiden trägt der Mensch, eine je unterschiedliche, Verantwortung: »Das Leben aus dem Glauben vollzieht sich in der Welt als Praxis der Nächstenliebe im Spannungsfeld von Christus- und Weltreicht«[599]. In der Welt ist die Realisierung der Nächstenliebe gebunden an den jeweiligen Stand und an das Amt. Auf diese Weise benennt Luther eine der Weltwirklichkeit zukommende eigene Logik und weist zugleich eine Privatisierung des Glaubens ab.

Diese kurzen aber grundlegenden Ausführungen verdeutlichen, dass offensichtlich mit Luthers Plädoyer für Sorglosigkeit, Sündhaftigkeit und für aus dem Rechtfertigungsglauben erwachsende, gegen die Selbstliebe gerichtete Nächstenliebe noch nicht alles gesagt ist. Die lutherisch-theologische Ethikerin Mary Gaebler macht darauf aufmerksam, dass in der Lutherforschung unter einem Fokus auf die frühen Schriften und die in ihr begründete Rechtfertigungslehre lange Zeit zu stark auf die Abhängigkeit von Gott abgestellt worden sei.[600] Demgegenüber gelte es stärker, die vor allem in den späteren Schriften vorgenommenen Ausarbeitungen zum Leben in der Welt »coram hominibus« mit ihren Eigengesetzlichkeiten in den Blick zu nehmen:

> Thus Luther's theology, especially after 1522, took a practical new turn toward the temporal world as his doctrine of God's twofold reign began to find its social/political expression […]. By 1521, Luther had arrived at a description of the faithful that took account of their dualistic state of faith (meaning that one is either wholly righteous in faith or wholly unrighteous in their sins apart from Christ) but now he included a different (and traditional) anthropology that allowed for the outer or

Bergpredigt durch eine Reich- statt Standes-spezifische Zuordnung, vgl. Schockenhoff, Bergpredigt (2014), 42–44.

599 Stegmann, Auffassung (2014), 3; vgl. ebd., 374.

600 Vgl. Gaebler, Courage (2013), 93–106. Dies macht sie insbesondere an dem äußerst einflussreichen Werk Ebeling, Luther (2006) fest, das 1964 zum ersten Mal erschienen ist. Als weitere Belege führt sie die Namen Helmut Thielicke und Gustaf Wingren an. Gaebler beruft sich selbst auf die Forschungsergebnisse der sogenannten »neuen finnischen Schule«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> temporal self to work toward (and enjoy) that increasing self-discipline that is associated with the virtue approach to ethics.[601]

Auch Otto Hermann Pesch nimmt in seiner zeitlichen Einteilung der Schaffensphasen Luthers um 1521 eine Veränderung wahr,[602] die freilich das zentrale Lehrstück der Rechtfertigung unangetastet lasse. Luthers Einlassungen zum verantwortlichen Handeln in der Welt zeigen sich ebenso in seinen das irdische Leben schätzenden Ausführungen zur Arbeit, zur Ehe und zum Besitz, in denen der neue Mensch, die »renovata creatura«, zur Kooperation mit Gott berufen ist.[603] Bestärkt durch seine freudigen Erfahrungen in der von ihm eingegangenen Ehe und in der eigenen Familie relativiert Luther seine zuvor radikal pessimistische Anthropologie in Hinblick auf das Leben »coram hominibus«. Ist vor diesem Hintergrund nun ein positives Selbstverhältnis des Menschen und damit verknüpft eine affirmative Rede von Selbstliebe denkbar?

Gegenüber Gott bleibt für Luther alles, was nach eigener Selbstannahme und Selbstliebe klingt, sündhafte Selbstrechtfertigung. Eine theologische Würdigung des irdischen Reiches als irdisches gibt es nicht. Gleichzeitig erkennt er aber, dass die pastorale Wirklichkeit ein komplexeres menschliches Selbstverhältnis erfordert als nur den Kampf gegen den eigenen Hochmut. Die göttliche Herrschaft und Präsenz in beiden Reichen relativiert sein Diktum aus der Römerbriefvorlesung, dass das Gute für den Menschen unter dem Gegenteil verborgen sei, was die drastische anthropologische Konsequenz nach sich gezogen hat, dass sich ein gutes Selbstverhältnis im Leben in der Welt als Selbsthass ausdrückt: »dilectio nostri sub odio nostri [abscondita est; B.S.]«[604].

> Luther's revised anthropology of the outer self, with its recognition of process and incremental growth in righteousness, emerges from the *coram hominibus* perspective, which he adopts more and more in dealing with the social and political issues of the day.[605]

---

601 Gaebler, Courage (2013), 89f.

602 Vgl. Pesch, Luther (2009), 1130. Stegmann, Auffassung (2014) rekontruiert in den 1520er Jahren eine entscheidende Weiterentwicklung in Luthers Ethik.

603 Vgl. Luther, WA 18,754.1–16; zur Mühlen, Luther (1991), 557f; Leonhardt, Glück (2010), 162f.

604 Luther, WA 56,392.29; zur ganzen Thematik vgl. ebd., 329. 20–33.

605 Gaebler, Courage (2013), 118. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denkbar wird für Luther ein Leben in Freiheit aus dem Rechtfertigungsglauben, das per se weder für Selbstverachtung noch für Selbstgenuss steht. Das in der Rechtfertigung geschenkte Glück bedeutet eine Indifferenz und Sorglosigkeit gegenüber sich selbst, nicht eigenmächtig das eigene Glück anstreben zu müssen – ein durchaus mystisches Motiv, wie es sich unter anderem bei Meister Eckhart an zentraler Stelle findet (vg. Kapitel 5.2). Hier manifestiert sich eine Idee von Selbstliebe als Selbstannahme im Glauben. Christiane Tietz kommt in ihrer Studie über die fragliche Kompatibilität von Rechtfertigungslehre und menschlichem Selbstverhältnis zu dem Ergebnis, dass mit Luther und über ihn hinaus davon die Rede sein könne, dass

> explizite Selbstannahme […] kein Bestandteil des Glaubens [ist; B.S.], aber ein *Ausdruck* des Glaubens; sie ist für den Lebensvollzug des gerechtfertigten Sünders – nicht aber für seine Rechtfertigung! – von Bedeutung.[606]

606 Tietz, Freiheit (2005), 212. H.i.O.; vgl. ebd., 168–170. Tietz wendet sich gegen eine Verwendung des Begriffs »Selbstliebe« in der protestantischen Theologie, da Liebe immer liebenswert mache, was Gott vorbehalten sei, vgl. ebd., 190–199. Birgit Biehlers Annahme, bei Luther könne es aufgrund der radikalen Sünde des Menschen keine Selbstliebe geben, vgl. Biehler, Eigennutz (2011), 42, trifft zwar auf weite Teile von Luthers Schrifttum zu, ist insgesamt aber zu undifferenziert. Das gilt in umgekehrter Weise auch für das Diktum von Jähnichen/Maaser, Ethik (2017), 33: »Weder das Verhältnis zu sich selbst noch das zu den Mitmenschen oder den lebensbezogenen Sachfragen gelten daher als planlos und irrelevant«. Diese Rede vom Selbstverhältnis ist zu emphatisch. Dies belegt auch Rieger, Grundbegriffe (2017), 262–264, der unter dem Stichwort der »Sorge« keine positive Selbstsorge aufführt. Ein wenig kühn ist die sich in der Tradition Luthers verstehende schöpfungstheologische Interpretation Anne Käfers: »Indem die Herzen der Glaubenden an Gott selber hängen, lieben sie ihn von ganzem Herzen und zugleich mit ihm lieben sie auch sein Schöpfungswerk, das nichts anderes als Ausdruck seiner selbst und also Ausdruck seiner Liebe ist. Weil sie selbst Bestandteil der Liebes- oder Selbstmanifestation Gottes sind, lieben sie mit der Schöpfung auch sich selbst« (Käfer, Abgötterei (2011), 205). Käfers Fazit, dass »sich […] das eigene Selbst als Gabe des liebenden Schöpfers *genieße*« (ebd., 206. H.d.V), ist geradezu eine Umkehrung des von Luther mit Augustinus als Sünde schlechthin bezeichneten Selbstgenusses, weil der Selbstgenuss – ob als Gabe, oder nicht – für menschliche Selbstgenügsamkeit steht. Zur Herausforderung, mit Luther schöpfungstheologisch zu argumentieren vgl. zur Mühlen, Luther (1991), 538.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zu überlegen wäre, ob der von Luther der Kirche zugesprochene Auftrag zur Verkündigung von Gesetz und Evangelium nicht auch in die Richtung von Gott ermöglichter Selbstannahme gedeutet werden kann. Während nämlich das Gesetz den Menschen seiner Selbstüberhebung überführt, kann sich die Freude des Gerechtfertigt-Seins gegen überzogene Selbsterniedrigung richten.[607] Diese Interpretation setzt freilich die Annahme voraus, dass Gesetz und Evangelium in *dieser* Welt zugleich sichtbar wirken. Weiterhin wird die Rede von Selbstannahme durch das Bewusstmachen des bleibenden Sünderseins und durch das Gebot der Nächstenliebe, dem ein praktischer Vorrang zukommt, relativiert. Luther selbst bringt dieses Verständnis von Gott, Nächsten und Selbst in einem Schreiben 1527 zum Ausdruck, das deutlich anders klingt als die zuvor gepriesene Sorglosigkeit:

> Denn sterben und tod zu fliehen und das leben zurretten ist naturlich von Gott eingepflantzt und nicht verboten, *wo es nicht widder Gott und den nehesten ist* […], Ja es ist geboten das ein iglicher sein leib und leben beware und nicht verwarlose, so viel er ymer kann […], Ists doch nicht verbotten, sondern viel mehr geboten, das wir ym schweis unsers angesichts, unser teglich narunge, kleydung und allerley nott durfft suchen und schaden odder not meyden, wo wir konnen, so ferne solchs geschehe, *on schaden odder nachteil der liebe und pflicht gegen unsern nehesten*, wie viel billicher ists denn, das man das leben suche zu erhalten und den tod fleihe, wo es sein kann, *un nachteil des nehesten*.[608]

607 Interessanterweise spricht Luther anders als später beispielsweise Karl Barth nicht von der Forderung einer radikalen Selbsthingabe als »Nachahmung der *Liebe Gottes selbst*« (Barth, KD IV, 2, 909. H.i.O.), vgl. Käfer, Abgötterei (2011), 193–195, 203. Dienst am Nächsten steht zwischen Selbstsucht und übersteigerter Selbsterniedrigung, die beide Sünde, da Ausdruck des falschen Gottesverhältnisses, sind. Mary Gaebler führt unter Rekurs auf die Kritik an Luther in der feministischen Theologie aus, inwiefern eine Identifikation von Sünde mit stolzer Selbstliebe einseitig sei und der »weiblichen Sünde« der Selbstverneinung Vorschub leiste, vgl. Gaebler, Courage (2013), 1–9, 96. Mit anderen Worten: Befördert Luthers Verurteilung der Selbstliebe etwa eine Existenz in der Sünde? Diese Kritik zeigt sie an Valerie Saiving, Judith Plaskow und Mary Stewart van Leeuwen auf, vgl. Human Situation (1992), 25–42; Plaskow, Sex (1980), 157; Leeuwen, Christian Mind (1994), 120–130. Dagegen ist es ein Hauptanliegen von Gaeblers Arbeit, die Würdigung des Selbst durch Luther herauszuarbeiten und so auch der feministischen Kritik ein Stück weit den Wind aus den Segeln zu nehmen.

608 Luther, WA 23,346.6–18. H.d.V.; vgl. Ders., WA 23,375.5–8.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Während zuvor Glaube und Nächstenliebe gegenüber Selbstliebe für zwei kontrastive Existenzweisen stehen, so ist nun eine Koexistenz einer gewissen Selbstannahme und selbsterhaltenden Selbstsorge unter bleibendem rechtfertigungstheologischen Vorbehalt denkbar.[609] Damit ist die äußerste Grenze dessen erreicht, was mit Luther in positiver Hinsicht über Selbstliebe als praktischer Selbstsorge gesagt werden kann.

7.3. Ertrag der Selbstliebe bei Martin Luther

Luthers Vorstellung vom Leben in der christlichen Existenz ist streng relational ausgerichtet: Der von Gott gerechtfertigte und erneuerte Mensch, der sein Leben in den Dienst am Nächsten stellt. Selbstliebe bedeutet unter dem Vorzeichen dieser gegen »die ersten zeitgenössischen Tendenzen einer Emanzipation des menschlichen Selbstverständnisses vom Gottesbezug«[610] gerichteten Lebensweise eine Herausforderung, auf die das Evangelium die angemessene religiöse Antwort gibt. Die Frage nach einem guten Selbstverhältnis des Menschen philosophisch-anthropologisch zu thematisieren, ist von Luthers Grundansatz her undenkbar. Auf der existenziellen Ebene ist ein Leben, das das Eigene sucht, der Gegenentwurf zum Leben aus dem Glauben schlechthin. Das sündhafte arelationale Selbstverhältnis steht im Kontrast zur Formel »Glaube und Nächstenliebe«. Letztere bildet dabei auch den Gegenentwurf zur Selbstliebe auf der praktischen Ebene: Die nicht heilswirksame Zuwendung zum Nächsten genießt für Luther immer Vorrang.

Hinsichtlich des »neuen Menschen« kann mit Luther von einer Selbstannahme im Glauben gesprochen werden, die trotz der in der Rechtfertigung geschenkten glücklichen Freiheit nicht das bleibende Sündersein aus dem Auge verlieren darf. Was den konkreten Vollzug des Lebens in der Welt anbelangt, so ist bei Luther eine Entwicklung

609 1527 erläutert Luther das neutestamentliche Gebot der Nächstenliebe »wie dich selbst«, ohne dabei die Selbstliebe als sündhaft zu bezeichnen, sondern er führt lediglich aus, dass der jedem Menschen gegebene Antrieb, wie »er fur seyn leben sorget« (Luther, WA 17.II,102.32), der Maßstab für die Praxis der Nächstenliebe sein solle, vgl. Ders., WA 17.II,100.1–103.31.

610 Pesch, Luther (2009), 1137.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

aufzeigbar, die anfangs Selbstannahme als praktische Selbstsorge kategorisch ablehnt und als Grundstreben des in Sünde gefallenen Menschen kennzeichnet. Er fordert radikale Selbstdisziplinierung für den Dienst am Nächsten.[611] Als Luther dem praktisch-irdischen Leben vermehrt Aufmerksamkeit schenkt, verändert sich auch sein Blick auf die menschliche Selbstsorge, der nun unter rechtfertigungstheologischem Vorbehalt eine gewisse Existenzberechtigung eingeräumt wird. Es wird vorsichtig ein Mittelweg zwischen Selbsthass und Selbstpriorisierung angedeutet. Ein positives Verständnis von Selbstliebe wird dabei gleichwohl nicht entwickelt. Bewusst lehnt Luther scholastische Bewertungen der Selbstliebe ab, wie sie sich insbesondere bei Thomas von Aquin finden. Insgesamt zeichnet Luther daher ein äußerst negatives Bild der Idee der Selbstliebe. In dieser Wertung markiert er einen in der abendländischen Geschichte unüberbotenen und in seiner Theozentrik auch unüberbietbaren Pol.

611 Nicht zuzustimmen ist Gunda Schneider-Flumes auf Luther bezogene Feststellung: »Die Frage nach Selbstliebe und Liebe zu Gott ist der Ebene der Moralität enthoben, es geht dabei nicht um ein Tun oder Lassen, um Leisten oder Schaffen, sondern um Sein oder Nichtsein, der Mensch erkennt sich als der, der vor allem Tun und Leisten, allein aufgrund der Liebe Gottes in der Geschichte Gottes leben darf« (Schneider-Flume, Narzissmus (1985), 106). Inwiefern Luther eine – auch die Selbstliebe mit einschließende – normative Ansicht vom praktisch-christlichen Leben vertritt, wird ersichtlich bei Stegmann, Auffassung (2014). Eine positiv besetzte, praktische Dimension der Selbstliebe bei Luther findet sich dort bezeichnender Weise nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Selbsterhaltung statt Selbstliebe – Thomas Hobbes

Thomas Hobbes, der Begründer moderner Staatsphilosophie, spricht nicht viel von Liebe und so gut wie gar nicht von Selbstliebe.[612] Nichtsdestotrotz nimmt er im »Panorama der Selbstliebe« einen wichtigen Platz ein, weil er, so die zentrale Aussage des vorliegenden Kapitels, eine Transformation der Idee der Selbstliebe vornimmt, die sie als nicht-theologische und nicht-normative reformuliert. Seine terminologische Entscheidung für »Selbsterhaltung« ist als eine bewusste Option gegen den Begriff und dessen zeitgenössische Konnotationen, nicht gegen Problemzusammenhänge der Selbstliebe als solche zu verstehen.

Mit seiner Etablierung von »Selbsterhaltung« ist eine systematisierende Herausstellung eines vormals unter dem Begriff der »Liebe« subsumierten Aspektes verbunden. Damit ist nicht gesagt, neuzeitliches Selbsterhaltungsdenken sei lediglich eine Facette des zuvor in der Rede von der (Selbst-)Liebe implizit Enthaltenen. Vielmehr ist Hobbes der erste, der den Begriff der Selbsterhaltung in innovativer Weise als ein der Liebe übergeordnetes Prinzip begreift, das menschliches Selbst- und Weltverhältnis umfassend zu erklären vermöge. Auch wenn er gerade für die dahinter stehende Anthropologie bereits zu seiner Zeit heftigen Widerspruch erhalten hat,[613] so ist jede spätere Rede von Selbstliebe vor die Herausforderung gestellt, auf Hobbes' Umstellung des begrifflichen Horizontes reagieren zu müssen.

Das vorliegende Kapitel präsentiert zunächst eine kurze Hinführung zur Idee der Selbsterhaltung (Kapitel 8.1), um vor diesem Hintergrund die zentralen Gedanken Hobbes' bezüglich des menschlichen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses zu rekonstruieren (Kapitel 8.2). In der Sicherung des Ertrags hobbesschen Selbsterhaltungsdenkens (Kapitel 8.3) wird schließlich die entscheidende

612 Zwei textliche Belege für den Begriff »Selbstliebe« sind Hobbes, Lev., I.15 und Ders., De Civ. I.2. Beide Stellen bezeichnen mit »Selbstliebe« das eigene selbstinteressierte Vorteilsstreben. Die Indizes zu Hobbes' lateinischen und englischen Schriften verzeichnen keinen Eintrag zur Selbstliebe, vgl. Ders., EW 11; Ders., OL 5, III-CXLIV. Die Zitation der Schriften erfolgt im vorliegenden Kapitel meist aus deutschsprachigen Übertragungen. Diese orientieren sich an den Standardausgaben Hobbes, OL, 5 Bde. und Ders., EW, 11 Bde.

613 Vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001), 38, 91, 102.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Transformation gegenüber der Rede von der Selbstliebe aufgezeigt. Die folgenden Rekonstruktionen basieren maßgeblich auf Hobbes' Schrift »Der Leviathan« und auf seiner Trilogie »Vom Körper«, »Vom Menschen« und »Vom Bürger«.[614] Die Sekundärliteratur zu Hobbes ist insgesamt unüberschaubar. Während in ihr meist eine Auseinandersetzung mit seiner Staatsphilosophie im Vordergrund steht, wird unter der leitenden Fragestellung der »Ethik der Selbstliebe« der Fokus auf anthropologische Perspektivierungen gerichtet. Insbesondere die Arbeiten von Wolfgang Kersting und Martin Mulsow haben sich dabei als besonders hilfreich erwiesen.[615]

8.1. Hinführung zur Idee der Selbsterhaltung

Im »Panoramas der Selbstliebe« ist bereits in mehreren Szenarien die Rede von menschlicher Selbsterhaltung aufgetaucht. Sie ist ausgehend von der stoischen »Oikeiosis«-Lehre unter anderem von Augustinus, Thomas von Aquin und Ficino aufgegriffen und in ihre (theologischen) Liebesethiken eingebettet worden (vgl. Kapitel 2, 4 und 6). Dem entsprechend bezeichnet der Philosoph Martin Mulsow Stoa, Mittelalter, Renaissance und Frühe Neuzeit als entscheidende Etappen in der Entwicklung ihrer Bedeutungsgehalte.[616] Auch wenn es im vorliegenden Kapitel nicht darum gehen kann, eine Geschichte der Selbsterhaltung zu rekonstruieren, sind ein paar hinführende Anmerkungen einsetzend bei der Thematisierung von Selbsterhaltung in der vorneuzeitlichen Renaissancephilosophie,

614 Vgl. Hobbes, Lev.; Ders., De Cor.; Ders., De Hom.; Ders., De Civ. Die Trilogie repräsentiert das Herzstück seines Denkens, vgl. Gawlick, Vorwort (1959), XIf. Die lateinischen Originaltexte finden sich in Hobbes, OL 1 und Ders., OL 2. In den meisten seiner anderen Schriften, die keine Übersetzungen antiker Klassiker sind, geht es um ähnliche Thematiken, vgl. etwa die »Frühschrift« Ders., LMP – 1640 – und die berühmte Begründung moderner Staatsphilosophie in Ders., Lev.

615 Vgl. Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung (1988); Ders., Selbsterhaltung (1995); Kersting, Politische Philosophie (1994); Ders., Hobbes (1999); Ders., Einführung (2016). Für einen ersten Überblick, auch mit einem anthropologischen Fokus, ist daneben Höffe, Thomas Hobbes (1981) sehr hilfreich.

616 Vgl. Mulsow, Selbsterhaltung (1995), 393–399. Zur Selbsterhaltung siehe auch Ebeling, Einleitung (1976), 11–13; Blumenberg, Selbsterhaltung (1976); Angehrn, Selbsterhaltung (1999), 55–60.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

notwendig, um anschließend das hobbessche Denken besser einordnen und verstehen zu können.

Im Renaissancehumanismus – zu seinen Vertretern zählen unter anderem Coluccio Salutati, Raimundus Sabundus, Lorenzo Valla, Matteo Palmieri, Marsilio Ficino, Pietro Bembo, Francesco Patrizi und Jacopo Mazzoni[617] – wird durch ein neues Verständnis von Natur auch die Vorstellung von der Selbsterhaltung geprägt:

> Die defensive Modernisierung setzt gegen ein Syndrom von ›übernatürlichen‹ Erklärungsmustern, neuplatonischen Magievorstellungen und voluntaristisch-okkasionalistischen Theologumena eine Naturauffassung ins Bild, die die *innere Notwendigkeit* der Natur […] und die gnadenvolle Einrichtung einer auf ihre *perfekte Eigendynamik* hin konstruierten Welt betont.[618]

Statt der metaphysischen Frage nach dem Sein rückt die lebenspraktische nach dem guten Leben in den Mittelpunkt: »Der genuine Humanismus […] konzentriert die anthropologische Kompetenz auf die Ebene der komplexen, Ratio-gesteuerten Selbsterhaltung des Einzelnen im Gemeinwesen, die durch das ›bene esse(re)‹ angezeigt ist«[619]. Möglichkeit und Notwendigkeit eigener Erhaltung bleiben einerseits in ein umfassendes tugendethisches, den Begriff der Liebe aufgreifendes Projekt der Charakterbildung eingebettet. Andererseits richtet es sich gegen die für die »Oikeiosis«-Lehre und das aristotelisch-thomanische Denken charakteristische Naturteleologie und gegen die Vorstellung der Notwendigkeit eines direkten göttlichen

617 Vgl. Leinkauf, Grundriss (2017), 624f.

618 Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung (1998), 399. H.d.V. Mulsow betont den naturphilosophisch begründeten Unterschied zwischen stoischem und renaissancephilosophischem Selbsterhaltungsdenken, vgl. ebd., 19f. Korrespondierend charakterisiert Maximilian Forschner den Zusammenhang in der Stoa als der Quelle der »Oikeiosis«-Selbsterhaltungs-Tradition wie folgt: Die Stoa bindet »sittliches Leben an Natur, und zwar in zweifacher Hinsicht: einmal gibt Natur in spontanen, naturwüchsig sich bildenden Vorgriffen und Regungen Inhalte und Regeln vor, an denen sich die sittliche Freiheit selbsttätig orientiert. Dieser Gedanke hat zur Voraussetzung eine teleologische Interpretation von naturalen Zuständen und Vorgängen, in denen sich der auffordernde Charakter (die ›Stimme‹) der göttlichen Natur bekundet; zum anderen bietet Natur in jenen Vorgriffen und Regungen jene Basis, auf die sittliches Erkennen sich zurückbeugen und sittliches Streben anknüpfen und aufbauen kann« (Forschner, Stoische Ethik (1995), 159).

619 Leinkauf, Grundriss (2017), 626.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erhaltungswirkens. Letztere Aspekte wird Thomas Hobbes radikalisierend aufgreifen, ersteren ablehnen.

Tritt im Renaissancehumanismus das Individuum als solches und in seiner Erhabenheit in Erscheinung, wie es weder in antiker Stoa noch im Mittealter der Fall gewesen ist, so verbindet das frühneuzeitliche Denken von Thomas Hobbes mit dem Gedanken der Selbsterhaltung eine natürliche Selbstmächtigkeit der menschlichen Gattung, deren Handeln im Dienst eigener Erhaltung die Stelle jenes »›Fiat‹ oder ›Lasst und Menschen machen‹, das Gott bei der Schöpfung aussprach«[620] einnimmt. Dieses Herausstellen der Größe der Menschheit zielt indes nicht auf einen heroischen Individualismus ab. Entgegen früherer Ansätze nimmt das Projekt der Selbsterhaltung bei Hobbes außerdem explizit antitheologische Züge an.[621] Auch wenn er in seinen Schriften mehrfach Gott, den christlichen Staat und Religion erwähnt und er sich um den Ausweis der Kompatibilität seiner Gedanken mit der Bibel bemüht, wirken diese Ausführungen mehr als Ausschmückung und politische Legitimierung, als dass ihnen eine fundierende Aufgabe zukäme.[622] Vielmehr lässt sich allein aus dem Prinzip der Selbsterhaltung alles, was das irdische Leben und dessen Gestaltung anbelangt – und auf ihnen liegt Hobbes' Interessenfokus – herleiten. Damit kommt der Idee der Selbsterhaltung in der (Frühen) Neuzeit eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu, die laut Robert Spaemann und Hans Blumenberg fortan das Selbstverständnis des modernen Menschen prägt.

Spaemann beschreibt zunächst den (früh-)neuzeitlichen Prozess in der Entwicklung des Selbsterhaltungsgedankens, der bei Hobbes

620 Hobbes, Lev., Einleitung; vgl. Ders., LMP I.1. Zum Pathos der Selbstbehauptung vgl. Henrich, Grundstruktur (1976), 99. Einen Vorläufer hobbesschen Selbstbehauptungsdenkens sieht Mulsow in der philosophischen Theorie Machiavellis, vgl. Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung (1998), 290. Eine präzise Zusammenfassung zum Hintergrund des machiavellinischen Denkens präsentiert Leinkauf, Grundriss (2017), 891–900.

621 Vgl. Mulsow, Selbsterhaltung (1995), 400. Entmachtung von Naturteleologie bzw. von Gott und Selbstbemächtigung des Menschen korrelieren bei Hobbes, vgl. Kersting, Hobbes (1999), 46.

622 Vgl. Hobbes, Lev. III; Ders., De Civ. XV-XVIII; Ders., LMP VI-X. Hobbes verteidigt einen Primat des Staates vor der Kirche und strebt eine Entpolitisierung der Religion an, vgl. Schneiders, Naturrecht (1971), 65; Navrátilová, Religion (2015), 102, 105, 119; Ertz, Vertrag (2014), 224.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine prägnanteste Ausformulierung gefunden hat, als »Inversion der Teleologie«:

> An die Stelle der dynamisch-teleologischen Struktur, kraft deren alles, was ist, auf eine ihm gemäße Tätigkeit, diese Tätigkeit aber ihrerseits auf die Realisierung eines spezifischen bonum ausgerichtet ist, tritt nun eine Inversion der Teleologie: Das Sein steigert sich nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin ist.[623]

Er kritisiert, dass so die Differenz von Leben und gutem Leben eingeebnet werde. Das Gute sei nun die Erhaltung des Lebens selbst. Dies bedeute »strengste Rationalisierung auf den individualistischen Zweck hin, strengste Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung«[624]. Damit wird der Fokus von der Frage, was ein gutes Leben ist, verschoben zur Frage nach der Sicherung der Mittel des immer schon als Leben selbst identifizierten guten Lebens.

Hans Blumenberg bezeichnet Selbsterhaltung darüber hinaus als »Prinzip neuzeitlicher Rationalität« schlechthin.[625] Damit markiert er das genuin Neue in der modernen Vorstellung einer intransitiven Selbsterhaltung gegenüber ihren Vorläufern, das sich erst gegen die mittelalterliche Vorstellung der Abhängigkeit von Gott herausgebildet habe. Blumenberg kontrastiert theologische »creatio continua« und philosophische »conservatio sui«. Selbsterhaltung ist nicht einfach ein naturhafter Trieb, sondern wird zu einer rationalen Norm,

623 Spaemann, Spontaneität (1990), 61. Zur Diskussion der Positionen von Spaemann und Blumenberg, vgl. den Sammelband Ebeling, Selbsterhaltung (1976). Trotz des auffallenden Alters ist der Band noch immer äußerst instruktiv.

624 Spaemann, Spontaneität (1990), 62.

625 Vgl. Blumenberg, Selbsterhaltung (1976), 145f, 156. Zustimmung findet Blumenbergs These genuin neuzeitlicher Selbsterhaltung von Manfred Sommer, der das Verständnis von Selbsterhaltung in der Stoa demgegenüber als »Identisch-bleiben-mit-x« fasst, vgl. Sommer, Selbsterhaltung (1976), 345f. Es ist allerdings umstritten, ob die stoische »Oikeiosis«-Lehre damit richtig erfasst ist und ob man sie »kosmologisch-theologisch oder ob man sie aristotelisch-kantisch interpretieren soll. Für beide Seiten lassen sich gute Argumente vorbringen: Zum einen verteidigen die Stoiker die durchgehende Rationalität der Weltordnung mit Hilfe kosmologisch-theologischer Argumente und wählen dafür eine religiöse Terminologie. Zum anderen erläutern sie sie aus der Innenperspektive des Akteurs« (Horn, Zueignung (2004), 1405); vgl. Brooke, Pride (2012), 43–45.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu einem Gebot der Vernunft und dies, so Blumenberg, sei ein grundlegender Gedanke von Hobbes gewesen: Das Prinzip der Selbsterhaltung, die als rationale eine menschliche Leistung darstellt und so die eigenen Lebensbedingungen sichert.[626] Dass Hobbes dabei einen Begriff von Vernunft vertritt, der selbst einer naturgesetzmäßigen Denkform unterliegt, wird unten erörtert.

8.2. Der sich selbst erhaltende Mensch bei Hobbes

Hobbes versteht sich als Neubegründer der Philosophie nach mathematisch-naturwissenschaftlicher Methode. So sollen Klarheit und Sicherheit gewonnen werden, die er anderen Denkformen abspricht. Das Versagen philosophischer Ansätze, in der Welt für Frieden zu sorgen, sieht er in ihrer falschen, das heißt unsicheren und rational unzureichenden methodischen Herangehensweise begründet.[627] Hobbes schwebt die Herleitung eines ersten einfachen Prinzips vor, aus dem die Grundregeln menschlichen Zusammenlebens abgeleitet werden können:

> Philosophie ist die rationelle Erkenntnis der Wirkungen oder Erscheinungen aus ihren bekannten Ursachen oder erzeugenden Gründen und umgekehrt der möglichen erzeugenden Gründe aus den bekannten Wirkungen. […] Unter rationeller Erkenntnis vielmehr verstehe ich Berechnung. Berechnen heißt entweder die Summe von zusammengefügten Dingen oder den Rest erkennen, wenn eins vom anderen abgezogen wird.[628]

Fundamentale Eigenschaft alles Seienden ist Bewegung. Sie ist Leben, Ruhe ist Tod. Liebe verstanden als Lust ist Förderung der Bewegung, Schmerz ihre Hemmung.[629] Aufrechterhaltung der Bewegungsfähigkeit ist Erhaltung des Lebens, ist Selbsterhaltung und für

626 Vgl. Blumenberg, Selbsterhaltung (1976), 157f, 164. Dieter Henrich knüpft an dieser Stelle mit seiner These von der gegenseitigen Verwiesenheit von Selbsterhaltung und Selbstbewusstsein in der Moderne an, vgl. Henrich, Grundstruktur (1976), 113.

627 Vgl. Hobbes, De Cor. I.7; Ders., De Civ., Widmung.

628 Hobbes, De Cor. I.2. Das Berechnungswissen der Philosophie grenzt Hobbes vom Geschichts- und Offenbarungswissen ab: »Erfahrung bringt keine allgemeingültigen Schlussfolgerungen hervor« (Ders., HN IV.10).

629 Vgl. Hobbes, HN VII.1.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hobbes eine natürliche Notwendigkeit und das oberste Ziel jeder menschlichen Tätigkeit: »Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, dass alle ihr eigenes Wohlergehen wünschen«[630]. Dass Selbsterhaltung das oberste Handlungsprinzip darstellt, ist für Hobbes in gleicher Weise evident wie die Fallgesetze der Physik.[631] Philosophische Erkenntnis steht daher im Dienst der richtigen Mittelwahl und formuliert Klugheitsgebote eigener Erhaltung:

> Die größte Bedeutung der Philosophie liegt nun darin, dass wir die vorausgesetzten Wirkungen zu unserem Vorteil nutzen und auf Grund unserer Erkenntnis nach Maß unserer Kräfte und unserer Tüchtigkeit absichtlich zur Förderung des menschlichen Lebens herbeiführen können.[632]

Hobbes' Denken ist geprägt von einem instrumentell-praktischen Vernunftbegriff, den er für alle Bereiche der Wirklichkeit geltend macht: Überlegungen sind rationales Kalkül.[633] Dies veranschaulicht auch die Abfolge der Themen seiner Trilogie:[634]

I. »Vom Körper«:
   1. Rechnung und Logik,
   2. Erste Philosophie,
   3. Von den Proportionen der Bewegungen und Größen,
   4. Physik oder von den Erscheinungen der Natur.

---

630 Hobbes, De Hom. XI.6. Thomä weist darauf hin, dass das hobesssche Verständnis von Selbsterhaltung die Vorannahme *setzt*, dass das Überleben den höchsten Wert darstellt, vgl. Thomä, Puer (2016), 37.

631 Vgl. Hobbes, De Civ. I.7. Kersting kennzeichnet Hobbes' metaphysische Position als dynamischen Materialismus und als materialistischen Monismus, vgl. Kersting, Einführung (2016), 58, 60. Es ist diese naturgesetzlich-funktionalistische Perspektive auf den Menschen, die bei Hobbes im Vordergrund steht, nicht die eines heroischen Individuums, vgl. Kimmich, Aufklärungen (1993), 102.

632 Hobbes, De Cor. I.6.

633 Vgl. Hobbes, Lev. I.6. In der Sekundärliteratur wird Hobbes deswegen ein reduktionistisches Verständnis von Moralität und Ethik zugeschrieben, vgl. Kersting, Hobbes (1999), 53; Ders., Einführung (2016), 77.

634 Vgl. Hobbes, De Cor.; Ders., De Hom.; Ders., De Civ. Auch wenn Hobbes die drei Schriften nicht chronologisch erstellt hat, tut das der inneren Systematik keinen Abbruch – »De corpore« erscheint 1655, »De Homine« 1658 und »De cive« schon 1642.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

II. »Vom Menschen« (v.a. als physischem Wesen).

III. »Vom Bürger«: 1. Freiheit, 2. Staatsgewalt, 3. Religion.

Naturphilosophie ist die Basis für Anthropologie, die wiederum die Basis für Staatsphilosophie ist. Dabei handelt es sich nicht nur um Fundierungsverhältnisse, sondern das *eine* Prinzip der Selbsterhaltung und die *eine* um die eigene Erhaltung bemühte instrumentelle Vernunft bestimmen alle drei Kontexte gleichermaßen. Deswegen ist Moral- für Hobbes Naturphilosophie.[635] Das Prinzip der Selbsterhaltung ist ein Gesetz der Natur und zugleich Maßstab zur richtigen Bestimmung menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses. Was an dieser Stelle »richtig« bedeutet, erschließt sich von Hobbes' naturphilosophisch entwickeltem Verständnis von »gut«.

> Glückseligkeit ist ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zu einem anderen, wobei jedoch das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten Gegenstand führt. […] So halte ich an erster Stelle ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit[636].

Leben ist dauerhafte Selbstsorge als ein permanentes Streben nach Selbsterhaltung, die in dem basalen Erhalt des eigenen Lebens, der Ansammlung zu individueller Zufriedenheit führender Güter sowie deren Sicherung auch in präventiver Vorsorge besteht. Dabei gibt es, wie obiges Zitat verdeutlicht, kein letztes Ziel und höchstes oder absolutes Gut. Jedes Gut ist immer nur bestimmbar als ein »Gut für x« im unendlichen Streben nach eigener Erhaltung. Für Hobbes ist die Welt, die Menschen eingeschlossen, ein Gewebe von Mitteln:

> Die *Geltung* oder der *Wert* eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut. […] Der öffentliche Wert eines Menschen, nämlich der Wert, der ihm vom Staat beigemessen wird, wird gewöhnlich *Würde* genannt.[637]

635 Vgl. Hobbes, De Cor. VI.6; Ertz, Vertrag (2014), 168.

636 Hobbes, Lev. I.11; vgl. Ders., HN VII.

637 Hobbes, Lev. I.10. H.i.O. Daher »darf man nicht von einem Gut schlechthin reden. Denn jedes Gut ist gut für irgendwelche oder irgendeinen Menschen« (Ders., De Hom. XI.4.). Vgl. die anders gelagerte Bestimmung in der Diskus-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alles sind mögliche Mittel für die eigene Erhaltung:

> Die Priorität des bloßen Lebens bei Hobbes hingegen gestattet es gar nicht Überlegungen anzustellen, wie eine bestimmte Weise der Lebensführung auszusehen hat, die man als gut qualifizieren könnte. Denn mit ›gut‹ kann nicht noch etwas anderes gemeint sein, als das gelingende Leben im Sinne eines äußerlich nicht gefährdeten und darin furchtfreien Lebens. Alles relative Gute ist Mittel zum Leben, das absolute Gute ist das zu erhaltende Leben selber.[638]

Das Zitat des Philosophen Wolfang Bartuschat veranschaulicht sehr deutlich die »Inversion der Teleologie« im Denken von Hobbes und den damit verbundenen Primat der Selbsterhaltung, der, und das müsste ergänzt werden, sich nicht auf das äußere Leben beschränkt, sondern auch individuelles Wohlergehen und damit verbundene Güter umfasst.

Da zwischen Natur- und Moralphilosophie kein qualitativer Unterschied besteht und der für letztere zentrale Begriff des »Guten« vielmehr rückgeführt wird auf »für die Erhaltung und das Begehren von x« dienlich, kann Hobbes den für sein Denken fundamentalen Satz formulieren:

> *Das natürliche* Recht […] ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht.[639]

---

sion um »objektive« und »physische Liebestheorie« bei Thomas von Aquin, Kap. 4.3.

638 Bartuschat, Anthropologie (1981), 36f. Zuzustimmen ist Bartuschats Analyse, dass ein instrumenteller Vernunftbegriff nicht in der Lage ist, die Zwecke zu rechtfertigen: »Das bestimmte vernünftig Gewollte, das stets nur Mittel zur Sicherung des eigenen Lebens ist, ist in seinem Mittel-Charakter für die Mittel erwägende Vernunft solange unbestimmt, als der Zweck, das Leben selber, unbestimmt bleibt« (ebd., 26). In diese Richtung geht auch obiger Kommentar von Thomä, vgl. FN 630, dass Hobbes' Verständnis von Selbsterhaltung einen mit normativen Vorstellungen behafteten Begriff von Leben voraussetzt, statt ihn zum Gegenstand vernunftgeleiteter Reflexion zu machen – oder noch passender: überhaupt machen zu können. Cramer ist zuzustimmen, dass sich Selbsterhaltung bei Hobbes auch auf inhaltliche Vorstellungen des Guten erstreckt. Dies aber als individuellen Selbst*entwurf* zu beschreiben, vgl. Cramer, Naturzustand (1981), 50, setzt einen zu emphatischen Vernunftbegriff voraus.

639 Hobbes, Lev. I.14.H.i.O.; vgl. Ders., HN XIV.6–10.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dies ist im Naturzustand das Recht eines jeden auf alles, was Mittel eigener Erhaltung sein kann.[640] Dieses alleinige Verfolgen von Eigeninteressen und Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlergehen anderer wird in Bezug auf Thomas Hobbes von Christoph Horn als Homo-oeconomicus-Anthropologie bezeichnet.[641] Nach dem postulierten Ende einer religiösen Weltdeutung scheint sie ihm die einzige allgemein akzeptable, da vermeintlich natürliche Bestimmung vom Menschsein zum Ausdruck zu bringen. Aus ihr folgt alles Weitere.

Der Mensch muss unter Seinesgleichen um die Erhaltung seiner selbst kämpfen: »Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen«[642]. Damit ist keine wölfische Triebnatur gemeint, sondern ein Klugheitsgebot der Vernunft, da die Sicherung der eigenen Existenz vor dem Hintergrund von Ressourcenknappheit sowie von Furcht und Misstrauen nur konflikthaft gegenüber anderen durchzusetzen ist. Dies führt zum Krieg aller gegen alle. Da die Menschen aber im Naturzustand mehr oder minder gleich sind und der Schwächste noch den Stärksten töten kann, gebietet die Vernunft dem an sich nicht geselligen Menschen einen Weg der Kooperation um des Friedens willen einzuschlagen: »Diese Gebote sind das, was sonst auch Gesetze der Natur genannt wird.«[643] Hobbes reduziert natürlich-sittliche Gesetze auf Klugheitsgebote, deren Befolgung der Selbsterhaltung aller dient. Deswegen ist das erste Gesetz der Natur, den Frieden zu suchen und zu halten. Da der es Befolgende immer »ein *Gut für ihn* selbst«[644] anstrebt, können die Gesetze der Natur das eigene Recht auf Selbsterhaltung zwar einschränken, aber nie außer Kraft set-

640 Zum Naturzustand, der keine realgeschichtliche Epoche darstellt, vgl. v.a. Hobbes, Lev. I.13. »Die ausgehend vom Naturzustand dargestellte Geschichte wird zu einer nominalistisch-fiktiven, nichtsdestoweniger rational notwendigen ›Naturgeschichte‹ des Menschen« (Medick, Naturzustand (1973), 48). Das Naturzustandstheorem avanciert zur Basis der modernen politischen Philosophie. Sehr instruktiv ist der Vergleich der Naturzustandsüberlegungen mit der modernen Spieltheorie, vgl. Kersting, Einführung (2016), 120. Zum Verhältnis zur »Rational Choice«-Theorie vgl. Nida-Rümelin, Theorie (2020), 158–164.

641 Vgl. Horn, Moralphilosophie (2018), 186; Höffe, Leviathan (1981), 120: Zur ideengeschichtlichen Einordnung des »Homo oeconomicus« vgl. Weiler, Ethische Bewertung (1994), 124f.

642 Hobbes, De Civ., Widmung.

643 Hobbes, Lev. I.13. Zur Ungeselligkeit vgl. Ders., Lev. II.17; Ders., De Civ. I.2.

644 Hobbes, Lev. I.14. H.i.O. König kennzeichnet die natürlichen Gesetze im hobbesschen Verständnis zu Recht als hypothetische Imperative, vgl. König,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zen. Inhaltlich orientiert sich Hobbes durchaus an den klassischen Naturrechtsgeboten, stellt sie aber in einen neuen Begründungszusammenhang, der keine moralisch-unbedingte Verpflichtung kennt: »Jede Argumentation mit einem moralischen Überschuss des Naturrechts über die je partikularen Selbsterhaltungsinteressen von Individuen oder Staaten hinaus muss für Hobbes absurd erscheinen«[645].

Im Naturzustand gibt es keine Autorität, die für die Einhaltung der Vernunftgebote sorgt. Als Geboten der Klugheit fehlt es ihnen an Verpflichtungskraft und an Objektivität. Zudem werden sie von den natürlichen Leidenschaften, vor allem vom Konkurrenzstreben, Ruhmsucht und insbesondere Misstrauen und Furcht unterminiert.[646] Deswegen muss es zur vertraglichen Gründung des Staates, des Leviathans, mit der absoluten Autorität eines Souveräns kommen, der das Elend des Naturzustandes autoritär zu beenden vermag.[647] Seine Existenzgrundlage besteht also nicht in menschlicher

---

Begründung (1994), 98f. Die natürlichen Gesetze befehlen den »Frieden als Mittel zur Selbsterhaltung« (Hobbes, Lev. I.15).

645 Ertz, Vertrag (2014), 202. In den Schriften vor »De Cive« hält Hobbes noch nicht eindeutig fest, dass das Naturgesetz neben Selbsterhaltung nicht auch moralische Gehalte enthält, vgl. ebd., 138.

646 Vgl. Hobbes, Lev. I.13; II.17. »Die Grundleidenschaften des Menschen heißen keineswegs Neid und Hass, Gewalt und Feindschaft, sondern Streben nach freier Selbsterhaltung und Glücksverlangen. Aber diese Primärtriebe führen mit Notwendigkeit zu den anderen, zwar sekundären, gleichwohl unvermeidlich asozialen Tendenzen« (Höffe, Leviathan (1981), 124). Zur Diskussion über die Leidenschaften vgl. Kersting, Einführung (2016), 227f. Umstritten ist, ob der zwischenmenschliche Konflikt lediglich aus einem rationalen Kalkül resultiert, oder nicht auch durch gewisse Leidenschaften befeuert wird. Dann wären, anders als Höffe annimmt, die »asozialen Tendenzen« nicht nur sekundär.

647 Vgl. Hobbes, Lev. II.17–20; Ders., LMP I. Der Leviathan ist ein Geschöpf des Menschen. Er ist weder eine göttliche noch eine natürliche Einrichtung. Zum berühmtem Titelbild des Leviathans vgl. Hobbes, OL 3, Titelbild; Agamben, Leviathans Rätsel (2014). Entgegen aristotelisch orientierter Staatsphilosophie gründet Hobbes den Staat nicht mehr auf eine in Nominalismus und Renaissance fraglich gewordene Sozialnatur des Menschen sondern auf die Konflikthaftigkeit im Naturzustand. Die Einrichtung des Staats ist bei ihm ein Gebot der Vernunft des selbstinteressierten Menschen. Die Macht des Staates ist nicht durch ein allgemeines Naturrecht eingeschränkt, anders hingegen vgl. Uertz, Pflichtenkreislehre (2016), 529. Hobbes' absolutistisches Verständnis spiegelt sich in seinem Gottesbild wider. Gott ist der Gesetzgeber, dem Gehorsam geschuldet wird, indem man seine Gesetze der Gottes- und Nächstenliebe befolgt, vgl. Hobbes, Lev. III.43; Ders., De Civ. XVIII.3.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geselligkeit, sondern vielmehr in einem aus der Furcht voreinander resultierenden Kalkül. Er sorgt für Frieden und Sicherheit und damit für die Grundbedingungen individueller Selbsterhaltung. Die von ihm erlassenen bürgerlichen Gesetze gelten für jeden absolut und schränken das natürliche Recht auf alles ein – sofern sie nicht gegen die eigene Selbsterhaltung verstoßen. Gleichzeitig werden durch sie, so Hobbes, erst gut und böse definiert, da die natürlichen Gesetze keine Gesetze im eigentlichen Sinn darstellen.[648] Erst die staatlichen Gesetze formulieren einen absoluten Maßstab und eine ebensolche Verbindlichkeit des Guten, das freilich weder hier noch im Kontext der natürlichen Gesetze von Hobbes als ein – jetzt nicht in seiner eigenen Terminologie – moralisches Gesetz bestimmt wird. In ihrer »Logik des Extrems«[649] entsprechen sich Anthropologie und Staat bei Hobbes: Der radikal selbstinteressierte Mensch ist nur durch die unerbittliche absolute Macht des Souveräns in die Schranken zu weisen. Dass die Individuen im staatlich verfassten Zustand anders als im Naturzustand ihr Handeln nicht lediglich als punktuelle eigeninteressierte Optimierung begreifen müssen, sondern kooperatives Handeln durchaus rational ist,[650] ist kein Widerspruch zum Selbsterhaltungs-Paradigma, sondern dessen Ausdruck unter Bedingungen, die eine gewisse Kultur gegenseitigen Vertrauens im Kontext staatlich garantierter Sanktionsmethoden mit sich bringt.

8.3. Ertrag hobbesscher Selbsterhaltung im Vergleich zur Selbstliebe

Für Thomas Hobbes ist der Mensch ein ungeselliges Lebewesen. Die in der »Oikeiosis«-Tradition angenommene göttlich eingerichtete Konvergenz von natürlichem und vernünftigem Selbsterhaltungsstreben als Entfaltung und Realisierung von gemeinschaftlichem Menschsein ist ihm nicht länger plausibel. Der Einzelne wird nicht

648 Vgl. Hobbes, Lev. II.18.26. »Denn vor der Schaffung von Abmachungen und Gesetzen gab es bei den Menschen keine Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit, noch auch einen Wesensbegriff des allgemein Guten oder Schlechten« (Ders., De Hom. X.5).

649 Kohler, Egoismus (1981), 186; vgl. Bartuschat, Anthropologie (1981), 21.

650 Vgl. Nida-Rümelin, Theorie (2020), 158–162. Nida-Rümelin bezeichnet Hobbes als Anhänger einer Theorie struktureller Rationalität.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur im Naturzustand zum Konflikt gedrängt, sondern es ist ein Grundmerkmal seiner Auffassung von Anthropologie, dass jeder selbstinteressiert nach Macht strebt und danach, sie gegenüber Anderen zu vergrößern. Die Menschen befinden sich in einem ständigen Wettkampf um Güter und Ehre und stellen Privat- über Gemeinwohlinteressen, es sei denn, letztere erweisen sich mittelfristig für erstere als zuträglich und ihre Befolgung von daher als klug.[651] Sehr aussagekräftig ist diesbezüglich Hobbes' Bild vom Leben als Wettrennen, bei dem jeder Sieger sein will. Handlungen vermeintlicher Nächstenliebe sind entsprechend häufig nur der eigeninteressierte Versuch, sich Freundschaft oder Frieden zu erkaufen.[652] Jeder lebt in permanenter Furcht vor und Misstrauen gegenüber dem Anderen. Diese Beschreibung des Menschen ist für Hobbes eine anthropologische Bestimmung, die sich auch im staatlich geregelten Zusammenleben nicht ändert. Erst dieses Bild vom Leben kann nachvollziehbar werden lassen, wieso das Streben nach Selbsterhaltung zugleich eine natürliche Gegebenheit, ein ebensolches Recht sowie rational und oberstes Handlungsprinzip sein soll.

Hobbes profiliert auf diese Weise ein Verständnis menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, das zuvor als ein Element von Selbstliebe galt, aber eingebettet blieb in einen relationalen und normativen Kontext, der sich in der Ordnung der Caritas zum Ausdruck brachte. Selbsterhaltung ist hingegen keine fundamental relationale Idee: Das Individuum kennt keine wechselseitige Liebe oder Gesel-

651 Vgl. Hobbes, HN IX.21; Ders., Lev. II.17; Ders., De Hom. XI.15. Kersting stellt die Konzepte von Aristoteles und Hobbes wie folgt gegenüber: Gemeinschaftswesen vs. kluger asozialer Egoist; Theorie des guten Lebens vs. Selbsterhaltung; Einheit von Natur und Politik vs. Gegensatz von Natur und Politik; Kooperations-Anthropologie vs. Konflikt-Anthropologie, vgl. Kersting, Einführung (2016), 32; König, Begründung (1994), 93f, 102.

652 Vgl. Hobbes, De Hom. XII.8; Ders., HN IX.17. Dort entfaltet Hobbes in zwei Unterkapiteln die verschiedenen Dimensionen von Liebe – »Selbstliebe« taucht nicht auf. Auch Hobbes, HN IX.16f handelt von der Liebe, ohne dabei »Selbstliebe« zu thematisieren. Der Begriff der »Caritas« wird in Ders., Lev. I.6 als »jemandem Gutes wünschen« bestimmt. Interessanterweise ist damit der Kernbegriff theologischer Liebesethik auf einen säkularen Gehalt reduziert. »Gelobt, geliebt, hochgeschätzt zu werden ist etwas Schönes; denn das sind Zeugnisse für Tüchtigkeit und Macht« (Ders., De Hom. XI.13) – dies ist die Deutung dessen, der geliebt wird und Hobbes' Ausführungen zur inneren Motivation des Liebenden teilt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ligkeit, die etwas anderes ausdrückten als eigenes Vorteilsstreben.[653] Das natürliche Recht jedes Menschen auf eigene Erhaltung bleibt vielmehr *gegen* die Interessen anderer bestehen, auch wenn die Menschen im Staat Formen der Kooperation wählen. Eine ausgleichende Rede von der Ordnung der Liebe, die bei der Selbstliebe ihren Ausgang nimmt, wird von Hobbes ebenso verabschiedet wie über ein Jahrhundert zuvor von Martin Luther – nur dass beide völlig entgegengesetzte Konsequenzen ziehen: Während Luther Selbstliebe radikal als Sünde verurteilt, transformiert Hobbes sie in ein Prinzip individueller Selbsterhaltung. Damit verschiebt er die anthropologischen und normativen Koordinaten derart, dass ein Fortführen der Idee der Selbstliebe als »Selbst*liebe*« unmöglich wird und durch den plausibleren Begriff der »Selbsterhaltung« ersetzt wird.

Selbsterhaltung schließt eine Radikalisierung (präventiver) Selbstsorge ein. Auch damit greift Hobbes einen Aspekt auf, der im Kontext der Idee der Selbstliebe diskutiert worden ist. Entgegen Vorstellungen theologischer Traditionen, beispielsweise bei Meister Eckhart, die vor einer Verabsolutierung der Sorge um sich selbst und des *eigenen* Willens warnten und dies mit der Sorge Gottes versuchten in einen praktischen Ausgleich zu bringen, ist es gerade ein Kennzeichen des hobbesschen Denkens, dass es keinen Pol des Anderen gibt und menschliches Leben wesentlich in *eigener* Sorge, Erhaltung, Sicherung, Verfügung besteht – ja dieser rein immanenten Gesetzmäßigkeit unterliegt.[654] Und damit ist ein weiterer Aspekt benannt: Während die Szenerien zur Selbstliebe, die sie in einer christlichen Einbettung thematisieren, sie immer in irgendeiner Form in einen gnadentheologischen Kontext der Liebe Gottes stellen, gilt dies für

653 Zu Vorstellungen von Selbsterhaltung, die sich jenseits des hobbesschen Denkens finden und nicht arelational sind, vgl. Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung (1998), 406f.

654 Auch von der antiken Selbstsorge unterscheidet Hobbes sich grundlegend. »Gemeinsames Ziel aller Philosophieschulen [der Antike; B.S.] ist es, wegzukommen von der ängstlichen Besorgnis um den eigenen Vorteil oder Nutzen für sich selbst und sich zu bemühen um die ›kluge Sorge‹ (cura sui) um sich selbst« (Hügli, Selbstsorge (1999), 277). Dieser von der christlichen Tradition aufgegriffene therapeutische Ansatz wird von Hobbes auf der Grundlage seiner Homo-oeconomicus-Anthropologie radikal umgekehrt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die hobbessche Selbsterhaltung gerade nicht.[655] Sie versinnbildlicht eine konflikthafte Aneignungslogik, von der der Einzelne unter Bedingungen von Konkurrenz und Ressourcenknappheit angetrieben wird, statt von einer geschenkten Fülle auszugehen. Es gibt keine und bedarf für Hobbes auch keiner transzendenten Instanz, die die Selbsterhaltung fundiert, relativiert, erfüllt oder auf sich ausrichtet. Sie ist das prinzipiell unbegrenzte und fortwährende Streben, da die instrumentelle Vernunft keine Selbstzwecke kennt.

Für das Handeln des Menschen gibt es laut Hobbes nur eine legitime Grenze: Die absolute, dem Menschen äußerlich bleibende Gewalt des Leviathans. Damit ist ein Punkt erreicht, an dem Hobbes vom schlechten Eigenwillen sprechen kann. Es ist nicht die Auflehnung gegen die göttliche, sondern die Missachtung der staatlichen Autorität.[656] Anarchie ist für Hobbes intolerabel, da sie eine Gefahr für die Aufrechterhaltung des Friedens darstellt. Ungehorsam ist Dummheit, da er mittelfristig der eigenen Selbsterhaltung entgegensteht. Hobbes kennt damit neben anderen Szenerien im »Panorama der Selbstliebe« eine Form der Selbstverfehlung, die in einer selbstsüchtigen Missachtung von (absoluter) Ordnung besteht – der entscheidende Unterschied besteht allerdings darin, dass letztere bei Hobbes vom Menschen für ihn selbst geschaffen ist. Entgegen der Selbstliebe kennt die Selbsterhaltung kein normatives Außen, sondern ihre Verfehlung ist die Missachtung eines durch sie selbst begründeten Klugheitsgebots.

---

655 Dies ist natürlich eine notwendige Bedingung dafür, dass die Selbsterhaltung als Prinzip einer nicht-religiösen Staatsbegründungstheorie fungieren kann. Weswegen, anders gesagt, Hobbes Leistung als Begründer der modernen politischen Philosophie zu gelten, wesentlich davon abhängt, dass er einen säkularen Ausgangspunkt bestimmt. Das wäre die Selbstliebe zu seiner Zeit nicht gewesen. Demgegenüber korreliert Hobbes' Begriff der Selbsterhaltung mit seinem deistischen Verständnis von Religion. Gott ist Urheber des Naturgesetzes, das damit zu dem Ausdruck seines Willens schlechthin avanciert, der wiederum durch den Souverän vermittelt wird, vgl. Navrátilová, Religion (2015), 106f.

656 Vgl. Hobbes, De Civ., Vorwort. Thomä, Puer (2016), 42–49 kennzeichnet die Person als egozentrischen Störenfried. Es ist der »Puer Robustus«, so bereits Hobbes, der wie ein störrisches, dummes Kind sein Eigeninteresse verfolgt und auf die eigene Stärke vertraut, statt wie die Klugheit es fordert, der Einrichtung des Leviathan zu folgen und »eine gewisse Stabilität der wechselseitigen Erwartungen« (Nida-Rümelin, Theorie (2020), 159. Herv. get.) unterstützt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die im Panorama rekonstruierten Dimensionen der Selbstliebe betten sie meist in normative Vorstellungsmuster ein, die das menschliche Selbstverständnis und Selbstverhältnis umfassen. Daraus folgt eine Rede von einer richtigen oder falschen Selbstliebe in ethischer Hinsicht: Sie ist der menschlichen Gestaltung aufgegeben und in Kontexte normativer Ansprüche gestellt, die die Verfügbarkeit des Einzelnen transzendieren. Dies ist für Hobbes abwegig: Natürliche Selbstliebe, radikalisiert als Selbsterhaltung, ist vielmehr das *eine* quasi-mathematisch-naturgesetzliche Axiom, das als solches *ist* und damit die Kategorien von »richtig« und »falsch« selbst definiert. Damit ist »Selbsterhaltung« auch kein moralisch-normativer Begriff, sondern er erklärt vielmehr vermeintlich moralisches Verhalten durch und als etwas anderes. Eine mit Vernunftgründen rechtfertigende, kritische Auseinandersetzung über Optionen des gelingenden Lebens ist von Hobbes nicht angedacht.

Diese bestechend einfache und klare Reformulierung menschlichen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses bietet eine Alternative, die gerade dadurch attraktiv wird, dass sie beansprucht, mit dem Prinzip der Selbsterhaltung die Bedeutungsdimensionen der Idee der Selbstliebe auf *einen* Nenner zu bringen, der das – so der hobbessche Anspruch – zu erklären vermag, was bislang nicht über theologisch-philosophische Vermutungen hinausgekommen sei. Von daher ist es nicht übertrieben zu sagen, dass mit dem Prinzip der Selbsterhaltung die Ambition einhergeht, die in der Selbstliebe angelegten Beschreibungen wahren Menschseins zu enthüllen. Zudem scheint das Erfordernis der Sicherung des Friedens den Griff zum Selbsterhaltungs-Denken geradezu unumgänglich zu machen.

Das hobbessche Schrifttum wird als zentraler Ausgangs- und Referenzpunkt für ein Denken rezipiert werden, das Selbstliebe mit selbstinteressierter Selbsterhaltung identifiziert. Im Kontext der britischen Debatten im 17. und 18. Jahrhundert wird dies als »selfish-hypothesis« bezeichnet werden, also als Annahme, dass alle Motive, Wünsche und alles Handeln auf Eigeninteresse reduziert werden können.[657] Wird dieser Spur nicht zugestimmt, stellt sich die Frage, wie nach Hobbes überhaupt noch von Selbstliebe und der Vielfalt ihrer Bedeutungsdimensionen gesprochen werden kann. Dies dürf-

657 Vgl. Maurer, Self-Love (2019), 3f, 16f sowie die Ausführungen zu Mandeville in Kap. 11.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te in der Tat nur dann möglich sein, wenn sich ein Unbehagen an Hobbes' Systemdenken regt und wenn der reduktionistische Punkt selbstinteressierter Selbsterhaltung als einer erkannt wird, der menschliches Leben zwar einfach, aber gerade nicht hinreichend zu erfassen vermag. Wie die folgenden Szenerien zeigen werden, wird in der französischen Theologie und im modernen Naturrecht neu darum gerungen, wie die dem »Ordo amoris« inhärenten Dimensionen von Relationalität und Normativität der Selbstliebe wiedergewonnen werden können, ohne einerseits in das hobbessche Extrem selbstinteressierter Selbsterhaltung zu verfallen und ohne andererseits seine Einsichten in die notwendige Erhaltungstätigkeit durch einen vorneuzeitlichen Liebes-Ordo zurückzunehmen. Modern sind alle diese Ansätze darin, dass sie eine harmonische Einbettung der Selbstliebe in eine wie im Einzelnen auch immer ausformulierte Ordnung der Liebe aufgeben und mit ihr dem Menschen die Verantwortung für sein ihn normativ beanspruchendes Selbst- und Weltverhältnis zuschreiben. Alternativen zum hobbesschen Selbsterhaltungsdenken werden aufzeigen müssen, dass mit der Idee der Selbstliebe eine Normativität einhergeht, die komplexer ist, als Hobbes' Perspektivierung zu erfassen vermag.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

9. Selbstliebe am Grund der Selbsterforschung – François Fénelon

Im 17. Jahrhundert verstärkt sich zusehends das Interesse am psychischen Innenleben des Menschen und an einer Analyse seiner (verborgenen) Motivationsstrukturen. Dabei kommt der Idee der Selbstliebe eine Schlüsselfunktion zu. Die in Frankreich geführten berühmten Debatten um den »Amour-propre« knüpfen an die augustinische Selbstbetrachtung und seinen anthropologischen Pessimismus an (vgl. Kapitel 2). Zudem greifen sie die erasmische Tradition, insbesondere die Anekdotensammlungen des Humanisten mit ihrer Thematisierung menschlichen Selbsterlebens, auf (vgl. Kapitel 6.3). Den in der Welt des französischen Adels beheimateten und als Moralisten bezeichneten Denkern geht es um die psychische Erforschung menschlichen Verhaltens und die Offenlegung subtiler Antriebsstrukturen.[658] Damit führen sie zugleich ein in der Mystik beheimatetes Nachdenken über Selbstliebe, wie es sich etwa bei Teresa von Avila zeigt, weiter.[659] Sie sind geleitet von einer grundlegenden Skepsis gegenüber der freien Selbstverfügung und der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, gegenüber dem, was und wie die Dinge zu sein scheinen sowie gegenüber der Aufrichtigkeit vermeintlich moralischer Handlungen. Moralität als reine Gesinnung wird fragwürdig. Als Deutungskategorie dient ihnen die Selbstliebe, die zunehmend über den aus dem Bereich des Staatswesens entlehnten Begriff des (Selbst-)Interesses ausgedeutet wird.[660] Dieses sei die einzige – oft unbewusste – Handlungsmotivation, die den Menschen antreibe, um in sozial zuträglichen Verhaltensweisen Ansehen, Ehre

658 Vgl. Fellmann, Lebenskunst (2009), 79f; Schmidt, Diversité (2016), 234–263; Stackelberg, Nachwort (1987), 201–215; Kablitz, Gesellschaft (2020), 41–53; Kimmich, Aufklärungen (1993), 103–117.

659 Vgl. FN 505 und 570.

660 Der französische Term »Amour-propre« wird in deutschsprachigen Übertragung meist mit »Eigenliebe« widergegeben. Es werden aber auch Übertragungen mit »Eitelkeit«, »Hochmut«, »Selbstsucht« u.a. vorgenommen. Problematisch daran ist, dass so »amour-propre« jeweils eine spezifische Bedeutungszuschreibung und Wertung erhält. Vermehrt wird deswegen mittlerweile auf eine Übertragung verzichtet. Im vorliegenden Kapitel werden Eigen- und Selbstliebe synonym verwendet. Zur Herkunft des »Interesses« und seine Einwanderung in die moralischen, später auch ökonomischen Diskurse vgl. Force, Self-Interest (2003), 177–183.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Selbstbestätigung zu erwerben. Menschliches Handeln und soziale Erwartungen stehen in Wechselwirkung.

Im Folgenden wird zunächst die moralistische Idee von Selbstliebe anhand ihres bekanntesten Werkes, den »Maximen und Reflexionen« von La Rochefoucauld rekonstruiert (Kapitel 9.1). Dies dient der Hinführung und Einordnung der Analyse des in der vorliegenden Szenerie im Mittelpunkt stehenden Denkens von François Fénelon (Kapitel 9.2). Bei ihm bildet die Selbstliebe als »Amour-propre« das zentrale Problem des menschlichen Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses (Kapitel 9.2.1), für das der »Amour pur« die göttlich bereitgestellte Lösung ist (Kapitel 9.2.2). Kapitel 9.3. sichert schließlich den Ertrag der »Selbstliebe am Grund der Selbsterforschung«. Fénelons Thematisierung der Selbstliebe stellt ein in der Forschung recht gründlich aufgearbeitetes Feld dar. Dies gilt sowohl für die Philosophie als auch für die Theologie. Exemplarisch seien für ersteren Kontext die Werke von Robert Spaemann und für letzteren die von Peter Schallenberg genannt.[661]

9.1. Die »Maximen und Reflexionen« als Anbahnung

Das einflussreichste Werk moralistischen Denkens sind die »Maximen und Reflexionen«[662] von François de la Rochefoucauld (1613–1680). In mehreren, oft nur einen Satz umfassenden, ethisch-praktischen Grundsätzen erschließt er den »Amour-propre«. Er gilt ihm als in weiten Teilen noch unentdeckte, psychische Antriebsstruktur des Menschen (3), als »größte aller Schmeichlerinnen« (2) mit einer unübertroffenen Geschicklichkeit (4), in der er sich hinter vermeintlicher Tugendhaftigkeit versteckt. Er kann für ein Gefühl oder ein rationales Kalkül stehen. So ist die Hilfe gegenüber anderen fast immer Ausdruck von Selbstliebe, da es sich nicht um Selbstlosigkeit handelt, sondern um den Versuch, den anderen für sich zu gewinnen (236). Das gleiche gilt für Freundschaften (83),

661 Vgl. Spaemann, Reflexion (1990) und Schalleberg, Liebe (2003). Instruktiv ist darüber hinaus immer noch Varillon, Einleitung (1961), 9–125.

662 Rochefoucauld, Maximen. Die Zitation folgt der Nummerierung der Maximen in dieser Ausgabe und wird direkt im Fließtext angegeben. Hilfreich für La Rochefoucaulds Interpretation des »Amour-propre« ist etwa Force, Self-Interest (2003), 137–139, 177–183; Brooke, Pride (2012), 92–95.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Höflichkeiten (260) und Selbstbeherrschung (18), die Trauer über Verstorbene (233) oder für Liebesbeziehungen (374, 500). Hinter allem steckt eine eigennützige Leidenschaftlichkeit des Individuums für sich selbst, die niemand – auch es selbst nicht – bis ins Letzte durchschauen kann und die als Selbstinteressiertheit den Menschen nach Macht, Ehre und Prestige streben lässt. Wegen der Unmöglichkeit durch Introspektion die tiefsten Motivstrukturen aufzudecken und den »Amour-propre« zu erhellen, formuliert La Rochefoucauld seine Maximen nicht mit Ausschließlichkeit. Er stellt sie unter den Leitsatz: »Unsere Tugenden sind meist nur verkappte Laster« (9) und schließt damit, dass die in der Selbsterforschung ans Licht gebrachte Selbstliebe scheinbare Tugendhaftigkeit der Unredlichkeit überführt (504).

La Rochefoucaulds Darlegungen zur Idee der Selbstliebe sind in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen weisen sie – auch wenn die Wirksamkeit augustinischer Anthropologie unübersehbar ist – keinerlei explizite religiöse Bezüge und Begründungen mehr auf. Der Mensch vor Gott ist weder Ausgangs- noch Zielpunkt der Maximen. Menschliches Selbstverhältnis wird als immanent-soziales thematisiert. Was das menschliche Verhalten ausmacht, wird über gesellschaftliche Muster und Erwartungen erschlossen. Gleichwohl bleibt das vom Menschen gezeichnete Bild radikaler Verderbtheit angesichts der weiterhin aufrechterhaltenen Hoffnung auf jenseitige Läuterung und Erlösung vorläufig. Darüber hinaus wird die Tiefenstruktur psychisch-motivationaler Strukturen in den Blick genommen. Generell fragwürdig wird die Bestimmung äußerer Handlungen als moralische, aber auch eine Aufgeklärtheit des Menschen über sich selbst. Selbstliebe tritt nun als anthropologisch-psychische Grundverfasstheit in Erscheinung und steht im Mittelpunkt eines insgesamt pessimistischen Menschenbildes.[663] Denn für La Roche-

663 Zur Fortführung zentraler Elemente einer pessimistischen, christlich ererbten Anthropologie in der französischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts bei gleichzeitiger Zurückweisung ihrer religiösen Einbettung vgl. Kablitz, Gesellschaft (2020), 16–20. Er untersucht dieses Phänomen anhand der Schriften von La Rochefoucauld, La Bruyères (1645–1696) und Rousseau. Kablitz' interessante These lautet, dass diese Anthropologie sich auch ohne theologische Rahmung deshalb so lange halten konnte, weil sie mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis der Vernunft konvergierte: »Das Selbstverständnis einer Vernunft, die Wahrheit wesentlich als ein Ergebnis von Kritik kennt, und eine

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

foucauld ist sie in normativer Hinsicht keineswegs neutral, sondern ihre negativ besetzten Bedeutungen wie Selbstbezogenheit und Egozentrik, Befriedigung von Selbstgefühl und Hochmut sowie Eigennutz und Selbstsucht sind Ausweis moralischer Lasterhaftigkeit. Die Frage nach einer *guten* Selbstliebe ergibt für La Rochefoucauld keinen Sinn. Nur versteckt findet sich bei ihm in ficinisch-erasmischer Spur eine Form der Selbstbezogenheit, die Selbstliebe mit Selbstwertempfinden assoziiert (34, 261, 357). Das von La Rochefoucauld gezeichnete Bild vom Menschen ist am Ende der Maximen ernüchternd. Worin ein sinnvoller Umgang mit dem »Amour-propre« bestehen, oder noch grundsätzlicher: wie Handeln als moralisches möglich sein könnte, wird von ihm nicht thematisiert. Ihm geht es um psychologische Offenlegungen, oder, um ein anachronistisches Wort zu gebrauchen: um Dekonstruktion, die in ihrer Ausdeutung massiv von der durch die pessimistische Anthropologie geprägten Perspektivierung bestimmt ist.[664] Ein erster Versuch, hier positiv an-

---

zutiefst skeptische Lehre vom Menschen, die auch die Wahrheit über ihn nur durch die Entlarvung der Masken seines Verhaltens zu gewinnen weiß, besitzen eine bemerkenswerte Affinität« (ebd., 65). Affirmativ aufgegriffen wird Selbstliebe als Prinzip allen Handelns später u.a. von Claude-Adrien Helvétius (1715–1771) in seinem Werk über den Menschen, vgl. Helvétius, Vom Menschen. Im aufklärerisch-atheistischen Denkhorizont wird sie das bei La Rochefoucauld noch vorhandene Mäntelchen der Sündhaftigkeit ablegen. Zum ideengeschichtlichen Zusammenhang von La Rochfoucauld über Helvétius und Rousseau bis Diderot (1713–1784), vgl. Force, Self-Love (1997), 46–51.

664 Kablitz, Gesellschaft (2020), 34–38 verweist zurecht darauf, dass sich die moralistische Charakterisierung und Wertung des »Amour-propre« nicht einfach aus genauer (Selbst-)Beobachtung ergebe, sondern nur in der Verlängerung christlicher Anthropologie diese Ausdeutung habe erfahren können. Laut Kablitz soll die vermeintlich exakte psychologische Beobachtung sogar nur den Ausfall theologischer Begründungsfiguren kompensieren. Über La Rochefoucauld gehen, so ebd., 56, die Äußerungen von Jean de La Bruyère (1645–1696) insofern hinaus, als er die Einsicht in den »Amour-propre« mit dessen geschickter Manipulation zur positiven Selbstdarstellung verknüpft. Kablitz stützt sich auf den Satz: »C'est le rôle d'un sot d'être importun: un homme habile sent s'il convient ou s'il ennuie; il sait disparaître le moment qui précède celui où il serait de trop quelque part« (Bruyère, Caractères, 159). Relativierend muss allerdings angemerkt werden, dass der Begriff »Amour-propre« in Bruyère's »Les Caractères« gar nicht auftaucht. Insgesamt bleibt die Moralistik mit ihrer Kritik am »Amour-propre« in Frankreich lange Zeit dominant. Einer ihrer späten Vertreter, Nicolas Chamfort (1741–1794), wird schließlich eine ausgewogenere Bewertung der Selbstliebe formulieren: »Die Erziehung soll auf

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zuknüpfen und moralisches Handeln trotz der negativen Bewertung von Selbstliebe nicht fallen zu lassen, wird kurze Zeit später von François de Salignac de La Mothe-Fénelon formuliert.

9.2. Fénelons Erforschung des Selbst und seines Interesses

François Fénelon (1651–1715) ist Mitglied des französischen Adels, Erzieher des Thronfolgers von Ludwig XIV., Erzbischof von Cambrai, Autor zahlreicher philosophisch-theologischer Schriften und dabei wegweisend für eine antieudämonistische Ethik sowie begnadeter Literat und papsttreu ergebener Katholik und schließlich im Streit um die »reine Liebe« politisch und kirchlich ins Abseits befördert, dafür von seinen Anhängern über die Grenzen Frankreichs und seiner Lebenszeit hinaus aber umso mehr verehrt.[665] Vertraut mit den Schriften La Rochefoucaulds und geistlich beheimatet in der mystisch-aszetischen Literatur Theresa von Avilas, Johannes vom Kreuz' und insbesondere Franz von Sales' ist es nicht verwunderlich, dass Fénelon am Grund psychischer Selbsterforschung schnell auf den verderblichen »Amour-propre« stößt und ihn zum Ausgangsproblem seines Denkens macht. Sein Schrifttum ist eine Auseinandersetzung mit dem die ganze mystische Tradition begleitenden und nun radikalisierten Problem des *eigenen* Willens. Moralität stellt sich als Frage nach dem guten Willen, nicht nach der durch eine (Güter-)Ordnung etwa des »Ordo amoris« normativ vorgegebenen richtigen Handlung. Fénelons Denken ist in diesem Punkt entschieden neuzeitlich, da es um den Menschen als Subjekt kreist. Ethisch fragwürdig wird dessen Selbstliebe dadurch, dass sie den Willen

zwei Grundlagen beruhen: auf Moral und Klugheit. Neigt man die Waage nur nach der Seite der Moral, so macht man nur Narren oder Märtyrer, neigt man sie nach der anderen, berechnende Egoisten. Das Prinzip der Gesellschaft ist, sich selbst und anderen gerecht zu werden. Wenn man seinen Nächsten lieben soll wie sich selbst, so ist es mindestens ebenso gerecht, sich selbst zu lieben wie seinen Nächsten« (Chamfort, Maximen, 321). Unverkennbar ist hier die Nähe zur aufklärerischen Idee »vernünftiger Selbstliebe«, vgl. unten FN 767.

665 Zur Biographie vgl. Melchior-Bonnet, Fénelon (2008). Zum geistlichen Hintergrund Fénelons vgl. Schallenberg, Liebe (2003), 35–95. Eine Diskussion aus theologisch-dogmatischer Perspektive, auch zur lehramtlichen Verurteilung Fénelons, bietet Hattrup, Fénelon (1999).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

korrumpiert, indem sie ihn *interessiert* – dieses Wort hat für Fénelon die negativ besetzte Bedeutung des Eigennutzes – auf sich selbst lenkt.[666]

9.2.1. Fénelons Problem: Der »Amour-propre«

Ähnlich wie La Rochefoucauld deckt Fénelon mit einem sezierenden Blick das Raffinesse des »Amour-propre« auf:

> Gierig und ängstlich fürchtet die Eigenliebe, immer zu kurz zu kommen, an alles klammert sie sich. Sie ist unerschöpflich in schönen Vorwänden, windet sich wie eine Schlange, tarnt sich und nimmt alle Formen an […]. Sie versteckt sich hinter einem Möbelstück, einem Kleid, einem Buch, einem Nichts, das man nicht zu nennen wagt. Sie legt Wert auf eine bestimmte Verwendung, eine vertrauliche Mitteilung, ein Zeichen der Hochschätzung, auf eine eitle Freundschaft[667].

Einen untermauernden biblischen Beleg für seine Kritik findet er im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9–14), das mit dem berühmten Satz »Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden« schließt. Er kommentiert:

> Man nährt die Eigenliebe mit guten Werken und durch die Strenge der Buße, – man zählt sich im Geheimen selbst seine Kasteiungen vor, die Siege über seine Neigungen, seine Leistungen an Gerechtigkeit, Geduld, Demut und Selbstlosigkeit. Man meint, in all diesen Dingen nur geistlichen Trost zu suchen und ist doch darauf aus, eine Stütze zu

666 Vgl. Schallenberg, Fénelon (1999), 310. Zur Bedeutung von »Interesse« vgl. Raffelt, Interesse (1982), 134–136, 151–152.

667 Fénelon, GW, 190f. Da nicht nur das französische Original zitiert werden soll, gestaltet sich die Zitation der Quellentexte kompliziert. Es gibt eine von Peter Manns besorgte deutsche Übertragung einer von François Varillon vorgenommenen Auswahl zentraler Texte Fénelons, die unter dem Titel »Geistliche Werke« erschienen ist. Sie wird im Folgenden zitiert als Fénelon, GW mit Seitenangaben aus dem Buch. Die meisten dort veröffentlichten Texte entstammen der zehnbändigen französischen Ausgabe Fénelon, Œuvres complètes. Sie wird im Weiteren zitiert als Fénelon, OC mit Band- und Seitenangaben. Soweit möglich wird bei einer Zitation von Fénelon, GW auf den Originaltext in Fénelon, OC verwiesen. Die Betitelung der einzelnen Schriften ist im Quellenverzeichnis ersichtlich. Darüber hinaus wird die in Fénelon, OC und Fénelon, GW nicht enthaltene, bedeutsame Schrift »Explication des maximes des saints sur la vie intérieure« zitiert als Fénelon, MdS.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

finden, um sich auf sich selbst zu verlassen und um sich ein günstiges Zeugnis seiner eigenen Gerechtigkeit auszustellen.[668]

Die Selbstliebe ist ein Grundmerkmal menschlicher Existenz. Sie zeigt sich in einer permanenten Beschäftigung *mit sich selbst*, in einem Interesse an den Dingen *für sich selbst* und in einem Kampf um den *eigenen* Vorteil und um soziales Prestige: »Alle Großzügigkeiten, alle unbefangenen Zärtlichkeiten sind nur ein raffinierter, verführerischer, schmeichlerischer, liebenswerter und in der Konsequenz diabolischer ›Amour propre‹.«[669] Fénelon verwendet zur kritischen Beleuchtung des »Amour-propre« gerne die Begriffe des Eigeninteresses (»propre intérêt«) und der händlerischen Gesinnung (»esprit mercenaire«).[670] Darüber hinaus – und in dieser theologischen Deutung hebt er sich von La Rochefoucauld ab und greift ein Motiv der christlichen Tradition auf – manifestiere sich in der Selbstliebe eine Selbstvergottung des Menschen, der sich selbst genügt, sich selbst rechtfertigt und auf die eigene Größe und Leistung vertraut.[671]

Die in der Selbsterforschung so zutage geförderte Selbstbezüglichkeit wurzelt in der menschlichen Reflexionstätigkeit: »Solange wir noch an uns selbst denken, lieben wir alles nur für uns«[672]. Geprägt von der cartesianischen Philosophie ist die Selbstreflexion für Fénelon zentral – und gleichzeitig ein eminentes Problem, weil die Tätigkeit des Geistes, einmal begonnen, kein Ende findet. Der sich selbst bewusst gewordene Mensch wird in seinem Räsonieren immer wieder auf sich selbst zurückgeführt. Aus dieser strukturellen Verfasstheit der Rückwendung auf das Eigene gibt es kein Entkommen – jedes derartige Bemühen ist erneut wieder nur *eigene* Aktivität, Ausdruck des Interesses und führte, anders als Descartes

668 Fénelon, GW, 209f (= OC VI, 92); vgl. Ders., OC II, 172; OC VI, 124.

669 Fénelon, OC VIII, 485. Ü.d.V. des französischen Originals: »Toutes les générosités, toutes les tendresses naturelles ne sont qu'un amour-propre plus raffinée, plus séduisant, plus flatter, plus aimable, et par conséquent plus diabolique.«

670 Vgl. Fénelon, OC VI, 133, 139–141; Ders., OC II, 261f, 289, 300f, 313.

671 Vgl. Fénelon, OC V, 278, 705; Ders., OC VI, 109–115, 139, 522; Ders., OC VIII, 64.

672 Fénelon, GW, 246 (= OC VI, 127). Zu Reflexion und Eigenliebe vgl. auch Ders., OC I, 144.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

annimmt, ins Bodenlose.[673] Wie der menschliche Geist sich selbst nicht entkommen kann, so auch nicht eine hinter die Selbstliebe gelangen wollende psychische Selbsterforschung. Illusion und Täuschung bleiben Begleiter des menschlichen Lebens: Denn »gibt es etwas Angenehmeres und Schmeichelhafteres für eine feinfühlige Eigenliebe als noch dafür gefeiert zu werden, dass sie gar nicht mehr als Eigenliebe erscheint?«[674]. Anders als für Descartes ist die Reflexion nicht der Schlüssel zur Befreiung des verunsicherten Menschen.

Die größte religiöse Herausforderung stellt für Fénelon vor diesem Hintergrund die Frage dar, wie der Mensch Gott lieben kann, ohne darin nur sein eigenes Glück finden zu wollen – denn dies ist Gottes offenkundig unwürdig.[675] Ethisch gewendet ist dies die Frage, wie überhaupt Moralität als Anerkennung des Anderen um seiner selbst willen möglich sein kann. Zum einen ist im von Fénelon geteilten Verständnis neuzeitlicher, nicht-teleologischer Denkformen die klassische eudämonistisch-metaphysische Lösung verstellt und die scholastische Harmonie von Gottes- und Selbstliebe zerbrochen. Zum anderen zieht die psychische Selbsterforschung der Motivationsstrukturen den vermeintlich unschuldigen Willen in Zweifel. Dieser lässt sich nicht länger durch metaphysische Annahmen vom eigentlich guten Wesen des Menschen aus dem Weg räumen, da die erstpersönlich-psychische Perspektive laut Fénelon die nicht relativierbare Erkenntnisquelle anthropologisch-existenziellen Wissens darstellt.[676] Für das Erleben des individuellen Selbst gibt es keinen Trost eines wie auch immer gefassten metaphysischen Selbst, sondern dieses wird durch jenes radikal in Frage gestellt. Anders als bei Thomas von Aquin stellt sich die Frage nach der Liebe nun nicht mehr als Akt der Vernunft, sondern als Akt des Willens.[677] Dieser

673 Vgl. Meisert, Ethik (2014), 68; Spaemann, Reflexion (1990), 30, 84, 107–113. Spaemann verdeutlicht, wie mit dem Zirkel der Reflexion das Grundproblem menschlicher Selbstbezüglichkeit benannt ist. »Wir sind niemals verständiger, als wenn wir alles Räsonnieren aufgeben« (Fénelon, GW, 175 (= OC VI, 55)). Zur Unsicherheit der Vernunftreflexion vgl. ebd., 306.

674 Fénelon, GW, 253 (= OC VI, 140).

675 Vgl. Fénelon, OC II, 289; Ders., OC III, 354, 362; Ders., OC VI, 127; Ders., MdS, I.

676 Vgl. Spaemann, Reflexion (2014), 74.

677 Vgl. Schallenberg, Liebe (2003), 140: »Dass die Gottesliebe nicht mehr als Natur, sondern nur noch als Tugend aufgefasst werden kann und eine natürliche

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist idealiter rein, das heißt desinteressiert, und im Falle des sündigen Menschen ist er selbstbezogen. Moralität und Glücksstreben müssen radikal getrennt werden. Der Mensch handelt nur dann moralisch gut, wenn er aus unschuldiger, das ist aus reiner, das ist aus desinteressierter, Gesinnung liebt ohne irgendeine Form der Gegenleistung als Erfüllung eigenen Glücksverlangens zu erwarten. Das impliziert in religiöser Hinsicht, Gott ohne »Amour-propre« zu lieben, ohne das eigene Heil im Blick zu haben. In den Handlungen des Menschen verbindet sich bestenfalls beides: eine begehrende Selbstliebe und eine übernatürlich-reine Liebe.[678] Das Prinzip der Natur ist die Eigenliebe und das der Gnade die moralische-reine Liebe. Damit ist in einem anderen Denkhorizont der Strukturaufriss kantischer Ethik vorgezeichnet.

9.2.2. Fénelons Lösung: Die reine Liebe

Die psychische (Selbst-)Erforschung deckt ein Selbst auf, wie es – so Fénelon – nicht sein soll. Es ist der Mensch des »Amour-propre«. In der defizitären Selbstliebe scheint als ihr Gegensatz bereits das normative Ideal der reinen, interessenlosen Liebe auf.[679] Der Weg dorthin ist der der Heiligen. Laut Fénelon ist es der einzig richtige Weg für alle Menschen. Das mystisch-pädagogische Bemühen der Selbstformung bleibt dabei auf die göttliche Gnade angewiesen, da der Zustand der reinen Liebe letztlich nur von Gott geschenkt werden kann.[680] In Fénelons Schriften zeigt sich so eine Dialektik zwi-

---

Liebe (also bloßer Eigennutz) damit insgesamt der ethischen Problematisierung unterzogen wird, das ist zugleich der eine gemeinsame Grund für die Notwendigkeit wie Schwierigkeit eines theologisch-ethischen Eudämonismus in der Neuzeit. Natur und Gnade sind endgültig getrennt: Liebe gehört in ungereinigter Form der interessierten Natur an«.

678 Vgl. Fénelon, OC III, 148. Er spricht vom »comprincipe de la nature […] avec celui de la grâce« (ebd., 151).

679 Vgl. Fénelon, OC III, 356. Begriffe, insbesondere der der »Eigenliebe«, haben für Fénelon oft eine psychologisch-deskriptive und moralisch-normative Dimension, vgl. Varillon, Einleitung (1961), 109. Das Motiv der »reinen Liebe« zieht sich durch die Ideengeschichte der (Selbst-)Liebe. Zuletzt ist es von Frankfurt als wesentliches Element von (Selbst-)Liebe bestimmt worden, vgl. in den »Methodische Grundlagen« Kap. 2.2.3. Dabei geht er – konträr zu Fénelon – von der Selbstliebe als Form höchster Interessenlosigkeit aus.

680 Vgl. Fénelon, OC VI, 99, 140.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen dem prozesshaften Weg und der Gegenüberstellung der Existenzweisen des selbstliebenden und des in der Gottesliebe lebenden Menschen. Seine Referenzpersonen aus der christlichen Tradition sind entsprechend Bernhard von Clairvaux und Augustinus.[681]

Heilmittel gegen die Selbstliebe ist das »s'abandonnement«,[682] die Selbstaufgabe, das Selbstvergessen, die Hingabe und Indifferenz des Menschen gegenüber sich selbst. An erster Stelle geht es also um eine Haltungsänderung, die Fénelon mit dem drastischen Wort vom »Martyrium der Eigenliebe«[683] belegt. Es ist der Tod des eigenen Willens, der Selbstsucht, des Stolzes, des Eifers, der Selbstbezüglichkeit, des Neides, der Ehrsuche, kurz: der Selbstliebe als Bündelung all dessen, was das Leben des gefallenen Menschen ausmacht.[684] Den Gegenpol markiert der Begriff der interessenlosen Liebe, in der der Mensch Gott nur noch um dessen Willen liebt. In dem schmerzhaften und oft auch dunklen Weg dorthin weicht die natürliche Selbstliebe des Menschen Stück für Stück und macht Platz für die Selbstübereignung an den göttlichen Willen. Mehrfach spricht Fénelon in Orientierung an Johannes vom Kreuz von der den Menschen umgebenden Dunkelheit, vom bedrängenden Empfinden mangelnder Gottesnähe.[685] Die Pädagogik der reinen Liebe hat nichts erhaben Heroisches, sondern ist begleitet von bleibender Heilsunsicherheit. Sich gehorsam Gott zu fügen geht nicht per se mit der Erfahrung von tröstender Nähe und erst recht nicht mit der irdischen Glücks einher. Für Fénelon ist es vielmehr ein Ausweis der Reinheit der Liebe zu Gott, dass der Mensch sie ihm unabhängig eigenen Befindens und Hoffens erweist – selbst noch in der Stunde

681 Zur Berufung auf die Stufen der Liebe bei Bernhard von Clairvaux vgl. Fénelon, OC II, 261. Zu den Stufen des inneren Weges zum reinen Glauben vgl. Ders., GW, 355–357; Melchior-Bonnet, Fénelon (2008), 187. Zu Bernhards Stufenmystik vgl. oben FN 363.

682 Vgl. Fénelon, MdS, VIII; Ders., OC VI, 100, 126, 133. Fénelon erläutert das »s'abandonnement« mit Hilfe der Begriffe aus der mystischen Tradition »Gelassenheit«, »Aktivität«, »Eigenheit«, »Enteignung«, »Anziehung«, vgl. Ders., OC VIII, 451f.

683 Fénelon, GW, 235 (= OC VI, 121). »Immer werde ich Dich anbeten, indem ich meinen Eigenwillen dem Deinen zum Opfer bringe« (ebd., 224 (= OC VI, 104)); »des sacrifices qu'on fait tous les jours pour mourir à soi-même« (Ders., OC VIII, 569).

684 Vgl. Fénelon, MdS XXXIV.

685 Vgl. Fénelon, OC VI, 128–131; Ders., MdS, X.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

größter Verlassenheit. Im Durchleiden der Dunkelheit, der Verlassenheit liegt zugleich ihre Überwindung, der Tod des »Amour-propre«.[686]

Fénelons Programm ist eine moralische und religiöse Pädagogik. Die beiden Kontrastpunkte menschlicher Existenz, »Amour-propre« und »Amour-pur«, sind doppelt besetzt: Die Selbstliebe ist moralisch defizitär und religiös Sünde, da Lossagung von Gott. Damit wendet sich Fénelon erstens gegen eine rein immanente Kritik am »Amour-propre«, wie sie sich etwa bei La Rochefoucauld findet, und zweitens gegen die zu seiner Zeit an Einfluss gewinnende aufklärerisch-bürgerliche Ethik, die »Amour-propre« in Anknüpfung an stoisch-humanistische Gedanken natürlicher Selbstsorge positiv als wohlverstandenes Eigeninteresse deutet sowie drittens gegen eine daran anknüpfende religiöse Deutung, die Gottes- mit Selbstliebe verbindet.[687] Dem stellt Fénelon seine radikale Trennung von Interesse und Moralität entgegen. Diese kennzeichnet die reine Liebe als ein ursprüngliches, nicht aus eigenem Streben ableitbares Phänomen, das der Mensch nur in ehrfürchtigem Staunen empfangen kann. Gleichzeitig transzendiert das Ideal des »Amour-pur« als religiöser Begriff noch einmal Moralität, da diese letztlich als Werk des

686 Fénelon kritisiert einen Sprung in den Glauben, der vermeintlich Glaubenssicherheit gewährleisten soll, vgl. Spaemann, Spontaneität (1990), 132. Damit wendet er sich gegen das Schwärmertum und Blaise Pascal (1623–1662). Nichtsdestotrotz verbindet Fénelon mit Pascal die augustinische Grundierung einer angestrebten Ersetzung des Ich- durch den Gottesbezug. In der Vorstellung einer guten Selbstliebe als Ich-Überwindung wird ihnen später Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) folgen, vgl. Schumacher, Jacobi (2003), 184–186, 199. An Fénelons Annahme des radikalen, unbedingten Festhaltens an der Gottesliebe entzündet sich die theologische Debatte um die Rechtgläubigkeit seiner Theologie. Gedanklich zurückgewiesen wird u.a.: »In diesem Zustand heiliger Indifferenz wollen wir das Heil nicht mehr als eigenes Heil« (DH 2356). Im Hintergrund steht die Debatte mit dem Bischof von Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet, um die Verbindung von Liebe und Seligkeit, vgl. Walter, Bossuet (2003), 160–163. Lázló Bodas These, »dass die spiritualistische und naividealistische Idee Fénelons, ›die Liebe ohne Interesse‹ (amour désinteressée), theologisch nicht legitimierbar ist und von der Kirche zu Recht verurteilt wird« (Boda, Eigeninteresse (1994), 208), würdigt weder das Anliegen Fénelons noch ist sie in dieser Pauschalität korrekt.

687 In der aufklärerischen Ethik dominiert die Vorstellung, dass wohlverstandenes Eigeninteresse akzeptabel ist, solange es sozialverträglich eingehegt wird. Dies ist die Idee »vernünftiger Selbstliebe«, vgl. unten FN 767.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Menschen immer Produkt des *eigenen* Willens ist.[688] Von daher ist das Gottesverhältnis die Bedingung *reiner* Sittlichkeit. Der Weg zur reinen Liebe ist eine mystische Pädagogik der Selbstdistanzierung, der heiligen Indifferenz, an dessen Ende, so Fénelon, Gott sich im neuen Menschen auf den Trümmern der Kreatur aufbauen kann.[689] Vieles, insbesondere das »abandonnement« des eigenen Willens, erinnert stark an Überlegungen von Meister Eckhart (vgl. Kapitel 5). Während dieser aber von einer ontologisch fundierten spekulativen Korrelation von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe ausgeht, die mit einer emphatischen Rede menschlicher Gottunmittelbarkeit einhergeht, liegt bei Fénelon ein oppositionelles Beziehungsmuster zugrunde. Die psychische Aufdeckung der Korrumpiertheit durch die Selbstliebe in Verbindung mit der Gottes- und Heilsungewissheit zeichnet ein verunsichertes Bild vom Menschen, das vom anthropologischen Optimismus und vom versichernden Einheitsdenken Eckharts weit entfernt ist. Während Eckhart die Vereinigung des Menschen mit Gott anzielt, will Fénelon die selbstische Liebe des Menschen überwinden und transformiert eine spekulative Mystik zur universalen, psychologischen Lebenslehre. Der mystische Stufenweg als Therapie des »Amour-propre« sowie das Ringen um die Ermöglichung von Moralität und Gottgefälligkeit sind zentrale Anliegen des in der Neuzeit lebenden Fénelons, nicht jedoch Meister Eckharts.[690]

In der Kontrastierung von Selbstliebe und reiner Liebe spricht Fénelon davon, dass die Anwesenheit von natürlicher Liebe und Caritas im Menschen sich gegenseitig vermindern. Entweder ist der Mensch bei sich oder bei Gott und dem Nächsten: »Wer nicht mehr bei sich ist, ist bei Gott sowie beim Nächsten [… und; B.S] wer noch bei sich ist, ist weder bei Gott noch beim Nächsten«[691]. Gott

688 Die Tugendhaftigkeit des Menschen bleibt unvollkommen, da ihr ein Moment von Selbstliebe anhaftet, das nur in der gnadenhaften Liebe überwunden ist, vgl. Fénelon, OC II, 325.

689 Vgl. Fénelon, OC VI, 54; Ders., OC VIII, 519; Ders., MdS, II-VI.

690 Es verwundert daher nicht weiter, dass Fénelon sich zwar auf die großen Gestalten der mystischen Tradition, insbesondere auf deren neuzeitliche Vertreterinnen, aber kaum auf Meister Eckhart beruft. Johannes von Kreuz (1542–1591) und Franz von Sales (1567–1622) stehen ihm gedanklich deutlich näher.

691 Fénelon, OC VI, 133. Üd.V. Das französische Original lautet: »Qui n'est plus à soi, est en Dieu tout au prochain [… et; B.S.] qui est encore à soi, n'est ni

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nimmt den Platz ein, an dem vorher im Menschen sein Ich, sein Wille, war: »O Ungerechtigkeit und Auflehnung, o blinder Stolz! Bestrafe ihn, mein Gott. Ich bin für Dich gegen mich.«[692] Der letzte Schritt bleibt ein Akt göttlicher Gnade, auf den der Mensch sich nur vorbereiten kann. Mit ihm wird der Zirkel von Selbstreflexion und Selbstbezüglichkeit durchbrochen. Im Zustand der Gott kontemplierenden reinen Liebe ist der Mensch befreit vom (Eigen-)Interesse und findet die Ruhe und Harmonie, die er im selbstliebenden Streben immer verfehlt. Dabei spielt der Begriff des Gehorsams eine bedeutende Rolle, da sich in ihm das Prinzip interessenloser, formaler Sittlichkeit manifestiere. In der reinen Liebe will der Mensch nur noch den göttlichen Willen und auf dem Weg dorthin ist es insbesondere der Gehorsam gegenüber der Katholischen Kirche, in dem sich die Haltung des »s'abandonnement« manifestiert, womit ein explizit antiprotestantischer Zug deutlich wird.[693]

à Dieu ni au prochain«; vgl. Ders., OC I, 79, 102; Ders., OC III, 532; Ders., OC VI, 140; Ders., OC VII, 202. Weder ist die reine Liebe ein Akt der Vernunft, noch beschränkt sich die Eigenliebe auf den sinnlichen Bereich. Damit distanziert sich Fénelon von einem breiten Strang christlicher Tradition, der das sinnliche Begehren als Wurzel aller Sünden in der Selbstliebe ausmacht. Es ist vielmehr eine Bestimmung der *ganzen* menschlichen Existenz. Der Nächste soll in Gott ohne Hoffnung oder Erwartung auf Erwiderung geliebt werden, vgl. Ders., OC VIII, 485. In der praktischen Zuwendung ordnet er den Nächsten und sich selbst gleich, vgl. Ders., OC VI, 79. Bewusst distanziert er sich von quietistischen Tendenzen moralischer Indifferenz.

692 Fénelon, GW, 180 (= OC VI, 65); vgl. Ders., OC II, 261. »Er hat mich für sich gemacht und nicht für mich selbst, das heißt um ihn zu lieben, um zu wollen, was er will, und nicht um mich zu lieben, indem ich meinen Eigenwillen zu erfüllen suche« (Ders., GW, 219f (= OC VI, 102)).

693 Vgl. Fénelon, OC VIII, 519. Aber auch gegenüber anderen Menschen gilt die Haltung des Gehorsams, die im folgenden Zitat geradezu unmoralische Züge annimmt: »Der Wille des anderen dagegen, der Gewalt über mich hat, ist mir gegenüber ganz rein der Wille Gottes, so ungerecht er sonst auch sein mag« (Ders., GW, 198). Fénelons Bekenntnis zur Katholischen Kirche steht gleichwohl einer breiten Rezeption auf protestantischer Seite, insbesondere im Pietismus und Methodismus, nicht im Weg, vgl. Manns, Nachwort (1961), 387; Walter, Bossuet (2003), 163. Die Grundüberzeugung von der selbstischen Motivation des Menschen teilen Luther und Fénelon sowie den Gedanken, dass ein Kampf gegen die Selbstliebe nur im Vertrauen auf die göttliche Gnade möglich ist. Während Fénelon aber einen mystisch-pädagogischen Weg einschlägt, spricht Luther vom »sola fide« im Rechtfertigungsgeschehens. Am

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In den Ausführungen zum pädagogischen Weg reinigender Ent-Selbstung verweist Fénelon auf die faktische Koexistenz beider Formen von Liebe im irdischen Leben. Bis zu einem gewissen Grad sei die menschlich-selbstbezogene Selbstliebe zu entschuldigen, ohne dass sie allerdings für Fénelon ein zu würdigendes Moment von Selbstfreundschaft enthielte, wie beispielsweise bei Thomas von Aquin (vgl. Kapitel 4.1.1.).[694] Wenn die Selbstliebe auch die untere Stufe auf dem graduellen Weg zur reinen Liebe darstellt, so kann sie doch nicht Basis für die von Gott geschenkte, reine Liebe sein.[695] Deswegen schenkt Fénelon einer rein anthropologisch bestimmbaren Selbstliebe kaum Aufmerksamkeit, da ihr vom religiös begründeten Lebensziel aus betrachtet kein Wert zukommt. Als Vorbild verweist er mehrfach auf die Kinder und deren Haltung einfacher, sich Gott anvertrauender Gelassenheit.[696] Ihr spontanes Verhalten, das sich an den ihnen in der Gegenwart begegnenden Dingen erfreut, bildet einen Gegenentwurf zum Leben der Erwachsenen, das sich in Selbstsorge, Zukunftsplanung und Selbstinteresse – alles Manifestationen des »Amour-propre« – erschöpft. Die Unbeschwertheit des Kindes steht der Beschäftigung mit sich selbst und der eitlen Idee eigener Leistungsfähigkeit entgegen. Beispiele für dieses richtige Selbstverständnis und Selbstverhältnis des Menschen entnimmt Fénelon zudem der Tradition christlicher Mystik und dem Evangelium Jesu.[697]

Fénelon spricht von totaler Ausrottung der Selbstliebe: »Mein Gott, wann werde ich aufhören, mich zu lieben? Und zwar soweit, dass ich es zufrieden bin, wenn mich niemand mehr liebt und schätzt? Herr, Dir allein gehört die Ehre und Dir allein die Liebe.«[698]

Ende gehorsamer Willensübereignung steht auch bei Fénelon nicht die Selbstauslöschung, sondern die geglaubte Zuwendung Gottes.

694 Vgl. Fénelon, MdS, XII, XVI; Ders., OC II, 637; Ders., OC III, 63, 147f.

695 Vgl. Fénelon, OC III, 365–368; Ders., OC VIII, 571. Zur Gradualität vgl. Ders., OC III, 166. Während Fénelon mit der Mystik und später mit Kant und Schopenhauer den antieudämonistischen Zug teilt, verbindet ihn der pädagogische Weg nur mit der Mystik, nicht aber mit den beiden Philosophen, vgl. Spaemann, Spontanität (1990), 300.

696 Vgl. Fénelon, MdS, XXXIf; Ders., OC VIII, 519. Es ist der Geist der Einfachheit und Schlichtheit, der sich als offen für die Liebe Gottes erweist, vgl. Ders., OC VIII, 461; Ders., OC VI, 153–157.

697 Vgl. Fénelon, OC VI, 133. Zur Kritik an der Sorge vgl. Ders., OC VIII, 610f.

698 Fénelon, GW, 180 (= OC VI, 65).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Damit ist gleichwohl auch bei ihm, der so eine Facette der Selbstliebe auf die Spitze treibt, kein Weg der Verdemütigung im Sinne einer Entwürdigung intendiert. Vielmehr soll den in der reinen Liebe lebenden Menschen eine innere Ruhe und neu gewonnene Freiheit gegenüber der Welt und sich selbst kennzeichnen. Er überwinde die mit dem permanenten Selbstbezug einhergehende Furcht und Unsicherheit sowie das Unglück, das sich im konkurrierenden Zusammenleben der vom »Amour-propre« getriebenen Menschen einstellt – ein Zug der für das hobbessche Menschenbild geradezu charakteristisch ist.[699] Er ist befreit zu einer neuen Aktivität in der Sorge um seinen Nächsten – der Weg zum »Amour-pur« führt also weder in die Einsamkeit, noch in die moralische Indifferenz. Er vermag die Dinge nun in ihrem Eigenwert zu sehen und nicht nur auf sich selbst zu beziehen. Von daher eigne ihm eine neue, realistische Wahrnehmungsfähigkeit und Standfestigkeit. In Bezug auf Gott heißt das, ihn zu verehren, und in Bezug auf sich selbst, sich als Gottes Ebenbild zu lieben.[700] Im Weg des »s'abandonnement« soll der Mensch die Dinge so nehmen, wie sie von Gott gefügt werden.[701] So sehr in der normativen Zielvorstellung des »Amour-pur« ein utopisches, empirisch prinzipiell nicht verifizierbares religiöses und sittliches Ideal vorgestellt wird, so sehr bildet für Fénelon die Gelassenheit gegenüber sich selbst ein wichtiges Moment des pädagogischen, je individuellen Weges.

9.3. Ertrag der Selbstliebe bei François Fénelon

In der Spur der französischen Moralistik deckt Fénelon einen Menschen auf, den er radikal in seiner empirischen Verfasstheit in den Blick nimmt und den er ganz vom »Amour-propre« her bestimmt sieht. Selbstliebe ist dabei zugleich ein deskriptiver und normativer

699 Vgl. Fénelon, OC V, 705f; Ders., GW, 186. Die Überwindung von Unglück ist Nebeneffekt, nicht Motiv.

700 Vgl. Fénelon, OC III, 147. Der Abstand zwischen Gott und Mensch bleibt gleichwohl unendlich: »Die Niedrigkeit und Abhängigkeit des Geschöpfes ist […] so groß, dass es für sich selbst und seine eigene Ehre nichts tun, nichts sagen und nichts wollen kann, ohne sich damit zum Götzen zu machen« (Ders., GW, 218 (= OC VI, 101)).

701 Vgl. Fénelon, OC V, 602; Ders., OC VI, 80.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriff. Als letzter verweist er auf einen Mangelzustand des Menschen, den dieser zwar nicht aus sich selbst überwinden kann, in dem ihm aber die existenzielle Forderung der reinen Liebe aufgeht: Er ist, was er nicht sein soll. Das empirische Selbst ist weder Ausgangspunkt noch normativer Maßstab, sondern vielmehr Kontrastfolie für die Vorstellung des »Amour-pur«:

> Die psychologische Reflexion, die sich auf die innere, die Motivation der Handlung bedingende Grundverfassung des Daseins richtet, kann die Liebe als Quelle der Spontaneität nicht erreichen, weil sie selbst die Manifestation jenes ›Interesses‹ ist, das in der Liebe überwunden wird.[702]

In der theologischen Deutung Fénelons heißt dies für die Selbstliebe: Reine (Gottes-)Liebe baut sich nicht von der Selbstliebe des Menschen her auf, sondern erfordert eine Dezentrierung und ein Transzendieren, auf die der Mensch – so Fénelon – sich zwar vorbereiten muss, die er aber nicht aus sich selbst erreichen kann. In der Abtötung eigener Interessiertheit wird der Mensch von Gott klein gemacht und gewinnt dabei die Größe transmoralischer Reinheit. Dem Menschen erschließt sich so seine faktische Existenz als eine, die nicht sein soll: Es ist die des »Amour-propre«. Das Gottesverhältnis – nicht das Selbstverhältnis! – verheißen ein anderes Ideal: Leben im »Amour pur«, das ein gottgefälliges und moralisches Leben zugleich ist. Beide Momente bilden für Fénelon zwar unterschiedliche Kategorien, sind in der konkreten Existenz aber nicht isolierbar. Von daher findet die Selbsterforschung am Grund des Selbst eine Selbstliebe, die mit ihrer Selbstzentriertheit des Eigeninteresses beides ist: schuld- und sündhaft.

702 Spaemann, Spontanität (1990), 136.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

10. Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit I – Pierre Nicole

Eine diachrone Perspektive auf die Szenerien des »Panoramas der Selbstliebe« zeigt eine Verdichtung im 17. Jahrhundert. In ihm wird um ein neues Verständnis von Selbstliebe gerungen, es werden Wertungen erschlossen und grundsätzlich verschiedene Konzeptionen menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses entwickelt, denen unterschiedliche anthropologische Selbstverständnisse zugrundeliegen. Während Thomas Hobbes den »Ordo amoris« durch ein am Eigeninteresse ausgerichtetes Selbsterhaltungsparadigma ablöst (vgl. Kapitel 8), verschärft François Fénelon in der Spur von Mystik und Moralistik die Frage nach der aufrichtigen Gesinnung und bietet als Ausweg die »reine Liebe« an (vgl. Kapitel 9). Selbstliebe ist für ihn der Kontrastbegriff zur durch die Gnade ermöglichten Moralität, wohingegen diese bei Hobbes auf Klugheitsüberlegungen reduziert wird. Werden Eigeninteresse/Selbstliebe und Moralität als Gegensatzpaar aufgestellt, ergibt sich eine klare Zuordnung der beiden Denker. Die Frage nach einer friedlichen sozialen Koexistenz der Menschen beantwortet Hobbes mit Hilfe des Eigeninteresses und Fénelon, für den sie gleichwohl weniger im Vordergrund steht, im Ausgang vom guten Willen.

Daneben steht ein dritter Strang, der inspiriert durch die Lektüre hobbesschen und moralistischen Gedankenguts eine Vermittlerrolle einzunehmen sucht. Die leitende Überlegung besteht darin, dass Selbstliebe als Eigen-Interessiertheit mit Gemeinschaftlichkeit verbunden werden kann, ohne Moral- in Naturphilosophie und ohne Eigeninteresse in eine Utopie der »reinen Liebe« zu überführen. Diese Richtung fasst das menschliche Selbstverständnis apriori als ein relationales und erweitert dadurch das »Panorama der Selbstliebe« gegenüber den individualistisch ansetzenden Überlegungen von Hobbes und Fénelon um eine wesentliche Dimension. Sie wird im vorliegenden und anschließenden Kapitel anhand der zwei Vertreter Pierre Nicole (1625–1695) und Samuel Pufendorf (1632–1694) erschlossen.[703] Beide arbeiten die gleiche Grundidee konzeptionell

703 Ein Grenzgänger zwischen den französischen und deutschen Debatten ist der französische reformierte Theologie Jacques Abbadie (1654–1727), der mit der moralistischen Diskussion um den »Amour-propre« gut vertraut während seines Wirkens für die reformatorische Gemeinde in Berlin eine ausgleichende

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verschieden aus. Im Hintergrund stehen zwei große ideengeschichtliche Strömungen, die augustinisch-epikureische und die (neo-)stoizistische Tradition.[704] Das gemeinsame Anliegen beider wird durch die parallelen Überschriften der Szenerien aufgegriffen.

Der französische Theologe und Philosoph Pierre Nicole ist der Nachwelt vor allem durch die von ihm zusammen mit Antoine Arnauld (1612–1694) verfasste »Logik von Port-Royal« präsent, die einen Meilenstein im Vorfeld der Aufklärung darstellt. Im vorliegenden Kapitel verdienen gleichwohl seine mehrbändigen »Essais de morale« und der in ihnen enthaltene »Traité de la charité et de l'amour propre« größere Beachtung.[705] »Amour-propre« taucht als

---

Bestimmung von Selbstliebe vornimmt. Frucht dieser Arbeit ist das Werk Abbadie, Kunst, Sich selbst zu erkennen von 1692. Neben die aus der moralistischen Tradition gut bekannte Kritik an der Selbstliebe als Wurzel aller Laster stellt er eine legitime Selbstliebe, die sich als natürlich-vernünftige im Streben nach eigener Erhaltung und Glückseligkeit ausgestaltet: »Denn eines Theils scheinet die Selbst-Liebe der Ursprung aller unserer Fehler zu seyn, und anderen Theils ist es gewiss, dass wir durch die Selbst-Liebe unsere Pflichten erfüllen. […] Allein diese Schwierigkeit verschwindet, wenn man von der Selbst-Liebe das voraussetzet, was wir bereits von den Affecten unseres Willens insgemein gesagt haben, nämlich dass sie etwas Gutes und Unschuldiges, das zu ihrer Natur, und etwas Böses und Unordentliches an sich haben, das zu unserer Verderbnis gehöret. Unsere Sprache ist hierinnen glücklich, indem sie die Eigen-Liebe [frz. Original: »amour-propre«; B.S.] von der Selbst-Liebe [frz. Original: »amour de nous-même«; B.S.] unterscheidet. Die Selbst-Liebe ist diejenige Liebe, welche rechtmäßig und natürlich ist. Die Eigen-Liebe ist hingegen diese Liebe, so ferne sie bös und verderbet ist« (Abbadie, Kunst, Sich selbst zu erkennen, II.V). Die deutsche Übertragung des Werkes hat sich in der Frühaufklärung für die Herausbildung der Idee einer »vernünftigen Selbstliebe« als sehr wirksam erwiesen, vgl. FN 767. In Frankreich wird die Unterscheidung von »Amour-propre« und »Amour de nous-même« von Jean-Jacques Rousseau aufgegriffen und ausgearbeitet, vgl. Kap. 12.

704 Zum ideengeschichtlichen Hintergrund vgl. Force, Self-Interest (2003), 145.

705 Vgl. Nicole, Logik; Ders., MV. Die Zitation orientiert sich an der deutschsprachigen Ausgabe und erfolgt mit Band und Seitenangabe. So steht beispielsweise MVP II, 20 für die Seite 20 im zweiten Band der sechsbändigen »Moralische Versuche«. Friedrich Vollhardt schreibt unter Berufung auf Anthony Levi: »Pierre Nicoles bereits erwähnte Abhandlung ›De la charité et de l'amour propre‹ (1675) ist das vielleicht hervorragendste Zeugnis für diesen oft beschriebenen Übergang, der sich an der Umdeutung der Selbstliebe, an dem ›new concept of amour-propre‹ ablesen lässt« (Vollhardt, Selbstliebe (2001), 144). Laut Edward Donald James sind es die Traktate »De la charité et de l'amour-propre« (Nicole, MVP III, 120–171) und »Des moyens de conserver la

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriff dabei in seinen Schriften durchgängig auf. Inspiriert von La Rochefoucauld und verwurzelt in der Theologie des Jansenismus folgt Nicole zunächst der der französischen Moralistik typischen Charakterisierung:[706] Selbstliebe präge die Natur des Menschen nach dem Sündenfall und trete in Momenten der Concupiscentia wie Begierde, Lust, Selbstsucht, Neid, Ehrgeiz und in solchen der Superbia wie Eitelkeit, Hochmut, Stolz sowie allgemein in Zorn und Bösartigkeit in Erscheinung.[707] Sich ihr hinzugeben, bedeute sein Leben an die Welt zu verlieren und in Opposition zu Gott und Mitmensch zu treten. Sie schleiche sich in die Motivation des Menschen ein, verblende ihn gegenüber einer realistischen Wahrnehmung der moralischen Welt und verderbe sein Handeln.[708] Was äußerlich als lobenswert erscheine, sei innerlich oft vom Eigeninteresse korrumpiert, das sich geschickt zu tarnen verstehe. Der Gegenbegriff ist die christliche Caritas, die die selbstlose Liebe bezeichnet, die aber in diesem Leben den »Amour-propre« nicht auszurotten vermöge. Damit greift Nicole zunächst klassische Beschreibungen auf, die bereits aus anderen Szenerien bekannt.

Aus Nicoles Ausführungen zum »Amour-propre« lassen sich zwei Muster rekonstruieren, in denen er die Elemente von Superbia- und Concupiscencia-Komplex aufgreift, und die später häufig in Zusam-

---

paix avec les hommes« (Ders., MVP I, 176–294), in denen Nicole das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bestimmt, vgl. James, Nicole (1972), 161.

706 Die Orientierung an der augustinischen Theologie und an dessen »Ordo amoris« wird besonders ersichtlich in Nicole, UGD I, 311–332. Fast wörtlich werden Augustinus' Gedanken zur Identifizierung von guter Selbst- mit Gottesliebe wiedergegeben. Zu Nicoles gebrochener Rezeption jansenistischer Theologie vgl. Olphe-Galliard, Caussade (1982), 119–121; Kley, Nicole (1987), 77f; Laude, Leçons (1994), 242f. Zum Einfluss von Augustinus und Montaigne vgl. Schmidt, Diversité (2016), 344.

707 Vgl. Nicole, MVB I, 32, 102; Ders., MVB II, 41, 51, 71; Ders., MVEE III, 297; Ders., MVP I, 10f; Ders., Logik III, 256. Die Zuteilung zum Concupiscentia- und zum Superbia-Komplex nimmt Nicole nicht explizit vor und stellt eine Systematisierung des Verfassers dar.

708 Vgl. Nicole, MVB I, 142, 169, 273; Ders., MVEE I, 319, 336; Ders., UGH I, 39; Ders., UGB II, 2; Ders., US I, 78; Ders., UGD II, 146; Ders., MVP I, 135f; Ders., MVP III, 20f, 70, 200; Ders., MVP VI, 183. Der durch die Selbstliebe verzerrten Wahrnehmung stellt Nicole die gläubige Sicht, la vue de la foi, gegenüber, vgl. Schmidt, Diversité (2016), 346, 352, 377. Die falsche Wahrnehmung wiederum ist gebunden an eine falsche, das heißt weltliche, Sprache, vgl. Reguig-Naya, Corps (2007), 487f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menhang mit Selbstliebe gebracht werden: Narzissmus und Egoismus. Zum einen »liebet [man; B.S.] sich so, wie man ist, und man will sich mit Recht so lieben«[709]. Eigenliebe bedeutet, sich gegenüber Kritik zu immunisieren, eigene Defizite zu verbergen und mit sich selbst zufrieden zu sein.[710] Mit Dieter Thomä ist ein derartiges Verhalten als Narzissmus zu bezeichnen, »weil ein Narziss sich gefällt in dem, wie er ist, weil er ein Freund seines eigenen Status quo ist«[711]. Narzissmus bedeutet eine vollumfängliche Affirmation und Wertschätzung seiner selbst, ohne dafür eine Rechtfertigung anzugeben. Zum anderen gilt, dass »diejenigen, welche von der Selbstliebe beherrscht werden, keinen Nächsten haben, oder vielmehr niemand dafür erkennen«[712], weil ihr Interesse an anderen Menschen nur auf den eigenen Vorteil gerichtet ist. Mit Thomä ist als Egoismus zu charakterisieren, »wenn man sich selbst begünstigt, wenn man also für sich selbst etwas herausschlägt, was mit gleichem Recht einem anderen zu Gute kommen könnte.«[713] Beide Momente konvergieren bei Nicole, wenn ein Mensch beansprucht, den Platz Gottes einzunehmen und entsprechend Beachtung und Zuwendung anderer einfordert. Selbstliebe kennzeichnet hier ein defizitäres Selbst-, Nächsten- und Gottesverhältnis.

Zwei Beobachtungen markieren nun den Ausgangspunkt, der Nicole zum innovativen Weiterdenken über eine rein negative Ausdeutung der Idee der Selbstliebe veranlassen: Erstens gilt ihm das Bestreben geliebt werden zu wollen als ein urmenschlicher Grundzug und zweitens unterscheidet sich eine Gesellschaft, deren Mitglieder in der Caritas leben, äußerlich nicht von einer, deren Grundmotivation in der Eigenliebe besteht.[714] Diese Zusammenhänge entfaltet Nicole im bereits erwähnten »Traktat über Caritas und Selbstliebe«.

709 Nicole, MVEE II, 294.
710 Vgl. Nicole, MVP I, 11; Ders., MVP II, 105; Ders., MVP III, 21; Ders., Logik, 68f.
711 Thomä, Glück (2003), 284.
712 Nicole, MVEE V, 46; vgl. Ders., MVEE I, 146.
713 Thomä, Glück (2003), 283. Dies ist die ethische Seite der »selfish-hypothesis«, vgl. Maurer, Self-Love (2019), 4; im Zusammenhang mit Bernard Mandeville Kap. 11.
714 Vgl. Nicole, MVB I, 101; Ders., MVEE II, 169; Ders., MVEE III, 181; Ders., MVP II, 101f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zum Ersten erschließt er mit seinen Analysen der psycho-sozialen Tiefendimensionen des »Amour-propre« ein Feld, das die Verhaftung in der Tradition der französischen Moralistik deutlich erkennen lässt, darüber hinaus aber die Zusammenhänge pointiert neu fasst. Dabei handelt es sich, um eine anachronistische Bezeichnung zu wählen, um eine Analyse der Strukturzusammenhänge zwischenmenschlicher Anerkennung: »Da nun die Liebe der Menschen zu unserer Aufrechterhaltung so nötig ist, so sind wir von Natur geneigt, uns darum zu bewerben, und sie uns zu verschaffen«[715]. Nicole beschreibt Selbstliebe als eine Form relationaler Selbsterhaltung, die sich vor allem im Von-anderen-geliebt-werden-Wollen manifestiert. Selbsterhaltung umfasst nicht lediglich die Aufrechterhaltung physischer, sondern ebenso die psychosozialer Existenz. Diese hängt von sozialen Anerkennungsverhältnissen ab. Selbstliebe ist Streben nach Liebe, nach Anerkennung, die ihrerseits erst dazu führt, dass der Mensch sich selbst für liebenswürdig hält.[716] An diesem Punkt scheint die bereits von Erasmus von Rotterdam erkannte Verbindung von Selbstliebe mit in Gemeinschaft möglichem Selbstwerterleben durch. Zwischen den Menschen kommt es zum Konflikt, »weil sich die Eigenliebe der anderen Menschen dem Wünschen und Verlangen der unsrigen widersetzt«[717]. Explizit bezieht sich Nicole in der Entwicklung seiner Überlegungen auf Hobbes:

> Deswegen sind also alle Menschen immer wider einander. Und wenn derjenige, welcher gesagt hat, sie würden in einem kriegerischen Zustande geboren, und ein jeder Mensch wäre von Natur ein Feind von allen übrigen Menschen, durch diese Worte nur die Gesinnung des Herzens der Menschen gegen einander hätte anzeigen wollen, ohne sie für rechtmäßig und recht auszugeben, so würde er etwas gesagt haben, das mit der Wahrheit und Erfahrung eben so übereinstimmt.[718]

715 Nicole, MVP II, 103. An anderer Stelle heißt es: »Nichts ist dem Menschen so natürlich, als das Verlangen von anderen geliebt zu werden, weil nicht so natürlich ist, als sich selbst zu lieben« (ebd., 101). Bei La Rochefoucauld finden sich bereits Darlegungen zum Verlangen nach Macht, Ehre und Prestige.

716 Vgl. Nicole, MVP II, 102; Ders., MVP III, 131. Das Selbsterhaltungsstreben ist getrieben von der Sorge um die eigene physische Existenz, der Befriedigung eigener Bedürfnisse und Interessen und von der Notwendigkeit, geliebt zu werden, vgl. dazu Köhle, Interest (2014), 18; Laude, Leçons (1994), 254.

717 Nicole, MVP III, 122.

718 Nicole, MVP III, 122.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In normativer Hinsicht folgt Nicole ihm allerdings nicht, da für ihn aus einem natürlichen Bedürfnis des Menschen nicht per se dessen Rechtfertigung folgt. Die Sphäre des Moralischen existiert laut Nicole gerade wider das menschliche Streben und markiert damit die ethische Problematik einer eigeninteressierten Selbstliebe.

Zum Zweiten transformiert sich laut Nicole im gemeinschaftlichen Leben zumindest äußerlich die Selbstliebe in Caritas. Er bezeichnet sie als »Amour-propre éclairé«, also als kluge oder aufgeklärte Eigenliebe.[719] Weil die Menschen die Eigenliebe der anderen nicht tolerieren, muss sie sich geschickt verbergen, indem sie sich als demütig, selbstlos, nachsichtig, freundschaftlich gibt, um so die erwünschte Anerkennung zu erfahren. Dies ist, kurz zusammengefasst, der Grund, weshalb eine Gesellschaft der Heiligen äußerlich der einer der Gottlosen gleicht, wobei

> zwischen beiden nur dieser einzige Unterschied ist, dass die Heiligkeit von der Ungerechtigkeit der Eitelkeit in Absicht auf Gott, und die Wohlanständigkeit von ihrer Niederträchtigkeit in Absicht auf die Menschen gerührt wird.[720]

Nicole formuliert hier ein an den sozialen Erwartungen ausgerichtetes umfassendes (Selbst-)Erziehungsprogramm, an dessen Ende ein anderer, nämlich der »ehrenhafte Mensch« steht, der zumindest äußerlich tugendhaft und solidarisch – also der Caritas gemäß – handelt.[721] Die Gesinnung der Eigenliebe ist aufgrund der sozialen

719 Vgl. Nicole, MVP III, 120, 160; Kley, Nicole (1987), 72–74. Ähnlich Hobbes und entgegen der von Thomas von Aquin rezipierten aristotelischen Auffassung handelt der Mensch bei Nicole aufgrund eigener Bedürfnisse sozialverträglich und nicht aufgrund einer entsprechenden Neigung oder sozialen Natur, vgl. Laude, Leçons (1994), 246. Zum Aspekt einer geschickten Manipulation der und mit Hilfe der Selbstliebe vgl. die Ausführungen zu Bruyère in FN 663.

720 Nicole, MVP III, 136f; vgl. ebd., 125. Die Selbstliebe »verachtet niemals jemanden. Sie legt alles zum besten aus. Sie tut sich leicht Genüge, und ist nicht scharfsichtig, an Personen, die durchgängig hochgeschätzt werden, Fehler zu entdecken. Sie vermeidet den verwegenen und übelgegründeten Verdacht, und will sich lieber gewissermaßen bekriegen, als sich zu einem Argwohne verleiten lassen, der dem Nächsten nachteilig ist« (ebd., 152). Nicoles Lob der Selbstliebe weist Ähnlichkeiten mit dem paulinischen Hymnus der Liebe (1 Kor 13, 1–13) auf.

721 Zentraler Begriff ist »honnêteté«, vgl. Laude, Leçons (1994), 245. »C'est ainsi notre capacité à l'être *honnête* qui détermine notre bonheur soumis à la pratique de l'art social« (Reguig-Naya, Corps (2007), 523. H.d.V.).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Einbettung des Menschen nicht nur kompatibel mit einem friedlichen Zusammenleben, sondern befördert vielmehr ein prosoziales Verhalten. Der moralisch-religiösen Verwerflichkeit der Selbstliebe stellt Nicole ihren Nutzen gegenüber.[722] Dieser zeigt sich in der Bändigung der Leidenschaften, der Vermeidung von Lastern, der Errichtung einer solidarischen Gesellschaft und sogar in der tugendhaften Formung des Menschen. Diese ist dann erreicht, wenn der Mensch, ursprünglich aus Eigenliebe motiviert, einen inneren Erziehungsprozess durchlaufen hat, der ihn dazu führt, unmotiviert, ohne Überlegung, gleichsam natürlich richtig zu handeln. Auf diese Weise kann die im »Amour-propre« geborene Zivilität sogar als Vorbereitung auf die Gottesliebe verstanden werden.[723]

Die für das 17. Jahrhundert charakteristische Aufwertung der Selbstliebe – gegen die sich Fénelon explizit ausgesprochen hatte – ist hier in beiden Aspekten unübersehbar. Hobbes hatte bereits die Dimension egoistisch-selbstinteressierten Strebens als sozialverträglich ausgedeutet. Diesen Impuls greift Nicole auf, wenn er davon ausgeht, dass »Amour-propre« und Gemeinwohlorientierung kompatibel sind. Zweitens erkennt er im Problemzusammenhang der Superbia-Tradition die Notwendigkeit von Anerkennungsmustern für das eigene Selbstwerterleben. Selbstliebe als Geliebt-werden-Wollen ist nicht nur Eitelkeit, sondern ein menschliches Grundbedürfnis. Beide Bedeutungsdimensionen der Selbstliebe durchlaufen bei Nicole eine Transformation der klassisch negativen zu einer positiveren Wertung. Entscheidender Faktor ist das dialektische Verhältnis von Selbstliebe und sozialer Verfasstheit:

722 Vgl. Nicole, MVP II, 116–119; Ders., MVP III, 137, 168f. C'est la »notion d'utilité qui structure toute la réflexion de Nicole sur l'honnêteté« (Reguig-Naya, Corps (2007), 531). Der ehrenhafte ist nicht der moralisch gute Mensch.

723 Vgl. Laude, Leçons (1994), 253; Reguig-Naya, Corps (2007), 549, 565. Delphine Reguig-Naya spricht aufgrund der inneren Verschränkung von Selbstliebe und Caritas bei Nicole davon, dass der sie anfänglich bestimmende Gegensatz aufgehoben werde, vgl. ebd., 551–553. Für das Leben des Christen bedeute dies eine Aussöhnung mit der Welt, wenn auch keine vollständige Identifikation mit ihr, vgl. ebd., 566f. Diese positive Lesart der Bewertung von Selbstliebe durch Nicole darf allerdings nicht über seine religiösen Vorbehalte hinwegtäuschen. Passender ist es, von Aufwertungstendenzen der Selbstliebe zu sprechen. Zurückzuweisen ist andererseits Köhles These, das Eigeninteresse sei das einzige Handlungsmotiv, das Nicole kenne, vgl. Köhle, Interest (2014), 43.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Nicole's specular glance at the self reveals that there is no self without the Other, without the totalizing whole, and no whole without the self. The birth of the atomic individual is always and necessarily the birth of a subject placed within the totalizing political and social order, and the individual is a necessary condition of that totality.[724]

Der sich selbst liebende Mensch handelt per se weder narzisstisch noch egoistisch. Gleichwohl bleibt bei Nicole der große augustinische Vorbehalt sündhafter Immanenz. Deswegen wird die Selbstliebe von Nicole weder im Kontext des Selbstwerterlebens, noch in dem des prosozialen Verhaltens als moralisch gut bezeichnet, sondern letztlich bleibt sie doch die der Caritas entgegenstehende verwerfliche Eigenliebe.

Selbstliebe und Caritas, die Nicole aus der theologischen Tradition als Oppositionsbegriffe übernimmt, verlieren in seinen anthropologisch perspektivierten Untersuchungen allerdings den eindeutig kontrastiven Charakter:

> Das sonderbarste ist dabei dieses, dass diese Vermengung und Vermischung [der Motivationen; B.S.] ihren Anfang oftmals im Herzen selbst nimmt, so dass wir es nicht unterscheiden können, ob wir das, was wir tun, aus Liebe oder aus Eigenliebe tun, ob wir Gott oder uns selbst suchen.[725]

Damit findet sich wie bei Fénelon ein Herausstellen der bleibenden eigenen Verborgenheit, die – so Nicole – wahrhaft gutes Handeln dem Reich der göttlichen Gnade anheimstellt, das dem Menschen unzugänglich und unverfügbar bleiben *muss*.[726] Neben dieser theologischen Erklärung, die in jansenistischer Manier auf die Alleinwirksamkeit der Gnade abstellt, verdienen zwei weitere Argumente Nicoles zur Begründung der Ununterscheidbarkeit von Caritas und Eigenliebe Beachtung. Das erste greift die in der Tradition geläufige Vorstellung von der Konvergenz des Strebens nach dem Guten mit dem für einen selbst Guten auf und deutet sie psychologisch aus.[727]

---

724 Koch, Individuum (2002), 262.

725 Nicole, MVP III, 162.

726 Dale van Kley macht erhellend deutlich, inwiefern die augustinistische Theologie im Frankreich des 17. Jahrhunderts durch ihre Betonung des Gnadenwirkens Gottes Spiegel einer sich säkularisierenden Gesellschaft ist und ungewollt diese Tendenz selber massiv befördert, vgl. Kley, Nicole (1987), 77–85.

727 Vgl. Nicole, MVP III, 164.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das zweite rekurriert auf die soziale Bedingtheit der Herausbildung eigener Vorstellungen vom Guten:

> Durch die öftere Betrachtung gewisser Handlungen, als solcher, wodurch wir uns öffentlich einen Schandfleck und die Abneigung ehrbarer Leute zuziehen können, entsteht in dem Verstande ein dunkler Begriff davon, der sie uns als hassenswürdig vorstellt, ohne dass der Verstand weiß warum; und dieser Begriff ist hinlänglich, im Herzen eine Regung der Abneigung und Entfernung hervorzubringen.[728]

Eigensüchtige und selbstlose Liebe sind nicht nur in der äußeren Handlung, sondern auch qua Introspektion nicht länger grundsätzlich differenzierbar, da die eigene Motivation und Vorstellung vom Guten von sozialen Erwartungen mit gebildet werden. Es ist nun nicht länger möglich, in der psychischen Selbsterforschung dahinter immer einen verborgenen »Amour-propre« aufzuspüren. Diese von Nicole konstatierte faktische Verfasstheit des (gefallenen) Menschen im gemeinschaftlichen Zusammenleben führt ihn allerdings weder dazu, einen *philosophischen* Begriff vom guten Willen zu entwickeln, noch die negative Konnotation des »Amour-propre« zu verabschieden, noch das im Leben unerreichbare Ideal der Caritas aufzugeben, wenn er auch einen Realismus anmahnt, den Menschen sich nicht als Engel vorzustellen.[729] Die theologische Caritas bleibt der normative Ankerpunkt und die notwendige Voraussetzung für eine Transformation des »Amour-propre«. Anders gesagt: Eine Gesellschaft der Heiligen, der Vollkommenen, und eine der Eigensüchtigen, der Ehrenhaften, sind nur dann ununterscheidbar, wenn in *beiden* die Caritas den normativen Erwartungshorizont sozialer Anerkennungsverhältnisse bildet.

Können Selbstliebe und Caritas *theologisch* noch als einfacher Gegensatz postuliert werden, so wird von Nicole gewürdigt, dass eine immanente Perspektive die Frage nach dem Selbstverständnis und normativen Selbstverhältnis komplexer und vielschichtiger wahrzunehmen hat. Damit ist die vorliegende Szenerie der Selbstliebe

728 Nicole, MVP III, 163f.

729 Vgl. Nicole, MVP II, 118. Damit ist eine Alternative zum Anzielen einer »reinen Liebe« formuliert. Entgegen religiösen Strömungen, die die Abkehr von der Welt predigen, ist Nicole davon überzeugt, dass auch der Christ nicht anders als in der, ihm zwar feindlich gesonnenen, Welt leben kann, vgl. Reguig-Naya, Corps (2007), 520, 565. Erst durch diese Grundannahme ergibt sich der Fragehorizont über den Zusammenhang von Selbstliebe-Caritas-Sozialität.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ausdruck einer Zeit, in der für die menschliche Selbst- und Weltdeutung nicht länger eine holistisch-religiöse normative Bewertung vorausgesetzt wird. Nicoles Ansatz versucht eine Erklärung zu geben, weshalb nicht-gläubige Menschen zu richtigem Handeln fähig sind und eine sozialverträgliche, friedliche Gesellschaft aufbauen können. Dazu bezieht er sich auf die von ihm beobachtete Eigengesetzlichkeit psycho-sozialer Anerkennungsstrukturen und unterscheidet zwischen der Sphäre der Moralität und der sozialer Sitten. Er versucht, traditionell-christliche, moralische, anthropologische und funktionalistische Bedeutungsdimensionen der Selbstliebe miteinander zu verbinden und zugleich in ihrem jeweiligen Sinn aufrechtzuerhalten. Er entwickelt insbesondere im »Traité de la charité et de l'amour propre« ein neues, auffallend positives Bild von Selbstliebe, das ihrer sozialen wie psychischen Funktionen gewahr wird. Dabei bleibt allerdings ein Tiefenstrom des Augustinismus wirksam: Die religiöse Bedeutungsdimension wird zwar auf einen für das irdische Leben nahezu irrelevanten und verborgenen Kern göttlichen Gnadenwirkens reduziert, menschliches Handeln ohne dieses gilt aber weiterhin als grundlegend korrumpiert, von selbstinteressierten Leidenschaften bedroht, moralisch defizitär und erlösungsbedürftig. In diesem Punkt trifft er sich mit Fénelon.

In mehreren Aspekten zeigt sich Nicole als ein Vorläufer und Wegbereiter aufklärerischer Gedanken. Dies gilt insbesondere für die Annahme einer möglichen Erziehung des Menschen zu prosozialem Verhalten und für die Erhellung genuin anthropologischer Dimensionen der Selbstliebe in psycho-sozialen Kontexten. Den entscheidenden Schritt in der Überwindung augustinischer Erbsündenlehre durch eine einer optimistischen Anthropologie korrespondierenden normativen Umwertung menschlicher Selbstliebe geht er allerdings nicht.[730] Die Aufrechterhaltung der Spannung in seinem Denken ist insofern als eine bleibende Leistung anzusehen, als sie die Vielfalt und Komplexität der Bedeutungen einer in ein soziales Gefüge eingebetteten Selbstliebe – anders als François Fénelon und Thomas Hobbes – nicht auf die eine normative Bewertung notwendiger Zähmung reduziert:

730 »Having importantly contributed to the creation of the morality of enlightened self-interest, Jansenists had only to see it and declare it good. This additional step, however, they never took« (Kley, Nicole (1987), 72); vgl. Koch, Individuum (2002), 264–266; Vollhardt, Selbstliebe (2001), 145.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Nicole reverses the political and theological models of Hobbes and Pascal [and Fénelon; B.S.]. Passion and desire, driven and subtended by *amour-propre*, do not precede society and are not subsequently circumscribed by law and force but instead are born with the individual or subject's insertion into the social and political order.[731]

Damit bereitet Nicole den Weg für spätere anerkennungs- und identitätstheoretische Ausdeutungen der Idee der Selbstliebe, wie sie sich bei Jean-Jacques Rousseau (vgl. Kapitel 12) rekonstruieren lassen.

731 Koch, Individuum (2002), 267. H.i.O. Eine kurze Zusammenfassung von Pascals Verständnis von Selbstliebe als einem sich von Gott isolierenden sündhaften Amour-propre, dem die reine Liebe der Caritas entgegensteht, findet sich ebd., 261. Für ein ähnliches Konzept siehe im Panorama die Untersuchungen zu Fénelon, vgl. Kap. 9.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

11. Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit II – Samuel Pufendorf

Zeitgleich zu Pierre Nicole verfolgt Samuel Pufendorf das Projekt einer positiven Verhältnisbestimmung von menschlicher Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit. Inhaltlich und methodisch inspiriert von den Schriften Thomas Hobbes' und Hugo Grotius' steht bei ihm keine um den Begriff des »Amour-propre« kreisende Weiterführung augustinisch-theologischen Denkens im Vordergrund, sondern die Entwicklung einer stoisches Gedankengut rezipierenden naturrechtlichen Pflichtenkreislehre.[732] Damit vertritt er ein für die Ethik der (frühen) Neuzeit typisches Gliederungssystem, das in die Pflichten gegenüber Gott, dem Nächsten und sich selbst unterteilt ist. Dies führt die Trias christlicher Tradition von Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe weiter, emanzipiert sich aber von einer Liebes*theologie*.[733] Die drei Handlungsbereiche werden normativ vom obersten Prinzip des Naturrechts aus erschlossen, für dessen Herleitung der Selbstliebe eine besondere Bedeutung zukommt. In der Entwicklung des modernen Naturrechts formuliert Pufendorf einen Meilenstein, der über hundert Jahre die Diskussionslandschaft dominieren sollte.[734] Seine Vernunftethik stellt einen Gegenentwurf zu religiösen, meist augustinischen Konzepten dar, die die Ethik aus

732 Zu Leben, Zeitkontext und Werk von Samuel Pufendorf vgl. Böhling, Einleitung (2014); Döring, Pufendorf (2012); Schmidt-Biggemann, Pufendorf (1999), 116–132. Naturrecht ist bei ihm identisch mit Naturgesetz, vgl. Zurbuchen, Naturrecht (1991), 11. In dem Wechsel vom Tugend- zum Pflichtbegriff spiegelt sich ein tiefreichender mentalitätsgeschichtlicher Wandel, vgl. Münk, Pflichtenkreislehre (2016), 545.

733 Zur Geschichte der Pflichtenkreise und ihrer Bedeutung für die Ethik der Neuzeit vgl. Kany, Pflichtentrias (2016); Uertz, Paradigmenwechsel (2016). Mit der Orientierung am Begriff der Pflicht geht eine Ablösung der Ethik von biblischen Begründungen einher. Pufendorf selbst ist, anders als in der Literatur oft angenommen wird, nicht der Begründer dieser Einteilung in drei Regelkreise, sondern sie geht auf Augustinus' Auslegung des Doppelgebots zurück, vgl. Schneider, Naturrecht (1971), 449, 484.

734 Vgl. Kersting, Politische Philosophie (1994), 225. Pufendorf legt den Grundstein für eine Naturrechtstradition, die über Christian Thomasius bis Christian Wolff und dessen Schule reicht. Zum Einfluss von Pufendorfs Denken auf die Entwicklung der Moralphilosophie Adam Smith's vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001), 41f; Stein, Pufendorf to Smith (1982).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

offenbarungstheologischer Perspektive entwickeln.[735] Ihnen gegenüber beschränkt Pufendorf das Naturrecht auf die für alle Menschen gleichermaßen geltenden Verpflichtungen des irdischen Lebens. Religion als natürliche und Gott als Schöpfer bleiben allerdings fundamentale Referenzpunkte.

Zwei Werke bilden Pufendorfs Naturrecht in verdichteter Form ab und werden im Folgenden primär konsultiert: Die »Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht«[736] und deren Kompendium »Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur«[737]. Wenngleich in der Forschung zu Pufendorf die Selbstliebe auch ein Randthema darstellt, bilden doch insbesondere die Arbeiten von Friedrich Vollhardt und Werner Schneiders hilfreiche Anknüpfungspunkte.[738]

Mit dem Naturrecht will Pufendorf die Moralwissenschaft auf ein untrügliches, sicheres Fundament gründen, das jeder Mensch mit Hilfe seiner Vernunft erkennen kann.[739] Abzugrenzen ist vom Naturrecht das positive Recht der Staaten, in denen der Mensch als Bürger und Untertan lebt sowie die Moraltheologie, die aus der Offenbarung die Pflichten für Christen herleitet. Die Verpflichtung ergibt sich bei Pufendorf durch den autoritativen Willensbeschluss eines Gesetzgebers. Dies ist im Kontext des Naturrechts der Schöpfer. Mit Hilfe der Vernunft erkennt der Mensch aus der Schöpfung, aus der Natur die von Gott in sie eingepflanzten Gesetzmäßigkeiten.[740] Sie gelten allgemein und zeitlos. *Moralisch* gut bezeichnet eine

735 Vgl. Pufendorf, DHR § 1, § 8. Das Thema Religion begleitet ihn ein Leben lang. Neben seiner Schrift Pufendorf, DHR ist hier v.a. auf Ders., JFD zu verweisen. Während er einerseits für eine klare Trennung von Kirche und Staat bzw. Recht optiert, gilt für ihn dennoch: »Die Christlichkeit der Welt bleibt das erklärte Ziel« (Döring, Säkularisierung (1993), 174). Pufendorfs Naturrecht ist insofern Ausdruck einer Übergangsphase, vgl. Ahnert, Pufendorf (2013).

736 Pufendorf, DJN. Der lateinische Text findet sich in der drei Teilbände umfassenden Nr. 4 der von Wilhelm Schmidt-Biggemann herausgegebenen Gesammelten Werke von Samuel Pufendorf.

737 Pufendorf, DOH. Der lateinische Text findet sich in Nr. 2 der von Wilhelm Schmidt-Biggemann herausgegebenen Gesammelten Werke.

738 Vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001), 34–38, 67–84; Schneiders, Naturrecht (1971), 67–91.

739 Vgl. Pufendorf, DOH, Vorwort an den Leser; Ders., DJN I.2, § 4.

740 Vgl. Pufendorf, DJN I.1, § 2–3; I.2, § 6; I.6. »Jeder erwachsene Mensch […] besitzt so viel natürliches Erkenntnisvermögen, dass er […] nach angemesse-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übereinstimmung mit dem Gesetz und kann sich als das für den Menschen Förderliche und Nützliche herausstellen, was Pufendorf als das *natürlich* Gute bezeichnet.[741] Eine grundlegende Kongruenz beider Bereiche des Guten ist durch Gott als Schöpfer garantiert: Er hat das Naturrecht so eingerichtet, dass es sich auch als *gut für* den Menschen erweist.[742] Pufendorf beharrt aber auf der unterschiedlichen normativen Logik: Die Befolgung des Naturgesetzes als moralische Forderung überschreitet dessen Nützlichkeit. Damit grenzt er sich in zweifacher Hinsicht von Hobbes ab: Erstens ist prosoziales Verhalten nicht allein aus der Bewältigung von konfliktträchtigem Selbsterhaltungsstreben ableitbar und zweitens gilt das Gesetz als *moralisches* ab dem Naturzustand.

Das oberste Prinzip des Naturrechts erschließt Pufendorf aus einer anthropologischen Rekonstruktion.[743] Die drei fundamentalen Pole heißen Selbstliebe, Schwäche und Relationalität. An erster Stelle nennt Pufendorf die menschliche Selbstliebe, die für ihn das Grundmerkmal jeder empfindungsfähigen Existenz ausmacht. Er deutet sie unter Berufung auf die stoische Tradition als Streben nach eigener

---

ner Überlegung wenigstens die allgemeinen Gebote und Grundsätze einer ehrenhaften und friedvollen Lebensführung richtig erfassen kann. Gleichzeitig kann er beurteilen, dass diese Gebote und Grundsätze in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen stehen« (Pufendorf, DOH I.1, § 4). Das Ziel der »friedvollen Lebensführung« verweist auf Thomas Hobbes, wohingegen »ehrenhaft« auf einen höheren Anspruch an den Charakter verweist. Wegen des voluntaristischen Ansatzes, vgl. Carr/Seidler, Pufendorf (1999), 151, sollte nicht von moralischer Selbstverpflichtung gesprochen werden – so jedoch Uertz, Pflichtenkreislehre (2016), 517.

741 Vgl. Pufendorf, DJN I.1, § 3; I.2, § 6; I.4, § 4. Zur Differenzierung von moralischen und physischen Entitäten bei Pufendorf vgl. Schneewind, Pufendorf (1999), 201–205.

742 Eine erstaunliche Parallele ergibt sich damit zu den zeitgleichen Debatten um die Selbstliebe in der britischen Moralphilosophie. Dort vertreten Joseph Butler und Archibald Campbell auf Basis einer postulierten göttlich eingerichteten harmonischen Natur die Konvergenz von moralisch-tugendhaftem Handeln und Glücksstreben, vgl. Maurer, Self-Love (2019), 134–138, 148–158. Infolge dessen ist ihnen, wie auch Pufendorf, eine Absetzung vom anthropologischen Pessimismus der augustinischen Amour-propre-Tradition und eine Aufwertung der Selbstliebe möglich.

743 Vgl. Pufendorf, DJN II.3, § 14. Die lateinischen Belege im Fließtext entstammen diesem Kapitel.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erhaltung (»seipsum studere omnibus modis conservare«) aus.[744] Selbstliebe als Selbsterhaltung ist unaustilgbar und geht jeder Form zwischenmenschlicher Beziehung voran. Pufendorf präzisiert in diesem Zusammenhang, dass mit »Selbstliebe« nicht gemeint sei, sich selbst einen Vorteil zu verschaffen, eigennützig zu handeln und das Wohl des Nächsten zu übergehen, sondern sie impliziere schlicht die Tatsache, dass der Mensch sich selbst eher als andere empfinde, um sich wisse und für sich sorge. Der ontologische, epistemologische und praktische Primat gilt als natürlich und gut, zumal jeder für sich die letzte Verantwortung trage. Dieses Verständnis von Selbstliebe unterscheidet sich deutlich von dem negativ unterlegten der französischen Moralistik. Gleichzeitig reiht Pufendorf sich in eine lange Tradition des »Ordo amoris« ein, die die Selbstliebe als Ausgangspunkt nimmt und sie zur Nächsten- und Gottesliebe ins Verhältnis setzt.[745] In Abgrenzung zu Hobbes sucht er explizit die terminologische Anknüpfung an »amor sui/amor proprius«[746]. Pufendorf führt damit in seinem Naturrecht die der christlichen Theologie entstammende Vorstellung einer geordneten und normativ fassbaren Liebe weiter. Dabei darf indes die Verschiebung nicht übersehen werden, die die Idee der Liebe durchläuft, wenn sie – wie hier bei Pufendorf – im Rahmen einer naturrechtlichen Pflichtenlehre reformuliert wird. Der »Ordo amoris« wird nun aufgeteilt in vollkommene und unvollkommene Pflichten.[747] Erstere firmieren unter dem Begriff

744 »Mit allen Lebewesen, die im Besitz eines Empfindungsvermögens sind, hat der Mensch gemeinsam, dass er nichts so sehr liebt wie sich selbst, dass er mit allem Mitteln sich selbst zu erhalten bemüht ist« (Pufendorf, DOH I.3, § 2). Zum stoischen Einfluss vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001), 148.

745 Pufendorf wendet sich explizit gegen eine Identifikation von Selbstliebe mit Egoismus und betont, dass jene nur im Zusammenhang mit den Verpflichtungen anderen gegenüber richtig zu verstehen sei, vgl. Pufendorf, Sc § 14, in: Ders., ES.

746 Die Verwendung beider Begriffe lassen bei Pufendorf keine unterschiedliche Bedeutung erkennen.

747 Die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Liebe ist bei Pufendorf nicht identisch mit einer von Recht und Moral, vgl. Schneewind, Pufendorf (1999), 218. Die Ausdifferenzierung in verschiedene normative Kontexte von Recht, Moral und Anstands-/Sittenlehre erfolgt kurze Zeit später, u.a. vorangetrieben von seinem Schüler Christian Thomasius, vgl. Vollhardt, Selbstliebe (2001), 98, 178, 222; Schneiders, Naturrecht (1971), 46f, 50, 81, 144–146, 284, 308. Dabei werden die Pflichten gegenüber Gott und sich selbst aus dem Naturrecht ausgegliedert, womit der »Ordo amoris« und die Pflichtenkreistriade aufgelöst

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gerechtigkeit, letztere unter dem einer als Wohlwollen verstandenen Liebe, wobei das Anliegen leitend ist, »gegenseitige Pflichten der Menschlichkeit in möglichst großem Umfang zu Rechtsregeln […] zu machen«[748], da nur diese mit Machtmitteln durchgesetzt werden können. Von einer theologischen Tugend der Caritas ist selbstverständlich keine Rede mehr. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Pufendorf festhält, seine Moralwissenschaft sei inhaltlich nahezu identisch mit dem christlichen Gebot der Nächstenliebe,[749] wie er auch einem egoistischen Verständnis der Rede von der Selbstliebe vorbeugen will. So kann die »Verweltlichung der christlichen Liebeslehre […] ohne Revolution unter Erhaltung ihrer äußeren Gestalt geschehen«[750]. Eine naturrechtliche Reformulierung des »Ordo amoris« wird dadurch möglich, dass der Mensch in seiner natürlichen Verfasstheit von Pufendorf nicht länger als derart sündhaft vorgestellt wird, dass eine per se verdorbene Selbstliebe einer gnadenhaften Reinigung bedürfte.

Den Gegenpol zur Selbstliebe als Selbsterhaltung bilden im Naturzustand menschliche Schwäche (»imbecillitas«) und Bedürftigkeit (»indigentia naturalis«). Sie sind der Grund dafür, dass die Sorge um sich selbst als autarke prinzipiell scheitern muss, und stellen die Brücke zur natürlichen Relationalität her. Diese kann sich, so Pufendorf, in gegenseitiger Hilfe oder in Schädigung niederschlagen, sei es aus böser Absicht oder aus Not. Wichtiger ist aber die Fähigkeit zur gegenseitigen Unterstützung und Beförderung des Wohlergehens. So wie der Mensch notwendig sich selbst liebt, so ist er in gleicher Weise ein gemeinschaftliches und gemeinschaftsbedürftiges Wesen (»socialitas«).[751] Mit der Gemeinschaftlichkeit ist daher

---

werden. Bei Thomasius bezieht sich, anders als bei Pufendorf, das Naturrecht auf Gerechtigkeit und nicht mehr auf Liebe. Der Begriff der Liebe bezeichnet nun – anders als in der christlichen Tradition – nur noch das Nicht-Einforderbare. Diese unterschiedlichen Logiken von Gerechtigkeit und Liebe werden in der Ethik des 20. Jahrhunderts von Paul Ricœur erneut pointiert herausgearbeitet, vgl. Ricœur, Golden rule (1990); Ders., Liebe und Gerechtigkeit (1990).

748 Luig, Übersetzung (1994), 236. Der Religion kommt eine bedeutende Funktion in der Motivierung menschlichen Handelns zu den nicht erzwingbaren Hilfspflichten zu.

749 Vgl. Pufendorf, DOH, Vorwort an den Leser.

750 Schneiders, Naturrecht (1971), 130.

751 Vgl. Pufendorf, DJN II.3, § 14. Der Schlüsselbegriff der »Socialitas« durchzieht das pufendorfsche Werk. Die Übertragung ist nicht einfach. Im Deutschen

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum einen eine positive Neigung anderen Menschen gegenüber gemeint, die das gegenseitige Wohlergehen fördert.[752] Darüber hinaus ist sie ein Reflexionsbegriff auf das Selbstverständnis als relationales Menschsein und verschränkt individuelle und soziale Perspektive. Sie erweitert sich zur praktischen Nächsten- und zur Idee einer allgemeinen Menschenliebe.

Vor dem Hintergrund von Selbstliebe, Hilfsbedürftigkeit und Relationalität formuliert Pufendorf schließlich das eine Prinzip des Naturrechts, das sich aus Vernunftüberlegungen seiner Überzeugung nach zwingend ergebe: »Jeder Mensch muss, soweit er vermag, eine Frieden stiftende Gemeinschaftlichkeit gegenüber anderen Menschen bewahren und pflegen«[753]. In Folge dessen werden alle gemeinschaftsschädlichen Formen der Selbstliebe zurückgewiesen, die das Zusammenleben gefährden und daher einer Regelung durch das Naturgesetz bedürfen: Ehrgeiz, Völlerei, Eitelkeit, Neid, Missgunst, Habsucht, Geltungstrieb.[754] Die »Socialitas« zu fördern und sich als gleiche Menschen anzusehen, hat nicht allein aus eigennüt-

---

wird er meist mit »Geselligkeit« wiedergegeben. Schmidt-Biggemann, Pufendorf (1999), 115 überträgt mit »Gesellschaftlichkeit« und Hartung, Einleitung (1997), X mit »Sozilität«. Insgesamt scheint »Gemeinschaftlichkeit« am besten die Bedeutung wiederzugeben.

752 Vgl. Pufendorf, DJN II.3, § 15. Den Naturzustand bestimmt Pufendorf nicht als Kriegszustand aller gegen alle mit dem Recht eines jeden auf alles, sondern als Zustand unsicherer Geselligkeit, in dem das Naturrecht gilt. Dies ist der große Gegenentwurf zu Thomas Hobbes, vgl. ebd., II.2, § 3–8; Kersting, Politische Philosophie (1994), 227, 233. Im Hintergrund steht dabei eine Rezeption der »Oikeiosis«-Tradition, die es ermöglicht, das harmonische statt das konflikthafte Moment in den Vordergrund zu stellen. Zum natürlichen Sozialimpuls der Stoa, den bereits Grotius rezipiert hat, vgl. Horn, Zueignung (2004), 1404–1406; Forschner, Stoische Ethik (1995), 157; Ders., Selbstliebe (2019), 68–75. Zur direkten ideengeschichtlichen Linie von Stoa zu Grotius vgl. Brooke, Pride (2012), 41–58. »The work of pressing Hobbes into such an Epicurean mould was to create a space for the restatement of a non-Hobbesian natural law theory that stood squarely in the Grotian tradition, which emphasized its foundation in sociability as much as in self-preservation« (ebd., 104).

753 Pufendorf, DJN II.3, § 14. Ü.d.V. des lateinischen Originals; vgl. Ders., DOH I.3, § 9. In seinem naturrechtlichen Erstlingswerk hatte Pufendorf noch Selbsterhaltung und Geselligkeit als zwei differente Fudamentalsätze formuliert, vgl. Ders., EJU II,Obs.4, § 4; Behme, Einleitung (1999), XVII-XX. Aus der Selbstliebe allein lässt sich nicht das Prinzip des Naturrechts herleiten und sie ist auch nicht dieses Prinzip, vgl. Pufendorf, Sc § 17, in: Ders., ES.

754 Vgl. Pufendorf DJN II.1, § 6; Ders., DOH I.3, § 4.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zigen Klugheitsüberlegungen heraus oder, weil es dem faktischen Ethos und der menschlichen Neigung entspricht, zu erfolgen, sondern ist ein unbedingtes moralisches Vernunftprinzip, aus dem alle Rechte abgeleitet werden.[755] Gut zu handeln kann Pufendorf von daher auch als Übereinstimmung mit der Vernunft- und Sozialnatur des Menschen bezeichnen: »convenientia […] cum natura rationali ac sociali«[756]. Damit kommt der Gedankengang in der Entwicklung des Prinzips des Naturrechts, der bei der Selbstliebe angesetzt hatte und in der Forderung nach der praktischen Sorge um Gemeinschaftlichkeit gipfelt, zum Abschluss. Das natürliche Selbsterhaltungsstreben behält darin seine Berechtigung und bildet mit der Gemeinschaftlichkeit eine schöpfungstheologisch begründete – und stoisch inspirierte – harmonische Einheit, in der jene sich wiederum für den einzelnen als nützlich erweist und sein Glück befördert: »Pufendorf combines a strongly deontological view of morality with the assurance that obeying the laws will in fact bring about good consequences«[757]. Die Gefahr einer pervertierten, selbstsüchtigen Selbstliebe bleibt gleichwohl eine Bedrohung für die Balance aus Selbst- und Fremdbezug. Die Bedeutung dieses von Pufendorf formulierten Vermittlungsvorschlags kann nicht hoch genug veranschlagt werden, wobei die »Komplementarität von normativer Vernunft und natürlicher Selbstliebe [… den Anknüpfungspunkt; B.S.] für die in der

755 Vgl. Pufendorf, DJN II.3, § 7, § 10.

756 Pufendorf, DJN I.2, § 6; vgl. Ders., DJN I.6, § 18; Ders., DJN II.3, § 15, § 19. Die enge Verschränkung von Naturgesetz und Vernunft zeigt sich auch in Pufendorfs Forderung, dass die Freiheit des Menschen sich an beide binden müsse, vgl. Ders., DJN II.1, § 8. Problematisch ist an diesem Vorgehen, dass in die Bestimmung natürlicher Eigenschaften des Menschen wertende Vorannahmen so mit eingehen, dass sie die vermeintlich neutrale Prioritätensetzung präfigurieren, vgl. dazu Schneewind, Pufendorf (1999), 213. Craig Carr und Michael Seidler halten fest, dass die Pflicht zur Gemeinschaftlichkeit nicht einfach im Sinne eines naturalistischen Fehlschlusses aus der faktischen Verfasstheit des Menschen gefolgert werde, sondern sie basiere auf einem Schluss der Vernunft, dem anthropologische Annahmen zugrundelägen, vgl. Carr/Seidler, Pufendorf (1999), 144. Wichtig ist zu beachten, dass »Socialitas« für Pufendorf nicht lediglich eine natürliche Neigung bezeichnet, sondern einen Reflexionsbegriff darstellt und durch die Überführung in einen Pflichtbegriff in der Spur genuin neuzeitlicher Grundbegriffe liegt, vgl. Mulsow, Definitionskämpfe (1998), 302f.

757 Schneewind, Pufendorf (1999), 212; vgl. Pufendorf, DJN II.3, § 10, § 20.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutschen Aufklärung äußerst erfolgreiche Theorie des wohlverstandenen Interesses«[758] bildet.

Pufendorf entfaltet das System des Naturrechts als Ableitung aus dem obersten Prinzip in Unterscheidung von allgemeinen und bedingten Pflichten, von natürlichem, häuslichem und bürgerlichem Stand. Aus der obersten

> Norm folgt für ihn unmittelbar die Pflicht gegenüber anderen Menschen, indirekt dann die natürliche Pflicht gegenüber Gott als dem Urheber des Naturrechts, und aus diesen beiden Pflichten schließlich die Pflichten sich selbst gegenüber.[759]

Für den vorliegenden Zusammenhang sind vor allem seine Ausführungen zu den Pflichten des Menschen gegenüber sich selbst relevant.[760] In diesen wird der Mensch nicht als Individuum, sondern als Gattungswesen betrachtet. Die Pflichten zu Selbsterhaltung und Selbstkultivierung gestalten sich praktisch im Dienst am Menschengeschlecht aus.[761] So erfüllt der Einzelne die Verpflichtung der »Socialitas«, indem er die Sorge um sich und die eigene Vervollkommnung als eine um das Wohl der Menschheit begreift. Was es heißt, ein Mensch zu sein, ist für Pufendorf ein anspruchsvolles Bildungsprojekt: Es erfordert eine Gestaltung der Begierden und Affekte, die Sorge um das leibliche Wohl und die Achtung des Lebens, die Erkenntnis seiner selbst und der eigenen Grenzen sowie von Gütern

758 Vollhardt, Selbstliebe (2001), 246. Wie sich zeigen wird, wird es gerade die wirkmächtige Moralphilosophie Immanuel Kants sein, die an dieser Stelle wieder einen radikalen Schnitt setzt, vgl. Kap. 13.1.

759 Kany, Pflichtentrias (2016), 451. Dass die Pflichten gegenüber Gott sich nur aus der Offenbarung ergäben, vgl. Uert, Paradigmenwechsel (2016), 491, trifft nicht zu auf den Teil der natürlichen Religion.

760 Vgl. Pufendorf, DOH I.3, § 13. Die Pflichten gegenüber sich selbst nehmen im Vergleich nur einen kleinen Teil der Ausführungen ein. Im Kompendium ist ihnen von insgesamt 35 Kapiteln eines gewidmet, vgl. ebd., I.5. Das diesem voranstehende Kapitel handelt von den Pflichten gegenüber Gott, die sich aus der natürlichen Religion ergeben, vgl. ebd., I.4. Dieser Pflichtenkreis taucht im großen Werk »Vom Natur- und Völkerrecht« nicht mehr auf. Damit deutet sich bereits im Werk Pufendorfs die spätere Ausgliederung der Pflichten gegenüber Gott aus dem Naturrecht und die damit verbundene Auflösung des »Ordo amoris« an. Eine ausführliche Diskussion zur Thematik der »Pflichten gegenüber sich selbst« erfolgt im Zusammenhang mit der kantischen Moralphilosophie, vgl. Kap. 13.3.2.

761 Vgl. Pufendorf, DJN I.6, § 7; II.4, § 1.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Werten und eine wissenschaftliche, kulturelle und religiöse Bildung.[762] Dies schuldet der Mensch Gott, den anderen und sich selbst als Mensch.

Wesentlich für Pufendorfs Naturrecht ist dieses Selbstverständnis aller Menschen als gleiche in natürlicher Verwandtschaft zueinander.[763] Dies bündelt sich im Begriff der »Socialitas« als einer anthropologischen Fundamentalaussage, die zum naturrechtlichen Vernunftprinzip führt. Sie steht für Pufendorfs Idee von Humanität, mit der eine normativ gehaltvolle Vorstellung von der Erhabenheit und Würde (»dignitas«) des Menschen einhergeht, die wesentlich in dessen Moralfähigkeit begründet liegt, worin sich der Mensch von anderen Lebewesen abhebt: »In dem Wort Mensch selbst scheint sogar eine gewisse Würde zum Ausdruck zu kommen«[764]. Sich selbst zu lieben heißt von daher vor allem sich selbst *als Menschen* zu lieben, den in sich angelegten Kern des Menschseins zur Entfaltung zu bringen.[765] Dies schließt universale Menschenliebe mit ein, da die Gleichheit zu achten es verbietet, sich selbst die Ausnahme einer Vorzugsbehandlung zu gestatten. Damit wird deutlich, inwiefern Pufendorfs Naturrechtsprinzip eine moralische Forderung aufstellt, die sich von Klugheitsüberlegungen prinzipiell unterscheidet, die sich aus dem Streben nach Selbsterhaltung, dem Verfolgen des Selbstinteresses und der Angewiesenheit auf mitmenschliche Hilfe herleiten ließen. Nach dem Naturgesetz zu handeln ist Ausdruck und Aufgabe der Ehre und Würde des Menschen.[766] Dies konkretisiert sich primär in einem pflichtgemäßen Handeln gegenüber sich selbst und anderen Menschen. Damit zeigt sich in Pufendorfs Naturrecht eine

762 Vgl. Pufendorf, DJN II.4, §§ 2–15.

763 Vgl. Pufendorf, DJN I.1, § 7; Ders., DOH I.7, § 1.

764 Pufendorf, DOH I.7, § 1. Zum Zusammenhang von Moralität, Würde und Gewissen bei Pufendorf vgl. Mihaylova, Gewissen (2015), 57–61.

765 Vgl. Pufendorf, DJN II.1, § 5. Im Kompendium schreibt Pufendorf, der menschliche Antrieb werde beeinflusst von den Sinnesorganen, der Selbstliebe, dem Streben nach Selbsterhaltung sowie von einer Wertschätzung gegenüber sich selbst (»aestimatio de se ipso«), vgl. Ders., DOH I.1, § 11. Mit dem letzten Aspekt wird ein Zug menschlichen Selbstverständnisses explizit gemacht, der bereits im renaissance-humanistischen Zusammenhang eine Dimension von Selbstliebe bezeichnet hat. Gute Lebensführung besteht von daher nicht nur in einer friedvollen, sondern auch in einer ehrenvollen Weise, vgl. ebd., § 4.

766 Vgl. Pufendorf, DJN II.3, § 10.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fokussierung auf Fragen universaler, interpersonaler Verpflichtungen, wie sie für die Ethik der Neuzeit prägend sind.

Damit wird insgesamt ersichtlich, wie neben Pierre Nicole auch Samuel Pufendorf Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit miteinander verknüpft. Bei beiden kommt es zu einer Aufwertung der Idee der Selbstliebe, wobei sie »Selbstliebe« in sehr unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen fassen. Beide verbindet, dass sie von einer prinzipiell relationalen Verfasstheit des Menschen ausgehen. Sie ist, um in der Diktion Pufendorfs zu sprechen, wie die Selbstliebe in die Natur des Menschen eingeschrieben und wird nicht erst nachträglich an ein autarkes Individuum herangetragen. Deswegen bedeutete für ihn eine praktische Ausgestaltung der Selbstliebe ohne Beachtung der Gemeinschaftlichkeit eine Wesensverfehlung von Menschsein.

Im Gegensatz zur französischen »Amour-propre«-Tradition fehlt bei Pufendorf das bleibende »Aber« grundlegender sündhafter Verderbtheit. Dies zeigt sich im hinsichtlich des menschlichen Vermögens optimistischen Ansatz des Naturrechts, der sich auf äußere Handlungspflichten und nicht auf die innere Motivation fokussiert. Für Pufendorf steht nicht die Frage im Vordergrund, wie ein selbstsüchtiges Streben der Selbstliebe oder nach Selbsterhaltung entweder staatlich eingehegt (Hobbes), wie es durch Charakterformung gesellschaftsfähig (Nicole) oder wie es gnadenhaft (Fénelon) ausgerottet werden kann. Der Mensch, wie er sich im Naturzustand vorgestellt wird, muss nicht einen Transformationsprozess durchlaufen, damit an dessen Ende – sei es mit Hilfe göttlichen Eingreifens oder menschlicher Praktiken – eine neue Identität steht. Vielmehr folgt Pufendorf einer anthropologischen Grundüberzeugung, in der Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit harmonisch existieren. Dies hebt ihn unter den hier rekonstruierten Szenerien aus dem 17. Jahrhundert in besonderer Weise hervor. Er grenzt sich von der Idee des ursprünglich eigensüchtigen und daraus resultierend konflikthaften Menschen ab, sei dieser nun moralisch zu verurteilen (»Amour-propre«-Tradition) oder nicht (Hobbes), und zeichnet ein optimistisches und zugleich moralisch anspruchsvolles Bild davon, was es heißt, als Mensch vernünftig unter Menschen zu leben. Samuel Pufendorf wird damit wegweisend für den in der Aufklärung dominanten Gedanken einer »vernünftigen Selbstliebe«, der basierend auf einer optimistischeren, antiaugustinischen anthropologischen Deutung der menschlichen Leidenschaften davon ausgeht, dass eine

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prinzipielle Konvergenz vom Streben der Selbstliebe, vernünftiger und tugendhafter Lebensführung möglich ist.[767] Die Selbstliebe er-

767 Weiterentwickelt wird die Vorstellung »vernünftiger Selbstliebe« von Pufendorfs Schüler Christian Thomasius (1655–1728), dem Hauptvertreter der frühen deutschen Aufklärung, und im achten Hauptstück seiner wirkungsgeschichtlich sehr bedeutsamen Schrift »Einleitung zur Sittenlehre« ausgearbeitet, vgl. Thomasius, Sittenlehre, VIII. Der erweiterte Titel »Von der Kunst vernünfftig und tugendhafft zu lieben« verdeutlicht das Gesamtvorhaben der Ausarbeitung einer vernünftigen Liebe. Damit rekurriert er einerseits auf die auf den Begriff der Liebe fokussierte christliche Ethiktradition und reformuliert sie andererseits im Horizont einer für die Aufklärung prägend werdenden Vorstellung natürlicher Vernünftigkeit. Dabei ist ihm ein affirmativer Bezug auf Selbstliebe eigen, verstanden als Selbstsorge um die vernünftige, geordnete Realisierung des eigenen Lebensziels eingebettet in das relationale Netz der Liebe zu anderen, vgl. Ders., Sittenlehre, VIII.2–11. Die weitere Entwicklung nimmt eine »vernünftige Selbstliebe« u.a. über das Denken von Jacques Abbadie (1654–1727), vgl. FN 703, und Georg Friedrich Meiers (1718–1777), vgl. Meiers, Philosophische Sittenlehre II, 632–650, §§ 501–509. Gegen die Annahme einer rein negativen Eigenliebe arbeitet Meiers ein Verständnis von ihr aus, das sie als Vollkommenheitsstreben auffasst und auf der Grundlage von Selbsterkenntnis als eine geordnete ausgestaltet. Meiers »vernünftige Eigenliebe« (ebd., 648) weist damit eine große Nähe zur augustinischen Deutung auf, kehrt diese aber vor dem Vorzeichen einer anthropologisch positiven Grundierung so um, dass Eigenliebe auf einem affirmierten natürlichen Streben aufbauend in einem vernünftigen »Ordo amoris« gipfelt und als Quelle der Tugend aufgefasst werden kann. Einer falschen Eigenliebe, Meiers nennt sie Selbstliebe, liegt hingegen ein Erkenntnisdefizit zugrunde, vgl. ebd., 645. Der Weg verläuft weiter über Moses Mendelssohn (1729–1786). Er geht von einer prinzipiellen Verschränkung von eigener und fremder Glückseligkeit und damit von Selbstliebe und Liebe zu anderen als in der menschlichen Natur verbunden aus, vgl. Altmann, Mendelssohn (1981), 81–83. Schließlich führt der Weg zu Christoph Meiners (1747–1810), vgl. Meiners, Allgemeine Geschichte II, 284, 305. Die »vernünftige Selbstliebe« geht aus von einem »Ausgleich zwischen der Trieb- und Vernunftbestimmung des Menschen, seinen natürlichen Leidenschaften und der Anlage zur Tugend« (Vollhardt, Selbstliebe (2001), 101). Für das Denken einer derartigen Konvergenz auf der Grundlage einer optimistischen Deutung menschlicher Leidenschaften ist auch Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) einflussreich gewesen, nur dass er den Ausgleich von Sinnlichem und Vernunft nicht durch einen Vernunftprimat zur Ordnung des Sinnlichen, sondern mit Inspirationen aus der anglophonen »moral-sense«-Debatte das Mitleid als Kompass der Vernunft auffasst, das wiederum durch eine ästhetisch-künstlerische Erziehung zu formen sei. Besonders aufschlussreich sind dazu seine private Briefkorrespondenz über das Trauerspiel mit Moses Mendelssohn und Friedrich Nicolai sowie sein Theaterstück »Miß Sara Sampson«, vgl. Fick, Lessing (2010), 30, 148–177.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheint nicht länger als allein sündhaft, sondern als lebens- und gemeinschaftsförderlich, da zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehörend und der Gestaltung zugänglich. Pufendorfs innovative und wegweisende positive Reformulierung der Selbstliebe reiht sich so in das Spektrum einer generellen Aufwertungstendenz ein, wie sie nicht nur für die Tradition der »vernünftigen Selbstliebe«, sondern auch für die britische Moralphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts charakteristisch ist.[768]

Der Pufendorfs Denken durchziehende harmonische Grundton in der Übereinstimmung von Selbstliebe und Gemeinschaft hat allerdings bereits zu seinen Lebzeiten Widerspruch hervorgerufen. Dabei wurde sich nicht selten in der denkerischen Spur von Hobbes und der französischen Moralistik für einen Primat des Selbstinteresses als alleinigem Handlungsprinzip ausgesprochen und so Pufendorfs Verständnis der »Socialitas« entschieden zurückgewiesen. Die kritischste und provokativste Entgegnung, die zugleich eine bedeutende Rezeptionsgeschichte erfahren hat, hat der in England lebende Bernard Mandeville (1670–1733) formuliert. In seiner berühmt-berüchtigten Schrift von der »Bienenfabel« stellt er heraus, es sei gerade das jeden Menschen bestimmende Laster der Selbstliebe, das das Handeln des Einzelnen ganz danach ausrichte, auf soziale Anerkennung um des Beifalls anderer willen abzuzielen, und implizit so den Wohlstand einer Gesellschaft herbeiführe. Diesen Zusammenhang deutet der Untertitel seines Hauptwerks an: »Private

768 Zu den entsprechenden moralphilosophischen Ansätzen von Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Campbell, Hume und Smith vgl. die Rekonstruktionen in der gründlichen Studie Maurer, Self-Love (2019), 32–202. Pufendorf wird in den dortigen Debatten durchaus wahrgenommen, vgl. ebd., 103f. Im Gegensatz zur französischen Moralistik und zu Thomas Hobbes wird eine optimistische Anthropologie eingeschlagen und Selbstliebe gewürdigt als natürliches Streben nach dem eigenen Glück (das auch in altruistischem Handeln bestehen kann), als gerechtfertigte Selbstwertschätzung des »due pride« oder als Selbstkultivierung im Sinne einer Verwirklichung der eigenen Natur. Die positive Wendung schließt nicht aus, dass auch weiterhin an kritikwürdigen Formen von Selbstliebe festgehalten wird. Ein Streitpunkt bleibt die Frage, ob Selbstliebe und Tugend wie bei Pufendorf tendenziell konvergieren, so Shaftesbury, Campbell und Smith, oder oppositionell angelegt sind, so Hutcheson – und im »Panorama der Selbstliebe« so Kant, vgl. Kap. 13.1, und in radikaler Konfrontation Fénelon, vgl. Kap. 9.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Laster, öffentliche Vorteile«[769]. Pierre Force bezeichnet Mandevilles leitende Grundannahme als »doctrine of self-interest«[770], Christian Maurer als »selfish-hypothesis«[771]. Diese besagt verstanden als *psychologischer Egoismus*, dass alle Motive auf Selbstliebe als Selbstinteresse zurückgeführt werden können, und verstanden als *ethischer Egoismus*, dass das Handeln nur das eigene Gute bezwecke. Eine derart verstandene Selbstliebe wird bei Mandeville nicht nur als eine anthropologische Gegebenheit aufgefasst, sondern die französische Moralistik mit ihrer Problematisierung des »Amour-propre« als Eitelkeit aufnehmend, gilt sie als natürliche Selbstüberschätzung und als stolzes Streben nach Überlegenheit als sozialschädlich. Im gesellschaftlichen Kontext kann dies nur durch »rules of politeness and the rules of honor«[772] modifizierend eingehegt werden. Auf dieser Weise avanciert die lasterhafte Selbstliebe zum zivilisatorischen Motor sozialer Tugenden. Mandeville resümiert als Fazit seiner Fabel: »Genauso uns das Laster nutzt […] für Völker, die nach Größe streben, wie Hunger ist, damit sie leben«[773]. Damit wird die sozio-kulturelle Verbindung von Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit aufgenommen, wie sie auch für Nicole rekonstruiert worden ist. Allerdings verabschiedet Mandeville die normative Zielfigur der Caritas, was seiner Fabel einen zynischen Zug verleiht. Christian Maurer warnt in seiner Interpretation allerdings davor, dies – wie in der Rezeption oft geschehen – simplifizierend als moralische Rechtfertigung der Laster oder als Empfehlung zum Egoismus zu

769 Mandeville, Bienenfabel, 57 (= Fable I, i). Zur Selbstliebe als Prinzip menschlichen Handelns vgl. ebd., 123f, 236f. Mandeville greift die Schriften von Hobbes und La Rochefoucauld positiv auf und grenzt sich andererseits vor allem von der Moralphilosophie Shaftesburys ab, die eine Fokussierung auf Selbstliebe zurückweist. Zu Mandeville vgl. Nigel, Impartial Spectator (2011), 34–38; Maurer, Self-Love (2019), 58–81; Brooke, Pride (2012), 153–159. Zu Mandevilles terminologischer Unterscheidung von Self-Love und Self-Liking als zwei Dimensionen der Idee der Selbstliebe vgl. unten FN 814.

770 Force, Self-Interest (2003), 14.

771 Maurer, Self-Love (2019), 60. Maurer ist in seiner überzeugenden Analyse zu Mandeville darum bemüht, in dessen Denken eine größere Differenziertheit ausfindig zu machen, als in der Rezeption oft geschehen ist, vgl. ebd., 58–81. Er will verhindern, dass Mandeville auf die »Selfish-hypothesis« reduziert wird.

772 Maurer, Self-Love (2019), 66.

773 Mandeville, Bienenfabel, 92 (= Fable I, 24).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lesen.[774] Der von Pufendorf erarbeitete Kredit einer positiven Rede von Selbstliebe ist damit verspielt und einer konfliktträchtigen, pessimistischen Anthropologie erneut das Wort geredet, die stärker auf einen Konflikt als eine Harmonie der Interessen hinausläuft und zugleich die menschliche Befähigung zum moralischen Handeln fundamental infrage stellt. Die markanten Annahmen der Bienenfabel sind indes nicht unwidersprochen geblieben und führen, wie die nächste Szenerie zeigen wird, zu einem nächsten Höhepunkt, der die spannungsvollen Deutungen und Wertungen der Selbstliebe integrativ zu bearbeiten statt aufzulösen sucht.

774 Vgl. Maurer, Self-Love (2019), 71–81.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

12. Selbstliebe in natürlicher und gesellschaftlicher Perspektive – Jean-Jacques Rousseau

Im Panorama der Selbstliebe bilden die Schriften Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) einen bis dahin unübertroffenen Knotenpunkt. Für niemanden ist die Bezeichnung »Denker der Selbstliebe« zutreffender. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verarbeitet Rousseau verschiedene denkerische Traditionen vor dem Hintergrund einer kritischen Gesellschaftsanalyse zu kreativen Neuansätzen. Aufnahme von Überlegungen Dritter, deren Kritik und Weiterentwicklungen gehen dabei häufig ineinander über.[775] Ob es sich um klassisch-philosophische, augustinisch-christliche, naturrechtliche oder empiristisch-funktionale Stränge handelt – all dies nimmt Rousseau auf und behandelt in seinen Schriften Fragen, die gegenwärtig der politischen Philosophie, der Anthropologie, der Geschichtsphilosophie, der Musikwissenschaft, der Literatur, der Pädagogik, der Entwicklungspsychologie, der Soziologie, der Identitäts- und Naturtheorie sowie der Ethik zugeordnet werden. Sein Einfluss auf bedeutende Denker wie etwa Adam Smith, Immanuel Kant und Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist allgemein anerkannt.

Einige zentrale Themen, wie vor allem die Selbstliebe, tauchen in Rousseaus Schriften immer wieder auf. Darüber hinaus behandelt er eine große Bandbreite verschiedener eher lose verknüpfter Thematiken. Einerseits entwickelt Rousseau kein einheitliches System mit klaren Begriffsdefinitionen und Zuordnungen. Seine Schriften sind nicht frei von Widersprüchen. Andererseits lassen sich gleichwohl kohärente Grundmuster ausmachen. Die folgende Analyse muss daher Systematisierungen vornehmen, die für eine gewisse Eindeutigkeit sorgen, ohne bleibende Spannungen gänzlich aufzulö-

775 Die Arbeiten zur philosophiegeschichtlichen Einordnung Rousseaus sind uferlos. Einen guten ersten Überblickverschaffen Zurbuchen, Wirkungsgeschichte (2015); Philp/Pelczynski, Place in the History (2012). Letztere urteilen: »I can think of no social and political writer of the modern age who was more an innovator than he was« (ebd., 167). Eine sehr aufschlussreiche Verortung Rousseaus im Kontext Mandevilles These vom Selbstinteresse als Handlungsprinzip nimmt Force, Self-Interest (2003), 7–27 vor. Erhellend sind auch Brooke, Pride (2012), 181–202, die stoischen Hintergründe und Kablitz, Gesellschaft (2020), 61–120 die augustinischen Hintergründe Rousseaus herausarbeitend.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen. Aufgrund gedanklicher Ähnlichkeiten besteht insbesondere die Versuchung, sein Denken von Kant oder Hegel her normativ zu interpretieren. Die Variationen in Rousseaus Schriften sind jedoch in möglichst großer Bandbreite zur Kenntnis zu nehmen, ohne aus einzelnen Zitaten ein System abzuleiten. Nur so können Einseitigkeiten vermieden werden. Beispielsweise ist es möglich, Rousseau sowohl als radikalen Kritiker des Naturrechts als auch als einen überzeugten Vertreter ebendesselben zu präsentieren. Für beide Auffassungen finden sich hinreichend textliche Belege und Gegengründe.[776]

Dies gilt auch für seine Auffassung von Selbstliebe. Sie wird von Rousseau begrifflich ausdifferenziert in »Amour-propre« und »Amour de soi«.[777] Deren Zuordnung, inhaltliche Bedeutung, normative Wertung sowie Einordnung in die gedankliche Begriffswelt insgesamt ist allerdings keineswegs unzweideutig. In der Forschung hat sich mittlerweile die Ansicht durchgesetzt, dass der »Amour-propre«, entgegen lang gehegter Auffassung, keineswegs ausschließlich negativ konnotiert ist. Wegeweisend wurden hier die Arbeiten von Nicholas Dent, dessen Ansatz von Frederick Neuhouser, Laurence Cooper und Joshua Cohen aufgegriffen und weitergeführt wurde.[778] Damit ist zugleich die wichtigste Sekundärliteratur des vorliegenden Kapitels benannt, die hier anders als in den meisten anderen Szenerien des Panoramas eine ausgiebige Beschäftigung mit der Selbstliebe aufweist.

---

776 Dass Rousseau bereits zu Lebzeiten sehr unterschiedlich eingeschätzt worden ist, bemerkt er selbst, beharrt jedoch auf der Konsistenz seiner Gedanken, vgl. Rousseau, L. à Beaumont, 500 (≙ CW IX, 22; ≙ OC IV, 928); Ders., Emile, 164 (≙ CW XIII, 243). Zur Konsistenz- und Interpretationsproblematik vgl. Cooper, Nature (1999), IX; Spaemann, Rousseau (2008), 23f; Philp/Pelczynski, Goodness (2012), 208.

777 Rousseau kann damit auf die Unterscheidung von Jacques Abbadie zurückgreifen, vgl. FN 703.

778 Vgl. Dent, Rousseau (1988); Ders./O'Hagan, Rousseau (1998); Neuhouser, Pathologien (2012); Ders., Inequality (2014); Cooper, Nature (1999); Cohen, Community (2010). Insbesondere die Interpretationsleistungen von Frederick Neuhouser sind beachtlich, vgl. die Würdigung von Honneth, Entgiftung (2012), 619–625, der ihm zustimmt aufgezeigt zu haben, dass nicht Hegel, sondern Rousseau die erste Anerkennungstheorie formuliert habe. Kritik an einer optimistischen Interpretation des »Amour-propre« äußern McLendon, Rousseau (2014), 351–354; Kablitz, Gesellschaft (2020), 90f. Einen Überblick zur Erforschungsgeschichte des »Amour-propre« bieten Wang, Amour-Propre (2018), 430–435; McLendon, Rousseau (2014), 342, 351–354.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im rousseauschen Denken spielt die Unterscheidung von »Amour-propre« und »Amour de soi« eine essentielle Rolle. Übersetzungen, die beides mit »Selbstliebe« wiedergeben oder nach kontextuellen sinngemäßen Übertragungen suchen, sind daher für sich genommen unbrauchbar. Vorzuziehen ist, die französischen Begriffe nicht zu übersetzen. Leider existiert keine deutschsprachige Übertragung der gesammelten Werke Rousseaus, geschweige denn eine kritische Edition und auch halten sich die Übertragungen einzelner Schriften nur selten an die französische Terminologie. Häufig wird »Amour-propre« mit »Eigenliebe« und »Amour de soi« mit »Selbstliebe« widergegeben, um einen Unterschied zu markieren.

Für das vorliegende Kapitel wurden neben deutschsprachigen Übertragungen auch das französische Original, wie es in der fünfbändigen Ausgabe der »Œuvres complètes« vorliegt, und die hervorragende dreizehnbändige englischsprachige kritische Edition der »Collected Writings of Rousseau« zu Rate gezogen.[779]

779 Vgl. Rousseau, OC, 5 Bde. (1959–1995); Ders., CW, 13 Bde. (1990–2010). Folgende deutschsprachige Übertragungen wurden konsultiert: Rousseau, Gesellschaftsvertrag (2005); Ders., Emile (2010); Ders., Ungleichheit (1997). Weitere Übertragungen sind entnommen aus Ders., Schriften (1988). Im Folgenden werden die Schriften Rousseaus mit Siglen und Seitenzahlen zitiert. Lediglich der »Gesellschaftsvertrag« wird nach Buch- und Kapiteleinteilung zitiert. Sofern nicht anders vermerkt, beziehen sich die Angaben auf die deutschsprachigen Übertragungen. Sollten diese weniger präzise sein, wird die englische Übertragung verwendet. Das französische Original wird nur in Ausnahmefällen und dann mit Übertragung wiedergegeben. Um eine größtmögliche Einheitlichkeit zu wahren, orientieren sich die Siglen an den französischen Titeln. Verweise auf Rousseau, CW und Rousseau, OC werden eigens hervorgehoben. Erstes Beispiel: »Ich unterscheide in der menschlichen Art zwei Arten von Ungleichheit« (Rousseau, DI, 67 (≙ CW III, 18; ≙ OC III, 131)). Das Zitat entstammt dem »Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité« und ist der Übertragung von Heinrich Meier entnommen, wo es auf Seite 67 steht. In der französischen Gesamtausgabe steht es im dritten Band auf Seite 131 und in der englischen im dritten Band auf Seite 18. Zweites Beispiel: »I do not speak for slavery, because it is contrary to nature and no right can authorize it« (Ders., DEP, 141 (= CW III; ≙ OC III, 243). Das Zitat entstammt dem »Discours sur l'économie politique« und ist der Übertragung der CW entnommen, wo es auf Seite 141 steht. Dem entspricht die Seite 243 des dritten Bandes der OC. Diese komplexe Zitierweise ist dem geschuldet, dass es keine deutschsprachige Gesamtausgabe gibt, gleichwohl die Texte nicht nur auf Englisch oder Französisch widergegeben werden sollen und eine möglichst gute Rückverfolgung der Übertragungen ermöglicht werden soll.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Folgenden wird die Analyse in fünf Schritten entfaltet. Zunächst wird grundsätzlich in den Blick genommen, worin für Rousseau das zentrale normative Kriterium zur Bewertung eines gelungenen Lebens besteht (Kapitel 12.1). Anders gefragt: Was macht das Menschsein laut Rousseau zum guten Menschsein? Bevor anschließend die Differenz von »Amour de soi« und »Amour-propre« dargelegt wird (Kapitel 12.3), ist zunächst noch auf Rousseaus kritische Gesellschaftsanalyse einzugehen, die den Ausgangspunkt für seine Erörterungen zur Selbstliebe bildet (Kapitel 12.2). Im vierten Schritt werden drei von Rousseau skizzierte Lösungswege rekonstruiert, die für verschiedene Alternativen gelingenden Lebens unter dem Zeichen der Selbstliebe stehen (Kapitel 12.4). Zuletzt wird es um die Bedeutung des »Amour-propre« für die Identitätsbildung gehen (Kapitel 12.5) und der Ertrag festgehalten (Kapitel 12.6).

12.1. Der Weg normativer Begründungen

Allein wenn die drei Werke, in denen Rousseau seine Gedanken systematisch am deutlichsten entfaltet, herangezogen werden – die Rede ist von »Émile«, dem »Gesellschaftsvertrag« und dem »Diskurs über die Ungleichheit« – wird eine Spannung sichtbar, die sich schablonenhaft auf die Gegensätze Anthropologie versus Geschichte oder Natur versus Freiheit zuspitzen lässt.

Rousseau gilt als Begründer säkular-geschichtlichen Denkens. Er verweist darauf, dass sich der Mennsch fast alles, was gemeinhin für seine natürliche Ausstattung gehalten werde, erst im Laufe der Zeit angeeignet habe.[780] Dazu rechnet er u.a. Sprache, Intellekt, Selbstbewusstsein, Moralität und Sozialität. Sehr dezidiert wendet Rousseau sich gegen Naturrechtsentwürfe, wie den von Pufendorf, die von

780 Die Frage der Anthropologie bezeichnet er als Frage nach der Entwicklung des Menschen zum Menschen, vgl. Rousseau, DI, 43 (≙ OC III, 122). Die Vergesellschaftung schafft einen *neuen Menschen*, vgl. Ders., DI, 267 (≙ OC III, 192); Rohbeck/Steinbrügge, Einleitung (2015), 19–24; Cooper, Nature (1999), 40. Christopher Kelly resümiert: »Rousseau's major philosophic works are devoted to the develeopement of an understanding of human nature more than anything else« (Kelly, Intruduction (1995), XXI).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer natürlichen Soziabilität des Menschen ausgehen.[781] Diese sei weder ursprünglich gegeben noch Produkt eines (im Sinne der creatio continua göttlich garantierten) teleologischen Verlaufs oder naturgesetzmäßiger Notwendigkeiten, sondern zufällig im Rahmen gewisser Wahrscheinlichkeiten entstanden. Anderen Formulierungen des Naturzustandes wirft er vor, die Menschen der Gegenwart in die Vergangenheit projiziert zu haben. Laut Rousseau ist der Mensch des Naturzustands fast einem Tier gleich.[782] Er malt das Bild eines zufriedenen, genügsamen Solitärs, der in Harmonie mit sich selbst und seiner Um- und Mitwelt seine einfachen Bedürfnisse, Schlafen, Essen, Sex, problemlos befriedigen kann. Die Menschen des Naturzustands kennen kein Planen, keine Kooperation, keine Wünsche, keine Boshaftigkeit, sondern leben im »bloßen Gefühl ihrer gegenwärtigen Existenz«[783]. Sie sind weder sozial noch schwach (gegen Pufendorf) und weder ängstlich noch kriegerisch (gegen Hobbes).[784] Ihrem Streben nach Selbsterhaltung können sie leicht nachkommen und kennen nur Hunger und Schmerz als Übel. Was sie vom Tier unterscheidet sind Freiheit und damit verknüpft »Perfectibilité«, die Fähigkeit, den gegenwärtigen Zustand auf Selbstvervollkommnung hin zu überschreiten.

781 Rousseaus Kritik ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen, wendet er sich damit doch gegen die im 17. und 18. Jahrhundert allgemein geteilte Auffassung in der Begründung einer natürlichen Grundlage für die gesellschaftliche Ordnung, vgl. Sonenscher, Sociability (2015), 684; Piirimäe/Schmidt, Introduction (2015), 578f. Er vergeschichtlicht die Idee der Sozialität zur Sozial-Werdung des Menschen.

782 Vgl. Rousseau, DI, 79, 99, 103, 107 (≙ OC III, 134f, 141–143).

783 Rousseau, DI, 111 (≙ OC III, 144). Besondere Bedeutung hat dabei für Rousseau die Einsamkeit, die er immer wieder hervorhebt, vgl. Rousseau, OL, 293 (= CW VII; ≙ OC V, 380). Auf das »Gefühl eigener Existenz« fokussiert Thomä in seiner interpretierenden Weiterführung von Rousseaus Verständnis von Selbstliebe, vgl. Thomä, Erzähle dich (2015), 204–210. Die Schwierigkeit dieser Deutung besteht darin, dass sie nicht hinreichend berücksichtigt, dass, wie sich zeigen wird, für Rousseau eine gelingende Selbstliebe nicht ohne den »Amour-propre« formulieren lässt. Bei Thomä findet er – zumindest in dem zitierten Werk – keine positive Würdigung.

784 Vgl. Rousseau, CS, I.4; II.11; Ders., DI, 83 (≙ OC III, 136); Ders., Emile, 547 (≙ CW XIII, 450). Aufschlussreich zur Abgrenzung von Hobbes und Rousseau sind die Ausführungen von Thomä, Puer (2016), 24–113 und Douglass, Rousseau und Hobbes (2015).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Ziehen wir den Schluss, dass der wilde Mensch ohne Kunstfleiß, ohne Sprache, ohne Wohnsitz, ohne Krieg und ohne Verbindung, ohne jedes Bedürfnis nach seinen Mitmenschen wie auch ohne jedes Verlangen, ihnen zu schaden, vielleicht sogar ohne jemals einen von ihnen individuell wiederzuerkennen, in den Wäldern umherschweifend, wenigen Leidenschaften unterworfen und sich selbst genug, nur die Gefühle und Einsicht hatte, die für jenen Zustand geeignet waren.[785]

Rousseau denkt Geschichte kontingent: Der Mensch, wie er ihn zu seiner Zeit beobachtet, ist vornehmlich ein sozio-kulturelles Zufallsprodukt. Entsprechend werden die meisten Ungleichheiten, die die Gesellschaft prägen, von Rousseau als nicht-natürliche, das heißt als von Menschen gemachte, dekonstruiert und damit ihrer unhinterfragten Legitimität beraubt.[786] Sein »Diskurs über die Ungleichheit« liest sich in weiten Teilen wie eine Verabschiedung der Möglichkeit, von der Natur oder vom Wesen des Menschen zu sprechen, geschweige denn in ihnen die Quelle begründeter Normativität zu suchen.

Gleichwohl hält Rousseau an einer Eigenschaft des Menschen fest, die ihn als Menschen auszeichnet, ja ihn zum Menschen macht, und die das entscheidende normative Kriterium in der Beurteilung gelingenden Lebens ausmacht: Die »*Freiheit* ist eine Folge der Natur des Menschen.«[787] Der Mensch als Freiheitswesen ist eine deskriptiv-normative Bestimmung. Freiheit bildet für Rousseau den invarianten Kern, in dem verschiedene Stränge zusammenlaufen: Der Mensch ist frei; er soll frei sein; Leben als menschliches ist nur als freies möglich; nur in Freiheit kann es Glück geben: »To renounce

785 Rousseau, DI, 161 (≙ OC III, 160). Die Beschreibung gleicht einem Paradieszustand: »the whole earth was at peace« (Ders., OL, 307 (= CW VII; ≙ OC V, 396)). Es ist die »Perfecitibilité« wie kein anderer Begriff, der die Idee einer offenen Geschichtlichkeit begründet. In ihm wird gleichsam die aristotelische Entwicklungsperspektive der Natur ohne Teleologie und ohne göttliche Führung bzw. Erlösung gegen die seinem zeitgenössischen Naturrechtsdenken eigene Statik weitergedacht.

786 Dazu zählt er u.a. Reichtum, Rang, Macht, Konventionen, Privilegien und Verdienste, vgl. Rousseau, DI, 67, 255 (≙ OC III, 131, 188f). Als natürliche Ungleichheiten gelten Rousseau Alter, Geschlecht, Kraft, Körperbau und Geisteskraft, vgl. Ders., DI, 67 (≙ OC III, 131).

787 Rousseau, CS, I.2; vgl. Ders., DI, 241 (≙ OC III, 184); Ders., Emile, 112–114 (≙ CW XIII, 115f). Zur Bedeutung der Freiheit im Denken Rousseaus vgl. Philp/Pelczynski, Freedom (2012).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

one's freedom is to renounce one's status as a man, the rights of humanity and even its duties. […] Such a renunciation is incompatible with the nature of man«[788]. Freiheit bedeutet für Rousseau an erster Stelle, nicht von anderen dominiert zu werden: »Der wahrhaft freie Mann will nur, was er vermag, und handelt nach eigenem Gefallen.«[789] Ein Blick auf den soeben dargelegten Naturzustand verdeutlicht, dass auch er dieses Freiheitspathos atmet.[790] Es kann daher ergänzt werden: Für Rousseau ist der natürliche Mensch der freie Mensch. Dies gilt für den Menschen des Naturzustandes und für den natürlichen Menschen der Gegenwart, die – wie Rousseau sehr scharfsinnig festhält – nicht die gleichen Menschen sind: Denn »das Menschengeschlecht eines Zeitalters ist nicht das Menschengeschlecht eines anderen Zeitalters«[791] und ein »großer Unterschied macht sich zwischen einem naturgemäß im Naturzustand und einem naturgemäß in gesellschaftlichen Verhältnissen lebendem Menschen bemerkbar.«[792] Wie weiter unten deutlich wird, kann letzterer in Unfreiheit leben, ersterer nicht.

Freiheit bildet den Kern der rousseauschen Anthropologie und ist auf einer fundamentaleren Ebene angesiedelt als Vernunft, Sozialität oder Sprache. Dass dem so ist, wird von Rousseau narrativ erschlossen. Im weiten Sinn handelt es sich bei fast allen seiner

---

788 Rousseau, CS, I.2 (= CW IV). Rousseau's »normative conception of human nature […] entails, first, that one of these goods, freedom, is the *distinctively* human good, second, that freedom […] is the *highest* human good and third, that […] freedom is a *priceless* good« (Neuhouser, Inequality (2014), 121. H.i.O.).

789 Rousseau, Emile, 112 (≙ CW XIII, 115); vgl. weiterführend ebd., 112–115; Douglass, Rousseau und Hobbes (2015), 117–126 mit besonderem Fokus auf die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gesetz.

790 Folgende Stelle bringt das Freiheitspathos schön zum Ausdruck: »In der geistigen Welt sind die Grenzen des Möglichen weniger eng, als wir glauben; erst unsere Schwächen, unsere Laster und unsere Vorurteile verengen sie. Gemeine Seelen glauben nicht an große Männer; erbärmliche Sklaven lachen spöttisch bei dem Worte Freiheit« (Rousseau, CS, II.12); vgl. Ders., RP, 713 (≙ CW VIII, 56).

791 Roussau, DI, 265 (≙ CW III, 192). Eine interessante Nebenbeobachtung bezieht sich auf die Sprache als kulturelles Produkt. Laut Rousseau gibt es hier einen Gegensatz zwischen »languages favorable to liberty« (Ders., OL, 332 (= CW VII; ≙ OC V, 428)) und solchen, die ein materialistisches und merkantilistisches Gepräge tragen.

792 Rousseau, Emile, 372 (≙ CW XIII, 355).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schriften um Erzählungen, die um die Frage kreisen, was es heißt ein Mensch zu sein und einer zu werden und was die Entwicklung behindert.[793] Diese Erzählungen dekonstruieren andere Bilder und Begründungswege und zeichnen zugleich ein Idealbild, das sich wiederum in verschiedenen Ausformungen niederschlägt; was wiederum deshalb nicht verwundert, lässt sich Freiheit doch unter widrigen Umständen und differenzierenden Bedingtheiten nur verschieden realisieren. In diesem Punkt bereitet Rousseau der genuin modernen Auffassung den Weg, dass gelingendes Leben in materialer Hinsicht nicht uniform bestimmbar ist. »Émile« erzählt von der Erziehung eines Freiheitswesens, der »Gesellschaftsvertrag« von der Bewahrung der Freiheit des einzelnen im notwendig gewordenen Staat.[794] Rousseau schlägt hier den berühmt gewordenen »Volonté général« vor, der darin besteht, dass die Einzelwillen sich zum Gesamtwillen – was nicht die Summe von Einzelwillen oder gar einen Mehrheitswillen bezeichnet – zusammenschließen, sich mit ihm identifizieren und so in der Zustimmung zum selbst gegebenen Gesetz ihre Freiheit wahren. Dies ist Rousseaus wegweisende Definition sittlicher Freiheit: »der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist Freiheit«[795].

Wie rechtfertigt Rousseau die Freiheit als anthropologische Zentralkategorie? Im streng-normativen Sinn gar nicht und es kann natürlich direkt gefragt werden, ob Freiheit derartige Erwartungen nicht von sich aus unterläuft. Aber Rousseau führt Gründe an, indem er genauere Beschreibungen vornimmt, was Menschsein gelin-

793 Entsprechend wäre auch der »Diskurs über die Ungleichheit« falsch verstanden, würde er als faktische Phylogenese gelesen. Rousseau geht es um Selbstaufklärung des zeitgenössischen Menschen.

794 Vgl. Rousseau, CS, I.6f. Rousseau unterscheidet noch nicht zwischen Staat und Gesellschaft. In der Forschung hat sich die Ansicht durchgesetzt, dass »Émile« und der »Gesellschaftsvertrag« Lösungswege skizzieren, die auf Probleme antworten, die im »Diskurs über die Ungleichheit« aufgezeigt werden. Dies ist auch eine Grundannahme von Neuhouser, Pathologien (2012). Kritischer ist diesbezüglich Mensching, Verhältnis (2015), 179, 191.

795 Rousseau, CS, I.8; vgl. Ders., DI, 13 (≙ OC III, 112). Die freie Gesellschaft bildet ein Ideal, das der hedonistischen entgegensteht, vgl. Spaemann, Rousseau (2008), 57. Selbst wenn der Gedanke einer sozialförderlichen Wirkung des Eigeninteresses Recht behielte, wovon Rousseau nicht ausgeht, wäre eine derartige Gesellschaft noch lange keine freie. Rousseau sieht im Eigeninteresse allerdings eine Quelle von Herrschaftsverhältnissen, die eine Gesellschaft freier Menschen verhindern.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen lässt und was hinderlich ist und diese wiederum plausibilisieren das zentrale Bild des Freiheitswesens. Eine ganz entscheidende Bedeutung, vielleicht sogar die zentrale, kommt dabei der Selbstliebe zu, die je nach Ausprägung eine Existenz in Freiheit ermöglicht oder verhindert. Dass Rousseau einen primär narrativen Anweg wählt, der stets neue Perspektiven in den Blick nimmt, liefert einen der entscheidenden Gründe für die oben angesprochenen internen Spannungen, unterschiedlichen Gewichtungen und (vermeintlichen) Inkonsistenzen.

Hinsichtlich der Begründung von Normativität ist über das bislang Ausgeführte hinaus darauf zu verweisen, dass sich Rousseau keineswegs auf Freiheit und Kontingenzbewusstsein beschränkt. Von besonderer Bedeutung ist für ihn darüber hinaus der Begriff der Natur, der in seiner normativen Bedeutung hier unweigerlich ein Spannungsfeld eröffnet. Umstritten ist, welche Bedeutung Rousseau ihm beimisst und wie er ihn zur Geschichtlichkeit in Beziehung setzt. Als verfehlt können die beiden entgegengesetzten extremen Interpretationen gelten.[796] Die eine geht davon aus, dass Rousseau Natur in Geschichte aufhebe und damit verbunden den Naturzustand als einen überholten, in normativer Hinsicht gegenwärtig belanglosen Zustand schildere.[797] Rousseaus Anliegen bestünde dann in der De-

796 Vgl. Cooper, Nature (1999), 5–7. Dort finden sich auch ausführliche (ältere) Literaturangaben zu den Vertreterinnen und Vertretern der jeweiligen Position. Cooper selbst begründet in seinem Werk eine differenzierende Mittelposition, vgl. ebd., 183–207.

797 Der Natur wird die normative Maßstäblichkeit u.a. abgesprochen von Ramos, Übergang (2015), 156; Bachofen, Naturzustand (2015), 104–111; Spaemann, Rousseau (2008), 37f: »Da Geschichte eine von der Natur selbst ermöglichte, aber keineswegs notwendige, sondern auf zufällige Faktoren rückführbare Entfernung von der Natur, nicht aber so etwas wie deren Selbstentfaltung ist, so können ihre Gestalten auch nicht an einem bestimmten Ideal von Natürlichkeit gemessen und beurteilt werden« (ebd., 38). Erstens ist anzuzweifeln, dass Rousseau eine derartige Dichotomie von Natur und Geschichte vertritt. Zweitens wäre hinsichtlich der normativen Begründungslogik zu unterscheiden, *welche Form* von Normativität ein »Ideal von Natürlichkeit« begründen kann. Dass ein angenommener oder abgelehnter naturteleologischer Rahmen zu unterschiedlichen Logiken führt, steht außer Frage. Dass seine Annahme für die Begründung von Normativität notwendig ist, ist falsch. Weiter unten wird sich herausstellen, inwiefern Rousseau eine moderne Normativitätsbegründung vertritt, für die Natur und Natürlichkeit nicht irrelevant sind. Folgende Belegstellen unterstützen diese Ansicht: »Das an sich Gute und Ordnungsgemäße

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konstruktion von Vorstellungen von Natur, Natürlichkeit und deren normativen Implikationen. Die andere sieht in Rousseaus Naturbegriff den Ansatzpunkt für material gehaltvolle und umfassende Normativitätsvorstellungen, denen die Geschichte als Anwendungsfeld diene. Dass diese Position durchaus textliche Bezüge in Rousseaus Schriften anführen kann, sei nicht verschwiegen. So wird vor allem in »Émile« immer wieder betont, dass seine Erziehung gemäß der Natur zu erfolgen habe und Rousseau benennt sehr eindeutig, was er unter Naturgemäßheit versteht.[798] Dies reicht von der Verpflichtung der Mutter, ihr Kind zu stillen, über das angeratene Erlernen eines bodenständigen Handwerks bis hin zur gebotenen Erfüllung vermeintlich natürlicher Geschlechterrollen. Auffallend ist, dass in vielen Punkten die Beischreibung des Menschen des Naturzustandes Erziehungsidealen von Emile entspricht und so beide gleichermaßen natürlich leben.[799]

Im Hintergrund steht bei Rousseau ein Verständnis von Natur, dass diese als ursprünglich und gut begreift: »All the first movements of nature are good and right«[800]. Zwar sind die »Menschen

besteht lediglich durch die Natur der Sache und ist unabhängig von menschlichen Verträgen« (Rousseau, CS, II.6); vgl. Ders., Emile, 118, 771 (≙ CW XIII, 219, 571). Der Naturzustand soll »als Maßstab zur Beurteilung aller übrigen dienen« (ebd., 326 (≙ CW XIII, 332)). Für die Natur als normativen Maßstab argumentieren Honneth, Pathologien (2012), 16; Neuhouser, Inequality (2014), 116f, 150–155; Mensching, Verhältnis (2015), 192f; Douglass, Rousseau und Hobbes (2015), 196f.

798 Vgl. Rousseau, Emile, 18f, 32, 355, 761f (≙ CW XIII, 163, 171, 347, 565).

799 Die Ideale für die Erziehung lauten: Selbstgenügsamkeit, Unabhängigkeit, Vorsicht, Überlegtheit, Handlungskraft, Urteilsvermögen, praktisches Geschick, gesellschaftliche Distanz, Einfachheit, Wahrheitsliebe, Freimut, Redlichkeit, vgl. Rousseau, Emile, 188, 275f (≙ CW XIII, 256, 304). Als Hauptziel der Erziehung kann die Formung eines autonomen Wesens gelten, vgl. Ferrara, Modernity (1993), 93. Ein grobes Missverständnis ist es zu meinen, Rousseau ziele auf eine Rückkehr in den Naturzustand ab. Der Weg zurück ist für immer verstellt, vgl. Rousseau, Emile, 478f (≙ CW XIII, 412); Ders., R. à Voltaire, 105 (= CW III; ≙ OC III, 226). »Der nämliche Mensch, der in den Wäldern dumm bleiben muss, muss in den Städten, wenn er auch nur ein einfacher Zuschauer ist, vernünftig und verständig werden« (Ders., Emile, 479 (≙ CW XIII, 412)). Zur Problematik der Geschlechterrollen bei Rousseau vgl. Rohbeck/Steinbrügge, Einführung (2015), 16–18.

800 Rousseau, Dial., 9 (= CW I; ≙ OC I, 668). Anzunehmen, diese natürliche Güte sei eine moralische Forderung der praktischen Vernunft, vgl. Cohen, Community (2010), 130, entspricht dem Denken Kants, nicht dem Rousseaus.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

[…] böse; […] jedoch, der Mensch ist von Natur aus gut«[801]. In der immer wiederkehrenden Feststellung des Gutseins der Natur distanziert Rousseau sich bewusst von der Erbsündenlehre.[802] Anders gewendet: Erlösung aus dem gegenwärtigen bemitleidenswerten Zustand ist nicht theozentrisch-gnadenhaft zu denken, sondern anthropozentrisch, indem der Mensch aus dem Bild einer ursprünglichen und guten Natur, die gerade nicht ontologisch, sondern sozio-kulturell entstellt ist, normative Orientierung für die Gegenwart gewinnt. Natürlichkeit ist dabei ein transgeschichtliches Kriterium, das sich unterschiedlich in verschiedenen Existenzweisen manifestiert, aus sich selbst heraus keine hinreichende Bedingung für ein gelingendes Leben formuliert, aber eine notwendige: Gegen die Natur leben zu wollen ist die Hauptursache von Elend und Lastern. Ihre normative Bedeutsamkeit erhält Natur für Rousseau nicht als solche, sondern durch die ihr inhärente harmonische Ordnung, die neben der Freiheit als zweitem zentralen Bestandteil menschlicher Natur die formale Bedingung gelingenden Lebens schlechthin darstellt.[803]

In seinem Briefwechsel mit Voltaire wird deutlich, inwiefern Rousseau einen Rechtfertigungsversuch der guten Natur unter-

801 Rousseau, DI, 301 (≙ OC III, 202); vgl. Ders., L. à Beaumont, 508 (≙ CW IX, 28; ≙ OC IV, 935).

802 Vgl. Rousseau, L. à Beaumont, 511 (≙ CW IX, 30; ≙ OC IV, 938); Ders., DI, 71 (≙ OC III, 132). Nebenbei sei bemerkt, dass Rousseau sich auch persönlich als ein Anti-Augustinus inszeniert, vgl. Ders., Conf., 1–550 (= CW V; ≙ OC I, 1–656); Kelly, Intruduction (1995), XXI; Bornmüller, Selbstachtung (2012), 110–112.

803 Der rousseausche Gedanken der Verknüpfung von »Natur«, Souveränitäts- und Seeleneintrachtsideal findet sich u.a. in den Schriften des von Rousseau häufig rezipierten Philosophen Seneca vorgebildet, vgl. etwa Seneca, Vita beata, 8–10; Ders., Brev. vitae, 2–3. Selbstliebe, verstanden als Selbstsucht, zählt demgegenüber zu den Lastern, vgl. FN 278. Zur Hinwendung zu sich selbst bei Seneca vgl. die Analysen von Foucault, HS, 324–350. »In deriving normative standards from his account of original human nature, Rousseau obviously presupposes some version of natural teleology« (Neuhouser, Inequality (2014), 151). Diese Sichtweise überzeugt nur bei einer engen Verschränkung von genetischer und normativer Perspektive. Im vorliegenden Kapitel wird die Ansicht vertreten, dass der Naturzustand in normativer Hinsicht zur Illustration einer gelingenden Existenzweise dient, die zur Rekonstruktion normativer Standards dient. Pointiert formuliert: Diese Standards gelten als normativ, nicht weil sie Teil des ursprünglichen Naturzustands sind, sondern weil sie eine gelingende Existenzweise ermöglichen. Eine natürliche Teleologie ist nicht erforderlich.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nimmt, der deistische Züge trägt.[804] Die Natur des Menschen ist dabei Teil eines umfassenderen Verständnisses von Natur. Entschieden wendet er sich dagegen, dass menschliches Elend und Leid auf außer-menschliche Quellen, wie beispielsweise Naturprozesse, zurückzuführen seien. Anders gewendet: Rousseau ist fest davon überzeugt, dass die naturalen Ermöglichungsbedingungen menschlicher Existenz einen Rahmen garantieren, der erstens über die Zeit hinweg verlässlich ist, zweitens eine harmonische Ordnung präsentiert, die menschliches Leben gelingen lassen kann und drittens inhaltliche Kriterien für ein ebensolches den Menschen eröffnet. Letztere sind allerdings wiederum nicht so eng gefasst, dass sich aus ihnen ein überzeitliches Lebensmodell formulieren ließe. Ausdrücklich betont Rousseau, dass der Mensch nicht vorhersehen könne, welche geschichtlichen Entwicklungen die Natur ermögliche.[805]

Damit sollte deutlich geworden sein, inwiefern Rousseau zugleich als Denker von Geschichtlichkeit und Natürlichkeit bezeichnet werden kann. Es bleibt eine Spannung, die seine Anthropologie durchzieht. Diese erschließt er nicht aus theoretischen Spekulationen, seien sie philosophischer oder theologischer Art, sondern sie speist sich aus lebensweltlichen Beobachtungen, Problemanalysen, Abstraktionen, Generierung von Prinzipien und deren Erprobung in der gedanklichen Anwendung.[806] »Émile« ist sein Erziehungs-, das »Verfassungsprojekt für Korsika«[807] sein Gesellschaftsexperiment. Der Mensch als angelegt-gewordenes Freiheitswesen, eingespannt

804 Vgl. Rousseau, L. à Voltaire, 317, 328 (≙ CW III, 109f, 117; ≙ CW IV, 1061, 1070f). »Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen« (Ders., Emile, 13 (≙ CW XIII, 161)). Vgl. Rousseaus bürgerliches Glaubensbekenntnis an das »Dasein einer allmächtigen, weisen, wohltätigen Gottheit, einer alles umfassenden Vorsehung; ein zukünftiges Leben, die Belohnung der Gerechten und Bestrafung der Gottlosen, die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetzte« (Ders., CS, IV.8); vgl. Ders., L. à Beaumont, 534f (≙ CW IX, 45f; ≙ OC IV, 958f). Rousseau vertritt eine Vernunftreligion par excellence.

805 Vgl. Rousseau, Emile, 69 (≙ CW XIII, 190).

806 Rousseau beschreibt dieses methodische Vorgehen u.a. in Rousseau, DI, 71, 73 (≙ OC III, 133); Ders., L. à Beaumont, 514 (≙ CW IX, 31; ≙ OC IV, 941).

807 Rousseau, Corse, 121–165 (= CW XI; ≙ OC III, 901–950). Auch hier zeichnet er das Bild eines genügsamen, möglichst autarken, robusten, einfachen und daher freien und selbstbestimmten Volkes, vgl. ebd., 124–134 (= CW XI); Ders., CS, II.10.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwischen Natürlichkeit und Geschichtlichkeit, wird rekonstruktiv herausgearbeitet. Dabei weist Rousseau alle Begründungen von Normativität als unzureichend zurück, die sich ausschließlich auf Naturteleologien,[808] Interessenskalkulationen, Naturrechtsüberlegungen, religiöse Offenbarungen oder auf Geschichtsspekulationen beziehen. Wenn er mit dieser Kritik auch nicht der erste gewesen ist, so besteht ein großer Verdienst Rousseaus unbestreitbar darin, Fragen der Normativität in ihrer Spannungsgeladenheit sichtbar gemacht und auf ein neues Reflexionsniveau gehoben zu haben. Kant und Hegel stehen je auf ihre Weise in der Nachfolge Rousseaus. Hinsichtlich der Begründung von Normativität schaffen sie neue Eindeutigkeiten, die je einen unterschiedlichen Pol von Rousseaus Denken pointiert herausstellen. Mit Robin Douglass kann festgehalten werden:

> Rousseau often presented himself as a paradoxical thinker [...]. Paradoxes, for Rousseau, were not logical anomalies in thought, but rather ideas that countered those commonly held at the time. [...] Given this, one way of approaching his thought is to recognize the extent to which it does not map onto the sets of ideas with which either his contemporaries or modern scholars often work.[809]

Ein Brennpunkt, in dem sich jene Spannung bei Rousseau bündelt, ist, wie am Ende des vorliegenden Kapitels herausgearbeitet wird, das Gewissen, ohne das, so Rousseau, Moralität nicht denkbar ist und in dem sich Natur und Geschichte durchdringen.

12.2. Kritische Analyse des zeitgenössischen Menschen

Von dem natürlichen Gutsein des Menschen hebt sich für Rousseau die faktische Verfasstheit der Gesellschaft und des Charakters der meisten seiner Zeitgenossen grell ab:

> When one considers the natural constitution of things, man seems obviously destined to be the happiest of creatures; when one reasons

808 Inwiefern Rousseaus Naturbegriff gerade nicht teleologisch angelegt ist, wird gut verdeutlicht von Spaemann, Rousseau (2008), 100–103; Cooper, Nature (1999), XI. »Perfectibilité« ist entsprechend ein Möglichkeits- und kein Zielbegriff.

809 Douglass, Rousseau und Hobbes (2015), 189f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

from the current state, the human species appears the most pitiful of all.[810]

Die ursprüngliche Harmonie und Ganzheit ist zerstört und einer degenerierten Existenzweise gewichen, die als fragmentiert und entfremdet zu bezeichnen ist. Wenn der Fachterminus »Entfremdung« auch erst nach Rousseau Karriere machen wird, eignet er sich doch am besten für die Beschreibung des Zustandes, den er im Blick hat. Entfremdet hat der Mensch sich selbst, seiner Mitmenschen und der Umwelt: »Der bürgerliche Mensch ist nur eine gebrochene Einheit«[811]. Wenn auch die sozialen Umstände eine andere Existenzweise kaum möglich erscheinen lassen – hier ist die spätere Rede von den »Pathologien des Sozialen«[812] vorgebildet –, so sind jene doch menschlich verursacht und wirken nun massiv auf die Bildung der individuellen Identität des Selbst ein. Der Mensch hat sich sein Elend also selbst geschaffen.[813]

Mittelpunkt der rousseauschen Zivilisationskritik ist der »Amour-propre«[814]. Er ist maßgeblich verantwortlich für die negative Ent-

---

810 Rousseau, FP, 18 (= CW IV; ≙ OC III, 477). Rousseaus Zivilisationskritik wird gut erschlossen von Ferrara, Modernity (1993), 29–50.

811 Rousseau, Emile, 18 (≙ CW XIII, 164). »Wer erst beginnt, sich selbst fremd zu werden, wird sich auch bald ganz vergessen« (ebd., 453 (≙ CW XIII, 399)). Ziel der Erziehung ist es, die Widersprüche in den Beziehungen des Menschen zu sich und anderen zu beseitigen und die ursprüngliche natürliche Harmonie wiederherzustellen, vgl. ebd., 22 (≙ CW XIII, 166).

812 Honneth, Pathologien (2012), 11. Honneth würdigt Rousseaus Zivilisationskritik als Anfang der sozialphilosophischen Tradition, vgl. ebd., 12. »Pathologien des Sozialen« sind Formen des sozialen Lebens, die eine gelingende Identität(sbildung) beeinträchtigen oder gar verunmöglichen. McLendon, Overvaluation (2003), 123f sieht in der ersten Formulierung einer Sozialontologie eine Errungenschaft Rousseaus.

813 »Nicht ohne Mühe haben wir es fertiggebracht, uns so unglücklich zu machen« (Rousseau, DI, 301. (≙ OC III, 202)); vgl. Ders., Emile, 38 (≙ CW XIII, 173). Das Gegenbild lautet: »Make man united and you will make him as happy as he can be« (Ders., FP, 41 (= CW IV; ≙ OC III, 510)).

814 Zur Begriffsgeschichte vgl. Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 153–158. Eine begriffliche Ausdifferenzierung der Selbstliebe erfolgt schon bei Abbadie, vgl. FN 703. Die Unterscheidung zwischen »Amour-propre« und »Amour de soi« findet sich dann beim Marquis de Vauvenargues, vgl. Fuchs, Entfremdung (1977), 287f. Die Unterscheidung taucht in der anglophonen Debatte bei Mandeville als »self-love« (≙ »amour de soi«) und »self-liking« (≙ »amour-propre«) auf. Während »self-love« bei Mandeville das natürliche

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wicklung und prägt die gegenwärtigen menschlichen Beziehungen. Wichtig ist allerdings, dass diese Form der Selbstliebe keine ursprüngliche ist, sondern dass es sich um eine geschichtlich gewordene Form handelt, die ihren Kern darin hat, in der sozialen Existenz auf Anerkennung anderer angewiesen zu sein – ein Gedanke, den bereits Piere Nicole formuliert hatte. »Amour-propre« ist deswegen auch nicht prinzipiell zu verurteilen, vielmehr ist er eine »quasi-natürliche Leidenschaft«[815] des zivilisierten Menschen, aber sehr häufig nimmt er Formen an, die den Menschen entfremden.

Frederick Neuhouser hat Rousseaus Überlegungen zum schädlichen »Amour-propre« anschaulich in fünf Bereiche eingeteilt,[816] in denen sich zugleich die von der Moralistik ausgemachten Laster der Selbstliebe wiederfinden lassen:

1. Das Verlangen nach Anerkennung wird zum Lebensinhalt: Dies kann gewalttätige Handlungen hervorrufen, andere eigene Interessen vernachlässigen oder zur Prestigesucht führen.[817]
2. Es bildet sich ein krankhaftes Überlegenheitsstreben aus: Dies kann Anerkennungsressourcen verknappen und sie als allgemein verfügbares Gutes entziehen, Gier und Frustration aufgrund unbegrenzter Begehrlichkeiten hervorrufen oder Herrschaft, Unterwerfung anderer und Freude an deren Unglück befördern.[818]

Selbsterhaltungsstreben bezeichnet, steht »self-liking« für eine dem Menschen eigene natürliche Selbstüberschätzung und ein exzessives Streben nach Überlegenheit im Vergleich mit anderen, vgl. Mandeville, Fable II, 134–139; Nigel, Impartial Spectator (2011), 36; Brooke, Pride (2012), 182f; Maurer, Self-Love (2019), 61–64. Dominant ist in Mandevilles Betrachtungen das »Self-liking« – wie bei Rousseau sein Pendant der »Amour-propre«.

815 Inwiefern der geschichtlich gewordene »Amour-propre« als »natürlich« bezeichnet werden kann, wird unten umfassend dargelegt, wenn Rousseaus Verständnis von Natürlichkeit ausdifferenziert wird. Für Nicole bot die Caritas ein normatives Richtbild für den »Amour-propre«. Das ist bei Rousseau nicht mehr der Fall.

816 Vgl. Neuhouser, Pathologien (2012), 128–130.

817 Vgl. Rousseau, PN, 156 (≙ CW II, 192f; ≙ OC II, 967f); Ders., DI, 305 (≙ OC III, 203). Die aufgeführten Belege sind nur beispielhaft. Vielmehr durchziehen diese Gedanken Rousseaus ganzes Werk.

818 Vgl. Rousseau, RP, 713 (≙ CW VIII, 56); Ders., L.à Beaumont, 510 (≙ CW IX, 28; ≙ OC IV, 937). »As soon as a man compares himself to others, he necessarily becomes their enemy; for since each in his heart wants to be the most

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die eigene Freiheit wird der gesellschaftlichen Wertschätzung geopfert. Fremde Werte und Wünsche treten an die Stelle der eigenen.[819]
4. Es wird der Anschein des vermeintlichen Vorhandenseins anerkennenswerter Eigenschaften oder Leistungen vorgetäuscht.[820]
5. Es liegt eine überhöhte Selbsteinschätzung und Bedeutsamkeitsanmaßung vor.[821]

Diese Züge kennzeichnen laut Rousseau die Zivilisation.[822] Es ist offensichtlich, inwiefern eine derartige Existenzweise dem Ideal des freien Menschen entgegensteht und Sinnbild desjenigen ist, der außer seiner selbst (»hors de soi«) in der Meinung anderer lebt.[823] Es ist ein konkurrierendes Leben in (Selbst-)Täu-

---

powerful, the happiest, the richest« (Ders., FP, 19f (= CW IV; ≙ OC III, 478)); vgl. Ders., DI, 303 (≙ OC III, 202f); Ders., Emile, 114, 435 (≙ CW XIII, 216, 389).

819 Vgl. Rousseau, RP, 735 (≙ CW VIII, 71f); Ders., DSA, 34 (≙ CW II, 5; ≙ OC III, 7); Ders., DI, 269 (≙ CW III, 192f).

820 Vgl. Rousseau, L. à Beaumont, 543–546 (≙ CW IX, 52–54; ≙ OC IV, 966–969); Ders., DSA, 34 (≙ CW II, 5; ≙ OC III, 7); Ders., Dial., 214 (= CW I; ≙ OC I, 935); Ders., R. à Bordes, 111f (= CW II; ≙ OC III, 72f); Ders., DI, 207 (≙ OC III, 174); Ders., Emile, 436 (≙ CW XIII, 390).

821 Vgl. Rousseau, DI, 209 (≙ CW III, 175); Ders., Emile, 106, 456f (≙ CW XIII, 212, 400). Rousseau tadelt das Laster, sich selbst unter seinen Mitmenschen für ein Wesen höherer Art zu halten.

822 Die Momente der »Concupiscentia« (Begierde, Lust, Selbstsucht, Neid, Ehrgeiz) lassen sich recht gut in der Nr. 2, die der »Superbia« (Eitelkeit, Stolz, Hochmut) in Nr. 4 und Nr. 5 identifizieren, können aber auch mit Nr. 1 und Nr. 3 in Verbindung gebracht werden. Zu überlegen wäre, ob Nr. 3 eine eigene Kategorie darstellt oder in ihr nicht vielmehr das Grundproblem eines schlechten »Amour-propres« benannt ist, das sich in den vier anderen Feldern zum Ausdruck bringen kann. Durand, Zivilisation (2015), 38 macht in Rousseaus Werk folgende Symptome der Dekadenz aus: Hedonismus, Unsittlichkeit, Luxus, Verweichlichung, Verbrechen, Unterwerfung. Rousseau wird zum Kritiker aufklärerischen Fortschrittsdenken und zum ersten Aufklärer der Aufklärung, vgl. Rehm, Aufklärung (2015), 59f; Masters/Kelly, Introduction (1992), XIV. Insbesondere grenzt Rousseau sich vom liberal-modernen Gedanken ab, dass der individuellen Leistung die höchste Anerkennung gebühre. Zur Entwicklung der meritokratischen Gesellschaft im 18. Jahrhundert und Rosseaus Kritik, vgl. McLendon, Overvaluation (2003), 129f.

823 Vgl. Rousseau, DI, 269 (≙ OC III, 193); Ders., Emile, 20, 109 (≙ CW XIII, 164, 214).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schung, (Selbst-)Entfremdung und (Selbst-)Erniedrigung.[824] Der im »Amour-propre« lebende Mensch hat seinen Selbststand und seine Selbstbestimmung eingebüßt: »What causes human misery is the contradiction between our condition and our desires, between our duties and our inclinations, between nature and social institutions, between the man and the citizen.«[825] Sinnbilder lasterhafter Existenz sind für Rousseau der Kultur-, insbesondere der Theater-, und der Wissenschaftsbetrieb sowie das öffentliche Pariser Leben, Politik, Kirchen- und Handelswesen.[826]

Diese im Werk Rousseaus dominierende Perspektive ist nicht verwunderlich lange Zeit mit dem »Amour-propre« als solchem gleichgesetzt worden. Es ist indessen eine differenziertere Sichtweise notwendig, die ein normativ vielschichtigeres Bild ergibt, wird der Zusammenhang von »Amour-propre« und »Amour de soi« analysiert.

12.3. »Amour de soi« und »Amour-propre«

Rousseau ist der erste, der vor dem Hintergrund der Zusammenbindung verschiedener Traditionen Selbstliebe begrifflich-systematisch ausdifferenziert. Damit wird die Einsicht offenbar, dass »Selbstliebe« nicht *ein* Phänomen, *eine* Deutung, *eine* Wertung bezeichnet, und entsprechend auch nicht mit *einem* Begriff erfasst werden kann, sondern dass die Idee der Selbstliebe vielmehr in sich ein ganzes Bündel interdependenter Vorstellungen umfasst. Verschiedene Stränge, u.a. stoische, moralistische und mystische, finden sich bei ihm wieder, ohne dass sein Denken und sein Begriff von Selbstliebe mit einem von ihnen identisch wären. Die Ausdifferenzierung in »Amour de soi« und »Amour-propre« soll dieser Komplexität Rechnung tragen und spiegelt in sich die grundlegende Spannung von Natürlichkeit und Künstlichkeit wider. Wichtige Gedanken zum »Amour de soi«

824 Vgl. Rousseau, RP, 668f, 713 (≙ CW VIII, 23f, 56); Ders., DI, 45 (≙ OC III, 122f). It is a life in »a false and vain happiness in the opinion others may have« (Ders., R. à Stanislas, 52 (= CW II; ≙ OC III, 54).

825 Rousseau, FP, 41 (= CW IV; ≙ OC III, 510).

826 Vgl. Rousseau, PN, 152f (≙ CW II, 190f; ≙ OC II, 964f); Ders., L. à Beaumont, 545f (≙ CW IX, 53f; ≙ OC IV, 968f); Ders., L. à Alembert, 267 (= CW X; ≙ OC V, 21); Ders., Emile, 8, 235 (≙ CW XIII, 157, 282).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

finden sich bei Pufendorf, wichtige zum »Amour-propre« bei Nicole vorformuliert. Rousseaus Systematisierung in der Idee und den Begrifflichkeiten der Selbstliebe orientiert sich an dieser Zweipoligkeit, wobei – so seine These – diese auch erst durch die Selbstliebe hervorgebracht wird.

Zentrale Passagen seiner Schriften benennen häufig beide Formen der Selbstliebe und grenzen sie voneinander ab. Im Folgenden wird zunächst eine Untersuchung des »Amour de soi« vorgenommen, da er die ursprünglichere Form darstellt. Dies gilt, so Rousseau, für das Individuum und für die Menschheitsgattung. Beide sind am Anfang ihrer Entwicklung, bevor der Einzelne erwachsen und bevor die Gattung zur Menschheit wird, vom »Amour de soi« bestimmt. Elemente dieser Natürlichkeit bleiben gemäß obiger Ausführungen zur Normativität aller Veränderungen zum Trotz, die im Weiteren durch den »Amour-propre« auftreten werden, ein prägendes Element:

> Die Quelle unserer Leidenschaften, der Anfang und die Grundursache aller übrigen, die einzige, die mit dem Menschen geboren wird und ihn nie verlässt, ist die Selbstliebe [amour de soi; B.S.], diese primitive, angeborene, jeder anderen vorausgehende Leidenschaft, von welcher alle übrigen in gewissem Sinn nur Modifikationen sind.[827]

Aus vier zentralen Gegenüberstellungen der beiden Formen von Selbstliebe kann der »Amour de soi« weiter rekonstruiert werden. Ein Zitat entstammt dem »Diskurs über die Ungleichheiten« (1), eines aus den »Dialogen« (2) und zwei »Émile« (3 und 4). Aufgrund der begrifflichen Prägnanz werden sie ausnahmsweise im Fließtext auf Französisch und in den Fußnoten in der deutschen Übertragung wiedergegeben.

> (1) Il ne faut pas confondre l'*Amour propre* et l'*Amour de soi-même*; deux passions très différentes par leur nature et par leur effets. L'*Amour de soi-même* est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'*amour-propre* n'est qu'un sentiment rélatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes

827 Rousseau, Emile, 384 (≙ CW XIII, 363).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tous les maux qu'ils font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur.[828]

(2) Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'*amour de soi* pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence : mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écarter que de l'objet pour l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voila comment l'*amour de soi*, qui est un sentiment bon et absolu, devient *amour-propre*; c'est-à-dire, un sentiment rélatif par le quel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui.[829]

(3) Les passions primitives, qui toutes tendent directement à notre bonheur, ne nous occupent que des objets qui s'y rapportent et n'ayant que l'*amour de soi* pour principe sont toutes aimantes et douces par leur essence: mais quand, détournées de leur objet par des obstacles, elles s'occupent plus de l'obstacle pour l'écarter que de l'objet pour

828 Rousseau, CS, Anm. XV (= OC III, 219. H.d.V.). Die dt. Übertragung von Meier lautet: »Man darf die Eigenliebe und die Selbstliebe nicht durcheinanderbringen – zwei Leidenschaften, die ihrer Natur und ihren Wirkungen nach sehr verschieden sind. Die Selbstliebe ist ein natürliches Gefühl, das jedes Tier dazu veranlasst, über seine eigene Erhaltung zu wachen, und das im Menschen von der Vernunft geleitet und durch das Mitleid modifiziert, die Menschlichkeit und Tugend hervorbringt. Die Eigenliebe ist nur ein relatives, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl, das jedes Individuum dazu veranlasst, sich selbst höher zu schätzen als jeden anderen, das den Menschen all die Übel eingibt, die sie sich wechselseitig antun, und das die wahrhafte Quelle der Ehre ist« (ebd., 369).

829 Rousseau, Dial., 669 (= OC I. H.d.V.). Die dt. Übertragung von Ritter lautet: »Die ursprünglichen Leidenschaften, welche alle auf unser Glück abzielen, beschäftigen uns bloß mit Gegenständen, die sich darauf beziehen, und da die Selbstliebe ihr allgemeines Prinzip ist, so sind sie ihrem Wesen nach alle liebreich und sanft; wenn sie aber durch Hindernisse von ihrem Gegenstande abgelenkt werden und sich dann mehr damit beschäftigen, das Hindernis wegzuräumen als den Gegenstand zu erlangen, dann verändern sie ihre Natur und werden zu Zorn und Hass fähig, und auf diese Art verändert sich die Selbstliebe, welche ein gutes und notwendiges Gefühl ist, in Eigenliebe, das heißt in eine relative Empfindung, vermöge deren man Vergleiche mit sich anstellt, Vorzüge erlangt, deren Genuss doch bloß negativ ist, und welche ihre Befriedigung nicht durch unser eigenes Wohl, sondern durch das Unglück anderer zu befördern sucht« (ebd., 264).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> l'atteindre, alors elles changent de nature et deviennent irascibles et haineuses, et voila comment l'*amour de soi*, qui est un sentiment bon et absolu, devient *amour-propre*; c'est-à-dire, un sentiment rélatif par le quel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative, et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre propre bien, mais seulement par le mal d'autrui.[830]

> (4) L'*amour de soi*, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'*amour-propre*, qui se compare, n'est jamais content et ne sauroit l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, éxige aussi que les autres nous préférent à eux, ce qui est impossible. Voila comment les passions douces et affectueuses naissent de l'*amour de soi*, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'*amour-propre*.[831]

In diesen vier Stellen ist der Kern rousseauscher Lehre von Selbstliebe enthalten. Eine nur oberflächliche Lektüre könnte zu dem Schluss verleiten, Rousseau kontrastiere einen guten »Amour de soi« und einen schlechten »Amour-propre«.

»Amour de soi« ist Sinnbild des natürlichen Menschen. Diese Selbstliebe ist vorreflexiv, vorsozial und vormoralisch. Sie ist als gut zu bezeichnen, insofern sie den Menschen auf das für ihn Nützliche, auf das für die eigene Erhaltung Förderliche hinlenkt.[832]

---

830 Rousseau, Emile, 322 (= OC IV. H.d.V.). Die dt. Übertragung von Denhardt lautet: »Die einzige Leidenschaft des Menschen, welche als eine Mitgift der Natur betrachtet werden kann, ist die Selbstliebe oder die Eigenliebe im weiteren Sinn. Diese Eigenliebe [also die Selbstliebe als ›Amour de soi‹; B.S.] an sich oder in Beziehung auf uns ist gut und nützlich, und da mit ihr durchaus keine notwendige Beziehung auf andere verbunden ist, so ist sie in dieser Hinsicht von Natur indifferent. Nur durch die Anwendung, welche man von ihr macht, und durch die Beziehungen, welche man ihr gibt, wird sie gut oder böse« (ebd., 130).

831 Rousseau, Emile, 493 (= OC IV. H.d.V.). Die dt. Übertragung von Denhardt lautet: »Der Selbstliebe, deren Objekt ausschließlich wir selbst bilden, geschieht durch Befriedigung unserer wahren Bedürfnisse volles Genüge; die Eigenliebe dagegen, welche Vergleichungen macht, ist nie zufriedengestellt und kann es nie sein, weil dies Gefühl, welches uns in unseren eigenen Augen den Vorrang vor allen anderen sichert, den Anspruch erhebt, dass auch diese uns den Vorrang vor sich einräumen, was unmöglich ist. Die sanften und guten Leidenschaften haben ihre Quelle in der Selbstliebe, die dem Hass und Zorn dienen dagegen in der Eigenliebe« (ebd., 386f).

832 Zu Rousseaus Begriff des »Guten« vgl. Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 94; Kelly, Intruduction (1995), XXIII; Cooper, Nature (1999), 59.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Amour de soi« ist die jedem gegebene zentrale Leidenschaft, die ihn zur Selbsterhaltung und zum natürlichen Glücklichsein antreibt, was in der Befriedigung grundlegender Bedürfnisse und dem Erstreben elementaren Wohlergehens besteht.[833] Rousseau verknüpft mit dem »Amour de soi« natürliche Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die allen anderen vorausgehen, und auf Erhaltung und Wohlbefinden gerichtet sind.[834] Der damit einhergehende Zustand ist einer der selbstgenügsamen Zufriedenheit, der nicht entfremdeten Existenz, der immer gut, da der Ordnung gemäß ist. Der sich so selbstliebende Mensch ist ungeteilt und frei und da der erste Mensch des Naturzustands nur den »Amour de soi« kennt, ist er der per se freie Mensch. Neben dem Streben nach Selbsterhaltung und Wohlbefinden steht »Amour de soi« daher ebenso für ein affirmatives Existenzgefühl, für ein Mit-sich-selbst-vertraut-Sein, eine existenzielle Zufriedenheit,[835] und eine absolute Harmonie mit sich und der Umwelt, die gerade nicht als Mitwelt erscheint, in der es keinen Hass, keine Rache, keinen Hochmut, ja insgesamt keine Laster gibt:

> Positive sensitivity is directly derived from love of oneself [amour de soi; B.S.]. It is very natural that a person who loves himself should seek to extend his being and his employments and to appropriate for himself through attachment what he feels should be a good thing for him. This is a pure matter of feeling in which reflection plays no part.[836]

---

833 Der (Zustand im) »Amour de soi« wird u.a. weiter beschrieben in Rousseau, LM, 196 (= CW XII; ≙ OC IV, 1109); Ders., OL, 310 (= CW VII ≙ OC V, 400f); Ders., CS, I.2; Ders., DI, 135, 371 (≙ OC III, 152, 219); Ders., Emile, 19, 385, 553 (≙ CW XIII, 164, 363f, 453); Ders., L. à Beaumont, 508 (≙ CW IX, 28; ≙ OC IV, 936). Zum stoischen Hintergrund vgl. Force, Self-Interest (2003), 64.

834 Zur Präzisierung müsste ergänzt werden: Im Zustand des natürlichen Menschen handelt es sich um Instinkte, nicht um Pflichten im eigentlichen Sinne. Zu diesen werden sie erst, wenn der »Amour de soi« in den vergesellschafteten Zustand übergeht. Entgegen Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 69 muss betont werden, dass die Selbsterhaltungsbegriffe von Hobbes und Rousseau sich wesentlich darin unterscheiden, dass ersterer ihm ein präventives, zukunftsgerichtetes und akquirierendes Streben zuschreibt. Diese konfliktfördernde Dynamik kennt die Selbsterhaltung des Naturzustandsmensch bei Rousseau gerade nicht, sondern sie tritt erst mit dem »Amour-propre« auf.

835 Vgl. Rousseau, FP, 58 (= CW IV; ≙ OC III, 535f); Ders., DI, 111 (≙ OC III, 144).

836 Rousseau, Dial., 112 (= CW I; ≙ OC I, 805f). Entgegen Cohen, Community (2010), 101 ist nicht davon auszugehen, dass im Zustand des »Amour de soi« von Selbstwertempfinden gesprochen werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gleichursprünglich entsteht laut Rousseau mit und aus dem »Amour de soi« ein natürliches Mitleid mit den Mitmenschen als empfindenden Wesen. Dies ist eine für die Konzeption von Rousseaus Ethik insgesamt höchst bedeutsame Feststellung, beugt sie doch durch ihre Differenzierung reduktionistischen Betrachtungen menschlichen Handelns vor. Er spricht von zwei Prinzipien des Naturzustands: Auf der einen Seite das Streben nach Erhaltung und Wohlbefinden und auf der anderen Seite der Impuls, Leiden zu verabscheuen, wobei im Konfliktfall das erste überwiegt, das Mitleid aber mäßigend wirkt.[837] Selbstliebe als Selbsterhaltung und Mitleid sind aus der Natur des Menschen nicht auszurotten. Beide kommen zusammen in Rousseaus »Maxime natürlichen Gutseins«, der »maxime de bonté naturelle«: »Sorge für dein Wohl mit dem geringstmöglichen Schaden für andere.«[838] Die Leidenschaft des »Amour de soi« erschafft im empfindenden Wesen somit zwei im Verhalten sich ausbalancierende Pole.

Im Mitleid sind bereits eine gewisse Relationalität und Bewusstseinsleistung angelegt, die darin bestehen, sich mit dem leidenden

837 Vgl. Rousseau, DI, 57, 141–151 (≙ OC III, 126, 154–156). Die französischen Begriffe sind »commisération« oder »pitié«. Rousseau stellt seinen Naturzustand des Mitleids explizit gegen den von Hobbes. In Ders., Dial., 158 (= CW I; ≙ OCI, 864) wird das Mitleid als Hervorgang aus der Selbstliebe (»Amour de soi«) präsentiert. Dies ist so zu verstehen, dass der natürliche Mensch nicht aus moralischer Absicht mitleidig handelt, sondern weil ihm das Sehen des Leids des anderen selbst Leid zufügt. Zur Bedeutung des Mitleids für Rousseau vgl. Marks, Compassion (2007); Scott, Introduction (1998), XXIX-XXXI; Wang, Amour-Propre (2018), 436–440; Force, Self-Interest (2003), 7–41; DeArmitt, Right (2014), 39–48.

838 Rousseau, DI, 151. Herv. get. (≙ OC III, 156). Inwiefern Rousseaus Ansatz allen Entwürfen von Ethik einen Riegel vorschiebt, die Handeln auf Selbstinteresse reduzieren, verdeutlicht Force, Self-Interest (2003), 18. Gegenüber Mitleid und Identifikationsvermögen kommt bei Force allerdings der »Amour-propre« in seiner Bedeutung für Rousseaus Denken deutlich zu kurz. Seiner These »Rousseau posits identification as the first principle of this moral system« (Ders., Self-Love (1997), 51) ist nicht zuzustimmen. Selbiges gilt für DeArmitt, Right (2014), 36–50: »And, if the imagination, which exposes the human animal to the suffering and death od the other *as* other, moves man to *pitié*, then we would have to conclude that *pitié* is the becoming human of man« (ebd., 43. H.i.O.). Die hier richtigerweise herausgehobene Bedeutung der Fähigkeit zum einfühlenden Vorstellungsvermögen basiert vielmehr auf dem Amour-propre.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Anderen identifizieren zu können.[839] Der Naturzustand beinhaltet in sich so die Möglichkeit seiner Überwindung, die – so Rousseau – keineswegs einfach als Fortschritt zu verstehen ist, sondern es ist die Geschichte der Herausbildung des »Amour-propre«.

Wie bereits dargelegt wurde, bildet der »Amour-propre« den Kern von Rousseaus Gesellschaftskritik. Obige vier Zitate erschließen ihn als eine Leidenschaft, die dem »Amour de soi« entgegengesetzt ist. Er wird sozio-kulturell hervorgebracht, ist künstlich und relational. Er existiert nur in Beziehungskontexten und stellt Vergleiche zwischen den Menschen an, wobei er den eigenen Vorzug vor anderen und deren Anerkennung durch sie anstrebt. Daraus ergibt sich, dass er gute und böse Formen annehmen kann. Letztere stehen bei Rousseau im Vordergrund und werden benannt als wechselseitige Schädigungen, Hass und Zorn, permanente Unzufriedenheit, Freude am Unglück anderer und Abweichung vom natürlichen Glück. Es zeigt sich, dass eine Definition des »Amour-propre«, seines Wesens, seiner Erscheinungen, seiner Folgen und seiner Bewertung deutlich komplexer ist als die des »Amour de soi«. Dies ist eine plausible Konsequenz von Rousseaus Grundannahmen, steht doch der »Amour-propre« als Manifestation der pluriformen, entfremdeten Welt der Zivilisation schlechthin der einfachen Natürlichkeit entgegen. Laurence Cooper hat eine hilfreiche Bestimmung des »Amour-propre« vorgenommen, die *ex negativo* eine Annäherung mit Hilfe von acht Elementen, die gleichwohl für eine Definition je für sich genommen nicht hinreichend sind, versucht: Selbstbewusste Selbstliebe, soziale Selbstliebe, Streben nach Anerkennung, psychische Abhängigkeit von anderen, Streben nach Macht, Stolz, Wett-

839 Vgl. Rousseau, DI, 147 (≙ OC III, 155); Ders., OL, 306 (= CW VII; ≙ OC V, 395). »How do we let ourselves be moved by pity? By transporting ourselves outside of ourselves; by identifying ourselves with the suffering being. We suffer only as much as we judge he suffers« (ebd.). Inwiefern Mitleid bereits den reinen Naturzustand transzendiert, wird verdeutlicht von Heinrich Meier in seinem Kommentar, vgl. Meier, Ungleichheit (1997), 147. Zur Mittelstellung des Mitleids zwischen »Amour de soi« und »Amour-propre« vgl. Thomä, Puer (2016), 94; DeArmitt, Right (2014), 48. Erstes soziales Handeln ist auf das Mitleid, nicht wie Hobbes annimmt, auf Eigeninteresse begründet, vgl. ebd., 86. Neuhouser, Inequality (2014), 73 sieht in »Mitleid«, »Amour de soi« und »Amour-propre« die drei Handlungsmotivationen des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bewerbsstreben, Unterwerfung anderer.[840] Bei aller Unterscheidung von »Amour-propre« und »Amour de soi« gilt es von vornherein festzuhalten, dass es sich bei beiden um Formen der *einen* Leidenschaft »Selbstliebe« handelt. Beide erstreben das eigene Wohlergehen – dies nur auf sehr unterschiedliche Weisen.[841]

Für ein besseres Verständnis des »Amour-propre« ist Rousseaus rekonstruktive Genealogie hilfreich. Diese entfaltet er insbesondere in »Émile« und im »Diskurs über die Ungleichheiten«. Als Onto- und Phylogenese ist es die Hervorbringung des »Amour-propre« in doppelter Hinsicht, wobei in der internen Logik beide Entwicklungen parallelisiert werden. Die Erzählung ist deshalb besonders komplex, weil sie auf einer beschreibenden und wertenden Ebene zugleich stattfindet. Letztere rekonstruiert den guten Naturzustand des »Amour de soi« als einen normativen Gegenpol zur vom »Amour-propre« verdorbenen zeitgenössischen Gesellschaft. Dies zeigt sich unter anderem in obigen vier Zitaten. Erstere beschreibt einen kontingenten Geschichtsverlauf, wie sich aus einem (fiktiven) Naturzustand heraus zwei Formen der Selbstliebe entwickelt haben. Für einen Nachvollzug der Gedanken Rousseaus im Detail sei auf die Sekundärliteratur verwiesen, die auch die internen Widersprüche kenntlich macht. Rousseaus Gewichtung der einzelnen Elemente und ihr Verhältnis zueinander wird dabei kontrovers diskutiert. Das vorliegende Kapitel muss sich darauf beschränken, einzelne zentrale Wegmarken herauszustellen.

In gewisser Weise ist der »Amour-propre« immer schon im Menschen angelegt. Rousseau spricht davon, dass er »erwacht« (enveiller). Dazu trägt eine Kombination aus Bewusstseins-, Wahrnehmungs- und Fertigkeitserweiterungen, sozialen (zunächst zufälligen) Kontakten und neuen Wünschen, die die natürlichen Bedürfnisse übersteigen, bei.[842] Letztere spielen deswegen eine besondere Rolle, weil so die menschliche Sehnsucht und das Streben nach Mehr auf

840 Vgl. Cooper, Nature (1999), 138f.

841 Das Glück des Naturmenschen besteht in Gesundheit, Freiheit und Besitz des Notwendigen, das des sozialen Menschen ist vielschichtiger, vgl. Rousseau, Emile, 311 (≙ CW XIII, 324). Entsprechend ist auch der »Amour-propre«, der zu befriedigen gilt, komplexer.

842 Vgl. Rousseau, DI, 173–189 (≙ OC III, 164–169); Ders., OL, 310f (= CW VII; ≙ OC V, 401); Ders., Emile, 104f (≙ CW XIII, 211); Ders., FP, 20 (= CW IV; ≙ OC III, 479).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das Verlassen des Zustands natürlicher Zufriedenheit und Unabhängigkeit hinarbeiten.

Eine Vorstufe zum »Amour-propre« besteht im Vergleich mit dem Tier, in dem der Mensch zum ersten Mal ein Gefühl von Überlegenheit und Stolz verspürt.[843] Der Vergleich mit anderen Menschen als zweiter Schritt wird maßgeblich durch die geschlechtliche Liebe motiviert.[844] Sie treibt den einzelnen an, liebenswerter als andere erscheinen zu wollen, vor ihnen den Vorzug zu erhalten, der erste unter mehreren, später vielen, zu sein und anerkannt zu werden als derjenige, der am meisten begehrt wird. Es entstehen Wettbewerb, Eifersucht, Feindschaft, Hass, Enttäuschung, Eitelkeit und Stolz. Letztere unterscheidet Rousseau derart, dass der »Amour-propre« als relative Leidenschaft bei »kleinen Gestalten« immer zu Eitelkeit führe, bei »großen Gestalten« hingegen auch Stolz ausbilden könne.[845] Beide streben nach Wertschätzung, die Eitelkeit aber auf problematischere Weise als der Stolz: »Like vanity, pride seeks praise; but unlike vanity, it seeks to *deserve* praise«[846]. Eitelkeit erstrebt auch Anerkennung, die unverdient ist oder sich auf Wertloses bezieht. Stolz kann begründet sein, Eitelkeit nie. Entgegen der Eitelkeit kann der Stolz ein Moment der Demut beinhalten und damit eine akzeptable Form des »Amour-propre« bilden.

In der geschlechtlichen Liebe zeigt sich zudem eine Durchdringung von »Amour de soi« und »Amour-propre«, wie in kaum einem anderen Phänomen menschlicher Existenz.[847] Die Liebe des Naturmenschen ist nicht die des Zivilisierten, wobei der »Amour de soi« sich kontinuierlich durchzieht, in Kombination mit dem »Amour-

843 Die »Ausübung einer gewissen Herrschaft erweckt die Eigenliebe [Amour-propre; B.S.] und schmeichelt ihr, und die Gewohnheit nährt und kräftigt sie« (Rousseau, Emile, 82 (≙ CW XIII, 197)). Dies gilt in der Menschheitsentwicklung so wie für die des Kindes.

844 Vgl. Rousseau, Emile, 389, 853–856 (≙ CW XIII, 365, 615–617).

845 Vgl. Rousseau, Corse, 154 (= CW XI); Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 164; Cooper, Nature (1999), 161–170.

846 Cooper, Nature (1999), 164. H.i.O.

847 An einer anderen Stelle konstatiert Rousseau noch grundsätzlicher, das Leben richte sich nach Selbsterhaltung (»Amour de soi«) und Meinungen (»Amour-propre«), vgl. Rousseau, RP, 661 (≙ CW VIII, 18f). In Rousseau, Dial., 113 (= CW I; ≙ OC I, 807) ist hingegen davon die Rede, dass es sich um zwei Leidenschaften handelt, die nicht koexistieren können. Hier liegt ein interner Widerspruch vor.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

propre« aber eine neue Form romantischer Liebe hervorbringt. Beide Formen der Selbstliebe können zeitgleich im selben Ereignis existieren und, vom Ereignis geschlechtlicher Liebe aus betrachtet, lässt sich, so Rousseau, »Amour de soi« gar nicht eindeutig von »Amour-propre« trennen. Anders gesagt: Menschwerdung geht einher mit einer Vervielfältigung und massiven Komplexitätssteigerung von Ausdrucksgestalten der Selbstliebe, denen zwei Formen, mit je einer eigenen Logik zugrundeliegen, von denen die eine zwar einen invarianten Kern bildet, diese in der Symbiose mit der anderen, die selbst kontingent ist, aber unzählige, auch in normativer Hinsicht nicht vorhersehbare Ausdrucksweisen annehmen kann. Erst durch den »Amour-propre« wird die Meinung der anderen dabei essentiell bedeutsam, da von ihr abhängt, was als wertvoll gilt, was als solches anerkannt und belohnt wird und wie das Selbst in der Identitätsbildung Bestätigung erfahren kann. Auch hierfür ist die Liebesbeziehung ein Paradebeispiel. Erst der »Amour-propre« schafft die Existenz von Werten. Er strebt Wertschätzung an, diese wird im Vergleich zu anderen bestimmt und zielt ab auf die Wertschätzung in den Augen anderer.[848] Daraus können Selbstwertempfinden und Ansprüche auf Wertzuschreibungen erwachsen. Demütigungen und Zurücksetzungen als Anerkennungsverweigerungen sind von jetzt ab möglich: It »is only by becoming sociable that he becomes a moral being, a reasonable animal, the king of the other animals«[849]. Generierte der »Amour de soi« ein affirmatives Gefühl eigener Existenz, so ergibt sich erst mit dem »Amour-propre« ein Gefühl eigener Identität, die von sozialen Bestätigungen abhängt.

Interessanterweise beschreibt Rousseau den Zustand des wilden Menschen zwischen dem des Naturzustands und dem der Zivilisation als glücklichste Zeit der Menschheit. Hier gibt es bereits Clan-

848 Vgl. Neuhouser, Pathologien (2012), 25f. Selbstwertschätzung ist hingegen kein direktes Ziel des »Amour-propre«, vgl. ebd., 52.

849 Rousseau, FP, 19 (= CW IV; ≙ OC III, 477); vgl. Ders., DI, 191, 371 (≙ OC III, 170, 219). Im Naturzustand gilt das faktische Gesetz des Stärkeren, der in seinem Streben nach Selbsterhaltung andere durchaus (unbewusst) schädigen kann. Dem liegt aber keine böse Absicht zugrunde, sondern es handelt sich vielmehr um einen natürlichen Prozess und ist moralisch neutral. Der »Amour-propre« ist nicht nur das Streben nach Bestätigung des sich selbst zugeschrieben Wertes, so aber Cohen, Community (2010), 101, sondern erst Hervorbringung desselben.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Strukturen, Handwerk und Eigentum. Verhältnisse gegenseitiger Abhängigkeit und Verbundenheit, kulturelle Bedürfnisse, Vorstellungen von Verdienst, Schönheit und Wertschätzung sowie gemeinschaftlich geteilte Sitten, individuelle Charaktereigenschaften und Fähigkeiten haben sich herausgebildet.[850] Dennoch existiert eine gewisse Autarkie und Harmonie des Naturzustands weiter: »These barbarous times were the golden age; not because men were united, but because they were seperated. Each, it is said, esteemed himself the master of everything«[851]. Selbstliebe existiert bereits in zwei Formen, aber der »Amour-propre« hat seine desaströsen Auswirkungen noch nicht entfalten können. Während die Selbstliebe der Wilden sich in der Sorge um Selbsterhaltung, der Liebe zur Gesellschaft und dem Streben nach öffentlicher Achtung ausdrückt, ist die der Zivilisation geprägt von Selbstinteresse, Besitzansprüchen und Täuschung der anderen. Rousseaus Idealbild glücklichen Menschseins besteht also nicht im Naturzustand, sondern setzt die Entwicklung gewisser Fähigkeiten und Eigenschaften, ja die der individuellen, selbstbestimmten Existenz, voraus. Auf diese Weise führt der »Amour-propre« zu einem Glück, das erst als echt menschliches bezeichnet werden kann und das das Wohlergehen, das der »Amour de soi« anstrebt und für sich genommen für den Naturzustand charakteristisch ist, transzendiert. Beiden gemein sind jedoch die formalen Bedingungen gelingender Existenz: *Eigenständigkeit* und *Harmonie*. Sie markieren gleichsam den naturgemäßen Moment menschlichen Lebens. In der Existenzweise des Wilden tragen »Amour de soi« und »Amour-propre« auf unterschiedliche, nichtsdestotrotz kooperative Weise dazu bei. Jene ist im Kontrast zum zivilisierten Menschen mit sich und

850 Vgl. Rousseau, PN, 159 (≙ CW II, 194; ≙ OC II, 969f); Ders., OL, 306 (= CW VII; ≙ OC V, 396); Ders., DI, 189–193 (≙ OC III, 169f). »Aus diesen ersten Bevorzugungen wurden einerseits die Eitelkeit und die Geringschätzung, andererseits die Scham und der Neid geboren« (ebd., DI, 189 (≙ OC III, 170)).

851 Rousseau, OL, 306 (= CW VII; ≙ OC V, 396). Dass in dieser Beschreibung eine gewisse Spannung zur zuvor dargelegten Herausbildung erster sozialer Abhängigkeitsverhältnisse besteht, ist unübersehbar. Zur These Rousseaus vom »Goldenen Zeitalter« vgl. Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 90; Rohbeck/Steinbrügge, Einführung (2015), 7.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihrer Umwelt zufrieden und führt ein die Gemeinschaft förderndes prosoziales Leben.[852]

Erst ein massiver technologischer Fortschritt sowie die durch ihn ermöglichten Eigentumsansprüche und erforderlichen sozialen Kooperationen führen zu Herrschaftsverhältnissen, die der relativen Gleichheit unter den natürlichen und wilden Menschen entgegenstehen und der modernen Zivilisation den Weg bahnen.[853] In dieser steht das Selbstinteresse als eine das Handeln bestimmende Manifestation des »Amour-propre« sowohl der natürlichen Gleichheit als auch dem Allgemeinwohl und dem gemeinsamen Interesse entgegen. Die Vorstellung, eigennützige Selbstliebe befördere allgemeines Wohlergehen, wird von Rousseau entschieden zurückgewiesen.[854] Vielmehr relativiert jene das Interesse am Wohl des anderen und so auch das dem Menschen natürlich mitgegebene Mitleid, ja erweist sich eher als dem anderen gegenüber schädlich, da sie Befriedigung aus der eigenen Überlegenheit zieht:

> When all the agitated particular interests finally collide, when love of self [amour de soi; B.S.] put into fermentation changes into amour-propre, when opinion, making the whole universe necessary to each man, makes them all each other's born enemies and determines that none finds his own good except in someone else's ill, then conscience, weaker

852 Vgl. Rousseau, DI, 373f (≙ OC III, 220).

853 Vgl. Rousseau, PN, 156f (≙ CW II, 192f; ≙ OC II, 967f); Ders., DI, 197–211 (≙ OC III, 171–175). Neuhouser, Inequality (2014), 91–95; Ders., Pathologien (2012), 166–177 benennt sechs nicht-psychische Hilfsmittel, die neben dem »Amour-propre« zur Herausbildung von Ungleichheit in der Zivilisation beitragen: 1. Freizeit (Förderung von Neugier und Bedürfniserweiterung); 2. Luxus; 3. Individuelle Differenzierungen (etwa in sozialen Rollen); 4. Arbeitsteilung (Förderung von Abhängigkeit und unterschiedliche Wertungen von Leistung); 5. Privatbesitz; 6. Sozial-politische Regeln (Schaffung von Machtstrukturen).

854 Vgl. Rousseau, DI, 305 (≙ OC III, 203); Ders., DEP, 141f (= CW III; ≙ OC III, 243). Dies richtet sich u.a. gegen Mandevilles These. Die Sozialwerdung des Menschen ist es, die laut Rousseau seine natürlichen Neigungen zu Wohltätigkeit und Mitleid hemmt, vgl. Ders., RP, 705 (≙ CW VIII, 50). »Die aufgebrachte Eigenliebe [Amour-propre; B.S.] flößt mir, verbunden mit der missbilligenden Vernunft, nur lauter Widerwillen und Widerstreben ein, wo ich in meinem natürlichen Zustand voll Glut und Eifer gewesen wäre« (ebd., 709 (≙ CW VIII, 53)).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

than the excited passions, is stifled by them, and is no longer in men's mouths except as a word made to deceive each other.[855]

»Amour-propre« führt auf diese Weise zu einem Handeln wider die Natur und zerstört deren harmonische Ordnung.[856] Kennzeichen der durch den »Amour-propre« geprägten Gesellschaft sind gegenseitige Abhängigkeits- und Machtverhältnisse, die aufgrund der Angewiesenheit auf andere in der eigenen Bedürfnisdeckung, insbesondere im Zuspruch von Anerkennung, bestehen.[857] Der Mensch der Zivilisation ist der Tyrann seiner selbst, seiner Mitmenschen und der Natur, der in einer konkurrierenden Steigerungslogik lebend auf

855 Rousseau, L. à Beaumont, 28f (= CW IX; ≙ OC IV, 937). Dass sich »Amour de soi« in »Amour-propre« wandle, ist nicht als Aufhebung des natürlichen »Amour de soi«, sondern als dessen Zurücktreten hinter die Erscheinungen des »Amour-propre« zu verstehen. Alternativ kann der Satz auch so verstanden werden, dass die Selbstliebe sich nun ganz als »Amour-propre« zeigt. Das Gewissen ist eine natürliche Anlage, in der sich auch Mitleid und Wohlwollen aussprechen. Der »Amour-propre« bringt sie zum Schweigen, ohne sie ausrotten zu können; vgl. zur Schädlichkeit des »Amour-propre« Ders., Emile, 609, 886 (≙ CW 481f, 633); Ders., Dial., 112f (= CW I; ≙ OC I, 806). Der von Rousseau beschriebenen moralischen Degeneration entsprechen die gesellschaftlichen Erwartungen: »Man fragt nicht mehr danach, ob ein Mensch rechtschaffen ist, sondern bloß, ob er Talente hat« (Ders., DSA, 54 (≙ CW II, 18; ≙ OC III, 25)).

856 »The voice of nature and the voice of reason would never be in contradiction if man had not imposed duties on himself which he subsequently is always forced to prefer over natural impulse« (Rousseau, FP, 17 (= CW IV; ≙ OC III, 475)). Es handelt sich hierbei um die durch den »Amour-propre« geschaffenen sozialen Pflichten. Piere Force verdeutlicht überzeugend, inwiefern sich Rousseau von der klassischen Interessensdoktrin abhebt: Weder bedeutet Selbstliebe per se Selbstinteresse, noch ist menschliches Handeln auf letztere rückführbar, vgl. Force, Self-Interest (2003), 27, 35. Erst für den zivilisierten Menschen gelte: »In the civilized state, the selfish hypothesis is fully operational« (ebd., 41). Kritisch gegenüber Forces binärer Einteilung ist Brooke, Pride (2012), 187. Einerseits ist es richtig, dass der »Amour-propre« wesentliche Elemente von Selbstinteresse aufweist, andererseits ist Rousseaus Bild von ihm deutlich facettenreicher, als es der Begriff des Selbstinteresses zu erfassen vermag.

857 »Indem er [der Mensch; B.S.] soziabel und Sklave wird, wird er schwach, ängstlich, kriecherisch« (Rousseau, DI, 93 (≙ OC III, 139)); vgl. ebd., 167 (≙ OC III, 162). »Sobald du durch die Augen anderer sehen musst, so muss sich auch folgerecht dein Wille in ihren Willen fügen« (Ders., Emile, 111 (≙ CW XIII, 215)).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Zukunft fixiert mit der Gegenwart permanent unzufrieden sein muss und stets selbst die erste Stelle einnehmen will.[858]

Alle Errungenschaften der Zivilisation sind dem »Amour-propre« zuzuschreiben, wie beispielsweise Kultur- und Wissenschaftsbetrieb, Technologien und Staatswesen.[859] Bleibt Rousseaus Bewertung diesbezüglich auch ambivalent, so ist er sich der positiven Wirkungen des »Amour-propre« durchaus bewusst: »Die Eigenliebe [Amour-propre; B.S.] ist ein nützliches, aber auch gefährliches Werkzeug. Häufig verletzt sie die Hand, die sich ihrer bedient, und selten ruft sie Gutes hervor«[860]. Existenzielle Bedeutung kommt dieser Form der Selbstliebe auf der Ebene der Identitätsbildung zu: Ohne »Amour-propre« kann es keine partnerschaftliche Liebe, keine Vernunft und keine Tugenden geben. Was von Rousseau als Fortschritt im Hervorbringen individueller Existenz gewürdigt wird, erweist sich seiner Auffassung nach jedoch als desaströs für die Menschheit als Ganze.[861]

Insgesamt ist Rousseaus Genealogie des »Amour-propre« nicht so zu verstehen, als ob es sich um eine Entstehung handelte, die auf externe Ursachen zurückgeführt werden könnte, sondern es ist der »Amour-propre« als menschlich hervorgebrachte Leidenschaft selbst, der als Drang nach Vorzug gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse, Besitzansprüche und technologischen Fortschritt befördert. Er ist daher zugleich Motor und zufälliges, wenn auch wahrscheinliches Produkt der Geschichte, für das der Mensch des Naturzustands die entscheidenden Voraussetzungen in sich trägt.[862] War eine Bewer-

858 Vgl. Rousseau, Emile, 435 (≙ CW XIII, 389). Zur Zeitperspektive als Quelle des Leidens vgl. ebd., 109 (≙ CW XIII, 214). »The man who is not dominated by Amour-propre and who does not go seeking his happiness far from himself is the only one who knows heedlessness and sweet leisure« (Ders., Dial., 144 (= CW I; ≙ OC I, 846)).

859 Vgl. Rousseau, DI, 257 (≙ OC III, 189); Ders., R. à Bordes, 110–113 (= CW II; ≙ OC III, 71–76); Ders., DSA, 56 (≙ CW II, 20; ≙ OC III, 27); Meier, Einführender Essay (1994), LXVIII.

860 Rousseau, Emile, 456 (≙ CW XIII, 400).

861 The »human progress is pernicious for the species« (Rousseau, R. à Voltaire, 106 (= CW III; ≙ OC III, 227)); vgl. Rousseau, DI, 195 (≙ OC III, 171).

862 Deswegen ist es die »Perfectibilité« und nicht der »Amour de soi«, die laut Rousseau zur Quelle von Unglück, Laster und Irrtum, aber auch von Einsicht und Tugend wird, vgl. Rousseau, DI, 105 (≙ OC III, 142f). Ob das Verlassen des Naturzustands zufällig erfolgt, ist nicht eindeutig rekonstruierbar, vgl. ebd.,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tung des »Amour de soi« als natürlich-gut möglich, so stellt sich erst beim »Amour-propre« die *ethische* Frage, welche Ausprägungen als richtig oder falsch zu bezeichnen sind und welche konstruktiven Gestaltungsmöglichkeiten in den Blick genommen werden können. Diese müssen als Eindämmung der schädlichen Facetten des »Amour-propre« fungieren, denn das zentrale Problem der Zivilisation besteht für Rousseau in der diagnostizierten, sich aufgrund des »Amour-propre« immer schneller drehenden Spirale von Streben nach Suprematie, übermäßigen Bedürfnissen, Abhängigkeit, Beförderung von Herrschaftsverhältnissens und Ungleichheiten, mangelnder Anerkennung und Erweiterung der Bedürfnisse und Frustration. Kontrastbild und historischer Anhaltspunkt für eine mögliche glückliche Existenz im »Amour propre« sind die »hommes sauvages«. Ob der »Amour-propre« als gut oder böse zu bewerten ist, richtet sich, so Rousseau, wesentlich danach, welche Stellung im Vergleich zu den Mitmenschen mit welcher Motivation wie angestrebt wird.

12.4. Gelingendes Leben im Zeitalter des »Amour-propre«

Rousseau zeigt drei Wege auf, wie der »Amour-propre« in drei verschiedene idealisierte Existenzweisen eingebettet werden kann. Dem zivilisierten Menschen ist es prinzipiell möglich, mit Hilfe seiner Vernunft die Mechanismen des »Amour-propre« zu durchschauen, auf sie zu reagieren und neue Lebenswege zu erschließen.[863] In diesem Punkt reflexiver Problembewältigung erweist sich Rousseau als Vordenker der Moderne. Gleichzeitig ist er so realistisch zu sehen,

167 (≙ OC III, 162) vs. ebd., 175 (≙ OC III, 165); vgl. auch Ders., OL, 311 (= CW VII; ≙ OC V, 402). Umstritten ist außerdem, in welchem Verhältnis der »Amour-propre« zu anderen Faktoren, etwa zum Eigentum, in der Hervorbringung der Zivilisation steht. Den »Amour-propre« rückt Neuhouser, Inequality (2014), 79f; Ders., Pathologien (2012), 20–22 in den Mittelpunkt. Gegen eine Unterbewertung sozio-ökonomischer Bedingungen argumentiert Rohbeck/Steinbrügge, Einführung (2015), 12; Ramos, Übergang (2015), 142.

863 Vgl. Rousseau, Dial., 213 (= CW I; ≙ OC I, 935); Ders., DI, 47 (≙ OC III, 123. Vernunft wird als möglicher Führer des »Amour-propre« vorgestellt. Eine hilfreiche Übersicht zur Einteilung in drei Wege bieten Claudis, Redeeming Love (2000), 233–250; Dent/O'Hagan, Rousseau (1998), 63; Cooper, Nature (1999), 1, 51–55.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

dass durch den »Amour-propre« charakterliche und sozio-kulturelle Dispositionen geschaffen werden, die einen konstruktiven Umgang massiv erschweren, wenn nicht gar für die meisten Individuen und Gesellschaften verunmöglichen. Die drei möglichen Wege des zivilisierten Menschen sind Zukunftsentwürfe, aber keine Rückkehr in den Naturzustand oder in den der Wilden: The »human nature does not go backward, and it is never possible to return to the times of innocence and equality«[864]. Sie bilden unterschiedliche Varianten ab, wie eine neue Harmonie mit sich selbst und der Umgebung hergestellt werden kann, wie eine authentische[865] Lebensweise möglich sein soll. Während die ersten beiden radikale Züge tragen, ist der dritte der für den gewöhnlichen Menschen, für Émile, der gleichwohl auch nur unter idealisierten Bedingungen realisierbar ist. Durch ihre Unterschiedlichkeit wird deutlich, dass es in der Zivilisation nicht länger nur einen einzigen Weg gelingenden Lebens gibt.

---

864 Rousseau, Dial., 213 (= CW I; ≙ OC I, 935); Ders., DI, 319 (≙ OC III, 207).

865 Laut Ferrara, Modernity (1993), 69 ist Rousseaus Zielperspektive gelingenden Lebens charakterisiert durch Autonomie und Authentizität. Letztere bezeichnet innere Stimmigkeit, Kohärenz und Einheit und steht einer entfremdeten Existenz entgegen, vgl. ebd., 48, 89. Sicherlich ist Rousseaus Denken ein Meilenstein in der Entwicklung dessen, was später als eine »Ethik der Authentizität« bezeichnet wird. Und unbestreitbar beinhaltet sein Ideal einer nicht entfremdeten, nicht fragmentierten, selbstbestimmten Existenz wesentlich das Moment der Authentizität. Andererseits geht seine umfassende Vorstellung einer gelingenden als einer natürlichen Lebensweise nicht in Authentizität (und Autonomie) auf. Deswegen wird im vorliegenden Kapitel der Begriff der Harmonie verwendet, der für Rousseau inhaltlich gehaltvollere Bedeutungsmomente trägt als die rein formalen Kriterien der Authentizität. »Understood as *ethical* rather than psychological concepts, autonomy and authenticity share an outright opposition to all traditional or premodern notions of rights, which either anchor the specification of the right in the will of some higher authority […] or define the rights as the furthering of some good which can be known *a propri*« (Ferrara, Modernity (1993), 88. H.i.O.). Entgegen Ferrara ist anzunehmen, dass Rousseau in dieser geschichtlichen Entwicklung im Übergang von vormodernen zu modernen Konzepten anzusiedeln ist, was sich insbesondere darin zeigt, dass er ein umfassendes, normativ gehaltvolles Konzept des natürlich Guten vertritt, das nicht nur formale Kriterien aufweist.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

12.4.1. Der Weg des solitären Genies

Das weise Genie vermag die Zusammenhänge zu durchschauen und sich zu ihnen zu verhalten. Dies ist an erster Stelle Jean-Jacques Rousseau selbst.[866] Er geht davon aus, dass nur der Rückzug aus der Gesellschaft, insbesondere aus der Großstadt, die Grundvoraussetzung schafft, um den Fängen des »Amour-propre« zu entkommen, den »Amour de soi« wiederaufleben zu lassen und um inneren Frieden zu finden: »Solange die Menschen auf meine Sinne wirken können, bin ich, was ihnen gefällt, sobald sie nachlassen, werde ich wieder, was die Natur aus mir machte«[867]. Es ist der Weg innerer Einkehr, der sich davon abwendet, in der Meinung anderer zu existieren, worin das Grundübel des »Amour-propre« besteht. Rousseau spricht davon, wieder man selbst zu werden, das Glück in sich selbst zu suchen, sich auf sich selbst zu besinnen, die Freundschaft mit sich selbst zu erneuern, Ruhe und Zufriedenheit in sich zu finden.[868] Auf diese Weise wird die Entwicklung des »Amour-propre« gleichsam umgekehrt:

> I never had much of a bent for amour-propre, but this factitious passion had become magnified in me when I was in the social world […]. By withdrawing into my soul and severing the external relations which make it demanding, by renouncing comparisons and preferences, it was satisfied with my being good in my own eyes. Then, again becoming

866 Es verwundert daher nicht, dass dieser Weg v.a. in den autobiografischen Schriften Rousseau, Dial., 1–257 (= CW I; ≙ OC I, 657–992) und Ders., RP (≙ CW VIII, 1–90; ≙ OC I, 993–1099) präsentiert wird. Rousseaus elitäre Genievorstellungen zeigen sich u.a. in Ders., R. à Voltaire, 106 (= CW III; ≙ OC III, 227); Ders., DSA, 58 (≙ CW II, 21; ≙ OC III, 29); Ders., PN, 160 (≙ CW II, 195; ≙ OC II, 970). Cooper, Nature (1999), 173 bietet eine interessante Systematisierung zur Unterscheidung zwischen dem Lebensweg der gewöhnlichen und des außergewöhnlichen Menschen: Gottesfürchtige vs. Heiliger (Christliche Tradition), Tugendhafte vs. Held (klassisch-antike Tradition), Zivilisierte Naturmenschen (etwa Émile) vs. Genie (Jean-Jacques Rousseau).

867 Rousseau, RP, 743 (≙ CW VIII, 77); vgl. Ders., Dial., 10 (= CW I; ≙ OC I, 669).

868 Vgl. Rousseau, LM, 191, 198–201 (= CW XII; ≙ OC IV, 1102, 1112–1116); Ders., RP, 642, 646, 672f, 739 (≙ CW VIII, 5, 8, 26f, 75); Ders., R. à Stanislas, 52 (= CW II; ≙ OC III, 54). Als wahrhaft glückliches Wesen wird von Rousseau auch der »einsame Gott« bezeichnet, vgl. Ders., Emile, 403 (≙ CW XIII, 372).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> love of myself [amour de soi; B.S.], it returned to the natural order and delivered me from the yoke of opinion.[869]

In dem Zitat kommt die Vorstellung eines natürlichen, im »Amour de soi« verankerten Kerns von Identität zum Ausdruck, der trotz aller Entfremdungen, erneut zum Vorschein gebracht werden kann und nach der Beseitigung sozial bedingter Entstellungen eine neue innere Harmonie und Zufriedenheit ermöglicht, die im »bloßen Gefühl ihrer gegenwärtigen Existenz«[870] lebt.

Dem Einsamen ist es möglich, die echten, die nicht durch menschliche Meinungen und Vorurteile generierten Verhältnisse der Dinge und deren Wert zu erkennen.[871] Erst von seinem Standpunkt aus, so lässt sich schlussfolgern, ist eine radikale Entlarvung des »Amour-propre« und ein neuer Stand in sich selbst möglich. Wer entfremdet existiert, hat demgegenüber keine klare Sicht auf die Verhältnisse. An dieser Stelle tun sich zwei Möglichkeiten auf, wie das solitäre Genie sich im Weiteren zur Gesellschaft verhalten kann. Es kann entweder sich selbst gefährden, indem es punktuell als Mahner und Prophet für die Masse auftritt, von der es sich indes kein Verständnis erhoffen darf, oder es zieht sich radikal in sich selbst zurück und sucht so sein eigenes Glück. Dies wird von Rousseau in seiner Extremform mit mystischen Zügen als Absterben alles Irdischen und als Ekstase der Einsamkeit charakterisiert, in der sich letztlich ein illusorisches Bild der Wiedererlangung verlorener Unschuld zeigt: »Everything brings me back to the happy and sweet life for which I was born. [...] In all this, love of myself [amour de soi; B.S.] does

869 Rousseau, RP, 73 (= CW VIII; ≙ OC I, 1079); vgl. Ders., Dial., 100 (= CW I; ≙ OC I, 789f).

870 Rousseau, DI, 111 (≙ OC III, 144). Thomä, Erzähle dich (2015), 194, 213 ist darin zuzustimmen, dass in dem Existenzgefühl ein wichtiger Beitrag Rousseaus zur Idee der Selbstliebe zu sehen ist, nicht jedoch darin, dass die »Träumereien eines einsamen Spaziergängers«, die den »Weg des solitären Genies« weisen, für die Konzeption der Selbstliebe eine herausgehobene Bedeutung spielen. Als einzig realistischer Weg wird sich der des »zivilisierten Wilden« erweisen.

871 Vgl. Rousseau, Emile, 326, 331 (≙ CW XIII, 332–335). Daniel Defoes Klassiker »Robinson Crusoe« war eine bedeutende Inspirationsquelle für Rousseaus Denken. Das Buch soll auch Émile helfen, sich eine realistische Einschätzung der Welt anzueignen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

all the work; amour-propre has nothing to do with it«[872]. Die Wiedererlangung einer vorreflexiven und vorsozialen Einheit mit sich selbst und der Natur, die Reaktivierung eines Identitätskerns mit verlässlichen eigenen Wertungen, bleibt ein Grenzgedanke. Erst in einem derartigen Zustand wäre eine Aufhebung des »Amour-propre« möglich. Rousseau kann ihn entgegen eigener Bekundungen sicher nicht erreicht haben – für das Individuum, so er selbst, gibt es kein Zurück zur Natur.

12.4.2. Der Weg des Patriotismus

Bestand der erste Weg im Rückzug aus der Gemeinschaft, so wird im zweiten das Gegenteil angestrebt, nämlich das Aufgehen des eigenen Willens und Interesses in denen des Vaterlandes. Die Vorzüge, die der »Amour-propre« für einen selbst erstrebt, werden transformiert durch die Ausrichtung auf das Wohl der Volksgemeinschaft. In Rousseaus »Überlegungen zur Regierung Polens« wird ersichtlich, dass es sich nicht um einen vom Einzelnen selbst gewählten Weg handelt, sondern um ein manipulatives patriotisches Erziehungsprogramm, das mit der von ihm ansonsten hoch gehaltenen Freiheit nur schwer vereinbar ist:

> It is education that must give the national form to souls, and direct their opinions and their tastes so that they will be patriots by inclination, by passion, by necessity. Upon opening its eyes, a child ought to see the fatherland and until death ought to see nothing but it. Every true republican imbibes the love of the fatherland, that is to say, of the laws and of freedom along with his mother's milk. This love makes up his whole existence; he sees only the fatherland, he lives only for it; as soon as he is alone, he is nothing: as soon as he has no more fatherland, he no longer is, and if he is not dead, he is worse than dead.[873]

---

872 Rousseau, RP, 75 (= CW VIII; ≙ OC I, 1081). Zur mystischen Einsamkeit vgl. ebd., 645, 649 (≙ CW VIII, 7, 9). O'Hagan, Amour-propre (2006), 34f bezeichnet diesen Weg als postsozial.

873 Rousseau, Poland, 179 (= CW XI; ≙ OC III, 966). Ein gelungenes Vorbild sieht Rousseau in der Formung eines jüdischen Volkes, einer jüdischen Identität durch Moses, vgl. ebd., 171f (= CW XI; ≙ OC III, 956). Auch in seinem Verfassungsentwurf für Korsica werden derartige Züge, wenn auch weniger extrem, sichtbar, vgl. Ders., Corse, 121–165 (= CW XI; ≙ OC III, 901–950). Die Formung eines »Allgemeinen Willens« ist ein zentrales Thema im »Gesell-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine harmonische Existenz soll so zumindest innerhalb einer Gemeinschaft wiedergewonnen werden, die gerade nicht die ganze Menschheit umfasst, sondern sich auf ein klar abgrenzbares Volk bezieht, auf das hin das mit dem »Amour de soi« gegebene natürliche Mitleid auszudehnen ist. Der »Amour-propre« erstrebt Wertschätzungen und Vorzüge dann nicht für etwas Eigenes, sondern für das Dasein als Sohn oder Tochter des Vaterlandes: »By combining the force of amour-propre with all the beauty of virtue, this sweet and ardent feeling [the love of country; B.S.] gains an energy […] which makes it the most heroic of all passions.«[874] Im Körper der Gemeinschaft geht das Individuum auf. Diese totale Identifikation sieht Rousseau vorbildhaft in antiken Bürgerschaftsmodellen verwirklicht, gegenwärtig sei sie nur noch in Ausnahmefällen denkbar. Hauptschuldiger sei das Christentum, das durch die Teilung von irdischer und himmlischer Macht eine einheitliche Regierung unmöglich gemacht und irdische Herrschaftsformen relativiert habe.[875] Seitdem sei niemand mehr ausschließlich Bürger. Worauf der patriotische Weg also abzielt, ist die Vereinheitlichung der verschiedenen Identitäten des modernen Menschen. Dass das von ihm vorgeschlagene Programm dabei bereits am Streben nach eigner Erhaltung und Wohlergehen des »Amour de soi« scheitern muss, scheint Rousseau nicht zu denken. Anders gewendet: Eine sozialverträgliche Umformung von Facetten des »Amour-propre« durch die Ausdehnung seines Objekts vom Ich auf das Volk, die zugleich die entscheidenden Zivilisationsleistungen des »Amour-propre« für das Individuum opfern muss, also v.a. Freiheits- und Reflexionsvermögen, muss außerdem den »Amour de soi« vollkommen überdecken, der eigentlich eine natürliche Grenze formulierte, die

schaftsvertrag«, vgl. Ders., CS, I.6, II.7, IV.1. Dort wird die individuelle Freiheit aber als dessen bleibende Voraussetzung verstanden und nicht beseitigt. Davon kann im »patriotischen Weg« nicht die Rede sein. Zum kommunitaristischen Einschlag Rousseaus vgl. Kersting, Vorwort (2005), 16.

874 Rousseau, DEP, 151 (= CW III; ≙ OC III, 255); vgl. Ders., FP, 59 (= CW IV; ≙ OC III, 536). Vaterlands- und Menschheitsliebe werden hier gegenübergestellt. Die Transformation des »Amour-propre« in eine das allgemeine Wohl befördernde Form ist zu unterscheiden von Nicoles und Mandevilles Ansatz. Bei den beiden letzteren bleibt der Eigennutz als solcher bestehen, bei Rousseau nicht.

875 Vgl. Rousseau, CS, I.8.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Einswerdung mit dem Vaterland verhinderte. Auch diese Vereinheitlichung verschiedener Identitäten bleibt eine Illusion.[876] Als im rousseauschen Sinne naturgemäß kann sie nur dann bezeichnet werden, wenn darunter lediglich eine instinkthafte Existenzweise verstanden wird, was gleichwohl nicht das Bild ist, das Rousseau vom zivilisierten Menschen entwirft und aus dessen Perspektive jene als degeneriert bezeichnet werden muss. Die Beseitigung von Entfremdung gelingt hier höchstens in der zwischenmenschlichen Dimension. Der durch die Manipulation erzeugte Abstand zu sich selbst als Mensch bleibt hingegen bestehen. Vielversprechender ist Rousseaus dritter Weg, der das weniger radikale Ziel einer Harmonie in Pluralität verfolgt, die davon ausgeht, dass ein gelingendes Leben im Zeitalter des »Amour-propre« nur in der Aufrechterhaltung oben thematisierter Spannung und dem mit ihr einhergehenden Freiheitsmoment bestehen kann.

12.4.3. Der Weg des zivilisierten Wilden

Die Identität des modernen Menschen ist durch die vielfältigen Beziehungen, in denen sie auf je unterschiedliche Weise existieren muss, in ihrer inneren Einheit gefährdet. Die mit der Zivilisation aufgekommene Möglichkeit der Entfremdung von sich selbst sowie der Um- und Mitwelt kann – so Rousseau – durch die richtige Erziehung abgefedert werden. In dem »naturgemäß in gesellschaftlichen Verhältnissen lebenden Menschen«[877] drückt sich das Idealbild aus, in dem die oben thematisierte Spannung zwischen Natur und Kultur fortbesteht. Er ist nicht frei von Bindungen, aber ihn kennzeichnet ein Selbststand und eine Distanz gegenüber sozialen (Rollen-)Erwartungen, die Ausdruck einer Freiheit sind, die »sich unter die Herrschaft seiner Autorität als unter die seiner Vernunft

876 Optimistischer beurteilt Douglass die Möglichkeit der Aufhebung eines Gegensatzes der beiden Formen von Selbstliebe in der Liebe zum Vaterland: »In a well-ordered republic virtue could be cultivated by generalizing man's *amour der soi-même* and channeling man's *amour-propre* through love of fatherland« (Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 164. H.i.O.).

877 Rousseau, Emile, 372 (≙ CW XIII, 355). Rousseau spricht an dieser Stelle auch vom Wilden in der Stadt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beugt«[878] und nicht unter die der Meinung anderer. Er ist für sich selbst, nicht für die Gesellschaft erzogen worden. Dabei hat er sich kennengelernt als Naturwesen, als Mensch, als Mann (so Émile) und als Bürger. Er existiert in physischen, moralisch-geistigen und sozialen Bindungen.[879] Damit letztere nicht die Oberhand gewinnen, wie es beim typischen vom »Amour-propre« ergriffenen Menschen der Fall ist, ist es in der Erziehung wichtig, vor dem Erwachen des »Amour-propre« eine Identität heranzubilden, die sich am »Amour de soi« orientiert und die Basis für eine natürliche Existenz schafft, die in der Lage ist, sich zu den später unweigerlich auftretenden Komplikationen, die durch den »Amour-propre« hervorgerufen werden, in einer Weise zu verhalten, die als naturgemäß für den zivilisierten Menschen zu kennzeichnen ist. Diese nur durch einen guten Erzieher ermöglichte Entwicklung kann schließlich zu einer Identität führen, die komplex und spannungsvoll, gleichwohl nicht entfremdet und fragmentiert ist und innerhalb derer »Amour de soi« und »Amour-propre« harmonisch integriert sind. Dieser idealisierte, unwahrscheinliche, aber mögliche zivilisierte Naturmensch übertrifft seinen vorzeitlichen Vorgänger dank des »Amour-propre« in vielerlei Hinsicht und ist in gewisser Weise der denkbar höchste

878 Rousseau, Emile, 479 (≙ CW XIII, 412). »Der nämliche Mensch, der in den Wäldern dumm bleiben muss, muss in den Städten, wenn er auch nur ein einfacher Zuschauer ist, vernünftig und verständig werden« (ebd.).

879 Vgl. Rousseau, Emile, 908 (≙ CW XIII, 646). Die berühmte Stelle, man habe sich zu entscheiden, »ob man einen Menschen oder einen Bürger bilden will; denn beides kann man nicht zugleich tun« (ebd., 18 (≙ CW XIII, 164)); vgl. Ders., DEP, 144 (= CW III; ≙ OC III, 246), ist oft so interpretiert worden, als handle es sich um zwei grundsätzlich inkompatible Existenzweisen: Mensch- oder Bürgersein. Neuhouser legt dar, wieso es plausibler ist anzunehmen, dass es sich um zeitlich versetzte Abschnitte in der Erziehung handelt, vgl. Neuhouser, Pathologien (2012), 37f. Dieser überzeugende Ansatz wird auch hier vertreten. Er ist die Grundbedingung dafür, dass ein erfolgversprechendes Erziehungsprogramm Émiles nicht von vornherein eine Illusion sein soll. Rousseau macht sehr deutlich, dass Émile sowohl zum Menschen als auch zum Bürger erzogen wird, auch wenn zwischen beiden Identitäten eine Spannung bleibt. Obige Aufzählung »Naturwesen, Mensch, Mann und Bürger« spiegelt im Wesentlichen die Einteilung der Kapitel von »Émile« wider, wobei die ersten beiden Kapitel dem Naturwesen gewidmet sind. Auffallend ist aus heutiger Sicht natürlich, dass Rousseau allein die männliche Perspektive betrachtet.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mensch. Ein paar der zentralen Erziehungsmomente werden im Folgenden dargelegt.

Rousseaus stets wiederholter Leitsatz, dass alle Erziehung gemäß der Natur erfolgen solle,[880] bedeutet zunächst, dass möglichst alle sozialen Kontakte von Émile fernzuhalten sind, damit er ein realistisches Bild von sich selbst und seiner Umgebung entwickelt. Dazu gehört auch, die eigenen Begrenztheiten kennenzulernen und seine Vermögen zu entfalten. Da die schlechten Eigenschaften des »Amour-propre« bereits in den ersten Lebensjahren grundgelegt werden, darf das Kind nicht an zwischenmenschliche Verhältnisse von Knecht und Herrschaft gewöhnt werden, sondern muss zum Herrsein über sich selbst geführt werden.[881] Momente der Schwäche müssen als solche der Begrenztheit der physischen Natur und nicht als solche der sozialen Abhängigkeit erlebt werden. Andernfalls wandelt sich die Demütigung in Eigensinn, Zorn und Bosheit.[882] Émile lernt so seinem Platz in der Natur entsprechend zu leben und »nur das zu sein, was er ist«[883]. Er besitzt »die edle und rührende Güte eines freien, aber empfindenden und schwachen Wesens«[884]. Er ist frei von Eitelkeit und Künstelei; ist ehrlich, redlich, realistisch und wahrhaftig. Glückliche Zufälle schreibt er nicht eigener Leistung zu. Indem er weder das Glück als eigenes Verdienst noch sich dessen als würdig erachtet, sondern eine gewisse dankbare Demut verinnerlicht hat,[885] ist er vor den schlimmsten Entartungen des »Amour-propre« gefeit. Er folgt keiner fremden Autorität oder Gewohnheit. Er »handelt und spricht nur nach eigenem Gefallen«[886]. Von ande-

880 Vgl. Rousseau, Emile, 15, 35, 271, 761 (≙ CW XIII, 162, 172, 301, 565).

881 Vgl. Rousseau, Emile, 38, 71 (≙ CW XIII, 174, 191). Spaemann, Rousseau (2008), 126 fasst die Erziehung Émiles treffend zusammen: »Die Erfahrung eigenen Könnens, eigener Kraft, eigener Kompetenz ist die Grunderfahrung, die jedes gute Leben trägt, die Erfahrung der Freiheit«.

882 Vgl. Rousseau, Emile, 78 (≙ CW XIII, 195). »Jede Bosheit ist eine Folge von Schwäche« (ebd., 80), indem in der Schwäche die Bedürfnisse das eigene Vermögen übersteigen, was zur Frustration führt. Zum Gutsein zu erziehen, setzt daher, so Rousseau, eine Kräftigung des Kindes und eine Reduktion seiner Bedürfnisse voraus.

883 Rousseau, Emile, 106 (≙ CW XIII, 212).

884 Rousseau, Emile, 278 (≙ CW XIII, 305).

885 Vgl. Rousseau, Emile, 356f, 456f (≙ CW XIII, 348, 400).

886 Rousseau, Emile, 276f (≙ CW XIII, 304). »Wenn ihr je in seinem Geist die Autorität an die Stelle der Vernunft setzt, so wird er nie mehr selbst überlegen;

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Menschen erwartet er nichts und ist ihrem Urteil gegenüber gleichgültig. Deswegen teilt er auch nicht ihre Ansichten und Vorurteile über den Wert der Dinge. Wenn er sich vergleicht, dann mit sich selbst, nicht mit anderen. Auf diese Weise ist er ein freies und glückliches Naturwesen.

Es steht für Rousseau außer Frage, dass der zivilisierte Naturmensch nicht in Isolation leben kann. Ein solches Dasein ist weder faktisch möglich, noch wünschenswert, stellen doch Liebe, Freundschaft und Tugend wichtige Aspekte eines glücklichen Lebens dar.[887] Ein wichtiger Schritt in der nun erfolgenden Sozialwerdung Émiles besteht darin, dass er seine Identität als Mensch ausbildet, die für Rousseau wesentlich im natürlich fundierten Gleichheitsgrundsatz besteht, der Herrschaftsansprüchen des »Amour-propre« entgegensteht.[888] Sich im Vergleich zu anderen für ein Wesen höherer Art zu halten, bedeutete eine fundamentale Perversion von Menschsein. Das jedem Menschen im »Amour de soi« natürlich gegebene Mitleid als Identifikation mit dem Leid anderer soll sich Stück für Stück erweitern bis es die ganze Gattung in einer allgemeinen Menschenliebe umfasst.[889] Diese dämmt die Verfolgung persönlicher Sonderinteressen ein, die sich in Eitelkeit, Ruhmsucht, Vergleich und Wetteifer als Manifestationen des »Amour-propre« äußeren. Als Mensch ist Émile empathisch, mitleidend, teilnahmsvoll, gütig,

---

er wird sodann lediglich der Spielball fremder Ansichten sein« (ebd., 289 (≙ CW XIII, 312)).

887 Vgl. Rousseau, Emile, 346, 372 (≙ CW XIII, 342, 355). Cooper, Nature (1999), 30f zeigt plausibel auf, inwiefern ein der Naturzustandsmensch nur die negativen Bedingungen gelingenden Lebens erfüllt, Rousseau darin aber nicht das Ideal glücklichen Menschseins erblickt. Dieses ist in seiner konkreten Ausformung wesentlich individuell, vgl. Neuhouser, Inequality (2014), 140f.

888 Vgl. Rousseau, Emile, 402–434, 457 (≙ CW XIII, 372–389, 401). Zur Gleichheit als Grundlage der guten Gesellschaft und als Ziel des Allgemeinwillens vgl. Ders., CS, I.9, II.1, II.11.

889 Vgl. Rousseau, Emile, 430 (≙ CW XIII, 387). »Emile will identify with his species through shared vulnerabilities and misery« (McLendon, Rousseau (2014), 347). Die Herausbildung einer allgemeinen Menschenliebe steht im Kontrast zur bewusst nicht alle Menschen umfassenden Vaterlandsliebe des »Patriotischen Weges«. »Aus Gründen der Vernunft, aus Liebe zu uns selbst, müssen wir mit unserer Gattung noch mehr Mitleid haben als mit unseren Nächsten und das Mitleid mit den Bösen ist geradezu eine sehr große Grausamkeit gegen die Menschheit in ihrer Gesamtheit« (Rousseau, Emile, 474 (≙ CW XIII, 409f)).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geduldig und wohltätig, ohne dabei den Stand in sich selbst aufzugeben. Seine Menschenliebe ist eine aus der Selbstliebe entwickelte Form, die paradigmatisch das Zusammenwirken von »Amour de soi« und »Amour-propre« veranschaulicht. Sie beinhaltet ein erst in der Zivilisation mögliches, also kulturell geformtes und universales Verständnis von Menschsein. Es ist normativ gehaltvoll und besteht zentral in der Annahme, dass alle als Menschen wert sind, geliebt zu werden. Es ist eine fundamental bedeutsame Einsicht Rousseaus, dass es sich hierbei um eine Abstraktionsleistung handelt, die ohne ihren Anknüpfungspunkt in den beiden Formen der Selbstliebe nicht erschlossen werden kann: Erst durch den »Amour de soi« weiß der Mensch, was es bedeutet, ein leidensfähiges Wesen zu sein. Erst durch den »Amour-propre« weiß der Mensch, was es bedeutet, einen durch verschiedene Anerkennungsverhältnisse bedingten relativen und verletzlichen Selbstwert zu besitzen und dass das Gelingen eigener Identität vom Wertzuspruch anderer abhängt. Zumindest auf entstehungsgeschichtlicher Ebene gehen diese Erfahrungen menschlicher Selbstbezogenheit der Inblicknahme des Anderen und der Menschenliebe notwendig voraus.

Letztere führt dann, so Rousseau, zu dem fundamentalen Grundsatz sozialen Zusammenlebens: »Mensch, entehre den Menschen nicht!«[890] Ist diese Forderung dem Menschen des Naturzustands auch nicht zugänglich, also geschichtlich geworden, so ist sie gleichwohl nicht beliebig, sondern stellt die Konsequenz aus Rousseaus Rekonstruktion dar, was es heißt, in der Zivilisation ein Mensch zu sein. Diese Vorstellung wiederum lässt sich als Weiterentwicklung zweier natürlich-erster Elemente von Menschsein verstehen, die sie in sich aufhebt. Dazu zählen Freiheit oder Selbstständigkeit, die sich von Autarkie zur Autonomie wandelt, und Harmonie mit sich selbst und der Umgebung, die zunächst als zwangsläufig-ungebrochene faktisch vorhanden ist, dann sich aber in eine psycho-sozio-kulturell produzierte wandelt. Sie können den Ursprungszustand zwar nie wiederherstellen, sich ihm aber als einem spannungsvoll-bleibenden Grenzgedanken annähern. Zugleich stellt die Rede vom Menschen in der Zivilisation etwas Neues dar, das ohne den »Amour-propre«

890 Rousseau, Emile, 414 (≙ CW XIII, 378). »Überall, wo es Menschen gibt, bin ich bei meinen Brüdern; überall, wo es keine gibt, bin ich bei mir selbst« (ebd., 943 (≙ CW XIII, 666)).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht hätte entstehen können. Insofern ist es angemessen von ihr als einer »zweiten Natur«[891], der Natur des zivilisierten Menschen, zu sprechen, aus der die naturgemäße normative Forderung folgt: »Menschen, seid menschlich, das ist eure erste Pflicht; seid es gegen alle Stände, gegen alle Lebensalter, gegen alles, was der menschlichen Natur eigen ist«[892]. Dies zu beachten bedeutet, sich frei dem Gesetz der Notwendigkeit zu fügen.

An dieser Stelle soll eine kurze Zwischenbetrachtung helfen, Rousseaus komplexen und zum Teil diffusen Begriff der menschlichen Natur (MN) zu erhellen. Neil Roughley unterscheidet drei Verständnisweisen von MN: Biologische Spezieszugehörigkeit (MN 1), charakteristische menschliche Lebensform (MN 2) und interventionslos Gewordenes (MN 3).[893] Wird diese Einteilung auf Rousseaus Denken angewandt, zeigt sich, dass sein Verständnis der MN alle drei Bereiche tangiert. Er geht von einer festen Gattung des Menschen aus (MN 1). Auch wenn die ersten Menschen Tieren ähnlich waren, so waren es doch keine. Differenzmerkmal ist vor allem die »Perfectibilité« als spezifisch menschliche, unverlierbare Eigenschaft. Zu seiner Zeit übliche Vorstellungen von MN 3 dekonstruiert Rousseau gerade als menschlich Hervorgebrachte. Ihn interessiert nicht so sehr das interventionslos Gewordene, sondern das durch die Zeit hinweg existente ursprünglich Vorhandene wie der »Amour de soi«. Laut Roughley können MN 1 und MN 3 für sich genommen

891 Rousseau, Emile, 55 (≙ CW 182). »Man darf nicht verwechseln, was im wilden Zustand natürlich ist und was im Zustand unserer bürgerlichen Gesellschaft« (ebd., 802 (≙ CW XIII, 588)). »Natürlich« ist auch hier ein normativ gehaltvoller Begriff und meint nicht lediglich das Übliche. Richtig betont Robin Douglass, dass »nature of man« und »man in the state of nature« (Douglass, Rousseau and Hobbes (2015), 66) nicht bedeutungsgleich sind. Eine der Kernthesen von Neuhousers Arbeiten zu Rousseau besteht darin deutlich zu machen, dass in einem erweiterten Verständnis von Natur auch der »Amour-propre« und damit das Streben nach sozialer Anerkennung und die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten Bestandteil der menschlichen Natur sind, vgl. Neuhouser, Inequality (2014), 76, 142f; Ders., Pathologien (2012), 67f. Die zur »zweiten Natur« gehörende Autonomie impliziert u.a., dass Émile nun frei seiner Erziehung durch Jean-Jacques zustimmen muss. Hier tritt eine Parallele zur Selbstgesetzgebung der Bürger auf, vgl. Philp/Pelczynski, Place in the History (2012), 174.

892 Rousseau, Emile, 101 (≙ CW XIII, 209).

893 Vgl. Roughley, Natur (2005).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

keine normative Beweislast schultern, sondern entscheidend ist die MN 2:

> Die Beschreibung der MN 2 zielt darauf ab, Merkmale herauszuarbeiten, die in dem Sinne bedeutsam sind, dass sie für die Lebensweise (einer bestimmten evolutionären Phase) der Spezies prägend sind. Diese strukturellen Eigenschaften beeinflussen in besonderem Maße die Gestalt, die die anderen Merkmale der Speziesangehörigen annehmen. […] Eine plausible universalistische Moral kann nicht umhin, die Beachtung von strukturellen Eigenschaften der charakteristischen menschlichen Lebensform zu fordern.[894]

Unzweifelhaft gibt es Stellen, an denen Rousseau aus MN 1 und MN 3 problematische direkte normative Konsequenzen ableitet. Das vorliegende Kapitel hat aber deutlich gemacht, dass Rousseaus Fokus auf der Herausarbeitung einer MN 2 liegt, die über die Zeit hinweg Konstanten und Variabilitäten aufweist. Es gibt eine MN 2 des Naturzustandsmenschen, des Wilden und des gegenwärtig lebenden Menschen, die alle von Freiheit und Harmonie als zentralen Momenten der MN 3 gekennzeichnet sind. Der »Amour-propre« bestimmt zudem die MN 2 des Zivilisierten. Aber er ist nicht einfach zur MN 3 zu rechnen, da der Mensch, wenn auch nicht die Anlage der Angewiesenheit auf Anerkennung, so doch deren Ausprägung aktiv selbst gestaltet – anders als beim »Amour de soi«, dessen Elemente als fixe MN 3 in jede MN 2 eingehen. Rousseaus geniale Einsicht besteht nun darin, zu sehen, dass die MN 2 sich aus invarianten und gestaltbaren Formen der Selbstliebe zusammensetzt, die zumindest gegenwärtig jedem Menschen als Mitglied seiner Gattung zukommen und deren normative Bedeutung darin liegt, dass sie ein gelingendes Leben ermöglichen können, dass ein gelingendes Leben nicht jenseits von ihnen möglich ist und dass der Mensch für ihre Entwicklung selbst verantwortlich ist. Der aus einer Kombination von MN 1 und MN 2 erschlossene menschheitliche Gleichheitsgrundsatz schließt dabei die Inblicknahme der anderen notwendig mit ein:

> In other words, what our psychological makeup leads us to seek [the striving of amour propre for recognition; B.S.] can count as good only if

894 Roughley, Natur (2005), 149, 153.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

achieving it for all at once is possible and if doing so is compatible with safeguarding life, freedom, and basic well-being of everyone.[895]

Rousseaus Verständnis der menschlichen Natur bleibt dabei rückgebunden an einen umfassenderen Naturbegriff, mit dem er die Vorstellung einer geordneten Harmonie assoziiert. Von einer simplifizierenden Redeweise einer normativ aufgefassten menschlichen Natur ist er denkbar weit entfernt.

Ein großes Missverständnis bestünde darin, im Selbstverständnis als Gattungswesen den Zielpunkt rousseauscher Erziehung festzumachen. Denn Menschsein ist nur eine Facette von Identität. Und so verlockend es auch sein mag, im normativen Gleichheitsgrundsatz die entscheidende Einhegung des »Amour-propre« zu sehen, so wenig geht Rousseau davon aus, dass sich die Spannungen derart auflösen lassen. Vielmehr macht er deutlich, dass Émiles im »Amour-propre« grundgelegtes, unausrottbares und damit auch zur »zweiten Natur« gehörendes Streben nach Vorrang legitimerweise (!) trotz Anerkennung natürlicher Gleichheit aller als Menschen bestehen bleibt: »Er wird seinen Stolz darein setzen, alles, was er tut, gut, ja sogar noch besser machen zu wollen als ein anderer«[896]. Identität im Zustand der Zivilisation umfasst mehr als Menschsein als Gattungsidentität, und zu Émiles Erziehung gehört als letzter Schritt,

---

895 Neuhouser, Inequality (2014), 146; vgl. Ders., Pathologien (2012), 76. Das Streben nach sozialer Anerkennung ist folglich nicht allein dadurch moralisch zu rechtfertigen, dass es bei allen Menschen Teil der Identitätsbildung ist, sondern darüber hinaus muss aufgewiesen werden, dass das individuelle Streben mit der Freiheit und dem Wohlergehen aller kompatibel ist. Dies ist, so Rousseau, in vielen Formen der zivilisierten Gesellschaft gerade nicht der Fall, sondern sie sind aufgrund der befördernden Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse parasitär.

896 Rousseau, Emile, 662 (≙ CW XIII, 511). Dent/O'Hagan, Rousseau (1998), 71 formulieren hingegen: »Equality in human standing is perfectly consistent with the requirements of *amour-propre*«. Das ist nicht der Fall. Sie reduzieren die Identität des zivilisierten Menschen auf »being a man« (ebd.) als Form gelingender Gestaltung des »Amour-propre«. Reziproke Verhältnisse anzustreben, vgl. Dies., Rousseau (1998), 89f; Dies., Rousseau (1999), 64–71, kann nicht alle Probleme aufheben, da das Individuum nicht nur Gattungswesen ist. Auch McLendon, Rousseau (2014), 348 liegt falsch mit seiner These: »Individuality persists but is never allowed to become the primary basis of Emile's identity. He knows himself first and foremost as a human«. Neuhouser, Inequality (2014), 83, macht deutlich, dass ein gewisses Streben nach Überlegenheit unvermeidbar ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch ein Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft zu werden, in der es unweigerlich zu Vergleichen in Leistungen, Fähigkeiten und Eigenschaften kommt. Wesentlich im Streben nach einer Vorrangstellung ist aber, ob der andere als Feind oder als Wettkämpfer betrachtet wird. Nur ersteres kann eine Infragestellung der natürlichen Gleichheit als Menschen nach sich ziehen.[897] Émile betrachtet seine Mitmenschen nie als Feinde, sich selbst nicht als ein Wesen höherer Art, auch wenn er sich seinen Mitmenschen gegenüber in mancher Hinsicht als überlegen wahrnimmt. Frederick Neuhouser entwickelt ein anspruchsvolles Konzept, das Bedingungen auflistet, die gegeben sein müssen, damit das Streben nach Überlegenheit (Ü) nicht die Form eines schädlichen »Amour-propre« annimmt:

- Ü wird nicht um ihrer selbst willen angestrebt.
- Ü wird nicht als Mittel zur Demütigung anderer angestrebt.
- Ü wird als Bedingung von Wertschätzung angestrebt.
- Angestrebte Ü muss für x echte Vortrefflichkeit darstellen.
- Ü muss auch wegen der Vortrefflichkeit, nicht allein wegen der Wertschätzung erstrebt werden.
- Angestrebte Vortrefflichkeit muss für x einen reflektierten Wert besitzen, der das eigene Urteil über das Gute widerspiegelt.[898]

---

897 Zur Kontrastierung von Kriegs- und Sportsmetapher vgl. Force, Self-Interest (2003), 83. Es ist ein Missverständnis aus dem Gleichheitsgrundsatz eine notwendige Gleichheit der Menschen in allen Belangen zu folgern. Anders Cohen, Community (2010), 103: The »inegalitarian form of *amour-propre* of course conflicts with a correct understanding of human beings«. Rousseaus Dekonstruktion sozial bedingter Ungleichheiten als nicht-natürliche bedeutet nicht, dass es seiner Meinung nach keine akzeptablen Ungleichheiten geben könne. Er selbst betrachtet sich in vielerlei Hinsicht als von seinen Mitmenschen herausgehoben. Die Frage ist, *welche* Ungleichheiten gerechtfertigt werden können – jedenfalls nicht die, sich für ein Wesen höherer Art zu halten.

898 Vgl. Neuhouser, Pathologien (2012), 136–138. Daraus ergeben sich Konsequenzen *intersubjektiver* Anerkennung, die erst Hegel gezogen hat: »Im Fall nichtentfachter *amour-propre* ist die Wertschätzung anderer für eine Person nur dann befriedigend, wenn diese von ihrem eigenen Urteil begleitet wird, dass die sie wertschätzende Person über das Gute ›vernünftig zu urteilen‹ vermag. Das bedeutet: Wenn das Verlagen nach Wertschätzung die Form annimmt, die es annehmen sollte, dann ist *intern mit diesem Verlangen selbst* die Forderung an denjenigen verknüpft, der Wertschätzung begehrt, seinerseits die Person wertzuschätzen, deren Wertschätzung er begehrt. Um es genauer auszudrücken: Eine notwendige Implikation meiner nichtentfachten *amour-propre* besteht darin, dass die Anerkennung meiner Vortrefflichkeit, die mir mein

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wesentliche Zielperspektiven der Erziehung sind also Urteilsvermögen und Eigenständigkeit verbunden mit Selbstwertempfinden. Dies vereint Émile, der in der Gesellschaft ein »liebenswürdiger Fremdling«[899] bleibt in sich. Es gelingt ihm, der Leidenschaft des »Amour-propre« Herr zu bleiben, sich eine innere Distanz zu erhalten und nicht in der sozialen Identität aufzugehen.

Im Kontakt mit seinen Mitmenschen bildet Émile eine aus dem Mitleid erwachsende und über es hinausreichende Tugendhaftigkeit aus, in der sich, so Rousseau, Moralität erst voll entfaltet.[900] Denn das Mitleid, dessen natürlicher Impuls im zivilisierten Menschen durch die Reflexion gehemmt ist, bleibt zur Begründung moralischen Handelns unzureichend. Tugend impliziert, in freiheitlich-vernünftigem Handeln das moralisch Beste dem für einen selbst Besten vorziehen zu können und dabei aus Liebe zur Tugend den eigenen Willen am Allgemeinwillen auszurichten. Die »Maxime natürlichen Gutseins« wird ergänzt um die »Maxime der Vernunft«.[901] Es ist gerade der »Amour-propre« der gegenüber dem »Amour de soi« diesen Freiheits- und Moralitätsraum als einen der Integrität eröffnet: »Seine eigene Achtung ist ihm [dem Tugendhaften; B.S.] vor allem wichtig, dies ist das Gut, das er am wenigsten entbehren kann, und er würde es als einen wirklichen Verlust empfinden, die Achtung anderer auf Kosten seiner eigenen zu erlangen.«[902]

Trotz aller Spannungen bewahrt Émile so eine innere Harmonie, Integrität und Selbstständigkeit, die ihn unter den gegenwärtigen Umständen zum natürlichsten, und das heißt dann auch zum glücklichsten Menschen werden lassen:

Gegenüber zuteilwerden lässt, für mich nur dann befriedigend ist, wenn ich ihn als einen würdigen Richter meiner selbst anerkenne« (ebd., 138f).

899 Rousseau, Emile, 661 (≙ CW XIII, 510); vgl. ebd., 886f (≙ CW XIII, 633).

900 Vgl. Rousseau, DEP, 149 (= CW III; ≙ OC III, 252); Ders., L. à Alembert, 268 (= CW X; ≙ OC V, 22f); Ders., RP, 706 (≙ CW VIII, 51); Ders., DI, 147 (≙ OC III, 155); Ders., Emile, 473, 550f, 609, 886 (≙ CW XIII, 409, 451, 482, 633). Diese Vorstellung von tugendhaftem Handeln ist direkt gegen eine reduktionistische Selbsterhaltungs- (gegen Hobbes) und Selbstinteressedoktrin (gegen Mandeville) gerichtet.

901 Vgl. Rousseau, DI, 151, 263 (≙ OC III, 156, 191). Das Gesetz des Stärkeren weicht dem Prinzip der Gerechtigkeit.

902 Rousseau, RP, 683 (≙ CW VIII, 34).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> The goal of natural education is to bring one's acquired characteristics into a concordant relationship with the original ones. It is by virtue of this concordance that those acquired characteristics, which by definition are unnatural in the pure sense, become natural nevertheless, in the civil sense.[903]

Émile ist der in zweifacher Form sich gut selbstliebende Mensch und hebt sich darin von seinen Mitmenschen ab: »They don't even know how to love themselves; they only know how to hate what is not themselves.«[904] In diesem Zitat kehrt der augustinische Topos deutlich wieder, dass der Verlust guter Selbstliebe zu einem Widerspruch zu sich selbst und zu den Mitmenschen führt. Émile ist der Erfolgsfall eines säkularen Gegenbeispiels, dessen Gelingen sich nicht einer göttlichen, sondern der Pädagogik Jean-Jacques verdankt.

12.5. »Amour de soi« und »Amour-propre« als Kräfte in der Identitätsbildung

Die bisherigen Ausführungen zur Selbstliebe haben deutlich werden lassen, dass Rousseau im »Amour de soi« und »Amour-propre« die Grundkräfte in der Herausbildung menschlicher Identität schlechthin verortet. Letztere kann nur dann als gelungen bezeichnet werden, wenn es zu einer harmonischen, wenn auch nie spannungsfreien Durchdringung der beiden Formen kommt, wobei innerhalb des »Amour-propre« selbst noch einmal diverse Konflikte auftreten. Letztere lassen sich nicht dadurch beheben, dass ein egalitärer, vermeintlich guter »Amour-propre« an die Stelle eines hierarchischen, vermeintlich schlechten »Amour-propre« treten soll.[905] Die Identität des zivilisierten Menschen ist pluriform, in ihren Entwicklungen nach vorne offen und speist sich wesentlich aus sozialen Überbietungs- und Anerkennungslogiken. Dem ist generell nicht zu entkommen, sondern es besteht lediglich die Möglichkeit, Anerken-

903 Cooper, Nature (1999), 62. Coopers Annahme, Rousseau lehne den Gedanken menschlicher Selbsttranszendenz ab, vgl. ebd., 204f, findet gerade in Émile den Gegenbeweis.

904 Rousseau, Dial., 157 (= CW I; ≙ OC I, 863).

905 Diese Lösung schlägt etwa Cohen, Community (2010), 102f vor. Rosseau geht aber nicht davon aus, dass diese vereinheitlichende Reduktion möglich ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nungsformen auszubilden, die sich weniger sozialschädlich erweisen als andere und eine gewisse Indifferenz und einen Selbststand gegenüber Anerkennungserwartungen und sozialen Wertungen durch eigene Bedeutsamkeitszuschreibungen zu erlangen: »to *be* someone – the ultimate aim of *amour propre* – is, in part, to *count as* someone for other subjects«[906]. Dabei ist es wiederum für das individuelle Handeln von großer Bedeutung, welches Verhalten soziale Förderung durch Anerkennung erfährt, welche Anerkennungsstandards eine Gesellschaft bereithält: Gilt die Tugendhafte, der Patriot, die Mächtige, der Reiche, die Performerin oder der Eremit als gesellschaftliches Vorbild?

> The explanation [...] is that certain forms of inequality, under certain conditions, lead us to identify the affirmation by others of our worth with our securing advantage over them, and for this good reason: that under the relevant conditions gaining advantage [...] is the only stable, socially recognized way to secure our natural aspiration to such affirmation[907]

Gehört das Streben nach einer Vorrangstellung auch zur »zweiten Natur« des zivilisierten Menschen, so kann er sie nichtsdestotrotz in verschiedenen Formen anstreben und verwirklichen. Manche entfremden ihn von sich selbst, seiner Um- und Mitwelt und manche nicht. Neuhouser hat in Anlehnung an Rousseaus Denken einige praktische Ratschläge herausgearbeitet, wie das Streben des »Amour-propre« gestaltet werden soll:[908]

– Umgang mit der Abhängigkeit von Anerkennung: Schutz vor Demütigung und Schmerzen; Förderung des Selbstwertempfin-

906 Neuhouser, Inequality (2014), 149. H.i.O. Anders als Thomä, Puer (2016), 95 annimmt, ist die Vergesellschaftung des Menschen nicht einfach ein Kampf zwischen Mitleid und »Amour-propre«. Gänzlich unberücksichtigt bleiben die positive Bedeutung des »Amour-propre« noch in Ders., Erzähle dich (2015), 196–204. Ein »Niedergang von der Selbst- zur Eigenliebe« (ebd., 198) ist, wenn überhaupt, nur die eine Seite der Erzählung. Auch die Gegenüberstellung von »Amour-propre« und den Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen von Bornmüller, Selbstachtung (2012), 119 übersieht die positiven Effekte des »Amour-propre«.

907 Cohen, Community (2010), 117; vgl. Rousseau, FP, 35f (= CW IV; ≙ OC III, 501f). Rousseaus Zivilisationskritik ist in weiten Teilen eine der Anerkennungsstandards, vgl. Dent/O'Hagan, Rousseau (1999), 93.

908 Vgl. Neuhouser, Pathologien (2012), 246–249.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dens, des Gleichheitsempfindens, des Mitleids, institutioneller Anerkennungsformen; Eindämmung schädlicher und überzogener Anerkennungserwartungen.
- Umgang mit dem Streben nach Überlegenheit: Bändigung von Herrschsucht; Förderung des Ideals menschlicher Gleichheit, der Einsicht in gesellschaftliche Ungleichheiten; Sicherstellung rechtlicher Gleichheit; Beschränkung starker gesellschaftlicher Ungleichheiten; Unterstützung des Strebens nach Ungleichheit, die mit Frieden und Glück aller kompatibel sind.
- Umgang mit der Abhängigkeit von fremden Urteilen: Schaffung von Institutionen als stabilen und zuverlässigen Quellen der Anerkennung; Förderung von Selbstwertschätzung; Schutz der Integrität und Bewahrung von Entfremdung.
- Umgang mit Abhängigkeit von Meinungen: Förderung der Orientierung an objektiven und an selbstbewerteten Maßstäben.
- Umgang mit Vermittlung des Selbstverständnisses: Förderung eines realistischen Selbstbildes und moralischer Gleichheit; Vermeidung der Demütigung oder Überhöhung des Selbst.

Dass der Mensch diese Gestaltungsmöglichkeit hat, ist wiederum dem »Amour-propre« zuzuschreiben, der in Kombination mit dem »Amour de soi« eine fragile, aber freiheitliche Existenzweise hervorbringen kann, die gegenüber dem Dasein des reinen »Amour de soi« als Streben nach Wohlergehen und Selbsterhaltung einen ungeheuren qualitativen Sprung im Menschsein bedeutet und neue Formen von Glück wie Liebe, Freundschaft und Tugend eröffnet.[909]

Das Zentrum normativer Orientierung des Individuums bildet für Rousseau das Gewissen. Es ist der existenzielle Kristallisationspunkt naturhaft-geschichtlicher Durchdringung. Er geht einerseits davon aus, dass es sich bildet – weder das Kleinkind noch der Mensch des Naturzustands kennen ein Bewusstsein für das Gute, das nicht per se das für sie selbst Förderliche wäre: »And it is from the moral system formed by this double relation to oneself and one's fellows that is born the natural impulse of the conscience«[910]. Andererseits

909 Zur Existenzialisierung des traditionellen Glücksbegriffs durch Rousseau vgl. Cooper, Nature (1999), 37f.

910 Rousseau, LM, 196 (= CW XII; ≙ OC IV, 1109). »Moralisch« meint in den Schriften Rousseaus oft, aber nicht ausschließlich »geistig-vernünftig«. Darin zeigt sich Rousseaus enge Verbindung der beiden Bereiche: Vernunft ist die

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spricht in ihm die unausrottbare und sozial nicht restlos überformbare Stimme des natürlichen Bewusstseins für das moralisch Gute. Erstaunlich oft kommt Rousseau gerade auch im Kontext seiner pessimistischen Zeitdiagnose auf das Gewissen als einen Ort zu sprechen, in dem das natürliche Gutsein des Menschen verankert ist und das einen kritischen Kontrapunkt gegen sozial bedingte lasterhafte Gewohnheiten, Vorstellungen und Strukturen bildet: »There is then in the debths of all souls an innate principle of justice and moral truth anterior to all national prejudices«[911]. Die später von Sigmund Freud formulierte Annahme der sozialen Generierung des Gewissens stellt einen Kontrast zu Rousseaus Gewissensbegriff dar, der in ihm vielmehr eine himmlische Stimme sieht, die den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet: It is the »excellence of my nature«[912].

Was der »Amour de soi« für den Menschen des Naturzustands als Garant eines natur- und ordnungsgemäßen Lebens ist, ist das Gewissen in Analogie für den Zivilisierten:

> The love of the beautiful* is a sentiment as natural to the human heart as the love of self [amour de soi; B.S.]. […] *We have to do with the morally beautiful here. […] This love is innate to man and serves as principle to his conscience.[913]

Bedingung für ethisches Handeln und ein Vernunftwesen handelt nur dann angemessen, wenn es sich von der mit seiner Vernunft gegebenen Moralität bestimmen lässt. Es geht in der hier zitierten Stelle darum, dass die Vernunft, die wiederum ihre Voraussetzung in der mit dem »Amour-propre« gegebenen Relationalität hat, das Gewissen ausbildet, vgl. Ders., Emile, 80 (≙ CW XIII, 196). Der Mensch des Naturzustandes hat keine moralische Anlage.

911 Rousseau, LM, 195 (= CW XII; ≙ OC IV, 1108). »Mit Ausnahme der Kraft, der Gesundheit und eines guten Gewissens beruhen alle Güter dieses Lebens auf Ansichten« (Ders., Emile, 105 (≙ CW XIII, 211)). Dementsprechend geht Rousseau auch davon aus, dass Pädagogik Gewöhnung der Neigungen, nicht aber Ersetzen der natürlichen Anlagen ist, vgl. ebd., 17 (≙ CW XIII, 163).

912 Rousseau, LM, 197 (= CW XII; ≙ OC IV, 1111); vgl. Ders., Dial., 242 (= CW I; ≙ OC I, 972).

913 Rousseau, L. à Alembert, 267 (= CW X; ≙ OC V, 22); vgl. Ders., L. à Beaumont, 509 (≙ CW IX, 28; ≙ OC IV, 936). Im Gewissen verbinden sich Freiheit und Ordnung: »The need for order and the need for freedom […] are, as he [Rousseau; B.S.] sees it, closely related needs, or perhaps even two aspects of the same need« (Mark Philp/Pelczynski, Goodness (2012), 217).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei kann es in Extremsituationen durchaus zum Konflikt zwischen der Identität als Natur- und der als moralischem Wesen kommen:

> Die Grundsätze, die dem Tugendhaften gebieten, sein Leben gering zu schätzen und es der Pflicht zu opfern, sind von dieser ursprünglichen Einfachheit [dem natürlichen Selbsterhaltungsstreben des ›Amour de soi‹; B.S.] weit entfernt.[914]

Leben gemäß der »zweiten Natur« kann bedeuten, in Widerspruch zur ersten zu treten. Dieser mögliche, wenn auch nicht prinzipielle Gegensatz innerhalb der Selbstliebe des Menschen ist unaufhebbar. Über Rousseau hinaus ist darauf hinzuweisen, dass dieser Konflikt nicht nur zwischen dem »Amour de soi« und dem Gewissen als Folge des »Amour-propre« auftreten kann, sondern auch zwischen letzterem und anderen durch den »Amour-propre« hervorgebrachten Elementen der Identität des zivilisierten Menschen, die er als existenziell bedeutsam erlebt – zu denken wäre hier beispielsweise an partnerschaftliche Beziehungen, deren mit ihnen einhergehenden Verbindlichkeiten er sich unbedingt verpflichtet fühlt, sei es aus Gründen der Verantwortung für das Wohlbefinden der eigenen oder das der anderen Person.[915] Gerade die als Errungenschaften zu würdigenden Facetten des »Amour-propre« sind es, die diese Konflikte potenziell befördern, wohingegen seine degenerativen Formen das

914 Rousseau, Emile, 346 (≙ CW XIII, 432); vgl. ebd., 528f (≙ CW XIII, 439). Sätze wie diese haben dazu Anlass gegeben, Rousseaus Ethik mit der Kants gleichzusetzen und unverkennbar haben diese Gedanken Kant inspiriert. Trotz aller Ähnlichkeit dürfen aber die Unterschiede nicht übersehen werden. Sehr schablonenartig kann festgehalten werden, dass ein zentraler in der Verhältnisbestimmung von Natur und Vernunft besteht. Während Kant in der Entwicklung seines Verständnisses von Moral einen Gegensatz in den Vordergrund rückt, zielt Rousseau insgesamt deutlich mehr auf ein harmonisch-integratives Verhältnis ab. Obiges Zitat macht deutlich, dass er gleichwohl realistisch genug war zu sehen, dass dies nicht immer gelingt. Eine kantische Lektüre Rousseaus präsentiert Cohen, Community (2010), 122–126.

915 Der mögliche Konflikt zwischen moralischen Forderungen und denen in der Realisation der eigenen Identität wird deutlich herausgearbeitet von Ferrara, Modernity (1993), 93–106 anhand von Rousseau, Héloïse, 1–612 (= CW VI; ≙ OC II, 5–793). It is about »to act *authentically* against our own autonomous principles« (Ferrara, Modernity (1993), 106. H.i.O.). Interessanterweise zeichnet der Roman am Ende das Bild, dass eine authentische Lebensweise mit den moralischen Verpflichtungen konvergiert.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spektrum der Verpflichtungen auf Eigeninteresse und Selbsterhaltung zusammenschrumpfen lassen und so eine Verlängerung des »Amour de soi« darstellen, die für den Menschen der Zivilisation weder hinreichend naturgemäß, noch unter den Bedingungen der Vergesellschaftung moralisch statthaft ist. Dem Gewissen zu folgen, tugendhaft zu handeln, stellt einen berechtigten Grund dar, mit sich selbst zufrieden zu sein, stolz auf diese eigene Leistung zu sein und das eigene moralische Handeln und das der anderen anzuerkennen.[916] Dies ist vermutlich die sozialförderlichste Form, die der »Amour-propre« annehmen kann, indem er Anerkennung für moralisches und vernünftiges Handeln erstrebt. Besteht in der Moralfähigkeit auch die »Exzellenz des Menschen«, die er nur um den Preis der Selbstentfremdung unterbieten kann, so ergeben sich aus ihr potenzielle Bruchstellen in der komplexen Identität des modernen Menschen, die für Rousseau vermutlich deshalb ertragbar bleiben, weil auch sie innerhalb des Rahmens einer insgesamt harmonischen Naturordnung verbleiben.

Diese positiven Auswirkungen des »Amour-propre« in den Blick zu nehmen, ist für eine korrekte Verhältnisbestimmung von »Amour de soi« und »Amour-propre«, die für das Verständnis von Rousseaus Denken essentiell ist, entscheidend. Wie deutlich geworden ist, folgt aus einer Ursprünglichkeit des »Amour de soi« auf genetischer keine Überordnung auf normativer Ebene. Dies wäre ein naturalistisches Missverständnis Rousseaus. Um mit der Terminologie Neil Roughley's zu sprechen: Aus den dem »Amour de soi« zugeordneten Eigenschaften der MN 3, wie beispielsweise der Mitleidsfähigkeit, lassen sich nicht einfach normative Schlussfolgerungen ableiten, die den Schritt über die MN 2 des zivilisierten Menschen überspringen. Vielmehr bilden die beiden Formen der Selbstliebe zwei für die normative Betrachtung irreduzible Perspektiven, deren Vorzugswürdigkeit nicht generell bestimmbar ist und in dieser Spannungsgeladenheit gerade die Komplexität moderner Identität ausmacht. Freiheit und Harmonie stellen dabei zwei formale Meta-Kriterien dar, die weder mit »Amour de soi« noch mit »Amour-propre« identisch sind, aber als wesentliche und normativ

916 Vgl. Rousseau, LM, 201 (= CW XII; ≙ OC IV, 1116); Ders., Emile, 534, 663 (≙ CW XIII, 443, 511); Cooper, Nature (1999), 27, 148; Neuhouser, Pathologien (2012), 345.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedeutsame Momente menschlicher Existenz, also als Bestimmung der vom »Amour de soi« *und* vom »Amour-propre« geprägten MN 2, rekonstruiert werden. Dass sie faktisch beim Naturzustandsmenschen als eine Existenz allein im »Amour de soi« leichter erhoben werden können, und durch Ausprägungen des »Amour-propre« häufig massiv gefährdet werden, begründet keine prinzipielle normative Rangordnung zwischen »Amour de soi« und »Amour-propre«.[917]

12.6. Ertrag der Selbstliebe bei Jean-Jacques Rousseau

Rousseau bindet verschiedene denkerische Stränge der Reflexion über die Selbstliebe zusammen und hebt sie auf ein neues qualitatives Niveau, indem er das Problemfeld der Selbstliebe als eines der Anerkennungs- und Identitätsthematik erschließt.[918] Die Unterscheidung in »Amour de soi« und »Amour-propre« ermöglicht es ihm, die spannungsvolle und entwicklungsoffene sowie zugleich bedrohte und verletzliche Identität des Menschen der Zivilisation aufzuzeigen. Jene steht in verschiedenen Wechselwirkungsverhältnissen, erfordert in der Ausbildung eine permanente Sorge, bildet verschiedene kontextabhängige Facetten aus und kann aus dem Menschen entweder das höchste und glücklichste Wesen des Universums machen oder zu einer elenden und lasterhaften Existenzweise degenerieren. Letzteres ist laut Rousseaus pessimistischer Grundauffassung charakteristisch für seine zeitgenössische Gesellschaft und die meisten der in ihr le-

917 Cooper hingegen definiert als normatives Kriterium: »Does it promote or protect *amour de soi*« (Cooper, Nature (1999), 108. H.i.O.). Oben wurde deutlich, dass Rousseau davon ausgeht, dass es gerechtfertigte Handlungen gibt, die dieses Kriterium gerade nicht erfüllen. »And it is this, the survival of man's original self-love [Amour de soi; B.S.], that signifies naturalness amid the innumerable artifices and acquired faculties of civilization« (ebd., 55). Dem ist so nicht zuzustimmen, da die Natur des zivilisierten Menschen komplexer ist. Das Problem bei Cooper besteht darin, dass er die Existenz im »Amour-propre« nicht als eine neue Form denkt, sondern als eine Modifikation des »Amour de soi«, vgl. ebd., 106, 132. »Amour-propre« kann dann nicht als eigenständige Perspektive hinreichend gewürdigt werden.

918 Das wird nicht deutlich, wenn Force, Self-Interest (2003), Rousseaus Denken und den »Amour-propre« über den Begriff des Selbstinteresses erschließt. »Amour-propre« ist ein relationaler Begriff, Selbstinteresse nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

benden Individuen. Die Schlüsselfunktion kommt dabei der Selbstliebe zu. Aus Rousseaus Perspektive ist es daher nicht übertrieben, festzuhalten:

> No question is more important for humanity than the question of self-love. Whether and to what extent one is motivated by *amour de soi* or *amour-propre* and how *amour-propre* is educated – these are the factors that determine how one experiences one's existence and how one conducts oneself.[919]

Mit dem Aufkommen des »Amour-propre« stellt sich dem Menschen zugleich die Aufgabe seiner normativen Gestaltung. Diese impliziert die Frage nach dem richtigen Verhältnis zu sich selbst und zu den Mitmenschen. Entgegen der gesamten abendländischen Tradition nimmt Rousseau dabei eine entscheidende Veränderung vor: Der »Amour-propre« wird aus dem religiösen Bedeutungskontext herausgelöst. Hatte Nicole als normatives Kriterium noch die Caritas als Richtmaß formuliert, so ist von ihr bei Rousseau keine Rede mehr. Vielmehr ist er davon überzeugt, dass es dem Menschen möglich ist, die normativen Kriterien in sich selbst, in seiner Natur zu finden. Harmonie, Freiheit und Gleichheit als Mensch bilden dabei die wichtigsten, rekonstruierten Eckpunkte. In ihnen findet der durch »Amour de soi« und »Amour-propre« geprägte Mensch Orientierung und kann auch als »zivilisierter Wilder« weiterhin in einem affirmativen »Gefühl [… seiner; B.S.] gegenwärtigen Existenz«[920] leben, in dem sich die Selbstliebe als fundamentale Selbstbejahung und Zufriedenheit mit sich selbst zeigt.

Die wichtigste moralische Problematik betrifft die Frage, inwiefern der »Amour-propre« als Streben nach Überlegenheit die Mitmenschen schädigende Formen annimmt. Laut Rousseau ist dies in der zivilisierten Gesellschaft fast immer der Fall und trifft auf die gesellschaftlichen Strukturen und die Charaktere der Individuen zu. Während die moralische Fragwürdigkeit des »Amour-propre« in der potenziellen Schädigung anderer besteht, stellt sich im ethischen Kontext, also in dem, was Rousseau als die Thematik des Guten bezeichnet, die Frage nach der Ermöglichung und/oder der Verhin-

919 Cooper, Nature (1999), 57. H.i.O.
920 Rousseau, DI, 111 (≙ OC III, 144).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derung gelingender Identitätsbildung von sich selbst und anderen.[921] Beide Perspektiven bedingen sich insofern, als für Rousseau vor dem Hintergrund seines Naturverständnisses nicht denkbar ist, dass derjenige, der andere schädigt, daraus selbst ein gutes Leben ziehen kann. Damit ist zugleich die dritte und umfassendste Problematik des »Ampour-propre«, nämlich die anthropologische angesprochen: Von der Gestaltung des »Amour-propre« hängt es ab, ob der Mensch sich selbst verfehlt oder nicht, und der »Amour-propre« bestimmt in Verbindung mit dem »Amour de soi« wesentlich, was Menschsein bedeutet. Während es in negativer Hinsicht möglich ist, Grenzlinien aufzuzeigen, wann der »Amour-propre« zu einer entfremdeten Existenz führt, die in moralischer, ethische und/oder anthropologischer Hinsicht inakzeptabel ist, fällt eine positive Auskunft deutlich schwieriger. Für Rousseau gibt es nicht länger die *eine* Bestimmung gelingenden Menschseins und zugleich bleibt eine harmonische Identität ein Grenzgedanke, der für den Menschen der Zivilisation nicht mehr umfassend realisiert werden kann. Die Konfliktlinien zwischen den anthropologischen, moralischen und ethischen Perspektiven lassen sich nicht aufheben, was wiederum der durch den »Amour-propre« ermöglichten freiheitlich-pluralen und den durch sie bedingten Widrigkeiten und Verstrickungen geschuldet oder verdankt ist.

Geht Rousseau davon aus, dass der Mensch die normativen Maßstäbe aus sich selbst rekonstruieren kann, so schreibt er dem Menschen zugleich die Fähigkeit zu, diese, wenn auch nur in seltenen Fällen, aus sich selbst heraus zu realisieren. Beides hängt an der Vorstellung des Gutseins der deistisch verankerten Natur und hebt sich dabei in doppelter Weise von der augustinischen Sündentradition ab. Der in der Tradition des »Amour-propre« gestellten und von Fénelon verschärften Frage nach der Reinheit der Motivation schenkt Rousseau keine große Aufmerksamkeit. Es ist für ihn evident, dass mit der natürlich gegebenen Selbstliebe notwendig dem Menschen die Sorge um die eigene Existenz aufgetragen ist. Etwas verschärft gesagt: Erst eine nicht-entfremdete Ausgestaltung ebenderselben ermöglicht dem Menschen überhaupt eine sozialförderliche Zuwendung zu seinen

921 Die Differenzierung in moralischen und ethischen Kontext ist Rousseau selbst nicht eigen und oft gehen bei ihm beide Fragen ineinander über. Gleichwohl ist es aus systematischer Perspektive angeraten, diese Unterscheidung zur Betrachtung von Rousseaus Rede von der Selbstliebe anzuwenden.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitmenschen, wie bei Émile sichtbar wird. Die Vorstellung einer selbstlosen, von sich selbst absehenden Liebe, ist für Rousseau absurd. Vielmehr wäre ein allein in der Nächstenliebe lebender Mensch einer der »Hors de soi« und damit entfremdet existiert. In der Verortung der Selbstliebe im Gesamtzusammenhang der Liebe nimmt Rousseau damit wegweisende Umstellungen vor, die den Gedanken der ficinisch-erasmischen Linie weiterentwickeln, dass das Selbstwertempfinden, Rousseau spricht auch vom demütigen Stolz, und Eigenständigkeit eine sozialverträgliche Gestaltung des »Amour-propre« ermöglichen und nicht behindern.

Rousseau verdeutlicht, dass Selbstliebe nicht nur ein individuelles, sondern zugleich ein gesellschaftlich-strukturelles Problem ist, wobei sie dort insbesondere die Thematik verantwortlich gestalteter Anerkennungsstrukturen beinhaltet. Folgende in der Aufklärung zentrale Frage wird von ihm dadurch in kreativer Weise neu beantwortet:

> To what extent is society the result of man's benevolent drives, such as his need for companionship and self-perfection [e.g. Pufendorf; B.S.]? Or is it rather an adventitious artifice, founded in the course of human history to guard our life and property against man's selfish and dangerous qualities [e.g. Hobbes; B.S.]?[922]

Stellt die Selbstliebe den Menschen der Zivilisation auch vor die Herausforderung, seine Selbst- und Fremdbezüge gestalten zu müssen, so gibt sie ihm dafür zugleich Mittel und Wege an die Hand. Dass die meisten Menschen und Gesellschaften mit ihnen kompetent umzugehen wissen, bezweifelt Rousseau und verweist deshalb die Menschheit auf die seltenen Genies, wie er sich selbst als eines erachtet, um das menschliche Selbstverständnis, das durch das Zusammenspiel von »Amour de soi« und »Amour-propre« geprägt ist, zu erhellen und um den durch den »Ampour-propre« bedingten Formen der Entfremdung, Entmündigung und Entzweiung Herr zu werden. Die verschiedenen Problemkontexte der Selbstliebe in der Gestaltung der Identität des zivilisierten Menschen werden in seiner Nachfolge aufgegriffen und vertieft. Die umfassende Charakterisierung der Selbstliebe als die anthropologische und ethische Herausforderung schlechthin wird in dieser Breite und Tiefe indes nie wieder erreicht.

922 Piirimäe/Schmidt, Introduction (2015), 572.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

13. Selbstliebe und das moralische Gesetz – Immanuel Kant

Wenige Texte werfen bei der Lektüre so viele Fragen auf wie die von Immanuel Kant und üben gleichzeitig eine so große Faszination aus. John Rawls hat dies in seinen anerkennenden Bemerkungen zum Werk Kants zum Ausdruck gebracht und einen hermeneutischen Weg der denkerischen Annäherung skizziert.[923] Die von Kant beschworene und oft zitierte Bewunderung und Ehrfurcht vor dem bestirnten Himmel über dem Menschen und vor dem moralischen Gesetz im Menschen[924] zeigt sich analog auch in Rawls Äußerungen gegenüber den Einsichten Kants selbst. Bis in die Gegenwart ist Kant der Moralphilosoph, der denkerisch am meisten herausfordert, neue Impulse gibt und zugleich polarisiert.

Bereits ein kursorischer Blick lässt erkennen, dass Selbstliebe in Kants Systematik eine Schlüsselrolle spielt. Worin diese besteht, erscheint nicht allzu fraglich, schreibt Kant doch häufig genug in wünschenswerter Deutlichkeit, dass sie den Gegenpol zur Achtung des moralischen Gesetzes darstellt. Eine gründlichere Exegese seiner Schriften offenbart hingegen eine Komplexität, die nach einem tieferen Verständnis verlangt. Orientiert an der von Rawls vorgeschlagenen methodischen Vorgehensweise ist ein Durchdenken der Texte in mehreren Stufen erforderlich. Deshalb wird das vorliegende Kapitel zunächst eine erste, bewusst reduzierende Skizze von der Selbstliebe in Kants Moralphilosophie entwickeln, um dann im zweiten Schritt die komplexeren Zusammenhänge darzulegen. Berechtigung erhält dieses Vorgehen als Nachvollzug des kantischen Denkens auch aus der Abfolge seiner Schriften selbst. So bildet der in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« vorgelegte Strukturaufriss den Ausgangspunkt für die anschließend folgenden Schriften, die diese Grundannahmen einer Moralphilosophie als Produkt der reinen praktischen Vernunft ergänzen, aber nicht zurücknehmen. Es ist davon auszugehen, dass Kant selbst bis zum Schluss sein System um den Menschen als einem moralischen Wesen herum immer weiter vertieft und ergänzt hat. Die auffallendsten Ergänzungen zeigen sich in der »Tugendlehre« der »Metaphysik der Sitten« und in der »Reli-

923 Vgl. Rawls, Burton Dreben (2016), 18f.
924 Vgl. Kant, KpV, 288.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«. Dies trifft auch auf die Selbstliebe zu.

Im vorliegenden Kapitel wird von einer grundsätzlichen Konsistenz der kantischen Ethik in der sogenannten kritischen Phase ausgegangen. Deswegen wird hier keine nach einzelnen Schriften differenzierende Untersuchung vorgenommen, wie es bisweilen in der Sekundärliteratur üblich ist, sondern es wird ein systematisierender Gesamtzusammenhang entfaltet. Dass diese Vorgehensweise berechtigt ist, müssen die folgenden Analysen selbst bestätigen. Bei einzelnen Aspekten wird gleichwohl auf die unterschiedliche thematische Schwerpunktsetzung der Schriften verwiesen. Entscheidende Referenztexte sind vor der Bezugnahme auf Sekundärliteratur die moralphilosophisch orientierten Schriften Kants: »Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, die »Kritik der praktischen Vernunft«, »Die Metaphysik der Sitten« mit ihren beiden Teilen der »Rechts-« und »Tugendlehre«, wobei letztere ungleich relevanter ist, »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, die »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« sowie nachgeordnet die Vorlesungsmitschrift »Metaphysik der Sitten Vigilantius«.[925] Weitere Schriften finden ergänzend Aufnahme. Aus der uferlosen Sekundärliteratur sind für die Thematik des vorliegenden Kapitels unter anderem die Arbeiten von Dieter Schönecker, Pärttyli Rinne, Ina Goy, Laura Papish

925 Vgl. Kant, GMS; Ders., KpV; Ders., MdS, das ist: Ders., RL und Ders. TL; Ders., RGV; Ders., ApH; Ders., Vigil. Die Schriften werden, soweit dort verfügbar, nach der sechsbändigen von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Studienausgabe zitiert, die sich insbesondere für Arbeiten bewährt hat, deren Schwerpunkt nicht allein auf einem Beitrag zur Kantforschung liegt und die durch eine lesefreundliche Sprache besticht, ohne den Sinngehalt des Textes zu verstellen, vgl. Weischedel, Nachwort (1964), 819–835; vgl. Kant, Werke in sechs Bänden (1960–1964). Die hier angeführten Seitenzahlen sind selbstredend die der dort aufgeführten Originalschriften. Sofern ein Unterschied besteht, wird sich an der Zählweise der zweiten Ausgabe (B) orientiert. Darüber hinaus wird die Akademie-Ausgabe konsultiert. Den von Kant zur Veröffentlichung autorisierten Texten ist eine größere Bedeutung beizumessen als den Schriften aus dem Nachlass und den Vorlesungsnotizen. Die »Metaphysik der Sitten Vigilantius« wird deshalb den anderen Schriften nachgeordnet. Auf andere Vorlesungsmitschriften wird nicht Bezug genommen, da sie hinsichtlich der Thematik der Selbstliebe keinen über die wichtigste Mitschrift hinausgehenden Mehrwert bieten. Alle Hervorhebungen in den Originalzitaten sind getilgt, es sei denn, es wird anders vermerkt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Friedo Ricken aufschlussreich.[926] Keine dieser Schriften befasst sich ausschließlich mit der Selbstliebe, wohl aber mit Problemzusammenhängen, in denen Kant die Selbstliebe verortet und das sind beispielsweise die Pflichten gegen sich selbst, das Böse, das Phänomen der Liebe und das Streben nach Glückseligkeit. Allein diese vier Kontexte zeigen, wie fundamental die Idee »Selbstliebe« in der kantischen Moralphilosophie verankert ist. Von daher ist es nicht untertrieben zu sagen, dass eine Beschäftigung mit ihr direkt ins Herz seiner Moralphilosophie führt. Gleichzeitig ergibt sich daraus eine Herausforderung für das vorliegende Kapitel, sind doch diese Themen in der Forschung keineswegs eindeutig geklärt noch ist es möglich, hier eine umfassende, die Forschung im Einzelnen rezipierende Diskussion zu entwickeln. Insbesondere in der Vertiefung werden Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen benannt. Aufgabe des vorliegenden Kapitels ist es, die Grundgedanken zur Idee der Selbstliebe zu rekonstruieren. Dies bedeutet zugleich, einige für Kant zentrale Themen, wie unter anderem die Diskussion um die Begründung von Freiheit, nicht zu erörtern. Mehr als in den anderen Szenerien des »Panoramas der Selbstliebe« wird eine gewisse Vertrautheit mit dem Denken des Autors, also Kants, vorauszusetzen sein.

Kants radikaler Schnitt zwischen empirisch-bedingter und apriorischer Fundierung moralischen Handelns in der reinen praktischen Vernunft führt zu einer Präzisierung des Verständnisses von Normativität, wodurch die Verortung der Selbstliebe im Feld normativer Selbst- und Fremdverhältnisse auf ein qualitativ neues Niveau gehoben wird. Die in den vorangehenden Kapiteln im »Panorama der Selbstliebe« diskutierten Fragen, ob menschliches Verhalten nur selbstinteressiert sei oder auch ein natürliches Mitgefühl kenne, ob ein selbstinteressiertes Handeln prosoziale Auswirkungen nach sich ziehen könne und durch welche Mittel der Mensch trotz des »Amour-propre« ein gelingendes Leben als Individuum und als Ge-

926 Vgl. Schönecker, Menschenliebe (2010); Rinne, Kant (2019); Goy, Liebe (2016); Ricken, Selbstliebe (2001). Weitere Hinweise auf Forschungsliteratur zum Thema »Liebe« finden sich bei Rinne, Kant (2019), 4f, 11–13. Einen sehr guten Einstieg in die moralphilosophischen Schriften Kants bieten die von Otfried Höffe herausgegebenen Bände der Reihe »Klasssiker Auslegen«, vgl. Höffe, KpV (2011); Ders., RGV (2011); Ders., TL (2019).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meinschaftswesen führe könne, sind nach Kant nicht zureichend als moralische Fragen erfasst. Anders gesagt: Kant beansprucht als erster aufzuweisen, was es heißt, dass Selbstliebe ein *moralisches* Problem darstellt, indem er das Moralprinzip der Autonomie vom Prinzip der Eudämonie abtrennt.[927]

Zunächst wird ein erstes Schema zur Verortung der Selbstliebe in der kantischen Moralphilosophie entwickelt (Kapitel 13.1), bevor in einem zweiten Schritt die komplexeren Zusammenhänge und Differenzierungen erörtert werden (Kapitel 13.2). Schließlich gibt es zwei Themenbereiche, die eng mit der kantischen Moralphilosophie und dem Begriff der Selbstliebe verknüpft sind und bis in die Gegenwart diskutiert werden. Es handelt sich um die sogenannten »Pflichten gegen sich selbst« und die Unterscheidung von Selbstachtung und Selbstschätzung. In beiden Fällen ist die kantische Vorstellung des Menschen als autonomer Person wegweisend geworden. In enger Orientierung an der kantischen Systematik, aber zugleich über sie hinaus wird sich diesen Fragekomplexen der Analyse des menschlichen Selbstverhältnisses zugewandt (Kapitel 13.3), bevor abschließend eine Würdigung der Idee der Selbstliebe im kantischen Denken erfolgt (Kapitel 13.4).

13.1. Das Prinzip der Selbstliebe in Opposition zum moralischen Gesetz

Eine heftige Kritik an der Selbstliebe ist nicht Personen christlich-theologischer Tradition, wie etwa Augustinus, Luther und Fénelon vorbehalten, sondern findet auch überzeugte Zustimmung von Immanuel Kant, wenn er konstatiert, dass »die Selbstliebe […] die, als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist«[928]. Das Prinzip der Selbstliebe identifiziert er mit dem des Glückseligkeitsstrebens:

927 Vgl. Kant, KpV, 58.

928 Kant, RGV, 50. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei darauf hingewiesen, dass Kant nicht das »Prinzip der Selbstliebe« als solches kritisiert, sondern, wenn es zum höchsten Bestimmungsgrund des Willens wird.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Alle materialen praktischen Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit.[929]

Letztere zur Triebfeder[930] des Willens zu machen, bildet für Kant bekannter Maßen den Kontrast zum allgemein gesetzgebenden Willen, wie er von der reinen praktischen Vernunft vorgestellt wird. Moralisch zu handeln ist Handeln aus Pflicht, »ohne die Selbstliebe zu befragen [… und präsentiert dem Subjekt; B.S.] die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut«[931].

Selbstliebe als Streben nach Glückseligkeit wird von Sittlichkeit radikal getrennt: »So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied […] gar nicht verfehlen kann.«[932] Weder stellt sich durch moralisches Handeln notwendig Glückseligkeit ein oder bedeutete gar Glückseligkeit, noch kann Streben nach ihr in irgendeiner Weise moralisches Handeln fundieren. Diese beiden Fehldeutungen wirft Kant der stoischen und der epikureischen Tradition

929 Kant, KpV, 40.

930 Kant definiert Triebfeder wie folgt: »Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objektive des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten« (Kant, GMS, 63).

931 Kant, GMS, 17.

932 Kant, KpV, 63; vgl. Ders., GMS, 32f, 90; Ders., KpV, 67f; Ders., RGV, IV. »Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische können nicht zusammen gemischt werden« (Ders., ApH, 243). Entsprechend trennt Kant auch die Metaphysik der Sitten von einer Anthropologie, die er als deren Anwendung versteht, vgl. Ders., GMS, IX; Ders., RL, 11. Kant schreibt zur Definition von Glückseligkeit: »Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz)« (Ders., KrV, 834). Sein Glücksbegriff ist vielschichtig. Grundsätzlich unterscheidet er »Glück« als zufällige und episodische Gunst des Schicksals von »Glückseligkeit« als Befriedigung aller Neigungen, lustvolle Erfüllung des Daseins und andauernde Zufriedenheit, vgl. Himmelmann, Glück (2003), 9–13; Fahmy, Love (2011), 180f; König, Autonomie (1994), 165–198.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor.[933] Dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei unterschiedliche normative Dimensionen darstellen, ist keine Entdeckung Immanuel Kants, ihre radikale Trennung, ja geradezu Gegenüberstellung im Vermögen, den menschlichen Willen zu bestimmen, hingegen schon.[934] Dabei sieht er sehr scharfsinnig, dass bisweilen beiden Anforderungen nicht zugleich angemessen Rechnung getragen werden kann, ja dass das eine das andere behindern kann. In der Bestimmung des Willens ist es laut Kant aber unfraglich, dass dieser nur dann uneingeschränkt gut zu nennen ist, wenn er restlos vom von der reinen praktischen Vernunft vorgestellten moralischen Gesetz objektiv bestimmt wird, unabhängig materialer Zwecke und etwaiger Erfolgsaussichten.[935] Ein entsprechendes Handeln aus Achtung vor dem moralischen Gesetz bildet den Gegensatz zu einem Handeln aus Selbstliebe, das sich von den empirischen, auf die eigene Glückseligkeit hinzielenden, Neigungen leiten lässt. Kant verwendet auch den Begriff des »Eigennutzes« als Kontrast, um zu veranschaulichen, was er unter moralischem Handeln versteht.[936] Zwischen einem

933 Vgl. Kant, KpV, 202f; Ders., Theodizee, 199. Dass Kant seine Kritik in vielen Punkten zu Unrecht auf Autoren antiker Philosophie bezieht, vgl. Horn, Lebenskunst (2014), 212, 258; Schockenhoff, Wozu gut sein (1995), 115f; Höffe, Ausblick (2019), 236, braucht hier nicht weiter vertieft zu werden, da es um die Grundlinien seiner Systematik geht. Gleichzeitig distanziert sich Kant auf diese Weise von einem breiten Strom aufklärerischen Denkens, der in stoischer Tradition Tugendhaftigkeit als Weg zur Glückseligkeit beschrieben hatte, vgl. Himmelmann, Glück (2003), 80.

934 Kant unterscheidet zwischen »Wille« und »Willkür«. Während sich die Willkür auf einzelne Handlungen richtet, ist der Wille Gesetzgeber für die Willkür – positive Freiheit – und bezeichnet das auf Zwecke der Vernunft gerichtete obere Begehrungsvermögen, vgl. Horn, Wille (2011), 43–47.

935 Vgl. Kant, GMS, 1–3, 14f. Eine »Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird« (ebd., 13). Daraus ergibt sich auch Kants Kritik an allen empiristischen Ansätzen in der Ethik, da »der Empirism die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht bloß in Handlungen, der hohe Wert besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet« (Ders., KpV, 126); vgl. ebd., 27; Ders., GMS, 102.

936 Vgl. Kant, Ende 521f; Ders., Gemeinspruch, 212; Ders., ApH, 8. Achtung ist ein vernunftgewirktes apriorisches Gefühl. Es ist singulär, uniform und übersubjektiv. Zu Kants Entwicklung des Gefühls der Achtung sowie seiner Transformation der »moral sense«-Theorie, vgl. Goy, Achtung (2007); Klemme, Motivational Internalism (2008), 230–233; Bornmüller, Selbstachtung (2012), 124–

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Handeln aus Selbstliebe und einem aus Achtung vor dem Gesetz kann es keine graduellen Abstufungen geben, sondern zwischen ihnen liegt ein unüberwindbarer normativer Graben.

Begrifflich unterscheidet Kant zwischen dem physischen Wohl und dem moralisch Guten.[937] Das für einen selbst Gute, im Sinne des Angenehmen oder Nützlichen, verdient nicht die Bezeichnung »gut«. Selbstliebe zielt auf das Wohl des Menschen, nicht auf das Gute im und durch den Menschen ab. Gut zu handeln erfolgt ausschließlich um seiner selbst willen, weswegen nach kantischer Auffassung die Frage nach einem externen Zweck des tugendhaften, das ist für ihn: des moralischen Handelns, dieses als moralisches zerstört: »Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anderes als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohns, oder der Selbstliebe, entkleidet darzustellen.«[938]

Da der Mensch sowohl Teil der empirischen (»Homo phaenomenon«) als auch der intelligiblen Welt (»Homo noumenon«) ist, erfährt er das moralische Gesetz als eine Pflicht, die »als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe apriori bestimmenden Vernunft liegt«[939] und den Bestrebungen der Selbstliebe Abbruch tut. Während die reine praktische Vernunft ihm das moralische Gesetz als einen kategorischen, das heißt unbedingten, Imperativ vorstellt, sind im Befolgen der Selbstliebe nur hypothetische Imperative möglich, die die empirisch-praktische Vernunft als Klugheitsratschläge in der Auswahl geeigneter Mittel formuliert, um den Zweck eigener Glückseligkeit zu erreichen:

> Prinzipien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit [...] enthalten, alsdenn sind es aber bloß theoretische Prinzipien [...]. Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Be-

147. »Das Gesetz als die ›eigentliche‹ Triebfeder bewirkt in uns die Achtung für das Gesetz, ein moralisches Gefühl, das dann innerhalb der Sinnenwelt die Rolle einer Triebfeder, also eines Motivs für moralisches Handeln übernehmen kann« (Scarano, Moralisches Handeln (2011), 124).

937 Vgl. Kant, KpV, 104f.

938 Kant, GMS, 62.

939 Kant, GMS, 28; vgl. zum Menschen als Bewohner zweier Welten ebd., 106–111.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

> gehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust […] gegründet.[940]

Entgegen der Schwierigkeit der empirisch-praktischen Vernunft, hier aufgrund der Komplexität der Weltverhältnisse und der je individuellen Vorstellung vom Wohl hilfreiche Handlungsratschläge zu formulieren, mangelt es dem von der reinen praktischen Vernunft formulierten Kategorischen Imperativ an keiner Eindeutigkeit und Unbezweifelbarkeit. Kant ist davon überzeugt, dass die gemeine Menschenvernunft für die Bestimmung des Sittlichen absolut hinreichend ist. Anders als die Komplexität seiner Schriften vermuten lassen könnte, vertritt er alles andere als eine elitäre oder expertokratische Konzeption moralischen Handelns.[941]

Während die Selbstliebe im partikularen Interesse an der eigenen Glückseligkeit wurzelt und kontingente, materiale Objekte in Mittel-Zweck-Relationen zu verwirklichen trachtet, ist es Kennzeichen des moralischen Gesetzes allgemein und unveränderlich zu sein, absolut zu gelten und deswegen den Bestimmungsgrund nicht in kontingent-empirischen Objekten, sondern notwendig in einem formalen Prinzip der reinen praktischen Vernunft apriori zu haben. Kant im Wortlaut:

---

940 Kant, KpV, 46f. »Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) rät bloß an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet« (ebd., 64). Ratschläge der Klugheit sind von solchen der Geschicklichkeit dadurch zu unterscheiden, dass erstere den invarianten Zweck eigener Glückseligkeit verfolgen, wohingegen letztere auch hinsichtlich der Zwecke variabel sind, vgl. Ders., GMS, 18, 41–44; Ders., Vigil., 487. Streben auch alle Menschen nach Glückseligkeit als letztem Zweck, so sind in der individuellen Realisierung gleichwohl verschieden-individuelle Unterzwecke als Mittel zum letzten Zweck zu setzen. Für die weitere Diskussion vgl. Kap. 13.2.3. Pragmatische Imperative (der Klugheit) und technische (der Geschicklichkeit) sind Unterformen hypothetischer Imperative und damit vom kategorischen Imperativen qualitativ unterschieden.

941 Vgl. Kant, GMS, 8, 21; Ders., Gemeinspruch, 226; Höffe, Einführung KpV (2011), 2. Inwiefern im Bereich der Moral empirisch praktische und nicht reine praktische Vernunft einer Kritik unterzogen werden muss, verdeutlicht Wood, Preface (2011), 24. Generell äußert sich Kant zur philosophischer Erkenntnis wie folgt: »Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? […] Es kann; B.S.] die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen […], als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen« (Kant, KrV, 859).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, auch ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich, ursprünglich, nicht […] auf Objekte […]; sondern sie sind insgesamt Modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst gibt und dadurch sich a priori als praktisch erweist.[942]

Dieses Gesetz der Freiheit manifestiert sich im berühmten, die Interessen der Selbstliebe einschränkenden *einen* Kategorischen Imperativ als einem praktischen Satz apriori: »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.«[943] Dies ist die »Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objektive Gültigkeit eines Gesetzes zu geben«[944]. In materialer Hinsicht besteht das Prinzip der Sittlichkeit aus dem Kategorischen Imperativ, der als nicht-empirischer Satz eine materiale Gestalt nur in einer formalen Verallgemeinerbarkeit der Maximen annehmen kann, und in formaler Hinsicht besteht das Prinzip der Ethik in der Forderung, aus Pflicht zu handeln.[945] Handeln aus Selbstliebe bildet folglich in materialer und in formaler Hinsicht einen Kontrast zum Prinzip der Ethik.

Da sich aus Handlungen die Reinheit ihrer Triebfeder, das heißt ihre Moralität qua Übereinstimmung mit objektiven Bewegungsgründen, nicht sicher erschließen und auch in Introspektion sich die eigene Absicht niemals vollständig erhellen lässt, betont Kant: »so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervor-

---

942 Kant, KpV, 114; vgl. Ders., GMS, VIII. »Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben« (Ders., KpV, 38).

943 Kant, GMS, 52; vgl. Ders., KpV, 55. »Praktische Grundsätze sind […] subjektiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d.i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird« (ebd., 35). Eine am Interesse ausgerichtete Ethik ist für Kant identisch mit einer empirischen Ethik und vermag den Grund der Sittlichkeit nicht zu erfassen.

944 Kant, KpV, 61.

945 Vgl. Kant, Vigil., 541.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht […], sich ihre Absichten stützet.«[946] Dass Handeln als moralisches gleichwohl möglich ist, lehrt nicht empirische Erfahrung, sondern die Vorstellung der Pflicht in und durch die reine praktische Vernunft: Der Mensch »urteilt also, dass er etwas kann, darum, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und er erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre«[947]. Moralisches Handeln ist irreduzibel Handeln allein aus Freiheit, kann seinen Bestimmungsgrund nur in der reinen praktischen Vernunft haben und hat in sich einen absoluten Wert. All dies trifft auf ein Handeln aus Selbstliebe nicht zu.

Ob Selbstliebe gut genannt werden kann, ist nun zweifach zu beantworten. Es ist eine Frage der Klugheit und der Sittlichkeit. Ersteres entscheidet sich dadurch, ob sich die gewählten materialen Mittel für die Zwecke der Beförderung eigener Glückseligkeit als tauglich erweisen. Dies ist eine empirische Frage. Der zweite Aspekt richtet sich danach, ob die materialen praktischen Prinzipien mit dem moralischen Gesetz kompatibel sind, was keine empirische Frage ist.[948] Aus Perspektive der Klugheit ist jedes Handeln eines

946 Kant, GMS, 27; vgl. Ders., Ende, 501. Die Idee eines vollkommen reinen, das ist eines göttlichen Willens, ist vom Menschen nicht zu verwirklichen. Eine Metaphysik der Sitten untersucht nicht die Realität eines reinen Willens, sondern seine Idee und seine Prinzipien, die mit der reinen praktischen Vernunft gegeben sind, vgl. Ders., GMS, XII; Ders., RL, 10f.

947 Kant, KpV, 54; vgl. Ders., ApH, 38; Ders., TL, 45. Kenntnisse aus menschlichen Erfahrungen können dem moralischen Gesetz keinen Abbruch tun, vgl. ebd., 47. Im obigen Zitat wird Kants enge Verbindung zwischen Freiheits- und Moralbewusstsein deutlich. Dies ist *das* große Thema der »Kritik der praktischen Vernunft«, an deren Anfang er die Freiheit als *ratio essendi* des moralischen Gesetzes und dieses als *ratio cognoscendi* der Freiheit, vgl. Ders., KpV, 5; Ders., GMS, 104, bezeichnet. In der »Grundlegung« schreibt Kant: »Die subjektive Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könnte, einerlei« (ebd., 122). Gleichwohl handelt es sich bei diesem Themenkomplex, zu dem u.a. die Diskussion um das »Faktum der Vernunft« (Ders., KpV, 56) gehört, um einen der schwierigsten und dunkelsten in der Auseinandersetzung mit dem Denken Kants überhaupt, vgl. Höffe, Einführung KpV (2011), 13f; O'Neill, Autonomy (2011); Rawls, Moralphilosophie (2016), 335–357; Ameriks, Pure Reason (2011).

948 Es ist »das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz« (Kant, GMS, 72) einzuschränken.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus Selbstliebe und kann nur im nicht-moralischen Sinn, wenn erfolgreich, »gut« genannt werden,[949] aus der der Sittlichkeit ist ein Handeln *aus* Selbstliebe nie gut. Aus Perspektive der Sittlichkeit kann ein Handeln, das aus Pflicht erfolgt, zugleich der Selbstliebe gemäß sein. Eine entsprechende Selbstliebe kann als relativ gut bezeichnet werden, je nachdem, wie sich die Handlung in materialer – nicht in formaler! – Hinsicht zur vom Prinzip der Ethik Gebotenen verhält.[950] Allerdings stellt Kant in seiner Rede von der Selbstliebe stärker auf den oppositionellen Aspekt ab. In der Bestimmung der menschlichen Willkür stellt die Selbstliebe als Triebfeder eine permanente Bedrohung für ein Handeln in Befolgung des moralischen Gesetzes dar und korrumpiert die Bestimmungen der *reinen* praktischen Vernunft, indem sie sich selbst als obersten Bestimmungsgrund setzt:

> Folglich ist der Mensch […] nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, dass eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eins dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der

949 Dass interessiertes Handeln nicht per se selbstbezogen sein muss – zu denken ist hier an eine altruistische Menschenliebe, vgl. Kant, TL, 39–41 – taucht bei Kant nur am Rande auf. Als ein Handeln, das nicht aus Pflicht erfolgt, ist es nicht moralisch gut, lässt sich aber auch nicht richtig in Kants moralphilosophisches Schema einfügen, vgl. Ders., KpV, 146–148; Wood, Proposition (2009), 119f; Klemme, Motivational Internalism (2008), 233. Edwards, Self-Love (2000), 910f führt aus, das Prinzip der Selbstliebe sei eine moralpsychologisch-egoistische Basisannahme – Kant kenne keine Menschenliebe aus Neigung – auf der seine Moralphilosophie qua Abgrenzung basiere. Zunächst ist die »egoistische Grundannahme« zwar tendenziell, aber nicht ausschließlich in Kants Schriften vorherrschend – allerdings optiert auch Papish, Evil (2018), 14f für die »hedonistische These«. Aber noch wichtiger ist, dass die Begründung der Moralphilosophie in der reinen praktischen Vernunft für Kant völlig unabhängig davon ist, ob die Forderungen des Kategorischen Imperativs den menschlichen Neigungen entsprechen oder nicht. Moralpsychologie und Moralphilosophie stehen hier nicht in einem Fundierungs-, sondern einem Veranschaulichungs-, vielleicht noch Erschließungsverhältnis.

950 Vgl. Kant, GMS, 2.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.[951]

Entscheidend ist also die Verhältnisbestimmung von Selbstliebe und moralischem Gesetz hinsichtlich der Bestimmung der menschlichen Willkür. Einerseits ist es dem Menschen nicht möglich, das Prinzip der Selbstliebe auszurotten: »In Kant's moral thought, there is no prescription (or even possibility) of a type of agency that is completely stripped of self-love«[952]. Andererseits kann er sich der Verpflichtung des moralischen Gesetzes nicht entledigen – er kann weder Gott noch Teufel werden. Dazwischen liegen Gebrechlichkeit (das Gute wird in die Maxime aufgenommen, ist aber als Triebfeder zur Realisierung zu schwach), Unlauterkeit (in die Maxime mischen sich andere, nicht-moralische Triebfedern) und Verderbtheit (die moralische Triebfeder tritt hinter andere zurück).[953]

In seiner »Religionsschrift« eröffnet Kant noch ein tieferes Verständnis des »radikal Bösen«: Der Mensch »ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat sich doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen«[954]. Diese Maxime betrifft die moralische Grundorientierung, sprich, der Mensch folgt nicht der Maxime, unter allen Umständen das moralische Gesetz zum obersten Bestimmungsgrund zu machen, sondern der, sich hiervon gegebenenfalls eine Ausnahme einzuräumen. Dies ist eine Korruption des Willens, nicht der Willkür. Auf diese Weise verdirbt das Böse den Grund aller Maximen. Wie es zu diesem Bösen kommt, ist im Letzten nicht ursächlich zu erklären, da auch dies eine Tat der Freiheit voraussetzt. Aber es lässt sich dessen Logik herausarbeiten: Die »gelegentliche Abweichung« setzt sich vom Modus der Gesetz-

951 Kant, RGV, 34. »Aber die Erregbarkeit derselben [der Vernunft; B.S.] durch bloße Selbstliebe, d.i. nur zu seinem Vorteil, nicht zum Behuf einer Gesetzgebung für jedermann, ist sinnlicher Antrieb des Hasses« (Ders., ApH, 234).

952 Rinne, Kant (2019), 20.

953 Vgl. Kant, ApH, 267; Ders., RGV, 22; Papish, Evil (2018), 60f verdeutlicht die Komplexität der drei Stufen. Auch aus der Verderbtheit können äußerlich richtige Handlungen folgen. Zur Unmöglichkeit für den Menschen, einen teuflischen Charakter anzunehmen, was bedeutete, *desinteressiert* das Böse zu tun, vgl. Sirovátka, Böse (2015), 97; Muchnik, Evil (2009), 115.

954 Kant, RGV, 26. Die dunkel bleibende kantische Vorstellung von der Verwurzelung des Bösen in der Gattungsnatur des Menschen braucht hier nicht weiter zu interessieren.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mäßigkeit ab, der das Gute kennzeichnet. Diese Partikularität wird von Kant, wie oben dargelegt, mit dem Begriff »Selbstliebe« belegt. Im dual angelegten Schema gibt es keine Alternative zwischen einer gesetzmäßigen Willensbestimmung qua reiner praktischer Vernunft und einer partikularistischen qua Selbstliebe. Das Böse, das den Grund aller Maximen verdirbt, ist eine Selbstliebe höherer Ordnung,[955] die ihre materiale Konkretion in den verschiedenen handlungsbestimmenden Maximen erhält, und keine Aussage zum Wert einzelner Handlungen, sondern zu dem des Charakters der Person ist. Entgegen der Bestimmungen der Willkür, bei denen es auf die rechte Ordnung der Triebfedern ankommt, die keinen Ausschluss, aber Unterordnung der Selbstliebe erfordert, ist die Selbstliebe am Grund der Maximen, die in Aussicht gestellte mögliche Ausnahme, bereits als solche böse.

Dieser erste Aufriss zur kantischen Idee der Selbstliebe erinnert in seiner kontrastiven Charakteristik an Denkmuster des späten Augustinus – mit dem Unterschied, dass hier nicht Selbst- und Gottesliebe, sondern Selbstliebe und moralisches Gesetz die zwei Gegenpole bilden.[956] Die zutage tretende Grundlogik ist die gleiche: Richtet der Mensch sein Handeln nach dem eigenen Wohl oder folgt er einer ihn normativ beanspruchenden Autorität?[957] Selbstliebe erscheint beide Mal als eine für das Feld der Ethik überaus bedeutsame Idee, die ein anthropologisches Grundmoment markiert, das in enger Verbindung zum eigenen (irdischen) Wohl steht, die als negative Kontrastfolie zur Verdeutlichung moralisch guten Handelns fungiert

955 Zur Konzeption der reinen praktischen Vernunft auf zwei Ebenen, vgl. Muchnik, Evil (2009), 19. Das »radikale Böse« ist die Ausnahme auf der zweiten.

956 Zur quasi-religiösen Stellung des moralischen Gesetzes bei Kant vgl. Rawls, Moralphilosophie (2016), 222.

957 Zur Verdeutlichung sei hervorgehoben, dass diese Autorität bei Augustinus und Kant völlig verschieden ist. Handelt es sich bei Augustinus um den transzendenten Gott, ist es bei Kant die reine praktische Vernunft des Menschen selbst. Die augustinische Konzeption ist mit Kant als Heteronomie, seine eigene als Autonomie zu kennzeichnen. »Immer, wenn das Objekt der praktischen Vernunft selbst vorhergeht und dessen Inhalt oder einen von ihren Prinzipien zu fördernden Zweck bestimmt, ergibt sich, wie Kant meint, Heteronomie« (Rawls, Moralphilosophie (2016), 303). Die Befähigung zum moralischen Handeln stammt für Augustinus aus der Begnadigung Gottes, für Kant aus der Vernunft selbst. Der moralischen Autorität zu folgen, impliziert für Augustinus das eigene Wohl. Dies ist für Kant gerade nicht der Fall. Der Begriff der Autonomie wird im nächsten Kapitel näher erläutert.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und die die normativen Kriterien zur Bestimmung der Sittlichkeit gerade nicht in sich enthält. Für eine derartige Lesart bietet Kant hinreichend Anhaltspunkte. Und gleichzeitig kann sie nur den Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen bilden, aus denen ersichtlich wird, dass Selbstliebe für Kant eine deutlich komplexere Idee darstellt als lediglich den Gegenpol zum moralischen Gesetz zu formieren.

13.2. Die Komplexität der Selbstliebe

Zwei wichtige Passagen zur Idee der Selbstliebe, die bislang nicht betrachtet wurden, finden sich in der »Religionsschrift« und thematisieren Selbstliebe im Zusammenhang mit den Anlagen zum Guten und in der Unterscheidung von Wohlwollen und Wohlgefallen.[958] Hinzukommen die Pflichten gegen sich selbst der »Tugendlehre«.[959] Fundamental ist dabei Kants Verständnis des Menschen als eines moralfähigen Vernunftwesens, auf das zuerst eingegangen wird (Kapitel 13.2.1).[960] Es schließen sich Analysen der beiden Belegstellen aus der »Religionsschrift« an (Kapitel 13.2.2f). Vor diesem Hintergrund können die Zwecke moralischen Handelns (Kapitel 13.2.4) in den Blick genommen werden. Damit wird das in der obigen schematischen Darstellung entfaltete Bild von Selbstliebe substanziell erweitert und differenziert.

13.2.1. Das moralfähige Vernunftwesen

Ein entscheidender Unterschied zu Augustinus besteht in der kantischen Sichtweise des Menschen darin, dass seine Exzellenz nicht theozentrisch fundiert wird, sondern ihm qua Partizipation an der Gemeinschaft der Wesen zukommt, die Träger des moralischen Gesetzes sind. Das Prinzip der Selbstliebe zur obersten Bestimmung des Willens zu erheben ist daher nicht so sehr Missachtung der

958 Vgl. Kant, RGV, 15–19, 51f.
959 Vgl. Kant, TL, 61–115.
960 Nicht jedes Vernunftwesen ist per se moralfähig und nicht jedes moralfähige Wesen per se moralisch. Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das fähig ist, seinen Willen als moralischen zu bestimmen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ansprüche anderer – seien es die der Mitmenschen oder die eines göttlichen Wesens – als vielmehr zuerst Missachtung seiner selbst als eines moralfähigen Vernunftwesens. Achtung vor dem moralischen Gesetz und Achtung vor dem Subjekt der Moral werden verschränkt:

> Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck zu gebrauchen.[961]

Die Achtung des unbedingten Werts der vernünftigen Natur, das heißt des moralfähigen Vernunftwesens, impliziert, dieses jenseits der Zwecke, die zugleich Mittel sind und daher nur einen relativen Wert oder auch Preis aufweisen, immer auch als objektiven Zweck, der einen absoluten Wert (Würde) besitzt, zu betrachten. Die sogenannte »Selbstzweckformel« versteht Kant als eine weitere Formulierung des *einen* Kategorischen Imperativs.[962]

Spricht Kant von der »Menschheit in seiner Person«, dann meint er damit die Qualität des einzelnen Menschen, selbstgesetzgebendes, also autonomes Glied im Reich der Zwecke zu sein, worin seine Würde gründet:

> Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muss eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichlichen Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat.

961 Kant, KpV, 155f; vgl. Ders., GMS, 64–67. »Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz« (ebd., 17). Zur Verbindung von Achtung *für das Gesetz* und *für die Person* vgl. Goy, Achtung (2007), 338.

962 Zur Einheit des KI vgl. Rawls, Moralphilosophie (2016), 247.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.[963]

Kants Vorstellung des Menschen als eines autonomen Wesens geht in doppelter Weise über Autonomie als individuelle Selbstbestimmung hinaus: Erstens bedeutet Autonomie hier nicht die Formulierung eigener Wünsche, seien sie erster oder zweiter Ordnung,[964] sondern manifestiert sich in der »Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines *allgemein* gesetzgebenden Willens«[965]. Zweitens ist der Mensch gerade nicht in seiner individuellen Besonderheit Subjekt der Moral, sondern es ist die »Menschheit in seiner Person«, die ihn als solches auszeichnet oder anders formuliert: es ist die allgemeine und objektive reine praktische Vernunft, die ihm das moralische Gesetz in der Weise vorstellt, dass er es sich selbst gibt und ihm zugleich Achtung schuldend unterworfen ist.[966] In dieser Eigenschaft ist der Einzelne verbunden mit allen anderen Vernunftwesen als *gleichen* Untertanen in einem Reich der Zwecke als einem Ideal in der »›systematische[n; B.S.] Verknüpfung‹ vernünftiger und rationaler Personen unter gemeinsamen (moralischen) Gesetzen«[967]. Kants emphatische Rede vom Menschen als autonomen Freiheitswesen zieht einerseits die Kritik an verschiedenen Formen des Zwangs und der Unmündigkeit nach sich, richtet sich aber auch

963 Kant, GMS, 79; vgl. ebd., 17.

964 Zum Konzept der zweistufigen Wünsche vgl. Frankfurt, Identifikation (2011), 122–132; Ders., Willensfreiheit (2011), 67–79; Guckes, Willensfreiheit (2011), 7–17. Zur Unterscheidung von Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung vgl. auch O'Neill, Autonomy (2011), 75.

965 Kant, GMS, 70. H.d.V.

966 Vgl. Kant, GMS, 71. »Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist« (ebd., 75). Zum Sachverhalt, dass das authentisch-individuelle Leben nicht Thema Kants Moralphilosophie ist, vgl. Höffe, Einführung KpV (2011), 10f. Kants Frage ist nicht, »ob der Wunsch, den wir haben, ein wahrer Ausdruck unseres besonderen Selbst ist, sondern ob das Begehren ein wahrer Ausdruck unserer allgemeinen Persönlichkeit ist« (Bojanowski, Uns selbst gegenüber verpflichtet (2019), 96).

967 Rawls, Moralphilosophie (2016), 279; vgl. Kant, GMS, 74–80; Ders., Menschengesch., 11. Die »Reich-der-Zwecke-Formel« stellt eine weitere Variante des Kategorischen Imperativs dar. Präzisierend muss ergänzt werden: Als Vernunftwesen, die das moralische Gesetz als eine Pflicht erfahren, handelt es sich um Untertanen im Reich der Zwecke. Das vollkommen moralische Wesen wäre dessen Oberhaupt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegen Genievorstellungen einer ungebundenen, das heißt für ihn an erster Stelle sich vom moralischen Gesetz dispensierenden, Freiheit: »Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie so gar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst«[968].

Moralfähigkeit, Freiheit, praktische Vernunft, Autonomie, Würde, Menschsein und Menschheit bilden für Kant *einen* systematischen Zusammenhang. Wie hier die Fundierungsverhältnisse präzise gefasst werden können, ist eines der zentralen Themen und eine der bleibenden Herausforderungen in der Kantforschung.[969] Im vorliegenden Zusammenhang sind diese Ausführungen als qualitativer Höhepunkt einer normativen Selbstdeutung des Menschen aufzufassen, wie er bereits in der ficinisch-erasmischen Deutung der Erhabenheit des Menschen zum Ausdruck gebracht wurde. Wie bei jenen beinhaltet dies auch für Kant eine anthropologische und eine praktische Dimension,[970] die gleichwohl nicht mit dem Wort der »Selbstliebe« belegt werden, da sie im Menschen als Träger des moralischen Gesetzes wurzeln, das wiederum für Kant in einem spannungsreichen Verhältnis zur Selbstliebe steht. In diesem Punkt zeigt sich die enge Verschränkung von anthropologischer Deutung – der Mensch ist wesentlich Subjekt des moralischen Gesetzes – und normativ-praktischer Konsequenz – dem Menschen als moralfähigem, das heißt als autonomem Vernunftwesen ist unbedingte Achtung geschuldet. Das gilt für Selbst- und Fremdverhältnisse. Kant markiert hier insofern eine qualitativ unüberbietbare Position, weil er die auf die Person gerichtete Achtung mit dem Unbedingtheitsanspruch des moralischen Gesetzes identifiziert. Für Kant ist

968 Kant, Denken, 328. Zur Forderung einer Befreiung aus Unmündigkeit als Selbsterhaltungsstreben der Vernunft vgl. ebd., 329; Ders., Aufklärung. Zur praktischen Realisierung von Freiheit und Vernunft vgl. Ders., Gemeinspruch, 232–284; Ders., Frieden.

969 Vgl. weiter Kant, GMS, 104; O'Neill, Autonomy (2011), 72–75, 85; Ameriks, Pure Reason (2011), 87–95, 99. Dort finden sich auch Hinweise zu weiterer Forschungsliteratur.

970 Die Bedeutung von »Anthropologie« ist hier weiter gefasst als Kants eigene Definition, der sie als empirisch-praktische von der Metaphysik der Sitten abgrenzt, was zur Folge hat, dass die Bestimmung des Menschen als Subjekt des moralischen Gesetzes für Kant gerade nicht in den Bereich der Anthropologie, sondern in den der reinen praktischen Vernunft fällt. Dieser Definition wird im vorliegenden Absatz nicht gefolgt, um die begriffliche Konsistenz im »Panorama der Selbstliebe« zu wahren.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieses Selbstverständnis von Menschsein mit den entsprechenden normativen Implikationen in gleicher Weise unbeliebig, wie es der Anspruch des moralischen Gesetzes ist. Und es ist dieses selbst, das den Menschen zu einer derartigen Selbstdeutung nötigt. Unten werden diese Überlegungen fortgesetzt (vgl. Kapitel 13.3).

Während der Mensch als »Homo noumenon« immer schon moralfähiges Vernunftwesen ist, so ist er als Teil der Verstandes- *und* Sinneswelt ein nie vollkommen moralisches Wesen, hat aber die Möglichkeit und die Aufgabe, sich ihm anzunähern. Der Forderung, dem moralischen Gesetz zu entsprechen, ist somit die Forderung moralischer Selbstbildung eingeschrieben.[971] Der Begriff des »Charakters« beschreibt die Zielperspektive:

> Von einem Menschen schlechthin sagen zu können; ›er hat einen Charakter‹, heißt sehr viel von ihm nicht allein gesagt, sondern auch gerühmt; denn das ist eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt. […] Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.[972]

Ein derartiger Charakter ist »das Maximum des inneren Werts (der Menschenwürde) […] und dadurch dem größten Talent, der Würde nach, überlegen«[973]. Während es Tieren möglich ist, den Charakter

971 Ob und inwiefern diesem empirischen Prozess im Individuum eine Revolution der Denkungsart zugrundeliegt, kann und muss an dieser Stelle nicht weiter diskutiert werden. Zum Erwerben eines Charakters als Revolution vgl. Kant, ApH, 268; Ders., RGV, 52–55. Horn, Gattungsnatur (2011), 59 plädiert für ein Verständnis, dass die Revolution an das Ende eines Prozesses stellt, bleibt aber sehr skeptisch hinsichtlich der Konsistenz von Kants Theorie vom Bösen, vgl. ebd., 65f; gegen Horns Kritik argumentiert Sirovátka, Böse (2015), 100–102. Sehr aufschlussreich zu Kants Theorie vom Bösen sind die Analysen von Muchnik, Evil (2009); Papish, Evil (2018). Einen Versuch zur Plausibilisierung der Universalität des Bösen legt Papish ebd., 117–150 mit Hilfe einer sich auf die Selbsttäuschung stützenden Argumentation vor. Es bleibt indes das grundsätzliche Problem, wie Universalität des Bösen und Tat der Freiheit koexistierend gedacht werden können.

972 Kant, ApH, 264. Inhaltlich bedeutet für Kant ein derartiger Charakter, nicht zu lügen, nicht zu heucheln, Versprechen nicht brechen, sich nicht mit schlechtdenkenden Menschen einzulassen und sich von der Nachrede anderer nicht beeinflussen zu lassen, vgl. ebd., 268.

973 Kant, ApH, 270; vgl. Ders., GMS, 85.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Gattung – hierbei handelt es sich selbstredend nicht um einen intelligiblen – vollständig im Charakter des Individuums zur Ausprägung zu bringen, ist menschlicher Fortschritt auf eine Vollendung in der Gattung verwiesen, was für die technischen, pragmatischen und moralischen Anlagen gilt.[974] Die Realisierung des moralischen Charakters ist laut Kant Zweck des Individuums, der Gattung, ja der kosmischen Geschichte überhaupt.[975] Durch das Wirken der Individuuen, die sich so »der Menschheit würdig«[976] machen, kann er als moralischer Charakter der Menschengattung, als Reich der Zwecke, hervorgebracht werden. Dies zeigt sich in der regulativen Idee einer moralisierten, nicht bloß zivilisierten, allgemeinen weltbürgerlichen Gesellschaft, in der die moralische Vervollkommnung, die für das Individuum unerreichbar bleibt, ihr Ziel findet.[977] Moralische Selbstbildung liest sich in Kants optimistischer Darstellung als eine Fortschrittsgeschichte auf individueller und gattungsspezifischer Ebene: »Ich werde also annehmen dürfen: dass […] das

974 Vgl. Kant, Menschengesch., 13f; Ders., ApH, 312–327. »Am Menschen […] sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung nicht aber im Individuum vollständig entwickeln« (Ders., Allgem. Geschichte, 388). Der Fortschritt der Gattung erfolgt laut Kant bisweilen zu Lasten des Wohlbefindens des Einzelnen, vgl. Ders., Menschengesch., 14. Empirischer Motor der Entwicklung ist die »ungesellige Geselligkeit« (ebd., 392). »Nach Kant können Menschen ihre individuelle Entwicklung aufgrund ihrer mangelnden natürlichen Instinktausstattung einerseits immer nur in einer Gemeinschaft vollziehen; sie setzen sich andererseits aber immer zugleich gegen diese ab und entwickeln eine vorteilsorientierte Form von rationaler Identität« (Horn, Gattungsnatur (2011), 54). Kants Ausführungen zur kulturellen Entwicklung der Menschheit sind in weiten Zügen Überlegungen Rousseaus entlehnt. Wood, Proposition (2009), 123; Ders., Community (2011), 132 identifiziert die »ungesellige Geselligkeit« mit dem Hang zum Bösen. Zur Auseinandersetzung mit dieser Identifikation vgl. FN 1073. Schneewind, Good (2009), 104–111 veranschaulicht überzeugend, inwiefern die »ungesellige Geselligkeit« für Kant ein moralisches Problem und keines der Interessenabwägung ist (gegen Hobbes) und dass die moralische Begründungsstruktur unabhängig von der Geselligkeit/Soziabilität des Menschen besteht (gegen Pufendorf); »Kant is unique in seeing unsocial sociability in this light« (ebd., 109).

975 Vgl. Kant, Menschengesch., 10f; Ders., KdU, 388–399. Es ist eine »Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur« (Ders., ApH, 314).

976 Kant, ApH, 319.

977 Vgl. Kant, Allgem. Geschichte, 402–407; Ders., ApH, 329; Ders., RGV, 129f; Betzler, Selbstvervollkommnung (2019), 153–155.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschliche Geschlecht […] im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde.«[978] Das Mitwirken an diesem Prozess ist Pflicht jedes Einzelnen, als ganzer ist er aber eine Pflicht, die die Menschheit gegen sich selbst hat.

Die Entwicklung charakterlicher Verfasstheit wird als ein Selbstformungsprozess präsentiert, der unter verschiedenen Anlagen die Verwirklichung von Sittlichkeit in besonderer Weise würdigt, deren Bestimmungsgrund von der reinen praktischen Vernunft vorgestellt wird und die Zweck des Individuums, der Gattung und der Geschichte überhaupt ist. Als Mitglied einer Gattung moralfähiger Vernunftwesen ist der einzelne Mensch, aber auch die Menschheit als Ganze zu einer moralischen Selbstkultivierung berufen, die Ausdruck einer Dignität ist, die eine Kultivierung menschlicher Anlagen gemäß dem Prinzip der Selbstliebe qualitativ unendlich übersteigt. Weiter unten gilt es zwei Aspekte zu vertiefen, die hier nun ein erstes Mal erwähnt wurden: Das Streben nach sittlicher Vollkommenheit (Kapitel 13.3.2) und der Zweckbezug sittlichen Handelns (Kapitel 13.2.4).

13.2.2. Die dreifache Anlage im Menschen

Das in Kapitel 13.1. maßgeblich auf Basis der »Grundlegung« und der »Kritik der praktischen Vernunft« entwickelte Schema in der Verhältnisbestimmung von Selbstliebe und moralischem Gesetz legt eine Gegenüberstellung von moralischem Handeln als zweckfreiem und gutem Handeln und einem von der Selbstliebe getriebenem Handeln als zweckbezogenem und bösem Handeln nahe. Dies ist in zweifacher Hinsicht zu differenzieren. In seinen späteren moralphilosophischen Schriften verdeutlicht Kant, dass weder ein Streben nach eigener Glückseligkeit böse sein muss, noch dass ein moralisches Handeln zweckfrei ist. Während letzteres in Kapitel 13.2.4. entfaltet wird, geht es im Folgenden um den Zusammenhang von

978 Kant, Gemeinspruch, 274f; vgl. Ders., Ende, 506; Ders., Menschengesch., 27; Ders., Aufklärung, 491.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sittlichkeit und Glückseligkeit im Kontext der Selbstliebe. Dies wird anhand einer längeren Passage aus der »Religionsschrift« erörtert:

> Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur
>
> Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:
>
> 1) Die Anlage für die Tierheit des Menschen, als eines lebenden;
> 2) Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;
> 3) Für die Persönlichkeit, als eines vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.
>
> 1. Die Anlage für die Tierheit im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der *physischen und bloß mechanischen Selbstliebe*, d.i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d.i. der Trieb zur Gesellschaft. – Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entsprießen) […].
> 2. Die Anlagen für die Menschheit können auf den allgemeinen Titel der zwar *physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe* (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen […].
> 3. Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür […]: so ist die Beschaffenheit einer solchen Willkür der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkür, etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muss, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann […].
> Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, dass die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d.i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe: Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch *Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung*

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

desselben). Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur.[979]

Zunächst fällt eine grundlegende Übereinstimmung mit dem eingangs dargelegten Schema auf, die darin besteht, dass Selbstliebe die Überschrift für das menschliche Streben nach eigenem Wohlergehen darstellt und entsprechend in den physischen, also nicht-moralischen Anlagen genannt wird, in der Anlage zur Sittlichkeit aber nicht auftaucht. Dies wird nun aber nicht als Kontrast entfaltet, sondern die Art und Weise einer dreifachen Aufzählung sowie die Feststellung, dass alle drei Bereiche »Anlagen zum Guten« sind, lässt die Differenz in den Hintergrund treten. Unmissverständlich macht Kant deutlich, dass Selbstliebe elementarer Bestandteil des Menschseins ist und wie an keiner anderen Stelle in seinem Schrifttum erfolgt eine Wertschätzung ebenderselben, indem sie nicht nur das eigene Wohl in Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz, sondern vielmehr die Befolgung des moralischen Gesetzes, also das Gute selbst, befördern kann.

Das längere Zitat aus der »Religionsschrift« eröffnet eine Ambivalenz in Kants Moralphilosophie. Auf der einen Seite profiliert er erstens das moralische Gesetz als Gegensatz zur Selbstliebe, die er als Quelle des Bösen anführt. Zweitens geht er davon aus, dass sich dem Menschen die Kenntnis des moralischen Gesetzes nur über den Widerspruch zu den Neigungen erschließt.[980] Drittens ist es undenkbar die Beförderung der eigenen Neigungen als Forderung des moralischen Gesetzes zu begreifen- ein moralisches Gebot der Selbstliebe als selbstbezogene Wohltätigkeit kann es prinzipiell nicht geben, da das moralisch Gebotene nicht im Partikularen bestehen kann. Auf der anderen Seite spricht er von der Kompatibilität und sogar der gegenseitigen Beförderung von Selbstliebe und Gutem. Das Erstreben eigenen Wohls wird als Gefährdung der Sittlichkeit

979 Kant, RGV, 15–19. Herv. get. H.d.V.

980 Vgl. Kant, Gemeinspruch, 210. Es bleibt eine Spannung, da Kant einerseits ein Handeln aus Gewohnheit als nicht moralisch gut bezeichnet, da es nicht aus Pflicht erfolgt, vgl. Ders., ApH, 35–39; Ders., TL, 53, er andererseits charakterliche Vollkommenheit darin erblickt, das moralische Gesetz gerne zu tun, vgl. Ders., KpV, 148f; Kap. 13.3.2. Zum Fundierungs-, Erschließungs- und Veranschaulichungsverhältnis von Neigungen und moralischem Gesetz vgl. FN 949.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und dann wiederum als anthropologisch-physischer Zweck vorgestellt, der neben dem der Sittlichkeit steht, ohne dabei freilich eine grundsätzliche Harmonie anzunehmen.[981] Eine solche ist dem Menschen aufgrund seiner anthropologischen Verfasstheit verstellt und das eine schließt nicht nur das andere nicht ein, sondern verhindert zudem bisweilen dessen Realisierung.

Hinter diesem Problemkomplex steht die Unterscheidung von *»Homo noumenon«* und *»Homo phaenomenon«*, die in der Begründung und im Verstehen von Sittlichkeit starke Argumente geltend machen kann, im Zusammenhang mit der praktischen Verwirklichung des moralischen Gesetzes in der empirischen Realität und dann in seinen Bezügen zum Glückseligkeitsstreben, aber mehrere Probleme aufwirft.[982] Kant selbst benennt diese Herausforderung als die Frage nach dem Unbedingten im Bedingten. Vernunft

---

981 Vgl. Kant, Menschengesch., 16; Ders., KpV, 202f. Ein antagonistisches Verhältnis ist in Kap. 13.1. herausgearbeitet worden. Prägnante Belegstellen sind u.a. Ders., GMS, 23; Ders., ApH, 43; Ders., TL, 3f. Eine Wertschätzung natürlichen Glücksstrebens wird u.a. ersichtlich in Ders., KpV, 45, 107, 166; Ders., RGV, 68–71. Eine Zusammenfassung bietet ebd., 52: »Glückseligkeit ist, unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das erste und das, was wir unbedingt begehren. Eben dieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will), als mit Vernunft und Freiheit begabten Wesen, bei weitem nicht das erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit glücklich zu sein, d.i. die Übereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze.«

982 Eine zentrale Frage besteht darin, wie die reine praktische Vernunft sich überhaupt in der empirischen Wirklichkeit manifestieren kann. Kant versucht dieses Problem mit Hilfe des »moralischen Gefühls« als subjektive Wirkung des Vernunftgesetzes auf den Willen zu lösen, vgl. Kant, TL, 36f; Ders., GMS, 17, 122. Desweiteren stellen sich das Motivationsproblem sowie die Frage nach der Bildung eines moralischen Charakters in seiner empirischen Form und die Überwindung des Bösen als Revolution und/oder als Prozess, vgl. FN 971; Ders., RL, 11. Das Praktischwerden der reinen Vernunft thematisiert Kant in der »Methodelehre«, die in der »Kritik der praktischen Vernunft« und der »Metaphysik der Sitten« aber nicht mehr als ein Anhängsel darstellt. Für die Konkretion bedarf es der Urteilskraft, vgl. Ders., KpV, 119f; Ders., ApH, 119. Zur Empirielosigkeit der reinen praktischen Vernunft und zur praktischen Urteilskraft als Vermögen zur Anwendung des Sittengesetzes in konkreten Handlungskontexten, vgl. Pieper, Zweites Hauptstück (2011), 109–112. Sehr deutlich stellt sie die Unterschiede zwischen theoretischer Vernunft, praktischer Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts.[983]

Die Vorstellung einer unbedingten Totalität eines höchsten Guts bricht sich an der Wirklichkeit des »Homo phaenomenon«. Als höchstes Gut ist es Objekt des moralischen Gesetzes und als Ideal des Reichs der Zwecke als Folge sittlichen Handelns bestimmbar.[984] Als *vollendetes* höchstes Gut schließt es Glückseligkeit ein und besteht im »Genuss einer gesitteten Glückseligkeit«[985]. Eine nicht glückliche Existenz bleibt daher – wenn auch nicht in moralischer Hinsicht – defizitär und dass Glückseligkeit kein Gegenstand der reinen Vernunft ist, hat Kant selbst in antistoischer Richtung formuliert. Anders gewendet: Die physischen Anlagen des Menschen der Selbstliebe und sein daraus resultierendes Streben nach eigenem Wohl sind nicht nur nicht böse, sondern sie sind notwendige Bedingung, damit der Mensch seinen nicht-moralischen Zweck erreichen kann. Gleichwohl bestehen für Kant Aufgabe und Wert des Menschen nicht in erster Linie in der Verwirklichung von Erhaltung und

---

nunft und praktischer Urteilskraft heraus. Dies kann im vorliegenden Kapitel nur angedeutet werden.

983 Kant, KpV, 194.

984 Vgl. Kant, RGV, VII; Ders., GMS, 7. Rawls, Moralphilosophie (2016), 293–299 formuliert eine hilfreiche Übersicht, was Kant unter dem »Guten« verstehe: 1. Die von hypothetischen Imperativen strukturierte Vorstellung vom Glück; 2. Die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse (Glückseligkeit); 3. Die Erfüllung erlaubter Zwecke; 4. Der gute Wille; 5. Das Reich der Zwecke; 6. Das vollständig höchste Gut.

985 Kant, ApH, 243; vgl. Ders., KpV, 198f. »Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens […] gar nicht zusammen bestehen« (ebd., 199). Dass in der Welt keine »gesittete Glückseligkeit«, d.h. keine Verknüpfung der Tugend mit Glückseligkeit, erwartet werden kann, erörtert Kant als Antinomie der praktischen Vernunft, vgl. ebd., 204–215. Hieran schließen die Postulate der reinen praktischen Vernunft gedanklich an. Zur Erläuterung der Antinomie vgl. Förster, Dialektik (2011); zu der der Postulate Ricken, Postulate (2011).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wohlergehen, sondern im Selbstvollzug als moralischem Wesen, in der Realisierung eines Reichs der Zwecke (vgl. Kapitel 13.2.1).[986]

Die Frage, wie die physischen Anlagen die Befolgung des moralischen Gesetzes befördern sollen und wie sich dies zum guten Handeln als allein einem Handeln aus Freiheit verhält, wird im obigen Zitat von Kant nur konstatiert, nicht erläutert. Diese eher am Rand der kantischen Systematik stehende These erklärt Pärttyli Rinne so, dass die physische Selbstliebe den moralischen Fortschritt des Individuums und der Gattung über den Aspekt der Sozialwerdung befördere.[987] Ist hinsichtlich einer derartigen harmonischen Verhältnisbestimmung von physischer Selbstliebe und Sittlichkeit aufgrund der sie voraussetzenden natur- oder geschichtsphilosophischen problematischen Annahmen Vorsicht geboten, so kann festgehalten werden, dass mit *»Homo noumenon«* und *»Homo phaenomenon«* zwei bleibende, irreduzible (deskriptiv) und berechtigte (normativ) Dimensionen von Menschsein bestehen. Jedes Ansinnen, Menschsein in seiner damit einhergehenden Begrenztheit überwinden zu wollen, weist Kant als mystisches Schwärmertum zurück.[988] An eine Aufhebung der Selbstliebe in ein reines moralisches Vernunftwesen ist mit Kant für den Menschen nicht zu denken.

In materialer Hinsicht orientiert Kant sich bei der Erläuterung der »physischen und bloß mechanischen« und der »physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe« auffallend an Rousseaus Un-

986 Die Minderwertigkeit der Realisierung der physischen Anlagen im Vergleich zu der der Anlage der Persönlichkeit wird u.a. deutlich in Kant, GMS, 4f; Ders., ApH, 321; Ders., KpV, 156f. Dass laut Kant Sittlichkeit und Glück zwei fundamentale Grundmaximen menschlichen Lebens sind, betont Sirovátka, Böse (2015), 95.

987 Vgl. Rinne, Kant (2019), 27f, 33. »The mature Kant views nature as if it were a system of ends or purposes, where the natural predispositions of the human being are ultimately referred to our moral vocation, which is connected to the ideal of the complete highest good […] as the final purpose of the world« (ebd., 27). Diese »Harmonieannahme« hat Kant zumindest nicht ungebrochen vertreten und sie ist als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, nicht aber als eine naturphilosophische Spekulation plausibel. Einerseits ist eine derartige Annahme in der Tat zumindest von der Grundtendenz her notwendig, um physische Selbstliebe als Anlage zum moralisch Guten bezeichnen zu können, andererseits hat Rawls, Moralphilosophie (2016), 410 zurecht auf die Probleme hingewiesen, die das vollendete höchste Gut in die kantische Moralphilosophie einträgt.

988 Vgl. Kant, KpV, 125.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terscheidung von »Amour de soi« und »Amour-propre«, wobei er dessen beeindruckende Überlegungen in ihrer Komplexität deutlich reduziert. Eher stichpunktartig benennt Kant eine triebhafte Erhaltung seiner selbst und der Gattung (inklusive einer Sorge um den Nachwuchs) und eine Anlage zur Gemeinschaft,[989] sowie das Streben nach Wertschätzung im Vergleich mit anderen. In diesen beiden Bereichen kommt ein praktisches Selbstverhältnis des Menschen im Streben nach dem eigenen Wohl zum Ausdruck, das ist als eines der Selbstliebe, die hier in eine natürliche und kulturelle unterschieden wird. Dass Kant an diesem Punkt nicht länger verweilt, offenbart sein geringes Interesse an der Entfaltung der Selbstliebe in ihrer empirischen Phänomenalität und einen Fokus auf die Bedeutung derselben in Bezug auf Sittlichkeit.[990] Hierin unterscheidet er sich radikal von Rousseau. Seiner Grundidee von Moralphilosophie entsprechend ergänzt er gegenüber diesem »Amour de soi« und »Amour-propre« als Bestimmungsmomenten menschlicher Existenz

989 Ausführungen zur physischen Selbsterhaltung, der Kant insgesamt keine große Beachtung schenkt, finden sich auch in Kant, ApH, 242 mit dem gleichen, oben zitierten Bedeutungsspektrum. Nebenbei sei angemerkt, dass es sich hierbei um Überlegungen handelt, für die auch Rousseau schon auf die »Oikeisosis«-Tradition der Stoa zurückgreifen konnte: »Die durch die Oikeiosis begründete naturale Selbstliebe, die sich praktisch in Tätigkeiten der Selbsterhaltung, Selbstentfaltung und Reproduktion auswirkt und im Suchen zuträglicher und Meiden schädlicher Dinge äußerst, ist beim Menschen zunächst auf die animalische Konstitution gerichtet. Sobald dann die Vernunft zur Entfaltung kommt, wird diese und ihre gesunde Verfassung der primäre Gegenstand des Interesses, und zwar die Vernunft als Träger von Einsicht und sittlichem Streben« (Forschner, Stoische Ethik (1995), 148. Herv. get.). Demgegenüber führt Kant nun allerdings eine klare Trennung von empirischer und reiner Vernunft, von Natur und Sittlichkeit ein. Mit Hilfe der »Oikeiosis« »dem sittlichen Streben so eine naturale Basis« (ebd., 159) zu sichern, lehnt Kant entschieden ab. Die stoische Identifikation von natürlicher und vernünftiger Selbsterhaltung gilt weiterhin für den Bereich der Klugheit, nicht aber für den der Sittlichkeit. Damit wird im kantischen System der Selbsterhaltung sowohl gegenüber der stoischen Tradition als auch gegenüber Thomas Hobbes eine neue Position zugewiesen.

990 »Welche psychologische oder anthropologische Realität ein solches Prinzip besitzt, welche Formen der Selbstliebe sich unterscheiden lassen, ob verschiedene Subjekte in Hinblick auf gleiche Gegenstände gleich oder verschieden empfinden, ob sie in ihrer Empfänglichkeit für bestimmte Vergnügungen durch die Erziehung beeinflusst sind, usf., sind Probleme der Spezifikation und für Kant von zweitrangiger Bedeutung« (König, Autonomie (1994), 168).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um die Anlage für die Persönlichkeit, also um den unableitbaren »guten Charakter« als Produkt der reinen praktischen Vernunft. Damit wird gegenüber Rousseau ein Bereich normativen Selbstverhältnisses etabliert, der sich nicht im Ausgang von der Selbstliebe ermessen lässt.

An einer leicht zu übersehenden Stelle verweist Kant jedoch auf einen entstehungsgeschichtlichen Zusammenhang von »Amour-propre« und Sittlichkeit:

> Die Sittsamkeit, eine Neigung, durch guten Anstand (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte) andern Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdem den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfes. – Ein kleiner Anfang, der aber Epoche machte, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung gibt, ist wichtiger, als die ganze unabsehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Kultur.[991]

Dieses Zitat offenbart Kants in seinem Gesamtwerk marginales Interesse am Menschen als historisch-empirisches Wesen. Eine Erklärung der Sittlichkeit in Bedeutung und Geltung aus der Sittsamkeit ist damit nicht gegeben. Jene lassen sich nur rekonstruktiv aus einer Analyse der reinen praktischen Vernunft gewinnen, sodass geltungstheoretischer und empirisch-genetischer Aspekt getrennt bleiben. Zudem kann dieser lediglich einen »ersten Wink« geben, da das moralische Gesetz im Letzten ein Produkt der Freiheit ist. Rousseaus Analysen zum »Amour de soi« und »Amour-propre« können für Kants Moralphilosophie lediglich Vorformen bedeuten. Anders als Rousseau interessiert er sich nicht primär für die empirische Konstitution der Identität des modernen Menschen, die in ein vielfältig-konfliktträchtiges Geflecht normativer Anforderungen verwoben ist. Kant setzt vielmehr das Subjekt als moralisches voraus und löst die Spannungen in geltungstheoretischer Hinsicht durch die Unbedingtheitsforderung des Kategorischen Imperativs auf, hinsichtlich dessen er hervorhebt, dass es für den Menschen immer nur *eine* Pflicht, nie aber einen Konflikt von Pflichten geben kann.[992]

991 Kant, Menschengesch., 9. In die gleiche Richtung weisen Kants Ausführungen zum Geschmack als Beförderung der Moralität, vgl. Ders., ApH, 191f.

992 Vgl. Kant, RL, 24; Ders., Vigil., 493.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

13.2.3. Wohlwollen und Wohlgefallen

Bevor im Weiteren die Zwecke der Sittlichkeit analysiert werden, wird im vorliegenden Kapitel die Analyse einer Differenzierung im Begriff der Selbstliebe eingeschoben, die eine weitere Achse quer zu der der drei Anlagen etabliert. Gleichzeitig wird damit dem Verständnis der im Folgenden sich anschließenden Erörterung der äußerst komplexen »Tugendlehre« der Weg gebahnt. Auch das vorliegende Kapitel soll mit einem längeren Zitat aus der »Religionsschrift« eröffnet werden:

> Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des *Wohlwollens und des Wohlgefallens* (benevolentiae et complacentiae) eingeteilt werden, auch beide müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen, ist natürlich (denn wer wird nicht wollen, dass es ihm jederzeit wohl ergehe?). Sie ist aber sofern vernünftig, als teils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, teils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Prinzip der Willkür gemacht: so ist sie die Quelle eines unabsehlich großen Widerstreits gegen die Sittlichkeit.
> – Die *vernünftige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst* kann nun entweder so verstanden werden, dass wir uns in jenen schon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen (so fern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspekulationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut.
> Allein die Maxime der *Selbstliebe des unbedingten* (nicht von Gewinn oder Verlust aus den Folgen der Handlung abhängenden) *Wohlgefallens* an sich selbst würde das innere Prinzip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz, uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Missfallen, an sich selbst, sein, der sich solcher Maximen bewusst ist, die mit dem moralischen Gesetz in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte dies die *Vernunftliebe seiner selbst* nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkür verhindert.
Da nun das letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung *moralischen Selbstliebe* sich das deutliche Verstehen des Prinzips unnötigerweise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht (denn man kann sich auf moralische Art nur selbst lieben, soferne man sich seiner Maxime bewusst ist, die *Achtung fürs Gesetz* zur höchsten Triebfeder seiner Willkür zu machen)?[993]

993 Kant, RGV, 50–52. Herv. get.; Absätze und Herv. d. V. Der Typos einer »vernünftigen (Selbst-)Liebe« kann von Kant aus der Aufklärungstradition übernommen werden, vgl. FN 767. Alle Autoren waren sich »darin einig, dass die natürliche und daher prinzipiell zu bejahende Selbstliebe, die kein singulärer Affekt ist, zum Ursprung aller zerstörerischen Leidenschaften werden kann, sobald die pflichtsetzende Kontrolle über sie verliert« (Vollhardt, Selbstliebe (2001), 246). Dieses Moment durchzieht als Grundgedanke auch die kantische Moralphilosophie und sein Denken von der Selbstliebe. Allerdings wird zwischen Kant und den Autoren einer »vernünftigen Selbstliebe« darin ein wichtiger Unterschied sichtbar, dass in Kants Moralphilosophie Selbstliebe in weiten Teilen als Oppositionsbegriff zu einem vernünftig-moralischen Handeln erscheint, wohingegen letztere vor dem Hintergrund einer harmonischeren Anthropologie Selbstliebe stärker als einen vernunftbezogenen natürlichen Trieb auffassen. So schreibt etwa Christoph Meiners in deutlicher Ablehnung des von ihm zuvor referierten kantischen Verständnisses von Selbstliebe: »Wenn alle Neigungen die Selbstsucht ausmachen, und Selbstliebe ein Hauptzweig dieser Selbstsucht ist: wenn alle Neigungen lästig sind, und die Selbstliebe in einem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst besteht, wie kann denn die Selbstliebe jemals vernünftig, und mit dem Sittengesetz übereinstimmend werden?« (Meiners, Allgemeine Geschichte II, 274). Meiners stellt dem eine grundsätzliche Unterscheidung von Selbstsucht/Eigendünkel/Eigenliebe/Eigennutz und Selbstliebe gegenüber und hält Kant vor, dies nicht hinreichend zu beachten, wenn er den natürlichen, unschuldigen Trieb der Selbstliebe mit ersteren Begriffen gleichsetze. Eine »vernünftige Selbstliebe« ist bei Meiners entsprechend nicht eine von der Vernunft unterworfene Neigung, die allein für sich dazu tendiert, pflichtwidriges Handeln zu befördern. Sie gilt vielmehr als das natürliche Streben nach dem für das jeweilige Wesen Natur- und Vernunftgemäßen, vgl. Ders., Allgemeine Geschichte I, 112. Naturtrieb und Vernunft werden als in der Regel konvergierend aufgefasst: »So traten doch die meisten und berühmtesten Lehrer der Weisheit und Tugend in die Fußstapfen der Natur, unterschieden Selbstliebe und Selbstsucht, söhnten die gemäßigten so wohl die selbstischen, als wohlwollenden Neigungen mit der Vernunft und Tugend aus, und bewiesen, dass der Mensch weder ein durchaus eigennütziges oder selbstsüchtiges, noch auch ein rein-geistiges, am wenigsten ein solches Wesen sei, was ohne Rücksicht auf eigene Glückseligkeit,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kant macht deutlich, dass sein Verständnis von »Liebe« eine praktisch-handlungsbezogene (Wohlwollen) und eine psychisch-gefühlsmäßige (Wohlgefallen) Dimension hat. Beide setzen Vernunftbegabung voraus. Der »Amor benevolentiae« richtet sich auf das Wohl und dies dem Wunsch und der Tat nach.[994] Glückseligkeit zu wollen bleibt nicht beim Wunsch stehen, sondern schließt dessen praktische Beförderung mit ein. Bezogen auf einen selbst ist ersteres – der Wunsch glücklich zu sein – mit Menschsein laut Kant in klassisch-philosophischer Tradition per se gegeben. Für Wohltätigkeit gegenüber sich selbst ist praktische Vernunft als Klugheit erforderlich. Dieses Verständnis praktischer Selbstliebe ist im ersten Schema entwickelt worden.

Wird der »Amor benevolentiae« auf die drei Anlagen des Menschen (vgl. Kapitel 13.2.2) bezogen, ergibt sich ein differenziertes Bild. Die Anlage für die Tierheit entfaltet sich im Trieb und sucht das Wohlergehen in der Befriedigung desselben. Dass diese Anlage von Kant als »bloß mechanisch«, der »Amor benevolentiae« aber als vernünftig bezeichnet wird, kann entweder so gedeutet werden, dass die mechanische Selbstliebe eine andere Selbstliebe ist als die, die in Wohlwollen und Wohlgefallen eingeteilt werden kann, und eine von beiden nicht im eigentlichen Sinn als »Selbstliebe« zu bezeichnen ist.[995] Eine andere Interpretation scheint naheliegender: Keine der Anlagen existiert im Menschen in Reinform, was bedeutet, dass auch die Realisierung der Anlage der Tierheit für den Menschen nicht einfach als Triebbefriedigung erfolgen kann, sondern einer klugen Gestaltung bedarf. Sie ist von der Anlage für die Menschheit dadurch unterschieden, dass hier der Erfolg des Wunsches glücklich

---

auf eigene Freuden und Leiden zu handeln im Stande sei« (Ders., Allgemeine Geschichte II, 276).

994 Vgl. Kant, TL, 121f. Ein zentrales Ergebnis der Arbeit von Pärttyli Rinne besteht darin, aufgezeigt zu haben, dass Kants Begriff der Liebe insgesamt sich in die Aspekte des Wohlwollen und Wohlgefallens unterscheiden lässt, vgl. Rinne, Kant (2019), 168f, und »Liebe« bei Kant daher eine Gefühls-, Handlungs- und Kultivierungsdimension umfasst, vgl. ebd., 142f. Dies hebt er berechtigterweise gegenüber Horn, Love (2008), 154 hervor, der den kantischen Liebesbegriff auf ein Gefühl beschränkt und praktische Liebe mit Moralität identifiziert.

995 Vgl. Rinne, Kant (2019), 20–49, 69–71 unterscheidet stärker zwischen »animal mechanical self-love« und »the middle level of self-love«. Nur letztere teilt er in Wohlwollen und Wohlgefallen ein. Die animalische Selbstliebe sei dagegen frei von Vernunft.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu sein notwendig den Vergleich mit anderen erfordert. Mit den Worten Rousseaus ausgedrückt: Der reine »Amour de soi« existiert für den Menschen nicht (mehr).[996] Im Tier ist die physisch-mechanische Selbstliebe nur in Analogie als »Selbstliebe« und zutreffender mit dem Begriff der »Selbsterhaltung« zu bezeichnen. Selbstliebe im Vernunftwesen stellt dann gegenüber der Selbsterhaltung die komplexere Idee dar. Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden Anlagen besteht darin, dass der Wunsch nach Wohlergehen in der Anlage für die Tierheit laut Kant in einer dreifachen materialen Ausgestaltung als Erhaltungs- und Gemeinschaftstrieb erfasst werden kann, wohingegen die Anlagen für die Menschheit nur formal über den Vergleich, aber nicht material bestimmbar sind und hier sowohl in der Formulierung der Wünsche, der einzelnen Zwecke als auch in deren praktischer Realisierung der vernünftig-klugen biographisch-kulturellen Ausgestaltung bedürfen, die sich nach den individuellen Präferenzen des Einzelnen richten müssen.[997]

In der Anlage für die Persönlichkeit ist die Selbstliebe gerade nicht das bestimmende Prinzip, da Glückseligkeit den subjektiven, Sittlichkeit aber den objektiven Zweck des Menschen darstellt,[998] und zwischen beiden, wie im vorangehenden Kapitel verdeutlicht, ein komplexes Verhältnis besteht, der subjektive aber nie zum Bestimmungsgrund des objektiven Zwecks erhoben werden darf. Da Sittlichkeit und Glückseligkeit irreduzible Bereiche vernünftigen Handelns darstellen, gibt es keinen »guten Charakter« als Produkt des »Amor benevolentiae«.

---

996 Eine an Rousseau orientierte Interpretation Kants legt Allen Wood vor. Seine Zuordnung der Begriffe »Amour-propre«-»Eigendünkel« und »Amour de soi«-»Selbstliebe/Eigenliebe«, vgl. Wood, Proposition (2009), 117, stimmt nur bedingt. Beispielsweise benennt Kant die Anlage für die Tierheit (≈ »Amour de soi«) und die für die Menschheit (≈ »Amour-propre«) beide mit »Selbstliebe«. Diese Differenz ist wichtig zu beachten, um zu sehen, dass Kant sich nicht am rousseauschen Schema orientiert, sondern dessen Gedanken nur lose aufnimmt. Sein Begriff von »Selbstliebe« ist mit keinem von Rousseaus Bedeutungen schlicht identifizierbar. Rousseaus Differenzierung lässt sich nicht über Kants Denken legen – wie auch umgekehrt, Rousseau nicht von Kants Moralphilosophie aus vereindeutigt werden darf. Beide formulieren im »Panorama der Selbstliebe« eigenständige, irreduzible Perspektiven.

997 Vgl. Kant, Allgem. Geschichte, 390.

998 Vgl. Kant, RGV, 52.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstliebe als Wohlgefallen, »Amor complacentiae«, ergänzt die kantische Rede von der Selbstliebe um einen psychisch-gefühlsmäßigen Aspekt. Im Bereich der Klugheit geht sie mit der Liebe als Wohlwollen einher. Die praktische Wohltätigkeit im Anstreben eigener Glückseligkeit hat ihren Grund ja darin, dass ein potenzieller Erfolg als *eigenes Glück* erfahren wird. »Amor complacentiae« bezogen auf die Anlagen für die Tierheit und die Menschheit impliziert, dass das Empfinden von Glück für den Menschen nicht mit Befriedigung von Trieben und primären Wünschen identisch ist, sondern nach einer vernünftigen Gestaltung und Kultivierung verlangt. Hier gilt dasselbe, was über die Vernünftigkeit des »Amor benevolentiae« ausgeführt wurde. Glücklich zu sein ist für den Menschen ein anspruchsvolles Projekt, das in Selbstbestimmung zu entfalten ist.[999] Im obigen Zitat macht das Kaufmann-Beispiel noch auf einen feinen Unterschied aufmerksam: Das eine ist die Freude ob eines erfolgreichen Handelns aus wohlwollender Selbstliebe. Das andere ist die damit verknüpfte Zufriedenheit mit sich selbst. »Amor complacentiae« begleitet als psychisch-gefühlsmäßige Form der Selbstliebe sowohl die Maximen einzelner Handlungen als auch das personale Selbstverständnis als Ganzes. Erfolg ist nicht nur Quelle von Freude, sondern auch Bestätigung des Handelnden in seiner Leistungsfähigkeit und befördert eine Selbstzuschreibung von Wert. Damit zeigt sich, dass Selbstliebe bei Kant ein komplexeres Gebilde darstellt, das aus einer psychisch-gefühlsmäßigen, personalen und handlungsorientierten Dimension besteht, die in Wechselwirkung zueinander stehen.

Von dem bedingten Wohlgefallen grenzt Kant das unbedingte ab.[1000] Es ist eine Zufriedenheit mit sich selbst, die nicht aus der

999 Vgl. Himmelmann, Glück (2003), 22, 93–95, 152, 169; Papish, Evil (2018), 20–25. »Die Selbstliebe des Wohlwollens gegen sich selbst ist also dann vernünftig [im nicht-moralischen Sinn; B.S.], wenn einerseits der Zweck, auf den sie gerichtet ist, vernünftig konzipiert ist […], andererseits die Wahl der Mittel zur Erreichung […] in vernünftiger Weise erfolgt« (König, Autonomie (1994), 176). Die Schwierigkeit für den Menschen besteht darin, dass zwar Glückseligkeit den fixen Endzweck darstellt, dies aber nur über individuell zu setzende Teilzwecke realisierbar ist – und die sind nicht allein aus der reinen praktischen Vernunft bestimmbar.

1000 Ergänzend sei aus der Vorlesungsmitschrift Vigilantius folgende Passage angeführt: »Man kann unter Liebespflichten gegen sich selbst nicht, wie man

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Realisierung relativer Zwecke folgt, sondern aus der Achtung des moralischen Gesetzes als hinreichender Triebfeder der Willkür. Eine Selbstliebe des Wohlgefallens, die sich auf das eigene Wohl beschränkt, kann laut Kant zu keiner hinlänglichen Zufriedenheit führen, da dem Menschen die eigene sittliche Unzulänglichkeit das psychische Erleben eintrübt. Das unbedingte Wohlgefallen, Kant nennt es auch die »Vernunftliebe seiner selbst«, stellt sich nur in der Befolgung des moralischen Gesetzes ein. Hieraus ergeben sich einige wichtige Konsequenzen für sein Verständnis von Zufriedenheit und Glückseligkeit: Erstens gibt es eine Form von Zufriedenheit, die umfassender ist als die in der wohlwollenden Selbstliebe begehrte Glückseligkeit. Zweitens kann Zufriedenheit keine andere Ursache haben als einen guten Willen. Drittens fallen beide unter das psychische Erleben des »Amor complacentiae«.[1001] Viertens ist deshalb ein Zustand der Glückseligkeit ohne Sittlichkeit nicht als ein vollkommen glücklicher denkbar; kantisch: vollkommene Glückseligkeit erfordert Glückswürdigkeit.[1002] Noch stärker als im bedingten Wohlge-

---

gewöhnlich annimmt, die Pflicht des Wohlwollens, oder Eigenliebe […] verstehen, sondern die Pflicht, so zu handeln, dass man wegen seiner Handlungen ein moralisches Wohlgefallen zu sich selbst hegen könne. Dann erfüllt man die Pflicht der Liebe gegen sich selbst« (Kant, Vigil., 652). Das bedingte Wohlgefallen an sich selbst wird hier nicht erwähnt. Eine erstaunliche Nähe ergibt sich zu dem Aspekt der Selbstliebe bei Joseph Butler, den Chambers, Moral Self-Love (2012), 24–28 als moralische Selbstliebe rekonstruiert: Moral self-love is »the affection we can experience as moral agents after we have performed a benevolent act and our conscience can approve that our action was genuinely virtuous« (ebd., 3). Darüber hinaus teilt Butler mit Kant eine Art von Selbstliebe, verstanden als Klugheit, die als rationales Prinzip das eigene Glück zu realisieren suche und die zur Bestimmung des moralischen Handelns nichts austrage. Ihr Erfolg begründe zwar Stolz und Selbstwertempfinden, aber keine moralische Selbstliebe, vgl. ebd., 26.

1001 Kant bezeichnet die moralische Selbstzufriedenheit als Analogon zum Glück, vgl. Kant, KpV, 214.

1002 »Kantian prudence as such implies a moral side constraint: the prudent agent does not act immorally« (Rinne, Kant (2019), 43f). Gleichzeitig gilt umgekehrt: »I conclude that self-love is an irreducible aspect of even the highest stages of moral happiness« (ebd., 56). Allerdings lässt sich in diesem Punkt aus der Analyse der Schriften Kants keine Eindeutigkeit gewinnen. Mal trennt er Sittlichkeit und Glückseligkeit radikal – dann kann auch der unmoralische Mensch glücklich sein – mal bezieht er beides stärker aufeinander – dann erfordert Glückseligkeit einen moralischen Charakter, dieser trägt entscheidend zur Glückseligkeit bei und moralische Zufriedenheit schließt

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fallen tritt hier die personale Dimension hervor, wenn Kant vom unbedingten »Wohlgefallen an sich selbst« spricht. Dem steht das »bittere Missfallen an sich selbst« entgegen. In Anbetracht des moralischen Gesetzes zu versagen, ist nicht lediglich Verzicht auf eine Quelle zufriedenstellender Empfindungen, sondern bedeutet eine Infragestellung personaler Integrität. Auch das unbedingte Wohlgefallen ermöglicht eine Form der Selbstzuschreibung von Wert, die nicht identisch ist mit der des bedingten Wohlgefallens. Dieser Aspekt wird unten (vgl. Kapitel 13.3.3.) weitergeführt.

Kant zögert allerdings, wie das obige Zitat deutlich macht, diese Selbstliebe des unbedingten Wohlgefallens oder »Vernunftliebe seiner selbst« oder moralische Selbstliebe so zu bezeichnen, da dies Verwirrung stifte und über die unbedingte Achtung für das moralische Gesetz terminologisch gleich und besser erfasst werde. »Moralische Selbstliebe« ist die sittliche Gesinnung. In der Tat ist es erstaunlich, dass Kant hier den Bereich der Sittlichkeit mit Hilfe der Selbstliebe näher beschreibt. Allerdings wurde auch schon an anderer Stelle gezeigt, dass sich beide nicht vollständig trennen lassen. Gerade auf der Ebene des psychischen Erlebens, des »Amor complacentiae«, kann eine plausible Kontinuität zwischen bedingtem und unbedingtem Wohlgefallen angenommen werden, die es in der Begründungslogik und im Zweck des »Amor benevolentiae« als Gegenpol zum moralischen Gesetz nicht geben kann. In Kants Ausführungen zum moralischen Gefühl zeigt sich diese Scharnierstelle zwischen apriorischer Vernunftbestimmung und Praktischwerdung, indem er es als ein intellektuelles Gefühl und doch als empirisches Empfinden beschreibt. Das unbedingte Wohlgefallen an sich selbst ist Ergebnis der reinen praktischen Vernunft – aber es ist nichtsdestotrotz ein Gefühl der Zufriedenheit.

---

selbstliebende Glückseligkeit ein. Zurecht hebt Himmelmann, Glück (2003), 119 hervor, dass Kant gegenüber einem rein intellektuellen Glücksverständnis skeptisch bleibt. Er identifiziert »wahre Glückseligkeit« nicht mit »moralischer Glückseligkeit«. Unter den verschiedenen Bestimmungen kann als Konstanten kantischer Moralphilosophie schlechthin festgemacht werden, dass Glückseligkeit *nie* der Bestimmungsgrund eines guten Willens sein kann und dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei irreduzible Zwecke des Menschseins darstellen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

13.2.4. Die Zwecke moralischen Handelns

Geht es der »Grundlegung« um die »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität«[1003], so erweitert Kant danach den Blickwinkel auf die Moralphilosophie als »System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft«[1004], da der Mensch als Naturwesen sich in seinen Handlungen zusätzlich zum moralischen Gesetz noch einen Zweck denken muss:

> Dass aber jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle, ist ein synthetisch praktischer Satz a priori, und zwar ein objektivpraktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben (einen Effekt) hinzutut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann.[1005]

Oben ist bereits aufgezeigt worden, dass die Bildung eines moralischen Charakters Zweck des Individuums und der Gattung ist. Dies ist die Pflicht, auf »eine Welt, den sittlich höchsten Zwecken angemessen«[1006] hinzuwirken, ein Reich der Zwecke zu schaffen.

Während das *Recht* der Menschheit in der eigenen Person und der des Anderen enge Pflichten begründet, die moralische Selbst- und Fremderhaltung sichern sollen, begründet der *Zweck* der Menschheit weite Pflichten gegen sich und andere, die auf Perfektion abzielen.[1007] Ersteres kann auch als Bereich der Achtungs-, letzteres als Bereich der Liebespflichten bezeichnet werden. Kapitel 13.2.1. fokussierte zunächst auf die Achtungspflicht der Selbstzweckhaftigkeit und stellte dann die Realisierung des moralischen Charakters als Zweck vor. Während erstere geschuldet sind, konkretisieren sich

---

1003 Kant, GMS, XV.

1004 Kant, TL, 5; vgl. Ders., RGV, XII.

1005 Kant, RGV, XI; vgl. Ders., Gemeinspruch, 211. Der Zweck dient nicht als moralischer Bestimmungsgrund. An dieser elementaren Festlegung der »Grundlegung« ändert sich nichts. Ohne Zwecke, so Horn, Wille (2011), 51, kann es nach Kant überhaupt keinen Willen und entsprechend auch keine Handlungen geben.

1006 Kant, Gemeinspruch, 212.

1007 Auf das komplexe Verhältnis von Moral und Recht im Denken Kants ist hier nicht weiter einzugehen, vgl. dazu insbesondere Horn, Nichtideale Normativität (2014). Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es festzuhalten, dass jede Rechtspflicht nach Kant auch eine moralische Pflicht ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die weiten Pflichten gegenüber anderen in Liebespflichten, die eine verdienstliche Schuldigkeit übersteigende praktische Wohltätigkeit bezeichnen, deren Verpflichtung sich nicht auf einzelne Handlungen, sondern auf die Maxime bezieht. Für die Moralphilosophie als Zwecklehre gilt,

> dass der Mensch so wohl sich selbst als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist (die man Pflichten der Selbstliebe und der Nächstenliebe zu nennen pflegt), welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direkt keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.[1008]

Die in dem Zitat mit dem Begriff der »Selbstliebe« verbundene Bedeutung ist in der kantischen Moralphilosophie einmalig, da sie die ansonsten durchgehaltenen Annahme der Unmöglichkeit einer praktischen Selbstliebe als Gebot der Sittlichkeit – hier in ihrem weiteren Verständnis als Zwecklehre – durchbricht. Kant macht entsprechend deutlich, dass er »Selbstliebe« hier mehr zur Veranschaulichung des Gemeinten denn in systematisch-argumentativer Absicht anführt. Sich selbst und andere zum Zwecke zu machen ist die auf Perfektion gerichtete emphatische Version des Kategorischen Imperativs, die die negative Ausrichtung, die Selbstzweckhaftigkeit seiner selbst und der anderen Vernunftwesen zu achten, überschreitet: »Thus, it seems that a full regard for the humanity of other persons, not any narrowly self-protective concern for one's own welfare in light of the requirement of universalization, is what yields the duty of beneficence«.[1009] Ein wenig paradox anmutend kann formuliert werden: Sich selbst zum Zweck zu machen ist das sittliche Gebot der

1008 Kant, TL, 54. Zur kantischen Unterscheidung von Achtung und Liebe vgl. Hildt, Achtung (2019), 182f; Witschen, Achtung (2006), 624–630.

1009 Green, Christian Love (1993), 270; vgl. Kant, TL, 116–119, 183. Erst durch die positiven Zwecke, die zugleich Pflichten sind, wird die praktische Vernunft in ihrer Positivität erkennbar, indem sie es selbst ist, die diese Zwecke setzt. Ohne entsprechende Zwecke wäre die praktische Vernunft nur negativ ausschließend, vgl. Sensen, Tugendlehre (2019), 41. Zum moralischen Gesetz als negative und positive Freiheit vgl. Rawls, Moralphilosophie (2016), 378f. Gegen eine Interpretation der kantischen Moralphilosophie, die eine rein formale Bestimmung des Sittengesetzes vornimmt, argumentiert überzeugend auch Lutz-Bachmann, Hoffnung aus Vernunft (2021), 164, 191. Dies sieht er u.a. in der Lesart von Jürgen Habermas gegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstliebe, das nicht aus Selbstliebe, sondern aus Pflicht als weite Pflicht des moralischen Gesetzes gilt.

Die reine praktische Vernunft formuliert nun laut der »Tugendlehre« zwei Zwecke, die für den Menschen zugleich Pflicht sind: Die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit.[1010] Damit wird zwischen »Selbstliebe« und »Nächstenliebe« ein in materialer Hinsicht bedeutender Unterschied aufgezeigt. Die Förderung der Zwecke anderer erstreckt sich auf die Förderung ihres Wohls, ihrer Glückseligkeit; die Förderung eigener Zwecke auf die eigene moralische Perfektion. Die beiden anderen denkbaren Konstellationen bleiben laut Kant als gebotene Zwecke leer: die Förderung der Vollkommenheit anderer und die der eigenen Glückseligkeit. Dies liegt, kurz gesagt, darin begründet, dass die Vollkommenheit anderer kein möglicher Gegenstand eigener Handlungen sein kann und die Förderung eigener Glückseligkeit eine Neigung – das Prinzip der Selbstliebe – und keine Pflicht ist.[1011] Damit ist nicht gemeint, dass die eigene Glückseligkeit kein Zweck der Menschheit wäre, aber es ist kein Zweck, der zugleich eine Pflicht sein könnte. Nur indirekt kann eigene Glückseligkeit Gegenstand der Pflicht werden, insofern sie Mittel zum Zweck der Sittlichkeit ist.[1012] Demgegenüber spricht Alison Hills von »self-regarding duty to promote your own well-being«[1013] und leitet aus der Pflicht, das Wohl anderer zu fördern qua Verallgemeinerung der Maxime eine gleiche Pflicht gegenüber sich selbst ab, die sie schließlich als moralische Pflicht und Klugheitsgebot zugleich bezeichnet: »The self-regarding duty to promote your own well-being is precisely the kind of reason which connects the

1010 Vgl. Kant, TL, 13–27. Bereits in der »Grundlegung« werden diese beiden Bereiche im Zusammenhang mit dem Kategorischen Imperativ als Beispiele drei und vier angeführt, um zu verdeutlichen, welche Maximen nicht gewollt werden können, vgl. Ders., GMS, 55f.

1011 Vgl. Kant, TL, 13.

1012 Vgl. Kant, TL, 18; Ders., Vigil, 650f. So sieht Kant etwa den Kampf gegen Unzufriedenheit als Pflicht an, da sie Laster befördere. Und das Streben nach Unabhängigkeit von Bedürfnissen trage zur Maximierung von Freiheit als Kernbestandteil eigener Würde bei. »Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist« (Ders., TL, 18).

1013 Hills, Duties (2003), 135.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prudential and the moral spheres«[1014]. Dies ist allerdings innerhalb der kantischen Systematik nicht denkbar, die wesentlich darauf beruht, dass individuelle Glückseligkeit und Sittlichkeit für den Menschen zwei verschiedene Zwecke darstellen und nur in der Idee eines vollkommen moralischen Wesens zusammenkommen. Dies wird in Kapitel 13.3.2. weiter erläutert. An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass sich mit Kant in der Tat eine moralische Pflicht zur Selbstliebe als Beförderung eigenen Wohlergehens nur schwer denken lässt. Als Konsequenz stellt sich eine gewisse Asymmetrie zwischen Selbst- und Fremdverhältnis ein, kann doch die Förderung der eignen Zwecke moralisch von Kant nicht gewürdigt werden. In moralischer Hinsicht wird die Selbstaffirmation damit der Glückskomponente beraubt.[1015]

1014 Hills, Duties (2003), 140. Auf den kantischen Einwand, dass das eigene Wohlergehen eine Neigung und keine Pflicht sei, antwortet sie: »it makes sense to say that it is your duty to do so, because you would be required to fulfill the duty [to promote your own well-being; B.S.] even if you did not want to« (ebd., 139). Nur objektive Theorien des guten Lebens, vgl. Rüther, Objektive Theorie (2013), 52–57, können die Vorstellung plausibel erscheinen lassen, dass es ein gutes Leben gibt, das anzustreben Pflicht ist, auch wenn es selbst nicht gewünscht wird. Wieso soll dies aber auch ein Gebot der Klugheit sein? Weil sich am Ende herausstellen wird, dass das objektive Glück auch das wahrhaft subjektive ist? Und was bedeutet eine derartige Annahme eines objektiven Guten für die Pflicht, das Wohlergehen anderer zu fördern? Hier kann nun schwerlich eine subjektive Theorie von deren Glück vertreten werden. So überzeugend es auf den ersten Blick auch sein mag, vor dem Hintergrund der Universalisierungsforderung die Pflicht zur Förderung des Wohlergehens auch auf sich selbst zu beziehen, so ergeben sich dadurch doch ethisch äußerst brisante Anschlussfragen. Bezogen auf Kants Moralphilosophie ist festzuhalten, dass Hills Theorie einen anderen Begriff von Wohlergehen/Glück und von der tugendhaften Person, vgl. ebd., 139, voraussetzt. Dies ist mit der von ihr von Kant übernommenen Differenz zwischen moralischer Pflicht und Klugheit aber nicht so einfach vereinbar, wie es den Anschein hat.

1015 Eine interessante Möglichkeit mit Kant und zugleich über die textlichen Belege hinaus eine Pflicht zur Selbstliebe ins Auge zu fassen, stellt die Vorstellung einer »allgemeinen Glückseligkeit« als Tugendpflicht dar, in der Selbst- und Fremdbezug als Gegensatz aufgehoben werden. Die Pflicht zur Förderung allgemeiner Glückseligkeit schließt dann die eigene mit ein. Für diesen Hinweis dankt der Verfasser Benedikt Rediker. Zum Konzept der allgemeinen Glückseligkeit vgl. Rediker, Hoffnung (2021), 148–160, 173–183.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das »Reich der Zwecke« zu fördern, auf eine sittliche Gemeinschaft hinzuwirken, fehlt in der »Tugendlehre« in der Benennung der Zwecke, die zugleich Pflicht sind. Dies erklärt sich dadurch, dass es sich nicht um eine Pflicht des Einzelnen handelt, sondern um eine, die die Menschheit als ganze gegen sich hat.[1016] Dies kann auch wie folgt formuliert werden: Für das Individuum kann die Hervorbringung des Reichs der Zwecke keine direkte Pflicht sein, sondern in der Erfüllung seiner Rechts- und Tugendpflichten leistet es seinen Beitrag in der Hervorbringung eines derartigen sittlichen Idealzustands. Da die Thematisierung der weiten Pflichten gegen sich selbst in den Bereich des normativen Selbstverhältnisses fällt, der im nächsten Kapitel ausführlich behandelt wird, beschränken sich die folgenden Ausführungen zu den Zwecken moralischen Handelns auf die Pflichten gegen andere.

Den »Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht«[1017] und steht im Gegensatz zu einem auf sich selbst beschränkten Interesse. Bezogen auf andere impliziert dies, sich deren Zwecke zu eigen zu machen, wobei laut Kant deren eigene Glücksvorstellungen leitend sein müssen. Der weiten Pflicht der Förderung fremder Glückseligkeit ist somit ein antipaternalistischer Zug eingeschrieben.[1018] Dies ist so zu verstehen, dass niemand in der Lage ist, für eine andere Person zu wissen, was für sie Glückseligkeit bedeutet, und darüber hinaus folgt aus der Legitimität der Glückseligkeit als menschlichem Zweck, dass die Achtung der Person des Anderen die Berücksichtigung dessen Glücksstrebens als eigenem mit einschließt. Subjektiv-individuell bestimmter Glückseligkeitsbegriff und ihre Bedeutsamkeit für das Menschsein insgesamt begründen Kants antipaternalistische Forderung, die es in gleicher Weise im Bereich der Sittlichkeit nicht geben

1016 Vgl. Kant, RGV, 135f. Zur ethischen Gemeinschaft vgl. Wood, Community (2011), 133–136. Zur Bedeutung der ethischen Gemeinschaft für eine Überwindung des Bösen vgl. Papish, Evil (2018), 203–231.

1017 Kant, TL, 30.

1018 Vgl. Kant, TL, 17, 126; Fahmy, Love (2011), 174–184. Eine Grenze haben Glücksvorstellungen an den Geboten des moralischen Gesetzes. Dies ist eine der Belegstellen für das äußerst wirkmächtige kantische Axiom, dass Erfordernisse der Sittlichkeit eine kategorisch zu beachtende Untergrenze der Legitimität verschiedener Glücksvorstellungen formulieren: »Das Rechte zieht die Grenze, das Gute zeigt, worauf es ankommt« (Rawls, Moralphilosophie (2016), 306).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann. Zur Begründung der Pflicht der Beförderung fremder Glückseligkeit, die darüber hinausgeht, erläutert Kant:

> Dass diese Wohltätigkeit Pflicht sei, ergibt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe [hier als Neigung verstanden; B.S.] von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden, nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.[1019]

Diese an Pufendorfs Begründung des Prinzips des Naturrechts erinnernde Argumentation macht noch einmal deutlich, dass die normative Geltung von der Verallgemeinerbarkeit der Maxime und nicht vom Gegenstand, also fremder Glückseligkeit, herrührt. Ein derartiges Handeln kultiviert laut Kant den Charakter, was sich darin ausdrückt, dass die Neigung zur Wohltätigkeit gefördert wird und so ein entsprechendes Handeln erleichtert wird.

Kants Begründung der Pflicht zur Wohltätigkeit wirft aber das Problem auf, dass die Liebespflicht hier durch die Hilfe in Notfällen erläutert – oder gar definiert? – wird, diese aber in den Bereich der geschuldeten Pflichten gehört. Weder bedeutet »von anderen geliebt zu werden«, dass einem in Notfällen geholfen wird – dies widerspricht Kants eigener Definition der Liebes- als weiten Pflichten – noch kann so eine emphatische Version des Kategorischen Imperativs, nämlich die Förderung fremder Glückseligkeit, begründet werden. Die Schwierigkeit der Begründung ergibt sich daraus, dass ein verdienstliches, also die Schuldigkeit übersteigendes Handeln vorliegt,[1020] was andererseits dann doch kategorisch gebotene Pflicht sein soll, auch wenn diese sich auf die Maxime und nicht auf die einzelne Handlung bezieht. An dieser Stelle ist die Grenze eines Ansatzes erreicht, der Sittlichkeit über den Pflichtbegriff erschließt. Auch

1019 Kant, TL, 26; vgl. ebd., 124; Ders., KpV, 61.

1020 »Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung« (Kant, TL, 21); vgl. ebd., 116. Ein derartiges Handeln begründet eine Pflicht zur Dankbarkeit gegenüber dem Wohltäter, vgl. ebd., 127. Enge Pflichten begründen keine Pflicht zur Dankbarkeit, da ein geschuldetes Handeln vorliegt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Begriff der »weiten Pflicht« vermag nicht hinlänglich deutlich zu machen, inwiefern die Beförderung eines Reichs der Zwecke, jedes *vollendete* höchste Gut mit eingeschlossen, was ja die Vorstellung eines Reichs der Zwecke als einem Ideal in der »›systematische[n; B.S.] Verknüpfung‹ vernünftiger und rationaler Personen unter gemeinsamen (moralischen) Gesetzen«[1021] noch übersteigt, einen kategorischen Imperativ darstellen soll, da es sich bei der Hervorbringung des vollendet höchsten Guts gerade um kein menschliches Projekt der praktischen Vernunft handeln kann.

Dasselbe Problem wird in der materialen Bestimmung der Liebespflichten gegen andere in der »Tugendlehre« sichtbar, wenn Kant den Anspruch der Förderung fremder Glückseligkeit mit den Ansprüchen der Selbstliebe vergleicht, die ja par excellence für die eigenen Bedürfnisse steht. Entscheidend ist, dass hier das moralische Gebot offensichtlich nicht so weit reichen kann, dass es die Verwirklichung der eigenen physischen Selbstliebe außer Kraft setzte: »Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit (seiner wahren Bedürfnisse) anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte.«[1022] Kant ist kein Prophet von Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung. Andererseits hält er fest, dass moralisch gebotene Wohltätigkeit, in der er das biblische Gebot der Nächstenliebe reformuliert sieht, prinzipiell unbegrenzt sei.[1023] Er will das Dilemma wie folgt auflösen:

> Jenem Zweck [fremder Glückseligkeit; B.S.] aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen, meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und bloß subjektiven Zweck zur Pflicht (objektiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter, Einwurf gegen die obige Einteilung der Pflichten […] und bedarf einer Zurechtweisung.[1024]

1021 Rawls, Moralphilosophie (2016), 279. Laut Rawls ist die Idee eines vollendet höchsten Guts mit Kants Moralphilosophie nicht konsistent vermittelbar, vgl. ebd., 410.

1022 Kant, TL, 27; vgl. ebd., 18.

1023 Vgl. Kant, TL, 27, 120. Zur Nächstenliebe vgl. Goy, Selbst (2016), 593–596; Rinne, Kant (2019), 110–144; Moors, God (2008).

1024 Kant, TL, 17.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Innerhalb der kantischen Logik stimmt es, dass es sich nicht um eine Kollision zweier moralischer Pflichten handelt, da Selbstliebe als praktische Wohltätigkeit keine Pflicht ist. Gleichwohl formuliert sie aber Ansprüche des Subjekts, die auch – so Kant selbst – hier *gegen* die moralische weite Pflicht ihre Berechtigung haben. Dieses »Einspruchsrecht« der Selbstliebe in der Konzeption kantischer Moralphilosophie ist beachtlich. An anderer Stelle heißt es unter Verweis auf die faktisch begrenzten Möglichkeiten praktischer Wohltätigkeit, dass hier zunächst sich jeder selbst am nächsten sei[1025] – was Kant nicht kritisiert.

Die Differenzierung zwischen moralischer Selbsterhaltung und Perfektion, zwischen schuldig und verdienstlich, lässt eine Gradualität innerhalb der kantischen Moralphilosophie erkennbar werden, die in der strikten Dualität von hypothetischen und kategorischen Imperativen keine Entsprechung finden kann. Als negativer Kontrast fungiert eine Maxime der Selbstliebe, die alle Zwecke nur auf sich selbst bezieht, was Kant in seiner »Anthropologie« als moralischen Egoismus bezeichnet. Damit etabliert er »Egoismus« als Begriff für eine ausschließlich sich selbst wohlwollende Selbstliebe, deren einziger Zweck die eigene Glückseligkeit ist und die die Zwecke anderer sowie sie selbst als Zweck ausblendet.[1026] Dem stehen zunächst die engen Forderungen des moralischen Gesetzes entgegen, was sich insbesondere an den Pflichten der Achtung gegenüber Anderen gut aufzeigen lässt, wodurch die Ausrichtung aller Zwecke auf sich selbst eingeschränkt wird (vgl. Kapitel 13.1.), indem die subjektive Maxime auf Verallgemeinerbarkeit geprüft wird und der Selbstliebe Abbruch tut. Die Forderung, sich das Reich der Zwecke zum Zweck zu machen, geht darüber hinaus und auch, sich die physischen Zwecke anderer zu eigen zu machen. Dies formuliert Kant im Verbot des Egoismus und Eigennutzes wie folgt: »Handle nicht eigennützig, d.i. handle nicht blos deines eigenen, sondern auch des Nutzens anderer wegen; liebe also in der Rücksicht auch

1025 Vgl. Kant, TL, 122.

1026 Vgl. Kant, ApH, 6–9. Zur Bedeutung von Kants Schrifttum für die Begründung von »Egoismus« als einem normativ-praktischen Begriff vgl. Schrey, Egoismus (1982), 304; Reiner, Egoismus (1972), 310. Anders als Bellantoni, Paradox (1996), 123 annimmt, ist Egoismus jedoch nicht das zentrale Problem kantischer Moralphilosophie.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andere, und schließe sie nicht von deiner Selbstliebe aus«[1027]. Dies bedeutet nicht einfach eine Einschränkung der Selbstliebe, sondern setzt die aus der praktischen Vernunft gewonnene Vorstellung eines Idealzustands des Reichs der Zwecke und eines zudem auch noch glücklichen Zustands voraus. Die Realisierung ist, wie Kant einräumt,[1028] dem Menschen nur anfanghaft möglich und der Erfolg liegt nicht in der Macht des Einzelnen und nicht einmal in der der ganzen Menschheit. Zu einer alle Zwecke auf sich selbst lenkenden Selbstliebe ist damit der Gegenpol formuliert: Es sind »nicht bloß Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit […], der wir nachstreben sollen«[1029].

Die emphatische, im Begriff der Liebe sich widerspiegelnde Fassung des Kategorischen Imperativs kann nur schwer mit Hilfe der Vorstellung einer Verpflichtung und erst recht nicht über konkrete Handlungspflichten erfasst werden. Mit Kant über ihn hinausgehend lässt sich die Bestimmung, fremde Glückseligkeit zu befördern, präziser als eine Frage der Einstellung oder der grundsätzlichen *Haltung* denn als Handlungsgebot bestimmen. Die von Kant erwähnte Verdienstlichkeit ließe sich dann so rekonstruieren, dass entsprechende Handlungen als Ausdruck einer den Liebespflichten zugrun-

1027 Kant, Vigil., 62. Selbstliebe ist in dem Zitat als »amor benevolentiae« zu verstehen. Das Wohltun soll sich also nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf die Zwecke anderer erstrecken.

1028 Vgl. Kant, Ende, 514.

1029 Kant, RGV, 242. Wo von Kant die Schwelle zwischen Tugend*pflichten* und supererogatorischen Handlungen gesehen wird, fragen zurecht Witschen, Achtung (2006), 632f; Horn, Love (2008), 164f. Dass praktische Liebe nicht in den Kategorien moralischer Achtung wiedergegeben werden kann, betont Rinne, Kant (2019), 161: »The identification or equation of love with respect would go against one of the most fundamental distinctions of Kant's moral philosophy«. Zur Irreduzibilität und Multidimensionalität von Liebe und Achtung vgl. auch Filippaki, Kant (2012), 33f. Als verfehlt muss allerdings die dortige Zuordnung von Achtung als Selbst- und Liebe als Fremdbezug gelten. »In this picture of the moral world individuals strive both to retain their individuality and agency and open up to others by acknowledging and embracing ends other than one's own« (ebd., 42). Die Gegenüberstellung von Selbst- und Fremdbezug, von Egoismus und Altruismus etc. ist im Gegensatz zu vielen anderen Ansätzen gerade nicht das Grundschema kantischer Moralphilosophie. »Achtung« und »Liebe« stellen für Kant weder zwei auszubalancierende Verpflichtungen dar, noch ist ihr Referenzpunkt an erster Stelle das Selbst bzw. der Andere, sondern das moralische Gesetz.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deliegenden Haltung weder als universalisierbar geschuldet, noch als gegenseitig einforderbar bestimmt, aus erstpersönlicher Perspektive gleichwohl als verpflichtend erfahren werden.[1030] Die Realisierung der Tugendpflichten aus einer Haltung der Liebe heraus ist dabei von empirischen, einen Raum der Pluralität eröffnenden Bedingtheiten, und individuellen Interpretationen abhängig, sodass die Förderung der Zwecke anderer – wie auch die unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst (vgl. Kapitel 13.3.2.2) – einen kreativen Prozess von praktischer Vernunft und Urteilskraft erfordert. Deutlich wird in einer solchen Interpretation der enge Bezug zwischen der Förderung fremder Zwecke und eigener Charakterbildung, zwischen den unvollkommenen Pflichten gegenüber anderen und denen gegenüber sich selbst. Dass eine solche Interpretation kantischer Moralphilosophie gute Gründe für sich beanspruchen kann, wird das folgende Kapitel zum normativen Selbstverhältnis des Menschen erhärten (vgl. Kapitel 13.3.) – damit wird allerdings ein ganz anderer Weg eingeschlagen als die häufig anzutreffende Lesart, die sich auf universalisierbare Handlungspflichten im zwischenmenschlichen Bereich fokussiert. Eine Rekonstruktion der vielfältigen Bezüge der Selbstliebe in der kantischen Moralphilosophie vermag aufzudecken, dass es sich dabei um eine extrem reduzierte Version kantischen Denkens handelt, die gerade das nicht zu erfassen vermag, was Kant als – zugegeben extrem anspruchsvolle – Zielgestalt einer moralischen Welt vor Augen hat.

Kant schließt aus der Liebespflicht gegen andere die Beförderung ihrer sittlichen Vollkommenheit explizit aus.[1031] Dies ist sofort einleuchtend, besteht Sittlichkeit doch in der Gesetzesförmigkeit des *eigenen* Willens. Die Revolution der Denkungsart erfolgt notwendig in und durch die reine praktische Vernunft im Subjekt. Daneben kennt Kant aber auch die empirische Seite der Formung eines moralischen Charakters (vgl. Kapitel 13.2.1.). Hinsichtlich dieser wäre zu fragen, ob fremde Vollkommenheit nicht indirekt zum Zweck gemacht werden kann, indem die Bedingungen zur Selbstbildung eines Charakters unterstützt werden, was mit der Förderung fremder Glückseligkeit nicht identisch ist und von ihr aus auch nicht erfasst

1030 Zum Zusammenhang von weiten Pflichten, Haltung und Akteursperspektive vgl. Schmidt, Supererogation (2024), 303–306.

1031 Vgl. Kant, TL, 27.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird.[1032] Hinsichtlich der Dignität des Menschen als eines moralfähigen Vernunftwesens stünde ein derartiger Zweck in normativer Hinsicht über dem der Beförderung fremder Glückseligkeit und wäre ein entscheidender Beitrag in der Errichtung eines Reichs der Zwecke. Eine Förderung fremder Glückseligkeit bedient den »Amor complacentiae« des Anderen als bedingte Selbstliebe und eine Förderung fremder Vollkommenheit auf indirekte Weise den »Amor complacentiae« als unbedingte Selbstliebe.

13.3. Das normative Selbstverhältnis des Menschen

Für Kant ist der Mensch nicht nur Subjekt des moralischen Gesetzes, sondern er ist auch in seiner Selbstbeziehung Objekt desselben. Dadurch wird ein umfassenderes Verständnis von Moralphilosophie sichtbar als eine weit verbreitete Reduzierung auf interpersonale Konstellationen zum Ausdruck bringen kann.[1033] Darüber hinaus

1032 Die Analysen von Rinne, Kant (2019), 145–165 zur kantischen Vorstellung von Liebe in Freundschaften legen nahe, dass im Sonderfall der moralischen Freundschaft Kant von einer gegenseitigen Förderung von Vollkommenheit ausgeht. Die kosmopolitische Freundschaft bildet das Ideal einer ethischen Gemeinschaft.

1033 Dagegen bereits Kant, GMS, 68. »Freiheit […] sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann« (Ders., RL, 45) ist laut Kant die basale Bestimmung der Rechtslehre, nicht aber der Moralphilosophie als ganzer. Eine relationale Lesart kantischer Moralphilosophie präsentiert hingegen Wood, Community (2011). Ähnlich Klemme, Motivational Internalism (2008), 240: »If we did not identify ourselves with other persons as a matter of fact, we would not ask moral questions«. Herta Nagl-Docekal analysiert sehr scharfsinnig wie auch in der frankfurter Tradition bei Jürgen Habermas, Rainer Forst und Axel Honneth das kantische Verständnis von innerer Freiheit als Selbstgesetzgebung eine engführende relationale (rechtstheoretische) Ausdeutung erfährt, vgl. Nagl-Docekal, Innere Freiheit (2014), 9, 42–45. Zur Kritik an einer derartigen Lesart Kants vgl. weiter FN 1073. Die Erklärung der Pflichten gegen sich selbst mit Hilfe des in der »ungeselligen Geselligkeit« verdorbenen Strebens nach Überlegenheit, vgl. Wood, Proposition (2009), 121, überzeugt nicht. Alternativ analysiert Himmelmann, Glück (2003), 99f das kantische Verständnis des rechten Umgangs mit sich selbst als dem rechten Umgang mit anderen vorgeordnet. Auch dies vermag nicht zu überzeugen. Vielmehr wurzeln die Pflichten gegenüber sich selbst und anderen *gleichursprünglich* in der Achtung vor dem moralischen Gesetz.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird gegenwärtig, steht der Bereich des normativen Selbstverhältnisses in Frage, dies mit der Frage gleichgesetzt, ob es sittliche Pflichten gegenüber sich selbst gibt. Es erfolgt somit auch eine Engführung von Normativität auf Sittlichkeit. Dies ist eine durchaus kantische Intuition, aber wie obige Analysen gezeigt haben, sieht er den Menschen in seinem Selbstbezug als unter zwei Formen von Imperativen stehen, denen der Klugheit und denen des moralischen Gesetzes. Beiden muss hinsichtlich des normativen Selbstverhältnisses Rechnung getragen werden.

13.3.1. Unter dem Zweck der Glückseligkeit

Als auf Glückseligkeit hin angelegtes Wesen, dessen Wohl wesentlich vom richtigen Gebrauch der empirisch-praktischen Vernunft abhängt und nicht einfach naturgegeben ist, muss der Mensch sich um seine eigene Glückseligkeit sorgen. Dieses »Müssen« stellt laut Kant keinen sittlichen Imperativ dar und ist ihm motivational qua Neigung gegeben. Dies ist das Prinzip der Selbstliebe. Es gestaltet sich in den Anlagen für die Tierheit und für die Menschheit in Form des »Amor benevolentiae« und des »Amor complacentiae« aus, umfasst eine personale, psychisch-gefühlsmäßige und handlungsorientierte Dimension. In Analogie zu der in Kapitel 13.2.4. aufgezeigten Unterscheidung der Pflichten in die moralischer Selbsterhaltung und die moralischer Perfektion kann mit Kant ein enger Begriff physischer Selbsterhaltung als Ermöglichungsbedingung von Glückseligkeitsstreben überhaupt von einer positiven Entfaltung als vernünftiger Kultivierung individuellen Glückseligkeitsstreben unterschieden werden. Aufgrund des subjektiven Glücksverständnisses und des begrenzten Einsichtsvermögens menschlicher Vernunft lassen sich hier nur allgemeine Ratschläge formaler Art geben, wie unter anderem der, dass die Ausbildung eigener Wünsche mit der Möglichkeit ihrer Befriedigung in ein Passungsverhältnis zu bringen sind.[1034] Entgegen

1034 »Suche deinen Zustand so zu erhalten, dass du so viel entbehrst, als nöthig ist, um deine Zufriedenheit auf die kleinstmöglichen Bedingungen zu setzen« (Kant, Vigil., 649); vgl. Papish, Evil (2018), 31. König, Autonomie (1994), 181f bezeichnet dies als Ideal des Diogenes (Bedürfnisreduktion) und als Ideal des Epikur (Genusssteigerung). Der Mensch kennt den sein Glück mitbestimmenden Verlauf und Zweck der Natur nicht hinreichend und verfügt

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Tradition eudämonistischer Ethiken ist eine Thematisierung der Materie der Maxime der Selbstliebe für Kant nicht länger als eine philosophische möglich. Diese »ethische Enthaltsamkeit« hat eine große moralphilosophische Wirkungsgeschichte entfaltet.[1035] Sie bedeutet, dass im menschlichen Selbstverhältnis das eigene Wohl zwar weiterhin den physischen Zweck darstellt, der einen normativen – wenn auch nicht moralischen – Imperativ begründet, dessen Realisation in inhaltlicher Bestimmung und Umsetzung aber ganz in den Verantwortungsbereich des einzelnen Subjekts überstellt wird. Interessanterweise verwendet Kant hierfür nicht den Begriff der Autonomie im Sinne von Selbstbestimmung. Das Anstreben eigenen Glücks stellt für Kant in deskriptiver und normativer (nicht moralischer) Hinsicht einen selbstverständlichen Bestandteil von Menschsein dar, wenn auch aufgrund der Nicht-Existenz einer Pflicht zur Selbstliebe ein gewisses Missverhältnis zwischen Selbst- und Fremdbezug besteht. Die Eckpunkte seien nach den vorangegangenen Analysen zu diesem Bereich normativen Selbstverhältnisses, das unter dem Prinzip der Selbstliebe steht, festgehalten:

- Selbstliebe bildet ein Feld normativer Beanspruchung, sodass es möglich ist von gelingender und scheiternder Selbstliebe zu sprechen.
- Das Prinzip der Selbstliebe wird begrifflich in praktisch-handlungsorientierte »(Amor benevolentiae«) und psychisch-gefühlsmäßige (»Amor complacentiae«) Selbstliebe unterschieden, die in Wechselwirkung stehen.
- Die gefühlsmäßige Dimension hat eine handlungsbezogene und eine personale Komponente.
- Hinsichtlich der Praxis gelingender Selbstliebe lassen sich lediglich formale Ratschläge formulieren.
- Das Gelingen der Selbstliebe ist multifaktoriell empirisch bedingt und hängt u.a. an den Fähigkeiten der empirisch-praktischen Vernunft, interpersonalen Konstellationen und naturalen

nur im moralischen Bereich sicher über Weisheit, vgl. Kant, Ende, 516f. »Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen« (Ders., GMS, 47), die wiederum auf praktische Bewährung angewiesen sind, vgl. Ders., Ende, 517.

1035 Zur »ethischen Enthaltsamkeit« vgl. Jaeggi, Kritik (2014), 47.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umständen – als Ganzes ist es der menschlichen Verfügung, nicht aber der Gestaltung entzogen.
- Das Prinzip der Selbstliebe ist auf einen legitimen menschlichen Zweck gerichtet, der nicht den höchsten darstellt, gleichwohl aber existenziell bedeutsam ist.
- Das *vollendet* höchste Gut setzt eine Erfüllung des Prinzips der Selbstliebe voraus.
- Ohne das Prinzip der Selbstliebe käme der Mensch nicht zur Formulierung eines Gottespostulats.
- Selbstliebe steht in ihrer praktischen und gefühlsmäßigen Dimension unter dem normativen Vorbehalt des moralischen Gesetzes.[1036]
- Das Prinzip der Selbstliebe und das moralische Gesetz können sich in ihrer Realisation gegenseitig behindern.[1037]
- Das Prinzip der Selbstliebe kann keine sittliche Normativität begründen.
- Das moralische Gesetz formuliert nicht nur eine negative Grenze für die praktische Selbstliebe, sondern die weiten Pflichten gegenüber anderen stellen zudem die Idealbildung eines Gegenpols gegen den Egoismus dar.
- Die natürlichen Anlagen des Menschen als Anlagen der Selbstliebe sind nicht nur Anlagen zum Wohl, sondern auch zum moralisch Guten.[1038]

1036 Hinsichtlich der gefühlsmäßigen Dimension stellt sich die Frage, ob Kant davon ausgeht, dass ein unsittlicher Mensch glücklich sein kann oder nicht. An diesem Punkt gehen die Interpretationen auseinander. Die Ausführungen zur »Zufriedenheit« legen nahe, dass er annimmt, dass ein unsittlicher Mensch zumindest nicht im vollständigen Sinn glücklich genannt werden kann.

1037 Ricken, Selbstliebe (2001), 258 sieht diese in Kants Denken auszumachende Spannung, die einer harmonischen Vollkommenheit eine Absage erteilt, als Orientierung am Evangelium und Distanzierung gegenüber antiker Moralphilosophie an. Zu überlegen wäre, ob, wie in Kap. 12 herausgearbeitet wurde, an dieser Stelle nicht eine Signatur des modernen Menschen vorliegt, die auf die Unmöglichkeit eines harmonischen Selbst- und Weltverhältnisses abstellt. Kants Moralphilosophie kann als Antwort auf Rousseau gelesen werden, die zwar nicht in existenzieller, aber in normativer Hinsicht neue Eindeutigkeit schafft. Diese wiederum verschärft allerdings den möglichen Konflikt zwischen moralischen Ansprüchen und eigener Glückseligkeit, da eine Abwägung nicht länger legitim erscheint.

1038 Dieser letzte Punkt bleibt innerhalb der Systematik kantischer Moralphilosophie besonders schwierig.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

13.3.2. Unter dem Zweck der Sittlichkeit

Anders als der Zweck der Glückseligkeit die hypothetischen Imperative begründet, ergibt sich das Moralprinzip des Kategorischen Imperativs aus der reinen praktischen Vernunft. In der Tradition der Einteilung neuzeitlicher Ethik in die Pflichtenkreise gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, kommt den letzten beiden bei Kant eine gleichwertige Bedeutung zu.[1039] Gott schließt er als Gegenstand moralischen Handelns hingegen aus.[1040]

Die Ausführungen zum Menschen als moralischem Vernunftwesen (vgl. Kapitel 13.2.1.) bilden die Grundlage zum Verständnis der Pflichten gegen sich selbst. Zu Beginn der ethischen Elementarlehre der »Tugendlehre« thematisiert Kant die vermeintliche Widersprüchlichkeit der Vorstellung von Pflichten gegen sich selbst, da der Verbindende mit dem Verbundenen identisch ist. Für eine ausführliche Diskussion sei auf die Sekundärliteratur verwiesen.[1041] An

1039 Dies zeigt sich u.a. im parallelen Aufbau der »Tugendlehre«, in der Pflichten gegen sich und andere nebeneinander betrachtet werden. Auch die zentralen Beispiele zur Erörterung des Kategorischen Imperativs beziehen sich zu je zwei auf das Selbst- und auf das Fremdverhältnis, vgl. Kant, GMS, 53–56. Zur ideengeschichtlichen Einordnung Kants in die neuzeitliche Pflichtenlehre mit ihren drei Bezugspunkten vgl. Kany, Pflichtentrias (2016), 443–447; Vollhardt, Selbstliebe (2001), 218–226.

1040 Für Kant kann Gott in einer religiösen Ethik, die sich auf Offenbarungsvorschriften beruft, weiterhin Gegenstand heteronomer Gebote sein, vgl. Kant, TL, 182. In der Verhältnisbestimmung von Glaube und Handeln kehrt Kant die lutherische Bestimmung geradezu um: Gnade geht der Tugend nicht voraus, sondern Gott lässt auf sittliches Handeln Gnade folgen, vgl. Ders., RGV, 314; Bojanowski, Vollkommenheit (2011), 107. Zum Verhältnis von Religion und Moralphilosophie Kants vgl. Höffe, Streit der Fakultäten (2011); Mosayebi, Vernunftreligion (2011), 256–263. Die Pflicht zur Religion ist laut Kant keine Pflicht gegenüber Gott, sondern eine in Ansehung Gottes gegenüber sich selbst, da Religion die Moralität befördert, vgl. Casas, Pflichten (1996), 174; Ricken, Moralisch sein (2010), 69.

1041 Eine (theologisch-ethische) Hinführung zur Thematik der »Pflichten gegen sich selbst« mit einer Einordnung Kants bietet Goertz, Pflichten (2004). Eine gute philosophische Hinführung bietet Hoesch, Pflichten (2013). Zu Kants Konzept vgl. Casas, Pflichten (1996); Denis, Kant's ethics (1997); Bojanowski, Uns selbst gegenüber verpflichtet (2019), 79–82; Timmermann, Duties to the Self (2006); Schönecker, Tugendlehre (2010). Kritisch gegen Kants Pflichten gegen sich selbst argumentiert, Lohmar, Pflichten gegen sich selbst (2005) und Lohmar, Antwort auf Tiedemann (2005), indem er den Bereich der

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dieser Stelle genügt es, deutlich zu machen, dass die Pflichten gegen sich selbst für Kant mit seinem Autonomiebegriff als Geltungsgrund aller Pflichten einhergehen. Wird der Gehalt letzterer mit Selbstbestimmung identifiziert, lassen sich derartige Pflichten nicht denken, da das Selbstverhältnis dann über Wünsche oder Präferenzen, nicht aber über Pflichten gefasst ist. Anders formuliert: Dem frei gewählten subjektiven Guten – präziser: Wohl – steht im Selbstbezug kein objektiv-sittliches Gutes gegenüber. Wie oben deutlich wurde, bestätigt auch Kant, dass er das normative Selbstverhältnis des Menschen zu weiten Teilen als ein Nicht-Sittliches denkt. Darüber hinaus wird der Mensch aber durch das moralische Gesetz kategorisch verpflichtet »und zwar gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) betrachtet«[1042]. Autonomie ist die Ausrichtung subjektiver Maximen am objektiven Gesetz der Vernunft: »The elective self [autonomy understood as ›Selbstbestimmung‹; B.S.] must subject itself to the standards of the rational self [autonomy understood as ›Selbstgesetzgebung‹; B.S.].«[1043] Die notwendige Allgemeingültigkeit

---

Moralphilosophie auf interpersonale Verpflichtungen beschränkt. Dagegen entsprechend vgl. Tiedemann, Replik (2005).

1042 Kant, TL, 65. Sehr aufschlussreich grenzt Bojanowski, Uns selbst gegenüber verpflichtet (2019), 95 das Konzept der Pflichten gegen sich selbst von dem der Wünsche erster und zweiter Ordnung von Harry Frankfurt ab, der keine kategorischen Pflichten, sondern nur Gebote der Authentizität kenne. Mit Tiedemann, Replik (2005), 187 kann festgehalten werden: »Unter den Pflichten gegen sich selbst lassen sich bedingte und unbedingte unterscheiden, je nachdem, ob wir den Wunsch zweiter Ordnung aufgeben können oder nicht, ohne unsere Identität als Person zu verlieren. […] Von einer unbedingten Pflicht können wir dagegen sprechen, wenn es sich um eine moralische Pflicht handelt, denn dabei geht es um Wünsche zweiter Ordnung, die wir nur aufgeben können, wenn wir darauf verzichten wollten, gute Menschen zu sein.« Darauf nicht zu verzichten, ist – mit Kant gesprochen – ein unbedingtes Gebot der reinen praktischen Vernunft. Gemäß seiner Logik führt die Tatsache, »dass die meisten Menschen über zwei sehr generelle Metapräferenzen oder Wünsche zweiter Ordnung […] verfügen. Das ist erstens der Wunsch, ein moralischer Mensch zu sein. Zweitens ist es der Wunsch, eine individuelle Vorstellung vom Lebensglück zu verwirklichen« (Neuhäuser, Präferenzordnungen (2017), 202), in keiner Weise zu einer normativen Gleichwertigkeit der beiden Perspektiven. Vielmehr ist bereits das *Framing* von »ein moralischer Mensch sein« als Wunsch oder Präferenz problematisch. Inwiefern kantische Moralphilosophie von liberalen Theorien der Selbstbestimmung zu differenzieren ist zeigt Nagl-Docekal, Innere Freiheit (2014), 79–106.

1043 Timmermann, Duties to the Self (2006), 518.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gestattet auch für sich selbst als Mitglied im Reich der Zwecke keine Ausnahme – völlig unabhängig davon, ob sich daraus Nach- oder Vorteile für einen selbst oder jemand anderen ergeben; sprich: das moralische Gesetz bindet einen in seinem Handeln gegenüber sich selbst unbedingt. Achtung eigener Selbstzweckhaftigkeit steht gleichwertig neben der anderer als gleicher Vernunftwesen. Ein reduktionistisches Verständnis von Moralität, sei es konventionalistischer, legalistischer oder utilitaristischer Art vermag hingegen keine sinnvolle Vorstellung von Pflichten gegen sich selbst zu gewinnen.

Die Pflichten gegen sich selbst teilt Kant wie die gegen andere in negative (vollkommene) auf moralische Selbsterhaltung gehende Pflichten und in positive (unvollkommene), eigene sittliche Vervollkommnung anstrebende ein.[1044] Das Grundverständnis ersterer wurde oben bereits als geschuldete Selbstschätzung thematisiert (vgl. Kapitel 13.2.1.), letztere sind aus der Behandlung der Zwecke des moralischen Gesetzes (vgl. Kapitel 13.2.4.) hierher zurückgestellt worden. Diese bezeichnet Kant indes anders als analog zu den Pflichten gegen Andere nicht als Liebespflichten.[1045] Es würde sich nämlich nahelegen, von Pflichten der Selbstachtung (vollkommen) und solchen der Selbstliebe (unvollkommen) zu sprechen. Dafür steht allerdings in der kantischen Terminologie der Begriff der Selbstliebe nicht zur Verfügung.[1046] Nur der »Amor complacentiae« kann als ein die entsprechenden Handlungen begleitendes Gefühl »moralischer Selbstliebe« bezeichnet werden. Dies gilt für die voll-

1044 Vgl. Kant, TL, 67. Die negativen Pflichten heißen auch Rechtspflichten, die positiven Tugendpflichten. Dass alle Pflichten gegen sich selbst von Kant in der »Tugendlehre« der »Metaphysik der Sitten« behandelt werden, bedeutet nicht, dass es sich ausschließlich um Tugendpflichten handelte, vgl. Casas, Pflichten (1996), 67. »*Recht* und *Zweck* sind für die Pflichten gegen sich selbst überhaupt Begriffe, die erklären können, worum es bei den Pflichten gegen sich selbst geht, nämlich um Handlungen in Bezug auf die eigene Person, deren moralische Notwendigkeit analytisch aus dem Freiheitsbegriff gewonnen werden kann (Rechtspflichten gegen sich selbst) und um Zwecksetzungen, die deswegen moralisch notwendig sind, weil sie aus der synthetischen Verknüpfung eines Vernunftwillens mit einem Zwecke (dem Zweck der Menschheit in meiner eigenen Person) entstehen, und diese sind die Tugendpflichten gegen sich selbst« (Casas, Pflichten (1996), 98. H.i.O.).

1045 Vgl. Kant, TL, 110, 119.

1046 Eine Ausnahme ist das Zitat zu Nächsten- und Selbstliebe, vgl. Kant, TL, 54. Kant deutet an, dass der Sache nach die unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst als solche der Selbstliebe bezeichnet werden könnten.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommenen, aber noch mehr für die unvollkommenen Pflichten (gegen sich selbst).

Bei den *vollkommenen Pflichten gegen sich selbst* geht es, einfach gesagt, um die Frage, ob es Verhaltensweisen gibt, die der Mensch sich selbst gegenüber als Mensch verbieten muss, weil sie eine Missachtung seiner selbst darstellen. Kant benennt in der »Tugendlehre« sechs Fälle: Selbsttötung, Selbstschändung, Selbstbetäubung, Lüge, Geiz und Kriecherei.[1047] Sind die Bereiche in ihrer Plausibilität durchaus unterschiedlich stichhaltig und keineswegs selbstevident, so wird in der wissenschaftlichen Diskussion insbesondere auf Kriecherei rekurriert, um Kants Vorstellung der Pflichten gegen sich selbst zu untermauern. In einem viel beachteten Artikel hat Thomas Hill die Grundlage für die weitere Auseinandersetzung gelegt, indem er anhand von drei Beispielen aufzeigt, inwiefern Kriecherei Ausdruck eines moralisch inakzeptablen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses ist:[1048] Onkel Tom, der Sich-selbst-Herabsetzende (Self-Deprecator) und die untergebene Ehefrau. Alle drei Charaktertypen missachten in der Kriecherei die Pflicht gegenüber sich selbst, sich als gleiches Wesen der moralischen Gemeinschaft zu achten:

> The defect of the Uncle Tom […] is that he displays an attitude that denies his moral equality with whites. […] He [the Self-Deprecator; B.S.] sees his merits clearly enough, but he fails to see that what he can expect from others is not merely a function of his merits. […] She [the

1047 Vgl. Kant, TL, 70–96. Selbsterhaltung ist nicht nur eine Neigung, sondern auch erste sittliche Pflicht. Selbstschändung richtet sich gegen die Pflicht zur Erhaltung der Art, Selbstbetäubung gegen die eigene Vernunftbegabung. Geiz bedeutet, sich den Genuss notwendiger Mittel für das Wohlergehen unter das Maß eigener Bedürftigkeit zu versagen. Dies ist ein wichtiges Beispiel für Kants Askesekritik und verdeutlicht, dass das moralische Gesetz Selbstentsagung nicht ge-, sondern verbietet, vgl. Ders., RGV, 263. Zur von Kant immer wieder behandelten Lüge als Infragestellung des moralischen Gesetzes vgl. Ders., Lüge.

1048 Vgl. Hill, Servility (1973); vgl. Dillon, Self-respect (1992), 126f. Eine affirmierende Aufnahme der Beispiele Hills erfolgt von Casas, Pflichten (1996), 301–306. Er bietet insgesamt einen guten Einstieg in die Diskussion der verschiedenen von Kant angeführten Pflichten gegen sich selbst, vgl. Ders., Pflichten (1996), 209–306. Weitere Forschungsliteratur findet sich bei Rinne, Kant (2019), 25 aufgeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deferential wife; B.S.] cannot fully understand that she has a *right* not to defer to him.[1049]

Kriecherei verbietet sich für Kant, da sie dem »Bewusstsein der Erhabenheit seiner [des Menschen; B.S.] moralischen Anlage [… entgegensteht; B.S.] und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.«[1050] Sie manifestiert sich in selbstverzweckenden Handlungen und trägt der eigenen Erhabenheit eines moralfähigen Vernunftwesens, einem von der reinen praktischen Vernunft gewirkten Gefühl nicht hinreichend Rechnung.

Die sich selbst geschuldete Schätzung kann wie folgt differenziert werden: Sie geht mit der reinen praktischen Vernunft einher und ist von daher eine mit der charakteristischen menschlichen Lebensform (vgl. Kapitel 12.4.3) gegebene Beschaffenheit, die das Wort »Achtung« zum Ausdruck bringt. Als solche ist sie nicht empirisch sowie ein Bewusstsein und fundamentales Gefühl eigener Erhabenheit. Sie ist gleichsam personale Widerpart des moralischen Gesetzes. Das Verkennen der sich selbst geschuldeten Achtung drückt sich in Handlungen der Selbstversklavung aus, die die Selbstschätzung verletzen, aber nicht aufheben können. Besondere Bedeutung haben dabei die den moralischen Charakter des Menschen korrumpierenden Laster, seien es die der Natur oder der Kultur. Unter letzteren stellt Kant insbesondere Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht heraus. Sie schädigen, verzwecken nicht nur andere, sondern verderben die eigene Freiheit und sind damit ein Verstoß gegen die gebotene Selbstschätzung: »Ehrsucht ist die Schwäche der Menschen, wegen der man auf sie durch ihre Meinung, Herrschsucht durch ihre Furcht und Habsucht durch ihr eigenes Interesse Einfluss haben kann.«[1051] Im »Amor complacentiae« führen Handlungen

1049 Hill, Servility (1973), 94. H.i.O. An anderer Stelle beschreibt Hill das Versäumnis der Kriecherei mit folgenden Beispiel: »The disrespect is […] like the disrespect a religious believer might show towards his religion if, to avoid embarrassment, he laughed congenially while nonbelievers were mocking the beliefs which he secretly held« (ebd., 99).

1050 Kant, TL, 94.

1051 Kant, ApH, 235. In diesen Beobachtungen scheint der »Amour-propre« Rousseaus durch. Sirovátka, Böse (2015), 119f interpretiert die drei Laster als Umschlag freiheitlicher Lebensvollzüge: Das Streben nach Selbstbehauptung wird zur Herrschsucht, das nach Anerkennung zur Ehrsucht, das nach dem Eigenen zur Habsucht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Selbstschätzung hingegen zu einem Gefühl in der Bestätigung eigenen personalen Werts, das der eigenen Erhabenheit entspricht, aber zu unterscheiden ist von dem fundamental-anthropologischen Gefühl der Achtung.

Das moralische Gesetz verlangt vom Menschen nicht nur die Einhaltung negativer Pflichten, sondern drängt ihn darüber hinaus auch zur moralischen Vollkommenheit (vgl. Kapitel 13.2.1). Daraus folgen die *unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst*. Als erstes Gebot aller Pflichten gegen sich selbst hält Kant fest: »Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit […], sondern nach der moralischen, in Beziehung auf deine Pflicht in deinem Herz«[1052]. Was hier geboten wird, ist zunächst Lauterkeit der Gesinnung als anzustrebendes Ideal, was Kant an anderer Stelle »Heiligkeit« nennt.[1053] Dies wäre eine vollständige Erfüllung des Prinzips der Sittlichkeit in formaler Hinsicht. Auch in dessen materialer Hinsicht gibt es eine weite Pflicht gegen sich selbst, die die Vollständigkeit des moralischen Zwecks anstrebt. Als auch animalisches Wesen gehört dazu in Hinordnung auf die moralische Vollkommenheit die Entwicklung und Vermehrung der eigenen Naturvollkommenheit.[1054] Dies zusammengenommen ist die eigene Selbstkultivierung als moralische Person, die als Maxime geboten ist, hinsichtlich der einzelnen Handlungen aber der individuell-kreativen Umsetzung bedarf und durch die der einzelne sich um die Menschheit verdient macht. Ist dem Menschen auch der Zweck eigener moralischer Vervollkommnung als ganzer eine Pflicht, so ist es Kennzeichen seiner ihn von den Tieren abhebenden Autonomie, die Einzelzwecke individuell selbst zu setzen. Selbstvervollkommnung ist daher kein vorgegebenes Programm, sondern kreative Aufgegebenheit, wie Monika Betzler herausstellt.[1055] Sie zeigt auf, wie sich

1052 Kant, TL, 104.

1053 Vgl. Kant, TL, 113; vgl. ebd., 25f.

1054 Vgl. Kant, TL, 110f. Pflichten gegenüber sich selbst als *bloß* animalisches Wesen kann es nicht geben, da die Naturanlagen aus sich selbst heraus keine moralischen Pflichten begründen können. Die moralische Selbsterhaltung bildet vielmehr das Kernargument der Pflichten gegen sich selbst als auch animalisches Wesen, vgl. Schmidt/Schönecker, Selbstentleibung (2019), 105.

1055 Vgl. Betzler, Selbstvervollkommnung (2019), 145–154; Rawls, Moralphilosophie (2016), 303; ähnlich Höffe, Ausblick (2019), 237: »Zwecke sind keine vorgegebenen Ziele, die man anstrebt, sondern in letzter Hinsicht in Freiheit zu

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das kantische Projekt der Selbstvervollkommnung fundamental von perfektionistischen, bisweilen naturalistischen Optimierungstheorien des guten Lebens unterscheidet, da der Mensch als autonomen Wesen bei Kant Ausgangspunkt, Zielperspektive und auch Rechtfertigungsinstanz ist. Dies bedeutet für Kant, aus dem Menschen den Menschen hervorzubringen, wobei jedes Individuum einen Beitrag leistet, der in der Vollkommenheit der Gattung zum Abschluss kommen kann. Als verdienstliches Handeln begründet es in besonderer Weise eine Zufriedenheit mit sich selbst als dem moralischem Gesetz Rechnung tragendem Wesen. Die Idee der moralischen Vollkommenheit wird den Menschen im Urbild des sittlich Guten, dem Sohn Gottes, vorgestellt, worin – so Kant – die entscheidende Bedeutung des Christentums für die Menschheit liegt.[1056]

Kann es für Kant keine Pflicht geben, sich das eigene Wohl direkt zum Zweck zu machen,[1057] so kann gefragt werden, ob es nicht spiegelbildlich denkbar ist, sich den objektiven Zweck zugleich zum subjektiven Zweck zu machen, sprich in der Sittlichkeit eigenes Wohl zu sehen oder anders formuliert, das Gesetz gerne zu erfüllen. Und in der Tat sieht Kant in dieser Liebe zum moralischen Gesetz die denkbar höchste Form von Vollkommenheit:

> Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe Statt findet […]. Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorstellung sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjektiven Grunde der Handlungen fragt, […] nicht bloß nach dem

---

setzen«. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Vorwurf die unvollkommene Pflicht gegenüber sich selbst stelle ein rigoristisches Ideal dar, fördere atomistische Selbstbezüglichkeit und führe zu einer Entfremdung durch Unterdrückung des nicht-rationalen Selbst vgl. Denis, Kant's ethics (1997), 336–342. Sie begründet, weshalb Kants Theorie keine der drei Fehlentwicklungen notwendig nach sich zieht.

1056 Vgl. Kant, RGV, 73–79; Bajonowski, Vollkommenheit (2011), 92, 97. Das Ideal moralischer Vollkommenheit ist als Idee in der reinen Vernunft gegeben und jede empirische Realisation, wie etwa die Person Jesu, ist lediglich Beispiel und keine Begründungsinstanz. Allen Wood legt schonungslos die Funktion von Religion für Kants Moralphilosophie offen: »The only function of divine revelation is to provide symbolic or schematic representations of the non-sensible concepts of morality, and thereby feelings of sublimity associated with moral motivation« (Wood, Community (2011), 144).

1057 Wie oben dargelegt, gibt es nur die Pflicht zur Förderung eigenen Glücks als Mittel zur Sittlichkeit.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> objektiven, was er tun soll: so ist doch die Liebe […] ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Gesetz vorschreibt, genötigt zu werden).[1058]

Diese Liebe zum moralischen Gesetz identifiziert Kant interessanterweise mit dem Terminus »Gottesliebe«.[1059] Neben der Selbst- und Nächstenliebe hat damit der dritte Pol des christlichen »Ordo amoris« Eingang in sein Denken gefunden, wobei Kant in den Spätschriften offensichtlich bemüht ist, eine Konvergenz seiner Moralphilosophie mit dem biblisch ererbten Liebesethos herzustellen. Hatten sich schon Schwierigkeiten gezeigt, Nächstenliebe im Kontext moralischer Pflicht angemessen zu erfassen, so wirft der Begriff der Gottesliebe noch größere Fragen auf. Erstens ist die christliche Idee einer Liebe zu einem personalen Gott nicht durch Liebe zum moralischen Gesetz hinreichend reformuliert und zweitens ist nach christlichem Verständnis die durch die Liebe Gottes ermöglichte Beziehung ein dem menschlichen Handeln als einem in Gottes- und Nächstenliebe antwortendem Handeln vorausliegendes Geschehen. Diesen Zusammenhang will Kant in seiner Konzeption von Sittlichkeit mit einem Gottesbegriff als Postulat der praktischen Vernunft und einem ent-theologisierten Glückseligkeitsbegriff – mit guten Gründen – bewusst auflösen. Anders gesagt: Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe sind für ihn nur als moralphilosophische Begriffe sinnvoll. Das sind sie für die christlich-theologische Tradition nicht. Die kantische Transformation christlicher Gottesliebe wirft mehr Fragen auf, als dass sie hilfreich wäre, die Vorstellung von einer Liebe zum moralischen Gesetz zu erhellen. Der zumindest terminologisch von

1058 Kant, Ende, 518; vgl. Ders., Vigil., 720f.

1059 Die Bedeutung des Christentums sieht Kant darin, dass es diese Liebe zum moralischen Gesetz befördert, vgl. Kant, KpV, 148. Zur biblischen Inspiration des kantischen Liebesbegriffs vgl. Moors, God (2008); Goy, Selbst (2016), 590–593; Dies., Liebe (2014), 6; Green, Christian Love (1993); Rinne, Kant (2019), 87–93. »Ideal love for the law is also the equivalent of perfect love for God« (ebd., 95). Zur Entwicklung von Kants Liebesbegriff vgl. Goy, Liebe (2016), 15–27. Dass es ein biblisches Gebot der Selbstliebe gebe, so ebd., 8, stimmt nicht. Auf die gravierenden Umdeutungen des »Agape«-Begriffs innerhalb Kants Systematik macht pointiert Green, Christian Love (1993), 264f aufmerksam. Dass Kants Begriff der Gottesliebe eine *egozentrische* Reduktion darstelle, vgl. Moors, God (2008), 257, 267, ist nicht nachvollziehbar.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kant noch rezipierte »Ordo amoris« wird schließlich im moralphilosophischen Denken durch den Pflichtbegriff abgelöst werden.

Eine derartige »Gottesliebe«, eine Liebe zum moralischen Gesetz, ist für den Menschen als Natur- und Vernunftwesen ein nie realisierbarer Grenzgedanke, der das dem Menschen mögliche unbedingte Wohlgefallen an sich selbst als Zufriedenheit aufgrund moralischen Handelns transzendiert. Zwei Probleme gehen mit dieser Vorstellung einher. Eines knüpft an Kants Verständnis von Sittlichkeit, das andere an das der Selbstliebe an. Erstens handelte es sich um eine Moralität jenseits der Heiligkeit, die die Lauterkeit der Pflichtgesinnung überstiege. In ihm löste sich Sittlichkeit als Gesetz auf. Der Mensch, dem seine innere Bestimmung der Maxime im letzten verborgen bleibt, kann sich aber der Sittlichkeit nicht anders als in Gesetzesform der reinen praktischen Vernunft bewusst werden. Die Liebe zum Gesetz kann nur als Idee formuliert, nicht aber geboten werden, da Liebe für Kant gerade darin besteht, etwas *gerne* zu tun.[1060] Damit ist Liebe zum moralischen Gesetz selbst vom äußersten Bereich seiner Systematik aus, den unvollkommenen Pflichten der »Tugendlehre« gegen sich selbst, nicht mehr *innerhalb* der Moralphilosophie erfassbar.[1061] Zweitens bleibt es ein Grenzgedanke, weil im Menschen nicht nur faktisch das neigungsgetriebene Eigeninteresse bisweilen das moralische Gesetz korrumpiert, sondern weil der Selbstliebe als existenziellem Moment von Menschsein eine Besinnung auf *eigenes* Wohl prinzipiell eingeschrieben ist, das nicht vollständig in der Liebe zum moralischen Gesetz als dem *Verallgemeinerbaren* subjektiver Maximen aufgehen kann. Liebe zum moralischen Gesetz erforderte also eine Welt, in der Sittlichkeit (Allgemeinheit) und Glückseligkeit (Partikularität) vollständig harmonisch konvergierten. Das ist für das Leben des »Homo noumenon et phaenomenon« in einer Welt der Naturursachen und Naturzwecke nicht der Fall: Für den Menschen gibt es keine Liebe zum Gesetz und kein Gesetz der Selbstliebe. Gerne sittlich zu sein, stellt für Kant gleichwohl die höchstmögliche Existenzform eines moralfähi-

1060 Vgl. Kant, TL, 116.

1061 Auch die weiten Pflichten gegen andere konnten nicht konsistent als Liebespflichten und Liebe zugleich als das, was gerne getan wird, definiert werden. Hier zeigt sich die Grenze kantischer Terminologie, wird der Bereich der engen Pflichten verlassen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen Vernunftwesens der Idee nach dar. Ein Mensch, der von sich behauptet, er liebe das moralische Gesetz, begeht laut Kant »eitele Philautie«[1062], da er schwärmerisch die Grenzen dessen überschreitet, wozu er in der Lage ist.

13.3.3. Das Subjekt in Beziehung: Selbstschätzung und Selbstachtung

Können laut Kant Gefühle nicht direkt geboten werden, stehen sie für ihn doch in einer, wie sich in den Ausführungen zu Wohlwollen und Wohlgefallen (vgl. Kapitel 13.2.3.) gezeigt hat, inneren Verbindung zum moralischen Gesetz, ja für dieses wird der Mensch überhaupt erst empfänglich durch die »ästhetischen Vorbegriffe«, wie das moralische Gefühl und die Achtung.[1063] Verfehlt wäre es demgegenüber, Kants Moralphilosophie auf eine »Handlungsgebotstheorie« zu reduzieren. Im menschlich-normativen Selbstverhältnis greifen anthropologisch-personale, psychisch-gefühlsmäßige und praktisch-handlungsorientierte Dimension ineinander. Pointiert formuliert: Das normative Selbst*verhältnis* hängt am richtigen Selbst*verständnis* des Menschen als einem moralfähigen Vernunftwesen. Nach der Thematisierung der Pflichten gegen sich selbst, die den Handlungsbezug in den Mittelpunkt stellen, wird abschließend der weitere Horizont der verschiedenen Dimensionen anhand der Begriffe »Selbstachtung« und »Selbstschätzung« aufgezeigt, die zugleich das Menschsein in seiner Dualität unter den Zwecken von Glückseligkeit und Sittlichkeit stehend umfassen.

Zum Einstieg in den Gedankengang bietet sich folgendes Zitat aus der »Kritik der praktischen Vernunft« an:

> Alle Neigungen zusammen […] machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß Abbruch,

1062 Kant, KpV, 153. Bereits Heiligkeit ist für den Menschen ein Ding der Unmöglichkeit, vgl. ebd., 220.

1063 Vgl. Kant, TL, 35–42. Zu den vier »ästhetischen Vorbegriffen« vgl. Stuart, Zweck (2019), 55–58; Rinne, Kant (2019), 124–129; Goy, Achtung (2007), 349–357. Bei den ästhetischen Vorbegriffen muss es sich um intellektuelle, nicht empirische Gefühle handeln.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit dem Gesetze einschränkt; da sie alsdenn vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist […] und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzeswidrig ist.[1064]

Vieles von den Ausführungen ist bereits vertraut. Praktisches Wohlwollen gegen sich selbst wird hier auch als Philautia oder Eigenliebe bezeichnet und als bedingt erlaubt ausgewiesen, so sie eine »vernünftige Selbstliebe« ist. Interessanter ist nun das Wohlgefallen an sich selbst, der Eigendünkel. Kant differenziert anders als in der Stelle aus der »Religionsschrift« (vgl. Kapitel 13.2.3.) nicht zwischen bedingtem und unbedingtem Wohlgefallen und stellt heraus, dass eine sittliche Gesinnung die erste Bedingung des Werts der Person ist. Der Eigendünkel ist demgegenüber eine Selbstanmaßung, indem vor der Prüfung der Übereinstimmung mit den Forderungen des moralischen Gesetzes, sich selbst eine Schätzung zugesprochen wird.

Für das richtige Selbstverständnis muss der Mensch sich nicht nur im Vergleich zu anderen, sondern an erster Stelle als Träger des moralischen Gesetzes betrachten. Dieses ist einerseits Quelle eigener Erhabenheit (vgl. Kapitel 13.2.1.) aber auch der Demut, da er sich permanent im Scheitern erfährt:

> Im moralischen Gefühl der Demütigung erweist sich unsere empirisch-praktische Vernunft als vollkommen unzulänglich in ihrem Streben, allein aus sich selbst heraus unserem Handeln und damit unserer Person einen objektiven Wert zu geben.[1065]

Tendenziell setzt der Mensch seine moralische Gesinnung zu hoch an, was Kant auch als Hang zur Selbstschätzung bezeichnet, woraus der Wahn des Eigendünkels resultiert: »der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt, und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt,

1064 Kant, KpV, 129f.
1065 Höwing, Praktische Lust (2013), 243.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abgerissen werden«[1066]. Selbstliebe nimmt hier die Form eines innerpsychischen Wohlwollens gegen sich selbst an, indem durch Räsonieren der Vernunft die Aufrichtigkeit der eigenen Gesinnung eingeredet wird,[1067] was ein vermeintliches unbedingtes Wohlgefallen an sich selbst nach sich zieht, den Eigendünkel. Im Extrem ist dies die Person, die sich einbildet, das moralische Gesetz zu lieben (vgl. Kapitel 13.3.2.). Demgegenüber führen Selbsterkenntnis und innere Wahrhaftigkeit in Anbetracht des Gesetzes zu Demut.[1068] Diese resultiert einerseits aus dem beschriebenen realistischen Selbstbild, andererseits aus der Erfahrung der Zurückweisung eigener Maximen der Selbstliebe durch das moralische Gesetz. Selbstschätzung impliziert somit ein fundamentales unbedingtes Wohlgefallen an sich selbst als moralfähigem Vernunftwesen und ein unbedingtes Wohlgefallen gemäß der faktischen moralischen Verfasstheit des eigenen Charakters. Das erste ist die anthropologisch-personale Dimension der Selbstschätzung und wird von Kant als Achtung für die eigene Person bezeichnet. Das zweite ist die psychisch-gefühlsmäßige Dimension und ist das eigentliche unbedingte Wohlgefallen. Hier stellen anmaßender Eigendünkel und schwärmerische Selbstverleugnung die beiden möglichen unwahrhaftigen Fehlformen dar, die der normativen Forderung, die mit der anthropologisch-personalen Dimension einhergeht, nicht angemessen Rechnung tragen. Für die unbedingte Selbstschätzung des Menschen sind seine interpersonalen Beziehungen, ja seine Verortung in der empirischen Welt insgesamt, unerheblich. Für Kant liegt hier die wichtigste Quelle von

1066 Kant, ApH, 45; vgl. Ders., KpV, 130–134. Zur Verbindung von Eigendünkel, Schein und Selbsttäuschung vgl. König, Autonomie (1994), 225; Höwing, Praktische Lust (2013), 230f.

1067 Zur Bedeutung des »Räsonierens« vgl. Papish, Evil (2018), 67–112. »Rationalization is what occurs when we introduce a desirable cognition or hoped for justification into the reasoning process, thus disregarding reason's constitutive end of wisdom« (ebd., 74). Papish führt überzeugende Gründe an, weshalb für Kant die intellektuelle Selbsttäuschung Quelle des moralisch Bösen ist. Moralische Reform bedeute entsprechend an erster Stelle die Ausbildung von Selbst-Erkenntnis. Die Grenze dieses Anwegs zum Verständnis des »radikale Bösen« ist allerdings dort erreicht, wo das Fehlgehen der theoretischen Vernunft als hinreichender Grund für die Erklärung des Missbrauchs der praktischen Vernunft aufkommen soll.

1068 Vgl. Kant, KpV, 132, 154; Ders., TL, 105. Eine die Strenge des moralischen Gesetzes dispensierende »Ethica laxa« kritisiert Kant als wohlgefällige Selbstliebe, vgl. Ders., Vigil., 624.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstwertzuschreibung und zugleich eine bedeutende motivationale Ressource für moralisches Handeln.

Das richtige Selbstverständnis umfasst jedoch auch die Beziehungen zu anderen Menschen. Hier warnt Kant vor einer demütigen Haltung, da sie die grundsätzliche Gleichheit als moralfähige Vernunftwesen untergrabe.[1069] Das Verhältnis zwischen Menschen bestimmt sich dagegen zunächst durch gegenseitige und gleiche Achtung: »Achtung, die ich für andere trage, oder die ein anderer von mir fordern kann […] ist also Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d.i. eines Wertes, der keinen Preis hat«[1070]. Das Gegenteil zur demütigen Selbstgeringschätzung ist der Hochmut, der sich selbst als Wesen höherer Art betrachtet und von Anderen die Anerkennung einer Minderwertigkeit als moralfähiges Vernunftwesen fordert.[1071] Dies ist nicht nur unmoralisch, sondern auch eine Narrheit, da er eine grundlegende Unkenntnis hinsichtlich seiner selbst und der anderen Person zum Ausdruck bringt, was es bedeutet, ein Mensch zu sein und welche Form von zwischenmenschlichen Verhältnissen sie einander schulden. Den Forderungen des Hochmütigen leistet der Kriecher Genüge. Wohlgefallen an sich selbst durch hochmütige Unterwerfung oder Unterordnung Anderer zu erfahren, ist ein fundamentaler Verstoß gegen die eigene Personalität und die des Anderen. Das zentrale Problem des Hochmuts liegt somit nicht einfach auf der Ebene schädigender Verhaltensweisen, sondern im fundamentalen Missverständnis von Personsein und (Selbst-)Wertzuschreibung. Hochmut ist interpersonaler Eigendünkel (anmaßende Arrogantia). Demgegenüber ist »Stolz« bei Kant positiv konnotiert, widersetzt er sich gerade dem Hochmut und besteht in der »Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung

1069 Vgl. Kant, Vigil., 609f.

1070 Kant, TL, 139.

1071 Vgl. Kant, ApH, 138f; Ders., TL, 144f; Ders., Vigil., 708. Der Narr setzt, so Kant, einen größeren Wert in sich selbst im Vergleich zu anderen, als ihm zusteht bzw. als er vernünftigerweise tun sollte. Interessant ist Kants Beobachtung, der Hochmütige sei häufig niederträchtig, das heißt, bereit zur Kriecherei um des eigenen Vorteils willen – er kennt weder eine Selbstzweckhaftigkeit des Anderen noch eine eigene. Wood, Community (2011), 132 konstatiert: »the worth of all persons, their dignity as ends in themselves, is always the same, and can never be compared with that of others«. Faktisch besteht Hochmut aber gerade darin, einen solchen Vergleich anzustreben.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit anderen nicht zu vergeben«[1072]. Für das Verständnis des Stolzes ist alles das relevant, was oben zum Selbstverständnis und Selbstverhältnis als moralfähigem Vernunftwesen ausgeführt wurde. »Stolz« bezeichnet dessen Konsequenzen für interpersonale Verhältnisse. Sein intrapersonales Pendant ist die moralische Selbstschätzung. Während Hochmut eine Beleidigung der Moralität im Streben nach überlegenem Wert ist, anerkennt der Stolz das moralische Gesetz und menschliche Gleichheit.

Damit ist Kants Moralphilosophie in der Lage, in der Tradition des Superbia-Komplexes eine wichtige Unterscheidung zu etablieren und normativ begründet zwischen Hochmut und Stolz zu differenzieren. Dabei kann er sich auf die weithin geteilte Intuition berufen, dass Selbstliebe zum einen eine legitime, ja geforderte Form von Selbstwertzuschreibung und eine anmaßende, nach Überlegenheit strebende Form im Vergleich mit anderen umfasst. Diese Differenzierung hatte unter anderem auch Rousseau in seinen Analysen zum »Amour-propre« – nicht zum »Amour de soi«! – herausgestellt. Für die normative Logik ist nun entscheidend, dass sich bei Kant der Stolz weder von interpersonalen Beziehungen noch von der Selbstliebe herleitet. Es ist keine Unterscheidung *innerhalb* der Selbstliebe, sondern erst das moralische Gesetz der reinen praktischen Vernunft vermag den entscheidenden Bezugspunkt zu etablieren, damit Stolz nicht wiederum nur als Ausdruck eigenen Glückseligkeitsstrebens verdächtigt wird. Dies ist Kants entscheidender Schritt über die vor ihm liegende Tradition hinaus. In normativ-begrifflicher Hinsicht ist es fundamental, Stolz nicht als »moralische Selbstliebe« zu bezeichnen. Zumindest auf der Ebene gleicher selbstzweckhafter Wesen ist damit zwischen Kriecherei und Hochmut auf der einen Seite und Stolz auf der anderen eine klare normative Grenze gezogen.

Wird Hochmut von Kant als der Gleichheit der Menschen widersprechend zurückgewiesen, so spielt für das bedingte Wohlgefallen an sich selbst der Vergleich mit anderen und deren Anerkennung doch eine wesentliche Rolle. Dies betont auch Kant, selbst wenn er dem Aspekt nicht allzu viel Aufmerksamkeit schenkt, da er für ihn keinen direkten Gegenstand der Moralphilosophie darstellt.[1073] Zum

1072 Kant, TL, 144.

1073 Anders betont freilich Allen Wood die Bedeutung interpersonaler Beziehungen für die Moralphilosophie Kants. Laut Wood ist es gerade die »ungesellige

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wohlgefallen gegen sich selbst gehört, wie oben dargelegt, die Dimension der (Selbst-)Wertschätzung, die sich nun im Vergleich mit anderen als berechtigt oder unberechtigt herausstellen kann.[1074] Berechtigung erfährt sie dadurch, dass die eigenen Ansprüche interpersonal geprüft werden. Die unberechtigte Form bezeichnet Kant auch

---

Geselligkeit«, die er mit dem Hang zum Bösen identifiziert, die aufgrund des Vergleichens mit anderen Menschen das Böse hervorrufe: »For Kant, therefore, it is always in a social context that we display the propensity to evil – to prefer the incentives of inclinations or self-love (which constitute the worth of our condition) over those of moral reason« (Wood, Community (2011), 132); vgl. Ders., Proposition (2009), 114–127. Diese »rousseausche« Lektüre Kants verschiebt aber die Akzente seiner Moralphilosophie über die Maßen, wobei er sich ganz auf die »Anlage zur Menschheit« der »Religionsschrift« stützt. Dagegen ist einzuwenden, dass Selbstliebe als solche bereits einen Hang enthält, eigenes Wohlergehen – das nach Kant nicht nur relational verfasst ist – über das moralische Gesetz zu stellen. Dies knüpft an das Selbsterhaltungsstreben der Anlage zur Tierheit an. Weder benötigt das Wohlwollen gegen sich selbst, noch das Wohlgefallen an sich selbst ein relationales Moment, um böse zu werden. So ist u.a. der »Wahn des Eigendünkels« ein intrapersonales Geschehen und der Vergleich mit anderen unabhängig davon, ob sich eigene Moralität eingebildet wird. Gegen Wood ist vielmehr anzunehmen, dass das Selbstverständnis als moralfähiges Vernunftwesen für Kant auf einer fundamentaleren Ebene angesiedelt ist als relationale Beziehungen. Die Möglichkeit des Bösen kommt nicht erst durch letztere ins Spiel. Spekulationen über die Entstehung des Menschen interessieren Kant nur am Rande und sind für die Analyse der praktischen Vernunft unerheblich. Diese trägt in sich selbst als reine und zugleich empirische die Möglichkeit zum Bösen. Anders formuliert: Bereits mit der Struktur menschlich-endlicher Vernunft ist eine Tendenz gegeben, den Anspruch des moralischen Gesetzes zu verfehlen, vgl. Höwing, Praktische Lust (2013), 189, 204–208, weil »ein endliches Vernunftwesen nach Kant notwendig die eigene Glückseligkeit als Zweck setzen und sich in diesem Sinn am Prinzip der Selbstliebe orientieren muss« (ebd., 204). Damit soll nicht die Bedeutung der »ungeselligen Geselligkeit«, aber ihre Ausschließlichkeit in der Erklärung des Bösen bestritten werden.

1074 Vgl. Kant, Vigil., 621. Als Übermaß führt Kant eitle Mode und Luxus an, vgl. Ders., ApH, 193, 200. Während erstere ein im gesellschaftlichen Kontext sich zu starkes Selbstgefallen impliziert, bedeutet letzterer ein überzogenes Wohlleben. Gleichwohl ist Kant skeptisch gegenüber dieser Form der Wertschätzung, die sich von der unverlässlichen Meinung anderer abhängig macht. Ihr ordnet er die Ehrbegierde zu, wohingegen die Ehrliebe aus moralischem Verhalten resultiert, vgl. Ders., Vigil., 664–667. Zur Vorordnung der Individual- vor der Sozialethik bei Kant vgl. Höffe, Ausblick (2019), 234. Auch Timmermann, Duties to the Self (2006), 520 macht deutlich, dass bereits *ein* Mensch für sich genommen böse handeln kann.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

als Arroganz. Anders als der Hochmut ist sie zunächst keine moralische Anmaßung. Im Extremfall ist das Wohlgefallen ausschließlich auf sich selbst in der gegenwärtigen Verfasstheit gerichtet. Richtete sich der Egoismus als »Amor benevolentiae« ausschließlich auf die eigenen Zwecke, kann hier von einem unkritisch-selbstbezogenen »Amor complacentiae« als Narzissmus gesprochen werden.[1075] Diese ungerechtfertigte Selbstzufriedenheit umfasst das eigene Selbstverständnis im Vergleich zum moralischen Gesetz (Eigendünkel) und zu anderen Menschen als moralischen Wesen (Hochmut) oder. als Träger von Eigenschaften, Fähigkeiten, Leistungen. Es ist möglich, dass dieser Narzissmus

> nicht nur auf der Arroganz beruht, sich und seinem eigenen Wert im Verhältnis gegen andere Menschen den Vorrang zu ertheilen, sondern mit der persuasion oder vorgefassten Meinung von der Gutartigkeit seines Willens begleitet ist, dass er ohnerachtet er keine Mühe angewandt, sich von der eigentlichen Beschaffenheit der Reinheit seiner moralischen Gesinnung zu überzeugen, dennoch sich des Grundsatzes schmeichelt, nur moralisch gut handeln zu können.[1076]

Der Prozess eigener moralischer Vervollkommnung wird so abgebrochen. Kant ergänzt, dass ein derartiges unkritisches Wohlgefallen nicht notwendig mit Egoismus einhergehen müsse, sondern vielmehr altruistisches Handeln im Dienst der Selbstzufriedenheit stehen kann – dies ist der bekannte Vorwurf der französischen Moralistik. Dies ist aber nur für die äußere Handlung plausibel. Ein Handeln aus Pflicht ist weder als narzisstisches noch als egoistisches mit Kant denkbar. Selbsterkenntnis in Anbetracht des moralischen Gesetzes bedeutet vielmehr, ein richtiges Selbstverständnis von sich selbst und eine gerechtfertigte Selbstliebe als »Amor benevolentiae« und »Amor complacentiae« auszubilden, bedeutet, Selbstliebe vor Eigenliebe und Selbstschätzung vor Eigendünkel zu bewahren: »Alle

---

1075 Vgl. die Definition von Thomä in Kap. 10. Kant selbst verwendet den Begriff »Narzissmus« nicht, sondern für das Phänomen die Bezeichnung »Philautie«, vgl. Kant, Vigil., 621. Damit greift er eine Bedeutung der Philautia-Tradition zwar auf, aber dies ist nicht konsistent zu seiner eigenen Definition von Philautia als über alles gehende Wohlwollen gegen sich selbst, was in das Feld des Egoismus gehört. Passender wäre dann noch die Verwendung von »Arrogantia« und »Eigendünkel«.

1076 Kant, Vigil., 625. Statt Narzissmus verwendet Kant auch hier die nicht passende »Philautie«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neigungen sind entweder ausschließend oder teilnehmend. […] Die Selbstliebe und Selbstschätzung ist ihrer Natur nach aber nicht ausschließend: die Eigenliebe und der Eigendünkel aber sind es.«[1077]

Die Fokussierung auf das moralische Gesetz als Bezugspunkt für die (Selbst-)Wertschätzung kann freilich nur einen kleinen Ausschnitt dessen abbilden, was sich mit Rousseau als Anerkennungsverhältnisse beschrieben ließ. Die Selbstliebe als »Amor complacentiae« hat viel umfassendere normative, wenn auch nicht moralische Quellen als Kant darlegt. Nun kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden, aufgrund eines spezifischen Frageinteresses einen privilegierten Bereich zu untersuchen, aber im »Panorama der Selbstliebe« muss der Blick auf die jenseits des Bestimmungsbereichs der reinen praktischen Vernunft liegenden Phänomene geweitet werden. Kants Unterscheidung zwischen bedingtem und unbedingtem Wohlgefallen stellt den Anknüpfungspunkt dar, die Differenz von moralischer und nicht-moralischer Wertschätzung begrifflich zu präzisieren. Während in seinen Schriften durchweg von »Schätzung« die Rede ist, wird im Folgenden zwischen *Achtung* gegenüber der moralischen Person und *Wertschätzung* von Eigenschaften, Leistungen, Fähigkeiten etc. unterschieden. »Schätzung« bezeichnet nun anders als in der kantischen Verwendung ausschließlich den nicht-moralischen Bereich. Dieser Systematik entsprechen die Begriffspaare: Wert – Würde; Selbstwertschätzung – Selbstachtung/Selbstrespekt (= self-esteem – self-respect); Wertschätzung – Achtung/Respekt; Selbstwertempfinden – Empfinden von Würde. Die Menge der ersten Begriffe kennt vergleichbare Unterschiede, Gradualitäten, zeitliche Entwicklungen, relationale Abhängigkeiten, Variation der Beurteilungskriterien, Aufrechnungs- und Abwägungsmöglichkeiten. Die Menge der zweiten Begriffe kennt das alles nicht. Kant selbst ist gegenüber dem Begriff »Selbstachtung« skeptisch, da Achtung sich nur auf das moralische Gesetz beziehe.[1078] Da er im Begriff der Autonomie aber Achtung für das Gesetz und für die Person verschränkt,

1077 Kant, Gefühl des Schönen, 183.

1078 Vgl. Kant, TL, 41f. Zur ideengeschichtlichen Einordnung der Bedeutung der kantischen Moralphilosophie für die Entwicklung des Begriffs der Selbstachtung als apriorisch vernunftgewirktem Sittlichkeitsbegriff in Abgrenzung zur relationalen Wertschätzung und zur Etablierung als gegenüber »Selbstliebe« eigenständigem Terminus vgl. Lühe, Selbstachtung (1995), 314f; Dillon, Introduction (1994), 8–16; Bornmüller, Selbstachtung (2012), 63–82.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist es durchaus plausibel, innerhalb seiner Systematik von Selbstachtung zu sprechen. (Selbst-)Wertschätzung ist ein empirisch-bedingtes Phänomen, das mit einem Gefühl des »Amor complacentiae« sowohl in seiner handlungsbezogenen als auch in seiner personalen Dimension einhergeht. Auch die (Selbst-)Achtung kennt diese beiden Dimensionen, wobei die personale mit dem Bewusstsein eigener Würde, dem Gefühl eigener Erhabenheit identisch ist. Sie bezieht sich auf das, was für alle selbstzweckhaften Wesen gleichermaßen gilt, wohingegen die (Selbst-)Schätzung von kontextuellen Kriterien abhängig ist und für Kant unter das Prinzip der Selbstliebe fällt.

In der wissenschaftlichen Diskussion ist umstritten, ob Selbstachtung eine eigene Qualität darstellt, wie sie zur Selbstschätzung ins Verhältnis zu setzen ist und was Selbstachtung konkret bedeutet.[1079] Ersteres hängt natürlich an den Prämissen kantischer Moralphilosophie. Empirische Untersuchungen zur Entstehung von Selbstrespekt und dessen Beeinträchtigungen können – zumindest aus kantischer Perspektive – aufgrund der methodischen Zugangsweise nichts über dessen Geltung und Existenz als Produkt der reinen praktischen Vernunft aussagen. Falk Bornmüller hat vier mögliche Konstellationen des Verhältnisses von Selbstachtung und Selbstschätzung untersucht.[1080] Zu Recht weist er die beiden Vorstellungen eines einseitigen Bedingungsverhältnisses zurück: Wertschätzung ist nicht der Grund von Achtung und umgekehrt. Vielmehr handelt es sich um zwei irreduzible Dimensionen menschlichen (Selbst-)Verhältnisses. Drittens spricht er sich gegen eine vollständige Trennung beider Aspekte aus und plädiert für ein Modell des wechselseitigen Bezugs als in sozialen Praktiken gleichzeitig präsent ohne kausale oder temporale Abhängigkeit. Allerdings ist Selbstachtung insofern eine Fundamentalannahme als mit ihr erst die Möglichkeit gegeben ist, sich selbst als handlungsfähige Person wahrzunehmen, was wiederum die Voraussetzung ist, in variierenden Kontexten und Rollen tätig zu sein.[1081] Damit wird Wertschätzung nicht auf Achtung zurückgeführt, hat in ihr aber eine Ermöglichungsbedingung, was andersherum – zumindest im strikt kantischen Sinn – nicht gilt.

1079 Vgl. Wolf, Selbstachtung (1997); Walzer, Gerechtigkeit (2006), 388–398; Sachs, How to distinguish (1981); Bornmüller, Selbstachtung (2012), 197–243; Dillon, Self-respect (1992); Dies., Self-respect (1997); Dies., Charakter (1994).

1080 Vgl. Bornmüller, Selbstachtung (2012), 222–226.

1081 Vgl. Bornmüller, Selbstachtung (2012), 228.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Schwierigkeit der Verhältnisbestimmung von Selbstachtung und Selbstwertschätzung ist die Konsequenz aus der dargelegten Komplexität des Zusammenhangs von apriorischer Sittlichkeit und empirischer Glückseligkeit in der kantischen Moralphilosophie.[1082] Eine besondere Herausforderung stellt folglich die Bestimmung der Empirizität von Selbstachtung dar, da dies einerseits mit der apriorischen Fundierung kantischer Moralphilosophie kaum kompatibel erscheint, andererseits das Phänomen der Selbstachtung Bestandteil sozialer Wirklichkeit ist und so von Anerkennungsverhältnissen abhängt.[1083]

Eine instruktive Ausdifferenzierung, was Selbstachtung bedeutet, hat Robin Dillon mit Hilfe einer Phänomenologie von Charaktertypen *ex negativo* vorgenommen.[1084] Selbstachtung impliziere

1. einen fundamentalen gleichen Wert aller Personen. Dies verfehlen etwa der Kriecher und der Arrogante.
2. moralische Autonomie im Sinne von personaler Handlungsverantwortung. Dies verfehlen etwa der Willenlose, der Schamlose, der Shit-Eater, der Einfältige, der Korrupte, der Amorali-

1082 Die Frage, ob Selbstachtung eine Ermöglichungsbedingung von Selbstschätzung ist, ist beispielsweise die, ob Sittlichkeit eine Voraussetzung für Glückseligkeit ist. Genauso wenig wie sich nach Kant die Konstituierung des moralischen Subjekts empirisch aufzeigen lässt, ist Selbstachtung empirisch herleitbar. Bornmüller, Selbstachtung (2012), 204 kritisiert dies: »Der eigentlich erklärungsbedürftige Übergang vom ›Nicht-Haben‹ zum ›Haben‹ der Selbstachtung ist somit ein blinder Fleck«. Mehrfach weist er auf die (vermeintliche) Notwendigkeit hin, die empirischen Entstehungsbedingungen der Selbstachtung bzw. des moralischen Standpunktes aufzuzeigen.

1083 Für empirische Selbstachtung argumentieren Dillon, Self-Respect (1997), 243–249; Walzer, Gerechtigkeit (2006), 395; Bornmüller, Selbstachtung (2012), 208; Moody-Adams, Race (1994); Massey, Self-Respect (1994); gegen empirische Selbstachtung argumentieren Hill, Servility (1973), 97–102; Casas, Pflichten (1996), 297; Thomas, Self-Respect (1994); um eine kompatibilistische Position bemühen sich Wolf, Selbstachtung (1997), 370–373; Meyers, Self-Respect (1994). Mit der Unterscheidung ist auch die Diskussion verwoben, ob es sich bei »Selbstachtung« um ein psycho-soziales und/oder ein philosophisch-moralisches Konzept handelt.

1084 Vgl. Dillon, Self-respect (1992), 133f; Dies., Self-respect (1997), 229f. Statt von Selbstachtung spricht sie von »recognition self-respect« und statt von Selbstschätzung von »evaluative self-respect«. Der begrifflichen Konsistenz wegen wird ihre Terminologie hier nicht übernommen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche, der Bösartige, der Selbstabsorbierte, der Abhängige und der Unzuverlässige.

3. ein selbstbestimmtes eigenes Ideal vom guten Leben. Dies verfehlen etwa der Selbstbetrüger, der Shit-Eater und der Vage.

Ein Rückblick auf die Analysen zur kantischen Moralphilosophie lässt schnell erkennen, dass der erste und zweite Bereich eine überzeugende Entfaltung und Veranschaulichung dessen darstellt, was Kant für das Leben eines moralfähigen Vernunftwesens als geboten ansieht. Hinsichtlich des dritten Bereichs gilt allerdings, dass der Aspekt individueller Selbstbestimmung und Selbstrealisation des Lebens bei Kant zwar in den weiten Pflichten gegenüber sich selbst und im Begriff der Glückseligkeit enthalten ist, die Entfaltung eines eigenes Ideal gelingenden Lebens und dessen Verwirklichung aber, wie der Glücksbegriff generell, empirisch bedingt ist und daher nicht unter den engen Bereich der Selbstachtung fallen kann. Anders formuliert: Die positive Entfaltung einer authentischen, individuellen Lebensperspektive ist kein Problem kantischer Moralphilosophie – was Dillon auch nicht behauptet.[1085] Gleichwohl betont auch Kant in antipaternalistischer Stoßrichtung, dass es moralisch geboten ist, die *eigene* Vorstellung gelingenden Lebens entfalten zu dürfen. Auf diese Weise formuliert (Selbst-)Achtung die notwendige Voraussetzung für ein Projekt, das sich in positiver Weise dann als (Selbst-)Schätzung in intersubjektiven Anerkennungsverhältnissen realisieren muss. Was es bedeutet, dieses selbstbestimmt als individuelles und authentisches zu gestalten, ist eine zentrale Frage im »Panorama der Selbstliebe«, liegt jedoch jenseits der kantischen Philosophie.

Mit Kant ist an dieser Stelle zu resümieren, dass die Ausdifferenzierung des normativen Selbstverhältnisses in Selbstachtung und Selbstschätzung mit ihren anthropologisch-personalen, psychisch-gefühlsmäßigen und handlungsbezogenen Dimensionen eine bedeutsame Weiterentwicklung und begriffliche Ausdifferenzierung darstellt. »Selbstachtung« und »Selbstschätzung« vermögen in nor-

1085 In der Entfaltung des Begriffs der Selbstachtung ist Dillon von der kantischen Moralphilosophie inspiriert und transzendiert sie zugleich in diesem dritten Punkt. Eine Verbindung von Selbstrespekt und eigenen Standards gelingenden Lebens konstatieren auch Hill, Self-respect (1994), 120–122; Telfer, Self-respect (1994), 111f; Taylor, Shame (1994), 168.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mativer Hinsicht präziser zu erfassen, was zuvor unter »Selbstliebe« subsumiert wurde. Dabei erfährt auch der Begriff der Selbstliebe durch Kant eine Transformation. Grenzt er »Selbstschätzung« und »physische (vergleichende) Selbstliebe« voneinander ab, so korrespondiert dem hier die Terminologie von »Selbstachtung« und »Selbstschätzung«.

13.4. Ertrag der Selbstliebe bei Immanuel Kant

Das Selbstverständnis und normative Selbstverhältnis des Menschen bezieht sich auf den Zweck der Glückseligkeit und den der Sittlichkeit. Es umfasst anthropologisch-personale, psychisch-gefühlsmäßige und praktisch-handlungsorientierte Dimensionen, die sich wechselseitig bedingen und so bei Kant *einen* moralphilosophischen Sinnzusammenhang formen. Der Begriff der Selbstliebe ist dabei von entscheidender Bedeutung, ohne den sich das System kantischer Moralphilosophie nicht erschließt. Zunächst steht das »Prinzip der Selbstliebe« für den nicht-sittlichen Bereich. Die dazu im Zwischenergebnis festgehaltenen Aspekte (vgl. Kapitel 13.3.2) müssen an dieser Stelle nicht wiederholt werden.

Eine genauere Analyse der kantischen Schriften hat ergeben, dass Selbstliebe auch direkt für den Bereich der Sittlichkeit aussagekräftig ist und nicht lediglich als Gegenpol dient. Kant ist in diesem Punkt in den Formulierungen sehr vorsichtig, um sein Grundverständnis von Moralität nicht zu gefährden, aber folgende Bedeutungen der Selbstliebe konnten herausgearbeitet werden:

- Selbstliebe ist eine notwendige Bedingung für die Erfahrung von Pflicht, ohne die der Mensch keine Kenntnis vom moralischen Gesetz und seiner Freiheit hätte.
- Die Selbstliebe der Anderen zu fördern ist eine weite moralische Pflicht.
- Die eigene physische Selbstliebe hat ein »Einspruchsrecht« bei moralischen Liebespflichten anderen gegenüber.
- Es kann keine Pflicht zur Liebe seiner selbst als Beförderung der eigenen Glückseligkeit geben.
- Sich selbst zum Zweck zu machen, die Pflicht, die eigene Vollkommenheit zu fördern, bezeichnet Kant in analoger Weise als Pflicht der Selbstliebe.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- Das unbedingte Wohlgefallen an sich selbst kann als moralische Selbstliebe bezeichnet werden.
- In der Selbstliebe als »Amor complacentiae« ist auf der Erfahrungsebene eine Kontinuität zwischen bedingtem und unbedingtem Wohlgefallen plausibel, die es auf der Ebene der Fundierung und Geltungsbegründung nicht geben kann.
- Das »radikal Böse« kann als Selbstliebe höherer Ordnung bezeichnet werden.

Kants Moralphilosophie oszilliert zwischen einer eher oppositionellen Bestimmung von Selbstliebe und Sittlichkeit und dem Verweis auf ihre Interdependenzen. Dahinter steht die Frage, ob das Anstreben der zwei Zwecke von Menschsein eher als gegenseitige Beförderung – hierzu zählt die Vorstellung von Selbstliebe als Anlage zum Guten –, als gegenseitige Behinderung, als einander gegenüber neutral oder als einseitige Einschränkung – das Sittliche als Grenze des Prinzips der Selbstliebe – aufzufassen ist. Während Kants Moralphilosophie in dieser Frage, wie sich in den Analysen gezeigt hat, eine klare, wenn auch nicht ausschließliche, Tendenz aufweist, so hält er doch daran fest, dass es sich um zwei irreduzible Zwecke – der Mensch wird weder Gott noch Teufel – handelt, deren Konvergenz die praktische Vernunft als Postulat zu denken genötigt ist. Dabei müssen das Eigene und das Allgemeine jenseits eines Aufhebungsverhältnisses als miteinander vermittelt gedacht werden, was durch »Gottesliebe« nur schwer zu fassen ist. Ein schlichter Dualismus von Selbstliebe und Sittlichkeit wird dem Denken Kants auf jeden Fall nicht gerecht. Wichtig ist festzuhalten, dass in der Gesamtsystematik kantischer Moralphilosophie der Referenzpunkt von Selbstliebe nicht der Fremdbezug, sondern das moralische Gesetz ist. So vermag Kant ein viel facettenreicheres Bild als interpersonal ausgerichtete Ansätze zu entfalten. Im »Panorama der Selbstliebe« markiert seine Moralphilosophie dabei einen qualitativ unüberbietbaren normativen Pol, der radikal von der Autonomie des Menschen her denkt.[1086]

1086 Als Abgrenzungspunkte in der Begründung von Normativität können »Empirist« und »Mystiker« angeführt werden: »Empirist und Mystiker ontologisieren in unzulässiger Weise die Dimension des Normativen, der eine durch Dogmatisierung der Sinnenwelt, der andere durch Hypostasierung einer in-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es hat sich gezeigt, dass die Bewertung des Selbstverständnisses und normativen Selbstverhältnisses des Menschen – die klassische Frage der Selbstliebe – für Kant nicht allein mit der Terminologie der Selbstliebe erfasst werden kann, sondern aufgrund der unterschiedlichen Fundierungen in empirischer Wirklichkeit und reiner praktischer Vernunft auch einen eigenen Begriff erfordert, den er insbesondere in der »Achtung« festmacht. Damit steht er einerseits in verschiedenen Traditionslinien des »Panoramas der Selbstliebe«, wie unter anderem der ficinisch-erasmischen Deutung des menschlichen Selbstverhältnisses, markiert aber sehr deutlich, dass eine präzisere Begrifflichkeit erforderlich ist. Die Themenkomplexe der Pflichten gegenüber sich selbst, von Selbstachtung und Selbstschätzung, gehören von daher zur Idee der Selbstliebe, erschließen sich terminologisch aber nur über die Begriffe des Bereichs der Sittlichkeit. Hier erneut von »Selbstliebe« zu sprechen, stiftete, so Kant zu Recht, Verwirrung. Hierzu zählt auch, dass es Kant gelingt, »Stolz« als sittlichen Begriff zu fassen, von »Hochmut« abzugrenzen und so in den Superbia-Komplex eine begründete Differenzierung einzutragen. Auch die Phänomene des Egoismus – einem Handeln allein aus ausschließender wohlwollender Selbstliebe – und des Narzissmus – einer unkritisch-selbstaffirmierenden wohlgefallenden Selbstliebe – lassen sich von ihm einordnen und normativ fassen. Dabei löst sich Kant von einseitigen Kritiken und stellt, geradezu tugendethisch anmutend, dem Egoisten den Kriecher (der sich in Anbetracht anderer zu wenig Wohl will) und den Asketen[1087] (der sich in Anbetracht des moralischen Gesetzes, also seiner selbst zu wenig Wohl will) als anderen negativen Pol entgegen. Auch der Narzisst, der sich selbst zu wohl gefällt, hat ein Pendant im schwärmerischen Selbstverleugner (der sich in Anbetracht des moralischen Gesetzes, also seiner selbst zu wenig gefällt) und im Demütigen (der sich in Anbetracht anderer zu wenig gefällt). Stolze Selbstachtung kann jeweils als richtige Mitte angesehen werden in ihrer anthropologisch-personalen, psychisch-

telligiblen Welt« (Pieper, Zweites Hauptstück (2011), 116). Sinnbild des Mystikers ist für Kant der Platoniker.

1087 Zur Präzision muss festgehalten werden, dass »Egoist« eigentlich ein relationaler Begriff intersubjektiver Beziehungen ist. Deswegen ist die passendere Bezeichnung für die Person, die lediglich in Anbetracht ihrer selbst alle Zwecke auf sich selbst richtet, sich zuviel Wohlwollen gönnt, der Luxuriöse vgl. FN 1074.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gefühlsmäßigen und praktisch-handlungsorientierten Dimension. Jenseits von »Amor benevolentiae« und »Amor complacentiae« geht es bei der Selbstliebe wesentlich um die anthropologische Frage danach, was es heißt, ein moralfähiges Vernunftwesen zu sein.

Dies stellt sich für Kant nicht so sehr als Frage des individuellen und empirischen Menschen, sondern der Ansatz seiner Moralphilosophie bedingt einen Fokus auf die apriorisch bestimmbaren Momente. Die daraus resultierenden Anschlussfragen und Schwierigkeiten sind oben zur Sprache gebracht worden. An dieser Stelle sei noch einmal hervorgehoben, dass für Kant zum Selbstverständnis und normativen Selbstverhältnis des Menschen wesentlich die Selbstaufgegebenheit gehört. Dies umfasst den subjektiven und objektiven Zweck. Ersterer verlangt die Ausbildung eines eigenen Verständnisses vom glückenden Leben und dessen kluge Realisierung, zweiter die Bildung eines moralischen Charakters, das Anstreben eigener Vollkommenheit und das Hinarbeiten auf ein Reich der Zwecke. Benennt Kant die menschliche Begrenztheit diesbezüglich auch sehr realistisch, so äußert er doch keine Bedenken, dass die Begründung von Sittlichkeit in der reinen praktischen Vernunft und deren prinzipielle Realisierbarkeit unzweifelhaft ist. Die Frage der Selbstliebe als Frage nach dem sich liebenden *Selbst*, als einem, das in sozialer Wirklichkeit verortet, Bildungs- und Anerkennungsprozessen unterworfen ist und sich nur als in Machtverhältnissen eingebettetes (als Sittliches) selbst realisieren kann und muss, ist eine Frage, auf die für Kant die reine praktische Vernunft die vereinheitlichende sittlich-normative Antwort bereithält. Hatte Rousseau hier bereits eine deutlich spannungsreichere, da empirienähere Position formuliert, so werden diese Fragen nach Kant in neuer Schärfe gestellt. Kants moralphilosophisch in ihrer Bedeutsamkeit nicht überschätzbare Position im »Panorama der Selbstliebe« hat in ihrer Prägnanz diese Reaktionen selbst hervorgerufen. Die beiden sich anschließenden Knotenpunkte sind als Antwort auf Kant und zugleich als Hervorbringung genuin neuer Positionen im »Panorama der Selbstliebe« zu verstehen: Max Stirner und Friedrich Nietzsche.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

14. Egoismus statt Selbstliebe – Max Stirner

Johann Caspar Schmidt, alias Max Stirner, hat durch sein literarisches Schrifttum in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Berlin ein vom Umfang recht überschaubares, von der gedanklichen Radikalität her aber sehr beachtenswertes Werk hinterlassen. Selbst wenn er im »Panorama der Selbstliebe« zu den unbekannteren Figuren zählen dürfte, nimmt er doch eine wichtige Position ein, die sich durch einen provokant oppositionellen Charakter von allen anderen abhebt. Während sich die Rede von der Selbstliebe zumeist gegen Vorwürfe eines ethisch fragwürdigen Egoismus verteidigt, stellt Stirner die Rechtfertigungslogik auf den Kopf, indem er den Begriff des Egoismus in das Zentrum von Selbst- und Weltdeutung rückt und ihn zum Maßstab menschlichen Handelns erhebt. Damit verbindet er eine radikale Kritik an tradierten Vorstellungen von Sittlichkeit und normierenden Vorschriften. Unzweifelhaft steht er am Beginn einer Epoche, in der sich die Wahrnehmung und Anerkennung von Individualität Bahn bricht – und Stirner ist vielleicht ihr erster prophetischer und uneingeschränkter Apologet.[1088] Seine Schriften atmen revolutionären Geist und sind geprägt vom Bewusstsein des Anbruchs eines neuen Zeitalters. Bereits zu Lebzeiten stieß dies auf energischen Widerstand und bis heute ist seine Rezeptionsgeschichte geprägt von entschiedenen Gegnern einerseits und glühenden Verfechtern andererseits. So wird er von anarchistischen, existenzialistischen und poststrukturalistischen Denkerinnen und Denkern affirmierend als Ahnherr angeführt.[1089] Je nach Fokus wird seine Figur des Einzigen als »*Anarchist*, Übermensch, *Psychopath*, Sozialist, Kleinbürger, Intellektueller, Faschist, Genie, *Paranoiker*, *Bohemien*, Satanist, *Existenzialist*, *Individualist*, Terrorist, Mittelständler, *Tota-*

1088 Der Radikalität und z.T. auch Polemik seiner Schriften ist sich Stirner durchaus bewusst. In Stirner, Posaune, 59f, 68f betont er das Ende eines diplomatischen und ausgleichenden Tons.

1089 Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte vgl. Laska, Dissident (1996); Stulpe, Gesichter (2010); Welsh, Egoism (2010), 16–40. Letzterer benennt einen marxistischen, einen existenzialistischen, einen anarchistischen und einen poststrukturalistischen Strang.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

litarismus-Kritiker, *Solipsist*, Prophet, Nihilist, Metaphysiker«[1090] interpretiert.

Bezogen wird sich meist ausschließlich auf Stirners einziges umfassenderes Werk, die Monographie »Der Einzige und sein Eigentum«[1091]. Auch im vorliegenden Kapitel wird dies der entscheidende Referenztext sein, begleitet von seiner Antwort auf drei hierauf bezogene kritisch-ablehnende Rezensionen sowie von einigen von ihm verfassten kleineren Beiträgen.[1092] Nicht berücksichtigt werden seine Übersetzungen englischsprachiger Werke, wie die von Adam Smith. Die wissenschaftliche Sekundärliteratur zu Stirner ist überschaubar. Für den vorliegenden Kontext sind die Arbeiten von John Welsh, Michael Maier und Bernd Kast besonders aufschlussreich.[1093] Die frühen Arbeiten der sogenannten »Stirner-Renaissance« um 1890–1910 werden dort rezipiert und hier nicht eigens konsultiert. In drei Schritten wird die Analyse in der vorliegenden Szenerie entfaltet: Zunächst wird der von Stirner aufgemachte Problemhorizont dargelegt (Kapitel 14.1), aus dem er einen Weg weisen will. Anschließend wird seine Philosophie des Einzigen (Kapitel 14.2) als Antwort rekonstruiert, um schließlich im Ertragskapitel die Rekonstruktion zu bündeln (Kapitel 14.3).

1090 Stulpe, Gesichter (2010), 19. H.d.V. Die Hervorhebungen stellen nicht mehr als einen Versuch dar, die Charakterisierungen zu kennzeichnen, die nach Ansicht des Verfassers am ehesten zutreffend sind.

1091 Stirner, EE. Im Folgenden werden die Seitenzahlen im Fließtext zitiert.

1092 Vgl. Stirner, RS; Ders., Parerga. Da die Autorenschaft bei Stirner, Christentum; Ders., Staatsbürger; Ders., PR strittig ist, vgl. Laska, Bibliographische Nachweise (1986), 223–226, werden sie nicht konsultiert. Das gleiche gilt für fast alle Artikel aus Stirner, JöL, vgl. Kast, Eigner (1979), 441. Die Zeitungskorrespondenzen sind Stirner, KS entnommen und alle anderen Beiträge Ders., Parerga. Sie werden nach der Nummerierung der dortigen Seitenzahlen zitiert. Laut Kast, Eigner (1979), 35 gruppieren sich die Zeitungsartikel um drei Themenfelder: Autonomie des Geistes, Opposition gegen Staatsgewalt und Kritik der Pressezensur. Wenn sich auch eine Radikalisierung seines Denkens mit der Zeit ausmachen lässt, so sind die Grundgedanken doch in allen Schriften in ähnlicher Weise präsent. Die einzige Ausnahme bildet die Frühschrift Stirner, Schulgesetze, in der er in positiver Weise über die Bildung des Einzelnen durch gemeinschaftliche Werte schreibt. Diese Vorstellung wird er später entschieden zurückweisen, vgl. Ders., HR, 75–87.

1093 Vgl. Welsh, Egoism (2010); Maier, Titanen (2006); Kast, Eigner (1979); Ders., Nachwort (2009). Die zweifelsohne herausragende Studie Stulpe, Gesichter (2010) analysiert auf fast tausend Seiten die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Max Stirners und legt folglich einen anderen Schwerpunkt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

14.1. Allgemeinheit als Bedrohung des Individuellen

Max Stirners Grundgedanke lässt sich so formulieren, dass die Existenz des einzelnen Menschen in ihrer Unvergleichbarkeit und Unverfügbarkeit durch nichts anderes erfasst und bestimmt werden kann und darf als durch den Entschluss des Individuums. Sein Hauptwerk besteht zu weiten Teilen darin aufzuzeigen, inwiefern die gesellschaftlichen Umstände dieser Besonderheit nicht Rechnung tragen und durch Fremdbestimmungen den Einzelnen von sich selbst entfremden: »Solange Du an die Wahrheit glaubst, glaubst Du nicht an Dich« (357). Seine Kritik richtet sich gegen alles, was den Zug des Allgemeinen, Universalen, Normierenden, Fremden und Vereinheitlichenden trägt.

Stirners philosophische Inspirationsquellen und zugleich Kontrastfolien sind, wenig verwunderlich, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Ludwig Feuerbach (1804–1872).[1094] Selbst dem Kreis der Junghegelianer entstammend, kritisiert Stirner Vorstellungen von an den Einzelnen herangetragenen Bestimmungen, ja überhaupt jede Redeweise von *dem* Menschen. Pointiert schreibt er gegen Feuerbach: »Wer für *den* Menschen schwärmt, der lässt, soweit jene Schwärmerei sich erstreckt, die Personen außer Acht und schwimmt in einem idealen, heiligen Interesse. *Der* Mensch ist ja keine Person, sondern ein Ideal, ein Spuk« (87. H.i.O; vgl. 42f).[1095] Das Anthropologisieren vormals religiöser Ideale und Vorstellungen nimmt ihnen, so Stirner, nichts von ihrer Heiligkeit – und das bedeutet nichts von ihrer Unverfügbarkeit. Das Göttliche soll nicht in Form der Sittlichkeit in den Menschen verlagert, sondern getilgt werden (vgl. 58). Die Ideale des Liberalismus stellen als normative Forderungen weiterhin eine Zumutung dar: Der politische Liberalismus (vgl. 107–124) unterwirft das Individuum dem Staat. Sein vermeintliches Freiheitsversprechen »bedeutet nicht *Meine* Freiheit,

1094 Zur philosophisch-zeitgenössischen Einordnung vgl. Korfmacher, Stirner Denken (2001), 13–20; Laska, Dissident (1996), 19–22; Welsh, Egoism (2010), 16–19. Zum Bezug auf Hegel vgl. insbesondere Kast, Eigner (1979), 1–16, 346–356, zu dem auf Feuerbach vgl. ebd., 357–412. Als Bezugspersonen neben Hegel und Feuerbach werden Bruno Bauer (1809–1882), Arnold Ruge (1802–1880), Moses Hess (1812–1875) und Friedrich Engels (1820–1895) angeführt.

1095 Vgl. Stirner, KR, 100–109.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern die Freiheit einer Mich beherrschenden und bezwingenden Macht« (115. H.i.O.). Selbiges gilt für den sozialen Liberalismus (vgl. 124–131), der eine Beraubung des Eigentums darstellt und schließlich für den humanen Liberalismus (vgl. 131–151). Das Humanitätsideal, dem auch Feuerbach in seiner Immanentisierung des Gottesgedankens folgt, presst den Einzelnen in eine Schablone: »Die Sittlichkeit verträgt sich nicht mit dem Egoismus, weil sie nicht *Mich*, sondern nur den Menschen an Mir gelten lässt« (185. H.i.O.).[1096] Dagegen schreibt Stirner: »Nicht der Mensch macht deine Größe aus, sondern *Du* erschaffst sie, weil Du mehr bist, als Mensch« (141. H.i.O.). Anders gewendet: Der Einzige ist nicht als Mensch sondern als individuelle Existenz wirklich. Dies verkennen laut Stirner der Liberalismus und die ganze (christlich-religiös geprägte) Tradition allgemeiner Humanitätsvorstellungen. Damit wird die bereits von Rousseau erkannte und für die Moderne charakteristische Spannung zwischen individueller Selbstrealisation und normativ-moralischen Verpflichtungen von Stirner geradezu als Gegenentwurf zur kantischen Moralphilosophie (vgl. 52, 68, 136) zugunsten des ersten Pols aufgelöst. In dieser Vereindeutigung ist er radikal und formuliert eine immer wieder als skandalös empfundene Forderung nach von sittlichen Imperativen befreiter Existenz. Damit bereitet er dem »Antihumanismus«[1097] als dritter Option, für die insbesondere Friedrich Nietzsche berühmt werden wird (vgl. Kapitel 15), neben dem säkularen Humanismus und religiösen Traditionen im 19. Jahrhundert gedanklich den Weg. Stirner stellt damit nicht nur, wie vor ihm bereits Kant, die in der abendländischen Ethiktradition breit bezeugte Annahme einer Konvergenz von

1096 In Stirner, RZ, 82f macht er die interessante Bemerkung, dass Humanität nicht nur eine säkulare Variante christlicher Feindesliebe sei, sondern die christliche Idee der Feindesliebe selbst dem Glauben an die Humanität entsprungen sei. Damit formuliert er im feuerbachschen Sinne eine anthropologische Rekonstruktion religiöser Vorstellungen. Bezogen auf den Bereich des Sittlichen lässt sich von der religiösen Integration autonom generierter Ideale und Werte sprechen.

1097 Taylor, Zeitalter (2012), 627. Zu Stirners Kampf gegen die Standardisierungen und Formalismen der Moderne vgl. Maier, Titanen (2006), 255–257. Zu Stirner als Kritiker der Moderne vgl. Welsh, Egoism (2010), 5: »Stirner was one of the earliest and most insightful critics of mass democracy, liberalism, socialism, communism, humanism, and scientism«. Zum Einzigen als Phänomen der Moderne vgl. Stulpe, Gesichter (2010), 43.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterfüllung und Sittlichkeit, von Selbst- und Nächstenliebe in Frage, sondern formuliert einen scharfen Kontrast: Entfremdung durch Sittlichkeit und Selbstrealisation durch radikalen Selbstbezug und Selbstaneignung.[1098]

Neben der sittlichen Fremdbestimmung arbeitet sich Stirner an einer ganzen Palette von Formen ab, mit denen der Einzelne konfrontiert ist. Dazu zählen der Staat (vgl. 107, 201), das Recht (vgl. 53, 122, 191), Gemeinschaften (vgl. 215, 231, 240), Familie (vgl. 19, 225) und natürlich Religion: »Unter Religion und Politik befindet sich der Mensch auf dem Standpunkt des *Sollens*: er *soll* dies und das werden, soll so und so sein« (247. H.i.O.).[1099] Quellen inakzeptabler Einflussnahme sind aber nicht nur im sozialen Bereich, sondern auch in der innerpsychischen Verfasstheit zu suchen. So stellt sich bezogen sowohl auf die Gedanken als auch auf Ideal- und Wertvorstellungen die Frage, ob es sich bei ihnen wirklich um die eigenen handelt. Stirner ist kritisch gegenüber einer Tradition, die Geistigkeit hoch veranschlagt und ihr die leiblich-konkrete Existenz unterordnet (vgl. 22f, 38–43). Während der Geist auf das Allgemeine geht, drückt sich das Besondere notwendig in der körperlichen Dimension aus. »Der Geist ist etwas anderes als Ich« (43). Wer sich dem Geist unterwirft, wendet sich gegen sich selbst und versucht, ein anderer zu sein, als er ist. Als Kontrastbild firmiert die Vorstellung von der Realisierung des »absoluten Geistes« in der hegelschen Philosophie (vgl. 83).[1100] Sehr scharfsinnig erkennt Stirner darüber

1098 Dies ist auch das zentrale Thema in Stirner, Mysterien, wo er den Gegensatz pointiert aufzeigt. Nicht zu Unrecht bezeichnet Fetz, Possessiver Nihilismus (2004), 309 Stirner als Philosoph des Habens in Opposition zu Meister Eckhart als Philosoph des Seins.

1099 Stirners Ablehnung von Religion zieht sich wie ein breiter Strom durch sein Schrifttum, vgl. Stirner, RZ, 70f; Ders., LAZ, 139; Ders., Gegenwort, 38; Ders., EE, 59. Auffallend sie die vielen biblischen Anspielungen und Referenzen in seinen Texten.

1100 Der Kontrast zu Hegel spiegelt sich auch in den Kapitelüberschriften von Stirner, EE wider. Dem Kapitel »Ein Menschenleben« (19) ist ein geschichtlicher Überblick »Menschen der alten und neuen Zeit« (25) nachgeordnet. Geschichte bietet keine Orientierung, Teleologie oder Entwicklungslogik. Der Einzelne steht vor der Idee. Die Studie Welsh, Egoism (2010) deckt die häufig übersehenen Früchte hegelscher Philosophie im Denken Stirners auf: »Stirner's philosophy is a form of Hegelianism that explores the implications of the notion of the ›free, thinking subject‹ at its absolute limits« (ebd., 48).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hinaus den Mechanismus der Internalisierung allgemeiner Wertvorstellungen (vgl. 24, 74), sodass der Einzige als psycho-soziale Existenz permanent in Gefahr steht, fremdbestimmt zu werden.[1101] Dies droht durch alle Formen, denen etwas Heiliges anhaftet (vgl. 46). Stirner bezeichnet sie als »fixe Idee« (54).

Jede Fremdbestimmung ist zugleich Entfremdung, da die Frage, was richtiges Leben sei, nur radikal subjektiv beantwortet werden kann. Jede Rede von einer Bestimmung des Menschen, sei sie geschichtsteleologisch, naturrechtlich oder religiös fundiert, geht per se fehl. Authentizität beruht auf einem Akt der Selbstsetzung, der sich intersubjektiver Überprüfbarkeit entzieht und sich erst recht nicht an Schablonen von Individualitätsentwürfen orientieren kann. Teilt Stirner mit der marxistischen Theorie »Entfremdung« als Schlüsseldiagnose der zeitgenössisch lebenden Menschen, so geht sein Therapievorschlag in die entgegengesetzte Richtung und warnt vor Kollektivlösungen, die den Einzelnen entmündigen, indem sie ihm vorschreiben, was er zu dem Seinigen machen soll (vgl. 124–129).[1102] Das kommunistische, das humanistisch-liberale und das

1101 Maier, Titanen (2006), 114 spricht vom Kampf der Selbstbehauptung. Ein wichtiges Thema stellt für Stirner die Erziehung da, weil in der herkömmlichen Bildung, der Einzelne gemeinschaftskonform formiert werde, vgl. Stirner, HR; Ders., Liebesstaat, 119. Einer Bildung, die auf Internalisierung der Werte Freiheit und Gleichheit zielt, stellt Stirner eine entgegen, die Selbstentfaltung befördert.

1102 »Dass der Kommunist in Dir den Menschen, den Bruder erblickt, das ist nur die sonntägliche Seite des Kommunismus. Nach der werketätigen nimmt er Dich keineswegs als Menschen schlechthin, sondern als menschlichen Arbeiter oder arbeitenden Menschen. Das liberale Prinzip steckt in der ersteren Anschauung, in die zweite verbirgt sich die Illiberalität« (Stirner, EE, 129f). Die Reaktion von Karl Marx und Friedrich Engels auf Stirners »Der Einzige und sein Eigentum« fiel polemisch-negativ aus, nachdem Engels sich zunächst anerkennend über das Werk geäußert hatte. Marx/Engels, Deutsche Ideologie, 165–513 befasst sich umfassend mit Stirner und hat dessen negative Rezeption geprägt. Nicht von der Hand zu weisen ist die Vermutung, dass ihre Ablehnung dadurch befeuert wurde, dass viele Einfälle Stirners für das Denken von Marx und Engels und die Entstehung des historischen Materialismus äußerst produktiv waren, die Figur des Einzigen aber dem Gedanken der kommunistischen Revolution zuwiderläuft, ja Stirner explizit schreibt, dass Revolutionen nur eine Ersetzung von Herrschaft darstellen, aber keine Befreiung des Individuums. Der Revolution als Errichtung neuer Herrschaft setzt er die Empörung als Vernichtung von Herrschaft entgegen, vgl. Stirner, EE, 119, 319. Zur Kritik von Marx/Engels an Stirner vgl. Thomä, Puer (2016),

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

christliche Ideal von Vergemeinschaftung sind unannehmbar. Letzterem lässt Stirner in seinem Hauptwerk eine besondere Aufmerksamkeit zuteilwerden, indem er die Forderung der Nächstenliebe einer radikalen Kritik unterzieht. Sie markiert gleichsam den Gegenpol zum authentisch-selbstbestimmten Leben, da sie dem Einzelnen das Selbstopfer, die Selbstverleugnung, den Selbstverlust für das altruistische Ideal abverlangt (vgl. 62, 69, 255, 261, 314), indem sie ihn in eine normative Ordnung sperrt, die ihm als göttlich-heilige vorgesetzt wird und die die Individuen als ungleiche verkennt. Nächstenliebe als normative Forderung, als Vorstellung von *dem* Guten, von *dem* Wahren (vgl. 50, 354) ist für Stirner eine Perversion dessen, wer der Einzelne ist (vgl. 369).

14.2. Der Einzige als Form individueller Existenz

Für die Figur seines Gegenprogramms zu *dem* Menschen verwendet Stirner mehrere Bezeichnungen: Der Einzige, der Einzelne, der Egoist, der Eigner. Damit bringt er zum Ausdruck, dass es nicht die eine Bestimmung oder eine Definition geben kann: »der Einzige aber ist *bestimmungsloser* Begriff«[1103]. Vielmehr zeichnet er Umrisse, die durch die jeweilige konkrete Existenz inhaltlich ausgestaltet werden müssen. Wenn es folglich auch nicht *den* Einzigen gibt, so lassen sich doch vier Merkmale aus Stirners Schrift rekonstruieren.

Zunächst bringt der Einzige seine Identität qua Willen aus sich selbst heraus hervor. Er ist »das schöpferische Nichts, das Nichts aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe« (15). Die Analogie zur religiösen göttlichen Schöpferkraft »ex nihilo« ist augenfällig.[1104]

295–313. Zur Kritik an deren Kritik vgl. Korfmacher, Stirner Denken (2001), 64–68. An Stirners Herrschaftskritik setzt die anarchistische Rezeption an, vgl. Welsh, Egoism (2010), 28–32; Stulpe, Gesichter (2010), 356–469; Laska, Dissident (1996), 40–42, 52–55. Vom anarchistischen Mainstream trennt Stirner seine dezidierte Zurückweisung des Solidaritätsgedankens. Dies bedeutet freilich keine Ablehnung von menschlichen Beziehungen per se, kein Ideal eines atomistischen Selbst, vgl. anders Tralau, Unabhängigkeit (2010), 255.

1103 Stirner, RS, 150. H.i.O.

1104 Mit dem Leitspruch »Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt« (13) als Überschrift des Vorworts eröffnet Stirner sein Hauptwerk. Stirner kontrastiert den Menschen als selbsterschaffendes Geschöpf mit dem, das (von Gott) zu

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erst so lässt sich die Abhängigkeit von Anderem zurückweisen, die für Stirner immer zu überwindende Begrenzung darstellt.[1105] Authentischer Ausdruck ist dabei Entfaltung eines vorgestellten Identitätskerns: »Die Wahrheit selbst besteht in nichts anderem als in dem Offenbaren seiner selbst, und dazu gehört das Auffinden seiner selbst, die Befreiung von allem Fremden, die äußerste Abstraktion oder Entledigung von aller Autorität, die wiedergewonnene Naivität.«[1106]. Eine wesentliche Rolle spielen hierbei Körperlichkeit, Leidenschaften und Vergänglichkeit. Der Einzige wird von Stirner aufgefordert, seine Eigenheit zu finden und zu entfalten: »Komm zu Dir! […] suchet *Euch Selbst,* […] werde jeder von euch ein *allmächtiges Ich*. Oder deutlicher: Erkennt euch nur wieder, erkennt nur, was Ihr wirklich seid« (171f. H.i.O.). Gemäß Christoph Horns Unterscheidung zweier Bilder für Authentizität, dem Werde-der-du-bist-Modell und dem Erfinde-dich-selbst-Modell,[1107] ist Stirners Figur des Einzigen dem ersteren Typ zuzuordnen. Explizit grenzt er sich von allen Forderungen ab, die das Individuum mit einer zukünftigen Vollendung seiner selbst konfrontieren (vgl. 158, 188).[1108] Dem stellt er ein Gegenwartspathos entgegen, indem der Einzige hier und jetzt lebt, wer er ist.

Zweitens kennzeichnet den Einzigen nicht nur Freiheit von Fremdbestimmung, sondern eine Realisation seiner selbst in Eigenheit.[1109] Er schafft sich seine unvergleichbare, eigene Wahrheit selbst; mehr noch, er ist diese: »Ich, dieser Einzige, bin der Mensch« (369; vgl. 186). Der Drang nach Befreiung allein ist nicht hinreichend, da

---

etwas gemacht worden ist, das dressierte, geformte Geschöpf, vgl. Stirner, HR, 75–83; Ders., EE, 160. Laut Dierse, Einzige (1972) ist der Begriff des »Einzigen« ursprünglich eine religiöse, für Gott reservierte Bezeichnung, die von Stirner erstmals auf den Menschen als Individuum angewandt wird.

1105 Das Gegenmodell zum Einzigen ist derjenige, der von der Gnade (Gottes) lebt. Dagegen gilt für jenen: »Wenn Du das *Heilige verzehrst*, hast Du's zu *Eigen* gemacht« (Stirner, EE, 106. H.i.O.).

1106 Stirner, HR, 88; vgl. Ders., EE, 169–171; Ders., Gegenwort, 43; Ders., RS, 153; Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 290, 316.

1107 Vgl. Horn, Objektivität (2016), 136.

1108 Vgl. Stirner, RS, 188. Dies gilt für alle individualistischen und kollektivistischen Ansätze.

1109 Zum naheliegenden Vergleich der Konzepte Freiheit-Eigenheit mit Isaiah Berlins Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit, vgl. Berlin, Freiheit (1995), 197–256; Welsh, Egoism (2010), 83.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

er in immer neue Abhängigkeiten führt (vgl. 164–168). Erst Aktivität und Schöpferkraft ermöglichen eigene Existenz, Eigner-Sein, die das »rohe Juchhe«[1110] zum Ausdruck bringt. Freiheit darf nicht geschenkt, sie muss sich selbst gewaltsam angeeignet werden. Dies bedeutet Herr-Sein, Recht-Haben, Macht-Ausüben – das vermeintliche Verbrechen ist eines der Orte, in denen sich diese Akte manifestieren können und zugleich gegen normative Ordnungen ein Zeichen der Befreiung setzen: »Ich bin ja selber Meine Sache, und ich bin weder gut noch böse. Beides hat für mich keinen Sinn« (15).[1111] Ziel ist dabei nicht die Unterwerfung des Anderen, sondern die Manifestation des Eigenen, die ersteres inkaufnimmt. Zu meinen, jenseits selbst geschaffener »Wahrheiten« existierten Momente von Unverfügbarkeit und Objektivität, ist der Fundamentalirrtum schlechthin: »Ich *demütige* Mich vor keiner Macht mehr und erkenne, dass alle Mächte nur meine Macht sind, die Ich sogleich zu unterwerfen habe, wenn sie eine Macht *gegen* oder *über* Mich zu werden drohen« (322. H.i.O.).

Drittens folgen alle Selbst- und Weltbeziehungen des Einzigen einer Eigentumslogik, einer der uneingeschränkten Verfügungsgewalt. Da es keine Selbstzwecke gibt, ist alles Mittel zum Zweck der Realisation der Eigenheit. Egoismus meint bei Stirner zunächst die erkenntnistheoretische Zentrierung der Welt auf die jeweilige Existenz des Einzelnen. Alles, was existiert, existiert nur für ihn und auf ihn hin als Mittelpunkt der Welt (vgl. 23, 40).[1112] Dies ist die Kehrseite der Entzauberung fixer Ideen. In praktischer Hinsicht bezeichnet Egoismus nun die Aneignung und Verfügbarmachung seiner selbst und der Welt für das eigene Leben. In diesem Zusam-

1110 Stirner, RS, 171. Zum Verhältnis Freiheit-Eigenheit vgl. Korfmacher, Stirner Denken (2001), 48.

1111 Das Verbrechen ist aus Sicht Stirners nur ein vermeintliches, da jeder sein eigenes Recht aufrichtet. Sicherlich ist es überzogen, Stirner als einen pauschalen Befürworter von Verbrechen zu kritisieren, wie dies in der Rezeption durchaus geschehen ist. Andererseits ist seine Sympathie gegenüber nonkonformistischen und antisozialen Handlungen unverkennbar. Für eine Entschärfung entsprechender Stellen in Stirners Werk argumentiert Kast, Nachwort (2009), 382–390. Anders vgl. Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 312–314.

1112 Vgl. Stirner, RS, 159f. Zum Selbst als Zentrum der Welt vgl. Gurjanov, Selbst (2016), 23–26.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menhang stehen einige der Zitate Stirners, die besonders skandalös erscheinen: »jeder muss sich sagen: *Ich* bin mir alles und ich tue alles *Meinethalben*« (170. H.i.O.); »Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, dass Ich sie genieße und so sie zu meinem Selbstgenuss verbrauche« (322); »Als Ich Mich dazu erhoben hatte, der *Eigner der Welt* zu sein, da hatte der Egoismus seinen ersten vollständigen Sieg errungen« (103. H.i.O.). Leben ist für Stirner wie eine Kerze, die sich verbrennt. Es ist Genießen, Verbrauchen, Verzehren (vgl. 159, 323f). Selbstbehauptung schlägt so schließlich in Selbstvernichtung um.[1113] Der Einzelne ist eine gebrochen heroische Figur. Die Logik der Verdinglichung, die er zunächst durch die allgemeine Bestimmung seiner selbst erfahren und von der er sich im Akt der Eigenheit Einzigartigkeit erlangend freigemacht hat,[1114] wendet er als Selbstverdinglichung auf sich selbst zurück. Dies gilt in gleicher Weise für intersubjektive Beziehungen: »Ich will an Dir nichts anerkennen oder respektieren […] sondern Dich verbrauchen« (146f). Die Gefahr der Liebe besteht gerade darin, dass der Einzelne sich in ihr an eine andere Person verliert, statt sie sich zu eigen zu machen. Nur als selbstgerichteter Genuss ist sie für Stirner zu begrüßen: »Ich liebe sie [ein anderes Individuum; B.S.] mit dem Bewusstsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht« (294. H.i.O; vgl. 52).[1115] Was für die Paarbeziehung gilt, ist auch auf größere Gemeinschaften übertragbar: »Ich will nicht die Freiheit, nicht die Gleichheit der Menschen; Ich will nur *meine* Macht über

1113 Vgl. Maier, Titanen (2006), 164, 247. Maier spricht vom Einzigen als »Titan« (ebd., 245), vom großen und starken Einzigen, vgl. ebd., 145. Dies ist dann zutreffend, wenn das Moment der Vergänglichkeit von vornherein mit eingeschrieben wird. Der Einzige ist kein ungebrochener Held, kein Übermensch.

1114 Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 278–285 rekonstruiert diesen Prozess in vier Stadien: Besessenheit – (negative) Freiheit – Eigenheit (positive Freiheit) – Einzigartigkeit (konkrete Individualität).

1115 Stirner kritisiert romantische, mystische und uneigennützige Liebe, vgl. Stirner, EE, 295. Liebe als Fremdbestimmung versus Eigenheit als Selbstbestimmung thematisiert Ders., Liebesstaat, 122–124. Inwiefern Stirners Denken frei sein soll von einer antisozialen, Andere missachtenden Komponente, so Gurjanov, Selbst (2016), 23, bleibt fraglich. Auch Korfmacher, Stirner Denken (2001), 43 geht fehl in seiner die ethische Radikalität herunterspielenden Annahme: »Das bedeutet für Stirner auch: das Handeln anderer respektieren als das von Einzigen, die ihr eigenes Gesetz in sich tragen«; vgl. ähnlich Kast, Eigner (1979), 306f. Eine abstrahierende Verallgemeinerung der radikal subjektiven Perspektivierung findet sich bei Stirner gerade nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie, will sie zu meinem Eigentum« (321. H.i.O.). Die für Stirner einzig akzeptable Verbindung stellen hier »Vereine von Egoisten« dar, an denen der Einzelne sich solange beteiligt, wie es ihm dient. Sie stellen – anders als der Staat bei Thomas Hobbes – keine auf Dauer gestellte, rationale Umgangsweise mit konfligierenden Interessen im Dienst der Selbsterhaltung dar. Der Einzige bei Max Stirner ist mehr leidenschaftlich als rational, mehr genießend, sich und die Welt verzehrend als auf Erhaltung bedacht. Eine andere Orientierung kann es nicht geben: »Was aber kümmert Mich das Gemeinwohl? Das Gemeinwohl als solches ist nicht *mein Wohl*, sondern nur die äußerste Spitze der *Selbstverleugnung*« (218. H.i.O).

Zuletzt handelt der Einzige als Egoist nicht nur selbstbestimmt und authentisch, sondern auch realitätsnüchtern-ehrlich. Die Logik des Gebrauchens ist für Stirner nicht nur eine Inkaufnahme, sondern Ausdruck natürlicher Selbst- und Weltbeziehung. Damit greift er die spätestens seit La Rochefoucauld bekannte »Egoismus-These« auf (vgl. 172f). Durch die Annahme, dass alles Handeln egoistisch motiviert sei, bemüht Stirner eine naturalisierende Reduktion der Normativität von Egoismus, die seinen »Einzigen« nicht nur entschuldigt, sondern als menschlicher Verfasstheit angemessen handelnd hinstellt: »Gott und die Menschheit haben ihre Sache auf Nichts gestellt, auf nichts als auf Sich. Stelle ich denn meine Sache gleichfalls auch *Mich*« (15. H.i.O.). Außerdem lassen sich damit alle Kritiker des Egoismus entweder der Unwissenheit oder der Heuchelei überführen. Stirner bezeichnet sie als »unfreiwillige Egoisten«:

> Heiliges existiert nur für den Egoisten, der sich selbst nicht anerkennt, den *unfreiwilligen Egoisten*, für ihn, der immer auf das Seine aus ist, und doch sich nicht für das höchste Wesen hält, der nur sich dient und zugleich einem höheren Wesen zu dienen meint, der nichts Höheres kennt als sich und gleichwohl für Höheres schwärmt, kurz für den Egoisten, der kein Egoist sein möchte und sich erniedrigt […], um erhöht zu werden, also um seinen Egoismus zu befriedigen (46. H.i.O.).[1116]

Dem Egoismus stellen sie das vermeintliche Ideal der Liebe, der Menschlichkeit entgegen: »Die Liebe ist das *Menschliche* am Menschen, und das Unmenschliche ist der lieblose Egoist« (58. H.i.O;

1116 Eine alternative Kontrastierung besteht in aufrichtigen und kriechenden Egoisten, vgl. Stirner, RS, 160.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vgl. 13). Quelle dieser Fehleinschätzung ist laut Stirner das Christentum und seine Verurteilung der Selbstliebe:

> Weil das Christentum, unfähig den Einzelnen als Einzigen gelten zu lassen, ihn nur als Abhängigen dachte und eigentlich nichts als eine *Sozialtheorie* war, eine Lehre des Zusammenlebens, und zwar sowohl des Menschen mit Gott als des Menschen mit dem Menschen: so musste bei ihm alles ›Eigene‹ in ärgsten Verruf kommen: Eigennutz, Eigensinn, Eigenwille, Eigenheit, Eigenliebe usw. (176. H.i.O).

Stirner rekonstruiert an dieser Stelle richtig, dass die Tradition des christlichen Liebesbegriffs von der Vorstellung eines »Ordo amoris« geprägt ist, die den Einzelnen in ein relationales Gesamtgefüge einbettet, verabsolutierte Eigenliebe fragwürdig werden lässt und gutes Handeln in der Zuwendung zum Nächsten sieht.[1117] Einer oppositionellen Logik von Eigenheit und Sittlichkeit folgt auch Stirner, nur wendet er ihre Wertung um, indem er erstens eine schädlich-entfremdende Wirkung von Idealen aufzeigt, zweitens den objektiven Status von Idealen dekonstruiert und drittens alle Handlungsmotive auf selbstzentrierte Aneignung reduziert.

Die Egoismus-These steht in ihrer Allgemeinheit in auffallender Spannung zur Betonung unvergleichlicher, selbstschöpferischer Individualität und lässt die Frage aufkommen, inwiefern individuelle Identität überhaupt als selbstbestimmte oder als Entfaltung eines in der »Natur« des Menschen angelegten Programms zu verstehen ist.[1118] Anders gewendet: Die Übernahme der Egoismus-These er-

1117 Dass Stirners Rekonstruktion der christlichen Darstellung von Selbstliebe einseitig ist, zeigt das »Panorama der Selbstliebe« an verschiedenen Punkten. Interessanterweise verwendet Stirner für die Darstellung *seiner* Position nicht den Begriff der Eigen-Liebe. »Liebe« ist für ihn nur positiv konnotiert im Kontext von Paarbeziehungen als Benutzen des Anderen für eigene Interessen. Damit nimmt er jedoch eine gravierende Uminterpretation der alltagssprachlichen Bedeutung von »Liebe« vor. Liebe im romantischen und/oder fürsorglichen Verständnis wird von Stirner dezidiert abgelehnt. In der Antwort auf die Rezensionen bemüht sich Stirner um Klarstellung: »Nur gegen die Uninteressiertheit und das Uninteressante ist er [der Begriff des Egoismus; B.S.] gerichtet: Nicht gegen die Liebe, sondern gegen die heilige Liebe« (Stirner, RS, 182). Es bleibt allerdings fraglich, wie eine radikal selbstinteressierte Liebe als Liebe zu denken ist. Es drängt sich vielmehr der Eindruck auf, dass relationale »Liebe« das Gegenprogramm zum »Einzigen« darstellt.

1118 Korfmacher, Stirner Denken (2001), 36 führt die Egoismus-These als Stirners Begründung für seinen Appell zum Egoismus an. Der andere, überzeugende-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglicht es Stirner vordergründig, sein Eigenes zu suchen als Normalität zu rechtfertigen, kann Kritiker der Heuchelei bezichtigen, geht aber letztlich massiv zulasten seiner Figur des Einzigen.

14.3. Ertrag stirnerscher Philosophie im Vergleich zur Selbstliebe

Max Stirner formuliert eine auf die Individualität fokussierte Idee vom Selbst, die zugleich radikal und oppositionell angelegt ist und damit einen im »Panorama der Selbstliebe« außergewöhnlichen Platz einnimmt. Teilt er auch die zentrale Fragestellung nach dem menschlichen Selbstverhältnis als einem praktisch-normativen Problem, so kennzeichnet seine Antwort eine Gegenüberstellung zu den mit der Tradition des »Ordo amoris« verbundenen Implikationen.[1119]

Der Einzelne wird von Stirner nicht als Bestandteil eines relationalen sozialen Gefüges betrachtet. Verhältnisse intersubjektiver Anerkennung kommen weder als Bedingung noch als Konsequenz individueller Lebensentwürfe in den Blick. Konvergenz von Beziehungen gibt es nur als partielle Interessenüberschneidungen. Normativität wirkt faktisch entfremdend, gilt aber im Letzten als von den Interessen des Einzelnen frei bestimmbar. Wert und Sinn der Dinge erschöpft sich im Wert und Sinn *für den Einzigen*.[1120] Das Sein des Einzigen ist sein Sein-Sollen. Der, die, das Andere erscheint als Opposition, die nur durch Verfügbarmachen, Beherrschen, Besitzen, Aneignen erträglich und produktiv für das Eigene wird. Dieser Modus gilt in gleicher Weise für die Selbstbeziehung.

Die Kontrastfolie, vor deren Hintergrund Stirner seinen Einzigen zeichnet, ist die Tradition der Liebe: »Die Liebe ist eine weitgehende religiöse Forderung, die nicht etwa auf die Liebe zu Gott und den Menschen sich beschränkt, sondern in jeder Beziehung oben

---

re, Rechtfertigungsstrang läuft über den Entfremdungs-Diskurs. Zumindest an dieser zentralen Stelle bricht die von Fetz, Possessiver Nihilismus (2004), 338 für das Denken Stirners konstatierte innere Konsistenz auf.

1119 Folgendes Zitat ist als bewusste Umkehrung der religiösen Tradition zu lesen: »Erkennt euch, so erkennt ihr Gott und die Welt, liebt euch, so liebt ihr alle, sucht euch, so sucht ihr Gott, habt euch, so habt ihr alles, trachtet im höheren Sinn zuerst nach euch, so fällt euch alles andere zu« (Stirner, Gegenwort, 43).

1120 Vgl. Stirner, RS, 161.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ansteht« (209). Liebe ist für ihn *der* Begriff für Fremdbeherrschung schlechthin. Deswegen kann er auch nicht von Selbst-Liebe sprechen: Entweder wird das Selbst von der Liebe beherrscht oder es herrscht über die Liebe. Demut, Respekt, Ehrfurcht, Abhängigkeit sind laut Stirner Gegenbegriffe zum Egoismus. Kennzeichnet letzteren, »wenn man [immer; B.S.] sich selbst begünstigt, wenn man also für sich selbst etwas herausschlägt, was mit gleichem Recht einem anderen zu Gute kommen könnte«[1121] dann ist Stirners Einzelner zurecht als Egoist zu bezeichnen, ohne dass das Wort, wie er fälschlicherweise in Entgegnung auf seine Kritiker behauptet, in einer anderen als der herkömmlichen Weise verwendet werden müsste.[1122]

Stirners Antihumanismus ist in ethischer Perspektive nicht so sehr aufgrund der Egoismus-These als vielmehr aufgrund der mit ihm verknüpften Ausführungen zu Individualität und Entfremdung interessant. So deckt er in aller Schärfe auf, inwiefern Ideale, Werte und sittliche Normen für das Gelingen und die Entfaltung individueller Existenz hinderlich sein können. Im Feld normativer Verhältnisse tritt so der Mensch nicht als Gattungswesen, als Allgemeinheit, sondern als Einzelner neu in Erscheinung. An dieser Stelle zeigt sich auch bei Stirner die enge Verschränkung von anthropologischer und ethischer Thematik; Authentizität durch Eignerschaft wird zum Gegenprogramm zur Entfremdung durch Normalisierung. Beiden liegt indes eine Logik der Verfügung, Beherrschung und Verdinglichung zugrunde. Individuelle Existenz wird als psycho-soziale Thematik greifbar. Stirners Ausführungen zum Einzelnen, der immer – und hier müsste korrigierend ergänzt werden: auch, aber nicht ausschließlich – Einziger ist, sind insgesamt gesehen überzeugender als die zum Eigner. Denn aus der existenziellen Zentriertheit des Individuums folgt nicht notwendig eine praktische Zentrierung – aus der Figur des Einzelnen folgt nicht notwendig der Eigner. Diesem liegt eine unangemessene Reduktion der normativen Selbst- und Weltverhältnisse zugrunde. Dass eine Überwindung von Entfremdung durch ein radikales sich Nicht-in-Anspruch-nehmen-lassen von Erfolg gekrönt sein soll, ist – unabhängig von der moralischen Frage – anzuzweifeln. An dieser Stelle sind Rousseaus Analysen zur Selbstliebe weitaus differenzierter. Dass Antworten auf die Frage nach

1121 Thomä, Glück (2003), 283.
1122 Vgl. Stirner, RS, 158.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelingenden normativen Verhältnissen immer auf Deutungen und nicht einfach auf objektiv gegebene Ideale zurückgreifen können, ist freilich eine wichtige Feststellung Stirners, auch wenn seinem radikalen Subjektivismus und praktischen Egoismus nicht gefolgt werden muss.

Bernd Kast will in seiner Analyse von Stirners Denken fünf Missverständnisse aufklären, der es in der Rezeption zum Opfer gefallen sei.[1123] Falsch sei, Stirner vertrete

1. einen rücksichtslosen Egoismus,
2. einen radikalen Solipsismus,
3. einen radikalen Nihilismus,
4. die Rechtfertigung von Mord, Inzest und Meineid,
5. mittlerweile obsolete Positionen.

Während die Vorwürfe von Solipsismus (2) und Nihilismus (3) in der Tat fragwürdig sind,[1124] stellt sich die Frage, welche Argumente gegen die Charakterisierung als radikaler Egoismus (1) ins Feld geführt werden können. Auch beinhaltet Stirners Ansatz keine normativen Ressourcen, gemeinhin als Verbrechen beurteilte Handlungen zurückzuweisen (4), es sei denn, sie laufen dem Willen des Eigners zuwider.[1125] Die Aktualität Stirner steht zweifellos außer Frage (5). Es ist deutlich geworden, inwiefern er im »Panorama der Selbstliebe« einen wichtigen Beitrag liefert zu den spannungsreichen Verhältnissen von Selbst- und Fremdbezug, von Sittlichkeit und Selbstrealisation, von Authentizität und Entfremdung, von Individualität und Menschsein, von Eigenheit und Dominanz, Herrschaft und hegemonialer Deutungshoheit, von konkreter Existenz und allgemeinen Idealen. Die von Stirner thematisierten und für die Moderne charakteristischen Probleme des normativen Selbst- und Weltverhältnisses

1123 Vgl. Kast, Nachwort (2009), 273–392; Ders., Eigner (1979), 273–280.

1124 Vgl. Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 335; Welsh, Egoism (2010), 48.

1125 Es ist nicht überzeugend, Stirners Position als »individualistische Ethik«, in der der Einzelne Verantwortung für sein Handeln übernehme, in Abgrenzung zu einer universalistischen Moral zu kennzeichnen; so aber Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 298, 334f. Die negative Abgrenzung ist zwar zutreffend, aber Stirners Ausführungen sind weit davon entfernt, mit ethischer Verantwortung in Verbindung gebracht werden zu können, sofern darunter eine mit Gründen erfolgende Orientierung im Feld normativer Ansprüche verstanden wird.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind keineswegs obsolet geworden. Die von ihm vorgeschlagene Fokussierung auf den Einzelnen als Eigner hat nur an Radikalität und Skandalträchtigkeit eingebüßt:

> Allerdings ist Stirner heute vermutlich aus anderen Gründen vergessen, als in der Zeit vor seiner Wiederentdeckung in der Stirner-Renaissance [1890–1910; B.S.]: nicht deswegen, weil der Einzige zu absurd, realitätsfern oder sonstwie irrelevant wäre, sondern im Gegenteil, weil der Einzige mittlerweile in gewisser Weise allgegenwärtig und zur Selbstverständlichkeit geworden ist.[1126]

Stirner selbst hat während seines Lebens erfahren müssen, dass seine Ideen im Konflikt mit dem vorherrschenden (religiös) humanistischen Deutungsmonopol kein Erfolg beschieden sein konnte. Mit der Zeit hat die Nische des Antihumanismus aber an Plausibilität gewonnen. Stirner selbst: »Wahr aber ist allerdings, dass die Selbstsucht in dem Maße steigt als die Gottesfurcht sinkt«[1127]. Gottesfurcht schließt alle Vorstellungen von Heiligkeit ein. Für die materialen Ausgestaltungen der Form des Einzelnen als (spät-)modernen Identitätsentwürfen haben sich in der Folgezeit diverse Rezeptionsstränge auf Stirner berufen: »Von Nietzsche [vgl. Kapitel 15; B.S.] bis zu Heidegger und Sartre, von Buber bis zu Adorno und Marcuse ist die Linie der philosophischen Stirner-Nachfolger zu zeichnen«[1128]. Stirner zeichnet ihnen vor dem Verstehenshintergrund der Moderne die Umrisse eines innovativ antimodernen Selbstverhältnisses, das sich, wie gezeigt, in wesentlichen Punkten von den verbreiteten normativen Wertungen der Selbstliebe bewusst oppositionell und radikal abhebt. Anders – und gegen Stirners eigene Begrifflichkeit – formuliert, kann sein Ansatz auch als radikal selbstbezogene Variante einer »physischen Theorie« der Selbstliebe interpretiert werden, die nur das aneigenende Streben nach dem *von einem selbst* bestimmten *für einen selbst* Guten kennt. Während andere Szenerien im »Panorama der Selbstliebe« bemüht sind, hier normative Grenzen und Unterscheidungen einzuziehen, sieht Stirner hingegen eine naturalistisch-egoististische und selbstgenießende Selbstliebe als geboten an.

1126 Stulpe, Gesichter (2010), 28.

1127 Stirner, Gegenwort, 47.

1128 Stulpe, Gesichter (2010), 914. Zu Recht macht Welsh, Egoism (2010), 267 geltend, dass Stirner als eigenständiger Denker und nicht lediglich als Vorläufer von Nietzsche und/oder Marx/Engels zu gelten hat.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

15. Selbstliebe als Selbstbejahung und Selbstüberwindung – Friedrich Nietzsche

Es dürfte wenig erstaunen, dass im »Panorama der Selbstliebe« eine Szenerie der Auseinandersetzung mit dem Denken Friedrich Nietzsches gewidmet ist. Seine Kritik an der universalistisch ausgerichteten abendländischen Religion und Moral, um so den Weg für die Entfaltung individuellen Lebens freizumachen, ist allgemein bekannt. Die zu prüfende Hypothese für das vorliegende Kapitel lautet, dass Nietzsche eine dezidierte Aufwertung der Selbstliebe vornimmt, indem er sie aus normativen Fremdbezügen herauslöst.

Nietzsche versteht sich als Schwellenperson, die eine neue Zeit ankündigt und befördert, aber von den meisten Zeitgenossen nicht verstanden wird – er sei der Mann des »Übermorgens«.[1129] Bezogen auf die Ethik spricht Otfried Höffe ihm eine nicht geringere Bedeutung zu, als in der abendländischen Tradition neben der aristotelischen und kantianischen Richtung einen neuen Weg begründet zu haben.[1130] Dieser wird bisweilen schlagwortartig als »Antihumanismus«[1131] charakterisiert und kann in seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung sowohl für den wissenschaftlichen als auch den gesellschaftlich-kulturellen Kontext nicht überschätzt werden. Dabei

1129 Vgl. Nietzsche, FW, V, 377, KSA 3, 628; Ders., AC, Vorwort, KSA 6, 167. Zur Biographie vgl. Ders., KSA 15, 8–212; Sommer, Nietzsche (2017), 2–92; Stegmeier, Nietzsche (2011), 15–62; Nietzsche, EH, Vorwort, 1, KSA 6, 257; Ders., EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 1, KSA 6, 298. Die Zitierweise folgt der fünfzehnbändigen kritischen Studienausgabe, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, vgl. Ders., KSA. Angegeben werden sowohl die Paragraphen der Schrift als auch die Seitenzahl in der Studienausgabe. Nietzsche, M IV, 420, KSA 3, 257 verweist auf den Aphorismus Nummer 420 im vierten Buch der »Morgenröthe«, der sich im dritten Band der Studienausgabe auf Seite 257 befindet.

1130 Vgl. Höffe, Einführung (2004), 1; vgl. ähnlich Stegmeier, Genealogie (2011), 6. Vor diesem Hintergrund ist die Deutung von Owen, Autonomy (2009), 197, 220 kritisch zu sehen, Nietzsche überwinde die Spannung, die zwischen dem aristotelischen und dem kantischen Ansatz bestehe.

1131 Taylor, Zeitalter (2012), 619. Antihumanismus bezeichnet eine Wende im 19. Jahrhundert gegen die Werte der Aufklärung. Das anthropozentrische Weltbild wird kritisiert, genauso wie die Idee eines autonomen Vernunftsubjekts und einer Menschheitsfamilie. Der Mensch gilt nicht länger als Wesen, das als solches zu achten ist, sondern einzelne Gestalten verdienen Wertschätzung, vgl. Baab, Humanismus (2013), 52–63.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

knüpft Nietzsche an Grundüberlegungen an, die sich bereits bei Max Stirner (vgl. Kapitel 14) finden.[1132] So verstörend und undifferenziert Nietzsches Darlegungen bisweilen sind, so übersähe eine Beschränkung auf deren Kritik ihren wegweisenden Charakter.

Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Nietzsche ist freilich vor einige Herausforderungen gestellt. Zunächst erweckt sein aphoristischer und pointierter Schreibstil den Eindruck, eine systematische Darstellung von Problemzusammenhängen werde bewusst vermieden.[1133] Zu vielfältig erscheinen die Themen, zu überspitzt seine Thesen, zu wenig ausgearbeitet und zum Teil auch widersprüchlich seine Intuitionen, als dass hier überzeugende Kerngedanken rekonstruiert werden könnten. Und dies berührt fundamentale Fragen wie die, ob Nietzsche einen freien Willen annehme, ob er Wahrheit mit Interpretation gleichsetze, ob er Moral naturalisiere, ob er nur Kritik an tradierten Formen von Moral übe oder ob ereine Alternative entwickle, ob er ein Metaphysiker, Metaphysikkritiker oder Postmetaphysiker sei. Entsprechend plural ist auch die Rezeption seiner Schriften. Die naturalistisch-freudsche und die poststrukturalistisch-

1132 Zum Vergleich von Stirner und Nietzsche vgl. Welsh, Egoism (2010), 229–266 und Stulpe, Gesichter (2010), 470–650. Bereits unter Zeitgenossen wurde eine große Nähe zwischen den beiden Philosophen wahrgenommen. Ebd., 584–650 untersucht dazu die Ausführungen von Georg Simmel, Anselm Ruest, Robert Schellwien, Benedict Lachmann, Hermann Türck und Rudolf Steiner. Generell lässt sich konstatieren, dass je stärker in Nietzsches Denken die Figuren des »Übermenschen« und des »Willens zur Macht« sowie einer aristokratischen Moral betont und gegebenenfalls als metaphysische Prinzipien verstanden werden, desto mehr wächst die Differenz zu Stirner. Auch wenn dem vorliegenden Kapitel eine andere Hermeneutik der Nietzscheinterpretation zugrundeliegt, werden sich deutliche Unterschiede zu Stirner zeigen. Diese verdecken allerdings nicht die grundsätzliche Übereinstimmung in der Kritik an Fremdbestimmungen und universaler Moral sowie in der Betonung der Individualität des Einzelnen. Die entsprechenden bei Stirner herausgearbeiteten Gedanken können daher im vorliegenden Kapitel komprimierter präsentiert werden. Bezogen auf die Selbstliebe werden sich deutliche Differenzen zeigen, womit sich zwei unterschiedliche Szenerien im »Panorama der Selbstliebe« ergeben.

1133 Zu Nietzsches aphoristischem Stil vgl. Sommer, Nietzsche (2017), 27; Stegmeier, Genealogie (2011), 30; Ders., Nietzsche (2011), 100–104. Zur Rhetorik Nietzsches vgl. Saar, Genealogie (2007), 130–139.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

foucaultsche Lesart bilden zwei einander entgegengesetzte Pole.[1134] Im vorliegenden Werk können diese Grundsatzfragen nur soweit thematisiert werden, wie sie für die auf die Idee der Selbstliebe fokussierte Fragestellung von Bedeutung sind.

Im Weiteren wird den hermeneutischen Überlegungen von Andreas Urs Sommer gefolgt, dass die von Nietzsche selbst veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Schriften im Mittelpunkt der Interpretation stehen müssen und der Nachlass nur von sekundärer Bedeutung ist.[1135] Deswegen wird, bis auf wenige Ausnahmen, letzterer nicht hinzugezogen, zumal er hinsichtlich der Selbstliebe keine fundamentalen Ergänzungen eröffnet. Sommer weist außerdem darauf hin, dass bislang den griffigen Bildern des »Willens zur Macht«, der »Ewigen Wiederkehr des Gleichen«, des »Übermenschen« oder des »Amor fati« als vermeintlichen hermeneutischen Schlüsselprinzipien eine zu große Bedeutung zugemessen worden sei.[1136] Im Folgenden wird ein Mittelweg beschritten,

---

1134 Zur Differenzierung der beiden Rezeptionsstränge vgl. Leiter, Nietzsche (2015), 1f. Für die *naturalistische Lesart* kann Ders., Nietzsche (2015), 2–23 starke Gründe anführen. Gegen eine solche Deutung Nietzsches argumentiert u.a. Pippin, Lightning (2004), 49–56. Striet, Ich im Sturz (1998), 214–238 zeigt die Aporien einer streng naturalistischen Lesart auf. Vgl. ähnlich Mchedlidze, Wille (2013), 32–34. Zentral für die *poststrukturalistische Deutung* ist der Aphorismus 290 aus der »Fröhlichen Wissenschaft«: »Eins ist Noth. – Seinem Charakter ›Stil geben‹ – eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt« (Nietzsche, FW, IV, 290, KSA 3, 530). Einen großen Einfluss in diese Richtung hat die Arbeit Nehamas, Leben als Literatur (2012) entfaltet. Zu Foucaults Nietzsche-Interpretation vgl. v.a. Foucault, DE2–84. Zu Rortys Nietzsche Deutung, die auch in diese Richtung gehört, vgl. FN 1158. Der ästhetisch-poststrukturalistischen Deutung sind auch Piorkowski, Ethik des Selbst (2012), 9, 83, 111–113; Heinrich, Individualität (2018) und von theologischer Seite Ruhstorfer, Konversionen (2004), 170–216 zuzuordnen. Beide Interpretationen stellen eine Fokussierung auf *eine* Seite einer für Nietzsches Denken charakteristischen Dualität dar. Für weitere Erläuterungen siehe FN 1243.

1135 Vgl. Sommer, Nietzsche (2017), 100–110, 192; Leiter, Nietzsche (2015), XVIII.

1136 Den wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Versuch stellt zweifelsohne die Interpretation dar, alles von einem metaphysisch verstandenen »Willen zur Macht« aus zu begreifen. Diese Annahme ist auch deshalb unplausibel, weil sie voraussetzt, dass hinter den Schriften Nietzsches eine gedankliche Einfachheit verborgen liege, die er entweder verschleiert oder selbst nicht erkannt habe. Nietzsche zum System zu verhelfen, bedeutet zunächst, ihn

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der weder davon ausgeht, dass Nietzsches Überlegungen sich mit Hilfe von Prinzipien erfassen ließen, noch, dass sie beliebige Interpretationen darstellten. Vielmehr wird von einem Grundmuster der Kohärenz ausgegangen, das von Nietzsche während der kreativen Jahre seines Denkens und Schreibens durch Perspektivänderungen, innovative Wendungen, lebenspraktische Erfahrungen herausgefordert, erprobt und weiterentwickelt wurde. Auch hinsichtlich der Selbstliebe lässt sich aus den wichtigsten Schriften ein kohärentes, wenn auch nicht spannungsfreies Gesamtbild rekonstruieren. Dabei haben sich im Laufe der Zeit die Akzente verschoben und bisweilen hat Nietzsche vorherige Ansichten revidiert und neu gefasst. Dieser Grundzug einer kontingenten Philosophie und Erprobung von Kontingenz ist für Nietzsche gerade ein Zeichen von Redlichkeit,[1137] da nur derartiges Philosophieren dem Leben gerecht werde. Hierin Willkür und spielerische Beliebigkeit zu sehen wäre ein Missverständnis Nietzsches.

In der Regel wird Nietzsches Schrifttum in drei Phasen eingeteilt:[1138] 1870–1876 mit »Die Geburt der Tragödie«; 1877–1882 mit »Menschliches, Allzumenschliches«, »Morgenröthe« und »Die fröhliche Wissenschaft«; 1883–1889 mit »Also sprach Zarathustra«, »Jenseits von Gut und Böse«, »Zur Genealogie der Moral«, »Der Antichrist«, »Götzen-Dämmerung« und »Ecce homo« – so die Titel der

grundsätzlich misszuverstehen: »Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit« (Nietzsche, GD, Sprüche und Pfeile, 26, KSA 6, 63); vgl. Stegmeier, Nietzsche (2011), 11, 105, 118. Zur Diskussion um eine metaphysische oder perspektische Auslegung Nietzsches in der Nietzsche-Forschung vgl. Thomä, Erzähle dich (2015), 148, 307. Sommers Anmerkungen sowie dann die hier verfolgte Hermeneutik sind der perspektivischen Auslegung zuzurechnen.

1137 Zur »Redlichkeit« vgl. die Ausführungen in Kap. 15.3.3. und insbesondere FN 1247. Zum Erfahrungsbezug von Nietzsches Philosophie und zur Verbindung von Erleben und Denken, Leben und Philosophie vgl. Stegmeier, Nietzsche (2011), 11, 73–79.

1138 Vgl. Mchedlidze, Wille zum Selbst (2013), 24–26. Nietzsche selbst nimmt eine Charakterisierung seiner Werke in Nietzsche, EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, KSA 6, 309–364, vor. Sie ist durchaus kompatibel mit der Einteilung in drei Phasen. Eine gute Übersicht über die gedankliche Entwicklung Nietzsches bietet Sommer, Nietzsche (2017), 11–92.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wichtigsten Schriften.[1139] Ab der zweiten Phase treten ethische Fragestellungen zunehmend in den Vordergrund und bilden schließlich in den letzten Schriften eines der Kernthemen. Das vorliegende Kapitel wird daher die Schriften der ersten Phase weitestgehend aussparen. Der letzten Phase kommt insofern die größte Bedeutung zu, als in ihr der mit der Idee der Selbstliebe eng verbundene Gedanke der Selbstüberwindung forciert wird. Die Schriften »Der Antichrist«, »Götzen-Dämmerung« und »Ecce homo« sind allerdings aufgrund ihres polemischen Charakters nur mit Vorsicht zu rezipieren. An relevanten Stellen wird die Zuordnung zur zweiten oder dritten Phase explizit herausgestellt.

Das Selbstverhältnis des Menschen ist eines der zentralen Themen in Nietzsches Schriften. Begriffe wie »Selbstüberwindung« und »Selbsterhaltung« tauchen gehäuft auf, genauso wie eine problematisierende Thematisierung des »Selbst« als solchem.[1140] Der Begriff »Selbstliebe« spielt demgegenüber eine untergeordnete Rolle, ist aber ab der zweiten Phase ein ständiger Begleiter. Vermutlich verwendet Nietzsche ihn nicht häufiger, weil »Liebe«, vornehmlich als Nächstenliebe, für ihn eng mit der von ihm zurückgewiesenen christlichen Moraltradition verknüpft ist, sodass er stattdessen die bereits angeführten Begriffe bemüht oder auch auf »Egoismus« und »Selbstsucht« zurückgreift, die bei ihm eine positive Umdeutung erfahren. In der Sekundärliteratur gibt es nur wenige Artikel, die sich mit »Selbstliebe« bei Nietzsche beschäftigen.[1141] Umfassendere Abhandlungen fehlen. Bei einer Weitung der Perspektive auf das normative menschliche Selbstverhältnis und dann auf die Frage nach einer Ethik bei Nietzsche insgesamt wächst die Literatur schnell ins Uferlose.[1142] Für das vorliegende Kapitel haben sich mit ihren unterschiedlichen Interpretationsrichtungen die Arbeiten von Brian

1139 Vgl. Nietzsche, GT, KSA 1; Ders., MA, KSA 2; Ders., M, KSA 3; Ders., FW, KSA 3; Ders., Za, KSA 4; Ders., JGB, KSA 5; Ders., GM, KSA 5; Ders., AC, KSA 6; Ders., GD, KSA 6; Ders., EH, KSA 6.

1140 Für die Recherche liefert die digitalisierte und durchsuchbare kritische Gesamtausgabe unschätzbare Dienste, vgl. www.nietzschesource.org.

1141 Vgl. Owen, Autonomy (2009); Ders., Freedom (2017); Abbey, Self-Love (2015); Ioan, Self-Love (2020). In den letzten Jahren nimmt die Anzahl an Artikeln zu dieser Thematik zu.

1142 Zu den verschiedenen Interpretationen von Nietzsches Ethik in der Forschung vgl. die sehr hilfreiche Übersicht bei Steinmann, Ethik (2000), 7–12.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leiter, Michael Steinmann, Gocha Mchedlidze, Kai-Michael Hingst und Johannes Heinrich als besonders hilfreich herausgestellt.[1143] Die folgende Rekonstruktion der Idee der Selbstliebe stellt insofern, wie in den meisten Kapiteln des »Panoramas der Selbstliebe«, eine Pionieraufgabe dar. Wichtig ist dabei, die Analysen nicht lediglich auf einzelne Zitate zu gründen, sondern den Gesamteindruck der Schriften im Blick zu behalten.

Zunächst werden als Hinführung (Kapitel 15.1.) die Kontrastfolie nachgezeichnet, die Nietzsche entwirft und von der er seine eigene Auffassung der Selbstliebe abhebt (Kapitel 15.1.1) sowie methodische Überlegungen zum normativen Geltungsanspruch präsentiert (Kapitel 15.1.2). Im zweiten Schritt wird seine Umwertung der Selbstliebe mit Hilfe der wichtigsten textlichen Belegstellen rekonstruiert (Kapitel 15.2.). Von hier aus kann der Fokus auf seine »Ethik des Selbst« (Kapitel 15.3.) geweitet werden, die sich untergliedert in die Dezentrierung des Selbst (Kapitel 15.3.1.), den Aspekt der Selbstüberwindung (Kapitel 15.3.2.) und schließlich in der Idee vom souveränen Individuum gipfelt (Kapitel 15.3.3.). Ein Resümee zum Ertrag der Analysen der Idee der Selbstliebe bei Friedrich Nietzsche (Kapitel 15.4.) beschließt das Kapitel.

15.1. Hinführung zu Nietzsches Verständnis von Selbstliebe

Soll im Mittelpunkt des vorliegenden Kapitels keine Beschäftigung mit Nietzsches allgemein bekannter Kritik an tradierten Wertungen stehen, sondern vielmehr sein eigenes positives, mit der Selbstliebe verbundenes Konzept, so muss dieses doch unverständlich bleiben, wird nicht zumindest in Grundzügen die Denkwelt skizziert, von der Nietzsche sich entschieden abgrenzt (Kapitel 15.1.1.). Die meisten seiner positiven Ausführungen sind eingewoben in ein Netz von Kritik. Darüber hinaus muss anschließend in methodischer Hinsicht reflektiert werden, welche Ansprüche Nietzsches Philosophie jenseits einer Kritik erhebt (Kapitel 15.1.2.). Erst so kann gerechtfertigt werden, dass im Fokus des vorliegenden Kapitels die positive Entfaltung

Er warnt davor, Nietzsche entweder moralisch einzuhegen oder von vornherein als unmoralisch abzutun.

1143 Vgl. Leiter, Nietzsche (2015); Steinmann, Ethik (2000); Mchedlidze, Wille (2013); Hingst, Perspektivismus (1998); Heinrich, Individualität (2018).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines nietzscheanischen Verständnisses von Selbstliebe steht. Wie bei keiner anderen Szenerie im »Panorama der Selbstliebe« ist zu klären, ob es sich um eine handelt, die eine Kritik anderer übersteigt.

15.1.1. Abgrenzungen vom »Ordo amoris«

Bereits Rousseau hatte mit Hilfe der Selbstliebe das normative Feld als ein konfliktträchtiges gezeichnet, das die Identifizierung des Gelingens der eigenen Lebensperspektive mit einem prosozialen Handeln als naiv zurückweist (vgl. Kapitel 12.6.). Bei Kant wird diese Spannung grundsätzlich aufrechterhalten, in normativer Hinsicht aber zugunsten der Unbedingtheit des moralischen Anspruchs aufgelöst. Nietzsche markiert nun in diesem Zusammenhang den kantischen Antipoden und schafft in der Ethik eine neue Grundsatzoption, die sich als Alternative zur abendländischen Moral versteht. Deren ideengeschichtliche (Re-)Konstruktion lautet in der nietzscheanischen Kurzfassung:[1144] Die jüdisch-christliche Religion hat aus Beweggründen, die ihrerseits nicht als moralisch bezeichnet werden können, einen Kodex geschaffen, der die Werte Gleichheit, Mitleid und Fürsorglichkeit obenan stellt. Sie bündeln sich in der Nächstenliebe als oberstem Handlungsgebot. Vom Einzelnen verlangt dies Selbstzurücknahme, Entsagung, Demut, ja Selbstverachtung. Diese Moral der Lebensverneinung wird mit göttlicher Autorität unterfüttert und beansprucht, die wahre, universale und unbedingte Form menschlichen Selbst- und Fremdverhältnisses zu formulieren. Kant habe, mehr oder minder, nichts anderes als eine säkulare Variante desselben humanistischen Kodex vorgelegt.[1145] Sich den Forderungen christlicher Moralprediger oder des moralischen Gesetzes zu unterwerfen, ist ein Akt der Grausamkeit gegen sich selbst. Diese Moral hat sich so tief in das abendländische Selbstverständnis eingetragen, dass es den meisten Menschen kaum noch vorstellbar erscheint, dass es sich lediglich um eine kontingente Option handelt, die – so Nietzsche – gewichtige Gründe gegen sich hat, deren wich-

1144 Vgl. Nietzsche, M, I, 57–91, KSA 3, 59–85; Ders., JGB, III, 46, KSA 5, 66f; Ders., GM, I, 4–16, KSA 5, 261–289.

1145 Vgl. Nietzsche, FW, I, 5, KSA 3, 377; Ders., FW, IV, 335, KSA 3, 562f; Ders., JGB, I, 5, KSA 5, 19.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tigster im Leben selbst besteht.[1146] Pointiert formuliert: Die Rettung des Lebens einzelner vor der jüdisch-christlichen Moralauffassung ist eines der zentralen Projekte nietzscheanischer Philosophie.

Nietzsche geht verschiedene Anwege, um die Vorstellungen zu desavouieren, die sich im Konzept des »Ordo amoris« bündeln.[1147] Am bedeutendsten ist seine Methode der Genealogie.[1148] Durch das Erzählen einer möglichen Entstehungsgeschichte gegenwärtiger Wertungsweisen soll ihr kontingenter Charakter offengelegt werden. Sie werden enttarnt als aus lebenspraktischen Umständen geborene Vorstellungen, die weder beanspruchen können, zeitüberhobene Vernunftgesetze, noch eine (göttlich eingerichtete) Naturordnung zu repräsentieren.[1149] Synthetische Urteile apriori helfen dem Menschen, so Nietzsche, beim Überleben, aber das heiße nicht, dass sie

1146 Vgl. Nietzsche, MA, Vorrede, 1, KSA 2, 14; Ders., M, II, 108, KSA 3, 95f; Ders., M, III, 164, KSA 3, 147. »Tugend ist ihnen das, was bescheiden und zahm macht: damit machten sie den Wolf zum Hunde und den Menschen selber zu des Menschen bestem Hausthiere« (Ders., Za, III, Von der verkleinernden Tugend, KSA 4, 214). Zur Opposition von Nietzsche und Christentum vgl. Ruhstorfer, Konversionen (2004), 144–170; Hingst, Perspektivismus (1998), 88–123. Gleichzeitig ist laut Nietzsche die Grausamkeit gegen sich selbst Beginn der Kultur, vgl. Schacht, Moral (2004), 121–125. Dies erinnert an die doppelte Funktion, die Rousseau dem »Amour-propre« zuschreibt.

1147 Nietzsche thematisiert den »Ordo amoris« nicht explizit. Im vorliegenden Kapitel erfolgt eine Rekonstruktion nietzscheanischen Denkens vor der Folie des »Ordo amoris«, weil sich in ihm erstens die ideengeschichtlichen Aspekte bündeln, von denen Nietzsche sich absetzt, zweitens so die Einbettung in das »Panorama der Selbstliebe« leicht deutlich wird und drittens, auf diese Weise am besten ersichtlich wird, welche Umwertung der Selbstliebe Nietzsche vornimmt.

1148 Vgl. Nietzsche, MA, I, 10, KSA 2, 30; Ders., M, I, 95, KSA 3, 86; Ders., FW, I, 7, KSA 3, 378f. Die Idee der Genealogie wird von Nietzsche in seinem Werk »Zur Genealogie der Moral« ausbuchstabiert, vgl. Ders., GM, KSA 5. Das Themenfeld der Historie begleitet ihn allerdings von seinen ersten Schriften an, vgl. Ders., HL, KSA 1. Zur Methode der Genealogie vgl. Saar, Genealogie (2007), 23–157; Stegmeier, Genealogie (2011), 63–69. Laut Piorkowski, Ethik des Selbst (2012), 13 handelt es sich bei Nietzsches Genealogien um Gedankenexperimente, die keine historische Beweisführung beanspruchen sollen – als Erzählung aber sinnvoll sein müssen, vgl. Saar, Genealogie (2007), 141. Die genealogische Methode steht der pragmatischen entgegen, die nach den Folgen und nicht nach der Herkunft eines Sachverhalts fragt, vgl. Hingst, Perspektivismus (1998), 346f. Beide spielen in Nietzsches Denken eine wichtige Rolle, vgl. ebd., 416.

1149 Vgl. Nietzsche, AC, 57, KSA 6, 241f; Ders., JGB, I, 4, KSA 5, 18.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wahr seien. Die genealogische Methode verbindet »eine historische, eine kritische und eine schöpferische Komponente«[1150]. Damit wird die Vorstellung eines zeitlosen Ordo, welcher Fundierung auch immer, der zur normativen Beurteilung gegenwärtiger Verhältnisse herangezogen werden könnte, hinfällig und ersetzt durch ein Multiversum perspektivischer Wertungen. Nietzsche geht allerdings noch weiter, indem er Werte in eine funktionale Perspektive rückt: Er fragt nach dem Wert der Werte, dem Wert der Moral, *für* die jeweiligen Akteure.[1151] Die in der Ethik fundamentale Differenz zwischen »gut an sich« und »gut für x« wird eingeebnet. Gut und Böse werden als eigenständige moralische Tatsachen aufgehoben und als eine Erfindung und Setzung derjenigen dargestellt, die so Lebensvorteile für sich generieren: »Das moralische Urtheil hat Das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind.«[1152] Dies ist Nietzsches Programm einer Reduktion des moralischen Standpunkts. Ein Ordo der Wertungsweisen wird nicht nur verzeitlicht, sozio-kulturell und psycho-sozial eingebettet, sondern als genuin moralische Instanz dekonstruiert. Es gibt keinen Unbedingtheitsanspruch sittlichen Sollens, kein Sollen, das als sittliches im herkömmlichen Sinne bezeichnet werden könnte. Schließlich will Nietzsche die Selbstwidersprüchlichkeit der abendländischen Moralperspektive darlegen, da sie aus Quellen stamme, die gemäß ihrer eigenen Wertungsweise als unmoralisch zu bezeichnen seien.[1153] Hierzu zählt unter anderem Nietzsches wirkmächtige These von der Geburt der Nächstenliebe aus Ressentiment, der nach Macht strebenden Ohn-

1150 Pieper, Vorrede (2004), 28.

1151 Vgl. Nietzsche, JGB, I, 1, KSA 5, 15; Ders., GM, Vorrede, 5, KSA 5, 251f. Wir »haben eine *Kritik* der moralischen Werthe nöthig, *der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen*« (ebd., 6, KSA 5, 253. H.i.O.).

1152 Nietzsche, GD, Die »Verbesserer« der Menschheit, 1, KSA 6, 98; vgl. Ders., M, II, 103, KSA 3, 91. »Sittlichkeit ist nichts Anderes […] als gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die *herkömmliche* Art zu handeln und abzuschätzen« (Ders., M, I, 9, KSA 3, 22. H.i.O.). Deswegen kann es auch keine wissenschaftliche Begründung von Moral geben, sondern nur ein Vergleich von Moralen als Überzeugungen, vgl. Ders., JGB, V, 186, KSA 5, 105f.

1153 Vgl. Nietzsche, M, Vorrede, 4, KSA 3, 16; Ders., FW, I, 21, KSA 3, 393; Ders., GM, III, 27, KSA 5, 409f; Ders., GD, Die »Verbesserer« der Menschheit, 5, KSA 6, 102. Zur Methode der Steigerung bis zur Selbstaufhebung vgl. Jung, Fluch (2014), 74f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

macht der Schwachen.[1154] Selbstaufklärung über christliche Moral soll so in ihre Selbstaufhebung münden, indem ihre innere Inkonsistenz offengelegt wird. Dieses methodische Vorgehen spricht zugleich dafür, dass Nietzsche nicht alle Interpretationen und Perspektiven in ihrer Überzeugungskraft als gleichwertig ansieht, sondern dass es intersubjektiver Rechtfertigung zugängliche Formen von Kritik gibt.

Die Annahme, dass nur ein »gut für x« existiert, führt in Kombination mit einer radikalen Selbstbezüglichkeit dazu, dass laut Nietzsche jedes Handeln dem *eigenen* Leben dient. Von daher sei das, was »Liebe« genannt werde, eine Täuschung, die den zugrundeliegenden Eigennutz verstelle – ein Motiv, das bereits seit der französischen Moralistik gut bekannt ist:

> Was alles Liebe genannt wird. […] Unsere Nächstenliebe – ist sie nicht ein Drang nach neuem *Eigenthum*? Uns ebenso unsere Liebe zum Wissen, zur Wahrheit und überhaupt all jener Drang nach Neuigkeiten? […] Unsere Lust an uns selber will sich so aufrecht erhalten, dass sie immer wieder etwas Neues *in uns selber* verwandelt […]. Wenn wir Jemanden leiden sehen, so benutzen wir gerne die jetzt gebotene Gelegenheit, Besitz von ihm zu ergreifen; diess thut zum Beispiel der Wohlthätige und Mitleidige, auch er nennt die ihn ihm erweckte Begierde nach neuem Besitz ›Liebe‹, und hat seine Lust dabei wie bei einer neuen ihm winkenden Eroberung.[1155]

Und noch gegen einen weiteren zentralen Punkt des »Ordo amoris« wendet sich Nietzsche: die relationale Einbettung. Jener betrachtete den menschlichen Selbstbezug gebunden an einen affirmativen (Gottes- und) Nächstenbezug. Beides wird Nietzsche, wie sich im Folgenden zeigen wird, entschieden zurückweisen. Es geht nicht nur darum, das Leben von einer normativen Einbettung zu befreien, sondern auch eine egalitäre Vision *des* Lebens zu verabschieden: »Wir sind keine Humanitarier«[1156]. Leben gibt es nicht als Gattungsbegriff und die den abendländischen »Ordo amoris« kennzeichnende grundsätzlich symbiotische Vorstellung von Entfaltung weicht bei

---

1154 Die These vom Ressentiment wird v.a. entfaltet in Nietzsche, GM, I, 10–16, KSA 5, 270–289. Zur Interpretation vgl. Stegmeier, Genealogie (2011), 119–129.

1155 Nietzsche, FW, I, 14, KSA 3, 386. H.i.O.; vgl. Ders., WA, 2, KSA 6, 16; Ders., JBG, IV, 131, KSA 5, 96. Hinsichtlich der französischen Moralistik bezieht Nietzsche sich u.a. explizit auf La Rochefoucauld, vgl. Ders., MA, I, 133, KSA 2, 127, MA, II, 35, KSA 2, 58; Ders., M, II, 103, KSA 3, 91.

1156 Nietzsche, FW, V, 377, KSA 3, 630; vgl. Ders., JGB, II, 44, KSA 5, 61.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nietzsche einer agonalen. Seine Vorbilder hierfür sieht er in den von antiker Kultur und Renaissance präsentierten Individuen.[1157]

15.1.2. Die Frage nach dem Geltungsanspruch

Nietzsche ist bekannt für sein Programm kritischer Infragestellung, Enttarnung sowie Aufdeckung untergründiger Machtverhältnisse und zweifelsohne sind seine diesbezüglichen Einsichten wegweisend. In der Forschungsdiskussion ist umstritten, ob und inwiefern er darüber hinaus eine eigene Ethik entwickelt hat. Je stärker das Moment kreativen Uminterpretierens betont wird, desto mehr kann Nietzsches Kontrastprogramm als Alternative allein um der Alternative willen erscheinen, ohne dabei den Anspruch zu erheben richtiger oder besser zu sein.[1158] Es wäre dann sinnlos zu fragen, was für eine Ethik Nietzsche entwickle, die über eine Kritik anderer Ansätze hinausreichte. Während diese poststrukturalistische Lesart Nietz-

1157 Vgl. Nietzsche, MA, V, 237, KSA 2, 199; Ders., GM, I, 5, KSA 5, 286f; Ders., GD, Was ich den Alten verdanke, KSA 6, 154–160; Ders., AC, 60f, KSA 6, 249f; Orsucci, Griechische Antike (2011); Dies., Römische Antike (2011). Zum Einfluss des Geniegedankens der Renaissance auf Nietzsche vermittelt über seinen Kontakt zu Jakob Burkhardt vgl. Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 175f. Zur epikureischen Tendenz von Nietzsche vgl. Heinrich, Individualität (2018), 194. Zu den Einflüssen auf Nietzsches Denken vgl. Stegmeier, Nietzsche (2011), 87–96 und Leiter, Nietzsche (2015), 24–56 mit je unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen.

1158 Eine Lesart des von Nietzsche favorisiertem Menschen als Dichter, Ironiker und neuerzählenden Interpreten schlägt Rorty, Kontingenz (2018), 59, 166–171 vor. Gleichzeitig kritisiert er an Nietzsche, dass er für sich beanspruche, mehr und nicht nur anders zu sehen, vgl. ebd., 174–178. Der Vorwurf mit seinem »Willen zur Macht« falle Nietzsche in die Metaphysik zurück und beanspruche einen festen Punkt jenseits des Perspektivismus, vgl. ebd., 178, erfordert eine Lesart Nietzsches, die seine Philosophie auf ein metaphysisches Konzept vom »Willen zur Macht« fokussiert. Darüber hinaus identifiziert Rorty anders als Nietzsche Perspektivismus mit Relativismus. Rortys Interpretation, Nietzsche als Ahnherrn seiner eigenen Philosophie auszugeben, wird kritisiert von Hingst, Perspektivismus (1998), 30, 340; Thomä, Erzähle dich (2015), 147f, 157. Zurecht stellen sie heraus, dass Rortys Verständnis von Leben als Erzählung, Interpretation und Selbsterfindung nicht mit Nietzsches Verständnis von Leben als Praxis und Bejahung zu identifizieren ist, vgl. ähnlich die Kritik von Leiter, Nietzsche (2015), 66f und Mchedlidze, Wille (2013), 30, 52–54. Wie sich unten zeigen wird, ist Nietzsches Selbstüberwindung nicht identisch mit dichterischer Selbsterschaffung.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sches Philosophie auf Kritik und spielerisches Neuerzählen reduziert und seine wahrheitstheoretischen Ansichten mit Skeptizismus und die normativ-ethischen mit einem perspektivischen Relativismus identifiziert, ist eine naturalistische Lesart hingegen dazu geneigt, Nietzsche zwar jenseits aller Kritik das Postulieren einer alternativen Lebensoption zuzuschreiben, diese aber als in der Regel reduktionistischen Vitalismus biologistischer Provenienz zu fassen. Es ist nicht zu übersehen, dass sich in Nietzsches Schriften vielfältige Anhaltspunkte in beide Richtungen ausmachen lassen und er entsprechende Überlegungen gedanklich erprobt. Die berüchtigte, in der »Genealogie der Moral« entwickelte, aristokratische Moral der Starken kann dann entweder als harmlose Spielerei oder als naturalistisches Steigerungsprogramm verstanden werden. Beide Interpretationslinien stützen sich auf Nietzsches Kritik an dem autonomen, zu ethischer Verantwortung fähigem Subjekt der Moderne und treiben jene auf die Spitze. Die zentralen Fragen, was für Nietzsche legitime Quellen von Normativität darstellen und weshalb seine Ausführungen überhaupt einen Anspruch auf Geltung erheben können, werden dann entweder als falsch gestellt zurückgewiesen oder relativ einfach naturalistisch beantwortet.

Im vorliegenden Kapitel wird die Ansicht vertreten, dass Nietzsche das Subjekt dezentriert (vgl. Kapitel 15.3.1.), dabei aber nicht vollständig auflöst – weder in poststrukturalistischer noch naturalistischer Manier – und sich vor diesem Hintergrund aus Nietzsches Schriften eine Ethik rekonstruieren lässt.[1159] Seine überspitzten Formulierungen leisten allerdings dem Missverständnis Vorschub, seine Kritik an herkömmlichen Formen normativer Orientierung postuliere eine Unmöglichkeit von selbstbestimmter Orientierung schlechthin. Dem Grundimpetus seiner Philosophie folgend ist hingegen davon auszugehen, dass er mit Hilfe von Kritik und dem Aufweis von Formungspraktiken und Begründungsverhältnissen des Selbst auf eine komplexere normative Orientierung abzielt:

> Als Philosoph ging es ihm um eine entschiedene Neuorientierung nach der, wie er sie sah, schwersten Desorientierung in der Geschichte Europas, dem Unglaubwürdigwerden der Religion, dem Verschleiß der

1159 Der Auffassung, dass Nietzsche eine Orientierung ermöglichende Ethik anstrebe, folgen u.a. Steinmann, Ethik (2000); Mchedlidze, Wille (2013); Owen, Autonomy (2009), 219f; Piorkowski, Ethik des Selbst (2012), 28–42.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

metaphysischen Systeme und der Durchsetzung des evolutionistischen Denkens, mit einem Wort: dem Nihilismus.[1160]

Das Zurückweisen letztgültiger und objektiver, im Sinne perspektivunabhängiger Wahrheiten bedeutet nicht, dass Nietzsche alle Ansichten für gleich plausibel hält, sondern dass dem Menschen lediglich Bewertungen in lebenspraktisch eingebundenen Vergleichen möglich sind, die ihrerseits auf keinen unbedingten (Gottes-)Standpunkt rekurrieren können – was wiederum von Nietzsche nicht einfach neutral konstatiert wird, sondern der Perspektivismus menschlichen Lebens bleibt unbefriedigend, weil absolute Wahrheit und Orientierung, an denen Nietzsche als wünschenswerten Idealen festhält, per se unerreichbar werden. Mit Kai-Michael Hingst ist von einem mehrstufigen Wahrheitsverständnis Nietzsches, von »Stufen der Scheinbarkeit«[1161], auszugehen, gemäß dem er für seine eigenen Ansichten einen höheren Wahrheitsanspruch erhebt als die von ihm kritisierten Überzeugungen aufzuweisen vermögen: Die Diener des asketischen Priesters irren mehr als er selbst – sie deuten die Welt nicht nur anders. Ihr Leben ist unredlich, was für Nietzsche die

1160 Stegmeier, Nietzsche (2011), 120. »If the capacity for self-organization is lacking, then the self will be nothing but an anarchic collection of weak drives or instincts. This, Nietzsche believes, is characteristic of modernity« (Ioan, Self-Love (2020), 7). Auch Martin Saar sieht in der genealogischen Methode eine »Art immanenter Kritik des Selbst« (Saar, Genealogie (2007), 15), die einen Weg konstruktiver Kritik zwischen absoluter Freiheit und Vermachtung bahnt. Zu Kritik als Destruktion, Analyse und Antizipation des Besseren vgl. Heit/Thorgeirsdottir, Einleitung (2016), 1. Nietzsches Projekt der Kritik führt aber nicht im kantischen Sinn zu transzendentaler Gewissheit, vgl. Dellinger, Kritik (2016), 50, 60; Shepherd, Genealogy (2016), 81–84.

1161 Nietzsche, JGB, II, 34, KSA 5, 53. »Der Glaube an die Wahrheit beginnt mit dem Zweifel an allen bis dahin geglaubten ›Wahrheiten‹« (Ders., VMS, I, 20, KSA 20, 387); vgl. Steinmann, Ethik (2000), 29–31; Hingst, Perspektivismus (1998), 75–79: Auf der ersten Stufe stehen die von Nietzsche aufgedeckten Irrtumswahrheiten, auf der zweiten seine eigenen Annahmen, auf der dritten die dem Menschen unzugängliche absolute Wahrheit. Dass es keine perspektivlose Wahrheit für den Menschen gibt (= dritte Stufe), zählt zu den wichtigsten Wahrheiten zweiter Stufe. Zu Nietzsches Unzufriedenheit mit der perspektivisch verfassten menschlichen Wirklichkeit vgl. ebd., 360–363. Gegen eine skeptizistische Lesart argumentiert auch Leiter, Nietzsche (2015), 11, 16f. Die Ausführungen von Larmore, Wille zur Wahrheit (2004), 172f sind hingegen ein gutes Beispiel für diejenigen Vertreter, die Nietzsches Perspektivismus als willkürlichen Konstruktivismus deuten.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kritikwürdigste Form möglicher Selbstverfehlungen darstellt.[1162] Eine selbstaufgeklärte Redlichkeit ist somit das erste Kriterium, das eine Ethik, die normative Geltung beanspruchen darf, erfüllen muss. Nietzsche nähert sich dem in seinen Aphorismen oft *ex negativo* an, indem er analysiert, welche Moralen diesem Anspruch nicht gerecht werden.

Eng damit verbunden ist das zweite Kriterium, die Lebensdienlichkeit: Die Diener des asketischen Priesters leben wider das Leben. Es dürfen laut Nietzsche nur die Auffassungen Geltung beanspruchen, die Leben entfalten, die das Selbst ermächtigen, sein Leben in Selbstbejahung und -überwindung zu führen (vgl. Kapitel 15.3.3.). Das Bedeutungsspektrum der Lebensdienlichkeit ist dabei deutlich weiter gefasst als eine Sicherung biologischen Überlebens oder ein Befolgen natürlicher Triebe (vgl. Kapitel 15.3.2.). Erst durch das Erfahren von Leben erschließt sich dem Menschen, was gelingendes Leben bedeutet. Vorstellungen von ihm müssen sich in leiblich vermittelten Kontexten immer neu bewähren und können weder apriori erhoben, noch als unbedingt ausgewiesen werden. Nietzsche lässt hier mit seiner antirationalistischen, antiidealistischen und antiteleologischen Erleben-orientierten Grundausrichtung eine Ähnlichkeit zum Amerikanischen Pragmatismus erkennen.[1163] Die beiden Kriterien Redlichkeit und Lebensdienlichkeit, Wahrheit und Leben sind in Nietzsches Philosophie zwei, vielleicht *die* zwei, fundamentalen normativen Kategorien, an deren Bestimmung er sich denkerisch abarbeitet, unterschiedliche Interpretationen erprobt, aber zu keinem abschließenden Ergebnis gelangt – auch sie stehen nicht jenseits der auf sie eingenommenen Perspektive.[1164]

1162 Zur Unredlichkeit vgl. die Ausführungen in Kap. 15.3.3.

1163 Laut Hingst, Perspektivismus (1998), 405 nähert sich Nietzsche in seiner Spätphase implizit immer mehr dem Pragmatismus von William James an. Mit ihm teilt er den Lebens- und Handlungsbezug philosophischen Denkens und die Kritik an herkömmlichen Erkenntnistheorien, vgl. ebd., 472–478. Allerdings führe – so Nietzsche – auch die pragmatistische Methode nicht zu Einsichten, die sich als Wahrheit bezeichnen ließen. Die Nähe überrascht insofern, als es keine wechselseitige Rezeption gab, vgl. ebd., 8.

1164 Zum antagonistischen Verhältnis von Wahrheit und Leben vgl. Nietzsche, MA, I, 7, KSA 2, 28; Ders., MA, IX, 517, KSA 2, 323; Ders., M, V, 424, 429, KSA 3, 260, 264; Ders., JGB, VII, 230, KSA 5, 168f. Der »Wille zur Wahrheit« wird von Nietzsche in den späteren Schriften scharf kritisiert, vgl. Ders., FW, Vorrede, 4, KSA 3, 352; Ders., FW, V, 344, KSA 3, 575–577,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie im Weiteren entfaltet wird (vgl. Kapitel 15.3.2f.), spezifiziert er die Vorstellung eines gelingenden Lebens mit Hilfe der Aspekte der Selbstbejahung und vor allem ab der dritten Phase der Selbstüberwindung, die wiederum eine nicht allein auf Verstandesleistungen gegründete Selbstbestimmung voraussetzen.[1165] Sie lassen sich weder als beliebige Perspektiven, noch als Vernunftprinzipien oder als Naturgesetze richtig verstehen, sondern als Interpretationen, die dort ansetzen, wie ein Mensch – und Nietzsche würde mit einer elitären Drift ergänzen: nur ein besonderer Mensch – sein Leben als gelingendes zu erfahren, erfassen und gestalten vermag. Als Begriffe handelt es sich um Rekonstruktionen, die in einem seinerseits lebenspraktisch eingebetteten Geflecht von begrifflich gefassten Perspektiven situiert sind.[1166] Zu ihm gehört auch, wie im nächsten

und auf den »Willen zur Macht« reduziert vgl. Ders., Za, II, Von der Selbstüberwindung, KSA 4, 147–149; Ders., JGB, VI, 211, KSA 5, 145. Zum »Willen zur Wahrheit« als Ausdruck des »asketischen Ideals« vgl. Ders., GM, III, 23, KSA 5, 399f. Zur Figur des »asketischen Priesters« vgl. Ders., GM, III, 11–22, KSA 5, 361–394. Während Nietzsche Christentum als weltentsagende Askese ablehnt, entwickelt er einen an die Antike anknüpfenden positiven Begriff von Askese als Erlenen eines selbstbestimmten sinnlichen Lebens, vgl. Caysa, Asketismus (2011), 196. Zum Antagonismus von Wahrheit und Moral vgl. Nietzsche, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 4, KSA 6, 368. Dass Nietzsche für seine Ausführungen durchaus den Anspruch auf Wahrheit erhebt, macht er unmissverständlich deutlich in Ders., EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1, KSA 6, 365. Äußerst hilfreich zur Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Leben sind die Ausführungen von Hingst, Perspektivismus (1998), 34–52. Zur Lebensdienlichkeit vgl. Heinrich, Individualität (2018), 66; Shepherd, Genealogy (2016), 88.

1165 Dazu passt, dass Mchedlidze, Wille (2013), 74–82 die zweite Phase stärker an der antiken Lebenskunst ausgerichtet und die dritte perfektionistisch orientiert sieht. Im Aspekt von Autonomie sieht Owen, Autonomy (2009), 210–219 eine Parallele zwischen Kant und Nietzsche. Selbstliebe erfordere wesentlich Selbstbestimmung. Wichtig ist dabei den Unterschied im Blick zu behalten, dass Nietzsche den emphatischen Vernunftbegriff als Ermöglichungsbedingung von Autonomie nicht teilt. Steinmann, Ethik (2000), 8f ist in seiner Kritik an Gerhardt, Nietzsche (1992), 170f zuzustimmen, dass Nietzsche keine Ethik individueller Selbstbestimmung entwickelt. Diese ist, wenn auch sehr bedeutsam, so doch nicht das Prinzip zur Aufschlüsselung des nietzscheanischen Denkens.

1166 Zu Nietzsches Philosophie als »Geflecht von Perspektiven« vgl. Stegmeier, Genealogie (2011), 88–91, 187. Rotter, Selbsterhaltung (2019), 96 formuliert: »Erst im Ausgang von der menschlichen Selbsterfahrung lässt sich nach Nietzsche diese Innenseite der Welt, die er mit dem Begriff des Willens zur

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Kapitel erschlossen wird, die Selbstliebe. Die von ihr ausgehende »Ethik des Selbst« ist für Nietzsche nicht nur eine andere, sondern eine bessere Perspektive, weil sie selbstaufgeklärt und lebensdienlich ist. Sie wäre – auch im Sinne Nietzsches – dann zu kritisieren, wenn sich herausstellte, dass sie Leben unzureichend erfasste.

15.2. Die Umwertung der Selbstliebe

Die »Umwertung der Werte« ist einer der zentralen Topoi Nietzsches.[1167] Sie basiert auf der Ansicht, dass Werte dem Menschen nicht vorgegeben sind, sondern sich in und aus Lebenskontexten formen und zumindest von einigen Individuen frei (um-)gesetzt werden *können*.[1168] Dementsprechend besteht die Möglichkeit, dass beispielsweise Rache in einer Epoche positiv und später negativ gewertet wird.[1169] Nietzsche versteht sein eigenes Projekt wesentlich als eine Umwertung der Wertungen der abendländischen Moral. Im

---

Macht beschreibt, einheitlich und umfassend erklären«. Was sie hier auf den »Willen zur Macht« bezieht, lässt sich als Methode nietzscheanischen Philosophierens verallgemeinern. Eine derartige Interpretation unterläuft auch die von Mchedlidze diagnostizierte Sein-Sollen-Kluft: »Nietzsche schwankt ununterbrochen zwischen deskriptiven Aussagen, wie der, dass die Welt die Prozesse der Steigerung des ihr innewohnenden Willens zur Macht *faktisch* aufweise, und normativen Behauptungen, wie der, dass der Mensch den Willen zur Macht steigern *solle*« (Mchedlidze, Wille (2013), 114f. H.i.O.). Die Ausführungen des vorliegenden Kapitels machen hingegen deutlich, inwiefern Nietzsche dem besagten naturalistischen Fehlschluss nicht unterliegt. Nietzsches Werk lässt sich begründet so interpretieren, dass er nicht von einem Tatsachen-Wert-Dualismus ausgeht. Dazu müssen die zentralen Begriffe, wie der Wille zur Macht, als lebensweltlich erschlossene, normative Dimensionen beinhaltende Rekonstruktionen verstanden werden. Dies wiederum setzt eine nicht-metaphysische, sondern perspektivische Lesart Nietzsches voraus, vgl. FN 1136, 1158 und 1161.

1167 Vgl. Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 9, KSA 4, 26; Ders., JGB, III, 46, KSA 5, 67; Ders., GM, I, 7, KSA 5, 267. Steinmann, Ethik (2000), 131 und Jung, Fluch (2014), 76 machen darauf aufmerksam, dass es für Nietzsche nicht die Möglichkeit eines Nicht-Wertens, sondern nur die der Umwertung gibt.

1168 Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Position erfolgt in der Szenerie zu Max Scheler (vgl. Kap. 16.1), der seinerseits an diesem Punkt eine zu Nietzsche konträre Haltung einnimmt.

1169 Vgl. Nietzsche, MA, II, 42, KSA 2, 65; Ders., FW, IV, 328, KSA 3, 555.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mittelpunkt steht dabei das normative Selbstverhältnis, das sich in der Idee der Selbstliebe bündelt.

Laut Nietzsche hat die christliche Religion eine radikale Abwertung des Selbstwerts des Individuums forciert, die in der Selbstmarterung eine perverse Form der Freude finde:

> Die ganze Moral der Bergpredigt gehört hierher: der Mensch hat eine wahre Wollust darin, sich durch übertriebene Ansprüche zu vergewaltigen und dieses tyrannisch fordernde Etwas in seiner Seele nachher zu vergöttern.[1170]

Selbstliebe wurde hingegen zur Sünde. Dass diese Darstellung undifferenziert und polemisch ist, wie das »Panorama der Selbstliebe« leicht aufzuzeigen vermag, gehört zu Nietzsches Stil bewusst überspitzender und fokussierender Kritik. Gleichwohl offenbart Nietzsche ein feines Gespür für die grundsätzliche Priorisierung des Fremd- vor dem Selbstbezug und für die Skepsis, mit der die Selbstliebe im christlichen »Ordo amoris« belegt wird. Die Szenerien zu Augustinus (vgl. Kapitel 2), Luther (vgl. Kapitel 7) und Kant (vgl. Kapitel 13) können dafür eindrückliche Beispiele geben.

> Wenn unser Ich, nach Pascal und dem Christenthume, immer *hassenswerth* ist, wie dürften wir es auch nur gestatten und annehmen, dass Andere es liebten – sei es Gott oder Mensch! Es wäre wider allen guten Anstand, sich lieben zu lassen […]. – ›Aber diess ist eben das Reich der Gnade.‹ So ist euch eure Nächstenliebe eine Gnade? Euer Mitleid eine Gnade? Nun, wenn euch diess möglich ist, so thut noch einen Schritt weiter: liebt euch selber aus Gnade, – dann habt ihr euren Gott gar nicht mehr nöthig, und das ganze Drama von Sündenfall und Erlösung spielt sich in euch selber zu Ende![1171]

Der Aphorismus aus der »Morgenröthe« bringt Nietzsches Kritik an seinem Bild von christlicher Selbstliebe auf den Punkt: Die Abwertung des Selbst resultiert nicht nur aus einer pessimistischen Anthropologie der Sündhaftigkeit, die wiederum Erlösung notwendig erscheinen lasse, sondern impliziert auch ein inkonsistentes Verhalten, das eine Zuhilfenahme der Figur göttlicher Gnade nicht abzu-

---

1170 Nietzsche, MA, 137, KSA 2, 131; vgl. Ders., JGB, II, 33, KSA 5, 52; Ders., GM, II, 22f, KSA 5, 332f. Die äußerst scharfe Kritik an der »Entselbstungsmoral« des Christentums kulminiert in Ders., EH, Warum ich ein Schicksal bin, 7–9, KSA 6, 371–374.

1171 Nietzsche, M, I, 79, KSA 3, 77f. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mildern vermag, sondern vielmehr diese selbst fragwürdig werden lässt. Nietzsches Dekonstruktion der christlich-negativen Bewertung von Selbstliebe gehört zu seinem Programm einer auf Selbstaufhebung abzielenden Aufklärung christlicher Moral.

Laut nachgelassenen Fragmenten aus der ersten Phase verbinde das Christentum Selbstverachtung und Selbstliebe.[1172] Erstere ist Ergebnis von Selbsterkenntnis als Sünder, von einem Rachebedürfnis gegen sich selbst, letztere von einem Erbarmen, das der Wirkung göttlicher Gnade zugeschrieben wird: »Selbstliebe aus Erbarmen mit sich und seiner völligen Verächtlichkeit ist Kern des Christenthums«[1173]. Vor dem Angesicht Gottes vollziehe sich das ewige Schauspiel der Erkenntnis und Verachtung als Sünder sowie einer gnadenhaften Erneuerung der Selbstliebe. Eine positiv gewertete Selbstliebe als menschliche kenne das Christentum nicht. Der Mensch könne sich hier nicht selbst annehmen. Die als Gnadengeschenk gedeutete, die Selbstvernichtung abwendende, erneuerte Selbstliebe ist laut Nietzsche freilich »in Wahrheit Selbstbegnadigung, Selbsterlösung«[1174]. Dies zu erkennen ist ein erster Schritt in der Umwertung der Wertung der Selbstliebe.

Vor allem im »Zarathustra« entfaltet Nietzsche sein in Abgrenzung zur christlichen Abwertung der Selbstliebe entwickeltes Verständnis von Selbstliebe als das Vermögen, ein *eigenes* Leben zu führen und sich darin zu bejahen. Das Bei-sich-selbst-sein-können ist die Grundvoraussetzung für ein gelingendes Leben – und Nächstenliebe die größte Gefahr, sich in anderem zu verlieren: »Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch, – aber seid mir erst Solche, die *sich selber lieben* – mit der grossen Liebe lieben, mit der grossen Verachtung lieben!«[1175] Und kurz darauf heißt es in einem der wichtigsten Zitate zur Selbstliebe:

> Wer aber leicht werden will und ein Vogel, der muss sich selber lieben: – also lehre *ich*. Nicht freilich mit der Liebe der Siechen und Süchtigen:

1172 Vgl. Nietzsche, N, Sept. 1876 18 [34], KSA 8, 323f; Ders., N, Sommer 1875 9 [1], 180f; Ders., Za, IV, Der hässlichste Mensch, KSA 4, 332.

1173 Nietzsche, N, Sept. 1876 18 [34], KSA 8, 323.

1174 Nietzsche, MA, 134, KSA 2, 129.

1175 Nietzsche, Za, III, Von den verkleinernden Tugenden 3, KSA 4, 216. H.i.O. Eine positive Fassung der Selbstliebe kennt Max Stirner (vgl. Kap. 14) im Unterschied zu Nietzsche gerade nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> denn bei denen stinkt auch die Eigenliebe! Man muss sich selber lieben lernen […] mit einer heilen und gesunden Liebe: dass man es bei sich selber aushalte und nicht umherschweife. Solches Umherschweifen tauft sich ›Nächstenliebe‹.[1176]

Die Selbstliebe ist ein dem »Geist der Schwere« entgegengesetztes Vermögen und steht damit in Verbindung mit einem der Kernpunkte von Nietzsches Philosophie. Der »Geist der Schwere« belädt den Menschen mit ihn fremdbestimmenden, hemmenden, allgemeinen Gesetzen unterwerfenden Wertungsweisen.[1177] Er verhindert die Selbstliebe als Liebe zum Eigenen: »Und dazu lässt man die Kindlein zu sich kommen, dass man ihnen bei Zeiten wehre, sich selber zu lieben: also schafft es der Geist der Schwere.«[1178] Dem steht der freie Flug des sich selbst Liebenden entgegen, der seinen Weg, sein Gutes, seine Wertungen kennt und selbst bestimmt:

> Der aber hat sich selber entdeckt, welcher spricht: Das ist *mein* Gutes und Böses. […] Ich ehre die widerspänstigen wählerischen Zungen und Mägen, welche ›Ich‹ und ›Ja‹ und ›Nein‹ sagen lernten. […] Alles aber kauen und verdauen – das ist eine rechte Schweine-Art! Immer I-a sagen – das lernte allein der Esel, und wer seines Geistes ist![1179]

Im berühmten Aphorismus »Von den drei Verwandlungen«[1180], in dem der Geist zum Kamel, dann zum Löwen und schließlich zum Kind wird, wird dieser Weg beschrieben. Das vom »Geist der Schwere« beladene Kamel lebt im Zustand eines erniedrigenden »Du sollst« – laut Nietzsche dem Grundzug christlich-abendländischer Kultur. Insbesondere die die Selbstliebe verdammende Entwertung des Selbst im Christentum gehört hierher. Der Löwe spricht

---

1176 Nietzsche, Za, III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 242. H.i.O.

1177 Vgl. Nietzsche, Za, II, Das Tanzlied, KSA 4, 139–141; Ders., Za, II, Vom Gesicht und Räthsel, KSA 4, 197; Ders., Za, III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 241–245. Oppositionsbegriff zum »Geist der Schwere« sind die »freien Geister«, vgl. Ders., MA, Vorrede, 2–7, KSA 2, 15–21; Ders., VMS, I, 223, KSA 2, 478; Ders., JGB, II, KSA 5, 41: »II. Hauptstück: Der freie Geist«.

1178 Nietzsche, Za, III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 242. Die Idee einer den »Geist der Schwere« überwindenden Selbstliebe wird Julia Kristeva psychoanalytisch informiert aufgreifen (vgl. Kap. 18).

1179 Nietzsche, Za, III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 243f. H.i.O. Der Bejahung der sich selbst liebenden souveränen Individuen steht das ›I-A‹ des Esels, vgl. Günzel, Jasagen (2011), 259, und die Verneinung des Christentums entgegen.

1180 Vgl. Nietzsche, Za, I, Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 29–31.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sein »Nein« zu diesen Pflichten und setzt dagegen sein »Ich will« zu Freiheit und Leben. Das Kind schließlich schafft *seine* neue Welt durch ein »heiliges Ja-sagen«. Es ist unschuldig, spielerisch und lebensfroh, frei von fremdbestimmenden Wahrheiten und Wertungen. Sich selbst lieben zu lernen, bedeutet nichts anderes, als diese Verwandlung zu vollziehen. Nietzsches Umwertung der Selbstliebe lässt sich gemäß der drei Schritte rekonstruieren:

1. Stadium des Kamels: Abwertung der Selbstliebe, Existieren in Selbsterniedrigung.[1181]
2. Stadium des Löwen: Befreiung von abgewerteter Selbstliebe, Weg zum Leben.
3. Stadium des Kindes: Positive Wertung der Selbstliebe, Leben in Selbstliebe.

Dieser Prozess ist zugleich einer der Individuation: Erst das Kind ist ein Selbst, das ein eigenes ist und sich selbst geschaffen hat. Das Selbst der Selbstliebe setzt also eine Transformation voraus, indem es von einem Gattungs- zu einem Singularitätswesen wird. Am Ende hat es gelernt, sich selbst zu lieben und das bedeutet vor allem, ein individuelles, ein eigenes, ein selbstbestimmtes, ein bejahendes Leben zu führen: Die »grossen Probleme verlangen alle die *grosse Liebe*, und dieser sind nur die starken, runden, sicheren Geister fähig, die fest auf sich selber sitzen.«[1182] Gemäß des 134. Aphorismus aus »Menschliches, Allzumenschliches I« kennzeichnet diese Selbstliebe:[1183]

– Ein Gefühl des Muts und der Freiheit.
– Eine Lust an sich selber und ein Wohlbehagen an der eigenen Kraft.
– Eine prärationale Selbstschätzung.

Selbstliebe ist eine selbstbejahende Lebensenergie, die alle rational hervorgerufenen Vorbehalte gegenüber sich überwinde und Leben

1181 Im Aphorismus »Vom Geist der Schwere«, der die Selbstliebe thematisiert, wird der Bezug zum Kamel explizit hergestellt, vgl. Nietzsche, Za, III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 243.

1182 Nietzsche, FW, V, 345, KSA 3, 577. H.i.O. An anderer Stelle identifiziert Nietzsche die sich selbst liebende mit der höchsten Seele, vgl. Ders., Za, III, Von alten und neuen Tafeln 19, KSA 4, 261.

1183 Vgl. Nietzsche, MA, 134, KSA 2, 129.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

befördert.[1184] Sie stellt einen Gegenpol zu hemmenden Kräften dar. Auf diese Weise bezeichnet sie eine Existenzweise und zugleich den Weg dorthin. Die Umwertung der Wertung der Selbstliebe vom Kamel zum Kind ist ihrerseits Ausdruck von Selbstliebe im nietzscheanischen Sinne.

Die Umwertung expliziert Nietzsche am zum Ideenspektrum der Selbstliebe gehörenden Begriff der Selbstsucht: »*Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht*: diese Drei wurden bisher am besten verflucht und am schlimmsten beleu- und belügenmundet, – diese Drei will ich menschlich gut abwägen.«[1185] Während die Wollust als Preisung des Leibes, des irdischen Glücks, der Gegenwart, der Freiheit, der Unschuld und der Verheißung zu schätzen ist, so ist es die Herrschsucht als Preisung der Stärke, der Gesundheit, der Macht, der Reinigung und des Hohen. Zu diesem Lob tritt als drittes das der Selbstsucht hinzu:

> Und damals geschah es auch, – und wahrlich, es geschah zum ersten Male! – dass sein [Zarathustras; B.S.] Wort die *Selbstsucht* selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt: – aus mächtiger Seele, zu welcher der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche […]. Solcher Leiber und Seelen Selbst-Lust heisst sich selber: ›Tugend‹. Mit ihren Worten von Gut und Schlecht schirmt sich solche Selbst-Lust wie mit heiligen Hainen; mit den Namen ihres Glücks bannt sie von sich alles Verächtliche. Von sich bannt sie alles Feige; sie spricht: Schlecht – *das ist feige*! Verächtlich dünkt ihr der immer Sorgende, Seufzende, Klägliche und wer auch die kleinsten Vortheile aufliest.[1186]

1184 Vgl. Nietzsche, N, Sept. 1876 18 [34], KSA 8, 323f; Ders., N, Sommer 1875 9 [1], 180f. In einem späteren Fragment ist es »der blinde Trieb, sich selbst zu *lieben*« (Ders., N, Frühjahr 1888 14 [205], KSA 13, 387. H.i.O.), den Nietzsche von der Selbstachtung als vernunftgewirktem Selbstbezug abgrenzt.

1185 Nietzsche, Za, III, Von den drei Bösen, KSA 4, 236. H.i.O. Ähnliches gilt für Nietzsches Aufwertung des Egoismus: »In the middle period, Nietzsche is keen to make egoism the primary datum of human action, and to remove from it the stain of sinfulness with which Christianity has taned it« (Abbey, Self-Love (2015), 395). Die Ausführungen zu Nietzsches Egoismus-Konzept von Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 103 unterstützen die im vorliegenden Kapitel vertretene These, dass Egoismus zur Idee der Selbstliebe gehört und beides von Nietzsche eine Aufwertung erfährt.

1186 Nietzsche, Za, III, Von den drei Bösen, KSA 4, 238f. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im weiteren Textverlauf wird die Selbstsucht kontrastiert mit dem Misstrauen, dem Schnell-Gefälligen, dem Demütigen, dem Knechtischen und dem Weltmüden. Damit ist leicht ersichtlich, dass Nietzsche nicht ein herkömmliches Verständnis von Selbstsucht im Blick hat, sondern eine Umwertung vollzieht. Die kranke Selbstsucht zeichne sich durch Gier und Neid, die liebende durch ein Geben und Nehmen aus.[1187] »Und wer das Ich heil und heilig spricht und die Selbstsucht selig, wahrlich, der spricht auch […]: ›*Siehe, er kommt, er ist nahe, der grosse Mittag*!‹«[1188] Der große Mittag ist der Moment lebensbejahender Umwertung. Das »wollüstige«, »herrschsüchtige« und »selbstsüchtige« Selbst bildet einen Sinnzusammenhang, der sich auch so fassen lässt, dass es das Selbst ist, das sich selbst liebt. Es ist, wie noch ausgeführt wird, das »souveräne Individuum« (vgl. Kapitel 15.3.3).

Der Weg zur selbstliebenden Existenz ist ein beschwerlicher: »Und wahrlich, das ist kein Gebot für Heute und Morgen, sich lieben *lernen*. Vielmehr ist von allen Künsten diese die feinste, listigste, letzte und geduldsamste.«[1189] Damit wird deutlich, dass sie für Nietzsche nicht einfach als Trieb vorhanden ist, wie ein paar nachgelassene Fragmente nahelegen könnten, sondern kultivierender Bildung bedarf. Und zugleich drückt sich in ihr etwas von einer Natürlichkeit des Lebens aus, die durch die moralisierend-verallgemeinernde Wertungsweise verdeckt wird. Diese Spannung erinnert an Rousseaus Unterscheidung und Interferenz von »amour de soi« und »amour-propre« (vgl. Kapitel 12.3.). Wie bei ihm »Rückkehr zur Natur« nur ein mit Hilfe des »Amour-propre« kreatives Schaffen einer naturgemäßen Zivilisation bedeuten kann, so macht obiges Zitat

1187 Nietzsche, Za, I, Von der schenkenden Tugend, KSA 4, 98. Die kranke Selbstsucht folge einem entarteten Sinn gemäß der Losung »Alles für mich« (ebd).

1188 Nietzsche, Za, III, Von den drei Bösen, KSA 4, 240 H.i.O.

1189 Nietzsche, Za, III, Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 242. H.i.O; vgl. Ders., FW, IV, 334, KSA 3, 560; Ders., Za, III, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4, 82. In einem nachgelassenen Fragment bezieht Nietzsche sich auf einen Ausspruch Napoleons zum Weg zur Selbstliebe, vgl. Ders., N, Herbst 1880 6 [12], KSA 9, 196. Die Adjektive »fein« und »listig« im obigen Zitat besagen laut Ioan, Self-Love (2020), 4f, dass Selbstliebe eine Erkenntnis des Selbst jenseits der anerzogenen Wertungsweisen erfordere; »geduldig« besagt, dass dieser Weg unbegrenzt sei, und »letzte«, dass der Weg kein festes Ziel kenne.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Nietzsche deutlich, dass eine Existenz in Selbstliebe eine selbst geschaffene ist. Sie meint keine Rückkehr zu einer vermeintlichen Ursprünglichkeit, die das wiedergewänne, was durch eine christliche Umwertung verdeckt worden sei.[1190] Umwertung der Umwertung ist kreativ, nicht restaurativ. Nietzsches Kriterium einer Natürlichkeit des Lebens lässt sich sinnvoll so interpretieren, dass damit weder ein simpler Vitalismus, noch eine vormenschliche Unberührtheit gemeint ist, sondern vielmehr die Bejahung und Überwindung des Lebens selbst. Sich selbst lieben zu lernen heißt, leben zu lernen, heißt sich bejahen und überwinden zu lernen: »wo grosse Liebe zu sich selber ist, da ist sie der Schwangerschaft Wahrzeichen«[1191].

> Es ist ein kreatives Selbst-Hervorbringen: »alle grosse Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: denn sie will das Geliebte – noch schaffen! ›Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, *und meinen Nächsten gleich mir*‹ – so geht die Rede allen Schaffenden. Alle Schaffenden aber sind hart.[1192]

1190 Nietzsche, GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 48, KSA 6, 150. Rousseaus »Rückkehr zur Natur« wird von Nietzsche allerdings verkannt. Gleichwohl nennt er ihn als eine der Personen, die für sein Denken wichtig geworden seien, vgl. Ders., VMS, I, 408, KSA 2, 534. Er benennt: Epikur und Montaigne, Goethe und Spinoza, Pascal und Schopenhauer, Rousseau und Plato. Zum Naturverständnis Nietzsches vgl. Caysa, Natur (2011). Zu Rousseau als Inspirationsquelle für Nietzsche vgl. Ansell-Pearson, Nietzsche (1991), 19. Die dortige Feststellung »time and time again Nietzsche creates an enemy of Rousseau where he ought to see him as an ally« (ebd., 31), ist charakteristisch für Nietzsches Selbststilisierung im Umgang mit anderen Denkern. Parallelen zwischen Rousseau und Nietzsche zeigen sich u.a. in ihrer Zivilisationskritik der Gegenwart, dem Aufweis von sich einstellenden Aporien in der Moderne, der historischen Perspektive, der Bedeutung von Natürlichkeit, der sozialen Bedingtheit des Individuums, der Herausstellung des einzelnen Genies, der Hochschätzung von Freiheit/Selbstbestimmung, der Fokussierung auf Selbstformung als Ermöglichung eines gelingenden Lebens und einem aristokratischen Impetus. Als entscheidender Unterschied bleibt allerdings festzuhalten, dass Nietzsche – wie sich im vorliegenden Kapitel zeigen wird – die Selbst- und Fremdbezüge des Individuums vereindeutigt und die verschiedenen von Rousseau ausgemachten normativen Anspruchssphären reduziert. Auch teilt er nicht – zumindest im Spätwerk – dessen Ideal von Harmonie, sondern verfolgt ein Bild agonaler, Selbstüberwindung, in dessen Mittelpunkt das souveräne, transmoralische Individuum und nicht Fragen der Anerkennung stehen.

1191 Nietzsche, Za, III, Von der Seligkeit wider Willen, KSA 4, 204.

1192 Nietzsche, Za, II, Von den Mitleidigen, KSA 4, 116. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Selbst der Selbstliebe ist ein werdendes, das durch diese eine Steigerung erfährt – sie opfert in diesem Prozess radikaler Affirmation das gegenwärtige Selbst und auch den Nächsten. Es ist der unendliche Weg näher zu sich selbst, der am Ende bis in den Selbstuntergang führen kann.[1193] Damit erschließt sich, weshalb Selbstliebe, verstanden als Affirmation, sowohl den unendlichen, bei der Umwertung einsetzenden Prozess als auch die Existenzweise bezeichnet.

Wie das Zitat aus dem »Zarathustra« nahelegt, ist der Nächstenbezug für Nietzsche nicht als solcher kritikwürdig sondern, insofern er das Leben einer Existenz in Selbstliebe behindert:

> Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen [...] Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug: nun wollt ihr den Nächsten zur Liebe verführen und euch mit seinem Irrthum vergolden. [...] Eure schlechte Liebe zu euch selber macht euch aus der Einsamkeit ein Gefängniss.[1194]

Unfähigkeit ein eigenes Leben zu führen, wird hier durch Fremdbezug und Fremdwertung kompensiert. Auch an dieser Stelle fällt die Nähe zu Rousseau und seinem Tadel an »exister hors de soi« (vgl. Kapitel 12.2.) auf.[1195] Dies ist das Leben im Gefängnis der Fremdbestimmung, das der Einsamkeit vorgezogen wird. Wer sich selbst liebt, ist hingegen fähig zur Einsamkeit, die mit Selbstbestimmung und Selbstwertung einhergeht, und verfügt über eine singuläre Persönlichkeit. Der Weg der Selbstliebe trägt in sich etwas heroisches, mutiges, kraftvolles, freies, starkes, selbstzufriedenes und selbstgenügsames. Er ist der gegenüber sich selbst aufrichtige und redliche Weg, weil »*Den* Weg nämlich – den giebt es nicht!«[1196] Ein Nebeneffekt der Selbstliebe ist laut Nietzsche ihre mitunter sozialförderliche Wirkung: »Wer sich selber hasst, den haben wir

---

1193 Vgl. Nietzsche, Za, III, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4, 82. »Weil das Selbst stets in Entwicklung begriffen ist, kann es niemals zu einem authentischen Ausdruck seiner kommen, weder für andere noch für sich« (Christians, Selbst (2011), 324). Nietzsche würde Authentizität allerdings nicht allein mit Hilfe der Werde-der-du-bist-Logik fassen, sondern gerade über die Spannung von Bejahung und Überwindung.

1194 Nietzsche, Za, I, Von der Nächstenliebe, KSA 4, 77f; vgl. Ders., M, V, 516, KSA 3, 299.

1195 Vgl. Nietzsche, M, II, 105, KSA 3, 92f.

1196 Nietzsche, Za, III. Vom Geist der Schwere 2, KSA 4, 245. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu fürchten, denn wir werden die Opfer seines Grolls und seiner Rache sein. Sehen wir also zu, wie wir ihn zur Liebe zu sich selber verführen!«[1197] Selbstliebe ist bisweilen sozialförderlich. Wohlwollen und Wohltun gegen andere setzt Wohlwollen und Wohltun gegen sich selbst voraus.

Im Vorwort des »Antichrist« stellt Nietzsche schließlich die Selbstliebe noch in einen anderen Kontext. Sie bezeichnet diejenige Grundhaltung, die die Voraussetzung in der Leserschaft zum Erschließen seiner Philosophie benennt:

> Die Bedingungen, unter denen man mich versteht […] ich kenne sie nur zu genau. Man muss rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte […]. Und der Wille zur Ökonomie grossen Stils: seine Kraft, seine *Begeisterung* beisammen halten … Die Ehrfurcht vor sich; die Liebe zu sich; die unbedingte Freiheit gegen sich…[1198]

Der Typus, der ihn versteht, ist der Typus den er verkündet: Das sich liebende Selbst – und das erfüllen, so Nietzsche, wenige.[1199]

15.3. Selbstliebe im Horizont einer Ethik des Selbst

Ausgehend von der Selbstliebe werden im Folgenden die zentralen Momente der Ethik Nietzsches herausgearbeitet, die mit Selbstliebe verknüpft sind. Auf diese Weise wird die nietzscheanische Idee von Selbstliebe einerseits noch einmal im größeren Kontext reinter-

1197 Nietzsche, M, V, 517, KSA 3, 300; vgl. Ders., EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 5, KSA 6, 305. In diesen Zusammenhang gehört auch ein Verständnis von Selbstliebe als Eitelkeit, vgl. Ders., MA, IV, 162, KSA 2, 151. Dabei handelt es sich nicht um eine starke Selbstliebe, die den anderen nicht braucht, sondern um eine schwache Selbstliebe, die die Stärke des anderen nicht erträgt und Groll und Rache gebiert. Dieser Strang von Selbstliebe als Eitelkeit wird im vorliegenden Kapitel nicht weiter verfolgt, da er im »Panorama der Selbstliebe« neben den entsprechenden Ausführungen bei Rousseau und Scheler nichts Neues bereithält und für Nietzsches eigene Position kein Kernmoment darstellt. Ausführungen zur Eitelkeit finden sich u.a. in Ders., MA, II, 87, 89, KSA 2, 87f. Zur Diskussion vgl. Abbey, Self-Love (2015), 400–402.

1198 Nietzsche, AC, Vorwort, KSA 6, 167. H.i.O.

1199 Zum Anspruch, dass seine Philosophie für Wenige sei, vgl. Nietzsche, EH, Vorwort, 4, KSA 6, 260.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pretiert und andererseits wird sie, wie sich zeigen wird, ihrerseits neues Licht auf seine Ethik werfen. Es werden drei mit der Selbstliebe verbundene systematische Kernmomente analysiert: Das Selbst als dezentriertes, das Verhältnis von Erhaltung und Überwindung und schließlich das souveräne Individuum. Dies erfolgt vor dem Hintergrund einer breiten Lektüre seiner Schriften aus der zweiten und dritten Phase. Die methodischen Ausführungen zur Möglichkeit einer Ethik (vgl. Kapitel 15.1.2.) vorausgesetzt, müssen einige Aspekte als Vorverständnis zur Form von »Ethik« bei Nietzsche vorausgesetzt werden:[1200]

- Das Selbst wird nicht als autonomes Subjekt aufgefasst.
- Ethische Einsichten werden nicht primär durch Vernunfterkenntnis generiert.
- Einsichten können keinen unbedingten und universalen Anspruch erheben.
- Im Fokus stehen keine interpersonalen Zusammenhänge, sondern der Selbstbezug.
- Es geht vornehmlich nicht um Handlungen, sondern um das Selbstverständnis und in Haltungen gegründete Verhaltensweisen.
- Normative Begründung formuliert keine moralischen Pflichten.
- Die Überlegungen gehen davon aus, nur von wenigen erfasst zu werden und nur für wenige Orientierung zu bieten.

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden Nietzsches »Ethik des Selbst« in drei Schritten nachgegangen. Alle drei Momente sind inhärente Bestandteile eines sich liebenden Selbst.

1200 Zu den verschiedenen Charakterisierungen von Nietzsches Ethik in der Forschungsdiskussion als Naturalismus, Tugendethik, Moralistik, Lebenskunst, Selbstbestimmungsethik oder Perfektionismus vgl. Mchedlidze, Wille (2013), 13f. Dort finden sich umfassende Literaturhinweise. Die Analysen zu Nietzsches »Ethik des Selbst« werden eine deutlich höhere Komplexität aufweisen, als die Figur des Einzigen bei Stirner gezeigt hat. Obwohl beide viele Grundannahmen teilen, wird es erst Nietzsche gelingen, eine positive Bestimmung von Selbstliebe im Horizont einer »Ethik des Selbst« zu entwickeln.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

15.3.1. Dezentrierung des Selbst

Das autonome, als solches immer schon vorhandene Subjekt findet Orientierung, indem es mit Hilfe seiner Vernunft allgemeingültige und unbedingte Wahrheiten erkennt. An dieser Auffassung ist, so Nietzsche, alles falsch. Vielmehr geht er von einem Individuum aus, dass sich unter der Überschrift »Dezentrierung des Selbst« fassen lässt.[1201]

Nietzsche kritisiert die Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine feste Substanz, eine Seele oder einen Identitätskern des Ich.[1202] Dagegen stellt er Varianz und Werden, die sich zumeist in Selbstentzogenheit ereignen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er der leiblichen Dimension, die diese Prozesse untergründig steuert:

> Den Verächtern des Leibes will ich mein Wort sagen. […] Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe. Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ›Geist‹ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft. ›Ich‹ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.[1203]

1201 Vgl. Rorty, Kontingenz (2018), 52 subsumiert das nietzscheanische Programm unter der Überschrift »Kontingenz des Selbst«. »Dezentrierung« erscheint präziser als »Kontingenz«. Saar, Genealogie (2007), 99 formuliert: »nicht-zentriertes und nicht-transzendentales Bild vom Subjekt«. In einem anderen Kontext spricht Honneth vor dem Hintergrund der hegelschen Tradition von einer Dezentrierung, vgl. Honneth, Dezentrierte Autonomie (2012). Auch wenn er sich dort nicht auf Nietzsche bezieht, sind die Ausführungen zum Verständnis von Dezentrierung aufschlussreich. Sehr hilfreich zu Nietzsches Subjektkritik sind Siemens, Nietzsches Sozio-Physiologie (2016); Heinrich, Individualität (2018), 16–23.

1202 Vgl. Nietzsche, FW, III, 109, KSA 3, 468; Ders., JGB, Vorrede, KSA 5, 11; JGB, I, 12, KSA 5, 27; Ders., GM, I, 13, KSA 5, 279f; Ders., GD, Die »Vernunft« in der Philosophie, 1–4, KSA 6, 74–76.

1203 Nietzsche, Za, I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 39; vgl. Ders., JGB, I, 3, KSA 5, 17; JGB, I, 17, KSA 5, 31. Ders., EH, Warum ich so klug bin, KSA 6, 278–297 ist ein Lob auf die Leiblichkeit in ihrer Bedeutung für ein gelingendes Leben. Ders., EH, Warum ich so klug bin, 8, KSA 6, 191 liest sich geradezu wie eine Anleitung zur Lebenskunst. Die Beachtung der Bedeu-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bisweilen nimmt Nietzsches Rede von Bedürfnissen geradezu naturalistische Züge an. Dann erscheint das Selbst aus nichts anderem als es bestimmenden, miteinander konfligierenden Trieben zu bestehen. In seinem Spätwerk verschiebt sich der Fokus auf den Begriff der Macht – ein Netz von Machtverhältnissen und ein unpersönlicher allem Leben zugrundeliegender Wille zur Macht ist es, der das Selbst und seine Wertungen hervorbringt und steuert.[1204] Leiblichkeit steht für Treue zur Erde, wohingegen Religion mit ihrer Verachtung der Sinnlichkeit ein »Hinterweltlertum« der Geistigkeit und ewigen (Vernunft-)Wahrheiten als eigenständige Sphären erlogen habe.[1205] In diesen Kontext gehört auch die fundamentale Forderung, den Menschen nicht auf einen Gott hin, sondern vom Tier aus zu verstehen.[1206] Erkenntnis wird von Nietzsche an Leiblichkeit und lebensweltliche Erfahrung rückgebunden. Letztere bringt aus sich die Begriffe hervor und steckt zugleich den Raum sinnvollen Denkens ab.[1207] Praxisunabhängige Erkenntnis gibt es nicht. Intuition und Instinkt werden als Quellen von Einsicht aufgewertet. Darüber hinaus lenkt Nietzsche die Aufmerksamkeit auf das psychisch Unbe-

---

tung der leiblichen Dimension in Nietzsches Philosophie verwehrt eine an die sprachliche Dimension anknüpfende Deutung des Selbstverhältnisses als ästhetisch-künstlerische Selbsterfindung oder Selbsterschaffung, vgl. Mchedlidze, Wille (2013), 54–56.

1204 Vgl. Nietzsche, JGB, I, 9, KSA 5, 22; Ders., JGB, I, 22, KSA 5, 37; Ders., JGB, II, 36, KSA 5, 55; Ders., GM, II, 12, KSA 5, 314f.

1205 Vgl. Nietzsche, Za, I, Von den Hinterweltlern, KSA 4, 35; Ders., M, I, 39–42, KSA 3, 46–50; Ders., JGB, Vorrede, KSA 5, 12. Es gibt keine Welt hinter der Welt und der Mensch ist nicht in der Position, eine Stellung und Bewertung jenseits der Welt einzunehmen, vgl. Ders., FW, V, 346, KSA 3, 580; Ders., AC, 15, KSA 6, 181. Verbunden mit der Aufwertung von Leiblich- und Sinnlichkeit ist Nietzsches positiver Askesebegriff, vgl. FN 1164.

1206 Vgl. Nietzsche, M, I, 49, KSA 3, 54; Ders., AC, 14, KSA 5, 180; Heinrich, Individualität (2018), 45. Hierzu zählt auch die berühmte Definition vom Menschen als »noch nicht festgestellte[n; B.S.] Thier« (Nietzsche, JGB, III, 62, KSA 5, 81). In dem Zitat deutet sich bereits die Ergänzung des tierischen Ausgangspunkts dahingehend an, dass Nietzsche Menschsein zwar nicht auf Gott hin, aber als Überwindung interpretiert, vgl. Kap. 15.3.2.

1207 Vgl. Nietzsche, M, V, 564, KSA 3, 328; Ders., FW, 3, KSA 3, 349; Ders., JGB, I, 11, KSA 5, 25f; Ders., JGB, I, 20, KSA 5, 34; Ders., JGB, VI, 204, KSA 5, 131; Ders., JGB, IX, 268, KSA 5, 221.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wusste, das dem Selbst verborgen sei.[1208] Das Feld der Moral ist auch hier sein bevorzugter Anschauungsbereich: Normative Bewertungen gelten nicht als Urteile der praktischen Vernunft, sondern sind meist instinktiv übernommene sozio-kulturelle Wertungsmuster, die auf leibliche, psychische oder soziale Faktoren rückführbar sind.[1209]

Sowohl die Erkenntnis- als auch die Willensleistung des Individuums werden als autonome angezweifelt. Während diese nicht als frei, im Sinne von frei von äußeren Einflüssen, angesehen werden könne,[1210] zeichne sich jene gerade durch die Leib- als Standortgebundenheit aus. Für das Selbst gibt es keine allgemeingültige Erkenntnis, sondern sie erfolgt immer von seiner Perspektive aus: »Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ›Erkennen‹«[1211]. Dem erkenntnistheoretischen Perspektivismus, der nicht als Skeptizismus gedeutet werden sollte, schenkt Nietzsche große Aufmerksamkeit. Diese beiden Dezentrierungen des Selbst sind entsprechend auch für die moralische Welt von Relevanz, in der es keinen absoluten Maßstab zur Beurteilung verschiedener Moralvorstellungen und keine universalen Bedeutsamkeiten mehr gibt.[1212] Gleichwohl bedeutet die Dezentrierung keine radikale Absage an Orientierungsmöglichkeit, sondern an erster Stelle das Bewusstmachen einer höheren Komplexität. Nietzsches Philosophie versteht

1208 Vgl. Nietzsche, MA, II, 35, KSA 2, 58; Ders., FW, I, 8, KSA 3, 380. Siehe beispielsweise Nietzsches Erklärung des schlechten Gewissens aus Autoaggression vgl. Ders., GM, II, 16–19, KSA 5, 321–327.

1209 Vgl. Nietzsche, M, I, 26, KSA 3, 37; Ders., M, I, 34, KSA 3, 43; Ders., M, I, 38, KSA 3, 45; Ders., M, V, 453, KSA 3, 274.

1210 Vgl. Nietzsche, MA, I, 18, KSA 2, 40. Das Verständnis von Willensfreiheit bei Nietzsche wird in der Forschung heftig diskutiert. Im vorliegenden Kontext wird der moderaten, nicht deterministischen Interpretationsart gefolgt. Nietzsche perspektiviert auch die Annahme der Willens(un)freiheit unter der Frage, welchen Wert sie hat: Die Betonung der Freiheit sei Zeichen eitler Selbstverantwortung, die der Unfreiheit Zeichen eines selbstentschuldigenden Fatalismus der Selbstverachtenden und Willensschwachen, vgl. Ders., JGB, I, 21, KSA 5, 36. Freilich lassen sich auch hinreichend textliche Belege für eine deterministische Lesart ausmachen, vgl. ebd., 5, 31; Ders., JGB, II, 36, KSA 5, 54f; Ders., GD, Die vier großen Irrthümer, 7, KSA 6, 95; Ders., AC, 14, KSA 6, 180.

1211 Nietzsche, GM, III, 12, KSA 5, 365; vgl. Ders., M, II, 117f, KSA 3, 110f; Ders., MA, 6, KSA 2, 20; Ders., VMS, 114, KSA 2, 426; Ders., FW, II, 57, KSA 3, 422; Ders., FW, V, 374, KSA 3, 626; Ders., JGB, Vorrede, KSA 5, 12.

1212 Vgl. Nietzsche, M, II, 139, KSA 3, 131.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich als Selbstaufklärungsarbeit.[1213] Dies meint kein Aufklären über die Unaufklärbarkeit, sondern ein besseres Verstehen durch das Rekonstruieren von (historischen) Alternativen und durch die Erhellung perspektivierender, verzerrender, bemächtigender und verdeckter Faktoren, die freilich eine absolute Selbstaufklärung und damit auch Selbstverfügung verunmöglichen.[1214] Zumindest vier Irrtümer über den Menschen lassen sich, so Nietzsche in der »Fröhlichen Wissenschaft«, auf diese Weise aufdecken, in denen sich die dargelegten Aspekte bündeln:

> Der Mensch ist durch seine Irrthümer erzogen worden: er sah sich erstens immer nur unvollständig, zweitens legte er sich erdichtete Eigenschaften bei, drittens fühlte er sich in einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur, viertens erfand er immer neue Gütertafeln und nahm sie eine Zeit lang als ewig und unbedingt, sodass bald dieser, bald jener menschliche Trieb und Zustand an der ersten Stelle stand und in Folge dieser Schätzung veredelt wurde. Rechnet man die Wirkung dieser vier Irrthümer weg, so hat man auch Humanität, Menschlichkeit und ›Menschenwürde‹ hinweggerechnet.[1215]

Es wird nicht nur das Vermögen des Subjekts zu seiner autonomen Orientierung in der Welt infrage gestellt, sondern es selbst wird verflüssigt, kontingent, dezentriert und seines sich selbst zugeschriebenen herausgehobenen, unbedingten Wertes entkleidet. Dafür steht bei Nietzsche der zum »Subjekt« und »Ich« kontrastive Begriff des

---

1213 Vgl. Nietzsche, M, I, 6, KSA 3, 20; Ders., JGB, VI, 210f, KSA 5, 142–144; Ders., GM, III, 12, KSA 5, 365. Die Figur des Zarathustra ist konzipiert als eine prophetische Gestalt, die den Menschen höhere Erkenntnisse bringen will und damit scheitert, vgl. Ders., Za, Zarathustra's Vorrede, 2, KSA 4, 12f.

1214 Man »kommt aus solchen langen gefährlichen Uebungen der Herrschaft über sich als ein anderer Mensch heraus, mit einigen Fragezeichen mehr, vor Allem mit dem *Willen*, fürderhin mehr, tiefer, strenger, härter, böser, stiller zu fragen« (Nietzsche, FW, 3, KSA 3, 350. H.i.O.). »*Souveränes* Handeln nach Nietzsche ist Handeln in der Gegenwart (Vergessen) auf die Zukunft hin (Versprechen), welches sich in der Vergegenwärtigung des Vergangenen (Erinnern) vollzieht« (Heinrich, Individualität (2018), 41. H.i.O); vgl. Bond, Tönnies (2019). Zur Rolle der Genealogie in der Selbstaufklärung: »Genealogien stellen die Frage, ob man so sein will, wie man ist, wenn man auf eine solche Weise geworden ist, wie es die Genealogie erzählt« (Saar, Genealogie (2007), 128). Genealogien formulieren einen existenziellen Imperativ.

1215 Nietzsche, FW, III, 115, KSA 3, 474.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Selbst«.[1216] Das individuierte Selbst steht insofern dem Gattungsbegriff »Mensch« gegenüber. Überindividuelle Begriffe vermögen nicht länger zu erfassen, was die Existenz des Einzelnen ausmacht, und überzeitliche Begriffe vermögen nicht länger eine Erfassung des Selbst als konstantes.[1217] Selbstliebe ist dann nicht einfach eine Liebe, die ein vorhandenes Subjekt sich erweist, sondern die Selbstliebe ist Teil eines unaufhörlichen, Selbsterkenntnis einschließenden (Selbst-)Formungsprozesses, in dem das Objekt der Liebe zu einem neuen Selbst wird, das mit keinem anderen Selbst identifiziert werden kann. Die Verabschiedung absoluter Orientierungsinstanzen macht dabei den Weg frei für eine spielerisch-fröhliche Leichtigkeit: »Wir sind Experimente: wollen wir es auch sein!«[1218] Dynamisch ist nicht länger allein die Liebe, sondern auch das Selbst.

15.3.2. Erhaltung und Überwindung des Selbst

Die Thematik der Erhaltung ist ein im »Panorama der Selbstliebe« immer wiederkehrendes Motiv. Im Zusammenhang mit Thomas Hobbes ist von ihr als Prinzip neuzeitlicher Rationalität die Rede (vgl. Kapitel 8.1.) und in seinem Denken tritt sie an die Stelle der Selbstliebe. Dies ist durchaus als eine Herabbestimmung der Vision von Menschsein zu verstehen. Auch in Nietzsches Verständnis vom menschlichen Selbstverhältnis kommt der Erhaltung eine große Bedeutung zu. Allerdings bleibt er in ihrer Bewertung ambivalent. Grundsätzlich gilt, dass je mehr sich die Schriften seinem Schaffensende nähern, desto kritischer sieht er ein auf Erhaltung ausgerichtetes Leben.

Zunächst dient Nietzsche Erhaltung als Perspektivierung von Wertschätzungen. Letztere werden als eigenständige Entitäten dekonstruiert und auf ihre Erhaltungsfunktion für das Individuum

1216 Vgl. Nietzsche, Za, I, Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 40.

1217 Vgl. Nietzsche, MA, I, 2, KSA 2, 24. Daran knüpft Nietzsches Kritik an den verschiedenen philosophischen Versuchen einer Systematisierung an, vgl. Ders., M, IV, 318, KSA 3, 228. Systematisierung bedeutet Einebnen der Differenzen des Lebens. »Es sind nur die also naiven Menschen, welche glauben können, dass die Natur des Menschen in eine rein logische verwandelt werden könne« (Ders., MA, I, 31, KSA 2, 51).

1218 Nietzsche, M, V, 453, KSA 3, 274; vgl. Ders., Za, IV, Vom höheren Menschen, 16, KSA 4, 365.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder die Art rückgeführt: Etwas, das für gut gehalten wird, ist nicht als solches gut, sondern insofern es der Erhaltung dient: Man

> will für sich Lust oder Unlust abwehren; in irgend einem Sinne handelt es sich immer um Selbsterhaltung: Sokrates und Platon haben Recht: was auch der Mensch thue, er thut immer das Gute, das heisst: Das, was ihm gut (nützlich) scheint, je nach dem Frage seines Intellectes.[1219]

Dieses reduktionistische Verfahren ist ein wichtiger Baustein in Nietzsches Programm der Umwertung. Dann wäre Selbstliebe nichts anderes als Selbsterhaltung des Individuums und/oder der Art. Wie oben allerdings deutlich wurde, deckt sich diese Auffassung keineswegs mit Nietzsches komplexem Bild von Selbstliebe. Das hängt damit zusammen, dass er verbunden mit einer Fokussierung auf die Vorstellung eines »Willens zur Macht« zunehmend die Erhaltung gegenüber der Überwindung in ihrer Relevanz zurückgenommen hat. Gelingendes Leben bedeutet Selbstüberwindung, nicht Selbsterhaltung: »Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll.«[1220] Die Kritik am Selbsterhaltungsdenken ist Kritik am neuzeitlichen Subjekt als vermeintlich vorhandene und fixe Entität. In der Überwindung wird hingegen das Selbst erst geformt und hervorgebracht. Hierin liegt zugleich der konstruktive Gegenpol zu einer fatalistischen Deutung der »Dezentrierung des Selbst«. Letztere endet dann nicht im Aufweis der Bedingt- und Entzogenheit des Selbst, sondern

1219 Nietzsche, MA, II, 102, KSA 2, 99; vgl. Ders., MA, II, 92, KSA 2, 90; Ders., FW, I, 1, KSA 3, 369–372. Christliche Moral und Religion »fördern das Leben der Gattung, indem sie den Glauben an das Leben fördern« (ebd. Herv. get.). Auch das Böse wirkt arterhaltend, vgl. ebd., 4, KSA 3, 376.

1220 Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 3, KSA 4, 14; vgl. Ders., Za, II, Von der Selbst-Überwindung, KSA 4, 146–149; Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 14, KSA 6, 120. »Leben selbst ist Wille zur Macht: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten Folgen davon. – Kurz, hier wie überall, Vorsicht vor überflüssigen teleologischen Principien! – wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist« (Ders., JGB, I, 13, KSA 5, 27); vgl. Ders., FW, V, 349, KSA 3, 585; Ders., JGB, IX, 259, KSA 5, 208. Als seinen Antipoden inszeniert Nietzsche in diesem Aphorismus Spinoza als den Denker der Selbsterhaltung. Zu Nietzsches Spinoza-Rezeption sowie grundlegend zum Verhältnis von Erhaltung und Steigerung bei Nietzsche vgl. Rotter, Selbsterhaltung (2019).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

fragt über diese hinaus nach neuen Lebensoptionen. Und das ist Nietzsches Programm zukunftsgerichteter Selbstüberwindung.[1221]

Im provokanten Ruf nach einem Menschen, der den Menschen rechtfertigt, und der Feststellung »Wir sind *des Menschen* müde«[1222] wurzelt Nietzsches Überzeugung, dass nicht schon im Menschsein als solchem Sinn liege und dem Menschen als solchem Achtung zu zollen sei, sondern dass beides nur für Individuen erfolgreicher Selbstüberwindung gelte.[1223] Nachdem unbedingte religiöse und moralische Wertungsweisen unglaubwürdig geworden sind, schaffen allein besondere Individuen Bedeutsamkeiten und treten dem aufziehenden Nihilismus entgegen.[1224] Selbstüberwindung ist ihrerseits Ausdruck des Lebens. In der Diktion des Willens zu Macht formuliert:

> Der Wille *des* Lebens ist […] *ein Fall* des Willens (alles Seienden) zur Macht und somit, da der Wille zur Macht gerade *nicht* auf Selbsterhaltung, sondern auf Machtsteigerung gerichtet ist, *nicht* Wille *zum* Leben.

1221 Vgl. Nietzsche, Za, III, Von alten und neuen Tafeln, 12, KSA 4, 255. »Es giebt in der Welt viel Koth: so Viel ist wahr! Aber darum ist die Welt selber noch kein kothiges Ungeheuer! Es ist Weisheit darin, dass Vieles in der Welt übel riecht: der Ekel selber schafft Flügel und quellenahnende Kräfte! An dem Besten ist noch Etwas zum Ekeln; und der Beste ist noch Etwas, das überwunden werden muss!« (Ebd., 14, KSA 4, 256. Herv. get.).

1222 Nietzsche, GM, I, 12, KSA 5, 278. H.i.O; vgl. Ders., JGB, V, 203, KSA 5, 126f.

1223 Vgl. Nietzsche, MA, I, 33, KSA 2, 52f; Ders., AC, 4, KSA 6, 4. »Die Selbstsucht ist so viel werth, als Der physiologisch werth ist, der sie hat: sie kann sehr viel werth sein, sie kann nichtswürdig und verächtlich sein. Jeder Einzelne darf darauf hin angesehen werden, ob er die aufsteigende oder die absteigende Linie des Lebens darstellt« (Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 33, KSA 6, 131). Stulpe, Gesichter (2010), 654f bezeichnet dies als *partikularistischen* Individualismus, der den Wert des Individuums nicht aus der Teilhabe an einer *universalen* Idee von Menschsein herleitet. Dies kennzeichnet den Antihumanismus, in dem sich Stirner und Nietzsche vom universalistischen Individualismus (kantischer Prägung) absetzten. Alle drei folgen einem *normativen* Individualismus: »Der normative Individualismus bezieht sich explizit auf das Individuum und seine Individualität als maßgeblich normativen Bezugspunkt, den er begründet und von dem er argumentativ ausgeht« (ebd., 654).

1224 Zu Nietzsches Würdigung der christlichen Moralhypothese als Bollwerk gegen den Nihilismus vgl. Stegmeier, Genealogie (2011), 49. Zu Nietzsches Kritik an Religion und Moral, *weil* sie »hohe Menschen« verhindern vgl. Leiter, Nietzsche (2015), 100–104.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Der Wille *des* Lebens ist also nicht, wie man erwarten könnte, Wille *zum Leben*, sondern Wille *zur Macht*.[1225]

Selbstüberwindung lässt sich mit Hilfe der Charakteristika des oben ausgemachten Wegs der Selbstliebe konkretisieren: Sie ist heroisch, mutig, kraftvoll, frei, stark, selbstzufrieden und selbstgenügsam. Dies impliziert durchaus einen antihedonistischen, tragischen Zug der Inkaufnahme eigenen Leids im Hervorbringen eines größeren Selbst: »Leben – das heisst: fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will; Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns […] wird«[1226]. Dies bewirkt keine Restituierung des autonomen Subjekts, sondern erfordert ein Selbst, das mit seiner Dezentriertheit souverän umzugehen vermag – immer mit der Möglichkeit des Absturzes konfrontiert. Die Abgründe des Lebens, zu denen unter anderem die Entzogenheiten und Unverfügbarkeiten zählen, anzuerkennen und sich ihnen zu stellen ist eine illusionslose Redlichkeit, zu der nur wenige in der Lage sind. Kreative Selbstüberwindung ist für Nietzsche weder allmächtige Selbsterschaffung noch voraussetzungslose Selbsterfindung – im Extrem führt sie zum Selbstverlust: »was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist. […] Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft.«[1227] Ist hier auch von *dem* Menschen die Rede, so kennzeichnet für Nietzsche derartige vorbildhafte Gestalten, wie unter anderem Napoleon und Goethe,[1228] dass sie keine Gattungswesen, sondern unvergleichliche Individuen sind.

1225 Hingst, Perspektivismus (1998), 39. H.i.O.

1226 Nietzsche, FW, I, 26, KSA 3, 400; vgl. Ders., VMS, 5–7, KSA 2, 374–377; Ders., FW, IV, 283, KSA 3, 526; Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 44, KSA 6, 146.

1227 Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 4f, KSA 4, 17–19. H.i.O; vgl. Ders., Za, IV, Vom höheren Menschen, 3, KSA 4, 357f. Eine Fokussierung auf den »Willen zur Macht« kann die Ambivalenz der Überwindung für das Selbst leicht verdecken.

1228 Vgl. Nietzsche, GM, I, 5, KSA 5, 288; Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 44, 49, KSA 6, 145, 151.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Den Sich-selbst-Überwindenden stellt Nietzsche die »letzten Menschen« entgegen.[1229] Sie sind es, die auf die eigene Erhaltung und ihr kleines Glück schauen. Weitere Charakteristika, die er ihnen zuschreibt, sind Mittelmäßigkeit, Schwäche, Behaglichkeit, Moralität im herkömmlichen Sinne und Visionslosigkeit. Er bezeichnet sie auch als objektive und selbstlose Menschen, die über keine Persönlichkeit verfügen und im Allgemeinen leben. Sie sind die blinzelnden Menschen, die echte Bedeutung nicht (an)erkennen und dem Nihilismus keine Sinngebung entgegenstellen können. Interessanterweise ist es gerade ihre Fokussierung auf den eigenen Nutzen, die Nietzsche anfragt.[1230] Entgegen der von ihm selbst angewandten Methode der Reduktion kritisiert er nun, Werte auf einen funktionalen Charakter zu reduzieren. Kreative Selbstüberwindung impliziert Werte zu schaffen, die, wenn sie auch keinen zeitlosen Anspruch mehr erheben können, doch über eine bloße (Erhaltungs-)Funktion hinausgehen und eine Sinngebungsinstanz im Leben darstellen.[1231] Nietzsche kehrt damit das Prinzip neuzeitlicher Rationalität um, indem er eine Heraufbestimmung der Möglichkeiten von Menschsein vornimmt, in der die Selbsterhaltung in Dienst der Steigerung genommen wird.[1232] Implizit stellt er sich damit zumindest in diesem Punkt auf die Seite der Tradition des »Ordo amoris«. Für alle, die der Selbstüberwindung nicht fähig sind, bleibt Erhaltung das weiterhin leitende Motiv. So gilt insbesondere »das asketische Ideal [… als;

1229 Vgl. Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 5, KSA 4, 19f; Ders., JGB, VI, 207, KSA 5, 134–137; Ders., GM, I, 12, KSA 5, 278; Ders., EH, Warum ich ein Schicksal bin, 4, KSA 6, 369. Zu den »letzten Menschen« vgl. Ruhstorfer, Konversionen (2004), 187f. Laut Owen, Autonomy (2009), 219 ist eine hedonistische Lebensperspektive für Nietzsche die einer falschen Selbstliebe.

1230 Vgl. Nietzsche, FW, I, 3, KSA 3, 374; Ders., Za, IV, Vom höheren Menschen, 11, KSA 4, 362; Ders., GM, I, 2, KSA 5, 258f. Dass Nietzsche allerdings den Begriff des Nutzens zur Erläuterung von Moral nie ganz aufgegeben habe, erörtert Wolf, Exposition (2004), 32.

1231 Damit Wertsetzungen Sinngebung ermöglichen können, darf ihre Bedeutung nicht in ihrer Funktion, Sinn zu stiften aufgehen.

1232 Zum Primat der Steigerung vor der Erhaltung vgl. Rotter, Selbsterhaltung (2019), 9–13, 146–168. Hierin liegt die Originalität Nietzsches, dass er bei aller Rehabilitierung der Erhaltung im Spätwerk, sie in die Steigerungslogik einordnet, sodass sie ihren Prinzipiencharakter verliert.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

B.S.] Schutz- und Heil-Instinkt eines degenerierenden Lebens«[1233]. Damit ergibt sich eine eindeutige normative Rangfolge zweier Wege: der der Überwindung für die wenigen Einzelnen und der der Erhaltung für die der Gemeinschaft bedürfenden Masse. Erhaltung als Prinzip neuzeitlicher Rationalität wird so auch zum Gegenstand von Nietzsches Kritik neuzeitlicher Kultur.

15.3.3. Das souveräne Individuum

Das sich selbst liebende Selbst, das dezentriert ist und einer Logik der Selbstüberwindung folgt, kulminiert im Typus des souveränen Individuums. Diese Benennung ist freilich nicht ganz einfach. Denn Nietzsche verwendet auch Bezeichnungen wie »Genie«, »freie Geister« und »hohe Menschen«. Daneben steht die legendäre Figur des »Übermenschen«, auf deren Hervorbringen Selbstüberwindung abzielt.[1234] Allerdings bleibt er in Nietzsches Schrifttum in inhaltlicher Hinsicht auffallend unbestimmt. Er erscheint nicht als mögliche Person in dieser Zeit und eignet sich nicht als zentrale Figur für eine Ethik des Selbst. Für den vorliegenden Kontext wird sich daher an dem »hohen Menschen« oder dem »souveränen Individuum« orientiert. Nietzsche nimmt hier, wie so oft, eine Typisierung vor.[1235] Gleichzeitig ist im Blick zu behalten, dass es diese Typen gerade ausmacht, einmalige Individuen zu sein. Ihr Typus ist trotz einiger Gemeinsamkeiten das Besondere.

1233 Nietzsche, GM, III, 13, KSA 5, 366. Herv. get.; vgl. Ders., AC, 24, KSA 6, 192. Der ›Wille Gottes‹, das heisst die Erhaltungsbedingungen für die Macht des Priesters« (ebd., 26, KSA 6, 196). Zum »asketischen Ideal« insgesamt vgl. Ders., GM, III, KSA 5, 339–412; Stegmeier, Genealogie (2011), 169–208.

1234 Zum souveränen Individuum vgl. Nietzsche, GM, II, 2, KSA 5, 293. Zum hohen Menschen vgl. Nietzsche, Za, IV, Vom höheren Menschen, Ders., KSA 4, 356–368; zum Genie vgl. Ders., JGB, VII, 225, KSA 5, 160. Im Spätwerk steht Nietzsche dem Genie-Gedanken als einer romantischen Schwärmerei kritisch gegenüber, vgl. Campioni, Genie (2011), 241. Der »Übermensch« ist vor allem im »Zarathustra« präsent, vgl. Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 3–5, KSA 4, 14–20. Er wird von einem Gott unterschieden, vgl. Ders., Za, II, Auf den glückseligen Inseln, KSA 109. Zu den Begriffen vgl. Schuhmann, Radikale Individualität (2011), 112–141. Auch Heinrich, Individualität (2018), 36–106 orientiert sich am »souveränen Individuum«.

1235 Zu Nietzsches Arbeit mit Typen vgl. Stegmeier, Nietzsche (2011), 129. Nietzsches Typus ist ein »Begriff auf Zeit« (ebd.), der vom Leben gefüllt, durchbrochen und neujustiert wird und sich so der Feststellung entzieht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In Orientierung an Brian Leiter lassen sich als Ausgangspunkt fünf Charakteristika für das souveräne Individuum benennen, deren Widerpart die Herde des »asketischen Priesters« ist:[1236]

- Es ist ein Solitär, der nur instrumentellen Umgang mit anderen pflegt.
- Es übernimmt Verantwortung für sein Leben und dessen Entwicklung.
- Es ist gesund und widerstandsfähig.
- Es bejaht das Leben, das Leid eingeschlossen.
- Ehrfurcht hat es nur vor sich selbst.[1237]

Alle diese Aspekte lassen sich in der Idee der Selbstliebe bündeln (vgl. Kapitel 15.2). Das souveräne Individuum ist im Selbstbezug von einer Selbstliebe bestimmt, die einerseits als *Selbstbejahung* zu beschreiben ist. Ihr steht Nietzsches Bild christlicher Selbstverachtung und die Gemeinschaftsorientierung der »letzten Menschen« entgegen. Bejahung darf nicht mit kantischer Selbstachtung oder

1236 Vgl. Leiter, Nietzsche (2015), 93–98. Zum »asketischen Priester« und seiner Herde vgl. Nietzsche, GM, III, 15–22, KSA 5, 372–394. Eine etwas anders gelagerte Bestimmung anhand von fünf Charakteristika formuliert Piorkowski, Ethik des Selbst (2012), 33–42.

1237 Zur Plausibilisierung der fünf Aspekte werden einige Belegstellen aus dem Werk Nietzsches angeführt, die den jeweiligen Punkt rekonstruieren lassen.
Für den *ersten* sind das: Nietzsche, M, I, 9, KSA 3, 23; M, IV, 242, KSA 3, 202; Ders., Za, I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 81f; Ders., JGB, II, 41, KSA 5, 59. »Es lockt dich meine Art und Sprach, – Du folgest mir, du gehst mir nach? – Geh nur dir selber treulich nach: – So folgst du mir – gemach! gemach!« (Ders., FW, Scherz, List und Rache, 7, KSA 3, 354).
Für den *zweiten* sind das: Ders., FW, III, 143, KSA 3, 490; Ders., Za, I, Von den Hinterweltlern, KSA 4, 37; Ders., JGB, IX, 260f, KSA 5, 208–214; Ders., GM, II, 2, KSA 5, 293f.
Für den *dritten* sind das: Ders., FW, I, 19, KSA 3, 390; Ders., Za, I, Von den Hinterweltlern, KSA 4, 38; Ders., JGB, II, 29, KSA 5, 47; Ders., JGB, IX, 260f, KSA 5, 208–214; Ders., GM, II, 2, KSA 5, 293f.
Für den *vierten* sind das: Ders., FW, IV, 276, KSA 3, 521; Ders., Za, III, Vom Gesicht und Räthsel, KSA 4, 199f; Ders., Za, III, Der Genesende, KSA 4, 27; Ders., Za, IV, Das Nachtwander-Lied, KSA 4, 396–403; Ders., JGB, V, 197, KSA 5, 117; Ders., GM, II, 2, KSA 5, 293f.
Für den *fünften* sind das: Ders., FW, III, 275, KSA 3, 519; Ders., JGB, IX, 260f, KSA 5, 208–214; Ders., JGB, IX, 265, KSA 5, 220; Ders., JGB, IX, 287, KSA 5, 233; Ders., GM, II, 2, KSA 5, 293f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Idee des Respekts von Würde verwechselt werden.[1238] Es geht um eine Liebe zum Selbst, *sofern* dieses bejahenswert ist – und das erfüllen laut Nietzsche nur wenige. An dieser Stelle knüpfen die in moralischer Hinsicht problematischen Unterscheidungen von niedergehendem und aufsteigendem Leben in individuellem und gesellschaftlichem Kontext, von sklavischer und aristokratischer Existenzweise, von Herdeninstinkt und souveränen Individuen sowie die Rede vom »Pathos der Distanz« an.[1239] Für Nietzsche ist individuelles Leben dann bejahenswert, wenn es zu *Selbstbestimmung* und *Überwindung* fähig ist – wobei jene in der zweiten und letztere in der dritten Phase stärker im Fokus steht und Selbstbestimmung inhärentes Moment der Überwindung bleibt. Dieses Fähigsein ist ein Zeichen von Stärke. Das starke Leben bejaht das Leben als ganzes, die leidvollen Momente eingeschlossen. Diese Liebe zum Schicksal, der »Amor fati«,[1240] ist nach Nietzsche kein resignativer

1238 Die Differenz zwischen kantischer und nietzscheanischer Selbstachtung wird zu wenig beachtet von Owen, Autonomy (2009), 211. In Ders., Freedom (2017), 150–154 werden die Unterschiede im Freiheitsverständnis von Kant und Nietzsche dann stärker herausgestellt. Laut Swanton, Virtue ethics (2003), 140 ist es gerade das Fehlen einer Respekt-Konzeption, die Nietzsches Verständnis von Selbstliebe fragwürdig werden lässt: »A central difficulty with founding an account of self-love on a Nietzschean ideal of expressing strength is that it invites a disregard of those limits imposed by requirements of self-respect and respect for others.« Damit ist der entscheidende Aspekt benannt, um Nietzsche von einem moralischen Gesichtspunkt aus zu kritisieren. Allerdings würde Nietzsche entgegnen, dass derartige Begrenzungen das Leben hemmen und keine normative Geltung beanspruchen können. Für eine moralische Kritik an Nietzsche vgl. auch Steinmann, Ethik (2000), 196. Seiner These, dass Nietzsche von einer lebensweltlichen Komplementarität von sozialer Moral und individuellem Streben ausgehe, vgl. ebd., 204, kann nur schwer gefolgt werden.

1239 Vgl. Nietzsche, MA, V, KSA 2, 187: »Fünftes Hauptstück. Anzeichen höherer und niederer Cultur«; Ders., FW, I, 23, KSA 3, 396f; Ders., JGB, VII, 228, KSA 5, 165; Ders., JGB, IX, KSA 5, 205: »Neuntes Hauptstück: Was ist vornehm?«; Ders., GM, I, 7, KSA 5, 266f; Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 36f, KSA 6, 134–138. Die ganze Schrift Ders., AC, KSA 6, basiert auf dieser oppositionellen Logik.

1240 Vgl. Nietzsche, FW, IV, 276, KSA 3, 521; Ders., Za, III, Der Genesende, KSA 4, 275; Ders., EH, Warum ich so klug bin, 10, KSA 6, 297. Einen pessimistischeren Ton schlägt Ders., EH, Warum ich so weise bin, 6, KSA 6, 272f an; vgl. Türcke, Amor fati (2016), 158; Heinrich, Individualität (2018), 73. Zur Verbindung von Selbstliebe und »Amor fati« vgl. Owen, Autonomy (2009),

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fatalismus, sondern auszeichnender Höhepunkt derjenigen, die ihre Selbstbejahung als vollkommene Lebensbejahung und so eine Affirmation auch der Entzogenheit vermögen. Damit geht notwendig eine Distanz von allen Empfindungen des Mitleids, des Bereuens und der Sündhaftigkeit einher. Selbstbejahung ist für Nietzsche jenseits moralischer Kategorien angesiedelt. Das souveräne Individuum ist unschuldig wie das Kind.

An die Selbstliebe als Selbstbejahung schließt die als *Selbstüberwindung* an. Nietzsche denkt Leben als Transformation, als Aufstiegsbewegung (vgl. Kapitel 15.3.2). Hierin liegt eine Nähe zu klassischen Ethiken der Charakterbildung begründet. Das souveräne Individuum entfaltet seine Stärke in einem permanenten, Teleologie-freien Prozess kreativ-schöpferischer Überwindung. Diese setzt Selbstbejahung und Selbstbestimmung voraus. Sie ist nicht als Aufhebung der biologischen und psychischen Unbeliebigkeiten sowie der biographischen Gewordenheiten zu verstehen, sondern sie erfordert – und das impliziert Nietzsches Verständnis von naturgemäßem Leben – Anerkennung der mit dem Leben einhergehenden Gesetzmäßigkeiten. Diese

> Art Mensch, die er [Zarathustra; B.S.] conzipiert, conzipiert die Realität, *wie sie* ist: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist *sie selbst,* sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, *damit erst kann der Mensch Größe* haben.[1241]

213, 219. Zu Nietzsches antiutilitaristischer Implementierung des Leidens in seine Ethik vgl. Höffe, Thier (2004), 71. Laut Owen spielt die Figur des »Amor fati« für Nietzsches Bild gelingenden Lebens eine entscheidende Rolle. Selbstliebe bedeute, sich als Teil des Schicksals zu lieben. Ioan, Self-Love (2020), 1f setzt den Akzent ein wenig anders: Selbstliebe bedeute, sich auf die ewige Wiederkehr vorzubereiten. Diese Interpretationen können einige Argumente für sich geltend machen. Gleichwohl wird ihren Fokussierungen im vorliegenden Kapitel nicht gefolgt, weil mit Selbstbejahung und Selbstüberwindung ein ethisches Programm betitelt wird, das Nietzsches Äußerungen zur Selbstliebe in einer größeren Breite zu würdigen vermag und eine offenere Rezeption ermöglicht, die sie nicht an die schwierigen Zielbestimmungen der »ewigen Wiederkehr« und des »Amor fati« bindet.

1241 Nietzsche, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 5, KSA 6, 370. Jean-Claude Wolf schlägt zwei Lesarten Nietzsches vor: »Man kann ihn mala fide so verstehen, als würde er das Leben und die Natur zur Norm erheben. Man kann ihn bona fide so verstehen, als vertrete er einen *ethischen Perfektionismus* innerhalb der Rahmenbedingungen einer grundsätzlichen Bejahung und stets sich ver-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nicht das Selbst überwindet das Leben, sondern dieses überwindet sich im Selbst. Deswegen sind Selbsterfindung und Selbsterschaffung zur Charakterisierung des souveränen Individuums nur dann korrekt, wenn mit ihnen nicht ein Moment absolut freier Gestaltung assoziiert wird, das nämlich die nietzscheanische Selbstüberwindung gerade nicht kennt.

Nietzsche geht nicht davon aus, dass sich dieser Prozess als harmonischer vollzieht. Vielmehr hat er ein agonales, an antiken Wettkämpfen orientiertes Bild vor Augen:[1242] Die verschiedenen Triebe, Kräfte und Mächte ringen miteinander. Dem souveränen Individuum kommt dabei – wird eine nicht-naturalistische Lesart nietzscheanischer Philosophie vertreten – ein gewisser kreativ-integrierender Gestaltungsraum zu, der sich für natürlich-kulturelle Wesen auftut:[1243] Sein Wollen realisiert sich in der Überwindung

---

bessernden Kenntnis der natürlichen Lebensbedingungen« (Wolf, Exposition (2004), 44. H.i.O.). Im vorliegenden Kapitel wird dafür argumentiert, dass die zweite Lesart die besseren Gründe für sich geltend machen kann und sich nur in ihrer Spur eine sinnvolle »Ethik des Selbst« entwickeln lässt. An die Anerkennung der Lebensbedingungen knüpfen die Figuren des »Amor fati« und der Bejahung der »ewigen Wiederkehr« als existenzielle – nicht metaphysische! – Imperative an, vgl. Heinrich, Individualität (2018), 78–85.

1242 Vgl. Owen, Freedom (2017), 153; Siemens, Nietzsches, Sozio-Physiologie (2016), 183; Piorkowski, Ethik des Selbst (2012), 5; Zittel, Leben (2011), 270.

1243 »Die thätigen erfolgreichen Naturen handeln nicht nach dem Spruche ›kenne dich selbst‹, sondern wie als ob ihnen der Befehl vorschwebte: wolle ein Selbst, so wirst du ein Selbst. – Das Schicksal scheint ihnen immer noch die Wahl gelassen zu haben« (Nietzsche, VMS, I, 366, KSA 2, 524). Es ist wichtig zu sehen, dass Nietzsche das souveräne Individuum im Stadium einer Interdependenz von Natur und Kultur ansiedelt. Seine Zeitaltererzählung kennt ähnlich der Rousseaus drei Perioden: In der ersten siedelt er die aristokratischen Naturwesen an, die frei handeln ohne anders zu können. In der zweiten entstehen Kultur, Bewusstsein, Gewissen und Moral aus der selbsterhaltenden Reaktion der Unterdrückten. In der dritten Periode gelingt es einigen, die Errungenschaften der Kultur, vornehmlich die Klugheit, zu bewahren und sich zugleich von der Fremdbestimmung zu befreien. Das sind die »freien Geister« als naturgemäß-kulturelle Wesen. Diese sind nicht identisch mit dem Typus der Aristokratie, wenn sie auch mit ihnen die Momente der Stärke, Freiheit und Wertsetzung teilen, vgl. Ders., GM, I, 6f, KSA 5, 266f; Ders., GM, II, 2, KSA 5, 293–297, Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, 48, KSA 6, 150; Saar, Genealogie (2007), 60–75; Böhler, Denken (2018), 87f; Owen, Autonomy (2009), 203f; Wolf, Exposition (2004), 43; Höffe, Thier (2004), 75. Das von Nietzsche gezeichnete Bild der Hervorbringung des

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von Widerständen und bildet so das Selbst aus, dessen Freiheit als Machtgefühl erlebt wird: »Eine Person *ist* man nicht, sondern man *wird* sie«[1244]. Zu diesen Freiheiten zählt wesentlich, eigene Wertungen vorzunehmen, Bedeutungen zuzuschreiben und sich selbst Ziele zu setzen.[1245] Kaum zu überschätzen ist die Einsicht Nietzsches, dass Selbstüberwindung nur zu würdigen ist, wenn die von ihr eröffneten Perspektiven und angestrebten Ziele als eigene bestimmt, anerkannt, be-deutet und gewollt werden. Damit geht seine Skepsis gegenüber Allgemeinbegriffen und geteilten Überzeugungen und Vorstellungen sowie gegenüber Vergemeinschaftungen und Kooperationen einher. Selbstliebe als Selbstüberwindung setzt das Vermögen zu (Selbst-)Erkenntnis und kreativer (Selbst-)Bestimmung voraus – sie ist eine Form moralfreier Autonomie: »Der freie Mensch ist unsittlich«[1246]. Das souveräne Individuum ist ein Wesen jenseits von »gut« und »böse«. Der harte Weg der (Selbst-)Erkenntnis ist dabei an das geknüpft, was Nietzsche als »intellektuelle Redlichkeit« bezeichnet. Diese beinhaltet Aufklärung über Irrtümer, insbesondere über die Lüge der Moral, und Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst, ohne dadurch ewig Wahrheiten und sichere Orientierung zu generieren.[1247] Nietzsches Philosophie selbst ist nicht nur Beschreibung,

souveränen Individuums sowie dessen Eigenschaften, die ohne ein Moment freiheitlicher Selbstbestimmung gar nicht verständlich sind, spricht entschieden gegen eine naturalistische Lesart seiner Philosophie.

1244 Heinrich, Individualität (2018), 61. H.i.O.

1245 Vgl. Nietzsche, MA, I, 1, KSA 2, 25; Ders., M, II, 108, KSA 3, 95f. In der Nietzsche-Interpretation von Thomä, Erzähle dich (2015), 151–157 tritt das Moment der Selbstüberwindung ganz hinter die Selbstbejahung zurück. Im vorliegenden Kapitel wird hingegen die Auffassung vertreten, dass es sich bei Selbstbejahung und Selbstüberwindung um zwei irreduzible Weisen von Selbstliebe handelt. Entsprechend wird auch nicht die Ansicht geteilt, dass Nietzsches Fokus auf einer Zufriedenheit mit sich selbst liege, vgl. anders ebd., 160. Dagegen spricht der bleibend agonale Charakter in den Selbst- und Fremdbezügen, vgl. Siemens, Nietzsches Sozio-Physiologie (2016), 182f. Mchedlidze, Wille (2013), 74–82 sieht in der zweiten Phase stärker das Ideal von Harmonie und in der dritten das des Wettkampfes im Vordergrund stehen.

1246 Nietzsche, M, I, 9, KSA 3, 22.

1247 Vgl. Nietzsche, MA, II, 53, KSA 2, 73; Ders., VMS, I, 37, KSA 2, 397f; Ders., M, III, 149, KSA 3, 141; Ders., M, IV, 343, KSA 3, 237; Ders., M, IV, 370, KSA 3, 244; Ders., FW, I, 2, KSA 3, 373; Ders., FW, IV, 335, KSA 3, 560f; Ders., Za, II, Von den berühmten Weisen, KSA 4, 133; Ders., Za III, Von alten und neuen

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern vielmehr wichtiges Instrumentarium zur Hervorbringung des souveränen Individuums, Anleitung der und zur Selbstliebe (vgl. Kapitel 15.2).

Der agonale Grundzug ist nicht nur für Nietzsches Bild von der internen Verfasstheit des Selbst prägend, sondern auch für seine Bezüge zur Mitwelt: »Göttlich wollen wir *wider* einander streben!«[1248]. Es kann auch von einer oppositionellen Logik gesprochen werden. Selbstbejahung und Selbstüberwindung erfolgen unter Abgrenzung von anderen – eine positive Bedeutung von Anerkennungsverhältnissen als Bedingung von Selbstrealisation ist Nietzsche fremd; anerkennungsbedürftig sind nur die schwachen Individuen: »Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein: – es ist das Vorrecht der Starken.«[1249] Das souveräne Individuum realisiert sein Leben in Missachtung der Belange anderer.[1250] Dies ist der höchstproblema-

---

Tafeln, 7, KSA 4, 251; Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 18, KSA 6, 122. Als unredlich sieht Nietzsche beispielsweise die Vorstellung der Einheit von Tugend und Glück an, vgl. Ders., M, V, 456, KSA 3, 275. Zum Erlügen der Moral aus Ohnmacht vgl. Ders., GM, I, 14, KSA 5, 281f. »At the negative pole of Nietzsche's contrast, it seems, stands ›the liar who breaks his word the moment he utters it‹, that is, in contemporary philosophical parlance: the wanton« (Owen, Autonomy (2009), 206). Zum Begriff vgl. Tolksdorf, Redlichkeit (2016).

1248 Nietzsche, Za, II, Von den Taranteln, KSA 4, 131. H.i.O.

1249 Nietzsche, JGB, II, 29, KSA 5, 47. Steinmann, Ethik (2000), 193 gewichtet diesen Aspekt so stark, dass er Nietzsches Ethik als »Ethik der Autarkie« bestimmt. Von Nietzsches Analysen zur Formung des Selbst durch Machtverhältnisse ausgehend läge es nahe, mit einem sozialkritischen Impetus nach entfremdenden Faktoren Ausschau zu halten, die eine Entwicklung des Selbst behindern. Von dort aus erschlösse sich, warum gewisse Individuen eine »Herrenmoral« und andere eine »Sklavenmoral« entwickelten. Letztere könnte als Resultat der Verweigerung von Anerkennung rekonstruiert werden. In eine entsprechende Richtung denkt Owen, Freedom (2017), 146–149. Allerdings vollzieht Nietzsche diese sozialkritische Wende nicht, sondern fokussiert auf das souveräne Individuum. Soziale Bedingtheiten scheinen nicht für alle in gleicher Weise zu gelten und relevant zu sein. Zu Nietzsches Kritik an Bildung, Aufklärung, Revolution und Aufstand als den vier klassischen Programmen der Gesellschaftskritik und -transformation vgl. Saar, Revolte (2016), 94–103. Sie alle setzten fälschlicherweise ein bereits vorhandenes Subjekt voraus. Demgegenüber *wird* das Selbst bei Nietzsche erst in der Behauptung gegenüber (gesellschaftlichen) Fremdbestimmungen.

1250 Missachtung changiert zwischen den beiden Möglichkeiten, dass souveräne Individuen anderen keine Beachtung schenken und der noch problematische-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tische Zug, an dem eine moralische Kritik nietzscheanischen Denkens ansetzen muss. Jeder Fremdbezug steht für Nietzsche in der Gefahr einer Fremdbestimmung und der Verhinderung des Lebens als *eigenem*. In normativer Hinsicht bildet Selbstliebe dann einen Oppositionsbegriff zur Nächstenliebe und erst recht zur Gottesliebe. Allerdings kennzeichnet das souveräne Individuum, dass es die Abwertung anderer nicht zur eigenen Selbstbejahung benötigt. Es nimmt Verletzungen anderer für die eigene Selbstüberwindung in Kauf, strebt sie aber nicht an.[1251] Dafür ist es zu stolz im Sinne einer starken Selbstgenügsamkeit und kennt weder Neid noch Eifer- und Rachsucht: »Aus der Liebe allein soll mir mein Verachten und mein

---

ren Idee, dass sie die anderen für ihre eigene Steigerung opfern. Nietzsche favorisiert an mehreren Stellen den Gedanken, dass eine Gesellschaft wenige Hohe auf Kosten der Masse hervorbringen solle. Dies schwächt die Deutung ab, es ginge allein um intrapersonale Verhältnisse: Es finde kein Wettkampf zwischen Personen statt, sondern jede Person trage in sich zwischen verschiedenen Mächten den Konflikt aus, um das ihr Mögliche zu realisieren, vgl. Mchedlidze, Wille (2013), 196. Diese pazifizierende Deutung vermag allerdings nicht die Radikalismen in Nietzsches Schriften zu tilgen, vgl. Nietzsche, M, II, 113, KSA 3, 102; Ders., M, II, 146, KSA 3, 137f; Ders., M, IV, 224, KSA 3, 196; Ders., JGB, IX, 257f, KSA 5, 206f; Ders., GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen, 36–38, KSA 6, 134–140. Insbesondere die Schrift Ders., AC, KSA 6 neigt zu radikalen Formulierungen. Insgesamt erscheint die pazifizierende Deutung sowohl aus der Perspektive Rousseaus als auch aus der Nietzsches lebensfern. Owen, Freedom (2017), 151–153 ist zuzustimmen, dass Nietzsche einer kantischen Einhegung sozialschädlicher Selbstliebe durch das moralische Gesetz als unplausible Vernunftherrschaft abtut. Ioan, Self-Love (2020), 10f verweist darauf, dass für das Projekt der Selbstüberwindung aus Klugheitsgründen die Belange anderer nicht übergangen werden können. Zumindest aus Nietzsches Sicht verdienen entsprechende rationale Kalküle aber nicht allzu viel Beachtung.

1251 Dementgegen üben sich die schwachen Individuen in Mitleid, Neid und Unterdrückung, *um* Macht auszuüben und sich so selbst zu bestätigen, indem sie sich über andere erhöhen, vgl. Nietzsche, FW, I, 13, KSA 3, 384–386. »Sie verstehen mit sich Nichts anzufangen – und so malen sie das Unglück Anderer an die Wand: sie haben immer Andere nöthig!« (ebd., 56, KSA 3, 419). Die Souveränität des Individuums bei Nietzsche markiert einen zentralen Unterschied zur Aneignungslogik des Einzigen bei Stirner. Von diesem Punkt ausgehend wäre zu überlegen, ob aus Sicht Nietzsches die Figur des Eigners nicht noch vom Ressentiment getrieben ist. Dafür spricht, dass sie im Gegensatz zum souveränen Individuum keine Selbstliebe als Selbstbejahung, sondern Liebe nur als Beherrschungsbegriff kennt, vgl. Kap. 14.3.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

warnender Vogel auffliegen; aber nicht aus dem Sumpfe!«[1252]. In der Begegnung mehrerer souveräner Individuen kann es zu Freundschaften kommen, zum Austausch gleicher.[1253] Dies ist die einzige Beziehungsform, die in Nietzsches Denkwelt so etwas wie gegenseitige Anerkennung und eine relationale Einbettung von Selbstliebe kennt. Die Ethik des Selbst bleibt aber ein solitär-elitäres Projekt derjenigen, die es können – der Egalitarismus bildet ihren Gegenpart und ist, so Nietzsche, Sinnbild niedergehenden Lebens, weil er Leben bejaht, das nicht zu bejahen ist, und Überwindung des bejahenswerten Lebens verhindert.

Das gelingende Leben des souveränen Individuums in der Selbstliebe lässt als *Selbstbejahung* und *Selbstüberwindung* sich fassen. Diese können mit Hilfe von Aktivität, Eigenständigkeit, Selbstgenügsamkeit, Selbsterkenntnis, Redlichkeit, Selbstverantwortung, Selbstbestimmung und Zukunftsgerichtetheit konkretisiert werden – unter Anerkennung der Verfasstheit als dezentriertem Selbst, was ein Leben-können mit Unsicherheit, Ungewissheit, Uneindeutigkeit, Unglauben und Wandelbarkeit voraussetzt. Dies wiederum erfordert Mut, Stärke, Gesundheit, Leidensfähigkeit, Willen, Klugheit,[1254] Flexibilität, Sinn für das Edle,[1255] Visions- und Schaffenskraft. Nietz-

1252 Nietzsche, Za, III, Vom Vorübergehen, KSA 4, 224. Anders Steinmann, Ethik (2000), 67 in seiner relationalen Interpretation der »Vornehmen«.

1253 Vgl. Nietzsche, Za, I, Vom Freunde, KSA 4, 71f; Ders., Von der Nächstenliebe, KSA, 78; Ders., JGB, IX, 259, KSA 5, 207; Ders., JGB, IX, 265, KSA 5, 220; Mchedlidze, Wille (2013), 125–134.

1254 Die beiden Tiere Zarathustras sind der Adler und die Schlage, die für Stolz und Klugheit stehen, vgl. Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 10, KSa 4, 27. Nietzsche unterscheidet zwischen Klugheit und Vernunfterkenntnis. Erstere ist Lebensweisheit und lebensförderlich, letztere läuft Gefahr, aus dem Leben eine »blutleere Angelegenheit« zu machen, vgl. Ders., Za, II, Von der unbefleckten Erkenntnis, KSA 4, 156–159. Klugheit dient dem Leben, Erkenntnis meist nicht. Klugheit ist allerdings eine Frucht des Ressentiments, indem die »Schwachen« aus Ohnmacht die Moral zur eigenen Selbstermächtigung und Bändigung der »Starken« erfunden haben, vgl. Ders., GM, I, 5, KSA 10, 272f. Insofern profitiert das kluge souveräne Individuum vom Antagonismus zwischen »Aristokraten« und »Sklaven«, ist mit keinem der beiden anderen Typen identisch, vereinigt in sich aber ihre unterschiedlichen lebensförderlichen Eigenschaften.

1255 »Was macht denn ›edel‹? […]. Gewiss nicht, dass man für Andere Etwas thut und ohne Selbstsucht […]. – sondern dass die Leidenschaft, die den Edeln befällt, eine Sonderheit ist, ohne dass er um diese Sonderheit weiss: der

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sches Umwertung der Wertung der Selbstliebe ist folglich keine willkürliche, sondern seine Aufwertung des Selbst entspricht dem, was seiner Ansicht nach das Leben verlangt: »jede *gesunde* Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht«[1256]. Der Weg zur und in der Selbstliebe ist einer der (Selbst-)Formung: Sie ist ein praktisches Selbstverhältnis in Vor- und Aufgegebenheit.[1257] Diesen Weg zu beschreiten, stellt für Nietzsche einen individuellen und gesellschaftlichen menschheitsgeschichtlichen Imperativ dar, der seine pointierteste Formulierung im Ruf nach dem Übermenschen gefunden hat.

Damit ist eine systematisierende Rekonstruktion der Ethik des Selbst erfolgt, die, wie oben angekündigt, ein kohärentes Geflecht von Vorstellungen entwickelt, in dem der Idee der Selbstliebe eine zentrale Position zukommt, ohne ein System oder Prinzip zu verfassen. Je nach Auffassung liegt hierin entweder eine Stärke oder eine Schwäche von Nietzsches Philosophie.

15.4. Ertrag der Selbstliebe bei Friedrich Nietzsche

Davon abzusehen, Nietzsches ethische Überlegungen von vornherein aus einer moralischen Perspektive heraus zu betrachten, hat

---

Gebrauch eines seltenen und singulären Maassstabes und beinahe eine Verrücktheit: das Gefühl der Hitze in Dingen, welche sich für alle Anderen kalt anfühlen: ein Errathen von Werthen, für die die Wage noch nicht erfunden ist: ein Opferbringen auf Altären, die einem unbekannten Gotte geweiht sind: eine Tapferkeit ohne den Willen zur Ehre: eine Selbstgenügsamkeit, welche Ueberfluss hat und an Menschen und Dinge mittheilt« (Nietzsche, FW, I, 55, KSA 3, 55f); vgl. Ders., Za, I, Vom Baum am Berge, KSA 4, 53.

1256 Nietzsche, GD, Moral als Widernatur, KSA 6, 85. H.i.O.

1257 Die Doppelpoligkeit nietzscheanischer Ethik wird herausgestellt von Wischke, Geburt (1994), 87–91. Dies sieht Wischke bereits in der ersten Phase in der »Geburt der Tragödie« angelegt, in der das apollinische Prinzip für bewahrend-gestaltende Individuation und das dionysische für emanzipativ-kritische Entgrenzung stehe, vgl. ebd., 74. Für eine erste Einordnung zum ansonsten im vorliegenden Kapitel ausgesparten Begriffspaar vgl. Schüle, Apolinisch-dionysisch (2011). Gelingende Selbstgestaltung beinhalte beide Momente, Selbstverfügung und Entzogenheit. Diese Dualität im Denken Nietzsches bietet die Anknüpfungspunkte für eine die Entzogenheit betonende naturalistische und eine die ästhetisch-erschaffende Seite betonende poststrukturalistische Lesart: Der Mensch als Geschöpf und Schöpfer zugleich.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Weg eröffnet, von der Idee der Selbstliebe ausgehend seine Ethik des Selbst zu rekonstruieren. Von kaum zu überschätzender Bedeutung sind seine Dynamisierung und Dezentrierung des Selbst. Eine Selbstliebe, die auch den Weg in der Formung dieses Selbst bezeichnet, setzt es nicht als gegeben voraus, sondern stellt es gleichsam an das Ende der Ethik. Hierin zeigt sich Nietzsche geschult an und inspiriert von antiken Tugendethiken. Wann dieser Weg und welches Selbst wiederum als gut zu bezeichnen sind, dafür benennt Nietzsche verschiedene Kriterien, die aus seiner anthropologisch-ethischen Vision individuellen Lebens erhoben werden konnten. Inwiefern jene im »Panorama der Selbstliebe« eine innovative Szenerie darstellt, dürfte deutlich geworden sein. Die Umwertung der (vermeintlichen) christlichen Wertung von Selbstliebe als Sünde formuliert einen konstruktiven Neuansatz.

Allerdings dürfen auch die gravierenden Schwierigkeiten und Fragwürdigkeiten, die mit Nietzsches Idee von Selbstliebe verbunden sind, nicht verschwiegen werden:

1. Das Problem der *Kohärenz:* Auch wenn das vorliegende Kapitel einen hermeneutischen Interpretationsweg eingeschlagen hat, der von einer grundsätzlichen Kohärenz nietzscheanischen Denkens ausgeht, sind doch bleibende Spannungen unübersehbar. Für eine Fokussierung auf die Thematik der Selbstliebe steht an erster Stelle die zwischen Selbstbestimmung und Bedingtheit. Der Weg des dezentrierten, souveränen Individuums versucht einen schmalen Grat zwischen heroischer Selbstermächtigung und radikaler Vermachtung abzuschreiten. Selbstliebe als Selbstbejahung und Selbstüberwindung zu verstehen hängt davon ab, diese Spannung nicht in eine der beiden Extreme aufzulösen, für die Nietzsches Schriften reichlich Belege bereitstellen. Damit verknüpft ist die Frage, ob der Typus des souveränen Individuums Kontingenz insgesamt zu integrieren vermag und aus welchen solitären Ressourcen heraus er den Formungsprozess der Selbstliebe bestreiten soll. Denn Nietzsche geht ja nicht davon aus, dass das Individuum mit Hilfe externer Quellen zu einem souveränen wird. Souveränität muss also vorausgesetzt werden und ist zugleich doch das Ziel. Auch bleibt zu fragen, ob die Gestaltung dieses Prozesses als eigener und selbstbestimmter sowie die Wertungen und Ziele als eigene und selbstbestimmte eine stärkere Orientierungsfähigkeit des Selbst mit Hilfe der Vernunft

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

erfordern, als Nietzsche annimmt. Eingebettet in dieses Spannungsgefüge läuft das souveräne Individuum Gefahr, entweder zu stark oder zu schwach zu sein, um sich selbst in Selbstbejahung und Selbstüberwindung lieben zu können.

2. Das Problem der *Intersubjektivität:* Wie deutlich geworden ist, kennzeichnen interpersonale Bedingungsverhältnisse für Nietzsche gerade nicht das souveräne Individuum. Deswegen wird Selbstliebe zu einem solitär-elitären Projekt. Damit geht einerseits die Schwierigkeit einher, dass Anerkennungsverhältnisse als Bedingung gelingender Identität nicht in den Blick genommen werden können, und andererseits, Selbst- und Fremdbezug in ein grundsätzlich agonales Verhältnis treten. Beides ist höchst unplausibel. Vielmehr wäre im Anschluss an Nietzsches Fokussierung auf die Dezentrierung des Selbst nach den soziokulturellen Bedingungen für eine mögliche Entfaltung des Selbst zu fragen.[1258] Seine Kritik an liberalen Freiheitskonzepten zeigt, dass die Abwesenheit von Zwang zur Herausbildung eines handlungsfähigen Selbst nicht genügt. Was Nietzsche hier in einer kritischen Analyse von Machtverhältnissen und Formungspraktiken sehr scharfsichtig aufzeigt, bleibt bei ihm im Selbstliebe-Konzept des souveränen Individuums unterbelichtet.

3. Das Problem der *Moralität:* Die Auflösung des moralischen Standpunkts in eine Perspektive der Lebensbejahung und -überwindung bedeutet zwar eine Freisetzung des Individuums, reduziert aber die Sphären von Normativität derart, dass in ihnen das Phänomen moralischer Ansprüche nicht mehr vorkommt. Respekt, verstanden als geschuldete Achtung, sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber anderen, wird innerhalb der nietzscheanischen Logik undenkbar.[1259] Dies kann als Befreiung gefeiert oder als Verarmung der

1258 Vgl. Owen, Freedom (2017), 149; kritisch Mchedlidze, Wille (2013), 108f.

1259 Für ein Plädoyer der Ergänzung der Konzeption Nietzsches um den Aspekt des (Selbst-)Respekts vgl. Swanton, Virtue Ethics (2003), 144. In historischer Perspektivierung kann hier auch, um einen in der systematischen Theologie geläufigen Begriff zu verwenden, auf eine anamnetische Vernunft verwiesen werden, vgl. wegweisend die Arbeiten von Johann B. Metz wie Metz, Anamnetische Vernunft (1989). Dabei geht es, kurz gesagt, um eine Solidarität mit den Opfern der Geschichte, indem auf Gottes größere Gerechtigkeit gehofft wird. Diese Solidarität kündigt Nietzsche bewusst auf, indem er insistiert,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

normativen Selbstverhältnisse und grundsätzliche Fehleinschätzung menschlichen Selbstverständnisses aufgefasst werden. Im »Panorama der Selbstliebe« ist es insbesondere die Position von Immanuel Kant, die darauf aufmerksam macht, dass Selbstliebe als Selbstrespekt mehr meint, als sich mit nietzscheanischer Selbstbejahung und Selbstüberwindung erfassen lässt. Nietzsche würde entgegen darauf insistieren, dass diese Formen, als Wertschätzungen verstanden, verdient werden müssen. Nicht jeder darf sich selbst bejahen. Die grundsätzliche normative Frage ist, ob das Erweisen von Respekt und Achtung unbedingt zu erfolgen hat und allen Menschen geschuldet ist oder nicht. Nietzsches antihumanistische und antimoralische Option wirft die Frage auf, ob sie als angemessene Interpretation von Leben und dann auch der Deutung menschlichen Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses gerechtfertigt werden kann.

Die kritischen Aspekte treten unübersehbar zutage, wird diese Szenerie zu den anderen im »Panorama der Selbstliebe« in Beziehung gesetzt. Gleichzeitig wird dabei das Besondere von Nietzsches Ansatz deutlich: Zunächst denkt er vom Individuum und dessen Möglichkeiten groß. Sich als solches lieben zu lernen, das heißt als solches bejahen und überschreiten zu lernen, steht unter keinem normativen Vorbehalt, sondern ist für Nietzsche Ausdruck der Natürlichkeit des Lebens.[1260] Eine natürliche Selbstliebe ist für ihn daher im starken Sinn identisch mit einer guten Selbstliebe. Dem stehen zum einen eine falsche, wider-natürliche Selbstliebe, wie er sie in hedonistischen Lebensweisen und neuzeitlicher Selbsterhaltung, in den »letzten Menschen« manifestiert sieht, entgegen sowie zum anderen Selbstliebe moralisch denunzierende Ideen, wie sie vom Christentum oder humanistischen Menschheitsvorstellungen transportiert werden. Gleichzeitig wird von Nietzsche eine berechtigte Bejahung des Selbst an Bedingungen geknüpft. Selbstliebe ist weder eine universale Vorfindlichkeit, noch etwas, was dem Menschen als solchen zusteht. Kritisiert wird eine billige, anspruchslose Selbstlie-

---

dass erst ein Vergessen der Vergangenheit den Weg in die Zukunft frei mache: Das Leben produziert in seiner Selbstüberwindung unweigerlich Opfer – Gründe für eine Solidarisierung mit ihnen gibt es nicht.

1260 Dass Nietzsche ein komplexeres Verständnis von »Natürlichkeit« hat als sich durch einen simplen Biologismus zum Ausdruck bringen lässt, wurde im vorliegenden Kapitel verdeutlicht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

be. Es ist ein Verdienst und eine Auszeichnung, sich selbst lieben zu dürfen und sich richtig lieben zu können.

Diese kontroverse Idee von Selbstliebe rekurriert auf Nietzsches Verständnis von Leben. Doch welches Leben verdient es gut, wertvoll genannt zu werden? Laut Nietzsche sind Antworten auf diese Frage – *eine* Antwort gibt es genauso wenig wie eine Bestimmung *des* Werts des Lebens – nur aus individuellen Erlebensperspektiven erschließbar.[1261] Mit Selbstbejahung und Selbstüberwindung wurden die zwei für Nietzsche zentralen Momente der Selbstliebe rekonstruiert. Dennoch bleibt – zumindest was den materialen Gehalt anbelangt – unscharf, worauf Selbstüberwindung abzielt, was sie und Selbstbejahung ermöglicht und wie sich das Individuum in diesem Prozess der Realisierung eines guten Lebens souverän orientieren kann. Auf diese Fragen müssen Antwortoptionen gefunden werden, die – anders als Nietzsche denkt – nicht einer Logik des Wettkampfes und der Überbietung, sondern intersubjektiver Aushandlungen und intersubjektiven Ausgleichs bedürfen, soll ein dezentriertes Selbst lernen können, sich selbst zu lieben. In diesem Punkt bleibt Rousseaus komplexere Bestimmung von Selbst- und Fremdbezug aufschlussreich. Die konkrete Realisierung der Selbstliebe muss einen Weg zwischen Schaffung des *eigenen* Lebens und Anerkennung von Unbeliebigkeiten sowie von normativen Ansprüchen finden, wobei laut Nietzsche eine möglichst große Selbstbestimmung in Selbstbejahung und Selbstüberwindung als Ideal leitend sein muss.

1261 Vgl. Nietzsche, GD, Moral als Widernatur, 5, KSA 6, 85.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

16. Selbstliebe als selbsttranszendierende Selbstwerdung – Max Scheler

Die Fragen, welcher Profession Max Scheler angehört, was die Grundanliegen und Kerngedanken seiner Schriften sind und schließlich, welche Bedeutung ihm in den Wissenschaften zukommt, sind nicht leicht zu klären und haben sehr unterschiedliche Einschätzungen hervorgerufen. Zu pluriform und zum Teil auch zu widersprüchlich sind seine Gedanken, als dass sie sich auf einen einfachen Nenner bringen ließen. Eine gewisse Unstetigkeit, der Wille sich aufgrund genialer Einsichten in Neuland vorzuwagen, die Fähigkeit, sich in völlig unterschiedlichen Kontexten zu bewegen, und ein offensichtlich wenig ausgeprägtes Vermögen oder Interesse, das Erreichte solide auszuformulieren und auf Kritik hin zu überdenken, haben sich in seinen Schriften, aber auch in seinem Leben insgesamt niedergeschlagen.[1262] Beides hat keinen runden Abschluss gefunden: Der unerwartete Tod 1928 hat sein Schaffen jäh beendet, sodass ein Großteil der von ihm angekündigten Schriften entweder nie in Angriff genommen wurde oder – zum Teil skizzenhaft – erst für den Nachlass gesichtet werden konnte. Die letzten sechs der fünfzehn Bände umfassenden Ausgabe der »Gesammelten Werke« enthalten Schriften aus dem Nachlass.[1263] Dazu zählt unter anderem auch der Band, mit dem Scheler den vielleicht größten Nachruhm als (Mit-)Begründer der Anthropologie erlangt hat, nämlich seine fragmenthaft fertiggestellte »Philosophische Anthropologie«[1264].

1262 Zur bewegten Biographie Schelers vgl. Frings, Scheler (1997), 9–12; Sander, Scheler (2001), 13–21.

1263 Vgl. Scheler, GW, Bd. 10–15. Die zunächst von Maria Scheler, später zusammen mit Manfred Frings und schließlich von ihm alleine herausgegebenen, mit Anhängen und Verzeichnissen versehenen »Gesammelten Werke« sind der Referenzpunkt in der Scheler-Forschung schlechthin und bilden auch für das vorliegende Kapitel die Textgrundlage der Primärliteratur.

1264 Scheler, PA. In der Regel werden die Titel in der Forschung nicht mit Siglen zitiert. Da es dafür aber keinen triftigen Grund gibt, wird das hier verwendete Siglen-System eingeführt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schelers Priorität und Stärke liegt zweifelsohne im anschaulichen statt im begrifflichen Denken.[1265] Dies wird leicht ersichtlich, sobald seine differenzierten und überzeugenden Phänomenanalysen zu den »Wesen und Formen der Sympathie«[1266] dem Begriff des Wertes gegenübergestellt werden, der definitorisch unterbestimmt bleibt und in der Rezeption so viel Unverständnis und Widerspruch hervorgerufen hat. Es ist daher erforderlich, mit einer bewusst wohlwollenden hermeneutischen Haltung die Zusammenhänge aus seinem Schrifttum heraus zu rekonstruieren und dabei einer Systematik und Klarheit nachzuforschen, deren Ausarbeitung Scheler selbst nur begrenzt Aufmerksamkeit geschenkt hat. Gleichwohl kennzeichnet seine Ausführungen ein hoher Grad an internen Verweisen, die in der Entfaltung der jeweiligen Thematik zur Vertiefung entweder auf andere veröffentlichte oder geplante Schriften hinweisen. Dies ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die für ihn charakteristische eher netzartig-holistische als linear-modulare Arbeits- und Denkweise.

Erschwerend kommt bei der Erschließung des scheler'schen Gedankenkosmos hinzu, dass sich seine Anliegen und Fundamentalannahmen im Laufe der Zeit parallel zu seinen existenziellen Grundüberzeugungen mehrfach erheblich gewandelt haben. So wird sein Werk in eine Früh-, eine mittlere und eine Spätphase eingeteilt. Als Zäsuren können die Jahre 1900 und 1922 gelten.[1267] Insgesamt sind seine ersten Schriften, zu denen vor allem Dissertation und Habilitation zählen,[1268] transzendentalphilosophisch ausgerichtet, woraufhin unter Einfluss Edmund Husserls eine phänomenologische Wende erfolgte, in der Scheler eine materiale Ausrichtung philosophischen Denkens anstrebt. Zu diesem als mittlere Phase bezeichneten Zeitraum zählen die meisten von ihm selbst veröffentlichten Schriften, unter anderem die bereits genannten »Wesen und Formen der Sympathie«[1269], aber auch der als Hauptwerk anzusehende »Formalis-

1265 Vgl. Hausen, Wert und Sinn (2015), 41. »Die Schwierigkeit bei einer Denkart wie derjenigen Schelers besteht darin, dass der Übergang vom Bildlich-Analogen zum Begrifflich-Propositionalen oft unscharf bleibt« (ebd., 60).

1266 Scheler, WFS.

1267 Vgl. Sander, Scheler (2001), 23, 109; Frings, Scheler (1997), 9–12. Zur Bedeutung der Liebe als sich durch Schelers Philosophie hindurchziehendes Thema vgl. Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 170–172.

1268 Vgl. Scheler, LeP; Ders., TpM. Sie sind gesammelt in Scheler, GW 1.

1269 Scheler, WFS.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus in der Ethik und die materiale Wertethik«[1270]. Sehr deutlich lassen sich ab dieser Zeit Interessensschwerpunkte ausmachen, die ihn bis zu seinem Tod beschäftigen werden: Die Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem Wesen, der Bestimmung und den Entwicklungs- und Orientierungsmöglichkeiten des Menschen und die nach dessen relationaler Einbettung in Mitwelt, Kosmos und religiöse Ordnung sowie darüber hinaus eine detaillierte Betrachtung der sozio-kulturellen und psycho-sozialen Bedingungsfaktoren. Diese Themenkreise werden in der Spätphase schließlich unter einer metaphysisch gewendeten und dynamisierten Perspektivierung in den Blick genommen, die sich zugleich als Abwendung von klassisch-theistischen Deutungen vollzieht. Über die verschiedenen Phasen hinweg entwickelt Scheler seine Ausführungen in Auseinandersetzung mit ausgewählten Geistesgrößen der abendländischen Kulturgeschichte, wobei er mit zunehmendem Alter auch ein ausgeprägtes Interesse an fernöstlichem Denken entwickelt.[1271] Als besonders einflussreich haben Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud und die augustinisch-christliche Tradition zu gelten.

Im Kontext der vorliegenden Fragestellung ist die mittlere Phase von besonderer Bedeutung. Alle expliziten Erörterungen Schelers zur Selbstliebe sowie die Ausarbeitung seiner Ethik finden sich in diesem Zusammenhang. Daher beziehen sich die folgenden Ausführungen auf diese Phase.[1272] Ausblickhaft wird im Anschluss mit Scheler und über ihn hinausgehend thematisiert werden, welche Bedeutungsverschiebungen sich für die Idee der Selbstliebe im Kontext der Koordinaten seiner Spätphase ergeben. Insgesamt kann festge-

1270 Scheler, FmW.

1271 Schelers Rezeption fernöstlicher Gedanken und seine gegenwärtige Anschlussfähigkeit an dortige Debatten stellt Zhang, Personalismus (2019), 114–166 überzeugend heraus.

1272 In den »Gesammelten Werken« ist im Anhang stets eine Datierung der Schriften sowie soweit rekonstruierbar auch eine Darlegung der Überarbeitungen durch Max Scheler aufgeführt. Diese ungemein hilfreichen Angaben ermöglichen für das vorliegende Kapitel eine klare Zuordnung der Schriften. Die einzige hier zitierte Schrift, die in der mittleren Phase entstanden, dann aber in den weiteren Auflagen in der Spätphase entscheidende Umarbeitungen erfahren hat, ist Scheler, WFS; vgl. ebd., 9–15; Frings, Nachwort 7 (1973), 336. Die ebenfalls herangezogene Schrift Scheler, EA ist ein Produkt der Spätphase, greift aber zu weiten Teilen auf Notizen früherer Jahre zurück, vgl. Ders., Nachwort 8 (1980), 475f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

halten werden, dass der Liebe in seiner Ethik eine eminent wichtige Rolle zukommt. Wenn auch Scheler kein »Denker der Selbstliebe« ist, wird sich zeigen, dass sie der Schlüsselbegriff ist, der benennt, was als Ermöglichungsbedingung zur Realisierung der eigenen Existenz charakterisiert werden kann. Als Spezifikation der Akte der Liebe gewinnt die Idee der Selbstliebe in und durch Schelers Denken eine neue Bedeutung, die an die christliche Tradition des »Ordo amoris« anknüpft und eine innovative Fortbestimmung darstellt. Seine Vorstellung von Selbstliebe erweist sich dabei, wie sich zeigen wird, über die verschiedenen Schriften hinweg als ausgesprochen homogen.

Erstaunlicherweise gibt es in der Forschungsliteratur bislang keine umfassende Aufarbeitung zu Schelers Idee der Selbstliebe oder weiter gefasst seines Bildes vom normativ-praktischen Selbstverhältnis des Menschen.[1273] Hinweise hierauf lassen sich jedoch in Arbeiten zur (Wert-)Ethik, zum Personalismus, zum phänomenologischen Ansatz und zur Anthropologie finden, von denen mittlerweile eine unüberschaubare Anzahl existiert. Für das vorliegende Kapitel haben sich die Arbeiten von Manfred Frings, Wei Zhang und Annika Hand sowie von Guido Cusinato in Hinblick auf das Spätwerk als besonders hilfreich herausgestellt.[1274] Im Weiteren soll gezeigt werden, dass ein Anweg über die Selbstliebe einen ertragreichen Weg in der Erschließung seiner Ethik darstellt und erst so das Grundanliegen seines Fragens, nämlich die Herausforderung normativer, individuell-existenzieller Orientierung, hinreichend in den Blick genommen werden kann. Darüber hinaus liefert Scheler sehr fruchtbare phänomenologische Detailanalysen von Begriffen, die dem Bedeutungsspektrum der Selbstliebe angehören und im »Panorama der Selbstliebe« immer wieder auftauchen. Dazu zählen unter anderem Egozentrismus, Stolz oder in konträrer Richtung Demut.

Die Frage nach der Idee der Selbstliebe ist generell mit der Hypothek der Frage nach der Überzeugungskraft von Schelers phänome-

1273 Vgl. entsprechend auch die Feststellung von Zhang, Personalismus (2019), 43. Einen ersten Zugang zur Thematik der Selbstliebe bietet Hand, Ethik (2017), 215–226.

1274 Vgl. Frings, Scheler (1997); Zhang, Selbstbestimmung (2015); Ders., Person (2011); Ders., Personalismus (2019); Hand, Ethik (2017); Cusinato, Person (2012); Ders., Rangordnung (1997). Als besonders hilfreich erweisen sich auch die Nachworte von Manfred Frings in Scheler, GW.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

nologischer Wertethik belastet. Ein Bezug auf seine Schriften scheint in soziologischen, psychologischen oder pädagogischen Zusammenhängen unverfänglicher als in dem der Ethik. Da im vorliegenden Kapitel keine grundsätzliche Klärung seines ethischen Grundansatzes verfolgt werden kann, wird auf ihn nur soweit eingegangen, wie es für die Erhellung der Idee der Selbstliebe notwendig ist und an relevanten Stellen auf problematische Implikationen hingewiesen. Dabei wird davon ausgegangen, dass das Projekt einer Wertethik bei allen mit ihm verbundenen offenen Fragen keine »Absurdität«[1275] darstellt. Berechtigung erfährt diese Annahme erstens durch Rehabilitierungen wertethischer Ansätze in der Philosophie der letzten Jahrzehnte allgemein – beispielhaft seien hier die Arbeiten von John McDowell, Hilary Putnam und Hans Joas genannt – und zweitens durch explizit Schelers Wertethik aufgreifende und plausibilisierend weiterführende Arbeiten.[1276] Die polarisierte Rezeption von Schelers Ethik, die sie entweder als vermeintlich antirelativistisches katholisches Konzept verteidigt, oder eben als absurd ablehnt, geht beiderseits fehl.

Im Folgenden wird zunächst die normative Grundherausforderung thematisiert, auf die Scheler eine Antwort zu geben anstrebt (Kapitel 16.1). Daran knüpft die für seine Ethik zentrale Idee der Liebe als Werterschließung (Kapitel 16.2), in ihrer Entfaltung von »Ordo amoris« (Kapitel 16.2.1), Selbstliebe (Kapitel 16.2.2) und Vorbildethik (Kapitel 16.2.3) an. Im Zwischenfazit wird analysiert, inwiefern dieses Konzept der Selbstliebe in normativer Hinsicht zu überzeugen vermag, nachdem die Phänomenanalysen im »Panorama der Selbstliebe« stehender Bedeutungen (Kapitel 16.2.4) und die Frage nach der Christlichkeit seiner Philosophie (Kapitel 16.2.5) dargelegt sind. Daran anknüpfend wird untersucht, inwiefern Schelers

1275 Mackie, Ethik, 43; vgl. Hausen, Wert (2015), 18.

1276 Ein beachtenswertes Beispiel für letztere stellt Hausen, Wert (2015) dar. Zur Verteidigung von Schelers Wertethik vgl. auch Stikkers, Value (2015), 45–50. Zu ersteren vgl. McDowell, Wert (2009); Putnam, Vernunft (2000); Ders., Moral Objectivity (1994); Ders., Pragmatism (1994); Ders., Werte (2001); Fritz, Fehlschluss (2009), 312–337; Raters/Willaschek, Putnam (2002); Bernstein, Stellung (2002), 42–46; Joas, Entstehung der Werte (2013); Ders., Werte versus Normen (2002); Ders., Sakralität (2012), 251–264. Ders., Entstehung der Werte (2013), 133–161 setzt sich dabei explizit mit Max Scheler auseinander. Zum zeitgenössischen wertethischen Umfeld Schelers vgl. die Zusammenfassung von Horn, Moralphilosophie (2018), 140–143.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Idee der Selbstliebe im Horizont des Spätwerks weiterentwickelt werden kann (Kapitel 16.3).

16.1. Normativität zwischen Kant und Nietzsche

Bereits in der Habilitation hatte sich Scheler mit den berechtigten Momenten und einer grundsätzlichen Kritik der transzendentalen und der psychologischen Methode auseinandergesetzt.[1277] In der folgenden phänomenologischen Wertethik sieht er die Möglichkeit, Normativität von apriorisch-materialem Charakter zu erschließen. Dieses Erschließen meint weder Begründen aus reiner praktischer Vernunft noch Dekonstruktion als Machtwille, sondern eine Fundierung absoluter Geltung im Ausgang von sinnlich-gegenständlicher Betrachtung. Sie erschließt eine Ebene normativer Beanspruchung, die weder Produkt praktischer Vernunft ist noch auf der Grundlage von Bedürfnissen, Wünschen, Gefühlen, Konventionen oder Interessen rekonstruiert wird,[1278] sondern vielmehr zur Kritik von Vorstellungen des Guten heranzuziehen ist, die durch derartige Faktoren faktisch verzerrend geprägt sind. Das Formalismus-Buch und die Ressentiment-Schrift kennzeichnen Schelers Bemühen in Reinform, in Anerkennung der Überlegungen Kants und Nietzsches einen Weg transempirischer und transrationaler Begründung material gehaltvoller Normativität mit Hilfe des Erschließens einer Wertrang-

1277 Vgl. Scheler, TpM.

1278 Scheler kritisiert Güter- und Zweckethiken, formalistische Ansätze, womit er die Moralphilosophie Kants (fälschlicherweise) identifiziert, Erfolgs-, Interessens-, Glücks- und Gefühlsethiken. Die ganze erste Hälfte des »Formalismus« ist dieser Auseinandersetzung und in Abgrenzung dazu der Entwicklung einer Wertethik gewidmet, vgl. Scheler, FmW, 32–369 sowie die Kurzform Ders., FmW, 173–208. Dabei sieht er sich über weite Strecken im Bunde mit Immanuel Kant, der die bis dato überzeugendste Ethik vorgelegt habe, vgl. ebd., 29. Zur Diskussion des Verhältnisses von Scheler und Kant vgl. Zhang, Personalismus (2019), 62–66, Krijnen, Formalismus (2000), 120–123; Fröhlich, Form und Wert (2011), 24–274 sowie die dortigen Hinweise zur Forschungsliteratur. Bei Nietzsche und im Pragmatismus sieht Scheler eine fälschliche Reduktion der ethischen auf eine Macht- bzw. Nutzenperspektive gegeben, vgl. Vendrell, Pragmatismuskritik (2015), 138–144, 150.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ordnung aufzuweisen.[1279] Diese wiederum soll eine Antwort auf die von ihm beobachtete Orientierungslosigkeit des Menschen in der Moderne geben.

Schelers vielleicht bedeutendste Einsicht in diesem Zusammenhang besteht darin, dass die Wirklichkeit vom Menschen immer schon normativ erlebt wird: Normativität wird nicht selbst geschaffen oder erfunden, sondern erschließt sich dem Menschen als ein auf keine anderen Faktoren wie Wünsche, Gefühle oder Interessen reduzierbares Beansprucht-Werden in der praktischen Begegnung mit der Welt:

> Nicht eine ›Zutat‹ zu dem Gegebenen, die erst durch einen Akt der Beurteilung und durch Reflexion auf diesen sich ergibt, ist der Wert des Erlebnisses […], sondern er ist die *primär* gegebene Tatsache, von der wir erst künstlich *absehen* müssen, um den wertindifferenten Tatbestand zu erhalten.[1280]

Und in seinem Hauptwerk zur Ethik schreibt Scheler:

> Alles *primäre* Verhalten zur Welt überhaupt, nicht nur zur Außenwelt, sondern *auch* zur Innenwelt, nicht nur zu anderen, sondern auch zu unserem eigenen Ich, ist eben nicht ein ›vorstelliges‹, ein Verhalten des

1279 Vgl. Scheler, FmW; Ders., RAM. In der Einleitung zeigt Scheler bereits sein Projekt einer apriorisch-materialen Ethik in Abgrenzung zu Kant an, vgl. Ders., FmW, 29–31. Laut Cusinato, Rangordnung (1997), 64 ist dies Schelers Antwort auf Relativismus und Historismus; es kann ergänzt werden auf: Naturalismus, Szientismus, Rationalismus, Empirismus und Idealismus. Zu Schelers Entgegnung auf Positivismus und Kapitalismus vgl. Kiss, Kritik (1997), 131–134. Scheler will mit seiner Wertethik »das ethische Niemandsland jenseits allgemein formulierbarer Sätze für die individuelle moralische Existenz zurückgewinnen« (Sander, Scheler (2001), 43).

1280 Scheler, IS, 274. H.i.O; vgl. Ders., FmW, 87. Zur mit dem Pragmatismus geteilten Annahme der praktisch-unmittelbaren Verortung des Menschen in der Welt, die jeder theoretischen Betrachtung vorausgeht vgl. Ders., EA, 239. Ein begründeter Aufweis, dass sich aus der Begegnung mit der Welt für den Menschen eine Form von ihn beanspruchender Normativität erschließt, die sich nicht auf das reduzieren lässt, was mit Kant im weiten Sinne als Neigungen des Subjekts bezeichnet werden kann, ist die Voraussetzung dafür, ob es Scheler gelingt, einen überzeugenden dritten Weg jenseits rationaler und empiristischer Ethik einzuschlagen. Scheler versteht dies als Projekt einer material-apriorischen Ethik, vgl. Ders., FmW, 67. Diese soll eine Alternative zur dualen kantischen Logik des formal-apriorischen und material-aposteriorischen eröffnen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Wahrnehmens, sondern immer gleichzeitig, ja […] *primär* ein *emotionales* und *wert*nehmendes Verhalten.[1281]

Diese eine Tatsachen-Wert-Dichotomie unterlaufende Situiertheit des Menschen im praktischen Erleben und Vollziehen der Welt ist zugleich der Anknüpfungspunkt, der Schelers Denken in die Nähe zum Amerikanischen Pragmatismus rückt. Von diesem distanziert er sich allerdings explizit in dem Sinne, dass er die Kriterien normativer Bewertung nicht aus den Handlungskontexten selbst rekonstruiert sehen will, sondern sie an eine höhere und insofern für ihn objektive Form des Wissens gebunden sieht. Er schreibt: »Niemals darf das Ideal der Wirklichkeit angepasst und zu ihrem Stande heruntergezogen werden«[1282].

Da dem Menschen das Erschließen von Normativität nur in Form täuschungsanfälliger und interessensgeprägter Wahrnehmung möglich ist, sind die faktischen Vorstellungen vom Guten nicht zu identifizieren mit dem »Guten an sich«. Über weite Strecken teilt er Nietzsches Ressentiment-Analysen und formuliert eine radikale Kritik an den zeitgenössischen westlichen Gesellschaften als vom kapitalistischen Geist egozentrischen Vorteilsstrebens und auf die Fixierung niederer Gelüste durchseucht.[1283] Aus der Existenz des

---

1281 Scheler, FmW, 206. H.i.O.

1282 Scheler, Christliche Liebesidee, 360; vgl. Ders., FmW, 58. Zur Beschäftigung mit dem Pragmatismus vgl. Ders., EA, 193–275. Diese Schrift wurde maßgeblich für eine negative Rezeption des Pragmatismus in Deutschland, vgl. Davis, Phenomenology (2015), 118. In der Forschung werden zunehmend die Parallelen von Schelers Denken und dem Pragmatismus herausgestellt, vgl. insgesamt Gabel/Müller, Bewähren (2015). Zur Nähe im Wertbegriff vgl. Stikkers, Value (2015), 45–50. Die Darstellung der Grundannahmen der pragmatistischen Philosophie Putnams lässt einige auffallende Gemeinsamkeiten mit Scheler sichtbar werden, vgl. Raters/Willaschek, Putnam (2002), 12–17; Bernstein, Stellung (2002), 37–47. Ein wichtiger Differenzpunkt bleibt dabei – zumindest zum Scheler der mittleren Phase – die fallibilistische Grundthese.

1283 Vgl. Scheler, RAM, 37–70, 96–147. Ders., IS untersucht die unterschiedlichen Quellen der Täuschung – eine von ihnen, vielleicht die bedeutendste, ist das Ressentiment, vgl. Ders., RAM, 63. Zu den Werttäuschungen vgl. Frings, Kolloquium (1997), 4f; Kaehler, Selbsttäuschung (1997), 318–320. Zu Schelers Bezug auf Nietzsche und seine kritische Ressentiment-Rezeption vgl. Ng, Leidenschaft (2009), 95–136; Pöggeler, Ressentiment (1997), 11–13; Frings, Scheler (1997), 143–154. Täuschung ist anders als Irrtum kein urteilsmäßiges Fehlgehen und in Schelers Philosophie fundamentaler, vgl. Scheler, IS, 222–226. Das Herabbestimmen des Wertideals auf die Wirklichkeit sieht er

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

absolut Guten und dessen faktisch verzerrten Erscheinungsweisen folgt ein Spannungsverhältnis, mit dem jeder Mensch auf existenzieller Ebene aber auch die Gesellschaft zurechtkommen muss und für das Scheler mit seiner phänomenologischen Wertethik eine Antwort in der Begründung von Normativität zu geben versucht. Die Hauptschwierigkeit stellt dabei eine überzeugende Begründung absoluter Geltung dar, die Scheler weder religiös-offenbarungstheologisch noch rationalistisch noch empiristisch angehen will, sondern mit Hilfe einer prärationalen »Logik des Herzens«,[1284] das heißt mit Hilfe eines sinnlichen Wertfühlens.

16.2. Ethik liebender Werterschließung

In den Akten der Liebe erweitert der Menschen sein Wertreich – Hass reduziert es: »Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkret individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu dem für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht.«[1285] Die Liebe richtet sich also nicht auf bereits erfasste Werte und ist laut Scheler nicht responsiv, sondern kreativ in dem Sinn, dass sie höhere Werte erschließt.[1286] Sie ist ein transformatives

---

wiederum als Folge von Ressentiment an, da der Mensch sein sittliches Ungenügen nicht ertrage, vgl. Ders., RAM, 50f, 123; Ders., FmW, 323. Mit Nietzsche teilt Scheler die Betonung der Lebenswerte – Ressentiment ist Lebensschwäche – aber gegen Nietzsche wendet er die Relativität der Lebenswerte durch die Wertrangordnung ein, in der sie eine mittlere, keineswegs die höchste Position einnehmen, vgl. Avé-Lallement, Lebenswerte (1997), 84–88, 93f.

1284 Vgl. Scheler, FmW, 82f, 260; Ders., OA, 362, 365; Ders., WFS, 152. Zu seinem Einwand gegenüber einer empirischen Erschließung vgl. Ders., OA, 374; Ders., VF, 320; Ders., FmW, 84. Zu dem gegenüber einer rationalistischen Erschließung vgl. Ders., IS, 215, 229. Für beide falschen Wege gilt: »Ein auf Wahrnehmung und Denken beschränkter Geist wäre zugleich absolut *wertblind*« (Ders., FmW, 87. H.i.O.).

1285 Scheler, WFS, 164. Herv. get.; vgl. Ders., FmW, 266f.

1286 Vgl. Scheler, WFS, 155f. In diesem Zusammenhang betont Scheler, dass es kein der Liebe vorhergehendes Gute gebe, vgl. Ders., RAM, 74. Dies trifft für die menschliche Erkenntnisweise des Guten zu, gilt aber nicht für den vorausliegenden Werthorizont. Frankfurts These: »Meiner Fassung nach ist Liebe nicht notwendig eine Antwort, die auf der Wahrnehmung des inneren

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moment, das einen prinzipiell unbegrenzten Prozess der Eröffnung eines horizontalen und vertikalen Wertraums ermöglicht. Sie ist kein Gefühl, kein Interesse und kein Streben.[1287] Sie bringt, wenn sie sich auf eine andere Person richtet, in ihr neue Wertqualitäten zum Vorschein und andersherum ist laut Scheler der intime Kern einer Person nur in Liebe erfassbar.[1288] Sie macht, anders als die Redewendung postuliert, sehend und nicht blind. Im Hintergrund steht dabei das Bild der Überfülle eines unendlichen Wertekosmos, an dem der Mensch teilhat und der für ihn die Möglichkeit bereithält, in immer weitere neue Qualitätsräume vorzustoßen. Schelers Wertekosmos ist nicht notwendig objektivistisch-metaphysisch zu verstehen, auch wenn an diesem Punkt die Diskussion um die Frage nach der Subjektivität und Objektivität von Werten ansetzt. Denn wie bereits angedeutet, transzendiert der Wertekosmos bereits gefühlte Werte. Er kann folglich als Potenzialraum der Liebe bezeichnet werden. Als solcher erschließt sich von ihm aus Schelers Kritik an einer Philosophie, die das Selbsterhaltungsstreben des Menschen zum Prinzip

---

Werts ihres Objekts beruht« (Frankfurt, Gründe der Liebe (2014), 44), sondern das Gegenüber gewinnt einen Wert, weil wir es lieben, gibt Schelers Ansicht zur werterschließenden Dynamik der Liebe ziemlich exakt wieder, ohne seinen Wertbegriff zu teilen.

1287 Vgl. Scheler, OA, 371; Ders., WFS, 80f, 150–152. Nach Vacek, Love (1982), 158–161 meint Liebe bei Scheler kein Wohltun, Streben nach dem Guten, Bedürfnis, Begehren, Gefühl, geteiltes Gefühl, Interesse, keinen Vergleich und keine Bewertung oder Verschmelzung. Zum Liebesbegriff Schelers vgl. die Ausführungen von Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 167–319, ohne dass dabei allerdings die Selbstliebe besondere Beachtung fände.

1288 Vgl. Scheler, WFS, 82, 130, 168. Nicht nachvollziehbar ist die Zuschreibung, Scheler missverstehe Liebe, indem er sie auf höhere Werte statt auf die individuelle Person bezöge, vgl. beispielsweise Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 212, 248, 319. Anders vermerkt korrekt Vacek, Love (1982): »Scheler notes that love is not directed to ›a‹ higher value but to the object's ›higher being of value‹.« Scheler bestimmt *Person* derart, dass sie die »unmittelbare miterlebte *Einheit* des Er-lebens« (Scheler, FmW, 371. H.i.O) ist, die nur in Aktform gegeben ist und allen konkreten Akten als wesenhafte Seinseinheit vorausgeht. Sie ist nicht definierbar als Substanz, Vernunftperson, Selbstbewusstsein, Gegenstand, psychovitales Selbst, Charakter oder Ding, vgl. ebd., 371–426. Auch in diesem Punkt besteht eine Nähe zum Pragmatismus. Zum Personenbegriff Schelers vgl. Bermes, Person (2000); Zhang, Selbstbestimmung (2015), 65–74; Ders., Personalismus (2019), 30–76; Ng, Leidenschaft (2009), 71–75.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erhebt.[1289] Erhaltung ist Verweigerung der Selbsttranszendenz und daher, so Scheler, nicht Ausdruck des Lebens, sondern einer Degeneration des Lebenswillens. Scheler nimmt die These neuzeitlicher »Inversion der Teleologie«[1290] vorweg, ohne selbst ein teleologisches Konzept materialer Zwecke zu verfolgen, da Liebe keine Bewegung auf im Vorhinein bekannte Ziele meint.[1291] Vielmehr ist es eine mit Nietzsche geteilte Annahme, dass menschliches Leben wesentlich in Selbstüberschreitung besteht. Auf die eigene Erhaltung zu achten ist eine Absage an Liebe und Wertfülle.

Scheler versteht sich als Erbe einer christlichen Tradition, in der die Ethik – zumindest in der augustinischen Spur – ihren Ausgang bei der Liebe und nicht bei Erkenntnis oder Wollen nimmt.[1292] Letztere folgten vielmehr dem Lieben. Bezogen auf die Werte heißt das: Erst wenn ein Wert durch die Liebe an einem sogenannten Wertträger erschlossen wurde, kann er fühlend erkannt und gewollt werden. Das Wert*fühlen* stellt dabei neben der Liebe den zweiten Pfeiler der phänomenologischen Wertethik dar. Jenes stellt sich Scheler als jedem empirischen Beobachten vorausliegende unmittelbare Wesensschau vor.[1293] In der durch phänomenologische Erfahrung gegebenen Anschauung werden die Wertwesenheiten apriorisch-material erschlossen. Nicht der Mangel an Erkenntnis – schon gar nicht an Vernunfterkenntnis – ist die Hauptursache sittlicher Unzulänglichkeit, sondern der Mangel an fühlendem Einlassen auf die Wertewelt

1289 Zur Kritik an der Selbsterhaltung vgl. Scheler, FmW, 282–285; Ders., Vitale Werte, 207; Ders., RAM, 75f: »Gegenüber dieser natürlichen Liebes- und Opferbereitschaft ist […] das Hinsehen auf sich, sein Interesse, ist auch der eigentliche Trieb der ›Selbsterhaltung‹ bereits ein Anzeichen des gehemmten geschwächten Leben«. Zur Liebe als Bewegung der Transzendierung vgl. Ders., Idee des Menschen, 186–190, 195; Ders., OA, 356, 358. Der Mensch ist das Wesen der Selbsttranszendenz: »Erst in der Rückschau ›vom Gottmenschen‹ und ›Übermenschen‹ […] wird das, was so etwas werden *kann*, zum Mensch« (Ders., Idee des Menschen, 190. H.i.O); vgl. Ders., FmW, 293f. Die Anleihen bei Nietzsche zeigen sich in diesem Zitat sehr deutlich. Mit seiner anthropologischen Definition weist Scheler zugleich das »Mängelwesen«, den »Homo faber« des Pragmatismus und das »Animal rationale« des Rationalismus zurück, vgl. Ders., Idee des Menschen, 176, 186; Ders., EA, 193.

1290 Spaemann, Spontaneität (1990), 61.

1291 Vgl. Scheler, OA, 359; Ders., FmW, 33.

1292 Vgl. Scheler, Christentum, 110; Ders., LE, 88–95.

1293 Vgl. Scheler, FmW, 68f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und an Liebe, die den Raum absteckt, innerhalb dessen Werte gefühlt und dann auch gute Handlungen vollzogen werden können: »Der Wert ›gut‹ […] ist dann derjenige Wert, der wesensmäßig an dem *Akte* der *Realisierung* desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der *höchste* ist«.[1294] Nicht zu lieben begründet bereits Schuld. Einen kritikwürdigen Primat auf Erkenntnis und Vernunftvermögen sieht Scheler sowohl bei Thomas von Aquin als auch bei Kant.[1295] Grundsätzlich steht er dem Einfluss des philosophischen Erkenntnisideals in der Ethik äußerst kritisch gegenüber. Gegen die Kontrastierung von chaotischer, tendenziell egoistischer Neigungsnatur des Menschen, die durch die Vernunft, die die Prinzipien der Moral aus sich selbst generiert, beherrscht und geformt werden müsse, betont Scheler, dass bereits der prärationale Bereich im Menschen in der Lage sei, als Quelle sittlich relevanter Einsicht – nicht reduziert auf Erkenntnis – zu fungieren; ja noch weiter gefasst, es sind gerade das diesem Bereich angehörende Lieben und Wertfühlen – und nicht die Vernunft – die das menschliche Vermögen zur normativen Orientierung schlechthin darstellen:

> Das Fühlen, das Vorziehen und Nachsetzen, das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen *apriorischen* Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort *gibt* es eine *Wesensschau* der Akte und ihrer Materien.[1296]

Auch wenn hierbei Schelers religiöse Inspirationsquellen markant sind und er sich vielerorts in seinen Schriften um eine Plausibilisie-

1294 Scheler, FmW, 47. H.i.O. Gut und böse erscheinen in der Realisierung des höheren/höchsten bzw. niederen/niedrigsten Wertes. Sie sind kein unmittelbarer Gegenstand von Akten. Gegen Kant betont Scheler, dass auch eine unbewusste Realisierung des höheren Wertes und damit ein unbewusster Vollzug des Guten möglich sei, vgl. Ders., FmW, 49. In ebd., 62 wird »gut« dann aber doch explizit an den Willensakt gebunden. Ebd., 134 versucht eine Vermittlung zwischen der Bindung des sittlichen Werts an die Gesinnung und an die Handlung. Dies ist eines der Beispiele für die interne Unklarheit Schelers. Den Mangel an Liebe oder ihre fehlgeleitete Intentionalität bezeichnet Scheler als »désordre du cœur« (Ders., OA, 350); vgl. Ders., Reue, 29.

1295 Vgl. Scheler, RAM, 109; Ders., LE, 79; Ders., 1. Vorrede GW 5, 8; Ders., 2. Vorrede GW 5, 11. Zu Schelers augustinisch inspirierter Kritik an Thomas und Kant vgl. Schaber, Augustinus (2000), 162–168.

1296 Scheler, FmW, 84. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung traditionell katholischer Überzeugungen bemüht, so macht er explizit geltend, dass Metaphysik und Religion für die Begründung dieser Ethik irrelevant seien.[1297] Es handle sich um ein philosophisches Projekt, das den Anspruch erhebt, die Welt (der Werte) als solche in den Blick zu nehmen. Dass deren Beschreibung einer christlichen Tradition des »Ordo amoris« nähersteht als zeitgenössischen philosophischen Konzepten ist kein Sacheinwand; ob sie als Ethik, die um die beiden Pole Werte und Liebe kreist, eine überzeugende Alternative anzubieten vermag, bleibt zu prüfen.

16.2.1. Der »Ordo amoris«

In der gleichnamigen Schrift bündelt Scheler seine Überlegungen zum »Ordo amoris«, der eine systematische Schlüsselstelle in seinem Denken und eine Brücke zwischen deskriptiver und normativer Sphäre bildet.[1298] Jeder Mensch hat einen individuellen »Ordo amoris«, der die Perspektivierung seiner (normativen) Weltwahrnehmung bestimmt. Dies kann auch als biographischer Sinnhorizont, sittliche Grundformel oder Lebenslogik bezeichnet werden.[1299] Der »Ordo amoris« ist laut Scheler für den Menschen das, was die »Kristallformel für den Kristall«[1300] ist. Aus ihm bestimmt sich die spezifische Wertwahrnehmung mit ihrem je unterschiedlichen Vorziehen bestimmter Werte gegenüber anderen: »In diesem Ziehen und Stoßen aber steckt je der *ordo amoris des Menschen* und sein besonderes Relief«[1301]. Durch den »Ordo amoris« ist für den Men-

1297 Vgl. Scheler, FmW, 17. Scheler tritt u.a. für die Sinnhaftigkeit einer Heilsgemeinschaft Kirche und die einer Erbschuld ein, vgl. Ders., Christliche Liebesidee, 368; Ders., FmW, 522; Ders., Reue, 51f.

1298 Vgl. Scheler, OA. »Ordo Amoris« ist der Titel der von Scheler selbst nie veröffentlichten Schrift und Denkfigur, die in mehreren Schriften behandelt wird. Diese wird hier mit »Ordo amoris« bezeichnet. Zur Zentralität des »Ordo amoris« in der Ethik Schelers vgl. Frings, Scheler (1997), 59; Sander, Bedeutung (2003).

1299 Vgl. Scheler, OA, 348; Sander, Bedeutung (2003), 71. In vielen Punkten deutet Schelers »Ordo amoris« auf das Konzept der »starken Wertungen« von Charles Taylor hin. Ein sehr instruktiver Vergleich der Ethiken von Scheler und Taylor liegt mit Hand, Ethik (2017) vor.

1300 Scheler, OA, 348.

1301 Scheler, OA, 349. H.i.O; vgl. Ders., FmW, 42. Wertfühlen und Vorziehen/Nachsetzen sind laut Scheler gleichursprünglich, vgl. Pfafferott, Präfe-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen sein Zugang zur Welt geprägt. Scheler bezeichnet dies als »Milieuwertstruktur«, die den Fokus von Aufmerksamkeit, Wahrnehmung und Interesse prägt. Darüber hinaus verwendet er den Begriff des »Schicksals« für die Bezeichnung der Entstehung des »Ordo amoris« qua Funktionalisierung primärer Liebeswertobjekte in der frühen Kindheit.[1302] Das Schicksal ist der psycho-soziale Sinnzusammenhang von Begebenheiten und Handlungen in ihrer temporalen Erstreckung. Milieu- und Schicksalsstruktur sind dem direkten Gestaltungszugriff des Menschen entzogen, können aber in Maßen durch die dynamisierende Kraft der Liebe verändert werden. Sich selbst zu verstehen bedeutet, seine Milieu- und Schicksalsstruktur, bedeutet seinen »Ordo amoris« zu verstehen.

In intersubjektiver und geschichtlicher Perspektive entspricht dem das »Ethos« als System der faktischen Ordnungen der Liebe, Wertschätzungen, Vorzugsregeln und sittlichen Ideale.[1303] Die Annahme, bei den eigenen Wertvorstellungen handle es sich um absolute Wer-

renzwandel (1997), 101. Nie wird ein Wert isoliert wahrgenommen, sondern immer begleitet von einer relationalen Einordnung, die ihn in eine Rangordnung mit anderen Werten bringt. Scheler benennt fünf Kriterien, die Höherwertigkeit anzeigen: Dauerhaftigkeit, geringere Extensivität und Teilbarkeit, geringere Fundierung durch andere Werte, tieferes Befriedigungserleben, geringere Relativität im Fühlen, vgl. Scheler, FmW, 107–116. Friedrich Hausen reformuliert die fünf Aspekte wie folgt: »Je elementarer er Aktivität, Selbstbestimmtheit oder intentionale Bestimmtheit betrifft, desto höher ist der Wert« (Hausen, Wert (2015), 218). Der höhere Wert hat eine größere Bedeutung für die personale Identität.

1302 Vgl. Scheler, OA, 350. »Hieraus folgt aber der wichtige Satz, dass die Gegenstände […] bereits selegiert sind nach und auf Grund der Werte, welche die Gesinnung, dieses Wollens durchgeistigt. D.h. die praktische ›Welt‹, in die bereits das reine Wollen in der Interaktion einer Realisierung von Wertverhalten ›eingreift‹, trägt bereits das Gesicht, das Antlitz, die Wertstruktur der ›Gesinnung‹ des Trägers dieses Wollens« (Ders., FmW, 148f. Herv. get.). Der Begriff der »Funktionalisierung« wird unten erörtert, vgl. Kap. 16.3.1.

1303 Vgl. Scheler, OA, 347; Ders., FmW, 45, 305–310. Vom Ethos unterscheidet sich die Moral als »System von Vorzugsregeln zwischen den Werten selbst, ein System, das erst hinter den konkreten Schätzungen der Epoche und des Volkes als seine ›sittliche Konstitution‹ zu entdecken ist und das seinerseits eine Evolution durchmachen kann« (Ders., RAM, 69). Laut Hausen, Wert (2015), 113 wird das Ethos von Wert*haltungen* und *-einstellungen*, und die Moral von Wert*urteilen* gebildet. Moral rückt dann in die Nähe der Ethik.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te, ist Ausdruck einer »Blindheit des sittlichen Werthorizontes«[1304]. Ethos und »Ordo amoris« sind kontingent und perspektiviert. Sie bestimmen, was zu einer bestimmten Zeit, von bestimmten Menschen aus dem umfassenden Wertkosmos erfasst werden kann – Scheler nennt das Beispiel des Kunstwerks, das vielleicht nur in einer Epoche als schön wahrgenommen wird. Die reflexive Durchdringung von Ethos und »Ordo amoris« ist die Erhellung der vorthematischen Rahmenbedingungen individuellen und kollektiven werterfassenden Lebens. Beiden wohnt die Möglichkeit zur Transzendierung auf höhere Formen inne. Dies ist aber laut Scheler nicht durch die rationale Begründung alternativer Lebensformen möglich, sondern durch die Liebe: »Die radikalste Form von Erneuerung und Wachstum des Ethos ist die in und kraft der Bewegung der *Liebe* sich vollziehende Entdeckung und Erschließung ›höherer‹ Werte«[1305]. Damit korrespondiert Schelers Herabbestimmung der Leistungsfähigkeit von Ethiken als »urteilsmäßige und sprachliche Formulierung der […] Werte und Wertrangverhältnisse [des Ethos; B.S.] und der auf sie fundierten Beurteilungs- und Normierungsprinzipien«[1306]. Das heißt Praktische Philosophie kann keine normativen Kriterien zur Beurteilung der Wertvorstellungen eines Ethos formulieren, sondern sie muss sie als normative Ausgangsbasis voraussetzen, kann sie systematisieren und strukturieren und auf ihrer Grundlage Normen formulieren, die aber in gleicher Weise kontingent bleiben, wie es das Ethos und die es reflektierende Ethik selbst sind. Laut Scheler liefert Ethik keinen normativen Erkenntnisgewinn.

Scheler bezeichnet diesen »Ordo amoris« – und es kann ergänzt werden das Ethos – als deskriptiv.[1307] Der Begriff des »deskriptiven« soll dabei auf das faktische Vorhandensein einer Struktur normativer Weltwahrnehmung hinweisen, ohne dass jene bereits als gerechtfertigt gelten könnte. »Deskriptiv« meint weder eine normativ neutrale Welterschließung noch eine Neutralität des »Ordo amoris«. Die

1304 Scheler, FmW, 308; vgl. Sepp, Ethos (2000), 89, 93. Taylors Projekt der Erschließung der geschichtlichen Entstehung der Wertungsweisen der Moderne kann im schelerschen Sinne als Aufklärung dieser »Blindheit« gelten. Die bedeutendste Geschichte ist die Geschichte der Ethosformen.

1305 Scheler, FmW, 309. H.i.O.

1306 Scheler, FmW, 311.

1307 Vgl. Scheler, OA, 347f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bezeichnung »deskriptiv« kann in die Irre führen. Wenn nun der »Ordo amoris« eines Menschen, der schlechte Wertvorzüge und negative Werte begünstigt, kritikwürdig und die Rede von einer Liebe, die die gegenwärtigen Wertvorstellungen auf eine höhere Wertewelt hin öffnet, nicht beliebig sein soll, dann stellt sich die Frage nach einem Orientierungsmaßstab. Dass Scheler ihn weder in Vernunftprinzipien, noch in Vorstellungen von Interessen, Wünschen, Gefühlen oder Bedürfnissen zu gründen gedenkt, dürfte nach den bisherigen Darlegungen nicht überraschen.

Er verwendet für dieses Richtmaß den Begriff des *normativen* »Ordo amoris«. Normativ bedeutet hierbei, dass er aus sich selbst heraus gilt, gerechtfertigt ist und dass er der Beurteilungsmaßstab ist, an dem sich alle Formen des Ethos und des *deskriptiven* »Ordo amoris« zu messen haben:

> Hieraus folgt für mich, dass alle Art von Rechtheit oder Falschheit und Verkehrtheit meines Lebens und Treibens davon bestimmt sein wird, ob es eine *objektiv rechte Ordnung* dieser Regungen meiner Liebe und meines Hasses, meiner Neigung und Abneigung, meines mannigfaltigen Interesses an den Dingen dieser Welt gibt, und ob es mir möglich sei, diesen [normativen; B.S.] *›ordo amoris‹* meinem Gemüte einzuprägen.[1308]

Dass es eine objektive Ordnung gibt, die der Mensch durch Wertfühlen und Lieben erschließen, aber nicht selbst setzen kann, steht für Scheler in antinietzscheanischer Richtung außer Frage. Sie hat apriorischen Charakter und die Dinge gemäß dieser Ordnung zu lieben heißt, so Scheler, sie zu lieben, wie Gott sie liebt.[1309] Aus dieser Vorstellung ergeben sich folgende Aspekte:

1. Werte werden nie isoliert gefühlt sondern in einem relativen »höher« und »niedriger« als andere Werte. Daraus ergibt sich eine Rangordnung der Werte.

1308 Scheler, OA, 347. H.i.O.

1309 Vgl. Scheler, OA, 347. Wichtig ist zu beachten, dass damit keine religiöse Fundierung der Ethik verbunden ist. Scheler konstatiert nicht, Gottes Liebe konstituiere diese Ordnung und eine spezifisch religiöse Erschließung der Liebe Gottes verschaffe Zugang zur Erfassung und zur Realisierung der Ordnung. Es handelt sich um eine Rezeption des augustinischen »Ordo amoris« ohne dessen gnadentheologischen Implikationen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Die objektive Wertrangordnung selbst ist nicht perspektiviert und nicht kontingent, sondern es gibt einen absoluten Standpunkt, von dem aus sie als solche – zumindest idealiter – erfasst werden kann.
3. Die Gesetze der Wertrangordnung richten sich nicht nach den subjektiven Bedingungen des sie fühlenden Wesens.
4. Die Erfassung der Wertrangordnung in voller Klarheit ist nur vom Gottesstandpunkt aus möglich. Der menschliche deskriptive »Ordo amoris« gelangt nie zur Deckung mit dem normativen »Ordo amoris«.
5. Die menschliche Annäherung an die Wertrangordnung qua Liebe und Fühlen erfordert ein Einlassen auf die Dinge unter Absehung der eigenen Perspektive.

Der letzte Punkt wird von Scheler in vielen Schriften immer wieder aufgegriffen und stellt ein Kernelement seiner phänomenologischen Methode dar.[1310] Es geht darum, ob eine von Interesse geleitete Perspektive vorherrschend ist oder die Dinge in ihrer Eigenbedeutung sich erschließen können. Es ist der Unterschied zwischen Verfügung über die Welt und sich zeigen lassen der Welt. Nur letzteres gibt den Blick dafür frei, wie sie »wirklich« ist und was sie »wirklich« bedeutet. Die Dinge auf sich selbst zu beziehen ist der Weg, sie zu verkennen.[1311] Wertethik steht in Fundamentalopposition zu Macht-,

1310 Vgl. Scheler, Wesen der Philosophie, 91; Ders., OA, 364f; Ders., EA, 209; Ders., IS, 263; Hausen, Wert (2015), 43–108; Gabel, Phänomenologische Rekonstruktionen (2000); Sepp, Einführung (2019), XIf; Frings, Scheler (1997), 181–192; Henckmann, Person (2000), 11–19; Zhang, Personalismus (2019), 9–24. Scheler selbst bezeichnet den Vorgang auch als »phänomenologische Reduktion«. Was damit gemeint ist, bringt Guido Cusinato die Abgrenzung zu Husserl aufnehmend gut auf den Punkt: »Die philosophische Reduktion ist für Scheler keine Ausschaltung der Welt, um sich den idealen Gegenständen oder dem transzendentalen Ich zuzuwenden, sondern eine Epoché des Ego, welche die Wiedergeburt der Person ermöglicht« (Cusinato, Person (2012), 22); vgl. ebd., 122–126.

1311 In der Spätphase merkt er allerdings relativierend an, dass der ›Interessensperspektivismus‹, unter dessen Herrschaft alle unsere menschlichen faktischen Liebesregungen […] stehen« (Scheler, WFS, 187), nicht auszumerzen sei. Zum Gegensatz von Liebe und Interesse vgl. Ders., Genius des Krieges, 63; Ders., RAM, 67f. Laut Spaemann, Daseinsrelativität (2000), 33 sieht Scheler das Problem des bürgerlichen Kapitalismus gerade darin, alle Werte auf den Wert des Eigennutzes bzw. Eigeninteresses zu reduzieren.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Herrschafts- und Interessensethiken. Von daher ist auch die Frage, ob die Befolgung der Wertrangordnung zu einem gelingenden Leben beiträgt, sofern dieses allein aus einer rein subjektiven Bestimmung des Guten erschlossen wird, zwar möglich, aber bereits die Frage trägt in sich die Gefahr der Korrumpierung. Vielmehr ist nach Scheler die Befolgung der Wertrangordnung ein notwendiges – wenn auch nicht hinreichendes – Definitionskriterium für ein objektiv gutes Leben; das Erleben der Wertrangordnung als subjektiv beglückend aber ist in keiner Weise ein Kriterium für ihre Geltung. Zwar stellt sich, so Scheler, bei der Realisierung von Werten ein Gefühl der Lust oder Unlust ein, aber dieses Gefühl ist weder selbst der Wert noch aussagekräftig hinsichtlich seiner Geltung. Auf das eigene Gefühl statt auf die Werte zu schauen, ist eine falsche, das heißt ego-zentrische statt realitätsgerechte, Perspektive.[1312] An dieser Stelle taucht bei Scheler das kantische Motiv der Spannung von Selbstliebe und Achtung vor dem moralischen Gesetz in gewandelter Form auf.

Bezogen auf die Welt der Werte zeichnet Scheler einen Weg zwischen Idealismus und Realismus. Er spricht von ihnen als Qualitäten eigener Art, die gleichwohl nicht wie platonische Ideen vorzustellen seien, aber doch als »*ideale Objekte*«[1313], als »*Urphänomene*, die keiner weiteren Erklärung zugänglich sind«[1314]. Er vergleicht sie mit Farben, die auch unabhängig von konkreten empirischen Objekten existierten: Die Farbe Rot verhält sich zum Ziegelstein wie der Wert des Angenehmen zum Wertträger Rhabarberkuchen:

1312 Deswegen ist eine Mitleidsethik laut Scheler ungenügend. Das Gefühl des Mitleids sagt nichts über den realisierten Wert aus. Mitleid kann wertvoll oder wertlos sein – die Realisierung eines positiven Wertes ist hingegen ein positiver Wert. Die Realisierung des Guten ist gebunden an die Realisierung von Werten nicht an Gefühle. Der Blick auf diese verstellt vielmehr die objektive Werterfassung. Zur Kritik an der Mitleidsethik vgl. Scheler, RAM, 78, 90–102; Ders., WFS, 17–19, 145–148. Während die englischen Vertreter der Mitleidsethik nur den Kern der Werterfassung verfehlen, ist Schopenhauers Ethik laut Scheler vom Ressentiment angetrieben, vgl. Ders., WFS, 62–66. Es handle sich bei ihr also nicht einmal um richtiges Mitleid.

1313 Scheler, FmW, 43. H.i.O. Gegen platonische Wertideen spricht sich Scheler, OA, 374; Ders., FmW, 175 aus. Zu Schelers Ansatz als Mittelweg zwischen Platonismus und Konstruktivismus vgl. Stikkers, Value (2015), 49.

1314 Scheler, FmW, 258. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Man verwechsle doch nicht die Tatsache, dass es Dispositionen *zu* Werten, schärfer zu *Trägern* von Werten […] in den Dingen und Körpern gibt, mit der ganz anderen Behauptung, der Wert dieser Dinge *sei* selbst nichts als eine bestimmte Disposition oder Fähigkeit![1315]

Ohne nun im Einzelnen in die Diskussion um die Wertethik einsteigen zu können, gilt doch mit der Scheler-Forschung festzuhalten, dass er nicht von absoluten ewigen Werten und erst recht nicht von absoluten sie darstellenden Gütern, sondern von einer absoluten Wertrangordnung als »Polarstern des Menschen«[1316] ausgeht.[1317] Sie besteht aus den vier Wertreihen des Heiligen und Unheiligen (1),[1318] der geistigen Werte (2) – unterschieden in die Werte der Ästhetik, der Wahrheitserkenntnis und des Rechts –, der Vitalwerte (3) und der sinnlichen Werte (4). Der normative »Ordo amoris« bedeutet also, die Werte gemäß dieser Ordnung zu erfassen.[1319] Von

---

1315 Scheler, FmW, 39. H.i.O. Zur Farbmetapher vgl. Ders., FmW, 35. Werte existieren auch »ohne dass ich sie mir hierbei als Eigenschaften von Dingen oder Menschen vorstelle« (ebd.). Zur Farbanalogie vgl. Frings, Scheler (1997), 24; Zhang, Personalismus (2019), 23f.

1316 Scheler, VF, 269; vgl. Ders., OA, 366; Ders., VF, 269. »Diese Rangordnung der Werte bestimmt zwar durchaus nicht *eindeutig* die betreffende Güterwelt. Aber sie steckt ihr einen *Spielraum des Möglichen* ab, außerhalb dessen eine Bildung von Gütern nicht erfolgen kann« (Ders., FmW, 44. H.i.O.).

1317 Hinsichtlich der Forschungsliteratur vgl. Cusinato, Rangordnung (1997), 67–77; Ders., Person (2012), 137–159; Frings, Scheler (1997), 19–70; Spaemann, Daseinsrelativität (2000), 38–44; Joas, Entstehung der Werte (2013), 133–160; Sander, Scheler (2001), 43–47. Es muss allerdings eingeräumt werden, dass sich bei Scheler einige Anhaltspunkt ausmachen lassen, die auf eine Vorstellung absoluter Werte hindeuten; zwei Belege: »Auch hier ist das Ich […] nur *Träger* von Werten, *nicht* aber eine *Voraussetzung* der Werte, oder ein ›wertendes‹ Subjekt, durch das es erst Werte gäbe, oder durch das Werte erst erfassbar wären« (Scheler, FmW, 95. H.i.O). Es liegt »im *Wesen* der *sittlichen Werte* als von den Vorgängen ihres realen Erfassens abgelöster selbständiger Objekte, von allen Anerkennung zu fordern« (ebd., 185. H.i.O.).

1318 Verschiedentlich wird in der Forschungsliteratur darauf hingewiesen, dass das »Heilige« sich nicht gleichrangig in die Wertordnung einfüge. Gabel, Heilige (1997), 119–121 plädiert daher dafür, im Heiligen keine kategoriale Erweiterung des Wertreichs zu sehen, sondern die transzendentale Erschließung des absoluten Seins. Das Heilige ist »Ausdruck einer unabschließbaren letzten Verwiesenheit des menschlichen Daseins auf die Wirklichkeit insgesamt« (ebd., 114).

1319 Schelers Wertrangordnung ist vielfach auf Kritik gestoßen. Eine überzeugende Modifikation hat Hausen, Wert (2015), 223 vorgelegt, indem das Heilige

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihr geht die Forderung aus, die eigene Liebesstruktur so zu formen, dass sie der Wertrangordnung Rechnung trägt, was wiederum keine Uniformität verschiedener deskriptiver »Ordines amoris« bedeutet, sondern, was Scheler hier in normativer Hinsicht formuliert, ist vielmehr eine Rahmenvorgabe, die unterschiedliche Ausformungen von »Wertstrukturmilieus« ermöglicht. Sehr entschieden spricht er seiner materialen Wertethik den Vorteil zu Individualität zu würdigen und wendet sich durchaus polemisch gegen Ethiken, die ein »Prinzip allgemeiner Menschenliebe« zum Grundsatz erheben.[1320] In einer Randnotiz wird von ihm dabei positiv auf Max Stirner rekurriert, um zugleich den fundamentalen Gegensatz von Wert- und Ego-Orientierung herauszustellen.[1321]

Für seine Wertethik sieht Scheler einen absoluten Anspruch begründet, den er zuvor Ethiken im Allgemeinen abgesprochen hatte, nämlich die Beurteilung verschiedener Ethosformen vornehmen zu können.[1322] Der Maßstab der Wertrangordnung transzendiert die Möglichkeiten interner Systematisierungen und Strukturierungen. Im engeren Sinne produziert allerdings auch die Wertethik keinen normativen Erkenntnisgewinn. Denn sie begründet nach Schelers Auffassung keine Wertrangordnung, sondern sie formuliert die als bereits bestehend angenommene objektiv gültige Wertrangordnung, hebt sie sozusagen sprachlich ans Tageslicht und wendet sie auf verschiedene Kontexte hin an. Sie vermag aufzudecken, wo im deskriptiven »Ordo amoris« eine »Umwertung der Werte«[1323] stattgefunden hat. Der Unterschied zu anderen Ethiken besteht dann

---

als einheitsstiftender Sinnwert verstanden wird und darunter dann eine dreifach parallele Struktur von Werten der Gegenwart, Werten der Aktivität und Werten der Information aufgegliedert wird, die jeweils die drei Stufen der geistigen Werte, Vitalwerte und sinnlichen Werte enthalten. Daraus ergibt sich eine Matrix mit neun Feldern.

1320 Vgl. Scheler, OA, 367; Ders., Genius des Krieges, 62–67. Zur Würdigung der Individualität in der Ethik Schelers vgl. Crosby, Individuality (1998); Römer, Vorbild (2011), 200f.

1321 Positiv gegenüber Stirner vgl. Ders., FmW, 504; zugleich kritisch vgl. ebd.; Ders., WFS, 70.

1322 Vgl. Scheler, RAM, 69.

1323 Den Gedanken einer »Umwertung der Werte« übernimmt Scheler von Nietzsche, vgl. Ng, Leidenschaft (2009), 108f. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Denkern besteht aber darin, dass eine derartige Umwertung laut Scheler nur im faktischen Ethos möglich ist, nicht aber in der absoluten Wertrangordnung. Bestes Beispiel für eine Umwertung ist die Unterordnung

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darin, dass diese ihre Annahmen aus dem deskriptiven »Ordo amoris« gewinnen, die Wertethik aber beansprucht, den normativen »Ordo amoris« erschaut zu haben. Dadurch dass die Kriterien zur Bewertung des deskriptiven »Ordo amoris« und des Ethos nicht ihnen selbst sondern der absoluten Wertrangordnung entnommen sind, ist es Scheler möglich, Perspektivität und Kontingenz ersterer hervorzuheben, ohne damit einer normativen Orientierungslosigkeit das Wort zu reden. Es hat vielmehr den Anschein, dass Absolutheit des normativen »Ordo amoris« und Kontingenz des deskriptiven »Ordo amoris« sich gegenseitig verstärken. An dieser Stelle taucht die zentrale Frage auf, wie ersterer vom Menschen erfasst, wie er Gegenstand der Wertethik werden kann. Scheler denkt dabei weder an religiöse Offenbarungen, noch an mit der Vernunft selbst gegebene Gesetzmäßigkeiten. Wertfühlen, Wertvorziehen und Lieben werden von Scheler in univoker Weise für beide Ordnungen verwendet. Es muss daher Brücken geben, die vom deskriptiven zum normativen »Ordo amoris« führen. Wie aus dem epistemisch gleichen Zugang ein ontologisch eigenständiges Wertereich erschlossen werden soll, bleibt aber die große Frage. Nach der Zurückweisung empiristischer, rationalistischer und pragmatistischer Begründungswege von Geltung bleiben Scheler nicht allzu viele Möglichkeiten. Darauf wird unten einzugehen sein. Im Folgenden kann sich nach den Ausführungen dieses Kapitels nun dem zentralen Aspekt der Selbstliebe zugewandt werden.

16.2.2. Selbstliebe im »Ordo amoris«

Wie von niemand anderem im »Panorama der Selbstliebe« wird Selbstliebe von Max Scheler in einer eindeutig positiven und zugleich für die menschliche Existenz essentiell bedeutsamen Weise herausgestellt. Zwar hat er keine eigenständige Schrift über die Selbstliebe verfasst und auch in der über den »Ordo Amoris« taucht sie nur am Rande auf, aber sie ist doch ein konstanter Begleiter in

der geistigen Werte und des Heiligen unter Nutzen-, Vital- oder Genusswerte. Laut Pfafferott, Präferenzwandel (1997), 106 ist Angst die treibende Kraft in der Zerrüttung der richtigen Wertordnung.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seinen Abhandlungen.[1324] Im Folgenden wird zunächst der Begriff erschlossen, bevor im Weiteren nach seinen Implikationen gefragt wird. Drei Zitate sind besonders aussagekräftig:

> Höchste Selbstliebe ist also damit der Akt, durch den die Person zum vollen Verstehen ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres Heiles gelangt [wobei Heil nicht als spezifisch religiöser Begriff zu verstehen ist; B.S.].[1325]

> Je tiefer wir in einen Menschen eindringen, durch eine durch Personenliebe geleitete verstehende Erkenntnis, desto unverwechselbarer, individueller, einzigartiger unvertret- und unersetzbarer wird der Mensch für uns. Desto mehr fallen die verschiedenartigen ›Hüllen‹ von seinem individuellen Personenzentrum, die da sind und heißen: das stets mehr oder weniger allgemeine soziale ›Ich‹ des Menschen, die allgemeine Gebundenheit an gleichartige Triebe, Lebensbedürfnisse, Leidenschaften; die Idole der Sprache. […] Dasselbe gilt für die durch echte Selbstliebe geleitete Selbsterkenntnis. Das heißt ein Mensch ist umso mehr Individuum, je mehr er intime Person ist.[1326]

> Es ist selbst wieder eine gewisse Abart von Liebe, welche der Erkenntnis der individuellen Bestimmung vorherzugehen hat. Es ist die von aller sog. Eigenliebe grundsätzlich verschiedene echte Selbstliebe oder die Liebe zum eigenen Heile. In der Eigenliebe sehen wir alles, auch uns selbst, nur in der Intention durch das ›eigene‹ Auge und beziehen zugleich alles Gegebene, auch uns selbst also, auf unsere sinnlichen Gefühlszustände. […] In der Selbstliebe hingegen; B.S.] ist unser geistiges Auge und sein Intentionsstrahl eingestellt in ein überweltliches Geisteszentrum. Wir sehen uns ›wie‹ durch Gottes Auge selbst – und das heißt erstens: ganz gegenständlich, zweitens: ganz als Glied des ganzen Universums. Wohl lieben wir uns noch, aber immer nur als solche, die wir wären vor einem allsichtigen Auge, und nur so weit und sofern, als wir vor diesem Auge bestehen könnten.[1327]

Selbstliebe ist der Akt der Liebe, der auf das eigene Selbst gerichtet ist und dessen höhere Wertmöglichkeiten erschließt. Es handelt sich

---

1324 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit der Liste findet sich ein expliziter Bezug auf Selbstliebe in Scheler, OA, 353f; Ders., RAM, 82, 105, 111; Ders., FmW, 119, 222f, 320, 483, 489, 511, 556; Ders., FWS 9, 81, 88, 130, 146, 153–155, 159, 164, 169–171; Ders., Scham, 149, 151.

1325 Scheler, FmW, 483.

1326 Scheler, FWS, 129f. Herv. get.

1327 Scheler, OA, 353f. Herv. get.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht um vom Selbst verschiedene Werte – Scheler spricht auch von Fremdwerten –, sondern um die Person als Wertwesen selbst. Die Selbstliebe erschließt die eigenen höheren Möglichkeiten in der Selbstrealisation als personales Wertwesen. Sie ist das Moment der Selbsttranszendenz auf das individuelle Heil oder die eigene Bestimmung hin. Diese ist vom Schicksal grundlegend verschieden, stellt Scheler sie sich doch nicht als an das psychovitale Selbst gebunden vor, sondern als im unveränderlichen Kern der Person verankert. Parallel zum normativen »Ordo amoris« handelt es sich bei der Person um eine ontologisch eigenständige Identität:

> Wie uns die Idee eines rechten und wahren ordo amoris die Idee eines streng objektiven und vom Menschen unabhängigen Reiches der geordneten Liebeswürdigkeiten aller Dinge ist – etwas, das wir nur erkennen, nicht ›setzen‹, schaffen, machen können – so ist auch die ›individuelle Bestimmung‹ […] ein zwar vermöge seines besonderen Wertgehalts auf dieses Subjekt – und nur auf es – Hinzielendes, gleichwohl aber etwas nicht minder *Objektives*, nicht zu Setzendes, sondern ausschließlich *zu Erkennendes*.[1328]

Selbstliebe ist die fundamentale Voraussetzung, um seine Bestimmung zu erkennen, das heißt im vollen Sinne sich selbst zu verstehen, und sein Schicksal daraufhin zu überschreiten. Dies ist für Scheler der Weg der Individuation, die in der Enthüllung und Realisation eines immer schon vorhandenen Personenkerns vollzogen wird: »Werde, der du bist«[1329] beschreibt die Aufgabe der Selbstliebe, die nichts mit Selbstbestimmung als Wahl von Lebenszielen gemein hat. Selbstliebe ist dabei ein gradueller Begriff: Höchste Selbstliebe ist volle Selbsterschließung. Diese Gottesperspektive auf einen selbst ist dem Menschen jedoch nur in Annäherung erreichbar. Selbstliebe bezeichnet damit zugleich einen Akt, der der menschlichen Bildung unterliegt. Wie das dritte Zitat verdeutlicht, ist ein wesentliches Kriterium die Schulung der Interessenlosigkeit oder die Umwandlung der eigenen in die Gottesperspektive. Scheler vertritt einen objektivistischen Individualismus: Die eigene Bestimmung entzieht sich wie jeder Wert der freien Wählbarkeit und stellt eine objektive For-

1328 Scheler, OA, 351. H.i.O. Die Bestimmung ist eine »zeitlose Wertwesenheit« (ebd., 353, Herv. get.). Weitere Erläuterungen zu Schelers Verständnis von Person finden sich in FN 1288 und 1418.

1329 Scheler, VF, 270; vgl. Ders., WFS, 136.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

derung dar, die in ihrer materialen Gestalt hochgradig individuiert ist, aber der Wertrangordnung folgt.[1330] Es handelt sich um das im Gewissen erkannte »›für mich‹ *an sich Gute*«[1331]. Tragik ist dabei, wenn es zum Widerspruch von Schicksal und Bestimmung kommt.

Die besondere Bedeutung, die Schelers Philosophie der Person beimisst,[1332] unterstreicht die essenzielle Rolle der Selbstliebe in seinem Denken. Wertethik bedeutet nicht zuerst die Realisierung eines Reichs der Werte, sondern gipfelt in der Realisation der Person und dabei steht die eigene Person im Wirkungsbereich der eigenen Liebe an erster Stelle; ja sie ist keine statische Einheit, auf die sich die Selbstliebe bezöge, sondern sie vollzieht und vollendet sich wesentlich erst in und durch Liebe. Allerdings ist die Erschließung der eigenen Bestimmung nicht allein durch Selbstliebe möglich, sondern ebenso durch die Liebe anderer. Bisweilen eröffnen diese so die bis dato verborgenen höheren Möglichkeiten.[1333] Intimität ist die Voraussetzung der Erschließung höherer Personenwerte. Deswegen sieht Scheler die Fokussierung auf eine allgemeine Menschenliebe kritisch, da sie notwendig distanziert sei und nur die Vitalwerte und die sinnlichen Werte in den Blick nehmen könne, nicht aber die stets individuellen Personenwerte.[1334] Anders formuliert: Die Wertethik fragt zwar nach den allgemeinen Bedingungen gelingender Existenz und entdeckt eine apriorische Wertrangordnung, sie erschließt aber aus dieser, dass die höchsten Wertqualitäten derart individuiert sind, dass für sie keine allgemeingültigen Bestimmungen getroffen werden können. Die sich aus den niederen Werträngen, also die sinnlichen

1330 Als Beispiel gelungener Selbstliebe führt Scheler den Märtyrer an, der den Wert des Heiligen über den des eigenen Lebens stellt und damit eine Anerkennung der Wertrangordnung zum Ausdruck bringt, vgl. Scheler, FmW, 320.

1331 Scheler, FmW, 327. H.i.O.; vgl. Joas, Entstehung der Werte (2013), 152f. Der Begriff des Gewissens bleibt bei Scheler schillernd. Einerseits ist es die Quelle der Einsicht in das individualgültige Gute. Andererseits kommt ihm hierin keine privilegierte Funktion zu, da das »für mich Gute« gegebenenfalls vom Freund sogar besser erkannt werden kann. Im Bereich des allgemeingültig Guten hat das Gewissen keine Kompetenz. In ihm gründen auch keine sittlichen Werte und ihm kommt keine »Rolle einer letztappellablen Instanz« (Scheler, FmW, 326. Herv. get.) zu, sondern es steht für Scheler im Verdacht, sittlicher Anarchie Vorschub zu leisten.

1332 Vgl. Scheler, FmW, 370–579; Ders., VF, 363; Ders., Idee des Menschen, 191.

1333 Vgl. Scheler, WFS, 169; Ders., OA, 352.

1334 Gegen Selbst- als Kollektivliebe vgl. Scheler, FmW, 119f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Vitalwerte betreffenden, ergebenden Realisationsbedingungen allgemeinen Menschseins bilden eine Vorgabe, auf deren zu berücksichtigender Grundlage das Individuum sein Personsein aufbauen muss:

> Alle allgemeingültigen Werte […] stellen, bezogen auf den höchsten Wert, das Heiligsein der Person, und auf das höchste Gut, das Heil einer individuellen Person, nur das Minimum von Werten dar, unter dessen Nichtanerkennung und Nichtrealisierung sie ihr Heil jedenfalls nicht erreichen kann; *nicht* aber schließen sie alle möglichen sittlichen Werte *in sich, durch* deren Realisierung sie es erreicht.[1335]

Normativität gestaltet sich daher zweifach aus: Einmal bezogen auf das Individuum als Mensch und einmal bezogen auf das Individuum als unvergleichbare Person. In beiden Sphären gilt es, das ideale Wertwesen zu realisieren. Ethiken, die sich der Bestimmung universaler Normen zuwenden, bleiben damit – so Scheler – weit hinter dem zurück, worum es dem Menschsein an erster Stelle gehen muss, nämlich um die Realisierung als je eigene Wertperson:

> Jede tiefere sittliche Beurteilung anderer besteht gerade darin, dass wir die Handlungen derselben *weder* ausschließlich nach allgemeingültigen Normen, *noch* nach den uns selbst von *uns selbst* vorschwebenden Idealbildern bemessen, sondern nach einem Idealbild, das wir dadurch gewinnen, dass wir die durch zentrales Verständnis *ihres* individuellen *Wesens* gewonnenen *Grundintentionen* der fremden Person gleichsam zu Ende ausziehen und in die Einheit eines nur anschaulich gegebenen *konkreten Wertidealbildes* der Person zur Vereinigung bringen – an *diesem* Bilde messen wir dann ihre empirischen Handlungen.[1336]

Universalität, Pflicht und Intersubjektivität sind folglich eher Abgrenzungs- als Bestimmungsbegriffe der Wertethik.[1337] Eine höchste

---

1335 Scheler, FmW, 484. H.i.O.

1336 Scheler, FmW, 480. H.i.O. Authentisch-Sein als Stimmigkeit ist, wenn überhaupt, in der Konzeption Schelers ein Sekundärkriterium, das der Grundintention als materialem Kriterium nachfolgt.

1337 Vgl. Scheler, WFS, 83; Ders., OA, 367; Ders., FmW, 211. »Die Pflichten zu absolut intimer Selbstprüfung auf Grund der Selbstliebe […] bestehen daher ganz *unabhängig* davon, wie weit sie indirekt auch für Sein und Wollen der Sozialperson eines jeden bedeutsam werden« (ebd., 556. H.i.O.); vgl. Ders., WFS, 153. In anderer Richtung sind intersubjektive Beziehungen hilfreiche, aber nicht prinzipiell notwendige Einflussfaktoren in der Erkenntnis und Realisierung der eigenen Bestimmung. Im Bereich der Gefühle spielt Inter-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Form der Selbstliebe, gleichsam eine göttliche Selbstliebe,[1338] ist in Verbindung mit der auf einen selbst gerichteten Liebe der Anderen die wichtigste – wenn auch nur annäherungsweise ausbildbare – Voraussetzung gelingender Existenz, das ist gelingenden je eigenen Personseins. Diese Annahme, dass die Selbstliebe keine Behinderung der Erkenntnis des Richtigen und im Vollzug des Guten darstellt, sondern gerade dessen Voraussetzung ist, ist eine Würdigung, die in dieser Form im »Panorama der Selbstliebe« einmalig ist. Selbsthass ist die Umkehrung der Dynamik mit der Konsequenz der Negierung der Möglichkeiten und der faktischen Reduzierung der Personenwerte. Sie gipfelt im Bestreben der Annihilierung.[1339] Selbsterhaltung ist die Aussetzung der Dynamik.

Wie im dritten der obigen Zitate deutlich wird, grenzt Scheler die Selbst- von der Eigenliebe ab und greift dabei aus dem »Panorama der Selbstliebe« gut bekannte Motive auf. Kernkritikpunkt an der Eigenliebe ist der mit ihr einhergehende mangelnde Realismus in Selbst- und Welterschließung. Sie ist eine korrumpierte Form von Liebe, vielleicht die wirkmächtigste Form eines falschen deskriptiven »Ordo amoris«. Ihr mangelt es an einer objektiven Perspektive auf die Dinge. Dies spiegelt sich in ihrem Fokus »auf unsere sinnlichen Gefühlszustände« wider, was zugleich darauf hindeutet, dass mit ihre eine Verkehrung der Wertordnung gegeben ist, in der die sinnlichen Werte die unterste Stufe bilden müssen. Außerdem trägt sie zu einer Isolierung des Selbst bei, die es von einem Leben in der Fülle des Wertkosmos absondert. Ein weiterer Begriff, mit Hilfe dessen Scheler diesen Zusammenhang darlegt, ist der des »Egoismus«:

---

subjektivität hingegen für Scheler eine große Bedeutung, wie in Ders., WFS ersichtlich wird.

1338 Spekulative Überlegungen zur göttlichen Selbstliebe finden sich in der Spätphase in Scheler, PR, 220. Kennzeichnend ist dabei, über sich selbst und die eigene Bestimmung maximale Klarheit zu haben.

1339 Scheler positioniert sich in diesem Zusammenhang kritisch gegenüber fernöstlichen Traditionen, aber auch gegenüber dem platonischen Eros und mystischen Strömungen. Explizit nennt er Meister Eckhart und François Fénelon, vgl. Scheler, WFS, 87–93; Ders., LE, 86. Zur Gegenüberstellung von griechisch-erotischer und christlicher Liebe bei Scheler vgl. Ng, Leidenschaft (2009), 79–81, 111. Die Ablehnung der Eros-Tradition wird Scheler in der Spätphase zurücknehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Und umgekehrt gibt es echte ›Selbstliebe‹, die mit ›Egoismus‹ gar nichts zu tun hat, für den es gerade wesentlich ist, dass nicht der Wert des isolierten Selbst in seiner Fülle erfasst und gegeben ist, sondern nur der Mensch *in Hinsicht* auf den anderen, als Glied der Gesellschaft, das ein *Mehr* als der andere zu haben und zu gewinnen, sucht. Die Beziehung auf ›mich‹ und den ›anderen‹ ist eben für das *Spezifische* von Liebe und Hass ganz unwesentlich.[1340]

Selbstliebe ist folglich in keiner Weise höherwertiger als Fremdliebe und umgekehrt. Beide stehen als Eröffnung höherer Personenwerte auch nicht in Konkurrenz zueinander. Es ist »Fremdliebe durchaus *nicht* auf Selbstliebe […] fundiert, sondern mit dieser gleichursprünglich und gleichwertig«[1341]. Dies ist eine Absage an alle Theorien, die Fremdliebe auf den Selbstbezug rückführen. Wer indes den Wert des Mitmenschen aus den Augen verliert, der muss sich den Imperativ zur Nächstenliebe, wer den eigenen leichter vergisst, den zur Selbstliebe zu eigen machen.[1342] Schelers Darlegungen zum Egoismus werden unten im Kontext der Phänomenanalysen erneut aufgegriffen. Zunächst aber soll an die positive Bestimmung der Selbstliebe anknüpfend weiter entfaltet werden, *wie* Scheler sich den Weg ihrer Realisierung vorstellt. Darin wird zugleich eine wichtige Brücke zwischen deskriptivem und normativem »Ordo amoris« bestehen.

16.2.3. Nachfolge als Modell von Selbstliebe

Vorbilder nehmen in Schelers Konzept eine wichtige Funktion ein, sodass Friedrich Hausen gar von der Wert- als Vorbildethik

1340 Scheler, RAM, 82, H.i.O; vgl. ebd., 105; Ders., WFS, 146, 154f.

1341 Scheler, FmW, 489. H.i.O; vgl. Ders., FmW, 118; Ders., WFS, 88. Gleichzeitig ist Selbstliebe nie mit Fremdliebe identisch. Eine Liebe des Anderen, als ob er Ich wäre, ist »eine gewalttätige emotionale Aufhebung und Entmündigung des Nebenmenschen« (ebd., 81). Gleiches gilt für eine Liebe des Selbst, als ob es ein Anderer wäre. Altruismus sieht Scheler in der Gefahr, den Selbstbezug zu vernachlässigen, vgl. Ders., RAM, 81.

1342 Vgl. Scheler, FmW, 222f. Eine Pflicht zur Selbstliebe sei daher in Entgegnung auf Kant, so Scheler, durchaus sinnvoll. Was Scheler hier im Blick hat, lässt sich mit Kants Pflichten gegen sich selbst darlegen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spricht.[1343] Die Nachfolge des Vorbildes vermag das Gute in einem viel höheren Grad zu realisieren als durch Pflichten und Normen in einer Ethik erfasst werden kann. Eine wegweisende Schrift ist in diesem Zusammenhang die über »Vorbilder und Führer«[1344].

Jede der vier Sphären der Wertrangordnung kann sich in »personal geformte[n; B.S.] Wert-gestalten«[1345] manifestieren, den Vorbildern. Das sind der Heilige, der Genius – unterschieden in den Künstler, bezogen auf die geistigen Werte des Schönen, den Weisen, bezogen auf die geistigen Werte der Erkenntnis, den Richter oder Gesetzgeber, bezogen auf die geistigen Werte des Rechten –, der Held, bezogen auf die Vitalwerte und der Künstler des Genusses, bezogen auf die Werte des Angenehmen.[1346] Kein Mensch vermag jedoch einen Typus in voller Weise zur Erscheinung zu bringen. Diese Modelle »sind nicht Ergebnisse der abstrahierenden Erfahrung an bestimmten geschichtlichen Menschen […]. Sie werden aber in dem Sinne an irgendwelchen tatsächlichen Menschen als ewige Wertpersonideen erschaut«[1347]. Damit sind die Vorbilder eine Brücke zwischen dem deskriptiven und normativen »Ordo amoris«. Nirgendwo sonst ist das Reich der Werte so anschaulich zugänglich wie ihn ihnen. Die liebende Teilnahme an der Selbstliebe des Vorbil-

1343 Vgl. Hausen, Wert (2015), 240. Zu Schelers Gegenüberstellung von Nachfolge und Norm vgl. Scheler, FmW, 218–238. In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die kantische Interpretation des christlichen Liebesgebots mit Hilfe des Begriffs der Pflicht. Zur Bedeutung der Vorbilder in Schelers Ethik vgl. Römer, Vorbild (2011), 200–211; Schneider, Vorbilder (1997).

1344 Scheler, VF. Darüber hinaus vgl. Ders., FmW, 558–579.

1345 Scheler, VF, 267. Herv. get. In der Schrift »Vorbilder und Führer« spricht Scheler von fünf Wertsphären. Das liegt daran, dass er das Nützliche als eigenständigen Bereich der Zivilisationswerte zwischen den Vital- und Luxuswerten des (Un-)Angenehmen ansieht, vgl. Ders., FV, 268. Später revidiert er diese Auffassung und spricht von Nützlichkeitswerten in ihrer Dienstfunktion gegenüber den eigenständigen Werten der vier Sphären, vgl. Ders., Vitale Werte, 211f; Ders., FmW, 121–126. Zu den Lebenswerten und ihrem Bezug zum Nützlichen und Angenehmen vgl. Avé-Lallement, Lebenswerte (1997), 89f. Der Kohärenz und Sachlogik wegen wird im vorliegenden Kapitel von vier Sphären gesprochen.

1346 Vgl. Scheler, VF, 274–317. Der Wertsphäre des Nützlichen ordnet Scheler den führenden Geist der Zivilisation zu, wozu er Forscher, Techniker und Wissenschaftler zählt.

1347 Scheler, VF, 268. »Die Vorbilder sind Ideale, die jedoch an empirischen Exemplaren erwachsen« (Römer, Vorbild (2011), 205).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des erschließt den sittlichen Personenwert des Vorbildes den ihm nachfolgenden Menschen und bildet den eigenen »Ordo amoris« zu einer höheren Form hin um.[1348] Selbstliebe bildet sich in Nachfolge. Offensichtlich geht Scheler davon aus, dass jede individuelle Bestimmung nur im Rahmen der Vorbildmodelle und nicht jenseits ihrer liegen kann. Er spricht auch von Grundwerten, die in den Vorbildern anschaulich gegeben sind.[1349] Sie entsprechen den Stufen der Wertrangordnung. Mit ihr sind, so Scheler, die Möglichkeiten an Grundwerten, an apriorischen Wertpersonideen und an menschlichen Manifestationen in Vorbildern abgesteckt. Nachfolge bedeutet dabei nicht Kopie des Vorbildes, sondern Realisierung des in ihm gegebenen Grundwertes in der eigenen Lebensgeschichte, in der Bildung des eigenen »Ordo amoris«. Jede individuelle Bestimmung ist eine spezifische Zusammenstellung dieser Grundwerte. Die Vorbilder helfen der Selbstliebe, sich selbst zu entwickeln und den Weg zur eigenen Bestimmung zu erschließen.

Vorbilder werden von Scheler als charismatische Herrschergestalten aufgefasst. Wie es nun in den Wertsphären immer Gegensatzpaare von positiven und negativen Werten gibt – das Heilige und Unheilige, das Schöne und Hässliche, das Wahre und Falsche, das Rechte und Unrechte, das Edle und Gemeine, das Angenehme und Unangenehme –, so stellt sich die Frage, warum es keine »falschen« Vorbilder als Manifestation der negativen Grundwerte geben sollte. Scheler thematisiert dieses sich geradezu aufdrängende Problem nicht. Anders in der Begrifflichkeit Schelers gefragt: Ist es so eindeutig, dass hier nur eine Brücke zum normativen »Ordo amoris« vorhanden ist und nicht vielleicht auch eine zu degenerierten Formen des deskriptiven »Ordo amoris«? Scheler scheint von einer gewissen Selbstevidenz der Vorbilder auszugehen: »*Über* der Person des ursprünglich Heiligen gibt es kein allgemeingültiges Maß, keine Norm, an der sein Wollen, Tun und Wirken und er selbst seinem Werte nach zu messen wäre.«[1350] Seine Person selbst ist die Gewährleistung für Wahrheit und Richtigkeit. Das Erscheinen des Werts des Heiligen im Vorbild des Heiligen muss aus sich selbst heraus von derartiger Überzeugungskraft sein, dass er für nichts anderes gehalten werden

1348 Vgl. Scheler, WFS, 169; Ders., FmW, 566.
1349 Vgl. Scheler, VF, 268.
1350 Scheler, VF, 280. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kann. Und in der Tat liegt eine Stärke des wertethischen Ansatzes in der phänomenologischen Erschließung der Welt in ihrem normativ erlebten Facettenreichtum. Die Überzeugungskraft die vom Heiligen ausgeht und die als »Sein-Sollen« erlebt wird, erlangt nicht dadurch Normativität, dass hier etwas vormals Wertneutrales mittels Gründe oder Wünsche den Status des Werthaften erlangt. Nur ist damit – so auch Scheler – keine hinreichende Rechtfertigung der Geltung des Erlebten formuliert. Für diese rekurriert er auf die Wertrangordnung als Kriterium *gegenüber* dem täuschungsanfälligen und interessensperspektivierten Erleben, womit sich das bereits mehrfach aufgetauchte Problem des Verweisungszusammenhanges der beiden »Ordines amoris« erneut stellt. Zumindest kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Selbstliebe in der Nachfolge von als Vorbildern wahrgenommenen Menschen prima facie einen Weg beschreitet, der sie – um mit Scheler zu sprechen – zu einer höheren Selbstliebe und zu den höheren positiven Werten führt.

16.2.4. Phänomenanalysen im Panorama der Selbstliebe

Oben ist bereits die Selbstliebe in Abgrenzung von Eigenliebe und Egoismus dargelegt worden. Dieser Faden wird nun aufgegriffen. Mehrere Ausdeutungen, die im »Panorama der Selbstliebe« in negativer Weise mit ihr verknüpft werden, wie unter anderem Eitelkeit und Egozentrik, thematisiert auch Scheler. Er grenzt sie deutlich von seinem Begriff der Selbstliebe ab. Nichtsdestotrotz sind sie doch Teil ihres Panoramas.

»Unter *Egozentrismus* verstehe ich die Illusion, die eigene ›Umwelt‹ für die ›Welt‹ selber zu halten.«[1351] Es ist die Identifikation der Wertewelt mit den eigenen Werten, der Schluss vom eigenen auf den normativen »Ordo amoris«. Ihr liegt die Eigenliebe zugrunde. Dies kann in drei Bereichen erfolgen: Der erkenntnistheoretische Egozentrismus wird von Scheler *Solipsismus*, der praktische *Egois-*

1351 Scheler, WFS, 69. H.d.V. In der Phänomenologie sieht Scheler die Philosophie gegeben, die einen Kurzschluss von innerer Wahrnehmung und Wirklichkeit vermeidet, vgl. Ders., IS, 215. Alles Philosophieren in den Spuren von Descartes begehe in ihrer Abwertung des Äußeren den Fehler, die eigene innere Welt zur Welt zu erheben. Insofern handle es sich um wirklichkeitsverkennende, egozentrische Philosophie.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mus und die egozentrische Liebeshaltung *Autoerotismus* genannt. Während der Egoismus keine Rücksicht auf andere nimmt und notwendig sozial eingebettet ist, ist die Richtung der Intention beim Autoerotismus ganz auf die eigene Person gerichtet, ohne dass andere überhaupt wahrgenommen werden oder existieren müssten.[1352] Werte werden auf *eigene* Werte reduziert. Interessanterweise verknüpft Scheler in einem eher unauffälligen Einschub den Autoerotismus mit dem Selbsterhaltungsstreben des Menschen: Ich möchte

> meine Überzeugung aussprechen, dass auch das […] egozentrische Sein und Verhalten noch bedingt ist durch die ausschließliche *auto-erotische* Selbstbejahung, die – fällt sie ganz weg – selbst den sog. Selbsterhaltungstrieb zur Aufhebung bringen würde.[1353]

In dem Zitat klingt an, dass auto-erotische Selbstbejahung Bestandteil menschlicher Existenz ist und die Richtung der Intention folglich auch auf sich selbst gerichtet und die Wertewelt auch als *eigene* erlebt werden muss. Der Mensch vermag nicht im Objektivismus, in der Gottesperspektive auf sich selbst, aufzugehen. Hieraus ergibt sich offensichtlich eine Spannung zwischen einer als anthropologisch gegeben zu beschreibenden auto-erotischen Liebeshaltung, die Selbstbejahung als Bedingung von Selbsterhaltung impliziert und eine fundamental-existenzielle Kategorie darstellt, und einer autoerotischen Liebeshaltung, die kritikwürdig egozentrisch ist, indem sie Werte auf Eigenwerte reduziert. Auch erstere befördert indessen Solipsismus und Egoismus, wie Scheler an anderer Stelle durch die Verknüpfung von Selbsterhaltung und Egoismus ausführt: Selbsterhaltung als Lebensprinzip ist Egoismus, reduziert die Fülle des Wertkosmos auf ihre Bedeutung in der Beförderung des eigenen Lebens als vermeintlich einzigen absoluten Wert.[1354] Die sorgende

1352 Vgl. Scheler, IS, 263. Zum Egoismus vgl. Ders., FmW, 250.

1353 Scheler, WFS, 71. H.i.O. Diese Einschätzung deutet auf die im Spätwerk zunehmend positiv rezipierte platonische Eros-Tradition hin, die als Drangtheorie ausgedeutet wird, vgl. Hand, Ethik (2017), 186–197. Der Drang schließt auch die Selbsterhaltung mit ein. Scheler integriert damit ein Element, das im »Panorama der Selbstliebe« verschiedentlich als natürliche Selbstliebe im Sinne der Selbsterhaltung Erwähnung findet. In seiner Schrift über das »Ressentiment im Aufbau der Moralen« hatte Scheler 1915 noch eine deutlich radikalere Sprache in der Abwertung der Selbsterhaltung gewählt, vgl. FN 1289.

1354 Vgl. Scheler, FmW, 282–285; Ders., Vitale Werte, 207; Ders., VF, 308.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterhaltung steht einer sich der Welt öffnenden Liebe entgegen. Eingehegt werden Solipsismus und Egoismus hingegen unter anderem durch das Mitgefühl als Fühlen von Werten, die anderen zu eigen sind. Jenes ist laut Scheler die Quelle, um erstens den Anderen in seiner Eigenständigkeit zu erkennen und so die solipsistische Gleichsetzung der eigenen mit der absoluten Realität zu überwinden, sprich die Gottesperspektive einzuüben. Und zweitens erfasst das Mitgefühl den anderen Menschen als gleichwertigen Menschen und eröffnet die Wahrnehmung von Fremdwerten:

> Erst die prinzipielle Aufhebung der Realitätsillusion, d.h. die Erfüllung der fremden Schattenexistenzen durch das Leben und rote Blut, das erst einem ihnen ›offenen‹ zugewandten Herzen aufgeht […], vermag auch den Egoismus […] zu beseitigen.[1355]

Während im Egoismus ich »mir im Streben gegeben [bin; B.S.] als nur ›einer unter anderen‹, der dann nur die Werte anderer einfach nicht berücksichtigt«[1356], kennt die Selbstliebe gerade keinen notwendigen sozialen Bezug. Damit ist die Brücke zur nächsten Phänomenanalyse geschlagen.

In der bereits von Kant formulierten Spur der Unterscheidung von *Stolz* und *Eitelkeit* bestimmt Scheler Stolz als positives Gefühl eigenen Selbstwerts und Eitelkeit andererseits als per se soziales Gefühl, das den Vergleich mit anderen sucht.[1357] Dabei unterscheidet er Eitelkeit, die eine Beachtung der sozialen Figur anstrebt, von Ehrgeiz, der eine Beachtung von Taten und Leistungen anstrebt, und von Ruhm, der eine Beachtung der geistigen Person und deren Werke anstrebt. Damit steht die Eitelkeit der Selbstliebe entgegen, da diese die individuelle Bestimmung zu realisieren sucht, jene dagegen

1355 Scheler, WFS, 71. Das Mitgefühl richtet den Blick auf Andere und fragt gerade nicht: »Wie wäre es doch, wenn es *mir* so erginge?« (ebd., 50. H.i.O.). Dies ist hingegen die egozentrische Frage. Menschliches Leben ist für Scheler ursprünglich auf Steigerung durch Liebe und nicht auf Selbsterhaltung angelegt. Analog sieht er auch Sympathie und Mitgefühl als ursprüngliche Gefühle an und Egoismus nur als sekundär, vgl. Ders., FmW, 285. Alle Philosophien, die hingegen von einer Egoismus-These oder Selbsterhaltungs-These ausgingen, verkennen in reduktionistischer Weise die Vielfalt des Lebens und darüber hinaus auch die Grundbewegung des Lebens selbst, indem sie ein sekundäres Phänomen an erste Stelle rücken.

1356 Scheler, WFS, 155.

1357 Vgl. Scheler, Scham, 81–83, 151; Ders., RT, 20.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Wertungsweisen der anderen für einen selbst übernimmt: Es ist ein Leben im Bild der anderen von einem selbst.[1358] Es handelt sich, so Scheler, um einen pathologisch reaktiven Lebenstypus: »Ohne ein gewisses Selbstgefühl und Selbstwertgefühl – das nicht erst vom Eindruck auf andere abgeleitet ist, sondern ursprünglich ist – kann der Mensch nicht sittlich leben«[1359]. Selbstliebe ist die Bedingung für die Gestaltung und Erfahrung des Lebens als eigenem, wie oben deutlich wurde. Eitelkeit ist die Aufgabe dieser Selbstständigkeit als Aufgabe eines eigenen Werthorizonts. Als »Sichzurschaustellen unter geheimer Adoption der fremden Wertmaßstäbe«[1360] ist sie zugleich schamlos.

Davon grenzt Scheler den *Stolz* ab, der allerdings bei ihm auch einen negativen Anstricht erhält: »Der Stolze ist zu stolz, um eitel zu sein.«[1361] Stolz ist ein Achten auf die eigene Würdigkeit und Achtbarkeit, ein Leben in und aus eigenen Werten. Dies grenzt ihn positiv von der Eitelkeit ab, markiert aber auch die problematische Tendenz, sich gegenüber der Wertewelt zu verschließen. Während sich die Eitelkeit zu sehr im Werthorizont anderer bewegt, misst der Stolz ihm zu wenig Bedeutung bei. Dies kann in der Selbsterhebung über alle anderen Dinge und Werte münden: »Es gibt nur *einen* Stolz, der teuflisch ist: Das ist der Stolz auf den eigenen moralischen als den höchsten Wert«[1362]. Dies ist laut Scheler die »Superbia«. Der Vergleichspunkt ist dabei nicht notwendig ein interpersonaler, sondern die Verkennung der Fülle des Wertkosmos, in der das Selbst nicht die Spitze einnimmt. Der Stolz beendet dann die selbsttranszendierende Dynamik der Liebe. Die Anerkennung des Werts des Heiligen bewahrt vor diesem Stolz, Reue hebt die Verdrängungskraft des natürlichen Stolzes auf und wird so zu einem »Vehikel der Wahrhaftigkeit gegen uns selbst«[1363]. Kritisch bewertet Scheler in diesem Zusammenhang eine Moral der *Selbst*befreiung, *Selbst*vervollkommnung und des *Selbst*richtens – die für ihn zugleich Grundpfeiler des modernen Ethos darstellen.

1358 Vgl. Scheler WFS, 53f. Die Parallele zu Rousseaus entfremdeter Existenz im »Amour-propre« ist unübersehbar.
1359 Scheler, WFS, 55f.
1360 Scheler, RT, 20.
1361 Scheler, Scham, 151; vgl. Ders., RT, 18–22.
1362 Scheler, RT, 19. H.i.O.; vgl. Lu, Phenomenology (2017), 118.
1363 Scheler, Reue, 38. Herv. get.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eng verbunden mit Eitelkeit und Stolz sind der *Vornehme* und der *Gemeine*. Erstaunlich affirmativ greift Scheler hier eine Unterscheidung Nietzsches auf, wobei sich eine große Parallelität zwischen dem Vornehmen und dem Stolzen aufzeigen lässt, ohne dass jener Schelers Kritik an diesem auf sich vereinigte. Den Vornehmen kennzeichnet ein natürliches Selbstwertbewusstsein: Es heißt, »dass niemals ein wertvergleichendes ›Messen‹ meines Wertes und des Wertes, der einem anderen zukommt, zur fundierenden *Bedingung* für das Erfassen des eigenen und fremden Wertes wird«[1364]. Der Vornehme weiß um seinen positiven Wert und kann daneben auch den des anderen akzeptieren. Im Gegensatz zum Stolzen, der in der tendenziellen Angst lebt, dass seinen Ansprüchen nicht hinreichend Rechnung getragen wird, was zu einer Verhärtung gegenüber und Abschottung von der Welt führen kann, lebt der Vornehme aus einer Haltung der Stärke heraus, die ihn nicht *der* Stärkste sein lassen muss. In Anlehnung an Scheler kann formuliert werden: Der Vornehme ist zu vornehm, um stolz zu sein. »Der Vornehme erlebt die Werte *vor* dem Vergleich; der Gemeine erst *in* und *durch* den Vergleich«[1365]. Den Vergleichsaspekt teilen der Gemeine und der Eitle. Während dieser aber einfach im Werthorizont der anderen lebt, generiert jener seinen Werthorizont aus dem Vergleich mit anderen. Damit stellt er nicht nur einen Verrat an der Selbstliebe dar, sondern auch an der Objektivität des Wertekosmos insgesamt, indem der Vergleich bedeutungskonstituierend wird. Gemeinheit verbunden mit Kraft führt zu einer streberhaften Konkurrenzlogik, verbunden mit Ohnmacht zum Ressentiment. Ein Ethos der Konkurrenz ist genauso wie eines des Ressentiments degeneriert in dem Sinne, dass seine Wertungsweisen aus Interesse geboren wurden: »Die innere *Grenzenlosigkeit* des Strebens ist hierbei eine Folge des Wegfalls aller ursprünglichen Sach- und qualitativen Wertgebundenheit des Strebens.«[1366] Das Ressentiment ist die wirkmächtigste Quelle der Werttäuschung und der Verkehrung der Wertrangordnung. Damit wird die Figur des Gemeinen zu einer viel bedrohlicheren Gestalt als die des Eitlen.

1364 Scheler, RAM, 46. H.i.O. Zur Parallelität des »Vornehmen« in den Philosophien Nietzsches und Schelers vgl. Ng, Leidenschaft (2009), 101f.
1365 Scheler, RAM, 47. H.i.O; vgl. Kodalle, Verzeihung (2013), 105–108.
1366 Scheler, RAM, 48. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In der Rekonstruktion der schelerschen Phänomenanalysen ist zuletzt noch ein Aspekt zu benennen, der eine notwendige Ergänzung zur Selbstliebe darstellt und zugleich mit dem Begriff der Liebe in der christlichen Tradition eng verknüpft ist. Die Rede ist von der *Demut*. Zunächst ist es eine Haltung, die Scheler der Phänomenologie in ihrer Begegnung mit der Welt generell zuschreibt.[1367] Das Erschließen höherer Wertmöglichkeiten gibt Anlass zur Demut. Selbstliebe ist von daher Quelle der Demut: »Hier zeigt die Scham eine tiefe Verwandtschaft mit der *Demut* als der Folge davon, dass Liebe zu sich selbst das Bild immer höher werfe, also über den jeweiligen erreichten empirischen Stand.«[1368] Und andererseits ist Demut – entgegen dem Stolz – eine Beförderung der Dynamik der Selbstliebe, indem sie für das Andere öffnet. Schelers Lob der Demut korrespondiert mit seiner Zivilisations- und Kulturkritik der Moderne, in der Nietzsches Selbstermächtigungs-Gedanke den Gipfel darstellt. Dem Selbsttranszendieren durch Beherrschung der Welt stellt Scheler ein Selbsttranszendieren durch demütiges Welterschließen entgegen. Demut impliziert dabei ein antistoisches Loslassen seiner selbst und ein Verzicht auf das Geltendmachen von Ansprüchen und Würdigkeit. Christliche Demut ist – so Scheler gegen Nietzsche – kein Zeichen von Schwäche, sondern von Stärke, in der der Vornehme sich selbst zurücknimmt, ohne sich selbst zu verlieren oder die eigene Werthaftigkeit aufzugeben.[1369] Demut steht im Dienst der Werterschließung, im Eröffnen neuer Möglichkeiten für einen selbst oder andere – eine auf Annihilierung zielende Askese weist Scheler zurück.[1370] Sinnbild der Demut ist für ihn der Glaube an die Menschwerdung Gottes.[1371] Die Überlegungen zur Demut führt

1367 Vgl. Scheler, Wesen der Philosophie, 91; Gabel, Phänomenologische Rekonstruktionen (2000), 63–66; Hand, Ethik (2017), 151. Zur Demut vgl. v.a. Scheler, RT, 17–25.

1368 Scheler, Scham, 149. H.i.O. »Denn Demut ist der Widerschein, den der Glanz des in Liebe gegebenen höheren Wertträgers auf uns zurückwirft« (ebd., 82).

1369 Vgl. Scheler, Christentum, 105f; Ng, Leidenschaft (2009),112–117.

1370 Vgl. Scheler, RAM 87–89, 114. Zurückgewiesen werden Grausamkeit gegen sich, krankhafte Schmerzliebe und Lust am Leiden, vgl. Ders., Reue, 47. Die Beschreibung »The humble person descends lower and lower in his self-esteem, but he acquires the grace of God and ascends to Heaven in the end« (Lu, Phenomenology (2017), 119) verfehlt Schelers Verständnis von Demut.

1371 Vgl. Scheler, RT, 17, 25; Ders., RAM, 71–95.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Scheler schließlich im Begriff der *Ehrfurcht* weiter, bei der es sich um ein Bewusstsein eigener Begrenztheit vor dem Unendlichen handle.[1372] Erst in einer ihr entsprechenden Haltung eröffne sich der Wertekosmos in voller Tiefe und Fülle. Als Beispiele für das Ehrfurchtlose nennt er Rationalismus, Mystik und jedes *abschließende* Werturteil, das ein Mensch wagt.

Zusammengenommen zeichnen die Phänomenanalysen ein umfassendes Bild von der Selbstliebe. Über Schelers Bestimmung der Selbstliebe als Eröffnung des eigenen höheren Werthorizonts, der individuellen Bestimmung, hinaus sind mit ihr verschiedene Konnotationen verbunden. Diese lassen sich am besten als Haltungen beschreiben, die mit der Selbstliebe in einem wechselseitigen Verweisungszusammenhang stehen. Zusammen ergeben sie die Beschreibung eines guten Charakters, der durch folgende Merkmale bestimmt ist:

- Demut als Voraussetzung der Bewegung der Selbstliebe und als Folge der durch sie eröffneten höheren Seinsmöglichkeit,
- Bereitschaft zur Selbsttranszendenz statt Fokussierung auf Selbsterhaltung,
- Objektivität gegenüber sich selbst und der Welt, die sich auf die Bedeutung der Dinge als solche richtet,
- Distanzierung von der eigenen Gefühls-, Interessens- und Nutzensperspektive,
- Selbstrelativierung im Horizont des Wertekosmos,
- Erkenntnis und Akzeptanz der Eigenwerte seiner selbst und der der anderen,
- ein gemäßigter Stolz als Vornehmheit,
- ein Leben aus der Stärke auf die größeren Möglichkeiten hin.

Das von Scheler vorgestellte Bild lässt sich beschreiben als das eines Lebens aus Selbstliebe. Es ist in hochgradigem Maße antinarzisstisch, weil ein Narzisst unkritisch und eingeschränkt mit sich selbst zufrieden ist, es ist antiegoistisch, weil ein Egoist in allem den eigenen Vorteil in den Mittelpunkt stellt, und es ist antisolipsistisch, weil ein Solipsist die von ihm erkannte Realität für *die* Realität hält.

1372 Vgl. Scheler, RT, 26–28.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

16.2.5. Fragliche Christlichkeit des »Ordo amoris«

An mehreren Stellen der Analyse ist Schelers ausdrückliche Bezugnahme auf die christliche Tradition zum Vorschein gekommen. Einerseits betont er die metaphysische Ungebundenheit seiner Ethik und wendet sich gegen die Annahme, Werte ließen sich nur vom Absoluten, von Gott her erschließen und verstehen.[1373] Zum anderen gibt es zahlreiche Belegstellen, die seine »Ethik liebender Werterschließung« als ein entschieden christlich(-katholisch)es Projekt ausweisen. In Frage steht, inwiefern die bislang in der Rekonstruktion leitende Annahme haltbar ist, Selbstliebe im »Ordo amoris« sei für Scheler kein religiös fundierter Begriff.

Schelers Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft und Kultur bedient einige für den antimodernistischen Katholizismus typische Muster. Seine Darstellung lässt sich wie folgt bündeln:[1374] Die bis in die frühe Neuzeit intakte christliche Liebesordnung spiegelt eine Heilsgemeinschaft wider, in der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zusammenwirken. Renaissance, Reformation und schließlich die Aufklärung haben zur Auflösung dieses »Ordo amoris« geführt. An seine Stelle ist ein säkulares wohlfahrtsorientiertes Menschheitsethos, der »Humanitarismus«, getreten. Dieser ist nicht länger in der Lage, die höheren Werte zu erfassen und den Menschen als Individuum wahrzunehmen. In den Mittelpunkt tritt das Prinzip der Selbsterhaltung. Verbunden mit einer kapitalistischen Logik werden Werte auf ihren Nutzen reduziert und der Mensch nimmt gegenüber sich selbst sowie der Um- und Mitwelt ein Herrschaftsverhältnis ein. Der Ausfall der Gottesliebe »bedeutet das Versiechen der zentralen, leitenden, zielsetzenden Geisteskräfte im europäischen Menschen überhaupt«[1375]. Die technische Sachzivilisation kennt nur noch Verträge statt Gemeinschaft und ihr Ethos ist derart korrumpiert, dass die richtige Wertrangordnung, der normative »Ordo amoris«, nicht länger erkennbar ist. Selbstliebe degeneriert zu Selbsterhaltung, Ego-

1373 Vgl. Scheler, FmW, 9, 17, 176. Damit grenzt er sich explizit von Augustinus ab.

1374 Vgl. Scheler, Christliche Liebesidee, 365–370; Ders., RAM, 96–114. »Humanitarismus« ist eine von Scheler verwendete Bezeichnung. Zumindest für die mittlere Phase kann aus seinen religiös orientierten Schriften eine These der »Illegitimität der Neuzeit« hergeleitet werden. Der Neuzeit wird dabei aufgrund ihrer Zerstörung des »Ordo amoris« die Berechtigung abgesprochen.

1375 Scheler, Christliche Liebesidee, 369.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zentrik und allgemeiner Menschenliebe.[1376] Letzteres sieht Scheler dadurch gegeben, dass die Menschenliebe des »Humanitarismus« Resultat eines aus eigener Schwäche und Selbstverachtung geborenen Ressentiments sei. Vor dem Hintergrund dieser Verfallserzählung verwundert es nicht, wenn er die Generierung normativer Kriterien aus geschichtlichen Erfahrungen für unmöglich ansieht.

Der normative »Ordo amoris« deckt sich für Scheler inhaltlich in weiten Teilen mit der christlichen Ethos-Tradition.[1377] Deren Zerfall sieht er mit einer faktischen Umwertung der Wertrangordnung einhergehen. An einigen Stellen geht er im Widerspruch zur obigen, rein philosophischen Fundierung seiner Ethik davon aus, dass der Verlust des Gottesbezugs auch notwendig mit dem der richtigen Wertordnung einhergehe und die Vollendung menschlicher Existenz, die gerade in diesem Gottesverhältnis bestehe, nicht länger möglich sei.[1378]

> Christliches Ethos ist unlösbar von der *religiösen* Welt- und Gottesanschauung der Christen. Ohne sie ist es sinnlos, und die gutgemeinten Versuche, seinem Ganzen einen weltlichen Sinn zu geben, der ablösbar von seinem religiösen Sinn wäre, in ihm die Grundsätze einer allgemeinen ›humanen‹ Moral wiederzufinden oder einer religiös ›voraussetzungslosen‹ Moral, sind […] im Grunde verfehlt.[1379]

Brisanz gewinnt dieses Zitat durch die These, dass das christliche Ethos ja gerade das ist, was dem normativen »Ordo amoris« entspricht. Nach dieser Vorstellung kann die Philosophie lediglich Dienstfunktion gegenüber der Theologie behalten – viele ihrer Strö-

---

1376 Zur Kritik an der Menschenliebe vgl. Scheler, RAM, 96–114; Ders., Christliche Liebesidee, 363f.

1377 Vgl. Scheler, Christliche Liebesidee, 392. Dass er aus dieser Tradition eine bestimmte Auswahl trifft, ist nicht näher erläuterungsbedürftig.

1378 Vgl. Scheler, Wesen der Philosophie, 74; Ders., Sinn des Leidens, 71f; Ders., Idee des Menschen, 186f; Ders., VF, 278; Ders., Christliche Liebesidee, 367, 373f. »Wie überhaupt gewisse Liebesarten im *Wesen* unserer geistigen Existenz selbst angelegt sind […] so gibt es auch eine *höchste* Liebesart, die *Gottes*liebe, die wir schon erleben und besitzen, ehe wir eine genaue Verstandesidee vom höchsten Wesen besitzen« (ebd., 374. H.i.O.); vgl. Ders., OA, 359. Von hier aus ist es ein kleiner Schritt zur die katholische Theologie kurze Zeit nach Schelers Tod zunehmend beschäftigenden Frage, inwiefern der Mensch schon immer Hörer des Wortes Gottes ist.

1379 Scheler, RAM, 89. H.i.O; vgl. ebd., 99. Damit wird allen »Übersetzungsversuchen« eine Absage erteilt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mungen sind aber laut Scheler grundsätzlich abzulehnen, da sie die christliche Liebesidee verderben.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Scheler in seinen Büchern wie dem »Formalismus in der Ethik« und den »Wesen und Formen der Sympathie« deutlich stärker den philosophischen Begründungsweg einschlägt, während er in seinen dem Christentum gewidmeten Schriften auch die »gnadentheologische Hilfe« sowohl für die rechte Werterkenntnis als auch deren Realisierung in Anspruch nimmt. In diesem Punkt liegt eine weitere nicht auflösbare Spannung in Schelers Denken vor.[1380] Im Übergang zur Spätphase mildert er dann den vormals starken Gegensatz von christlichem Liebesethos und zeitgenössischer Kultur. Erst dadurch kann eine nicht-theologische Formulierung der Wertrangordnung an Plausibilität gewinnen. In diesem Zusammenhang revidiert er seine grotesk anmutende Erklärung der Menschenliebe – in Abgrenzung von der aufrichtigen christlichen Liebe – aus dem Ressentiment explizit; er geht nun sogar davon aus, dass eine allgemeine Humanitätsidee die Voraussetzung ist, damit sich so etwas wie die Vorstellung christlicher Personenliebe entwickeln konnte.[1381] Außerdem weist er kritisch darauf hin, dass die gegenwärtige Haltung der Weltbeherrschung wesentlich durch das Christentum befördert worden sei, da es die Welt der Gottesliebe untergeordnet habe. Als Vorbild, dem es auf einmalige Weise gelungen sei, Weltliebe und christlich-individuelle Personenliebe zu vereinen, verweist Scheler auf Franz von Assisi.[1382]

Auf der materialen Ebene stellt Schelers Bild vom christlichen Ethos der Liebe sicherlich sein Ideal dar, wobei er eine radikal positive Umdeutung der Selbstliebe vornimmt. Auf der Ebene der Begründung herrscht – mit etlichen Widersprüchen – die Entfaltung einer philosophischen Wertethik vor. Auf der Ebene der Begründung dieser Begründung verweist Scheler auf die dem Menschen erkenntnismäßig zugängliche seinsmäßig verankerte apriorische Wertrangordnung. Dieser wohnt in Verbindung mit der phänomenologischen Erschließungsweise ein antivoluntaristisches und antirevelatorisches

1380 Für eine religiöse Lesart Schelers optieren Lu, Phenomenology (2017), 118–120; Ng, Leidenschaft (2009), 120–130; Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 307–311. Anders hingegen Zhang, Personalismus (2019), 69.

1381 Vgl. Scheler, WFS, 108–111.

1382 Vgl. Scheler, VF, 309f; Ders., WFS, 97–103.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moment inne. Es kann daher geschlussfolgert werden, dass Selbstliebe bei Scheler zwar ein religiös inspirierter, aber mehrheitlich nicht theologisch fundierter Begriff ist. Scheler selbst ist der Überzeugung, dass sein Ansatz die gelungene Synthese aus »einer streng wissenschaftlichen und positiven Grundlegung der philosophischen Ethik«[1383] und der christlich-katholischen Tradition darstellt. Im »Panorama der Selbstliebe« ist er die letzte Figur, die eine Einbettung der Selbstliebe in die christliche Tradition und den »Ordo amoris« anstrebt.

16.2.6. Zwischenfazit

Schelers Vorstellung gelingender Selbstrealisation bündelt sich in der Aufforderung: »Werde, der du bist«[1384]. Selbstliebe ist der zentrale Bestandteil dieses Prozesses, indem der Mensch durch sie eröffnet, wer er wesentlich ist. In seiner Ethik liebender Werterschließung geht Scheler hierbei von zwei Grundannahmen aus, die als ontologische und erkenntnistheoretische Dimensionen des einen Partizipationszusammenhangs auszudeuten sind: Der Mensch als Mikrokosmos hat Teil an einem Makrokosmos der Wesenheiten, zu dem auch die Wertrangordnung gehört.[1385] Dem Menschen ist der Makrokosmos ausschnitthaft und vorläufig erkenntnismäßig zugänglich. Daraus folgt für die Selbstliebe, dass sie die individuelle Bestimmung als *Wesen* des Individuums *wahrheitsmäßig* zu erschließen vermag. Sie ist eine Brücke zum individuierten normativen »Ordo amoris«, der am allgemeinen »Ordo amoris«, der absoluten Wertrangordnung teilhat. Als Liebe bricht sie das faktische Wertstrukturmilieu im Erschließen des größeren normativen Werthorizonts auf. Zur Sicherung normativer Objektivität stellt Scheler aber den kreativen Aspekt menschlicher Akte, seien es die der Vernunft oder die der Liebe, in Verbindung mit der Annahme einer statisch vorhandenen Wesensordnung, die für den Menschen als Wertordnung zugleich

1383 Scheler, FmW, 9.

1384 Scheler, VF, 270.

1385 Vgl. Scheler, FmW, 62, 170, 395; Ders., WFS, 113; Ders., OA, 356, 361; Hand, Ethik (2017), 79, 116. »Die Tendenz auf Vollkommenheit bezüglich des Wertes der Person führt diese zur *Teilnahme* an der Weltordnung als einer Gottesordnung« (Ferrer, Identität (2000), 79. H.d.V.).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

normatives Orientierungsmaß ist, deutlich zurück. Folgendes Zitat veranschaulicht den Zusammenhang:

> Aus der Fülle dieser an sich seienden Formen und Gestalten, die mit ihrem je spezifischen Gehalt eindeutig verbunden sind, hebt unser Geist nach einer bestimmten Ordnung der Auswahl nur einige heraus […]. Er analysiert die Welt nach einer bestimmten, durch die Geschichte des Erkennens, und zwar des Wesenserkennens, vorbestimmten Ordnung. Das Bildwerk der Erfahrung ist in der Welt selbst vorhanden, so wie die Bildsäule im Marmor vorhanden gedacht werden kann, der Bildhauer aber durch entsprechendes Abhämmern des Marmors sie nur befreit und ans Licht bringt.[1386]

Die entscheidende Anfrage an Scheler besteht darin, ob – um in seinem Bild zu bleiben – der Bildhauer wirklich nur eine »präexistente« Figur freilegt, die in ihrer individuellen Gestalt völlig unabhängig von der Tätigkeit des Bildhauers zu sein scheint. Übertragen auf den Kontext der Werte und deren Ordnung leistet Scheler so einer unplausiblen Abbildtheorie Vorschub, die von einem idealistischen Objektivismus ausgeht, von dem er sich selbst allerdings, wie oben dargelegt, distanzieren will. Der diskussionswürdige Punkt bleibt, ob »das Ich […] nur *Träger* von Werten, *nicht* aber eine *Voraussetzung* der Werte, oder ein ›wertendes Subjekt‹, durch das es erst Werte gäbe oder durch das Werte erst erfassbar wären«[1387], ist. Dieser Vorstellung entspricht auch Schelers kurz dargelegte Definition des Gewissens. Selbstliebe erschließt aus der Fülle des Wertkosmos dann zwar einen Ausschnitt, der nur *für* das jeweilige Individuum, aber nicht *durch* es existiert. Der Mensch hat keine Verfügung darüber, wer er seinem Wesen nach ist, sein soll oder gar sein will. Normativität gründet einzig und allein in Vorgegebenheit.

Diese Annahme ist Schelers sich an ein christliches *Ordnungs*denken anlehnende Entgegnung auf Friedrich Nietzsche. Jenes bildet den invarianten Bezugspunkt in allen faktischen Täuschungen, Verzerrungen, Vergaffungen[1388] und Abirrungen des deskriptiven »Ordo

1386 Scheler, PR, 209f. Dass dieses Zitat einer Schrift der Spätphase entstammt, ist für den vorliegenden Sachzusammenhang nicht von Belang. Im weiteren Text wendet sich Scheler explizit gegen die Vorstellung einer synthetischen Leistung der Vernunft, wie sie Kant formuliert.

1387 Scheler, FmW, 95. H.i.O.

1388 Vgl. Scheler, OA, 360f, 367f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

amoris«. Entgegen der augustinischen Tradition, die sich bis in die Skepsis der französischen Moralistik fortsetzt, kennzeichnet Schelers Ansatz allerdings ein Optimismus, dass sich dem Menschen in der Begegnung mit der Welt wirklich die Welt, wie sie ist, eröffnet.[1389] Teilhabe an der Wesenwelt durch phänomenologische Schau vermag jenseits aller Täuschungen Wesenheiten zu erschließen – und das gerade nicht durch rationale Erkenntnis. Entgegen einer im »Panorama der Selbstliebe« breit vertretenen Ansicht ist Selbstliebe für Scheler folglich nicht mit Selbst- und Welttäuschung, Selbst- und Weltentfremdung, Selbst- und Weltverfehlung assoziiert. Die mehrfach erwähnten »Brücken« zwischen deskriptivem und normativem »Ordo amoris« existieren laut Scheler also aufgrund der Partizipation des ersten am zweiten. Dies deckt sich mit seinem Ideal der objektiven Liebe als Perspektive Gottes, die dem menschlichen Wertfühlen, Vorziehen, Lieben und Erkennen als vorgegeben vorgestellt wird.

Damit verbunden kennzeichnet seinen Ansatz eine grundlegende Skepsis gegenüber der Vernunft in ihrer Fähigkeit, die wesentlichen Dinge zu erschließen. So konstatiert er, dass das Fühlen des Wertes eines Gegenstandes seiner rationalen Sacherfassung vorangehe.[1390] Seine in Entgegnung auf Kant formulierte antirationalistisch ausgerichtete Ethik erhält so einen intuitionistischen Zug. Unabhängig noch von der Frage nach der Leistungsfähigkeit eines wertethischen Ansatzes in seiner Reichweite der Handlungsorientierung, über die unten noch zu verhandeln ist, stellt sich an dieser Stelle das Problem der Dichotomie von »Logik des Herzens« und »Logik des Verstandes«. Dies bedeutet nicht, dass die Wesenstatsachen wie unter anderem die Wertrangordnung opake Gebilde darstellen müssen. Scheler benennt fünf Merkmale, die das Höhersein von Werten und damit die Rangordnung plausibilisieren sollen – aber nicht im engeren Sinne begründen. Diese Vorgehensweise ist im Sinne Schelers als eine Rekonstruktion zu deuten, in die keinerlei *schöpferische* Verstandesleistung eingeht. Dass eine rein phänomenologische, prärationale Wesensschau ontologisch und erkenntnistheoretisch möglich sein soll, unterscheidet Scheler, wie er selbst feststellt, von dem seinem

1389 Vgl. Scheler, FmW, 65, 149; Ders., OA, 366f.

1390 Vgl. Scheler, FmW, 40. Kritisch dazu vgl. Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 200.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Denken ansonsten nahestehenden Pragmatismus.[1391] Der Preis dieser vermeintlich sicheren normativen Orientierung durch Wesensschau ist aber immens: Die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich mit Gründen zu orientieren und selbst zu bestimmen, wird ausgeblendet, ja letztlich explizit zurückgewiesen. Damit wird ein radikaler Kontrastentwurf zum »Kern der Kantischen Philosophie […], das durch Endlichkeit und Autonomie bestimmte Selbstverständnis vernünftiger Subjekte, für die Gründe ›zählen‹«[1392], vorgelegt.

Andererseits vertritt Scheler, wie oben herausgearbeitet wurde, keine naive Auffassung faktischer Wesensschau, sondern wendet sich ausgiebig den Schwierigkeiten und Hindernissen gelingender Realisierung der Person zu. Dazu passt, dass er den Weg zur Wesenserkenntnis, zur Erfassung der individuellen Bestimmung als in weiten Teilen Annäherung *ex negativo* beschreibt,[1393] und dass die Selbstliebe häufig den Umweg über Vorbildnachfolge suchen muss. Auf der Ebene des Ethos korrespondiert dem die Vorstellung eines synchronen und diachronen Zusammenwirkens verschiedener Einsichten als eines menschheitsgeschichtlichen Projektes, den Wertekosmos möglichst umfassend zur Darstellung zu bringen. Das

> volle und adäquate Erleben des Kosmos der Werte und seiner Rangordnung, und damit die Darstellung des sittlichen Sinnes der Welt [ist; B.S.] *wesenhaft* an eine *Kooperation* verschiedener und sich eigengesetzlich historisch entfaltender Formen des Ethos geknüpft […] und

1391 Vgl. Fröhlich, Gestalt (2015), 170–172. Zur Problematisierung der Annahme einer prärationalen Selbstgegebenheit von Werten und ihrer Abkoppelung von einer intersubjektiven Überprüfung durch rationale Diskurse vgl. Bianco, Gegebenheit (1997), 274–276; Krijnen, Formalismus (2000), 133–137; Horn, Moralphilosophie (2018), 138–143; Joas, Entstehung der Werte (2013), 158f; Lachmann, Ethos (2000), 104f. Zu einer abwägenden Position zwischen der jeweiligen Berechtigung von Erkenntnis durch Anschauung und durch begriffliche Argumentation gelangt Hausen, Wert (2015), 68–75.

1392 Habermas, Werte (2001), 280. Gegen eine Substituierbarkeit von Werten durch Gründe wendet Hausen, Wert (2015), 187 ein: »Was ist besser geeignet, einen Grund zu einem guten Grund zu machen als dass er auf wirklichen Werteigenschaften beruht?« Damit knüpft er im Sinne Schelers an eine Kritik an einer rein formalen Ethik an und stellt einen Bezug zu Wert- als Bewährungszusammenhängen her: Gründe setzen Bewährungszusammenhänge voraus und können durch sie erläutert werden, aber nicht umgekehrt, vgl. ebd., 359–362.

1393 Vgl. Scheler, OA, 354.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

impliziert einen; B.S.] Wert-Perspektivismus der Zeit- und Volkseinheiten.[1394]

Diese Spannung zwischen Vorgegebenheit des Absoluten und kontingenter empirischer Wirklichkeit, die ja von Scheler durchaus als solche und nicht nur als Übergangsstadium gewürdigt wird, bleibt bestehen. Eine Interpretation, wie oben vorgestellt, die nur die Wertrangordnung und nicht die Werte selbst als von ihm apriori vorgestellt ansieht, ist bereits ein Schritt in eine entschärfende Richtung. Für die Idee von Selbstliebe als »Werde, der du bist« ergibt sich die merkwürdige Konsequenz, eine Person realisieren zu sollen, die gegebenenfalls kontrafaktisch als Wesenskern postuliert und die sich vom Individuum gar nicht als wünschens- oder erstrebenswert, vielleicht auch nicht als authentisch oder wertvoll vorgestellt werden könnte. In seiner Spätphase weist Scheler einen Weg aus diesem Dilemma, indem er eine Dynamisierung seiner Ordnungsvorstellung und eine Aufwertung menschlich kreativer Tätigkeit vornimmt.[1395] Interessanterweise geht dies mit dem Ersetzen christlich-theistischer Implikationen durch den »werdenden Gott« einher.

16.3. Selbstliebe im Horizont der Spätphase

In seinen letzten Lebens- und Schaffensjahren hat Scheler eine Umakzentuierung seiner Philosophie vorgenommen, die gleichzeitig Kontinuitäten erkennen lässt. Die meisten dieser Schriften sind erst

1394 Scheler, FmW, 307. H.i.O.; vgl. ebd., 485.

1395 Zur Dynamisierung vgl. Orth, Lebensformen (1997), 299; Cusinato, Rangordnung (1997), 76; Ders., Person (2012), 93. Die Dynamisierung ist bedingt durch einen Fokus auf die Realfaktoren, wie sie in seiner Anthropologie und Soziologie aufgezeigt werden, vgl. Schneider, Vorbilder (1997), 194–196. Die von Joas, Entstehung der Werte (2013), 160 geäußerte Kritik an Scheler, er trage den Kontingenzerfahrungen der Moderne nicht hinreichend Rechnung, ist für die mittlere Phase zutreffend, kann für die Spätphase aber durch den Aspekt der Dynamisierung abgemildert werden. Hand, Ethik (2017), 108f sieht in Taylors Konzept der »starken Wertungen« einen kreativ-dynamischen Gegenpart zu Schelers »Ordo amoris«. Demgegenüber wird hier die These vertreten, dass sich in Schelers Spätwerk bereits überzeugende Argumente für eine eigene Fortschreibung seiner Wert*ordnungs*ethik ausmachen lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

fragmenthaft im Nachlass zugänglich geworden. Im Folgenden wird sich vor allem auf die »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, die »Philosophische Anthropologie«, einen Ausschnitt aus »Probleme der Religion« und kleinere Schriften, die im letzten Band der »Gesammelten Werke« veröffentlicht sind, bezogen.[1396] Zunächst werden einige Akzente herausgellt, die für den vorliegenden Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind (Kapitel 16.3.1). Anschließend wird auf deren Grundlage Schelers Verständnis von Selbstliebe weiterentwickelt (Kapitel 16.3.2). Sein Spätwerk wird hierbei nicht im Ausgang von seiner dort formulierten Geist-Drang-Metaphysik erschlossen, sondern von einer Dynamisierungsbewegung, um auf diese Weise die Plausibilität seiner Überlegungen im Umschiffen der metaphysischen Hypothek aufzuzeigen. Damit wird eine Richtung eingeschlagen, die normative Orientierung nicht über den Weg metaphysischer Begründung anstrebt, sondern sie dem pragmatistischem Weg annähert. Auf diese Weise wird die aufgezeigte Nähe Schelers zu diesem philosophischen Ansatz weiter forciert.

16.3.1. Koordinaten der Spätphase

Es gibt mehrere eindeutige Hinweise auf eine Dynamisierung von Anthropologie, Kosmologie und Metaphysik bei Scheler. Dies zeigt sich im »werdenden Gott«, der »Weltoffenheit des Menschen« und der »Funktionalisierung«. Die Analyse dieser drei Koordinaten ermöglicht eine Reformulierung der Wertordnung:

1396 Vgl. Scheler, SMK; Ders., PA, Ders., PR; Ders., Aphorismen; Ders., Manuskripte I. Da der entsprechende Abschnitt aus den »Problemen der Religion« zu den letzten Ergänzungen Schelers in der Schrift zählt, vermutlich gegen Ende 1920, vgl. Ders., Nachwort 5 (1968), 456, kann er als Text für die Spätphase angeführt werden. Zur Spätphilosophie Schelers insgesamt vgl. Frings, Scheler (1997), 193–298. Zur Kontinuität von Spätphase und phänomenologischem Denken vgl. Kelly, Ursprung (2000), 252f. Zur Einordnung der anthropologischen Frage vgl. Müller, Glauben 3 (2010), 33–38. Cusinato, Person (2012), 13 bietet eine interessante Deutungsperspektive für die Anthropologie: »Die ganze philosophische Anthropologie von Scheler kann als im Sinne der anthropologischen Übung verstandene *cura sui* neu gedacht werden.« Darin sieht er Scheler als Vordenker für Pierre Hadot und Michel Foucault. Es ginge ihm um die »Bildung menschlicher Singularität« (ebd.). Zu Schelers Projekt einer Anthropologie als Reaktion auf den normativen Orientierungsverlust in der Moderne vgl. Hand, Ethik (2017), 13f, 121, 133.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Die *Deitas* löst den personalen Gott des Theismus ab. Ihr Schicksal und Werden ist an das des Kosmos geknüpft. Damit reagiert Scheler auf das Theodizee-Problem: »O Gott: Erst seit dieser Zeit kann ich rein Dich anbeten und lieben, seit ich weiß: Du trägst für dieser Welt Dasein und Werden nicht Urheberschaft und Verantwortung!«[1397] Schöpfung wird nun zu einem ewigen Prozess permanenter *creatio continua*, die wesentlich durch den Menschen vorangetrieben wird. Er wird vom Vollzugsorgan einer göttlich fixierten Ordnung, die einhergeht mit einer den Weltverlauf bestimmenden Vorsehung, erhoben zum Mitschöpfer, zum »kleinen Gott«. Gott gilt demgegenüber als ohnmächtiger reiner Geist, der erst in und durch die Menschen zur Vollendung gelangt: »Dir dienen – heißt nicht Dir gehören, sondern *in* Dir *für* Dich lieben und *Dein* Wesen verwirklichen«[1398]. Scheler bezeichnet seine Religionsphilosophie entsprechend als pan(en)theistisch.[1399]

2. Eine der wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Formulierungen von Schelers Anthropologie ist die *Weltoffenheit* des Menschen.[1400] Der Mensch als Geistwesen hat die Möglichkeit, zu den ihn prägenden Einflüssen und Eindrücken, zum Drang, Nein zu sagen. Dadurch eröffnet sich ein Freiheits- als Gestaltungsraum. Der Mensch ist weltoffen, das heißt er muss sich zur Welt und zu sich selbst ins Verhältnis setzen. Er muss sich als ein offenes System gestalten und dieses ist nicht – wie sich aus dem vorherigen Absatz ergibt – auf bereits vorhandene Fixpunkte hin festgelegt: »Aber die Ideen sind nicht ›vor‹, nicht ›in‹ und nicht ›nach‹ den Dingen, sondern ›mit‹ ihnen und werden nur im Akte der stetigen Weltrealisierung

1397 Scheler, Aphorismen, 182f. Gott spricht: »*Mein* ist die Schuld, der Du Dich für schuldig hältst« (ebd., 185. H.i.O.). Zur Bedeutung der Theodizeefrage für Schelers Umorientierung vgl. Ders., Nachwort 5 (1968), 456f; Cusinato, Person (2012), 82–84. Schelers Überlegungen zum Zusammenhang von Theodizee-, Erlösungs- und Schuldfrage haben in der Theologie wieder an Brisanz gewonnen, vgl. Striet, Gottesschleife (2014), 136–174. Zur Korrelation von Wert- und Gotteslehre bei Scheler vgl. Cusinato, Rangordnung (1997), 75–77.

1398 Scheler, Manuskripte I, 161. H.i.O.

1399 Zum ganzen Zusammenhang vgl. Schelers Formulierung der »Dogmen seiner Religion«, vgl. Scheler, Aphorismen, 184f; Ders., AP, 210–221.

1400 Vgl. Scheler, AP, 205, 340; Ders., SMK, 32: »Menschwerdung ist Erhebung zur Weltoffenheit«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(creatio continua) im ewigen Geiste erzeugt«[1401]. Die Geschichte der Deitas, des Kosmos, des Menschen, des Individuums ist eine offene. Der Mensch ist »Mitschöpfer, Mitdenker, Mitarbeiter, Mitschauer der Welt, ein *mit* Gott der Natur ihre Gesetze vorschreibender, nicht sie nur nachschreibender Verstand«[1402]. Eng verknüpft mit der Weltoffenheit ist für Scheler das Wesen des Menschen als Selbsttranszendenz. Laut Guido Cusinato zeichnet sich diese Selbsttranszendenz durch eine sich von egozentrischer Sättigung abgrenzenden echten Selbstliebe als *cura sui* aus.[1403] Die Hintergrundfolie bildet Schelers metaphysisches Konzept von Drang und Geist.[1404] Erster verleiht die Kraft, letzter die Gestaltungsrichtung – im Menschen kommt beides zusammen. Gott als ursprünglich reiner Geist ist hingegen machtlos und realisiert sich erst durch den Menschen als Geist und Drang. Die Idee der »Weltoffenheit« erschließt sich indes auch ohne den schwierigen metaphysischen Hintergrund dieser Konzeption.

1401 Scheler, SMK, 40.

1402 Vgl. Scheler, AP, 210. H.i.O. Die Schöpferrolle kontrastiert Scheler mit der »Unmündigkeit des theistisch eingestellten Menschen« (ebd., 211).

1403 Vgl. Cusinato, Person (2012), 30. Insgesamt benennt er zwölf Aspekte der Selbsttranszendenz. Dazu zählen: Kreatives Handeln, die individuelle Bestimmung zu verwirklichen, Nachfolge eines Vorbildes, der Weg zum authentischen Selbst, die Distanzierung von Oberflächlichkeit und Egozentrismus sowie »die Logik der *cura sui* in der Weltoffenheit« (ebd., 27. H.i.O). Selbsttranszendenz meine nicht Selbstentwurf, Solipsismus, Egozentrismus. Die aktiv-kreative Selbsttranszendenz ist ohne die Aufwertung des Eros nicht denkbar: »Eros ist die in das sinnliche Perzeptionssystem verdrängte und ihre Funktionen […] hinaufsublimierte sexuale Triebenergie. Indem diese Energiekomponente im Menschen […] die Perzeptionen befeuert und in selbtwertige Schwingung versetzt, wird ein Anblicken der Welt um ihrer Bilder selbst willen […] allererst möglich. Erst dadurch wird objektiver ›Anblick‹ der Welt gegenüber dem Menschen (als Subjekt) und die Transzendenz der Bilder (als Gegebenheiten) möglich […]. Erst dadurch vermag sich die dynamische Drang-Energie aber auch von allen partiellen Trieben loszureißen« (Scheler, PA, 228). Problematisch ist die Verwendung von »cura sui« zur Charakterisierung von Schelers Philosophie insofern als er eine bewusste Selbstbezogenheit als Selbstverfehlung versteht. Selbsttranszendierung erfolgt nicht im Selbst-, sondern im Wertbezug. Sorge um sich selbst ist dann nie als direkt angezielte möglich.

1404 Vgl. Scheler, AP, 114, 228–246; Ders., SMK, 45–56. Zu Schelers Metaphysik vgl. Sander, Scheler (2001), 143–153; Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 217–262; Zhang, Personalismus (2019), 97–109.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die *Funktionalisierung* bildet schließlich die Konkretion einer dynamisierten Anthropologie bezogen auf die menschlichen Akte der Vernunft, der Liebe und des Willens. Der Grundgedanke ist, dass sich erst aus der Begegnung mit den Wesenheiten der Welt eine Struktur des Denkens, Liebens und Wollens bildet, formt und weiterentwickelt. Diesen Prozess bezeichnet Scheler als »Funktionalisierung«.[1405] Das vermeintlich formale Apriori der Welterfassung ist in Wirklichkeit entstanden aus einem materialen Aposteriori. Der erkannte Gegenstand wird zur Denkform, das Liebesobjekt zur Liebesform und der Willensgegenstand zur Willensform. Diese Formen bilden zusammen ein Ethos: »Für Scheler erfassen Wahrnehmen wie Denken ihre Gegenstände nur in den Zugängen, die emotionales Erleben im jeweiligen Ethos – im Zusammenwirken von Wertnehmen und Wertschätzen sowie von Triebbestimmtheit – freigelegt hat.«[1406] Da die Kategorien des Verstandes eine Geschichte haben, gibt es keine Ideen *vor* dem Erleben der Welt. Vom Konzept des »radikalen Empirismus«[1407] William James' (1842–1910) unterscheidet sich Scheler dann in der Hinsicht, dass er weiterhin an der Unterscheidung zwischen empirischer Erkenntnis und Wesenserkenntnis festhält.[1408] Deswegen muss präzisiert werden: Das formale Apriori bildet sich aus dem individuell aposteriori erkannten materialen Apriori. Gemäß der unterschiedlichen erkannten, geliebten und gewollten Wesenheiten bilden sich in der Menschheit diachron und synchron unterschiedliche, singuläre Strukturen der Vernunfterkenntnis, des Liebens und Wollens aus, was laut Scheler zur »*Un*ersetzlichkeit des Menschen durch den Menschen«[1409] führt

1405 Vgl. Scheler, PR, 198–208; Ders., SMK, 42; Zhang, Personalismus (2019), 28; Sepp, Einführung (2019), XIII; Frings, Scheler (1997), 60f; Cusinato, Rangordnung (1997), 74. »Die These des Perspektivismus bedeutet, dass die Erkenntnis stets von einem subjektiven Apriori ausgeht und den Gesetzen der *Funktionalisierung* unterliegt. Die Offenbarung des Absoluten ist nur innerhalb einer persönlichen Perspektive möglich, aber gleichzeitig ist keine Person, Epoche oder Nation imstande, sie vollständig in sich zu subsumieren und zusammenzufassen« (ebd., 75. H.d.V.).

1406 Sepp, Ethos (2000), 93. Das Ethos ist Motor und Medium der Funktionalisierung, vgl. ebd., 94.

1407 Vgl. James, Pragmatismus (2006), 8–15; Ricken, Ethik (2013), 127. Begriffe sind Momente reiner Erfahrung.

1408 Vgl. Scheler, SMK, 41f; Ders., PR, 197.

1409 Scheler, PR, 202. H.i.O.; vgl. Crosby, Individuality (1998), 26.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und nach einer menschheitlichen Kooperation im Erschließen der Welt verlangt. »Funktionalisierung« ist zwar schon in der mittleren Phase denkbar, aber erst im Kontext eines dynamisierten Weltbildes kann sie eine viel aussagekräftigere Rolle spielen als in dem eines Ordnungsdenkens.

Auch wenn Scheler seine Akzentverschiebungen in ihrer Bedeutung für die Wertordnung nicht eigens herausgestellt hat, kann doch festgehalten werden, dass er ihren Charakter als absolute Wesensordnung nicht relativiert. Es wäre allerdings sinnlos, sie zugleich weiterhin als eine ewige zu betrachten. Das bedeutet nicht, dass sie sich zwangsläufig wandelt, aber es gibt keinen Gottesstandpunkt mehr, der die gegenwärtig erschlossene Wertordnung auf Dauer stellen könnte: »Die objektive Weltordnung ist auch für uns in die Deitas einzuschreiben, in den ewigen Geist – und nicht fertig von Anbeginn des Weltprozesses, sondern in ihm sich bildend (*ideae et valores cum rebus*).«[1410] Absolutheit kann dann nur bedeuten, dass Werte und Wertordnung von den gegenwärtig lebenden Menschen als die erschlossen werden, die Anerkennung verlangen. Der normative »Ordo amoris« wird zwar weiterhin als anzustrebendes Ideal postuliert, er wird aber nicht länger als präexistent-statische Größe vorgestellt, an der die faktischen Wertordnungen ihre jeweilige Berechtigung partizipativ erhalten, sondern er ist Teil des werdenden Kosmos, der von den Menschen rekonstruiert und selbst aktiv mit verwirklicht wird: Das Werden des Makrokosmos ist abhängig vom Mikrokosmos Mensch. Hingegen ist die »Antizipation […] eines Werdezieles […] als Vorhandenes – das ist der große *Betrug* des Ens a se und der Welt an ihrer dynamischen Zukunft – das ist der starre Wille«[1411]. Die Kooperation durch Funktionalisierung hervorgebrachter unterschiedlicher Liebesformen und daraus folgend divergierender Wertordnungen bekommt so eine essentielle Dimension in der menschlichen Hervorbringung des Guten. Genauso wie die Deitas durch den Menschen wird, ist anzunehmen, dass Werte

1410 Vgl. Scheler, AP, 212. H.d.V. Es gibt keine »ideae ante res« (Ders., SMK, 40). Ideas »realize themselves during a process deeply immersed in reality« (Frings, Scheler (1997), 61).

1411 Scheler, AP, 248. H.i.O.; vgl. Ders., AP, 219. Dem Theismus wirft Scheler diese Starrheit vor. Er ist, wie auch der Atheismus, »die törichte Lehre des Fertigen und Vollendeten« (ebd., 249).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erst durch den Menschen in Erscheinung treten und keine Urphänomene sind. Sie tragen also ein notwendig subjektives – nicht im Sinne von beliebiges – Moment in sich. Damit ist keine Identifikation mit einem Werteverständnis im nietzscheanischen Sinne formuliert, aber der einseitige Objektivismus und die Zeitlosigkeit der mittleren Phase relativiert.

16.3.2. Weiterentwicklung der Idee der Selbstliebe

Die folgenden Ausführungen zu einer Idee von Selbstliebe gemäß der Koordinaten des Spätwerks haben einen spekulativen Zug. Gleichwohl lassen sie sich vor dem Hintergrund obiger Ausführungen als gut begründet ausweisen.

Es ist davon auszugehen, dass mit Selbstliebe weiterhin das Erschließen der eigenen Wertperson, das Überschreiten des gegenwärtigen Zustands auf die Vollendung hin zu bezeichnen ist. Allerdings ist die entscheidende Frage, ob dies mit der Aufforderung »Werde, der du bist« treffend bezeichnet werden kann, was eine invariante, individuelle Bestimmung des Einzelnen voraussetzt. Wenn sich nun Werte und Wertrangordnung als Vorstellungen erst mit und in der Zeit entwickeln, wieso sollte dann davon ausgegangen werden können, dass es für die Individuen einen präexistenten Plan der eigenen Bestimmung gäbe, die nur noch erkannt und realisiert werden müsste? Plausibler erscheint, dass – um in der Terminologie Schelers zu bleiben – durch die Selbstliebe schöpferisch eine dynamische individuelle Wertwesenheit erschlossen wird, die einerseits als objektive normative Beanspruchung, als Sein-Sollen, erfahren wird, in die die biographischen Konstitutionsbedingungen andererseits aber notwendig mit eingehen.[1412] Das schöpferische Erschließen beschreitet einen Mittelweg zwischen Ablesen und Erfinden, einen Mittelweg zwischen »Werde, der du bist« und »Werde, der du sein willst«. Dies kann als zeitlich variables, in der Praxis situiertes »Werde, der du sein kannst« charakterisiert werden. Damit wird zugleich das von Scheler selbst konstatierte Problem einer möglichen Span-

1412 Die Interpretation von Cusinato weist in diese Richtung: »Es ist […] der *Ordo amoris* selbst, d.h. das *principium individuations* des Menschen, der sich durch die Funktionalisierung umbildet und wächst« (Cusinato, Person (2012), 97. H.i.O.).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nung zwischen Schicksal und Bestimmung abgemildert. Gleichzeitig wird dem Rechnung getragen, dass die Selbstliebe wirklich die Bestimmung als eigene erschließt und nicht lediglich eine objektive »Gottesperspektive« für einen selbst einzuholen versucht, weil die eigene Selbstliebe als notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes, Erschließungsmoment in die Konstituierung der eigenen Bestimmung eingeht. Als praktisches Erschließen der größeren Möglichkeiten im Wertereich ist sie Dynamik der Selbsttranszendierung und zugleich Selbstrealisierung der Person, die erst durch die Akte (der Selbstliebe) gegeben ist: »Den Inhalten des normativen Ordo Amoris begegnet die Person im Vollzug ihrer selbst in der Welt.«[1413] Liebendes Selbstverhältnis geht dem Selbstverständnis voraus. Dies ist der antirationalistische Zug von Schelers Philosophie.

Die von Scheler erwähnte Möglichkeit der Bildung der Selbstliebe erhält auf diese Weise sowohl zusätzliche existenzielle Dringlichkeit als auch das Potenzial, die seltsame Möglichkeit zu unterlaufen, dass etwas als das objektiv gute Leben einer Person bestimmt werden kann, ohne dass sie es selbst als gut einschätzen müsste. In der Formulierung des »Werde, der du sein kannst« kommt darüber hinaus stärker das für Scheler auch in der Spätphase eminent wichtige Moment der (Selbst-)Transformation zum Vorschein: Der Mensch »*ist*, indem er sich ›überwindet‹, sich transzendiert, sich über sich hinaus ›bewegt‹.«[1414] Der Maßstab gelingender Selbstüberschreitung würde sich aus dem werterschließenden Erleben der Realität ergeben. Als Orientierungspunkte würden weiterhin die oben analysierten Momente eines guten Charakters (vgl. Kapitel 16.2.4) gelten, insbesondere die Distanzierung von der eigenen Gefühls-, Interessens- und Nutzensperspektive. Das Distanzierungsstreben müsste aber nicht länger auf eine objektive »Gottesperspektive« zielen, sondern hätte seinen Gegenpol in einer grundlegenden Selbstbejahung als Moment der Selbstliebe, wie bereits in den Ausführungen zum Autoerotismus angeklungen ist: Eine Person »kann aber nicht ›lieben‹, wenn sie sich nicht selbst liebt, ihr Sein bejaht und bejahend sich selbstbestimmend in ihrem Sein erhellt; sich sammelnd zu sich selbst, sich selbst aufrecht hält.«[1415] Selbstliebe hat dann

1413 Hand, Ethik (2017), 41.
1414 Scheler, AP, 248. H.i.O.
1415 Scheler, AP, 227.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in sich ein selbst-transformierendes und ein selbst-bejahendes Moment.[1416] Neben die christlich inspirierte Personenliebe tritt dabei das Moment der kosmovitalen Einsfühlung.[1417] Selbstliebe zielt auf Personwerdung und zugleich Bewahrung des ursprünglichen Eingebundenseins in die erotische Lebensenergie ab. Beides ist im Sinne Schelers nicht an Wünschen, Interessen oder Gefühlen, sondern an Werten orientiert, die wiederum nicht länger als an einer ewigen Ordnung partizipierend aufgefasst werden müssen, sondern in deren Konstituierung die eigene Person eingeht.

16.4. Ertrag der Selbstliebe bei Max Scheler

Selbstliebe ist – neben Fremdliebe – laut Scheler der wichtigste Akt, der Menschen zu individuellen Personen werden lässt. Sie ermöglicht Selbsttranszendierung als »Werde, der du bist« oder als »Werde, der du sein kannst«. Und zugleich realisiert eine Person sich erst in den Akten der Liebe. Selbstliebe ist eine kontextualisierte, individuierte und praktisch situierte Dynamik auf die höheren Personenwerte hin. Weder Person noch Liebe werden von Scheler dabei als vorhanden aufgefasst: Es gibt kein fertiges Selbst, auf das sich Liebe bezieht.

1416 Es liegt in der »Rhythmik zwischen Idee-Realität, Geist-Drang – in dem *Ausgleich* ihrer immerwährenden Spannung – das wahre Leben und die wahre *Bestimmung des Menschen*« (Scheler, SMK, 44. H.i.O.). In metaphysischer Wendung sind hier die beiden im Fließtext genannten Momente von Scheler formuliert. Erst durch den Eros-Drang erhält das Moment der Selbstbejahung bzw. Selbsterhaltung eine positive Bedeutung, vgl. FN 1353. Der Geist führt den Menschen über sich hinaus. Er kreiert Ideen und ermöglicht Selbsttranszendenz, für die wiederum der Drang die Kraftquelle bereitstellt. Schelers Einwand gegen Nietzsche ist demzufolge eine Reduzierung des Geistes auf den Drang, vgl. ebd., 64. Umgekehrt erkenne das Christentum nicht, dass der Geist in sich selbst ohnmächtig sei, vgl. ebd., 50.

1417 In dieser Verbindung versteht Zhang, Personalismus (2019), 160–166 Scheler als Brücke zwischen östlichem und westlichem Denken. Die »Einsfühlung« hat in der zweiten Auflage von Scheler, WFS, die in das Jahr 1922, also die Spätphase, datiert ist, wesentliche Ergänzungen erfahren, vgl. ebd., 29–47, 87–106. Einsfühlung wird zum Prinzip alles Lebendigen erhoben, auf dem jedes (personal) geistige Verstehen aufbaut. In diesem Kontext wird Franz von Assisi als einmalig gelungenes Sinnbild der Verbindung personal-christlicher Liebe und kosmovitalen Einsgefühls angeführt, vgl. ebd., 97f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liebe ist vielmehr Gestaltung der Weltoffenheit des Menschen. Es gibt keine fertigen Liebesakte, über die ein Mensch qua Menschsein gleichermaßen verfügte – in Schelers Terminologie: Formen der Liebe sind gebildet in Funktionalisierung. Selbst, Selbstliebe und Liebe sind form- und bildbar, wobei diese Prozesse einem normativen Index unterliegen: Es gibt eine höhere, das heißt bessere, Realisierung seiner selbst, seiner Liebe, seiner Selbstliebe. Dies ist die Annäherung des faktischen »Ordo amoris« an den individuell-idealen »Ordo amoris«. Dieser »Weg der Selbstliebe« ist durch folgende Aspekte bestimmt:

1. Selbstliebe ist primär ein formal bestimmbarer Begriff. Seine materialen Wertkorrelate sind, was die Personenwerte anbelangt, individuiert. Nur für die unteren Wertsphären lassen sich universale Bestimmungen angeben, die für jene gleichwohl bindend bleiben. Daraus folgt ein Verständnis von mit Selbstliebe einhergehender Normativität, das auf die Person hin von abnehmender Allgemeingültigkeit geprägt ist.

2. Selbstliebe ist nicht ethisch neutral. Als Ermöglichungsbedingung der Selbstwerdung kommt ihr selbst ein positiver Wert zu. Daraus folgt der Imperativ: Liebe dich selbst! Deswegen ist die Verweigerung gegenüber der Selbstliebe bereits Schuld und Selbsterhaltung in ethischer Perspektive ungenügend.

3. Das Ideal bildet höchste Selbstliebe als vollständige Erfassung und Realisierung seiner selbst, seines Heils, als singuläre Person.[1418] Diese

1418 Zur Singularität vgl. Reckwitz, Singularitäten (2017). In spätmodernen Gesellschaften wird dem Außergewöhnlichen, dem Besonderen als solchem ein Wert zugesprochen, vgl. ebd., 8–14. Die Logik des Singulären tritt an die Stelle des Allgemeinen. Stirner, Nietzsche und auch Scheler können als Vordenker dieser Entwicklung gelten. Scheler würde allerdings festhalten, dass es nicht darum gehen kann, Dingen einen Wert von Singularität zu verschaffen, sondern dass Personen singulär *sind* und dem Rechnung zu tragen ist. Gleichzeitig ist dieses singulär »sein« bei ihm nicht neutral, sondern positiv-wertend besetzt. Das wird insbesondere in seiner Kritik am Allgemeinen deutlich. Seine Personenmetaphysik beansprucht aufzuzeigen, dass eine Logik der Singularität nicht einfach die des Allgemeinen ablöst, sondern zu begründen, warum erstere diejenige ist, die allein zu erfassen vermag, was eine Person

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»individuierte Gottesperspektive« auf einen selbst ist faktisch nicht erreichbar.

4. Selbstliebe ist nicht Selbstachtung. Letztere bezeichnet die Anerkennung erschlossener Personwerte durch die Liebe. Selbstliebe geht der Erkenntnis, dem Werterfassen und der Wertanerkenntnis voraus.

5. Selbstliebe realisiert sich in der praktischen Situierung des Individuums in der Welt ausgehend von seinem faktischen »Ordo amoris«. In der Begegnung mit der Welt erschließen sich die größeren Möglichkeiten. Dies ist ein prärationaler Vorgang. Jene werden als normativ bedeutsam erlebt, nicht durch Gründe als normativ bedeutsam erklärt.

6. Entscheidend für die Formung der Selbstliebe sowie für deren Erschließung des Wertekosmos ist eine Objektivität, die vom Eigeninteresse, Nutzen und eigenen Wünschen absieht und so die Dinge »in ihrem Wesen« zu erfassen vermag: »Objectivity is made possible only by a loving devotion to the object«[1419]. Eigenliebe ist eine degenerierte Existenzweise, in der sich die Welt verschließt, und von der Selbstliebe fundamental verschieden.

7. Selbstliebe ist Bestandteil eines guten Charakters und befördert diesen zugleich. Ein wesentliches Komplement besteht in der Demut. Sich selbst mit Liebe zu betrachten ist eine Frage der Haltung, die einen objektiven Blick auf sich selbst und so den Horizont der höheren Wertperson eröffnet. Dies zieht das Erschließen und dann die Anerkennung von Selbstwerthaftigkeit als Person nach sich und setzt – so zumindest Scheler in der Spätphase – Selbstbejahung voraus.

8. Selbstliebe wird durch verschiedene Faktoren wie Ressentiment, Eitelkeit, Stolz und vor allem Egozentrismus behindert und defor-

---

ist. Die von Reckwitz ausgemachten Prozesse des *Herstellens* von Singularität basieren für Scheler auf einem gestörten Welt- und Selbstverhältnis.

1419 Vacek, Love (1992), 164. »Entscheidend ist dabei, dass dieser Prozess […] von der Intentionalität des Sichoffenbarens und nicht des objektivierenden Subjekts geleitet ist« (Cusinato, Person (2012), 122).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

miert. Der faktische »Ordo amoris« bedarf deshalb der Selbstaufklärung, bleibt er auch immer der einzige Ausgangspunkt, von dem der Wertekosmos überhaupt zugänglich wird. Wichtige Hilfen der Selbstliebe bestehen in der Nachfolge von Vorbildern und in der Liebe anderer zu einem. In menschheitsgeschichtlicher Perspektive ist dies die Kooperation verschiedener Ethosformen zur gemeinsamen Erschließung des Wertekosmos »in the long run«.

9. Eine bewusst angezielte *Selbst*realisierung bedeutet Selbstverfehlung. Selbstliebe ist wert- nicht selbstorientiert. Das Gute kann nicht direkt erstrebt werden, sondern stellt sich nur »auf dem Rücken« wertrealisierender Akte ein. In der Spätphase wird der Kontrast von Scheler abgemildert.

10. Beschränkung, Verzerrung und Deformierung der Selbstliebe führen nicht bis zu ihrer vollständigen Blindheit. Dies ist der antiaugustinische Optimismus. Die erschlossenen Werte partizipieren an einer absoluten – und in der mittleren Phase auch ewigen – Wertrangordnung, die für den Menschen erkennbar ist. Dies wird in der mittleren Phase als phänomenologische Wesensschau aufgefasst. In der Spätphase kann es als rekonstruierender Prozess verstanden werden.

11. Selbstliebe erschließt eine individuelle Bestimmung, die unabhängig von eigenen Wünschen und Präferenzen Anerkennung verlangt. Dies ist der Grundzug einer objektiven Theorie vom Guten, die auch in der Spätphase leitend bleibt. »Werde, der du sein kannst« trägt gegenüber »Werde, der du bist« einen zeitlichen Index in die Selbstliebe ein und ihrer prinzipiellen epistemischen Begrenzung Rechnung, weil das Selbst der Person nicht statisch vorhanden ist.

Ein Grundmoment, das sich durch Schelers ganze Philosophie hindurchzieht und in dem das Anliegen seiner Wertphilosophie gipfelt, besteht darin aufzuzeigen, dass menschliches Selbstverständnis und -verhältnis als auch Weltverständnis und -verhältnis perspektiviert sind, dies aber gerade nicht bedeutet, dass sich Selbst und Welt in einer Logik des Zugriffs angemessen erschlössen, sondern aus einer der Selbst-Offenbarung. Selbstliebe erfordert ein Anerkennen dieser

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Objektivität. Gelingende normative Orientierung ist allein von diesem Punkt aus möglich. Selbstliebe ist im antinietzscheanischen Sinn das Gegenteil von Bemächtigung.

Auf die Grenzen von Schelers Ansatz ist schon an mehreren Stellen eingegangen worden. Einiges konnte durch eine interpretative Weiterführung von Gedanken aus seiner Spätphase entkräftet werden. Ein weiterer Einwand von Christoph Horn lautet: »Schließlich führt keine erkennbare Brücke von dieser Ethikform zu konkreten Handlungsanweisungen, Güterabwägungen oder ethischen Anwendungsproblemen. Sie scheint kaum operationalisierbar zu sein.«[1420] Sicherlich ist richtig, dass Schelers Wertethik keine direkte Handlungsorientierung bietet. Aus dem Imperativ »Liebe dich selbst!« lassen sich keine Normen ableiten. Vielmehr steht Schelers Ansatz in der Tradition derer, die nach einem gelingenden Leben fragen. Es geht um die gute Person, nicht um die richtige Handlung, was – so Scheler selbst – die viel bedeutsamere Frage der Ethik darstelle.

> Scheler geht es nicht darum, ein System allgemeiner, formaler Gesetze menschlichen Handelns aufzustellen. Sein ethischer Personalismus erinnert eher daran, dass die Person sich der Totalisierbarkeit und Verallgemeinerbarkeit prinzipiell entzieht. Schelers Konzept will keinen allgemeinverbindlichen Lebensmaßstab mitteilen. Es lenkt im Gegenteil das Augenmerk auf die vorausgehende Relevanz der personalen Selbstwertbeziehung als Kraftquelle eines ethischen Lebensentwurfs.[1421]

Daraus folgt nun allerdings keineswegs die Bedeutungslosigkeit für Handlungsorientierungen, insbesondere wenn die Wertrangordnung in den Blick genommen wird. Wie diese sich mit gewissen Modifikationen plausibilisieren lässt, hat Friedrich Hausen aufgezeigt. Umgekehrt ließe sich vielmehr fragen, ob nicht jede Handlungsethik implizit oder explizit Wertrangordnungen voraussetzt. Scheler konkretisiert beispielsweise, dass Selbstliebe mit einer Haltung der Objektivität einhergeht, die Fremdwerte als Werte anerkennt, die nicht auf die eigeninteressierte Perspektive reduziert werden dürfen. Dies impliziert die Achtung des Eigenwerts anderer Personen und verbietet einen praktischen Egoismus sowie Selbstverachtung und

1420 Horn, Moralphilosophie (2018), 148. Horn bezieht den Einwand nicht allein auf Scheler, sondern auf die phänomenologisch-hermeneutische Tradition der Ethik generell.

1421 Sander, Scheler (2001), 47.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

-erniedrigung. Damit ist natürlich noch kein Instrumentarium für konkrete ethische Abwägungsvorgänge formuliert.

Die Plausibilisierung der Wertsphären ist allerdings ein Punkt, der bei Scheler offenbleibt, da er den Status von Argumenten für normative Begründung massiv unterbestimmt. Demgegenüber ist darauf zu insistieren, dass Werte erstens Argumentationen mit Hilfe rationaler Gründe und Normbegründungsverfahren nicht ersetzen können und zweitens nicht einfach durch eine »Logik des Herzens« erschaut werden, sondern über einen propositionalen Gehalt verfügen, der ihre Bedeutung als normative Phänomene zwar nicht hinreichend zu erfassen vermag, aber intersubjektiv zugänglich ist und so Rechtfertigungsdiskurse ermöglicht: »Anstatt eines linearen Verhältnisses von Einsicht [in Werte; B.S.] und Artikulation, so wie Scheler es behauptet, besteht zwischen ihnen ein Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Korrektur.«[1422] Auch die von Scheler angedeutete, aber nicht weiter entfaltete Thematik der Bildung des Wertfühlens und des Liebens müsste hieran anknüpfend präziser entfaltet werden.

Ein weiterer diskussionswürdiger Punkt betrifft das transzendierende Moment der Selbstliebe. Es kann gefragt werden, ob darin ein zu starker perfektionistischer Impetus leitend ist, der auf die Hervorbringung eines immer größeren Wertekosmos abzielt. Anders gewendet: Stellt Schelers Denken eine Abwertung des Gegenwärtigen vor den zukünftigen Möglichkeiten dar? Einerseits stellt er fest, dass erschlossene Werte als solche positiv werthaft sind, andererseits sind sie durch die Dynamik der Liebe immer schon überschritten. Diesen Prozess zu unterbrechen bedeutet laut Scheler schuldig zu werden. Die nietzscheanisch anmutende Steigerungslogik kann indes nicht begründen, dass es prinzipiell für einen Menschen gut sein muss, immer diesem Imperativ zu folgen. Scheler weist der Existenz eines positiven Wertes selbst einen positiven Wert zu. Höhere und mehr positive Werte sind damit per se wertvoller. Diese allgemeine Logik überzeugt aber für die individuelle Existenz in der faktischen Begrenztheit ihrer Realisierungsmöglichkeiten nicht. »Werde, der du sein kannst« erscheint dann als die menschlichere Forderung

1422 Lachmann, Ethos (2000), 105. Zur Dualität von Werten und Normen vgl. Joas, Entstehung der Werte (2013), 159, 252–274; Ders., Werte versus Normen (2002).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegenüber einem »Werde, der du bist« – aber faktisch nie sein wirst; es sei denn, es handelt sich um einen der wenigen Heiligen, der »Übermenschen«[1423].

In der Szenerie zu Immanuel Kant ist zwischen zwei normativen Weisen des Selbstbezugs unterschieden worden: Selbstachtung und Selbstwertschätzung, korrespondierend zu hypothetischen Imperativen und dem kategorischen Imperativ. Schelers Philosophie kennt diese Differenzierung nicht, sondern entfaltet über den Begriff des Wertes ein holistisches Bild der normativen Wirklichkeit. Damit stellt sich die Frage, ob er hinter dem kantischen Erkenntnisstand einer besonderen Geltung *moralischer* Normativität zurückbleibt. Hier ist nicht der Ort, um diesen moraltheoretisch sehr grundsätzlichen und kontroversen Aspekt zu vertiefen. Über die Höhe von Werten aufgrund ihrer existenziellen Bedeutsamkeit zu argumentieren, könnte einen Ausgangspunkt darstellen, um das Phänomen moralisch-unbedingter Geltung auch in Schelers Systematik zu erfassen. Zunächst bleibt aber festzuhalten, dass das Konzept einer graduellen Wertrangordnung die Sphäre qualitativ abgesonderter Moralität relativiert.

Wie deutlich wurde, verbindet Scheler auch in der Spätphase Selbstliebe nicht mit einer subjektiven Theorie des Guten, die bei Gefühlen, Wünschen oder Präferenzen ansetzt. Damit ist die Frage nach der grundsätzlichen Plausibilität von objektiven Theorien des Guten aufgeworfen, die sich auf einen subjekttranszendenten Standpunkt, bei Scheler den Wertkosmos, beziehen. Ohne dass diese komplexe Frage hier entschieden werden könnte, sollen fünf Einwände, die Markus Rüther anführt und diskutiert,[1424] benannt und daraufhin Schelers Konzept analysiert werden, um die grundsätzliche Stichhaltigkeit seines Ansatzes und dann auch seines Verständnisses von Selbstliebe zu unterstreichen:

1. Einwand: »Es existiert eine kulturelle und geschichtliche Pluralität und Variabilität an Vorstellungen vom Guten.« Scheler wendet sich diesem Aspekt explizit und ausgiebig zu. Er ist selbst skeptisch gegenüber uniformierenden Normen und Allgemeinbestimmungen.

1423 Scheler, Idee des Menschen, 190.

1424 Vgl. Rüther, Objektive Theorie (2013), 59–66. Für weitere instruktive Ausführungen zur Frage nach objektiven Theorien des guten Lebens vgl. Schaber, Theorie (2013).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Begriffe des Ethos und des »Ordo amoris« stellen eine Würdigung faktischer Pluralität und geschichtlicher Varianz dar. Der jeweilige Ausschnitt aus dem Wertekosmos ist darüber hinaus in weiten Teilen individuiert. Das objektiv Gute ist nicht das für alle gleiche, universale Gute. Gleichzeitig hält er an einer absoluten (ewigen) Wertrangordnung als normativem Bezugspunkt fest. Er fragt nach den täuschenden und verzerrenden Faktoren, die eine Angleichung an den normativen »Ordo amoris« behindern. Der menschheitsgeschichtliche Weg im Erschließen des Wertekosmos orientiert sich am Bild der Überfülle als an dem einer weniger Fixpunkte.

2. Einwand: »Für verschiedene Menschen sind verschiedene Dinge gut.« Dieser Einwand trifft auf Scheler nicht zu. Sein Konzept kennt Momente des allgemeinen und des individuellen Guten.

3. Einwand: »Jede Person muss in subjektiver Selbstbestimmung selbst entscheiden, was für sie gut ist.« Soll es sich nicht um eine dezisionistische Selbstbestimmung handeln, müssen Kriterien für sie benannt werden. Mit Scheler kann auf aus der Lebenspraxis erschlossene Werte verwiesen werden, durch die das Leben erst Bedeutsamkeitsstrukturen erhält. Es ist durchaus sinnvoll anzunehmen, dass diese nicht frei gewählt oder konstruiert werden. Allerdings scheint Scheler in Hinblick auf die mittlere Phase einer Vorstellung Vorschub zu leisten, die von einem objektiven Gutem der Person ausgeht, ohne dass sie es als solches erleben, erkennen oder bejahen müsste. Die pragmatistisch inspirierte Interpretation der Spätphase hat den Einwand aufgegriffen und sein Konzept dahingehend transformiert, dass die lebenspraktische Rekonstruktion und subjektkonstitutive Dimension stärkere Berücksichtigung erfahren. Allerdings bleibt auch dort die intersubjektive Aushandlung propositionaler Wertgehalte unterbestimmt. Sie ist unabdingbare Voraussetzung dafür, um von einer begründeten subjektiven Selbstbestimmung des eigenen Guten in der Vielfalt möglicher Optionen des Guten zu sprechen. Selbstbestimmung bleibt allerdings in antinietzscheanischer Richtung eingebettet in das Erleben einer normativ beanspruchenden Wertewelt. Ob Scheler in diesem Punkt richtig liegt, ist eine fundamentale anthropologische Frage. Wird sie bejaht, liegt hierin das stärkste Argument für eine objektive Theorie des Guten.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Einwand: »Das Erleben des Guten gibt uns Grund, so zu leben; eine *Theorie* vom objektiv Guten entfaltet keine normative Autorität.« Ein Teil dieses Einwandes ist im Vorangehenden bereits diskutiert worden. Scheler verweist in der kantischen Spur zurecht darauf, dass das Erfassen und Realisieren des Guten nicht mit einem Gefühl des Guten als Angenehmen verbunden sein muss. Gleichzeitig entfaltet er keine von der Lebenserfahrung abgekoppelte Theorie der Werte. Sie will normative Autorität nicht aufgrund platonischer Wesensschau, göttlicher Offenbarung, rationaler Erkenntnis oder empirisch erhobener Daten beanspruchen, sondern weil sie das formuliert, was sich Menschen als Sein-Sollen in ihrer Weltbegegnung erschließt.

5. Einwand: »Es gibt keinen erkenntnistheoretischen Zugang zum objektiv Guten.« Auf diesen Aspekt wurde in den Analysen mehrfach eingegangen und auch Scheler ist sich dessen bewusst, dass es keine naive Werterleuchtung gibt. Seine phänomenologischen Darlegungen sind ein Spiegel des erkenntnistheoretischen Problems. Die Annahme einer phänomenologischen Wesensschau als Ausweg bleibt aber selbst problematisch. Mögliche Weiterentwicklungen im und durch das Spätwerk wurden ebenso aufgezeigt. Umgekehrt stellt sich für subjektive Theorien des Guten in gleicher Weise die erkenntnistheoretische Frage, ob und wann es sich bei den eigenen Wünschen, Interessen oder Präferenzen wirklich um die eigenen handelt. Schon Scheler hat darauf hingewiesen, dass die vermeintlich eindeutige Grenze zwischen Innen- und Außenwelt, Selbst- und Fremdwahrnehmung, Selbst- und Fremdwertung nicht in dieser Klarheit existiert. Der Begriff des Wertes bringt hingegen zum Ausdruck, dass etwas als einen objektiven Anspruch geltend machend subjektiv erschlossen wird. Das subjekttranszendierende Moment muss hierbei nicht im Sinne absoluter, zeitloser, menschlich präexistenter Objektivität aufgefasst werden. Dies hat Scheler in der mittleren Phase nicht hinreichend gesehen.

Kann Schelers Wertethik als objektive Theorie des guten Lebens durchaus plausibiliert werden, liegt ihre Stärke darin, dass erst mit ihr eine Bedeutsamkeitsstruktur des Lebens ersichtlich wird:

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Wenn nun Werte Bedeutsamkeitseigenschaften sind, deren Verstehen ein affektives Involviertsein voraussetzt, so kann dies damit zusammenhängen, dass Bedeutsamkeitseigenschaften nur in umgreifenden Lebenszusammenhängen möglich sind, die auch eher anschaulich als begrifflich-propositionale erfasst werden.[1425]

(Selbst-)Liebe ist dann das zentrale Vermögen des Menschen, sein Leben als bedeutsam zu erschließen. Dies ist weder aus einer desengagierten Perspektive neutraler (Selbst-)Beobachtung, noch im beherrschenden Zugriff der Selbstverfügung möglich, sondern in einem wertenden Erleben der Welt. »Desengagement bedeutet [... hingegen; B.S.] die Entfremdung des Menschen von den Werten und die damit einhergehende Orientierungslosigkeit«[1426], weil die Welt auf reine Tatsächlichkeit reduziert wird. Die Selbstliebe erhält auf diese Weise bei Scheler eine Bedeutung für die normative Orientierung des Menschen, die in ihrer existenziellen und kulturgeschichtlichen Dimension im »Panorama der Selbstliebe« einmalig ist.

1425 Hausen, Wert und Sinn (2015), 147.
1426 Hand, Ethik (2017), 51.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

17. Selbstsorge statt Selbstliebe – Michel Foucault

Michel Foucault ist zweifelsohne als einer der einflussreichsten Denker des 20. Jahrhunderts anzusehen, dessen Überlegungen bis in die Gegenwart hinein ausstrahlen. Seine Auseinandersetzung mit den Themenfeldern Normativität und Selbstbezug bilden zentrale Punkte in seinem Œuvre, die in den letzten Jahren seines Lebens stark in den Mittelpunkt getreten sind. Die anfänglich in der Rezeption vorherrschende Annahme, es handle sich dabei um einen Bruch und Neueinsatz gegenüber den vorangehenden Diskurs- und Machtanalysen, vielleicht sogar um deren Revision, wird kaum noch vertreten. Eine Einteilung seines Wirkens in drei klar voneinander abgrenzbare Phasen mit den Schwerpunkten Diskurs, Macht und Subjekt, ist einer Sicht gewichen, die stärker auf eine kontinuierliche Entwicklung mit unterschiedlichen Schwerpunkten abhebt.[1427] Foucault selbst hat sich mehrfach darum bemüht herauszustellen, dass das Subjekt kein neues Thema, sondern in dem des Diskurses und dem der Macht zumindest implizit mitgelaufen sei: »Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt«[1428] – so eine oft zitierte Äußerung.

1427 Foucaults berühmte Schriften »Wahnsinn und Gesellschaft«, »Die Geburt der Klinik« und »Die Ordnung der Dinge« stehen für den diskursanalytischen Schwerpunkt, vgl. Foucault, WG; Ders., GK; Ders., OD, »Überwachen und Strafen« sowie der erste Band von »Sexualität und Wahrheit«, »Der Wille zum Wissen«, für den machttheoretischen Schwerpunkt, vgl. Ders., ÜS; Ders., WW. Einen sehr guten Überblick über die Geschichte der Rezeption Foucaults, verbunden mit einem eigenen Interpretationsansatz und einem Plädoyer stärker die Kontinuität seines Denkens in den Blick zu nehmen bieten, Raffnsøe u.a., Studienhandbuch (2011), 23–84. Die klassische Periodisierung seines Schriften ist ebd., 45–51 erläutert.

1428 Foucault, DE4–306, 270; zur Zitationswiese vgl. FN 1434. Eine Kurzzusammenfassung des Verständnisses seiner Philosophie bietet Ders., RSA, 15–18 sowie der von ihm selbst verfasste Lexikonartikel, vgl. Ders., DE4–345, 776–782. Das Innovative seines Denkens sieht er in einer dreifachen Ersetzung: »Die Ersetzung der Geschichte der Wissensformen durch die historische Analyse der Formen der Veridiktion, die Ersetzung der Geschichte der Herrschaft durch die historische Analyse der Verfahren der Gouvernementalität, die Ersetzung der Theorie des Subjekts oder die Geschichte des Subjekts durch die historische Analyse der Pragmatik des Selbst und der Formen, die sie angenommen hat« (Ders., RSA, 18).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gleichzeitig ist unbestreitbar, dass sein Denken in den 1980er Jahren einen Perspektivwechsel vollzogen hat. In den Vorlesungen zur »Geschichte der Gouvernementalität« am »Collège de France« 1977–1979 deutet sich an, dass Foucault neben die Gouvernementalität als Regiert-Werden den Blick auf das Sich-selbst-Regieren eröffnet, was er in der Vorlesung »Die Regierung der Lebenden« von 1980 weiterführt.[1429] Damit kann neben die Untersuchung der Konstituierung des Subjekts durch Diskurs und Macht die Analyse von Selbstkonstituierungen treten – und darauf liegt der Fokus seines Wirkens in den letzten vier Lebensjahren, womit er – so die emphatische Lesart – eine neue »Ethik des Selbst« formuliert habe; ob zurecht, wird sich unten zeigen. Seine vorangehenden Analysen zu den Formen der Vermachtung werden nicht revidiert, aber in die Perspektivierung einer Wechselwirkungen von Selbst- und Herrschaftstechniken überführt.[1430] Wenn er nun von Subjekt spricht, dann ist das keine Rückkehr zum von ihm scharf als essentialistisch kritisierten neuzeitlichen Subjektverständnis. *Den* Menschen, wie er in Humanismus und Anthropologie benannt werde, sieht er weiterhin als relativ junge Erfindung in der Geschichte an. Vielmehr hält Foucault an der Vorstellung fest, dass es nicht *das* Subjekt, sondern nur historisch-kontingente, dezentrierte, nicht-identische und singuläre Subjekte gibt, denen keinerlei Subjekt-Sein zugrundeliegt: »Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch«[1431]. Foucaults diskurs- und machtanalyti-

1429 Vgl. Foucault, RL; Ders., GBP und Ders., STB. In der Gouvernementalität erscheint das Problem der »Herrschaft über sich selbst im Zusammenhang mit den Beziehungen zu den anderen« (Ders., SuW, 379).

1430 Vgl. Foucault, DE4–295, 210. Laut Foucault gibt es kein »Außen« zur, kein »Jenseits« gegenüber der Macht. Sie ist ein Beziehungsgeflecht von Kräfteverhältnissen ohne Zentrum, vgl. Heinrich, Individualität (2018), 29. Macht produziert, so Saar, Genealogie (2007), 213–222, bei Foucault erstens Materialität und Körperlichkeit, zweitens Wissen und Wahrheit und drittens Seele und Subjekt. Allerdings verwehrt sich Foucault explizit gegen eine Deutung, Materialität, Wahrheit und Subjekt seien *nur* Ausdruck von Macht, vgl. Foucault, DE4–306, 287; Ders., DE4–350, 833. Erst wenn das Subjekt nicht auf Macht reduziert wird, eröffnet sich ein Raum für Selbstkonstituierungen, die als eigene bezeichnet werden können.

1431 Foucault, DE4–356, 888. Zu Foucaults Subjektkritik vgl. Ders., SuW, 29. Saar, Analytik (2013), 21 spricht von »einer anti-subjektphilosophischen Revision des Subjektbegriff«. Gute Übersichten über die Entwicklung von

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Ausführungen bilden die bleibend relevante Hintergrundfolie für die Schriften seiner letzten Lebensjahre.

Foucaults Untersuchungen zum menschlichen Selbstverhältnis stellen zweifelsohne einen der bedeutendsten Beiträge der letzten Jahrzehnte dar. Eine Untersuchung zur »Idee der Selbstliebe«, die mit dem Anspruch auf Gegenwartsbezug auftritt, kann an seinen Arbeiten nicht vorbeisehen. Im Mittelpunkt der folgenden Analysen stehen dabei die mittlerweile auch auf Deutsch vollständig erschienenen Schriften aus seinen letzten Lebensjahren. Jene lassen sich in drei Gruppen einteilen: Zur ersten gehören die von ihm selbst publizierten oder zur Publikation bestimmten Monographien unter dem Titel »Sexualität und Wahrheit«[1432], zur zweiten seine am »Collège de France« gehaltenen Vorlesungen von 1980 bis 1984,[1433] und zur dritten die aus der entsprechenden Zeit stammenden und in den »Schriften in vier Bänden«[1434] zusammengestellten Artikel und Gespräche. Anders als erwartet werden könnte, bilden seine Monographien für die Rekonstruktion nicht den Hauptbezugspunkt, da Foucault in ihnen den Akzent auf historische Analysen zum Zeit-

---

Foucaults Denken bieten Sarasin, Foucault (2020), Saar, Genealogie (2007), 162–291; Ruoff, Foucault-Lexikon (2013), 21–68; Raffnsøe u.a., Studienhandbuch (2011), 85–325. In den Überblickswerken dominiert die werkgeschichtliche gegenüber einer systematischen Darstellung. Im vorliegenden Kapitel wird eine Grundkenntnis der diskurs- und machtanalytischen Arbeiten Foucaults vorausgesetzt und nicht eigens referiert.

1432 Foucault, SW I-IV. Präzisierend ist anzumerken, dass der erste Band von 1976, vgl. Ders., WW, noch nicht auf das Selbstverhältnis fokussiert, Band zwei und drei, vgl. Ders., GL und Ders., SuS, von ihm selbst wenige Wochen vor seinem Tod 1984 publiziert wurden, und der vierte Band, vgl. Ders., GF, erst 2018 veröffentlicht wurde. Den Unterschied zu den Studien über Wahnsinn, Krankheit, Tod und Verbrechen sieht Ders., SuW, 30f darin, dass mit der Sexualität ein Diskurs des Subjekts über sich selbst und nicht von anderen über das Subjekt erfasst wird.

1433 Vgl. Foucault, RL; Ders., SuW; Ders., HS; Ders., RSA; Ders., MW.

1434 Foucault, DE1–4. In dieser von Daniel Defert, François Ewald und Jacques Lagrange herausgegebenen Zusammenstellung ist für das vorliegende Kapitel vor allem der vierte Band zu den Jahren 1980–1988 relevant. Die Zitation erfolgt unter Angabe der Bandnummer, der Zahl des Beitrags in der chronologischen Nummerierung der Herausgeber und der Seitenzahl. Foucault, DE2–132, 589 bezieht sich beispielsweise auf eine Stelle aus Artikel 132, die auf Seite 589 im zweiten Band zu finden ist. Einige für die vorliegende Thematik besonders wichtige Texte sind zusammengestellt in Ders., ÄE. Jeder der dortigen Texte findet sich auch in Ders., DE.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

raum 500 v.Chr. – 500 n.Chr. legt und nur selten eine eigene Bewertung oder Einordnung vornimmt. Ähnliches gilt analog, wenn auch nicht gleichermaßen ausgeprägt, für die Vorlesungen. Auf die daraus resultierenden methodischen Schwierigkeiten ist unten einzugehen. Die Sekundärliteratur zu Foucaults Arbeiten über Subjektivierung nimmt mittlerweile ein unüberschaubares Ausmaß an. Auch eine Auseinandersetzung aus ethischer Perspektive ist dabei des Öfteren erfolgt. Für das vorliegende Kapitel haben sich die Arbeiten von Martin Saar, Frédéric Gros, Anna Katharina Flamm und Wilhelm Schmid als besonders aufschlussreich erwiesen.[1435] Eine Thematisierung der Selbstliebe in Foucaults Denken ist aus unten zu erörternden Gründen bislang noch nicht erfolgt.

Die Analysen gliedern sich wie folgt: Zunächst sind methodische Vorbemerkungen erforderlich, die auf den ambivalenten normativen Anspruch der Schriften Foucaults eingehen (Kapitel 17.1). Daran schließen sich eine Betrachtung seines Verständnisses von Moral, Ethik und Ethos (Kapitel 17.2) sowie die der Hintergründe seiner Rezeption von Selbstliebe (Kapitel 17.3) an. Dies bildet die Voraussetzung für die Rekonstruktion der bei ihm vorhandenen Ansätze zu einer »Ethik des Selbst« (Kapitel 17.4). Die anfängliche Rezeption Foucaults letzter Schriften stand in Deutschland ganz unter dem Zeichen der Lebenskunst. Wilhelm Schmid hat in seinen Untersuchungen die These aufgestellt, Foucault gehe es um die Neubegründung einer Ethik als Lebenskunst.[1436] Für die ethische Theoriebildung im Allgemeinen und für die »Idee der Selbstliebe« im Besonderen stellt die Möglichkeit einer Fassung von Ethik als Lebenskunst eine bedeutsame Perspektive dar. Deswegen wird dieser Deutung näher nachgegangen (Kapitel 17.5), bevor schließlich der Ertrag der vorliegenden Szenerie im »Panorama der Selbstliebe« gesichert wird (Kapitel 17.6).

1435 Vgl. Saar, Genealogie (2007), 159–334; Ders., Nachwort (2007); Ders., Ethik und Ästhetik (2003); Ders., Analytik (2013). Frédéric Gros hat die Vorlesungen am Collège de France sehr instruktiv eingeordnet, vgl. Gros, Situierung SW (2016); Ders., Situierung HS (2019); Ders., Situierung RSA (2019), Ders., Situierung MW (2019). Vgl. Flamm, Freiheit (2019); Schmid, Suche (2000).

1436 Während Schmid, Suche (2000) auf die Neubegründung einer Ethik als Lebenskunst bei Foucault fokussiert, stellt Ders., Philosophie (2016) das weitaus ambitioniertere Projekt dar, über Foucault hinausgehend eine eigenständige Grundlegung einer Philosophie der Lebenskunst zu leisten.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

17.1. Methodische Vorbemerkungen zur Normativität

Eine Interpretation von Foucaults Monographien »Sexualität und Wahrheit II-IV« aus einer ethisch interessierten Perspektive steht vor dem Problem, dass seine Untersuchungen zur Konstituierung des Subjekts scheinbar rein historische Arbeiten sind, die Formen und Veränderungen der Subjektivierungsformen in der Antike anhand umfangreicher Materialsichtungen aufzeigen. Damit ist zunächst ein maximaler Abstand zu einer Ethik gewonnen, die für die Gegenwart normative Geltungen begründen will. Ginge es Foucault allein um eine historische Perspektive – was er an manchen Stellen betont und an anderen wiederum verneint[1437] – dann mäße er diesem Abstand selbst keine normative Bedeutung zu. Eine Untersuchung, die Foucaults Monographien, Vorlesungen, Artikel und Gespräche der Zeit 1980–1984 als Gesamtzusammenhang betrachtet, lässt allerdings Zweifel aufkommen, ob seine Intention so schon hinreichend erfasst ist. Es deutet sich vielmehr an, dass seine Arbeiten zur Antike als Teil einer Genealogie menschlicher Selbstverständnisse und Selbstverhältnisse zu lesen sind. Foucault stellt sich in die von Nietzsche begründete Tradition genealogischen Erzählens, das eine normative Absicht verfolgt. Dass Nietzsche für sein Denken eine besondere Inspirationsquelle war, betont Foucault mehrfach.[1438] Martin Saar hat

1437 Die Arbeiten zu »Sexualität und Wahrheit« werden von Foucault, DE4–350, 824 als historische Arbeiten präsentiert. Gegen ein rein historisches Interesse spricht folgende Selbstbeschreibung: Es galt »herauszufinden, in welchem Maße die Arbeit, seine eigene Geschichte zu denken, das Denken von dem befreien kann, was es stillschweigend denkt, und es ihm erlauben kann, anders zu denken« (Ders., DE4–338, 665).

1438 »Ich bin einfach Nietzscheaner« (Foucault, DE4–354, 868); vgl. Ders., DE2–84, 166–191; Ders., DE4–330, 528f. Heinrich, Individualität (2018), 107–236 bietet einen aufschlussreichen Vergleich der Subjektivierungsvorstellungen von Nietzsche und Foucault. Das Verfassen einer Genealogie des modernen Subjekts stellt für Foucault die Alternative zu einer Philosophie des Subjekts dar, vgl. Foucault, DE4–295, 209. »Ich gehe von einem Problem in den Begriffen aus, in denen es sich gegenwärtig stellt, und versuche dann, dessen Genealogie durchzuführen. Genealogie heißt, dass ich die Analyse von einer gegenwärtigen Frage aus betreibe« (Foucault, DE4–350, 831). Die Methode der Genealogie wird bei Foucault um die der Archäologie ergänzt: »Mein Problem ist nicht, die Geschichte der Ideen in ihrer Entwicklung zu untersuchen, sondern vielmehr unterhalb der Ideen zu sehen, wie diese oder jene Objekte als mögliche Erkenntnisobjekte erscheinen konnten« (Ders.,

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

überzeugend herausgearbeitet, inwiefern Genealogie für Nietzsche und Foucault eine Methode immanenter Kritik ist, die einen existenziellen Imperativ begründet und ein »Programm der historisierenden und machtanalytischen Relativierung und Kritik gegenwärtiger Selbstverständnisse und Selbstverhältnisse«[1439] darstellt. Der erwähnte Abstand, der durch die Studien zur Antike erzeugt wird, hat insofern eine normativ-kritische Komponente, als dass durch das Aufzeigen historischer Wandelbarkeiten und Pluralitäten scheinbare Eindeutigkeiten und Normalitäten in gegenwärtigen Überzeugungen als kontingente dekonstruiert werden: »Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind. Wir müssen uns vorstellen und konstruieren, was wir sein könnten«[1440]. Das Aufzeigen von Andersheit, von Alternativen

---

DE4–330, 537). Die Methode der Archäologie deckt dabei kontingente Praktiken auf und widerlegt vermeintliche Universalismen, vgl. Ders., RL, 116f; Saar, Genealogie (2007), 191f; Ruoff, Foucault-Lexikon (2013), 75–78.

1439 Saar, Genealogie (2007), 293; vgl. die Ausführungen in FN 1148, 1160 und 1214 sowie Saar, Genealogie (2007), 188–203, 293–295. Die methodischen Ausführungen zu Nietzsche, vgl. Kap. 15.1.2, sind ebenfalls für das Verständnis von Foucault hilfreich. Auch Gros, Situierung HS (2019), 635, betont, dass Foucault nicht primär ein historisches, sondern ein genealogisches Interesse leitet.

1440 Foucault, DE4–306, 280. »Arbeiten ist das Unternehmen, anders zu denken, als man zuvor dachte« (Ders., DE4–350, 824); vgl. Gros, Situierung MW (2019), 460. »Sagen wir, ich bin ein negativer Theoretiker« (Foucault, RL, 112). Im Hintergrund steht ein konstruktivistisches Verständnis von Wahrheit und Normativität. Wahrheitsdiskurse sind kein Abbild, keine Repräsentation der Wirklichkeit: »Es gibt keine grundlegende ontologische Zugehörigkeit zwischen der Wirklichkeit eines Diskurses, seiner Existenz, selbst der Existenz von Diskursen, die den Anspruch erheben, die Wahrheit zu sagen, und dann der Wirklichkeit von der er spricht. Das Wahrheitsspiel ist in Bezug auf den Bereich, in dem er sich entfaltet, immer ein historisch singuläres Ereignis. […] Die Wirklichkeit wird niemals über die partikulare, singuläre und unwahrscheinliche Wirklichkeit, die das Wahrheitsspiel in der Wirklichkeit ist, Rechenschaft geben« (Ders., SuW, 288–290). Auch stellen die Diskurse keine Rationalität her: »Was der Wirklichkeit erlaubt zu existieren, was der Wirklichkeit erlaubt, Bestand zu haben, was der menschlichen Praktik erlaubt, sich in ›ihrer eigenen Ökonomie‹ zu behaupten, ist gerade die Tatsache dass zwischen dem Schema der Rationalität, das man ihnen vorsetzt, und der Wirklichkeit ihrer Existenz immer eine notwendige Kluft besteht« (ebd., 217f); vgl. Veyne, Denken (2003), 27f, 48. Die Wirklichkeit nimmt vielmehr ein agonistisch-antagonistisches Verhältnis gegenüber Wahrheitsdiskursen und Rationalisierungen ein. Entsprechend folgt für Wahrheitsdiskur-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellt Vorstellungen von Normalität und Ansprüche auf Normativität infrage und schafft Räume für neue Gestaltungsmöglichkeiten. Foucault betont, dass eine wesentliche Intention seiner Philosophie in dieser Arbeit an der Dekonstruktion von Normalitäten und Normativitäten bestehe: Die Philosophie »soll die Formen bestimmen, in denen sich das Verhältnis zu sich selbst eventuell transformieren kann«[1441] – ohne dabei Zielvorgaben festzulegen. Statt Universalität, Notwendigkeit, Absolutheit und Einheit zu begründen, gehe es um das Aufzeigen von Singularitäten, Zufällen, Vielfalt und Besonderheiten, um »eine pluralisierende, temporalisierende, praxisbezogene Dezentrierung des Subjektbegriffs.«[1442] Die Festlegung des Einzelnen auf bestimmte Muster, Erwartungen oder Seinsweisen, die Fremd-Konstituierung des Subjekts sowie dessen Unterordnung unter normative Ansprüche, deren begründende Mechanismen aufzudecken Foucault Jahrzehnte seines Forschens gewidmet hat, bildet eine Kontrastfolie zur Intention seines Arbeitens. Die Analysen zur Objektivierung des Subjekts in Diskursen und Machtbeziehungen erscheinen so in der Retrospektive als Analyse möglicher Widerstände gegen sie, als Aufzeigen von Kämpfen gegen die Festlegung von Identitäten, gegen Uniformisierung, gegen Machtausübungen und gegen die Lenkung durch Individualisierung.

> Bei Foucault steht der Mensch vor dem Spiegel, nicht um sich darin zu sehen und sich ein Bewusstsein von sich zu machen, sondern um sich in den Bezügen von Ursprung und Wiederkehr, Cogito und Ungedachtem, Transzendenz und Empirie zu verlieren, weil eine Identität hier nicht gefunden werden darf. […] Es mag ein zersplittertes Subjekt sein, wo es

---

se, die normative-sittliche Geltungansprüche erheben, dass ebendiese kein Pendant in der Wirklichkeit haben. Die Frage, ob normative Ansprüche der Wirklichkeit entsprechen, ob sie richtig sind, ist für Foucault völlig falsch gestellt. Denn Normativitäten haben keinen realistischen Wirklichkeitsbezug, sondern werden in Diskursen konstruiert und bilden heteronome Subjektivierungsformen, die vom Subjekt stets als fremd und normalisierend wahrzunehmen sind, nie aber als gerechtfertigt akzeptiert werden können, da sie das im foucaultschen Konstruktivismus nie sein können. Zum Verhältnis von Norm und Wirklichkeit, vgl. Muhle, Biopolitik (2008), 161f.

1441 Foucault, RSA, 445; vgl. Ders., RSA, 19; Ders., DE2–84, 170, 179, 186; Ders., DE4–339, 702–704.

1442 Saar, Analytik (2013), 23. Zur Bedeutung der Singularitätsvorstellung vgl. Veyne, Denken (2003), 27, 33–35.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich selbst zersplittert, aber dem immerhin zugesprochen werden kann, selbst in der Identitätslosigkeit eine Identität geschaffen zu haben.[1443]

Foucaults Plädoyer für Kontingenz, Andersheit und Nicht-Identität erklärt, weshalb sich bei ihm so gut wie keine affirmative Rede von Normativität findet.

Viel schwieriger ist folglich die Frage zu beantworten, ob seine Studien zur Antike neben der kritischen auch eine kreative Funktion in der Genealogie erfüllen. Anders formuliert: Gibt Foucault in ihnen irgendeine Form von Orientierung, deren Sinn sich nicht in der Alterität um ihrer selbst willen erschöpft? Die einfachste Antwortmöglichkeit hierauf, dass er die antiken Modelle unvermittelt in die Gegenwart transportieren wolle, weist Foucault entschieden zurück.[1444] Auf die in Interviews gestellte Frage nach den kreativ-normativen Implikationen seiner Studien, lässt er eine konkrete Antwort offen,[1445] verwehrt sich aber gegen eine Auslegung, die direkte Imperative aus seinen Studien schlussfolgern will. Dies gilt es in Hinblick auf die Frage zu beachten, ob Foucault eine Ethik formuliert habe. Die Antike ist zunächst ein Gegenüber, nicht ein Modell für die Gegenwart.

Andererseits ist Foucaults Darstellung der untersuchten Zusammenhänge nicht rein deskriptiv, sondern neben direkten vereinzelten Kommentaren finden sich auch Wertungen, die seine eigene Sichtweise durchscheinen lassen. Diese gilt es im Folgenden herauszupräparieren, um so seine Ansätze zu einer Ethik der Selbstsorge zu rekonstruieren.[1446] Einen wichtigen hermeneutischen Anhaltspunkt bieten dazu seine Ausführungen zur Aufklärung als »Haltung der Modernität«[1447]. Diese hat einerseits eine kritische Seite, die in wei-

1443 Wolfers, Subjekte (2009), 229f; vgl. Foucault, DE4–306, 274f; Gros, Situierung HS (2019), 642; Ruhstorfer, Konversionen (2004), 60f, 79. Ruhstorfer spricht vom Prozess unendlicher Konversionen. Zur Identitätsthematik bei Foucault vgl. Sautermeister, Identität (2013), 37–47.

1444 Vgl. Foucault, DE4–354, 861; Ders., DE4–344, 741.

1445 Vgl. beispielsweise Foucault, DE4–356, 879, 892f.

1446 Hinsichtlich der Quantität ist damit nur ein Bruchteil dessen von direkter Bedeutung, was Foucault in den letzten Jahren seines Lebens verschriftlicht hat.

1447 Foucault, DE4–339, 694. Der Frage »Was ist Aufklärung?« hat Foucault einen Artikel, vgl. Ders., DE4–339, und eine längere Passage in der Vorlesung 1982/83 gewidmet, vgl. Ders., RSA, 21–58. Wesentlich für diese Haltung der

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten Zügen dem entspricht, was soeben als Abgrenzungsfolie herausgestellt wurde. Daneben gibt es aber auch eine positive Seite, die für das Selbstverständnis von Foucaults Philosophie, verstanden als eine »historische Ontologie unserer selbst«[1448], und einer damit verbundenen möglichen Ethik ausschlaggebend ist. Drei positive Aspekte deutet er an, die eine der Haltung der Aufklärung verpflichtete Philosophie auszeichnen:

1. Sie ist geprägt von einer an die Kritik anknüpfenden *Überschreitung* der Grenzen, um so »die endlose Arbeit der Freiheit so weit und so umfassend wie möglich wieder in Gang zu bringen.«[1449] Überschreitung kommt nie an ein Ziel, ist auch nie auf ein Ziel aus, sondern ihre Sinnhaftigkeit besteht im Prozess selbst, der immer wieder eine Abkehr vom gegenwärtigen Subjekt bedeutet.
2. Diese Arbeit der Überschreitung verbleibt *experimentell* und muss sich in den verschiedenen, stets lokalen Kontexten erproben:

> Ich werde folglich das der kritischen Ontologie unserer selbst eigene philosophische *ethos* als eine historisch-praktische Erprobung der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als Arbeit von uns selbst an uns selbst, insofern wir freie Wesen sind, charakterisieren.[1450]

Modernität ist der Bezug der Philosophie auf die Gegenwart: »Die Philosophie als Erscheinungsort einer Gegenwart, die Philosophie als Frage nach dem philosophischen Sinn der Gegenwart, zu der sie selbst gehört, die Philosophie als Befragung dieses ›wir‹ […], das, scheint mir, zeichnet die Philosophie als Diskurs der Moderne, als Diskurs über die Moderne aus« (ebd., 29). Dieses Plädoyer ist zugleich ein wichtiges Zeugnis dafür, dass Foucaults primäres Interesse nicht der Historie als solcher gilt. Eine hilfreiche Interpretation zu Foucaults Ausführungen über Aufklärung bieten Raffnsøe u.a., Studienhandbuch (2011), 357–369.

1448 Foucault, DE4–339, 703.

1449 Foucault, DE4–339, 703. Die »Haltung der Modernität« als Überschreitung von Grenzen ist eine Haltung, die sich gegen Normalisierungen stellt und die eigene Selbstüberschreitung erprobt, vgl. Menke, Übung (2003), 299.

1450 Foucault, DE4–339, 703f. H.i.O. »Auf diese ›Tätigkeit‹ der persönlichen Lebensführung, nicht ihr Produkt, die Einheit des Lebens, bezieht sich Foucault« (Menke, Übung (2003), 298).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der Fokus der experimentellen Arbeit liegt auf den Praktiken, nicht auf der Erkenntnis. Es geht zunächst also nicht um Selbsterkenntnis, sondern um praktische Erprobung von Selbstkonstituierung.

3. Ohne ein umfassendes Bild der historischen Grenzen und ihrer Überschreitungen, sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht, gewinnen zu können, zeichnet sich eine solche, selbst begrenzte Philosophie durch eine gewisse *Systematizität*, Allgemeinheit, Homogenität und einen bestimmten Einsatz aus. Letzterer zielt auf ein Durchbrechen der gegenseitigen Verstärkung von (technologischen) Fähigkeiten und Machtbeziehungen und damit auf eine Beförderung individueller Autonomie ab. Homogenität erhält eine solche Philosophie durch den einheitlichen Referenzbereich menschlicher Praktiken, deren Untersuchung sie vornimmt.[1451] Diese Praktiken lassen sich den drei Achsen des Wissens (Herrschaftsbeziehungen über Dinge), der Macht (Handlungsbeziehungen zu anderen) und der Ethik (Beziehung zu sich selbst) zuordnen. Das bedingt die Systematizität und die einheitliche Forschungsfrage:

   > Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstituiert worden; wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen ausüben oder erleiden; wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden.[1452]

   Zumindest für die westlichen Gesellschaften sind diese Praktiken als in unterschiedlichen Gewändern immer wieder erneut auftauchende Probleme sowie deren Untersuchung von allgemeiner Bedeutung.

Diese Arbeit der Philosophie ist der Weg im Überwinden der Unmündigkeit, die – so Foucault in seiner Rekonstruktion Kants – in einer verdorbenen Beziehung zwischen Selbst- und Fremdregierung,

---

1451 Die Praktiken grenzt Foucault von den Vorstellungen ab, die Menschen von sich haben. Die Untersuchung der Praktiken beinhaltet zwei Perspektiven: Die Rationalitätsformen, die die Praktiken bestimmen, und die Freiheit, mit der die Individuen Praktiken vollziehen und die Regeln in Grenzen modifizieren können. Erstere nennt Foucault den technologischen, letztere den strategischen Aspekt der Praktiken, vgl. Foucault, DE4–339, 705. Diese Bipolarität spiegeln Fremd- und Selbstregierung wider.

1452 Foucault, DE4–339, 705f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im »Mangel im Verhältnis der Autonomie zu sich selbst«[1453], bestehe. Der konstruktive Part der Philosophie besteht somit in der Aneignung einer Haltung gegenüber sich selbst, die auf die Abwesenheit von Gehorsam, einen Widerstand gegen Regiertwerden und eine auf vernünftigem Denken basierende Selbstregierung abzielt. Eine solche Philosophie bestimmt Foucault primär mit Hilfe der Kategorie der Haltung. Es fällt allerdings auf, dass die zentrale Forschungsfrage auch hier auf die Genese und nicht auf die Geltung gerichtet ist. Grenz- und Erprobungshaltung sind von einer Logik der Abgrenzung und Suche nach Andersheit bestimmt. Ob eine solche, *ex negatio* ansetzende und vom Impetus her antinormative Philosophie,[1454] das notwenige Instrumentarium bereithält, um auf sich gegenwärtig stellende normative Probleme eine hinreichende Antwort zu geben, kann angezweifelt werden. Der Graben zu einer Ethik, verstanden als normativer Orientierungswissenschaft, scheint zunächst unüberbrückbar.[1455] Dies wirft die Frage auf, welches Verständnis von Ethik Foucault entwickelt hat.

17.2. »Moral«, »Ethik« und »Ethos«

Foucault gibt keine einheitliche Definition seiner Verwendung der Begriffe »Moral«, »Ethik« und »Ethos«. Die folgende Systematisie-

1453 Foucault, RSA, 53. In eine andere Richtung geht die Lesart von Wendel, Foucault (2003), 60: »Foucault selbst macht deutlich, dass sein Verständnis von Diskurs und Macht das Verschwinden von Subjektivität und Freiheit im Sinne von Autonomie und Emanzipation zur Folge hat. Der späte Foucault ist also keineswegs vom Subjektkritiker zum Subjektphilosophen geworden, sondern er präzisiert lediglich sein Verständnis des Selbst.« Demgegenüber wird im vorliegenden Kapitel eine Interpretation vertreten, die davon ausgeht, dass Foucault gerade auf begrenzte Emanzipation und Autonomie (freilich nicht im kantischen Sinn) abzielt.

1454 Foucault, RL, 112: »Sagen wir, ich bin ein negativer Theoretiker.« Der Antinormativismus in der Philosophie Foucaults ist vielfach konstatiert und auch von prominenter Stelle kritisiert worden, vgl. Pfannkuchen, Archäologie (2000), 79–91; Honneth, Diskussion (2003); Taylor, Foucault (2020).

1455 Auch wenn es Anmerkungen von Foucault gibt, dass er vorhatte, in der Thematik der Selbstkonstituierung des Subjekts wieder die Brücke zur Gegenwart zu schlagen, vgl. Foucault, MW, 408, ist sein methodischer Grundansatz doch sehr weit von ethischen Begründungsvorhaben entfernt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung bezieht sich daher auf die bei ihm vorherrschende terminologische Bestimmung, ohne zu beanspruchen, alle Belegstellen in der vollen Variationsbreite aufzugreifen. Vor allem in »Der Gebrauch der Lüste«, »Zur Genealogie der Ethik« und »Der Mut zur Wahrheit« finden sich wichtige Anhaltspunkte.[1456]

Zunächst unterscheidet Foucault im Begriff »Moral« drei Ebenen.[1457] Moral bezeichnet erstens die Gesamtheit von Regeln und Werten, expliziten wie impliziten, die zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Milieu bestehen und die zur Verhaltensregulierung »den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibeapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. – vorgesetzt werden«[1458]. Dies kann auch als Moralkode bezeichnet werden. Daneben steht Moral für das faktische Verhalten von Menschen im Verhältnis zum Kode. Es variiert zwischen Unterwerfung, Indifferenz und Übertretung. Drittens bezeichnet Moral die Weisen der Selbstführung, der Konstituierung als moralisches Subjekt vor dem Hintergrund des Kodes:

> Es gibt keine einzelne moralische Handlung, die sich nicht auf die Einheit einer moralischen Lebensführung bezieht; keine moralische Lebensführung, die nicht die Konstitution als Moralsubjekt erfordert; und keine Konstitution des Moralsubjekts ohne ›Subjektivierungsweisen‹ und ohne ›Asketik‹ oder ›Selbstpraktiken‹, die sie stützen. Die moralische Handlung ist nicht zu trennen von diesen Formen der Einwirkung auf sich selber, die von einer Moral zur andern nicht weniger unterschiedlich sind als das System der Werte, Regeln und Verbote.[1459]

In einer Moral kommen alle drei Ebenen zusammen. Jede Moral enthält einen VerhaltensKode und Subjektivierungsformen. Allerdings gibt es Moralen, die den Akzent stärker auf den Kode legen, und andere, die auf die Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken fokussieren. In ersteren

1456 Vgl. Foucault, GL; Ders., DE4–344; Ders., MW. Daneben enthält Ders., DE4–338 als eine zur Veröffentlichung vorbereitete allgemeine Einleitung für die Bände zwei bis vier von »Sexualität und Wahrheit« ebenfalls einige relevante Ausführungen zur vorliegenden Thematik.

1457 Vgl. Foucault, GL, 36f; Ders., DE4–338, 679–686.

1458 Foucault, GL, 36.

1459 Foucault, GL, 40.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> ist das Wichtige auf seiten der Autoritätsinstanzen zu suchen, die diesem Code Geltung verschaffen, seine Erlernung und Beachtung durchsetzen, die Übertretungen sanktionieren; unter diesen Bedingungen vollzieht sich die Subjektivierung hauptsächlich in einer quasi juridischen Form, in der sich das Moralsubjekt auf ein Gesetz oder ein Ensemble von Gesetzen bezieht, denen es sich unterwerfen muss […]. Andererseits lassen sich Moralen denken, in denen das starke und dynamische Element auf seiten der Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken zu suchen ist. In diesem Fall kann das System der Codes und der Verhaltensregeln ziemlich rudimentär sein. Seine genaue Beachtung kann relativ unwesentlich sein – jedenfalls im Vergleich zu dem, was vom Individuum verlangt wird, damit es sich in seinem Verhältnis zu ihm selber, in seinen verschiedenen Handlungen, Gedanken oder Gefühlen als Moralsubjekt konstituiert; der Akzent liegt dann auf den Formen der Verhältnisse zu sich, auf den Prozeduren und Techniken ihrer Erarbeitung […] und auf den Praktiken zur Umformung seiner eigenen Seinsweise.[1460]

Sowohl das Verhalten als auch das Selbstverhältnis, in dem sich zugleich das Moralsubjekt konstituiert, wird von Moralen bestimmt. Den Bereich, der auf die Gestaltung des Selbstverhältnisses abzielt, bezeichnet Foucault mit dem Wort »Ethik«. Anders formuliert: Ethiken sind Moralen, denen es primär um Subjektivierungsformen und auf diese ausgerichtete Selbstpraktiken geht, wobei die Summe letzterer auch als »Asketik« bezeichnet wird. In ihnen wird das moralische Subjekt gebildet – den Ausdruck »ethisches Subjekt« verwendet Foucault nicht. Prominentes Beispiel für derartige Ethiken ist laut Foucault die antike Lebenskunstliteratur, die das Subjekt zu Selbsttechniken als »reflektierte, ausgearbeitete, systematisierte Verfahren«[1461] anleitete, mit dem Ziel das Subjekt zu formen, um eine höhere Qualität des Daseins zu erwerben. Sie habe aus Unterweisungen durch andere (»mathêsis«), Meditationen über sich (»meletê«) und Übungen (»askêsis«) bestanden.[1462]

1460 Foucault, GL, 41f.

1461 Foucault, SuW, 57. Die Lebenskunst zielt nicht auf eine Handlungsnormierung, sondern auf eine Seinsänderung. In der Gegenwart sei, so Foucault, die Lebenskunst verschwunden und Verhaltensmuster für ein gutes Leben würden vor allem von Pädagogik und Humanwissenschaften transportiert, vgl. ebd., 47f.

1462 Vgl. Foucault, SuW, 55. Foucaults vierfache Unterscheidung zwischen ethischer Substanz, Unterwerfungstyp/Subjektivierungsmodus, Haltung/Mittel und Zielperspektive, vgl. Ders., GL, 51; Ders., DE4–344, 759–763 zur Struk-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es dürfte deutlich geworden sein, dass Foucaults »moralisches Subjekt« eine ganz andere Bedeutung hat als in seiner geläufigen, durch die kantische Moralphilosophie geprägten Verwendung. Es geht nicht der Moral – im kantischen Sinne verstanden – voraus, indem es sich zusammen mit ihr autonom im Vollzug der praktischen Vernunft als moralisches Subjekt konstituiert, sondern ist Produkt von Moral – im foucaultschen Sinne. Als solches ist es historisch-situativ, empirisch-variabel und heteronom konstituiert. Wie es überhaupt zu einer gewissen Form der Selbstbestimmung gelangen kann, wird von Foucault nicht als mit ihm gegeben vorausgesetzt, sondern ist das zentrale Problem seiner letzten Schriften. Selbstkonstituierung und Selbstregierung des moralischen Subjekts laufen auf keine Zielfigur des moralischen Subjekts hinaus, so wie Kant es versteht. Insofern wäre es ein Missverständnis, Foucaults Überlegungen als empirischen Anweg in der Bildung des kantischen moralischen Subjekts zu verstehen. Foucaults moralisches Subjekt existiert ohne eine im kantischen Sinne verstandene Moralität und ohne das Telos klassisch-antiker oder christlich-theologischer Subjektvorstellungen. Sein moralisches Subjekt steht dem nietzscheanischen Selbst viel näher.

Es ist auffallend, dass Foucault Moralkodes durchweg – wie auch in obigen Zitaten deutlich wird – mit den Vorstellungen von Autorität, Gesetz, Unterwerfung und Gehorsam in Verbindung bringt. In dieser Diktion ist von vornherein eine Opposition zwischen ihnen und dem, was er als »Haltung der Modernität« beschreibt, angelegt. Der Moralkode tritt dem Individuum heteronom und normalisierend entgegen. Dieser und die Selbstkonstituierung des Subjekts schließen sich gegenseitig aus: »Die Suche nach einer Form von Moral, die für alle annehmbar wäre – in dem Sinne, dass alle sich dem zu unterwerfen hätten –, erscheint mir als eine Katastrophe«[1463]. Freiheit zeigt sich in der Gestaltung eigener Andersheit und der Überwindung des Gesetzes und nicht »der Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber vorgeschrieben hat, ist Freiheit«[1464]. Der Moralkode kann so weder Ausdruck von Selbstkonstituierung und

turierung der Entwicklung antiker Formen von Ethik ist für die Thematik des vorliegenden Kapitels nicht weiter von Belang. Sie sind tabellarisch gut dargestellt in Raffnsøe u.a., Studienhandbuch (2011), 247f.

1463 Foucault, DE4–355, 872.

1464 Rousseau, CS, I.8.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Institution von Freiheit sein noch die Funktion erfüllen, deren Ermöglichungsbedingung darzustellen, noch indifferent neben ihr stehen.

Dementsprechend ist Foucaults Suche nach möglichen Formen der Selbstregierung auf denjenigen Bereich verwiesen, den er als »Ethik« bezeichnet. Aber auch hier bleibt zunächst zu konstatieren, dass die Subjektivierungsformen fremdbestimmt sind und disziplinierend wirken.[1465] Selbstverhältnis ist nicht identisch mit Selbstregierung oder Selbstkonstituierung. Gleichwohl geht Foucault davon aus, dass, wenn letztere möglich sein sollten, dann in einem Raum möglich sein müssen, der aufgrund der spezifischen Subjektivierungsformen einer Ethik eröffnet wird, die die Möglichkeit von Selbstsubjektivierungen zulassen. Die Schriften seiner letzten Lebensjahre lassen sich so interpretieren, ansetzend bei antiken Formen der Lebenskunst nach diesem Typus von Ethik gesucht zu haben. Insofern sie in diese Richtung weisen, können sie selbst als Ethik verstanden werden. Auf die Frage in einem Interview, ob er eine Ethik formuliert habe, antwortet Foucault:

> Nein. Wenn Sie unter ›Ethik‹ ein Gesetzbuch verstehen, das uns sagen würde, auf welche Weise wir handeln sollen, nun, dann ist die *Histoire de la sexualité* sicherlich keine Ethik. Doch wenn Sie unter ›Ethik‹ das Verhältnis verstehen, das das Individuum zu sich selbst hat, sobald es handelt, dann würde ich sagen, dass sie bestrebt ist, eine Ethik des sexuellen Verhaltens zu sein, oder wenigstens zu zeigen, was eine Ethik des sexuellen Verhaltens sein könnte. Das wäre eine Ethik, die nicht von den Problemen der geheimen Wahrheit beherrscht wäre, die über die Wirklichkeit unseres Sexuallebens regiert.[1466]

Letztere ist zwar auch eine Ethik, da sie auf Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken abzielt, aber in einer Art und Weise, die die Regierung des Subjekts an eine pastorale Autorität überstellt. Genau davon grenzt Foucault sich aber ab: »denn was ist die Ethik anderes als die Praxis der Freiheit, die reflektierte Praxis der Freiheit?«[1467] Präzisierend müsste ergänzt werden, dass nicht jede Ethik, verstanden als auf Subjektivierungsformen und Selbstpraktiken fokussierte

1465 Vgl. Foucault, DE4–344, 759.

1466 Foucault, DE4–336, 655. H.i.O. Der »Histoire de la sexualité« entspricht die deutsche Widergabe mit »Sexualität und Wahrheit«.

1467 Foucault, DE4–356, 879.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Moral, reflektierte Praxis der Freiheit ist, sondern nur diejenige, die keine »verdorbene Beziehung zwischen Selbst- und Fremdregierung« aufweist. Allerdings ist Foucault in seiner Begriffsverwendung nicht eindeutig, sodass »Ethik« sowohl für einen Moraltypus oder auch, wie in dem Zitat, für einen spezifischen Ethiktypus stehen kann. Christoph Menke bringt den normativen Unterschied von disziplinierenden und ethischen – im affirmativen foucaultschen Sinn – Subjektivierungsformen und ihnen zugeordneten Übungen auf den Punkt:

> Die normative Frage, an der sich die disziplinierenden Übungen orientieren, gilt Fähigkeiten der Selbstführung, die für die *erfolgreiche Ausführung einer Praxis* gut sind; die normative Frage, an der sich die ästhetisch-existenziellen Übungen orientieren, gilt Fähigkeiten der Selbstführung, die für die *eigene Lebensführung* gut sind.[1468]

Eine zur eigenen Lebensführung befähigende Ethik in verschiedenen Formen neu zu entwickeln sieht Foucault nach der erfolgreichen Befreiung von verschiedenen Moralcodizes, wie sie unter anderem von den Religionen transportiert wurden, als Aufgabe der Gegenwart an.[1469]

Zusätzliche Komplexität entsteht durch das Einführen der Begriffe »Ethos«, »moralischer Diskurs« und »ethische Differenzierung« in der Vorlesung »Der Mut zur Wahrheit« 1983/84.[1470] »Ethos« erscheint dabei als Sammelbegriff für den Charakter des Einzelnen, für eine dem Handeln vorausgehende individuelle Matrix, für die individuelle Praxis und zugleich für die »Art und Weise, wie er [der

1468 Menke, Übung (2003), 292. H.d.V. Ähnlich vgl. Pfannkuchen, Archäologie (2000), 59: »Machtförmige Subjektivierungstechniken zielen stärker auf die Normalisierung der Individuen, wohingegen der Wert von Selbstpraktiken darin liegt, Kompetenzen bereitzustellen, die eine eigenständige Position innerhalb eines agonalen Handlungssystems ermöglichen«. Und Tanja Zeeb formuliert: »Das passive Subjekt ist einem anderen unterworfen durch Kontrolle und Abhängigkeit, das aktive Subjekt ist an die eigene Identität gebunden durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis« (Zeeb, Freundschaft (2011), 424). Wird in diesem Zitat die gleiche Bipolarität von Disziplinierung und aktiver Selbstführung ersichtlich, so ist gegen Zeeb festzuhalten, dass Aktivität für Foucault nicht in der Bindung an eine Identität besteht, sondern in deren ständiger Überschreitung und Neuerfindung, vgl. FN 1449.

1469 Vgl. Foucault, DE4–344, 750.

1470 Vgl. Foucault, MW, 92–97.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einzelne; B.S.] als einzelner zu einem moralischen Subjekt wird«[1471], wobei Foucault für diesen Prozess der Subjektbildung zugleich den passenderen Begriff der »ethopoiesis«[1472] anführt. Die in der Ethik angezielte Subjektivierung ist Ethos-Bildung. Ethos-Bildung ist Konstituierung des moralischen Subjekts. Jene erfolgt relational.[1473] Der Universalität stellt Foucault die »Einzigartigkeit und Verschiedenheit«[1474] jedes einzelnen Ethos gegenüber, weswegen er für das Ethos auch den Begriff der »ethischen Differenzierung« verwenden kann. Hier zeigt sich, wie auch in der Verwendung des Begriffs »Ethik«, die Tendenz, Ethos als Gegenbegriff zum Moralkode, zu Normalisierung und zu Normativität zu verstehen. Der Zusammenhang von Ethos und politischem Diskurs wird dieser Logik entsprechend so bestimmt, dass die politischen Strukturen einen Rahmen bilden sollen, innerhalb dessen die Einzigartigkeit jedes Ethos gewahrt werden kann.[1475]

Der »moralische Diskurs« ist zunächst die Formulierung von Moralkodes: »Was einen moralischen Diskurs zu einem ausschließlich moralischen macht, ist die Tatsache, dass er sich darauf beschränkt, Prinzipien und Normen des Verhaltens vorzuschreiben«[1476]. Demnach zielt der moralische Diskurs nicht auf ein deskriptives Erschließen von Moralen – was über weite Strecken Foucaults eigenes Projekt im Sinne einer Geschichte der Moralkodes ist –, sondern auf normative Geltungsbegründung. Als wissenschaftlicher Diskurs ist er Teil dessen, was gemeinhin unter Ethik verstanden wird. Es dürfte

1471 Foucault, MW, 92.

1472 »Ethopoiein« bedeutet ein Ethos zu machen, was bedeutet, die Seinsweise des Individuums zu verändern, vgl. Foucault, HS, 297.

1473 Foucaults Studien zur Parrhesia, dem Wahrsprechen, in seinen letzten beiden Vorlesungen, vgl. Foucault RSA; Ders., MW, stehen in enger Verbindung mit der Ethos-Bildung: Die Parrhesia des Anderen ist ein wesentlicher Bestandteil in der Bildung des eigenen Ethos. Und es ist eine Form der Subjektivierung, die zugleich den Raum für eine Selbstkonstituierung eröffnet.

1474 Foucault, MW, 96.

1475 Vgl. Foucault, MW, 96.

1476 Foucault, MW, 97. In Ders., RL, 152 werden drei unterschiedliche Modelle des moralischen Diskurses im Abendland benannt: 1. Die Matrix der zwei Wege: Der moralische Diskurs unterscheidet den richtigen vom falschen Weg; 2. Die Matrix des Sündenfalls: Der moralische Diskurs zeigt die Rückkehr in den Anfangszustand auf; 3. Die Matrix der Befleckung: Der moralische Diskurs benennt den Weg der Reinigung.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutlich geworden sein, dass Foucault die Aufgabe dessen, was er unter Ethik versteht, gerade nicht darin sieht, Geltungsbegründungen universaler Normen zu formulieren. Gleichzeitig zielt der moralische Diskurs laut Foucault darauf ab, »ein *ethos* bilden zu wollen, die Pädagogik für eine Moral oder der Vermittler eines Verhaltenskodex zu sein«[1477]. Moralischer Diskurs fungiert dann als Oberbegriff analog zum Begriff der Moral für das, was zunächst enger gefasst als moralischer Diskurs bestimmt worden war, und für den Bereich der Ethos-Bildung, der passenderweise als ethischer Diskurs analog zum Begriff der Ethik bezeichnet werden sollte. Foucault spricht allerdings nicht vom »ethischen Diskurs«. Das Anliegen seiner Schriften kann als Kritik an Moral mit Hilfe der Rekonstruktion moralischer Diskurse – in ihrer engen Bedeutungsweise – und in den Schriften der letzten Jahre als Rekonstruktion ethischer Diskurse der Antike, um in Ansätzen eine Formulierung einer Ethik vorzunehmen, erschlossen werden.

17.3. Die Rezeption von Selbstliebe

Der Begriff »Selbstliebe« bleibt bei Foucault marginal. Eine umfassende Sichtung der Schriften seiner letzten Jahre fördert zunächst eine Thematisierung der Selbstliebe in der Vorlesung »Hermeneutik des Subjekts« vom 10. März 1982 zutage. Im Kontext der Kontrastierung von Parrhesia mit Schmeichelei und Rhetorik zitiert Foucault Seneca, der als Angriffspunkt des Schmeichlers die mangelnde Souveränität im Selbstverhältnis des anderen aufgreift, der als Folge seiner übertriebenen Selbstliebe »vom Sinnengenuss, von den Freuden, durch die man sich selbst Lust verschafft, angezogen«[1478] wird und damit auf die Schmeichelei anspricht. Eine richtige Selbstsorge steht hingegen zwischen dieser Selbstliebe einerseits und Selbstverachtung andererseits und geht mit einer Fähigkeit zu sich selbst, mit

1477 Foucault, MW, 96. H.i.O.

1478 Foucault, HS, 461. Foucault bezieht sich auf eine Stelle im vierten Buch von Senecas Schrift »Naturales quaestiones«, vgl. Seneca, Nat., IV.Einleitung.2. Zum lateinischen Zitat sowie dessen Einordnung in das »Panorama der Selbstliebe« vgl. FN 277. Zu Senecas Ideal von Souveränität und Seeleneintracht vgl. FN 277 und 803.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer Souveränität im Selbstverhältnis einher. Foucaults Bezug auf Selbstliebe verbleibt an dieser Stelle vollkommen in der Darlegung des Denkens Senecas und beschreibt dabei eine Dimension von Selbstliebe, die aus anderen Szenerien im »Panorama der Selbstliebe«, unter anderem von Rousseau, gut bekannt ist. Im weiteren Verlauf der Vorlesung führt Foucault Galens Ausführungen zur Selbstliebe an, in denen er sie als eine Leidenschaft charakterisiert, die einen objektiven Blick auf sich selbst verhindere.[1479] Aufgrund der Selbstillusion ist der Mensch angewiesen auf die nüchterne Hilfe anderer, womit die Brücke zur Parrhesia der anderen im Dienste der Selbstsorge geschlagen ist. Auch hier verbleibt Foucault in der historischen Rekonstruktion.

Von anderer Art sind seine Ausführungen im Interview »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«[1480]. Hier gibt Foucault eine große geschichtliche Einordnung der Transformation, die die Wertung des Selbstbezugs in der Antike genommen habe:

> Von einem bestimmten Zeitpunkt an wurde die Beschäftigung mit sich selbst als eine Form der Eigenliebe, eine Form des Egoismus oder des individuellen Interesses angeprangert, die im Gegensatz zu dem Interesse steht, das es den anderen entgegenzubringen gilt oder zur Notwendigkeit der Selbstaufopferung. Das alles hat sich im Verlauf des Christentums abgespielt, aber ich sage nicht, dass wir es schlicht und einfach dem Christentum verdanken.[1481]

In den letzten drei Bänden von »Sexualität und Wahrheit« zeichnet Foucault den Wandel der Subjektivierungsformen in der Antike in drei großen Etappen nach: Die griechische Klassik des vierten Jahrhunderts vor Christus, die römisch-griechische Kultur im ersten und zweiten Jahrhundert nach Christus und das frühe Christentum.[1482] Das erste und zweite Jahrhundert nach Christus, insbesondere die römische Stoa, gilt ihm als das große Zeitalter der Selbstsorge.[1483] Obiges Zitat fasst die bedeutenden, mit dem

1479 Vgl. Foucault, HS, 483.
1480 Foucault, DE4–356.
1481 Foucault, DE4–356, 880.
1482 Vgl. Foucault, GL, 20. Dem entspricht die Fokussierung der Bände von »Sexualität und Wahrheit«: Ders., GL untersucht die griechische Klassik, Ders., SuS die römische Zeit und Ders., GF das frühe Christentum.
1483 Vgl. Foucault, SuS, 62; Ders., HS, 111.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Christentum verbundenen Verschiebungen zusammen, in der die Selbstliebe eine wichtige Rolle spielt. Die Selbstsorge als Kern der antiken Ethik wird nun zweifach angefragt. Erstens trete an die Stelle der irdischen Selbstsorge eine pastoral verwaltete Heilssorge qua Selbstverzicht.[1484] Zweitens rücke die praktische Sorge um den Anderen in den Fokus. Selbstsorge wird damit verdächtig und kann mit der bereits in der Antike, wie anhand von Seneca und Galen verdeutlicht, negativ besetzten Selbstliebe assoziiert werden. Selbstsorge gilt fortan als eine schlechte Selbstliebe, die im Widerspruch zur geforderten Selbstaufgabe und zur Sorge um den Anderen steht. Es folgen Jahrhunderte der Kritik an Selbstsorge und Selbstliebe. Foucault wendet gegen diese Wertung ein: »Ich glaube jedoch, dass im griechischen und römischen Denken die Sorge um sich nicht aus sich selbst heraus zu dieser übertriebenen Selbstliebe tendiert, die dazu führt, die anderen zu vernachlässigen«[1485].

Diese Auslassungen Foucaults über Selbstliebe und Selbstsorge lediglich als Anmerkungen zu antiken Wandlungsprozessen zu deuten, verkennt die oben dargelegten normativen Intentionen seiner Genealogie. Schließlich handelt es sich laut Foucault bei dem Zusammenhang um einen der Schlüsselmomente in der Historie. Foucaults Suche nach selbstkonstituierenden Subjektivierungen ist in *genetischer Hinsicht* ein Schritt zurück hinter die mit dem antiken Christentum verbundenen Transformationen hin zu fremd-konstituierenden Subjektivierungen, die logischerweise eine normative Abwertung von Selbstliebe und Selbstsorge bedingen. In *systematischer Hinsicht* sollen dadurch Ressourcen für eine Ethik des Selbst erschlossen werden. Anders formuliert: Eine Ethik der Selbstsorge bildet ein Gegenprogramm zur christlichen Abwertung der Selbstliebe. Warum Foucault dabei die in der antiken Philosophie durchaus vorhandenen positiven Ausführungen zur Selbstliebe nicht aufgreift, kann nur gemutmaßt werden.[1486] Da er in der Selbstsorge das Zen-

1484 Vgl. Foucault, DE4–356, 880.

1485 Foucault, DE4–356, 885.

1486 Angeboten hätten sich beispielsweise die aristotelischen Ausführungen zur Selbstliebe als Selbstfreundschaft, vgl. Aristoteles, NE IX, 4 und 8. Andererseits taucht Aristoteles in Foucaults Untersuchungen selten auf. Er sieht in ihm die große Ausnahme der antiken Philosophie, vgl. Foucault, HS, 241. Sein Interesse und auch seine Sympathien gelten anderen. Gros, Situierung HS (2019), 620f; Flamm, Freiheit (2019), 45; Forst, Endlichkeit (1990), 170

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

trum antiker Ethiken ausmacht, tritt Selbstliebe automatisch in den Hintergrund. Außerdem erscheint jene der für ihn anschlussfähigere Begriff zu sein, da es Foucault maßgeblich um Praktiken der Subjektivierung, um Subjektivierungsformen geht. Auf die Frage »wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden«[1487], lässt sich mit der (Selbst-)Liebe nur dann antworten, wenn sie als (Selbst-)Sorge verstanden wird. Laut Tanja Zeeb ist die Differenz zwischen der foucaultschen Selbstsorge und einer platonisch verstandenen Selbstliebe als Selbstfreundschaft im Sinne einer Ausrichtung auf ein höheres Selbst nicht allzu groß:

> Dieses Streben und Mühen [in der Selbstliebe gemäß ihrer platonischen Fassung; B.S.] ähnelt wiederum in bemerkenswerter Weise der bearbeitenden Selbstzugewandtheit, die Michel Foucault in seinen historischen Untersuchungen als die ›Sorge um sich‹ (epiméleia heautoú, cura sui, souci de soi) charakterisiert.[1488]

Unten werden gleichwohl die gravierenden Unterschiede aufgezeigt, die zwischen Foucaults Verständnis von Selbstsorge und Grundcharakteristika der antiken Philosophie bestehen (vgl. Kapitel 17.5). Es kann nun resümiert werden, dass der Begriff der Selbstliebe bei Foucault in seinen Schriften deshalb so gut wie nicht auftaucht, weil er ihr gegenüber die Praktiken der Selbstsorge in den Zeugnissen der antiken Philosophie priorisiert, den antiken Sinnzusammenhang von Selbstliebe, Selbstsorge und Selbstfreundschaft nicht akzentuiert und gegen die Selbstsorge das Programm christlicher Abwertung von Selbstliebe stellt.

17.4. Ansätze zu einer »Ethik des Selbst«

Es ist in der Forschung umstritten, inwiefern Foucaults Arbeiten aus seinen letzten Lebensjahren als Formulierung einer Ethik zu in-

---

sehen den systematischen Gewinn und zugleich die Intention Foucaults in seinem Rekurs auf die Antike darin, Subjektivierungsformen jenseits der Unterwerfung zu erschließen. Deren Mittelpunkt – so die These im vorliegenden Kapitel – bildet der Begriff der Selbstsorge. Christlicherseits wird diese als Selbstliebe diffamiert und einer Pastoralmacht unterstellt.

1487 Foucault, DE4–339, 705.

1488 Zeeb, Freundschaft (2011), 356.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

terpretieren sind.[1489] Obige methodische Erörterungen haben aufgezeigt, dass er in seinen Darstellungen des menschlichen Selbstbezugs ein normatives Projekt verfolgt, aber noch sehr viel schwieriger als bei Nietzsche ist die Frage zu beantworten, was das in affirmativer Hinsicht bedeutet. Foucaults Skepsis gegenüber Normativitäten ist viel zu groß, als dass von ihm Begründungen normativer Verpflichtungen, wie sie klassischer Weise den Kernbestandteil von Moralphilosophien bilden, erwartet werden könnten:

> Meine Bücher sagen den Leuten nicht, was sie tun sollen. […] Die Leute müssen ihre eigene Ethik ausarbeiten und dabei die historische Analyse, die soziologische Analyse oder jede andere Analyse, die wir ihnen liefern können, zum Ausgangspunkt machen.[1490]

Wenn Foucault Ansätze zu einer Ethik formuliert, dann in seinem, eben dargelegten Verständnis von Ethik als Empfehlungen zu einem gelingenden Selbstbezug. Es geht also um etwas vollkommen anderes als um interpersonale Verpflichtungen. Außerdem kann nicht erwartet werden, dass sich bei ihm so etwas wie ein ethisches System oder eine einheitliche Theorie ausmachen lässt, versteht er sein Denken doch vollkommen anders:

> Mein Problem oder die einzige Möglichkeit theoretischer Arbeit, zu der ich mich in der Lage fühle, wäre, getreu einem Aufriss, der so nachvollziehbar wie irgend möglich ist, die Spur der Bewegungen aufzunehmen, durch die ich nicht mehr an dem Ort bin, an dem ich zuvor war.[1491]

Die folgenden Analysen zu Ansätzen einer Ethik des Selbst rekonstruieren aus den umfangreichen Materialien der Jahre 1980–1984 diejenigen Anknüpfungspunkte, die sich begründet als systematische Aussagen Foucaults zu einer Ethik interpretieren lassen. Freilich ist

---

1489 Eine rein kritisch-problematisierende Deutung der Schriften Foucaults vertreten u.a. Saar, Genealogie (2007), 250f, 257, 273, 284–286; Kögler, Fröhliche Subjektivität (1990), 220–222. Eine affirmativ-orientierende Deutung vertreten u.a. Flamm, Freiheit (2019), 279, 294–299; Zeeb, Freundschaft (2011), 445–465; Schmid, Suche (2000).

1490 Foucault, DE4–336, 655.

1491 Foucault, RL, 112. Raffnsøe u.a., Studienhandbuch (2011), 59–68, 81 bezeichnen Foucaults Philosophie entsprechend als essayistische Übungen des Denkens, als ein Geflecht, das kontextuell vom jeweiligen Gegenstand ausgehend, sich relativ kohärent weiterentwickelt und sich dabei einer allgemeinen Systematisierung und Wesensbestimmung entzieht.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dabei ein feines Gespür geboten, da das Unterlaufen der Unterscheidung von historischer und systematischer Darlegung zum Kernbestand foucaultscher Methodik gehört. Das meiste, was er über eine Ethik des Selbst schreibt, kann nicht einfach aus dem historischen Kontext, in den Foucault es explizit hineingestellt hat, herausgelöst werden.

17.4.1. Wider ein Finden und Entsagen des Selbst

Unter der Voraussetzung, dass Selbstregierung zumindest in Ansätzen möglich ist – Foucault denkt sie in keiner Weise als freie Selbstverfügung oder als Praxis jenseits von Machtbeziehungen –, können doch nicht alle Modelle als gelingende Weisen der Selbstregierung bezeichnet werden. Entsprechend seiner Kritik an substanzhaften Subjektvorstellungen problematisiert Foucault erstens ein Selbstverhältnis, das der Vorstellung folgt, es ginge um das Überwinden einer entfremdeten Existenz, um die Wiederaneignung eines auf welche Weise auch immer verschütteten Selbst.[1492] In diesem Modell kommt der Selbsterkenntnis in dem Sinn ein Primat zu, dass zunächst das verborgene Selbst erkannt und dann in der Selbstsorge realisiert werden müsse. Dem kann ein Streben nach Authentizität als Suche nach einer Übereinstimmung mit einem vorhandenen, aber noch nicht aktualisierten Selbst zugeordnet werden. Es gibt, so hingegen Foucault, kein Subjekt, das aufzufinden und zu erkennen wäre; es gibt keine anzustrebende Identität als Übereinstimmung mit sich selbst. Dagegen steht sein Bild eines fluiden, sich abgrenzenden und nicht-identischen Subjekts, das in verschiedenen Praktiken eine permanente Neukonstituierung erprobt.

Zweitens, und das ist oben in den Analysen zur Selbstliebe bereits angeklungen, steht Foucault einem Modell der Selbstentsagung kritisch gegenüber, wie er es im frühen Christentum maßgeblich ausgebildet sieht. Das Christentum habe aus der antiken Philosophie den

1492 Vgl. Foucault, DE4–344, 758, 767; Ders., DE4–356, 876f; Ders., RSA, 445. In seinen historischen Analysen sieht Foucault dieses Erinnerungsmodell in den platonischen Dialogen vorgebildet, vgl. Ders., HS, 316f, dann in der Gnosis weitergeführt und im Christentum bekämpft, vgl. Ders., HS, 511. In diesen Zusammenhang gehört auch seine Kritik an der Psychoanalyse und an der Terminologie der Ideologie, vgl. Ders., RL, 111.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gedanken des Lebens als Prüfung, das der steten Aufmerksamkeit für sich, verbunden mit entsprechenden asketischen Übungen bedürfe übernommen.[1493] Allerdings habe die Kombination mit einer Vorstellung vom Jenseits und einem Prinzip des Gehorsams eine radikale Verschiebung in den Selbst- und Machtverhältnissen nach sich gezogen.[1494] Das wahre Leben gibt es nun, kurz gesagt, nur noch als anderes Leben:

> im Christentum hat man versucht, das andere Leben, das einen Bruch darstellende Leben, das Leben der Askese, das Leben ohne gemeinsames Maß mit der (gewöhnlichen) Existenz als Bedingung für den Zugang zur anderen Welt zu denken.[1495]

Dieses andere Leben, dessen Wahrheit nicht im Subjekt selbst gefunden, sondern nur als heilige Wahrheit von den religiösen Quellen übernommen werden kann,[1496] erfordert ein radikal anderes Selbstverhältnis, indem Selbstsorge auf Selbstverzicht, und ein radikal anders Machtverhältnis, indem Selbstführung auf pastorale Fremdführung umgestellt wird. Askese als praktische Übung erhält von nun an das Ziel der Einübung in die Entsagung als Einübung in das andere Leben. Neben die Askese tritt eine »Hermeneutik des Subjekts«, mit der, so Foucault, eine gegenüber der antiken Welt des ersten und zweiten Jahrhunderts nach Christus bedeutende Verschiebung im Selbstverhältnis erfolgt: Von nun an gilt es in der Selbsterforschung, die verborgenen Antriebe, insbesondere die sündhaft-lüsterner Begierden, aufzuspüren und im Dienste der Reinigung zu beken-

---

1493 Vgl. Foucault, HS, 513–543. Foucault betont mehrfach, dass die rigiden Handlungsvorschriften insbesondere im Bereich der Sexualmoral keine Neuerung des Frühchristentums darstellen, sondern aus der antiken Kultur übernommen werden konnten. Die zentrale Verschiebung findet nicht auf der Ebene des Moralkodes sondern auf der der Subjektivierungen statt, vgl. Ders., SuW, 294–299, 321.

1494 Vgl. Foucault, SuS, 306f; Ders., RL, 336–365; Ders., MW, 412–414. »Der Zustand des Gehorsams drückt sich […] in der *humilitas* aus. […] Sie sorgt dafür, dass das Subjekt andere auf es zugreifen lässt. […] Der Gehorsam […] verspricht nicht die Herrschaft über sich selbst, sondern eine Demut, die nichts anders ist als der verfestigte Zustand des Gehorsams, als ständige Verfügbarkeit für alle anderen und fortwährendes Verhältnis zu sich selbst« (Ders., GF, 173f. H.i.O.).

1495 Foucault, MW, 322; vgl. Ders., HS, 266; Ders., RL, 302.

1496 Vgl. Foucault, HS, 318; Ders., GF, 182.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen.[1497] Das Wahrsprechen über sich selbst wird zum Geständnis vor dem Hirten – deswegen lautet der Titel des letzten Bandes von »Sexualität und Wahrheit«, in dem Foucault das Christentum der Antike untersucht, »Die Geständnisse des Fleisches«[1498]. Eine nicht religiös und nicht kirchlich eingebettete Form der Selbstsorge und des Wahrsprechens gilt im Kontrast zur Gottesfurcht als Hochmut und Anmaßung. Vertrauen auf Gott korrespondiert mit Misstrauen gegenüber sich selbst. Dieses Modell kreist um Selbsterforschung, Selbstverzicht und Gehorsam, der sich als »subditio« (Unterwerfung), »patientia« (Ertragen) und »humilitas« (Demut) erfassen lässt.[1499] Es verfolge kein Herstellen eigener Souveränität und kein Erkennen eigener Identität, sondern »Demut und Mortifikation, die Lösung von sich selbst und die Konstituierung eines Selbstbezugs, der auf die Zerstörung der Form des Selbst abzielt«[1500].

Zunächst handelt es sich natürlich um Ausführungen, die im Christentum der Spätantike ansetzen. Aber das Modell des Selbstverhältnisses, das sich so ausmachen lässt, ist für Foucault von weitreichenderer Bedeutung, denn das christliche Modell habe über Jahrhunderte die antiken Modelle einer »Ethik des Selbst« in den Hintergrund gedrängt.[1501] Erst ab der Renaissance habe es einige fragmentarische Versuche einer Wiedergewinnung antiker Alternati-

1497 Vgl. Foucault, GF, 182–200; Ders., DE4–295, 212; Ders., MW, 417–434. Das Individuum »selbst soll für sich ein Gegenstand des Misstrauens sein. Es soll Gegenstand einer aufmerksamen, gewissenhaften, argwöhnischen Wachsamkeit sein. Durch sich und in sich selbst kann es nichts anderes als das Böse finden, und nur durch den Verzicht auf sich selbst und die praktische Umsetzung des allgemeinen Prinzips des Gehorsams kann der Mensch sein Heil erlangen« (ebd., 429); vgl. Ders., DE4–364, 998. Demgegenüber gelte für die antike Philosophie: »Es geht auf keinen Fall darum, das Subjekt als ein Feld der Erkenntnis zu eröffnen und dessen Exegese und Entzifferung zu betreiben« (Ders., HS, 279).

1498 Foucault, GF. »Das Grundparadoxon dieser Praktiken der christlichen Spiritualität ist, dass die Veridiktion über sich selbst mit dem grundsätzlichen Verzicht auf das Selbst verbunden ist« (ebd., 201). Zum Begriff der Pastoralmacht vgl. ebd., 516; Ders., DE4–344, 773f; Heinrich, Individualität (2018), 209f.

1499 Vgl. Foucault, RL, 362–364; Ders., HS, 318; Ders., GF, 201.

1500 Foucault, RL, 430. »Was hier also verhandelt wird, ist kein Kodex erlaubter oder verbotener Handlungen, sondern eine ganze Technik zur Überwachung, Analyse und Diagnose des Denkens, seiner Ursprünge, Eigenschaften, Gefahren, seiner Verführungsmacht« (Ders., GF, 329).

1501 Vgl. Foucault, HS, 321.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ven gegeben. Eine solche »Ethik des Selbst« als Alternative zum Modell der Selbstentsagung ist nun nicht einfach nur historisch interessant, sondern laut Foucault, wenn auch schwierig realisierbar, doch gegenwärtig erforderlich:

> Und vielleicht ist die Vermutung begründet, dass in dieser Reihe von Versuchen zur Wiederherstellung einer Ethik des Selbst, in diesen verschiedenen, mehr oder weniger gescheiterten oder fruchtlosen Bemühungen und in jenem Gestus, sich ständig auf diese Ethik des Selbst zu beziehen, so etwas wie die Unmöglichkeit liegt, heute eine Ethik des Selbst zu begründen, obwohl es doch eine dringende, grundlegende und politisch unabdingbare Aufgabe wäre, eine Ethik des Selbst zu begründen, wenn es denn wahr ist, dass es keinen anderen, ersten und letzten Punkt des Widerstands gegen die politische Macht gibt als die Beziehung seiner selbst zu sich.[1502]

Eine solche »Ethik des Selbst« darf mit Foucault nicht im Selbstfinden und auch nicht in der Selbstentsagung gesucht werden, sondern ihr zentraler Begriff ist die Selbstsorge.

17.4.2. Ethik des Selbst als Ethik der Selbstsorge

Im Gegensatz zur Antike, in der die Selbstsorge als zentrales Moment einer »Kultur des Selbst« prägend gewesen sei, ist sie laut Foucault in der Gegenwart so gut wie vergessen. Dafür lassen sich zwei Gründe anführen. Zum einen sei sie negativ konnotiert als »Egoismus und Weltflucht«[1503]. Dies hänge damit zusammen, dass eine jahrhundertelange Vormachtstellung einer Moral, die den Anderen priorisiert habe, die Sorge um sich selbst desavouiert habe:

> Wir haben diese strengen Regeln [die in der Antike zunächst als Selbstdisziplinierung im Dienst der Selbstsorge formuliert worden sind; B.S.] mit identischer Kodestruktur in den Zusammenhang einer allgemeinen nicht-egoistischen Ethik aufgenommen, entsprechend verwandelt und gleichsam akklimatisiert. Diese nicht-egoistische Ethik hat entweder die christliche Gestalt der Verpflichtung zum Verzicht auf sich selbst oder die ›moderne‹ Gestalt der Verpflichtung anderen – d.h. den Nächten, der Gemeinschaft, der Klasse, dem Vaterland usw. – gegenüber angenommen. Das Christentum und die moderne Welt haben all diese

1502 Foucault, HS, 313.
1503 Foucault, HS, 29.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Themen, all diese strengen Moralkodes auf eine nicht-egoistische Moral gegründet, obgleich sie in einer Landschaft entstanden sind, die überaus stark von der Verpflichtung zur Sorge um sich geprägt war.[1504]

Selbstsorge erscheint dann moralisch fragwürdig. Zum anderen habe die Selbsterkenntnis die Selbstsorge verdrängt, was Foucault als »cartesianischen Moment« bezeichnet.[1505] Das fixe Subjekt gelte als solches als erkenntnisfähig. Demgegenüber gehe Selbstsorge davon aus, dass sich das Subjekt durch sich selbst transformierende Praktiken erst wahrheitsfähig machen müsse: »Die *epimeleia heautou* (Sorge um sich selbst) bezeichnet genau dieses Ensemble geistiger Bedingungen, das Ensemble der Selbsttransformationen, welche die notwendige Voraussetzung für den Zugang zur Wahrheit bilden.«[1506] Foucaults Kritik am neuzeitlichen Subjektbegriff, eröffnet durch den Aufweis der Kontingenz des Subjekts zunächst die Möglichkeit und dann auch die Notwendigkeit einer solchen Selbstsorge. Die Wandlung des Selbstverständnisses bedingt ein neues Selbstverhältnis, das laut Foucault nach dem Ende der langen Geschichte freiheitsberaubender moderner Moralkodices, in denen normalisierende normative Wissens- und Machtdiskurse dominieren, gegenwärtig nach einer neuen Ausgestaltung verlangt.

Foucaults historische Untersuchungen rekonstruieren drei Momente der Selbstsorge: Sie ist eine *Haltung* gegenüber sich selbst, den anderen und der Welt; sie ist eine *Aufmerksamkeit* für sich selbst und sie impliziert gewisse *Handlungen*, verstanden als Praktiken und Übungen, gegenüber sich selbst.[1507] Was das bedeutet, entfaltet er in Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie. Während die Philosophie bereits von Sokrates auf die Spur der Selbstsorge gesetzt worden sei, gipfle das erste und zweite Jahrhundert nach Christus in einer »Kultur des Selbst«, die um das Prinzip der Selbstsorge organisiert sei:

> Sie werden sehen […] wie der Grundsatz, man habe sich um sich selbst zu sorgen, ganz allgemein der Grundsatz eines jeden rationalen

1504 Foucault, HS, 30.
1505 Vgl. Foucault, DE4–344, 775.
1506 Foucault, 34. H.i.O; vgl. Ders., HS, 31–33.
1507 Vgl. Foucault, HS, 26f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Verhaltens in jeglicher Form des aktiven Lebens geworden ist, sofern dieses dem Grundsatz sittlicher Vernunft untersteht.[1508]

Im Folgenden können nur die zentralen Ergebnisse der mehrere hundert Seiten umfassenden Untersuchungen zusammengefasst werden.

Die antike Selbstsorge antwortete auf das Problem der Subjektivierung: »Es ging darum, eine Ethik zu erarbeiten, die es erlaubte, sich selbst als Moralsubjekt zu konstituieren«[1509]. »Ethik« und »Moralsubjekt« sind hier im oben erörterten foucaultschen Sinn zu verstehen. Das Ziel der Selbstsorge besteht folglich darin, ein autonomes »Quasi-Subjekt zu machen, das souverän in uns herrscht«[1510]. Die verschiedenen Fremdbeziehungen, zu denen wesentlich auch die zu einem Meister als Führer der Sorge und Freundschaften gehören, stehen im Dienst der Befähigung.[1511] Gehorsam und Führung sind von daher zeitlich begrenzt und Mittel, nie Zweck oder gar anzustrebende Lebensform wie im späteren christlichen Mönchtum. Es handelt sich insofern um eine Regierung mit dem Ziel, zur vernünftigen Selbstregierung zu führen; um eine Parrhesia, ein Wahrsprechen über den anderen mit dem Ziel zum Wahrsprechen über sich

---

1508 Foucault, HS, 25; vgl. Ders., HS, 52; Ders., MW, 153–155; Ders., DE4–329, 508; Ders., SuS, 60. Entsprechend lautet der dieser Zeit zugeordnete Band von »Sexualität und Wahrheit«: »Die Sorge um sich«.

1509 Foucault, SuS, 128. Sehr aufschlussreich zu Foucaults Rekonstruktionen antiker Selbstsorge sind das zweite Kapitel von Ders., SuS und die Vorlesungen vom 20. und 27. Januar 1982 in Ders., HS.

1510 Foucault, DE4–323, 434; vgl. Ders., SuS, 89f; Ders., RL, 328, 364f; Ders., GL, 43; Ders., SuW, 59; Ders., HS, 454.

1511 Vgl. Foucault, RL, 356; Ders., SuS, 73; Ders., HS, 167–179. »Dieses Spiel zwischen der Notwendigkeit einer Leitung, durch die der Lehrer oder der Vater die Seele und das Verhalten des anderen steuert, und dem Prinzip einer Autonomie und Souveränität bezüglich sich selbst, die die Krönung dieser Anstrengung und Arbeit, dieser *askesis* ist, durch die man sich um sich selbst kümmert, ist ein wichtiger Punkt in der Geschichte der antiken Moral« (Ders., MW, 178. H.i.O.). Zur Bedeutung der Freundschaft vgl. Zeeb, Freundschaft (2011), 467f. Pfannkuchen, Archäologie (2000), 64 präzisiert in systematisch-ethischer Hinsicht: »So gesehen bedarf eine Ethik des Selbstverhältnisses grundsätzlich des Anderen, um eine Transformation des Selbst vorzunehmen. Intersubjektivität ist aber nicht der Grund der Ethik, sondern eine Bedingung für deren Verwirklichung. Die Gestaltung des Selbst ist an ein Gegenüber gebunden, doch ist jenes nicht das Ziel einer so verstandenen Ethik.«

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst zu führen.[1512] Die in der Selbstsorge intendierte Zurüstung des Selbst geht mit dessen Transformation einher.[1513] Selbstsorge ist eine lebenslange Aufgabe, diese andere Person zu werden: »Es handelt sich um so etwas wie eine Befreiung innerhalb der Immanenzachse selbst, sich loszumachen von dem, was nicht von uns abhängt, um schließlich zu dem zu gelangen, was von uns abhängt«[1514]. Die antiken Anleitungen formulieren diese Aufgabe indes nicht als einen normativ-universalen Imperativ, nicht als Moralkode, sondern, so Foucault, verbleiben in der Logik einer Ethik, die Ratschläge für ein gutes Leben gibt, die sich die einzelnen Personen als existenzielle Imperative zu eigen machen können. Eine um die Selbstsorge aufgebaute Kultur des Selbst bildet einen Gegenpol zu einer Kultur des Gesetzes. Bestandteil der Selbstsorge sind Selbsterkenntnis und Selbstpraxis. Anders formuliert: Ontologie des Selbst und Kunst des Selbst stellen in der Antike keinen Selbstzweck dar, sondern bilden einen Sinnzusammenhang in der Selbstsorge.[1515] Der Untersuchung der antiken Praktiken, der Techniken des Selbst, der Askese, schenkt

1512 Das Wahrsprechen, die Parrhesia bildet den zentralen Untersuchungsgegenstand in Foucaults letzten beiden Vorlesungen »Die Regierung des Selbst und der Anderen« und »Der Mut zur Wahrheit«. Foucault, MW, 17f formuliert in absteigender Reihung: Eine um das Prinzip der Selbstsorge organisierte Kultur des Selbst in der Antike umfasst das Prinzip der Selbsterkenntnis, was das Prinzip des Wahrsprechens umfasst. Andersherum erfordert Selbstsorge damit das Wahrsprechen eines anderen über das Selbst. »Parrhesia« bildet einen Schlussstein in Foucaults Untersuchung zur Wechselwirkung von Selbst- und Fremdverhältnis: »Mir scheint, dass man durch die Untersuchung des Begriffs der *parrhesia* sehen kann, wie sich die Analyse der Verifikationsmodi, die Untersuchung der Techniken der Gouvernementalität und die Bestimmung der Formen der Selbstpraxis zusammenfügen« (ebd., 23. H.i.O); vgl. Ders., RSA, 63–68. Es verbinden sich Wissen, Macht und Subjekt. Während Selbstsorge notwendig auf die Sorge der anderen um einen angewiesen ist, ist die Fähigkeit der Selbstregierung entscheidende Voraussetzung zur guten Regierung des Herrschers über andere, vgl. Ders., SuS, 121. Einen tabellarischen Überblick über die Dimensionen der Parrhesia bietet Ruoff, Foucault-Lexikon (2013), 231.

1513 Vgl. Foucault, MW, 407.

1514 Foucault, HS, 265. Diesen Vorgang bezeichnet Foucault auch als Selbstsubjektivierung, wohingegen das Christentum einen Bruch in der Identität des Subjekts, eine Transsubjektivierung, anstrebe, vgl. ebd., 270.

1515 Vgl. Foucault, MW, 171, 212f. Zur Selbsterkenntnis gehören u.a. Erprobungsverfahren der Tugendhaftigkeit, Gewissensprüfungen und die Arbeit am Denken selbst, vgl. Ders., SuS, 81–86. Zu den Praktiken zählen Übungen

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Foucault breite Aufmerksamkeit. Selbstsorge bedeutet Übung, Arbeit an sich selbst, Selbstbildung und Selbstformung. Sie ist eine Seinsweise, ein Lebensstil.[1516] Das Selbst, das in der Lage ist, für sich selbst zu sorgen, gehört sich selbst, hat Freude an und aus sich selbst und stellt für die anderen das Modell einer »schöne[n; B.S.], glänzende[n; B.S.], denkwürdige[n; B.S.] Existenz«[1517] dar.

Es ist wichtig zu beachten, dass es sich hierbei um eine Untersuchung antiker Formen von Selbstsorge handelt. Werden sie nun zu dem in Beziehung gesetzt, was zuvor als Kernmomente von Foucaults Denken seiner letzten Lebensjahre herausgearbeitet wurde, treten einige Konvergenzen auffallend hervor. Folgende Punkte können daher bei aller Vorsicht als systematische Elemente zu Ansätzen einer Ethik der Selbstsorge rekonstruiert werden, die sich, ein Interview mit Foucault aufgreifend, treffend unter dessen Überschrift stellen lässt: »Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit«[1518]:

1. Eine Ethik der Selbstsorge geht von einem formbaren Moralsubjekt aus, das verschiedenen Konstituierungen unterliegt und zugleich Selbstkonstituierung anstreben sollte. Praktiken haben hierbei den Vorrang gegenüber der (Selbst-)Erkenntnis.
2. Eine Ethik der Selbstsorge ist sich der bleibenden Einbettung in Machtbeziehungen bewusst und zielt lediglich darauf ab zu verhindern, dass sie sich in Herrschaftsverhältnissen verfestigen.[1519]
3. Eine Ethik der Selbstsorge formuliert eine Alternative zu allen Ethiken, die das Selbstverhältnis entlang von Normalisierungen entwickeln und durch verpflichtende Normativitäten reglemen-

---

der Selbstzuwendung und Selbstbetrachtung sowie verschiedene medizinisch, rechtlich und religiös entlehnte Tätigkeiten, vgl. Ders., HS, 114–117, 387–392.

1516 Vgl. Foucault, SuS, 240; Ders., HS, 516.

1517 Foucault, MW, 214. Zum Aspekt der Freude vgl. Ders., SuS, 91; Ders., HS, 145–148. Zur antiken Vorstellung von der Kreation des Selbst als schönes Kunstwerk vgl. Ders., DE4–344, 766.

1518 Foucault, DE4–356.

1519 Vgl. Foucault, RL, 114f; Schmid, Suche (2000), 94. »Die Befreiung eröffnet ein Feld für neue Machtbeziehungen, die es durch Praktiken der Freiheit zu kontrollieren gilt« (Foucault, DE4–356, 878); vgl. Heinrich, Individualität (2018), 30.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tieren, insofern sie selbst auf Ratschläge zur Gestaltung des Selbst-, und dem zugeordnet des Fremdverhältnisses abzielt.
4. Eine Ethik der Selbstsorge umfasst als Selbstkonstituierungen das Wahrsprechen über sich selbst, das Regieren seiner selbst und verschiedene Formen der Selbstpraxis.
5. Eine Ethik der Selbstsorge will zu einer mündigen, souveränen Existenz befähigen, die mit einer lebenslangen Herausbildung eines stets anderen und nicht-identischen Selbst einhergeht, das der Modus des Wiederfindens, des Befreiens oder der Selbsterforschung verfehlen.[1520]
6. Eine Ethik der Selbstsorge formuliert intellektuelle und praktische Formen der Selbstbildung zur Arbeit an sich selbst, die ermöglichen, ein individualisiertes Selbst in Abgrenzung zu Normalitäten und Normativitäten im Modus stetiger Selbsterprobung auszubilden.
7. Eine Ethik der Selbstsorge befähigt zur Ausbildung eines eigenen, singulären Lebensstils und neuer, freundschaftlich geteilter Lebensformen.[1521] Sie enthält ein Moment des Kunstvollen, das sich in einer »Ästhetik der Existenz« ausformt.
8. Eine Ethik der Selbstsorge steht im Kontrast zu einer Ethik der Selbstliebe, wenn diese so verstanden wird, dass sie die *Aufmerksamkeit* für sich selbst verdächtigt, eine *Haltung* des Gehorsams und der Demut bestärkt und *Handlungen* der Priorisierung des Fremd- vor dem Selbstbezug normativ einfordert.

17.5. »Ästhetik der Existenz« und Lebenskunst

Zunächst ist die »Ästhetik der Existenz« bei Foucault das Prinzip der von ihm untersuchten Periode griechischer Klassik:

1520 »Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben« (Foucault, MW, 438). Zur Aufgabe der Philosophie, zur Transformation des Subjekts zu befähigen vgl. Ders., RSA, 444. Die Selbstrealisierung in der Anders-Werdung entspricht Foucaults Bild von Modernität, vgl. Ders., DE4–339, 698f, 707. Einer Ethik der Befreiung als Wiederaneignen einer vormals freien Existenz stellt Foucault seine »Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit« (Ders., DE4–356, 875) entgegen.

1521 Vgl. Foucault, DE4–293, 203.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Darunter ist eine Lebensweise zu verstehen, deren moralischer Wert nicht auf ihrer Übereinstimmung mit einem Verhaltenscode und auch nicht auf einer Reinigungsarbeit beruht, sondern auf gewissen Formen oder vielmehr auf gewissen allgemeinen formellen Prinzipien im Gebrauch der Lüste, auf ihrer Aufteilung, Begrenzung und Hierarchisierung.[1522]

Die Ästhetik der Existenz bezeichnet hier eine Lebensweise, die auf eine individuelle und freiheitliche Stilisierung des eigenen Lebens, auf dessen kunstvolle Gestaltung abzielt. Als solche ist sie bei Foucault allerdings nicht nur dem ersten von ihm untersuchten Zeitabschnitt zugeordnet, sondern Ästhetik der Existenz taucht begleitend in den weiteren Darlegungen zur Antike immer wieder auf. Wichtig ist dabei zu beachten, dass für Foucault Ästhetik nicht im Gegensatz zur Ethik, wohl aber zum universalen Moralkode, steht. »Ästhetik der Existenz« kann vielmehr ein Synonym für seinen Begriff der Ethik als selbstkonstituierende Subjektivierungsform sein und darf nicht, so Martin Saar, mit einem gegenwärtigen Verständnis von Ästhetizismus gleichgesetzt werden.[1523] Foucault spricht von ihr auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Lebenskunst. Die antike Lebenskunst ist wesentlich darauf ausgelegt, eine Ästhetik der Existenz zu sein: Es geht um die »Entwicklung einer von der Sorge um sich beherrschten Kunst der Existenz«[1524], die in der Gestaltung des Selbstverhältnisses einen Gegenpol zu dem darstellt, das sich in Ausrichtung am Moralkode formt. Eine besondere Rolle spielt dabei die Strömung des Kynismus, der die Stilisierung einer Lebensform empfiehlt, die das wahre Leben im anderen sucht. Kynisches Leben ist souveränes, geradliniges, unabhängiges und nicht-verborgenes anderes Leben.[1525] Die Nähe zu den eben aufgezählten Aspekten einer Ethik der Selbstsorge ist auffallend.

1522 Foucault, GL, 118; vgl. ebd., 122f, 318.

1523 Vgl. Saar, Genealogie (2007), 272; Ders., Nachwort (2007), 332.

1524 Foucault, SuS, 305; vgl. Ders., MW, 212f.

1525 Vgl. Foucault, MW, 326, 371. »Wie sie sehen, sind wir natürlich sehr fern von den meisten Themen des wahren antiken Lebens. Wir haben hier aber den Kern einer Form der Ethik, der völlig charakteristisch für die christliche und die moderne Welt ist. Und insofern er jene Bewegung darstellt, durch die das Thema des wahren Lebens zum Prinzip des anderen Lebens und zum Streben nach einer anderen Welt geworden ist, stellt der Kynismus die

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Interessant ist nun, dass Foucault von »Ästhetik der Existenz« und »Lebenskunst« häufig in gegenwartsbezogenen Kontexten spricht. Unter ihr verspricht er sich eine alternative Form von Ethik, die die neugewonnene Freiheit zu gestalten vermag, die durch die Überwindung der Moralkode-Regime entstanden ist.[1526] Zumindest als Frage formuliert er: »Aber könnte nicht das Leben eines jeden Individuums ein Kunstwerk sein? Warum sind Gemälde oder ein Haus ein Kunstobjekt, aber nicht unser Leben?«[1527] Sein eigenes Leben scheint er zumindest derart verstanden zu haben, dass die denkerische Arbeit eine Lebenskunst darstellt, die auf Selbstverwandlung abzielt und so seinem Leben Stil gibt: »Für mich ist die intellektuelle Arbeit mit dem verbunden, was Sie als eine Form von Ästhetizismus definieren würden – darunter verstehe ich die Transformation des Selbst«[1528]. Und in einem Gespräch mit dem Regisseur Werner Schroeter äußert Foucault:

> Lebenskunst heißt, die Psychologie zu töten und aus sich heraus wie auch zusammen mit anderen Individualitäten, Wesen, Beziehungen, Qualitäten hervorzubringen, die keinen Namen haben. Wenn man das nicht schafft, lohnt dieses Leben nicht gelebt zu werden. Ich mache da keinen Unterschied zwischen Menschen, die ihr Dasein zu einem Werk machen, und solchen, die in ihrem Dasein ein Werk schaffen. […] Das eigene Sein zu einem Kunstwerk machen, das ist wirklich der Mühe wert.[1529]

Es kann vor dem Hintergrund dieser autobiographischen Äußerungen zwar nicht gefolgert werden, Foucault habe eine Ethik oder eine Philosophie der Lebenskunst formuliert, allerdings stellt sich die Frage, ob »Lebenskunst« möglicherweise der geeignete Begriff ist, um die auffallende Lücke zwischen seinen umfangreichen historischen Studien und dem weitgehenden Schweigen über die Ge-

---

Matrix, zumindest aber die Verbindung zu einer grundlegenden ethischen Erfahrung im Abendland dar« (ebd., 374).

1526 Vgl. Foucault, DE4–344, 750; Ders., DE4–357: »Eine Ästhetik der Existenz«.

1527 Foucault, DE4–344, 758.

1528 Foucault, DE4–336, 654; vgl. ebd., 655; Ders., DE4–350, 832. Zum Denken des Anderen nicht nur als intellektuelle Tätigkeit, sondern als persönliche Lebensform Foucaults vgl. Defert, Geschichte (2003), 362; Zeeb, Freundschaft (2011), 463–465.

1529 Foucault, DE4–308, 309–311.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genwart zu schließen. An dieser Stelle setzt die Debatte um eine Philosophie der Lebenskunst an.

Wilhelm Schmid kommt das Verdienst zu, eine gründliche Sichtung und stichhaltige Analyse der Arbeiten Foucaults vorgenommen und in seinem Werk »Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault«[1530] eine Interpretation vorgelegt zu haben, die besagt, dass Foucault in seine letzten Lebensjahren in Orientierung an der Antike erstens eine Neubegründung der Ethik und zweitens diese als um eine »Ästhetik der Existenz« kreisende Lebenskunst formuliert habe.[1531] Mit einer Ethik der Lebenskunst wolle Foucault eine Könnerschaft vermitteln, die das Individuum dazu befähige, jenseits moralischer Vorschriften den Imperativ der Selbstsorge in Form ästhetischer Selbstgestaltung zu realisieren.[1532] Foucaults Neubegründung der Ethik als Lebenskunst zeichne sich durch fünf Aspekte aus, die den Horizont der individuellen Wahl strukturierten:[1533]

1. An die Stelle des substanziellen tritt das ethische Subjekt.
2. Das Subjekt wird begründet vor dem Hintergrund von Machtanalysen.
3. Der Ethik liegen genealogische Arbeiten und geschichtliche Erfahrungen zugrunde.
4. Der Ethik liegen aktuelle Probleme und Erfahrungen des Intolerablen zugrunde.
5. Die Ethik formuliert sich in einer Ästhetik der Existenz in Opposition zu Normierungen.

In der individuellen Wahl gestalte sich das Selbstverhältnis – relational eingebettet – auf eine Weise, die sich um die Begriffe der Selbsttransformation, der Selbstführung, der Selbsterfindung, der Selbstübung, der Selbstsorge, der Selbstbildung, der Selbsterprobung und schließlich der Selbststilisierung als Kunstwerk gruppiere. Letzteres kulminiere in den Künsten der Existenz, das sind Anmut, Erotik

1530 Schmid, Suche (2000).

1531 »Seine Bemühungen um eine Neubegründung der Ethik entfaltet Foucault unter den Begriffen der Lebenskunst der der Ästhetik der Existenz« (Schmid, Suche (2000), 10).

1532 Vgl. Schmid, Suche (2000), 250, 254.

1533 Vgl. Schmid, Suche (2000), 236. Auch Pfannkuchen, Archäologie (2000), 50 akzentuiert den Aspekt der Wahl.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Freundschaft.[1534] Weder gebe eine Ethik der Lebenskunst eine konkrete Zielgestalt guten Lebens vor, noch sei die Selbstkreation auf ein solches ausgerichtet.[1535] Foucaults Ethik der Lebenskunst wolle vielmehr das Individuum zu einer Haltung und Praxis befähigen, in der es seine Existenz ästhetisch gestalten könne.

Diese in aller Kürze vorgenommene und auf die Deutung von Foucaults Schriften als Ethik der Lebenskunst zentrierte Zusammenfassung der These Schmids gibt Anlass zu drei auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelten Fragen:

1. Ist Foucaults Rekonstruktion der antiken Ethik überzeugend?
2. Formuliert Foucault eine Neubegründung von Ethik als Lebenskunst?
3. Ist eine Philosophie der Lebenskunst überzeugend?

Hinsichtlich der *ersten* Frage ist zunächst zu beachten, dass Foucault mit seinen Darlegungen antiker Philosophien im genealogischen Projekt einen bestimmten Zweck verfolgt, was ihm einen größeren Auswahl- und Interpretationsspielraum gewährt als rein historisch orientierten Analysen offensteht. Gleichwohl müssen sie, wenn sie auch keine historische Beweisführung beanspruchen, doch, so Foucault selbst, nachvollziehbar sein.[1536] Diesbezüglich ist verschiedentlich kritisch angemerkt worden, dass seine Darstellung so selektiv sei, dass sie ein insgesamt falsches Bild der antiken Ethik vermittle. Pierre Hadot, der mit Foucault in engem Austausch stand und selbst die These von der antiken Philosophie als Lebenskunst formuliert hatte, hat kritisch angemerkt, dass Foucaults Interpretation zu stark auf das Selbst und dessen Freude an sich fokussiere. Dabei gerieten die zentralen Ideen einer universalen Vernunft, eines objektiv Guten und einer kosmischen Ordnung völlig in den Hintergrund: »This implies a radical transformation of perspective, and contains a universalist, cosmic dimension, upon which, it seems to me, M. Foucault did not sufficiently insist«[1537]. Auch Christoph Horn benennt

1534 Vgl. Schmid, Suche (2000), 12, 77, 118, 132, 141, 228f, 246, 280, 293, 298, 307, 322, 330.

1535 Vgl. Schmid, Suche (2000), 125, 157, 242, 259f, 308, 373.

1536 Vgl. Foucault, RL, 112.

1537 Hadot, Philosophy (1995), 211; vgl. Kersting, Lebenskunst (2016), 22–25; Hesse, Ästhetik (2003), 307f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in seinen Studien zur antiken Lebenskunst vier Charakteristika, die ein deutlich anderes Bild als Foucault zeichnen:[1538]

1. Objektivität: Das allgemein bestimmbare gute Leben ist für alle Menschen gleich.
2. Rationalität: Das gute Leben ist mit der Vernunft bestimmbar und führt zum Glück.
3. Immunität: Der Weise als Idealgestalt zeigt sich unempathisch gegenüber der Welt und den Erfahrungen des Alltags.
4. Teleologie: Es gibt ein natürliches Streben, natürliche Ziele und jeder individuelle Lebensplan ist vorgegeben.

Diese vier Merkmale unterscheiden sich auffallend von Foucaults (Re-)Konstruktionen. Laut Hadot gibt es für diese Differenz eine einfache Erklärung:

> I can well understand Foucault's motives for giving short shrift to these aspects, of which he was perfectly aware. His description of these practices of the self [...] is not merely an historical study, but rather a tacit attempt to offer contemporary mankind a model of life, which Foucault calls, an aesthetic of existence.[1539]

Das Zitat unterstreicht einerseits die normative Absicht hinter Foucaults Studien zur Antike, andererseits stellt sich nun das Problem, dass die Nachvollziehbarkeit seines genealogischen Projekts massiv beeinträchtigt wird. Der Status von Foucaults Ausführungen zur Antike verschiebt sich damit von der Rekonstruktion hin zur Stilisierung. Antike Lebenskunst, Foucaults Arbeiten zur Antike und Foucaults Formulierung von Lebenskunst treten auseinander.

Hinsichtlich der *zweiten* Frage, ob Foucault eine Neubegründung von Ethik als Lebenskunst formuliert, rückt zunächst das oben dargelegte methodische Problem (vgl. Kapitel 17.1) in den Fokus. So überzeugend Schmids Untersuchungen im Einzelnen auch sind,

---

1538 Vgl. Horn, Objektivität (2016), 123–126. »Zentrale Begriffe des antiken Modells einer Lebenskunst wie Glück, Tugend, Askese oder höchstes Gut fristen im neuzeitlichen Verständnis von Moralphilosophie nur eine Randexistenz« (Ders., Lebenskunst (2014), 14). Foucault ist – so die These im vorliegenden Kapitel – zwischen neuzeitlicher Moralphilosophie und dem antiken Lebenskunstmodell zu situieren. Wichtig ist an dieser Stelle zu sehen, dass seine Analyse zur Antike sich nicht mit der von Horn deckt.

1539 Hadot, Philosophy (1995), 208.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spricht doch vieles dafür, in der Schlussfolgerung zurückhaltender zu formulieren und von *Ansätzen* zu einer Ethik des Selbst zu sprechen. Von einer systematischen Ethik, verstanden als Orientierungswissenschaft, auch wenn es sich nur um eine Orientierung zur Befähigung der Gestaltung der eigenen Existenz handelte, ist Foucault recht weit entfernt. Darüber hinaus ist zu klären, wie zentral für Foucault eine »Ästhetik der Existenz« ist und was er mit ihr meint. Im vorliegenden Kapitel wird die Ansicht vertreten, dass der fundamentalere Begriff der der Selbstsorge ist. Die kunstvolle Ausgestaltung der eigenen Existenz ist eine, für Foucault zweifelsohne wichtige, mögliche Realisierungsweise. Seine autobiographischen Äußerungen – und es sind vor allem diese, in denen er eine Aktualisierung der »Ästhetik der Existenz« vornimmt – können aber nicht so verstanden werden, dass er darin universale Aussagen über den einzig akzeptablen Lebensstil tätigen wolle. Jedes Subjekt ist jedoch vor die unabdingbare Herausforderung der Gestaltung des eigenen Selbstverhältnisses, vor die Sorge um sich selbst gestellt.[1540] Foucaults Arbeiten können so gelesen werden, dass er auf einen Wandel im gegenwärtigen Selbstverständnis von Subjektsein abzielt, womit zugleich jene Herausforderung erschlossen wird. Damit ist natürlich noch nicht die Frage beantwortet, worin eine gute Selbstsorge besteht. In der Ausbildung einer Ästhetik der Existenz besteht für Foucault ein wichtiger biographischer Anhaltspunkt, der lediglich eine mögliche Lebensweise andeutet, die für Foucault zugleich besondere biographische Plausibilität entfaltet hat.[1541] Ungeachtet

1540 Eine Nähe zu Heideggers Gedanken der Sorge als Existenzial, die Foucault zweifelsohne gekannt hat, vgl. Foucault, DE4–354, 867f, ist auffallend, vgl. Schmid, Suche (2000), 200–222; Forst, Endlichkeit (1990).

1541 Vgl. Saar, Genealogie (2007), 250, 272; Ders., Nachwort (2007), 343; Ruoff, Foucault-Lexikon (2013), 18f; Gros, Situierung HS (2019), 647f. Martin Saar sieht in der Lebenskunst-Interpretation Foucaults diesen Unterschied nicht gewahrt. Laut Saar und der hier geteilten Interpretation steht »Ästhetik der Existenz« bei Foucault weder für ein universales Modell gelingenden Lebens, noch für einen ästhetizistischen Selbstentwurf. Auch Raffnsøe u.a., Studienhandbuch (2011), 39, 241 lehnen die Lebenskunst-Interpretation, wie sie von Schmid vorlegt wurde, ab. Anders hingegen rücken Wolfers, Subjekte (2009), 177; Zeeb, Freundschaft (2011), 453–465 und Goertz, Pflichten (2004), 172f den kunstvollen Selbstentwurf einer »Ästhetik der Existenz« in den Mittelpunkt. Der Überschrift »Das Leben ein Kunstwerk – Von der Ästhetik der Existenz als Rahmen der Selbstsorge« (Flamm, Freiheit (2019),

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Differenz in der schlussfolgernden Ausdeutung von Foucault letzten Schriften als Neubegründung einer Ethik der Lebenskunst bleiben Schmids Untersuchungen eine im Großen und Ganzen überzeugende Interpretationsinstanz. Dies wird unter anderem in den Übereinstimmungen im vorliegenden Kapitel zu den oben angeführten, von ihm benannten fünf Punkten deutlich. In der Annahme des Aktualitätsbezugs (4.) und in der Bedeutung der Ästhetik der Existenz (5.) bleiben, wie aufgezeigt, Unterschiede in der Deutung.

In Bezug auf die *dritte* Frage ist zunächst anzumerken, dass Wilhelm Schmid an die Untersuchungen zu Foucault eine eigene »Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung«[1542] angeschlossen hat. Kann an dieser Stelle auch keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Lebenskunst-Thematik erfolgen, ist zu konstatieren, dass Foucaults Rezeption in Deutschland erstens eng mit den Arbeiten Schmids und dann auch mit der Frage nach der Lebenskunst verknüpft ist, dass zweitens in den Darlegungen zur Lebenskunst standardmäßig auf Foucault als einen aktuellen Vertreter verwiesen wird und dass drittens Foucault selbst explizit die Thematik der Lebenskunst gewürdigt und ihre aktuelle Relevanz herausgestellt hat.[1543] Laut Schmid will die Lebenskunst das Individuum befähigen, sein Leben auf reflektierte Weise zu führen. Die Philosophie der Lebenskunst

---

58) wird im vorliegenden Kapitel eine Interpretation entgegengestellt, die sich betiteln ließe: »Von der Selbstsorge als Fundament einer möglichen Ausgestaltung des eigenen Lebens als Kunstwerk«. Wie wenig für Foucault seine eigene »Ästhetik der Existenz« eine solipsistische Lebensform bedeutet, wird ersichtlich durch die Bedeutung, die er homosexuellen Freundschaften als Gestaltungsraum neuer, geteilter Lebensformen zuschreibt, vgl. Foucault, DE4–293, 200–206; Zeeb, Freundschaft (2011), 415f.

1542 Schmid, Philosophie (2016). Das Anliegen des Werks sowie dessen Einlösen werden kritisch diskutiert von Langbehn, Grundlegungsambitionen (2016), 217–234.

1543 Vgl. dazu insbesondere die Vorlesung vom 14. Januar 1981, vgl. Foucault, SuW, 45–59. Zum Zusammenhang von Foucault, Lebenskunst und seiner Rezeption in Deutschland vgl. Fellmann, Lebenskunst (2009), 131–144. Zur entsprechenden Rezeption in den USA durch Richard Rorty, Judith Butler und Richard Shustermann vgl. ebd., 144–149. Mit einem kritischen Blick auf Foucaults Philosophie als Lebenskunst vgl. Kersting, Lebenskunst (2016), 22–38. Foucault wird dort in die Tradition von Nietzsches heroischem Individuum gestellt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> leitet zu dieser Reflektiertheit an – nicht etwa präskriptiv, mit einer Anweisung zum guten Leben, sondern mit einer Auseinanderlegung all dessen, was für eine Lebensführung überhaupt von Bedeutung ist, *optativ*, Möglichkeiten eröffnend.[1544]

Sie will eine Hilfe bei der Orientierungssuche sein, ohne selbst normative Orientierung zu geben. Sie versteht den Menschen als Wesen der Wahl, der Sorge und der Erfahrung und das Leben als experimentell und individuell zu gestaltendes Material, einem Kunstwerk gleich.[1545] Zweifelsohne rückt bei der Lebenskunst eine Frage in den Mittelpunkt, die ein durchgängiger Begleiter im »Panorama der Selbstliebe« ist: die nach dem Selbstverhältnis und die nach dessen guter Gestaltung. Mit Foucault ist dabei ein höherer Komplexitätsgrad gewonnen, indem die Art möglicher Selbstverhältnisse rückgebunden wird an ein Verständnis von Subjektivität, das bei Praktiken der Subjektivierung ansetzt und damit nach den Ermöglichungen verschiedener Selbstverständnisse und -verhältnisse fragt. Die dadurch geleistete Aufklärungsarbeit fördert erstens ein Subjekt zutage, dem sich das eigene Leben in der ihm aufgegebenen Selbstsorge als normatives Problem stellt und für dessen Aufklärung erste Ansätze einer Orientierung bereitstellen kann. Damit ist eine Horizonterweiterung formuliert, die weite Teile einer »moralischen Topographie« erfasst, die, so Foucault zurecht, außerhalb der Perspektive neuzeitlicher Moralphilosophie liegen. Zweitens ist die entscheidende Frage, ob die Fassung einer Lebenskunst, wie sie von Schmid und seiner Deutung nach auch von Foucault formuliert wurde, die eben genannte Aufgegebenheit, die das Subjekt sich selbst ist, und Orientierungen in normativer Hinsicht hinreichend zu erfassen vermag. Das ist verschiedentlich angefragt worden.

Beginnend mit dem zweiten Punkt besteht ein Problem darin, dass Lebenskunst in ihrer Eigenlogik moralische Ansprüche, im kantischen Sinn verstanden, nicht als solche in den Blick zu nehmen vermag. Das betrifft Fremd- und Selbstbezug.[1546] Darüber hi-

---

1544 Schmid, Philosophie (2016), 10. H.i.O.

1545 Vgl. Schmid, Philosophie (2016), 71f, 85–87; Pfannkuchen, Archäologie (2000), 80.

1546 Auf das moralische Problem von Lebenskunst fokussiert Rolf, Selbstverwirklichung (2016), 317, 337f. Foucault fasst den Selbstbezug selbstredend nicht in moralisch-kantischen Kategorien. Selbst wenn dies zugestanden wird, bleibt das Problem des Fremdbezugs und moralischer Ansprüche anderer als Be-

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

naus verkennt eine Lebenskunst, die die Frage nach dem guten Leben mit der individuellen Wahl abgegolten sieht, dass auch eine an Selbstwahl anknüpfende normative Orientierung auf Kriterien und Gründe angewiesen ist, die ihrerseits nicht vollständig individualisiert sind. Anders formuliert: Selbstbestimmung als ethischer Begriff ist komplexer als der Begriff der Wahl zu erfassen vermag. Eine Wahl alleine stiftet weder Rationalität noch Rechtfertigung.[1547] Diese beiden Punkte bringen hinreichend zum Ausdruck, dass der antinormative Impetus einer Philosophie der Lebenskunst die Gestaltungsfreiheit, die zunächst dem Individuum eröffnet wird, mit einer Unterbestimmung normativer Anforderungen und einer unzureichenden normativen Orientierungsleistung erkauft. Es kann auch grundsätzlicher gefragt werden, ob die vermeintlich oppositionelle Logik von gelingender individueller Lebensgestaltung und Normativität überhaupt richtig ist.

Was den ersten Punkt anbelangt, ist vielfach kritisiert worden, dass ein Verständnis von Leben als Kunst und damit ein Subjekt, das sich um sich selbst wie um ein Kunstwerk sorgt, mehrere Dimensionen unberücksichtigt lasse. Dazu zählten die eigene Entzogenheit und Vorfindlichkeit, bleibende Unbeliebigkeiten und Widerfahrnisse. Lebenskunst ginge von einem überzogen aktivistischen Selbstver-

---

grenzung der eigenen Praktiken. An dieser Stelle tritt das Grundproblem auf, dass Foucault die Frage nach der Rechtfertigung moralischer Diskurse als Geltungsfrage weder stellen noch beantworten kann. Sautermeister, Identität (2013), 48 konstatiert, dass Foucault eine positive Würdigung der Gesellschaft im Prozess der Subjektivierung unmöglich ist. Ähnlich vgl. Muhle, Biopolitik (2008), 280–282.

1547 Vgl. Nida-Rümelin, Theorie (2020), 362f. Noch schärfer formuliert: Ein Ausstieg aus dem Gründespiel wäre ein Ausstieg aus der menschlichen Lebensform, vgl. ebd., 357. Zur Kritik an der Präferenzorientierung in der Lebenskunst vgl. auch Horn, Objektivität (2016), 137–140. Zur Kritik an der Kriterienlosigkeit der Lebenskunst vgl. Kersting, Lebenskunst (2016), 57. Eine kritische Untersuchung zum Selbstbestimmungsbegriff der Lebenskunst bietet Heidbrink, Autonomie (2016), 261–276. Kögler, Fröhliche Subjektivität (1990), 223 merkt grundsätzlich kritisch gegenüber Foucault an: »Die philosophische Flucht der Übergabe der ethischen Begründung durch ›Selbstentscheidung‹ in die Hände der Betroffenen führt dagegen zu einer Idealisierung der Zustände. […] Foucault geht – aus Angst vor überzogener universalistischer Bevormundung – ebenfalls den Weg eines radikalliberalen Dezisionismus, der jedem Subjekt die Wahl seiner selbst – im Hier und Jetzt – überantwortet.«

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hältnis aus, das zugleich elitär sei.[1548] Das Selbst als Ganzes könne nicht kreativ hervorgebracht und neu geschaffen werden. Außerdem schleiche sich mit dem Moment des kreativen Neu-schaffens, des Anders-sein-wollens eine Unzufriedenheit an der Gegenwart und eine Überforderung ein, die ihrerseits neue Zwänge schafften.[1549] Darüber hinaus lasse die Lebenskunst unklar, worin das inhaltliche Ziel des Prozesses der Arbeit an sich selbst bestehe und lasse sie unberücksichtigt, dass die normativen Herausforderungen in der Bestimmung eines guten Lebens mit dem Verweis auf die individuelle Wahl unterbelichtet blieben, womit die gedankliche Brücke zum ersten Punkt geschlagen ist. Wenn auch nur andeutungsweise, so werden doch einige Schwierigkeiten ersichtlich, vor die eine Philosophie der Lebenskunst gestellt ist, gerade wenn sie den Aspekt ästhetischer Selbsterfindung in den Mittelpunkt rückt.

Dieter Henrich schlägt aufgrund der mit einer an der ästhetizistischen Existenz ausgerichteten Lebenskunst einhergehenden Probleme vor, dass Philosophie statt bei der Gestaltung des Lebens als Kunstwerk bei der »Sorge um die Möglichkeit, die Orientierung und die Bewahrung des eigenen Lebens«[1550] ansetzen solle. Eine Philosophie, die eine solche Sorge in den Mittelpunkt stelle, müsse sich der lebenspraktischen individuellen Bewährung aussetzen. Das vorliegende Kapitel hat dafür argumentiert, dass in Foucaults letzten Schriften nicht eine »Ästhetik der Existenz«, sondern eine multidimensionale, auf Transformation eines sich selbstkonstituierenden Subjekts abzielende Sorge im Mittelpunkt steht. Damit ist allerdings noch keine systematische Ethik, verstanden als Orientierungswis-

1548 Vgl. Kersting, Lebenskunst (2016), 29–32; Thomä, Lebenskunst (2016), 242–248. Sehr scharf urteilt Heidrun Hesse in Hinblick auf Foucault: »Selbstsucht und Selbstgefälligkeit gewinnen dagegen die Oberhand, wenn die Aktionskunst ästhetischer Selbststilisierung an die Stelle des Ringens um die richtige Lebensführung tritt« (Hesse, Ästhetik (2003), 306). Dass Foucault die Sorge um eine gute Lebensführung durch Selbststilisierung ersetzt habe, kann nach obigen Analysen allerdings nicht bestätigt werden, genauso wenig wie die Annahme, er befördere oder favorisiere eine selbstsüchtige Lebensweise. Dagegen spricht die Bedeutung, die er Freundschaften zuschreibt, vgl. Zeeb, Freundschaft (2011), 415f, 466–477.

1549 Vgl. Thomä, Glück (2003), 270–291; Kersting, Lebenskunst (2016), 63. Lebenskunst gipfle in einer »Strategie der internen Diskriminierung« (Thomä, Lebenskunst (2016), 260).

1550 Henrich, Sorge (2016), 368.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senschaft, formuliert (Frage 2). Eine solche müsste auf weitere Ressourcen, die Foucault nicht bereitstellt und auch nicht bereitstellen will, zurückgreifen und könnte sich, wenn sie danach fragt, was gegenwärtig gelingende Formen von Selbstsorge sind, weniger an der antiken Philosophie orientieren als Foucault insinuiert hat (Frage 1), so diese in ihren Vorstellungen von Normativität weniger auf individuelle Selbstsorge zentriert interpretiert werden kann.

17.6. Ertrag der Selbstliebe bei Michel Foucault

Die besondere Bedeutung der vorliegenden Szenerie im »Panorama der Selbstliebe« besteht nicht in Foucaults Ausführungen zum Begriff der Selbstliebe, sondern in seinen eine höhere Komplexitätsstufe erreichenden Überlegungen zum Selbst, auf das sich eine mögliche Liebe richtet. In den obigen acht Punkten zu Ansätzen einer Ethik der Selbstsorge sind dazu die wesentlichen systematischen Aspekte zusammengefasst worden, die hier nicht wiederholt werden.

Selbstliebe thematisiert Foucault explizit im spätantiken Kontext der Umwertung von Selbst- und Fremdverhältnis. Ein wenig schematisiert kann dies so gefasst werden, dass die foucaultsche Darstellung ein Konfliktmodell in den Mittelpunkt rückt, demzufolge im Frühchristentum Selbstliebe normativ abgewertet und Nächsten- und Gottesbezug aufgewertet werden. Damit verknüpft ist eine Kritik an Selbstsorge, Selbstbestimmung, Selbstherrschaft und Selbstführung. Foucaults eigenes Modell kann nun hierzu als ebenfalls konfliktorientiertes Gegenmodell rekonstruiert werden. Der um den Begriff der Selbstsorge zentrierte Selbstbezug wird aufgewertet und Fremdbezüge, die in grundsätzlicher Opposition erscheinen, werden in ihrer normalisierenden und normierenden Wirkweise kritisiert, sodass eine neue Selbstkonstituierung des Subjekts möglich werden soll: »Authentizität bei Foucault […] ist das Ergebnis von kritisch-agonaler Authentifikation«[1551].

1551 Sautermeister, Identität (2013), 49. »Ethik als reflektierte Form der Freiheit ist also nicht Freiheit zu einer authentischen Form des Menschseins, sondern Freiheit von externen Bestimmungen des menschlichen Wesens, verstanden als Aufgabe einer Selbstgestaltung des Menschen« (Pfannkuchen, Archäologie (2000), 60f).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In fundamentaler Weise hat Foucaults Philosophie die Möglichkeit und Notwendigkeit der Bildung des moralischen Subjekts neu akzentuiert:

> Ihre wichtigste Lektion [besteht; B.S.] in der Einsicht in den Mehrebenencharakter von Subjektivität, die eben weder reines epistemisches Produkt von Wissensordnung, noch reines Erzeugnis von Machtregimes, noch bloßer Gegenstand ethischer Selbstkonstitution ist, sondern eine komplexe Einheit aus solchen ganz heterogenen Bestimmungskräften.[1552]

Die Aufgabe von Ethik als Wissenschaft ist dann viel umfassender zu verstehen als eine Begründung von Normen zu leisten imstande ist. Ihr zentraler Gegenstand sind nicht einzelne Handlungen, sondern viel wichtiger, so Foucault, ist die Thematisierung von Lebensformen, Haltungen und Subjektivierungsweisen. Sie muss eine Selbstaufklärungsarbeit über die Fragen nach dem guten Leben und der guten Person leisten, auch wenn sie dabei keine universale affirmativ-materiale Orientierungsfunktion mehr übernehmen kann. Den Mittelpunkt von Ethik bildet nicht länger die Frage nach der Erkenntnis des Richtigen, sondern die nach den Praktiken zur Gestaltung des Subjekts und seines Lebens.

Problematisch erscheint nun nicht das Moment der Selbstsorge als Freilegung ihrer selbst, sondern ihre von Foucault angedachte Realisierung in einem antinormativen, antagonistischen und singulären Selbstverhältnis im Modus der Selbsterfindung.[1553] Das Anzielen einer »Gestaltbarkeit alternativer, subversiver und normalisierungsresistenter Existenzweisen«[1554] wirft neben der Frage, ob das zugrundeliegende Konfliktmodell überzeugt, das Problem auf, dass Alterität und Singularität nicht ihre Gründe in sich selbst haben, sondern Lebensformen und Subjektivierungsweisen mit Gründen gerechtfertigt werden müssen, wofür ein Verweis auf die zwei Charakteristika nicht hinreichend ist. Eine entsprechende normative Orientierung, die durch einen Verweis auf Selbstwahl und Selbsterfindung nicht abgegolten ist, ist zentrales Erfordernis einer Ethik der Selbstsorge, die allerdings mit dem foucaultschen Denkinstrumenta-

1552 Saar, Analytik (2013), 22.
1553 Selbsterfindung bildet eine Alternative zu Selbstfindung, Selbstenthüllung und Selbstvernichtung.
1554 Saar, Ethik und Ästhetik (2003), 281.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rium allein nicht zu bewerkstelligen ist, da es ihr an einer ausgearbeiteten Glückstheorie mangelt. Auch wenn Selbstwahl und Selbsterfindung nicht kriterienlosen Dezisionismus bedeuten müssen,[1555] unterscheidet sich Foucaults moralisches Subjekt doch maßgeblich von der Idee eines intersubjektiven Rechtfertigungswesens,[1556] was indes das unabdingbare Fundament einer jeden auf Gründen basierenden Ethik darstellt. Die mit ihr einhergehende allgemeine normative Forderung, sich selbst als ein moralisches Subjekt, verstanden als Rechtfertigungswesen, zu wollen, gilt Foucault bezeichnenderweise hingegen als Katastrophe.[1557]

Werden diese sich aus einer ethischen Perspektive ergebenden Schwierigkeiten eingeklammert, bleibt festzuhalten, dass die von Foucault angezielte, auf Selbstsorge aufruhende Änderung der Seinsweise des Subjekts einen Zusammenhang in den Blick nimmt, der im »Panorama der Selbstliebe« in anderen Szenerien in der Terminologie der Selbstliebe angedacht worden ist. Über Foucault hinausgehend kann Selbstliebe als Selbstsorge erfasst werden.[1558] Es handelt sich um eine Selbstliebe als selbstbezügliche Praxis und Selbstkonstituierung des Subjekts, eingebettet in die verschiedenen Formen der Fremd-Regierung und Fremd-Konstituierung. Sie impli-

1555 In die eine Richtung argumentiert Pfannkuchen, Archäologie (2000), 80f: »Eine solche Grundlegung der Ethik erscheint dezisionistisch, da sie keine allgemeinverbindliche und damit für jeden einsichtige Grundlage mehr hat, und darüber hinaus auch kein letztgültig rationales Verfahren zur Normfindung anzubieten vermag«; vgl. ähnlich Hesse, Ästhetik (2003), 306. Anders wird der Sachverhalt gesehen von Gros, Situierung HS (2019), 656: »Ziel und Zweck der Selbstsorge ist es, nicht das Selbst von der Welt zu trennen, sondern es als rationales Handlungssubjekt auf die Ereignisse der Welt vorzubereiten« und von Schmid, Suche (2000), 294. Ein starkes Indiz für die erste Lesart ist Foucaults Betitelung der Ethik als »reflektierte Praxis der Freiheit« (Foucault, DE4–356, 879). Allerdings wird von ihm nicht ausgearbeitet, ob und inwiefern dies eine auf Gründen basierende Orientierungsfunktion einschließt.

1556 Vgl. Forst, Rechtfertigung (2007).

1557 Vgl. Foucault, DE4–355, 872.

1558 Die hermeneutische Ausdeutung von Selbstsorge als Selbstliebe verschiebt natürlich das Bedeutungsspektrum. Dass diese Interpretation nicht den Begriffsverwendungen Foucaults entspricht, sondern eine Weiterführung darstellt, wird unter anderem durch die Überschrift des Kapitels »Selbstsorge statt Selbstliebe« deutlich. »Selbstliebe als Selbstsorge« wäre keine treffende Überschrift für die Rekonstruktionen von Foucaults Denken.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ziert *Aufmerksamkeit* für sich, eine bestimmte *Haltung* gegenüber sich selbst und den anderen sowie damit verknüpfte *Handlungen* und ist getragen von dem grundsätzlichen Willen, sich nicht fremdbestimmen zu lassen. Selbstliebe ist dann eine Selbst-Aufgegebenheit, die die drei Aspekte des Wahrsprechens über sich selbst, des Selbstregierens und der Selbstpraktiken beinhaltet. Wie stark dabei die Zielgestalt einer künstlerisch-ästhetischen Existenz, das Bild einer »schönen Existenz« im Mittelpunkt steht, oder stehen sollte, ist oben in der Frage nach dem Leben als Kunstwerk diskutiert worden und gegenüber der fundamentaleren Bestimmung von Selbstliebe als Selbstsorge sekundär.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

18. Selbstliebe und Narzissmus – Julia Kristeva

Die französische Intellektuelle Julia Kristeva (1941*) gehört zu den Vordenkerinnen der westlichen Welt. Ihr Wirken erstreckt sich auf die Gebiete der Philosophie, Literatur- und Kulturtheorie sowie der Psychoanalyse. Zugleich hat sie als Schriftstellerin Biographien zu den von ihr so bezeichneten »weiblichen Genies« Hannah Arendt, Melanie Klein und Colette verfasst.[1559] Die von ihr behandelten Themenfelder sind äußerst vielseitig, bündeln sich aber in der Beschäftigung mit der in eine Krise geratenen Identität des Subjekts in der westlichen Spätmoderne.[1560] In einer an Jacques Lacans Denken geschulten psychoanalytischen Theorie und Praxis, die Ferdinand de Saussures Linguistik und Claude Lévi-Strauss' strukturalistische Anthropologie aufgreifen, sieht sie die dafür geeigneten Instrumentarien.[1561] Der psychoanalytische Grundton ist die Hintergrundfolie vor der sie ihre Untersuchungen zu kulturellen, politischen, feministischen, historischen, sozialen, religiösen und ethischen Fragestellungen formuliert. Dabei steht der Begriff des »Narzissmus« im Mittelpunkt. Kristeva übernimmt ihn als die von Sigmund Freud eingeführte psychoanalytische Übersetzung von »Selbstliebe« und sieht darin den Zugangsschlüssel zur Analyse des spätmodernen Subjekts. Es geht ihr allerdings nicht an erster Stelle um die Entwicklung eines psychoanalytischen Konzepts, sondern sie bindet den psychoanalytischen Narzissmus-Diskurs wieder in die umfassendere kulturelle

1559 Vgl. Kristeva, Arendt; Dies., Klein; Dies., Colette.

1560 Zu Kristevas Denken als einem Denken der Krise vgl. Keltner, Introduction (2009), 3; Beardsworth, Love (2009), 128–130; Dies., Kristeva (2004), 1–17.

1561 Im vorliegenden Kapitel können die Kristevas Schriften zugrundeliegenden denkerischen Traditionslinien nicht eigens erörtert werden. Das gilt für die Entwicklung der Psychoanalyse ausgehend von Sigmund Freud über Melanie Klein bis zu Jacques Lacan, genauso wie für den (linguistischen/ethnologischen) Strukturalismus ausgehend von Ferdinand de Saussure über Claude Lévi-Strauss bis zu Roland Barthes und die philosophischen Theorien von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx und Martin Heidegger. Eine gute Zusammenfassung dieses denkerischen Horizonts bietet Suchsland, Kristeva (1992), 19–84. Eine kurze Selbstverortung in der psychoanalytischen Tradition verfasst Kristeva, PoT, 69–75. Dort erläutert sie auch ihre Abgrenzung vom Strukturalismus dahingehend, dass sie Bedeutung und Struktur nicht identifiziere. Zur interdisziplinären Arbeitsweise Kristevas vgl. Keltner, Introduction (2009), 1f; Rajan, Trans-Positions (1993).

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thematik der Idee der Selbstliebe ein. Dies zeigt sich insbesondere in ihren historisch, literarischen und religiösen Ausführungen.

Selbstliebe und Narzissmus bilden für sie einen Sinnzusammenhang, der im Folgenden unter dem Fokus einer ethischen Perspektive rekonstruiert wird. So kann die Thematisierung der Selbstliebe, die in den letzten Jahrzehnten vornehmlich in das Feld von Psychologie und populärwissenschaftlicher Ratgeberliteratur abgewandert ist, wieder an philosophisch-ethische Diskurse rückgebunden werden. Gleichzeitig können dabei wichtige, psychoanalytisch inspirierte Impulse aus der Auseinandersetzung mit der Figur des Narzissmus aufgenommen werden. Wie eng Kristeva Narzissmus und Ethik verbindet, ohne freilich eine systematische Ethik zu formulieren, kann ein erstes Zitat aus dem Buch »Die Revolution der poetischen Sprache«, mit dem sie internationale Bekanntheit erlangt hat, verdeutlichen:

> Unter *Ethik* verstehen wir die Verneinung des Narzissmus in einer *Praxis*. Anders ausgedrückt: ethisch ist eine Praxis, welche die (zwingend subjektiven) narzisstischen Fixierungen aufhebt, denen der signifikante Prozess bei seiner soziosymbolischen Entfaltung ausgesetzt ist. Die Praxis, die wir definiert haben, die Sinn und Einheit des Subjekts setzt und wieder auflöst, deckt das, was wir soeben über die Ethik gesagt haben.[1562]

Kristevas Denken unter die Überschrift eines »Denkens der Krise« zu stellen, in deren Mittelpunkt der Narzissmus steht, benennt in der Heterogenität der von ihr behandelten Themen einen Kern, der eine periodische Einteilung in eine linguistische, eine psychoanalytische und eine politische Phase,[1563] lediglich als Akzentsetzungen betrachtet. Im vorliegenden Kapitel wird Kristevas umfangreiches Schrifttum über ihr gesamtes Schaffen hinweg herangezogen, sofern es für die Selbstliebe aussagekräftig ist. Weniger im Fokus stehen dabei ihre frühen linguistischen Schriften, psychoanalytische Spezialuntersuchungen und ihre literarischen Werke. Von besonderer Relevanz sind hingegen »Die Revolution der poetischen Sprache« als

1562 Kristeva, RPL, 226. H.i.O. Zum ethischen Anspruch Kristevas vgl. Oliver, Outlaw Ethics (1993), 1, 15–19.

1563 Vgl. Dayal, Introducition (2000), 5. Die Entwicklung von Kristevas Denken wird im Aufbau der Studie Beardsworth, Kristeva (2004) anschaulich nachgebildet.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grundlage ihres Denkens, die Werke der 1980er Jahre »Geschichten von der Liebe«, »Powers of Horror«, »Black Sun« und »In the Beginning was Love« sowie die späteren Schriften »Fremde sind wir uns selbst«, »Hatred and Forgiveness« und »Amour de soi et ses avatars«.[1564] Hilfreiche Zusammenstellungen von Auszügen wichtiger Texte und von zentralen (älteren) Texten bieten die von Kelly Oliver und von Toril Moi herausgegebenen Textsammlungen.[1565] Aus der Sekundärliteratur haben sich vor allem die Arbeiten von Kelly Oliver und Sarah Beardsworth als hilfreich erwiesen, da sie den ethischen Aspekt von Kristevas Arbeiten aufnehmen.[1566]

Das Ineinandergreifen verschiedener fachlicher Diskurse, die Durchmischung sprachlicher Stile und das gehäufte Zurückgreifen auf eine psychoanalytische Spezialsprache, deren Begriffe nicht allgemein verständlich sind, erschwert die Zugänglichkeit der Schriften. Ihrer Tendenz, die zentralen systematischen Gedanken nur anzudeuten oder in Form von Beispielen zu präsentieren, wohnt ein essayistisch, eher assoziativ geleiteter Zug inne. Dies lässt sich zumindest ein Stück weit dadurch erklären, dass sie gerade die Bedeutung des Vorsprachlichen, des Nicht-Systematisierbaren, des Singulären und des Heterogenen in den Mittelpunkt rückt. Eine systematische Rekonstruktion ihrer zentralen Ideen im Allgemeinen und der Selbstliebe im Besonderen ist aufgrund dessen ein komplexes Unterfangen. Hinzu kommt die Schwierigkeit der Übertragungen ihrer Schriften, da die französische Sprachästhetik im Englischen und Deutschen nur ansatzweise wiedergeben werden kann, was oft in unübersichtliche Satzkonstruktionen mündet.[1567]

1564 Vgl. Kristeva, RPL; Dies., TL; Dies., PH, Dies., BS; Dies., BL; Dies., StO; Dies., HF; Dies., Ads. Mit Ausnahme der letzten Schrift orientieren sich die Siglen an den englischen Titeln der Werke. Aus Konsistenzgründen werden die Schriften, in denen die deutsche Übertragung benutzt wird, auch mit der Sigle passend zum englischen Titel zitiert. So steht Kristeva, TL für »Tales of Love«, aber in der deutschen Übertragung »Geschichten von der Liebe«. Im Quellen- und Siglenverzeichnis ist erkennbar, wo die deutschsprachige Übertragung zugrundeliegt.

1565 Vgl. Kristeva, Reader; Dies., Portable Kristeva.

1566 Vgl. Oliver, Ethics (1993); Dies., Introduction (1997); Dies./Keltner, Psychoanalysis (2009); Beardsworth, Kristeva (2004); Dies., Love (2009).

1567 Im vorliegenden Kapitel werden die englisch- und soweit vorhanden, die deutschsprachigen Übertragungen der Werke zitiert. Eine wichtige Ausnahme

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die folgenden Analysen strukturieren Kristevas Verständnis von Selbstliebe entlang der Interpretationsfolie von Anamnese und Therapie der Krise des spätmodernen Subjekts. Dazu wird zunächst ihr Begriff des Narzissmus untersucht (Kapitel 18.1.), um auf dieser Basis die Identitätskrise zu analysieren (Kapitel 18.2.). Die Ausführungen zu Kristevas Verständnis von Ethik (Kapitel 18.3.) weisen den Weg zur Therapie (Kapitel 18.4.). Diese ist im Feld feministischer Diskussionen kontrovers besprochen worden (Kapitel 18.5.). Abschließend wird der Ertrag ihrer Rede von der Selbstliebe festgehalten und in das Panorama eingeordnet (Kapitel 18.6.).

18.1. Narzissmus und sein Verhältnis zur Selbstliebe

Das sich selbst liebende Individuum wird in der abendländischen Kulturgeschichte insbesondere durch die mythologische Figur des Narzissus versinnbildlicht.[1568] Den kanonischen, anschließend immer wieder rezipierten Text des Mythos formulierte Ovid in seinem dritten Buch der Metamorphosen.[1569] Die Geschichte vom schönen Jüngling, der sich dem liebenden Werben der Nymphe Echo entzieht, sein eigenes Spiegelbild in einem Teich entdeckt, sich in dieses verliebt, nicht von ihm lassen kann, obwohl er schließlich erkennt, dass es sich nur um eine Spiegelung seiner selbst handelt, und am Ende verzweifelt in der unmöglich erfüllbaren Liebe zu sich zugrunde geht, ist – zumindest in der Kurzfassung – fester Bestandteil des abendländischen kulturellen Gedächtnisses und hat aufgrund ihrer vielschichtigen Deutungsmöglichkeiten eine breite Rezeption gefunden. Meist steht Narziss dabei für das Scheitern eines Selbstverhältnisses ohne Fremdverhältnis und für den Eigendünkel eines mit dem Status quo zufriedenen, selbstgefälligen Subjekts. Er ist je nach Auslegung entweder eine tragische oder schuldige Gestalt. Im »Panorama der Selbstliebe« taucht der Narzissmus-Topos bei Ficino, Nicole, Kant und Scheler auf (vgl. Kapitel 6.2, 10.1, 13.3.3

bildet ihre kleine Schrift über die Selbstliebe »L'amour de soi et ses avatars« (Kristeva, Ads), die nur im französischen Original vorliegt.

1568 Für eine Zusammenstellung prominenter Texte abendländischer Kulturgeschichte, in denen Narziss/Narzissmus thematisiert wird, vgl. Renger, Mythos Narziss (1999).

1569 Vgl. Ovid, Met. III, 339–510.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und 16.2.4). Gleichwohl ist Selbstliebe keineswegs identisch mit Narzissmus und eine Reduzierung der Idee der Selbstliebe auf dessen Perspektive stellte eine extreme Verengung dar. Narzissmus bildet insofern höchstens eine Facette.

Eine Ausdeutung von Selbstliebe als Narzissmus, die geradezu eine Identifizierung der beiden Begriffe vornimmt, erfolgt erst in der psychoanalytischen Theorie von Sigmund Freud. Gegenüber dem breiten Strom der Rezeptionsgeschichte des Mythos nimmt er eine Normalisierung und Exkulpierung vor. Kristeva, für deren Denken Freuds Texte den Hauptreferenzpunkt darstellen, knüpft hier an. Bei ihr tauchen sowohl die Begriffsfelder »Narzissmus« als auch »Selbstliebe« auf. Ohne dass sie eine Definition der beiden und ihrer Verhältnisbestimmung vornimmt, lässt sich insgesamt konstatieren, dass sie die psychoanalytische Brille der Narzissmus-Thematik als Lesehilfe für die abendländische Geschichte von der Selbstliebe heranzieht. Dies wird anhand zweier zentraler Schriften verdeutlicht.

In ihrem Buch »Geschichten von der Liebe« setzt sich Kristeva im ersten Kapitel mit dem freudschen Verständnis von Narzissmus auseinander und formuliert so das Vorzeichen für die weitere Untersuchung.[1570] Es folgt unter der Überschrift des dritten Kapitels »Narziss: Die neue Dementia«[1571] eine Auseinandersetzung mit dem von Ovid verfassten Mythos und dessen Deutung durch Plotin sowie eine kurze Kulturgeschichte der Narzissmus-Thematik von der Antike bis zu Sigmund Freud. Im vierten Kapitel erschließt Kristeva spezifisch christliche Ausdeutungen des »Amor sui« bei Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin aus der Perspektive des Narzissmus. Ihre Gleichordnung des thomanischen und bernhardinischen Verständnisses von Selbstliebe mit einem modernen Narzissmus-Begriff ist gleichwohl nur unter Zuhilfenahme einer monologisierenden Interpretation möglich, die das Mensch-Gott-Verhältnis in seiner dualen Strukturierung auflöst.[1572] Auch in den weiteren Ausführungen zu typologischen Figuren der Liebe, dem Don Juan, Romeo und Julia sowie der Schmerzensmutter (Stabat Mater) in Kapitel fünf und zu literarischen Ausführungen über den Liebesdiskurs bei den Troubadours, Jeanne Guyon, Baudelaire, Stendhal und

1570 Vgl. Kristeva, TL, 26–60.

1571 Kristeva, TL, 102. Das zweite Kapitel erzählt die Geschichten vom antiken Eros und vom biblischen Hohelied.

1572 Vgl. FN 362 und Fn 363 und FN 382.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bataille im letzten Kapitel wird immer wieder auf die Narzissmus-Thematik rekurriert. Die abendländischen »Geschichten von der Liebe«, die für Kristeva nicht zuletzt Geschichten von der Selbstliebe sind, werden rückgebunden an den psychoanalytisch grundierten Narzissmus-Diskurs, der zur universalen Interpretationsfolie avanciert.

Neben den »Geschichten von der Liebe« ist es vor allem Kristevas kleinere Schrift über »L'Amour de soi et ses avatars«, die auf eine enge Verbindung von Selbstliebe und Narzissmus hinweist. Er beginnt mit einer auffallenden Relevanzbekundung ihrer Thematisierung:

> Die Selbstliebe ist vielleicht der geheimnisvollste Ausdruck und die rätselhafteste Erfahrung, die es gibt. Entgegen der Verlautbarung des biblischen Gebots: ›Liebe deinen Nächsten, wie du dich selbst liebst‹ (Levitikus 19,18), ist sie nicht selbstverständlich.[1573]

Im Weiteren steht die Interpretation von Werk und Leben der Schriftstellerin Collete im MIttelpunkt, der laut Kristeva eine außerordentliche ästhetische Sublimation ihrer Selbstliebe gelungen sei, indem sie ein »Laboratorium eines Selbst ohne Grenzen«, ohne Liebesobjekte, eine unendliche Selbstliebe, ein gigantisches Selbst erprobt habe.[1574] Colette steht für das genialische Experiment einer Selbstliebe zwischen Erfüllung und Scheitern. Geht es in dem Text dem Begriff nach um »amour de soi« und »aimer soi-même«, also um Selbstliebe, und nicht um Narzissmus, so ist Kristevas Interpretation auch hier von Deutekategorien bestimmt, die sie aus der psychoanalytischen Narzissmus-Terminologie gewinnt.[1575]

Bereits diese kurzen Einlassungen zeigen, wie Kristeva einerseits den engen Horizont psychoanalytischer Narzissmus-Theorien verlässt und den Blick auf das umfassendere kulturgeschichtliche Feld der Selbstliebe weitet und eine systematische Rekonstruktion ihres

---

1573 Kristeva, Ads, 7. Ü.d.V. des französischen Originals: »L'amour de soi est peut-être l'expression, et l'expérience, la plus énigmatique, qui soit. Contrairement à ce que laisse entendre le précepte biblique: ›Aime ton prochain comme tu t'aimes toi-même‹ (Lévitique 19,18), il ne va pas de soi.«

1574 Vgl. Kristeva, Ads, 11f.

1575 In der Langfassung ihrer Colette-Interpretation, vgl. Kristeva, Colette, wird im abschließenden Kapitel eine explizit psychoanalytisch inspirierte Lektüre der Biographien von Hannah Arendt, Melanie Klein und Colette als weiblichen Genies vorgeschlagen, vgl. ebd., 408–427.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verständnisses von Selbstliebe/Narzissmus andererseits zugleich bei einer Erhellung ihres Verständnisses von Narzissmus anzusetzen hat. Grundsätzlich ist aus ihren Schriften die Tendenz ersichtlich, das an Freud anknüpfende, psychoanalytisch inspirierte Verständnis von Narzissmus mit dem kulturgeschichtlich erhebbaren Verständnis von Selbstliebe konvergieren zu lassen. Ein »Panorama der Selbstliebe« wird in ihrer Perspektivierung zu einem »Panorama des Narzissmus«.[1576]

Was versteht Kristeva nun unter Narzissmus? Aus ihren Texten lässt sich ein extrem breites Bedeutungsspektrum erheben, das auf die zentrale Funktion des Narzissmus in ihrem Denken hinweist. Gleichzeitig geht damit eine begriffliche Unschärfe einher. Wenn etwa Narzissmus um die Adjektive »idealisiert«, »allgegenwärtig«, »pathologisch«, »schuldhaft«, »besetzt«, »gelenkt«, »unerledigt« oder »verstärkt« ergänzt wird, dann ist unklar, ob mit Narzissmus ein qualifiziertes Selbstverhältnis bezeichnet wird oder ob ihm erst die entsprechende Spezifizierung eine hinreichende Bestimmung verleiht.[1577] Narzissmus erscheint als eine Charakteristik, die für die Vielfalt spätmoderner Identitäten in Form von psychologischen, ästhetischen oder künstlerischen Narzissen spricht. Dass damit nicht einfach ein fixer Typus, sondern vielmehr eine Aufgegebenheit bezeichnet wird, in der das Selbst Erfolg haben oder scheitern kann, beschreibt Kristeva mit Hilfe verschiedener Verhaltensweisen: So gibt es eine »Verneinung«, »Rettung«, »Aufhebung«, »Rehabilitierung«, »Versöhnung«, »Verinnerlichung«, »Sublimierung«, »Nor-

1576 DeArmitt, Right (2014), 81 und Shepherdson, Tales (2000), 94–99 halten fest, dass unter den Geschichten der Liebe der Narzissmus nicht nur eine von mehreren Geschichten darstellt sowie auch die Psychoanalyse neben den religiösen, literarischen und philosophischen Zeugnissen nicht ein weiteres Zeugnis darstellt, sondern die Untersuchungsfolie, von der aus die verschiedenen Diskurse aus perspektiviert werden, vgl. Ders., Tales (2000), 91; Kutzer, Gottesliebe (2015), 371; Suchsland, Kristeva (1992), 10; Edelstein, Poléthique (1993), 202.

1577 Es wird nicht der Anspruch erhoben, alle Bedeutungen, die Kristeva mit Narzissmus verbindet, aufzuzählen. Die Textbelegstellen finden sich in Kristeva, RPL, 52, 226; Dies., Reader, 208; Dies., Portable Kristeva, 334, 337; Dies., BL, 2, 25, 47, 56; Dies., BS, 5, 12, 19, 29f; Dies., Colette, 161, 418; Dies., NWN, 52; Dies., PH, 13f, 63, 208f; Dies., HF, 33, 44, 59, 67, 88, 112, 187, 223; Dies., TL, 9, 14f, 24–62, 102–133, 139–142, 162f, 169, 175–180, 200, 226, 256, 294, 298, 302, 359, 367f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

malisierung« und ein »Ende« des Narzissmus. Dabei können so gut wie alle Facetten der Existenz von Narzissmus erfasst werden: Als narzisstisch können »Macht«, »Unterstützung«, »Aufregung«, »Dynamik«, »Bedürfnisse«, »Fixierungen«, »Täuschung«, »Verletzungen«, »Befriedigungen«, »Melancholie«, »Falschheit«, »Scheitern«, »Dichotomien«, »Irrtum«, »Idealisierung«, »Phantasie«, »Krise« und schließlich »Ich«, »Selbst« und »Subjekt« bezeichnet werden.

Das vorliegende Kapitel wird diese Pluriformität im Verständnis und in der Wertung von Narzissmus strukturieren, um Kristevas Rede von Narzissmus schließlich für die Ethik zu qualifizieren. Hilfreicher Ansatzpunkt ist dabei ihre Beschreibung von Subjektwerdung. Dabei verweist sie einerseits auf Entwicklungsphasen in der Kindheit, sieht in diesen aber andererseits allgemeine Strukturmomente gegeben, die für die Aufrechterhaltung eines gesunden Selbst erforderlich sind. Von diesem Axiom ausgehend, kann Kristeva psychoanalytische und sozio-kulturelle Beobachtungen verknüpfen. Das Zusammenbrechen oder die Regression der Struktur mündet schließlich in eine Krise des Subjekts.

Zwei Achsen bilden den systematischen Kern von Kristevas psycho-sozio-kulturellem Konzept: Erstens die Triade des primären Narzissmus, bestehend aus mütterlicher »Chora«, dem »Vater der individuellen Vorzeit« und dem werdenden Subjekt, sowie zweitens das duale Paar von Semiotischem und Symbolischem.[1578] Beide Ach-

1578 Die Unterscheidung von Semiotischem und Symbolischem entfaltet Kristeva bereits in ihrer Habilitationsschrift, mit der sie weit über Frankreich hinaus bekannt wurde, vgl. Kristeva, RPL, 32–113. Zur Triade vgl. Dies., PH, 58–64; Dies., TL, 359f: »Den zentralen Knotenpunkt von Ver- und Entflechtung, von Fülle und Leere, von Haltungen und Einbußen bildet die Instabilität des *narzisstischen Subjekts*. Es wird wie ein Magnet einerseits vom Pol der *primären Identifizierung*, von dem Vater, der als liebender imaginiert wird, vom ›Vater der persönlichen Vorzeit‹, aus dem später das Ichideal hervorgeht, angezogen; und andererseits vom Pol des Begehrens und des Hasses, der Faszination und des Ekels: der archaischen Mutter, die nicht mehr eine Umhüllung befriedeter Bedürfnisse ist, sich aber auch noch nicht als tabuisiertes Objekt des Begehrens konstituiert hat: ein *Mutter-›Abjekt‹*, weder Subjekt noch Objekt« (H.i.O.). Der Begriff des »Abjekts« wird unten erörtert. Beardsworth strukturiert in ihrer äußerst erhellenden Studie Kristevas Denken entlang dreier Momente: »prehistorical identifications (love), ›abjection‹ (a primitive moment of separateness), and primal melancholy (a nonverbal parting sadness in respect of loss)« (Beardsworth, Kristeva (2004), 14). Im

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen sind miteinander verknüpft, indem die Triade in den Rahmen der Dualität eingebettet wird. Die präzise Verhältnisbestimmung zueinander bleibt komplex und ist nicht spannungsfrei. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei kurz erwähnt, dass bei Kristeva Begriffe wie »Weiblichkeit, Mütterlichkeit, Vater […] als zeichentheoretische Begriffe zu verstehen [sind; B.S.]. Sie beschreiben eine Struktur und bezeichnen Positionen innerhalb dieser Struktur«[1579] – sie bezeichnen primär keinen biologischen Vater oder eine ebensolche Mutter.

Bevor das Kind als von der Mutter getrenntes Subjekt hervortritt, ist es Teil der mütterlichen »Chora«. Damit entlehnt Kristeva einen Begriff aus dem platonischen Timaios-Dialog, einer Weltenstehungserzählung, der in seiner genauen Bedeutung unklar bleibt, im weiten Sinn aber den chaotischen, noch nicht strukturierten Raum bezeichnet.[1580] In einem solchen, von Triebströmen durchwirkten, undifferenzierten, unbegrenzten Raum existiert das Kind jenseits von Subjekt- und Objekt-Sein. Der Raum der »Chora« ist der Raum des Semiotischen, das für Kristeva den dialektischen Gegensatz zum Symbolischen markiert und das Vorsprachliche bezeichnet: »The semiotic carries the interactive, affective, and sensory *meaning* without *signification*.«[1581] Es ist der Rhythmus vor der Repräsentation. Das Semiotische geht dem Symbolischen und damit der Bildung des Subjekts logisch und chronologisch voran.

In der »Chora« tut sich dann ein Spalt auf, sobald die Mutter ihre Aufmerksamkeit auf einen dritten Pol, den »Vater der individuellen Vorzeit«, richtet. Dieser Beginn des Verlusts semiotischer Einheit ist die Bedingung für die Herausbildung von Subjekt- und Objektstrukturen. Die damit einhergehende Leere muss das werdende Subjekt füllen. Diese Phase bezeichnet Kristeva als primären Narzissmus,

---

vorliegenden Kapitel werden diese drei Momente eingebettet in die umfassendere Struktur aus Triade und Dual.

1579 Suchsland, Kristeva (1992), 112; vgl. Kristeva, Portable Kristeva, 335; Dies., PH, 58; Edelstein, Metapher (1992), 29.

1580 Vgl. Kristeva, RPL, 35–38; Dies., BL, 5. Zur Erläuterung des schwierigen Begriffs der »Chora« vgl. Fisher, Chora (1992), 92–101; Suchsland, Kristeva (1992), 88–97.

1581 Kristeva, PoT, 75; vgl. Dies., HF, 64f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der als Triade von »Mutter«, »Vater« und »Kind« verfasst ist.[1582] Narzissmus bezeichnet in struktureller Hinsicht folglich gerade keine monopolartige Verfasstheit, keinen Autoerotismus, sondern eine Subjektwerdung in Objektbezug.[1583] Im Füllen der semiotischen Leere entsteht mit dem psychischen Raum des Kindes die Welt des Symbolischen. Dieses ereignet sich qua Beziehung zum »Vater der Vorzeit«, den Kristeva zunächst als liebenden Vater vorstellt. Er unterstützt die Formierung von Idealisierungen in der Übertragungsliebe. Diese Ideale bilden Objekte gegenüber dem nun sich von der Mutter lösenden Subjekt des Kindes, mit denen es sich identifizieren kann. Sie setzen eine symbolische Artikulation jenseits des Semiotischen voraus.[1584] Die Ausdifferenzierung von Subjekt-Objekt-Struk-

1582 Vgl. Kristeva, TL, 38–49. Welche Phase Kristeva genau mit dem »Primären Narzissmus« bezeichnet, ist nicht ganz klar. Einerseits spricht sie ihm – wie in der im Fließtext favorisierten Lesart – eine tripolare Struktur zu, andererseits spricht sie von ihm als einem Zustand der Nicht-Differenziertheit, der erst durch das Inzestverbot überwunden werde, vgl. Dies., PH, 63f. In ihren letzten Schriften unterscheidet sie diese beiden Momente begrifflich durch »Ödipus 1«, der vorsprachlichen Mutter-Kind-Phase, und »Ödipus 2«, der Integration des symbolischen Gesetzes, vgl. Dies., PoT, 77f. Diese Unschärfe ergibt sich durch das Ineinander von Triade und Dual (Semiotisch-Symbolisch). »Ödipus 1« und »Ödipus 2« folgen der dualen Logik, genauso wie die Bestimmung eines primären Narzissmus, der »Ödipus 1« ist, als Nicht-Differenziertheit. Die triadische Logik hebt hingegen eine einfache Zweiteilung auf, indem sie das Entstehen des Prozesses der Subjekt-Objekt-Bildung in den ersten Pol des Duals einschreibt. Dann gibt es keinen dyadisch verfassten »primären Narzissmus« und »Ödipus 1« und »Ödipus 2« nicht als abgrenzbare Stufen. Da Kristevas Distanzierung von Freud und Lacan wesentlich darin besteht, die Individuation von Anfang an tripolar zu denken, wird im vorliegenden Kapitel der Lesart gefolgt, dass »Primärer Narzissmus« keine Vorstufe zur Begegnung mit einem dritten Pol bedeutet, sondern vielmehr der Einheitsraum in der »Chora« dem primären Narzissmus vorausliegt und diesem die abgegrenzten Subjekt-Objekt-Verhältnisse folgen.

1583 Hingegen Crownfield, Sublimation (1992), 59: »The specific forms of this project that collapse the triad into an imaginary dyad are what she calls narcissism in the strict sense«. Was Crownfield beschreibt, ist die autoerotische Regression der narzisstischen Struktur. Bisweilen verwendet Kristeva dafür ebenfalls den Begriff Narzissmus, dann mit einer negativen Konnotation. Sie identifiziert aber »Narzissmus« nicht mit einer psychischen Regression.

1584 Unter Berufung auf Freud fasst Kristeva den Prozess der Individuation wie folgt zusammen: »This means that at some point of his life the human being is fascinated by his image. But it is possible only if this human being is capable of some separation from his mother and is capable of grasping some

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tur geht so Hand in Hand mit der des Semiotisch-Symbolischen. Ihre Grundkraft besteht in der Liebe, die laut Kristeva immer zwischen Selbst- und Objektbezug aufgespannt ist. Sie besteht aus Narzissmus (Ich-Libido) – dieser Narzissmus ist nicht zu verwechseln mit der nicht monopolartigen narzisstischen Struktur – und Idealisierung (Objekt-Libido), wobei die Idealisierungen unter ermöglichender Unterstützung des Pols des Dritten vom Subjekt generiert werden. Narzisstische Besetzung und Idealisierung sind laut Kristeva zwei als allgemein rekonstruierbare psycho-dynamische Komponenten jeder Liebe.[1585] Eine erfolgreiche Subjektwerdung in Objektbezug artikuliert das Semiotische, ohne es vollständig versprachlichen zu können. In Kristevas Worten:

> Wenn Sprache, die über narzisstische, spiegelbildliche, imaginäre Besetzungen als Symbolisches konstituiert wurde, den Körper vor dem Triebangriff schützt, indem sie ihn zu dem Ort des Signifikanten macht, wo sich dieser Körper mittels Positionen bezeichnet, wenn also Sprache im Dienste des Todestriebs zur narzisstischen Hülle wird, in die der Todestrieb umgeleitet werden kann, dann führt das Phantasma [als Ausdruck des Semiotischen; B.S.] uns wieder vor Augen, was ihnen entgangen sein könnte: die Insistenz der Triebheterogenität.[1586]

---

imaginary forms, which is the zero degree of the third between the infant and the mother. And this zero degree is not a word used by Freud; I use the word, Freud speaks about the father of pre-individual history, which is not grasped as a real person by the infant but like a sort of symbolic instance […]. And this is something different from the overwhelming presence of the mother which is loving but which is also too much desiring, too much in close proximity with the child, and in this way she perhaps cannot give enough space for this symbolic elaboration« (Kristeva, Portable Kristeva, 332f). Kelly Oliver macht auf den wichtigen Unterschied zwischen Freuds und Kristevas Theorie vom Vater aufmerksam: Während bei Freud und Lacan der dritte Pol nur als Vater des Gesetzes auftaucht – in der ödipalen Phase bzw. im Spiegelstadium – geht dem bei Kristeva ein liebender Vater voraus, vgl. Oliver, Introduction (1997), XXIf, der von einer massiven Aufwertung des Mütterlichen begleitet wird: »Kristeva's writings on the feminine have worked to bring out, name, and articulate semiotic (maternal) authority, and thereby overcome Freud's focus on the father« (Beardsworth, Kristeva (2004), 265).

1585 Vgl. Kristeva, Portable Kristeva, 337f; Dies., TL, 14. Die narzisstische Besetzung ist Voraussetzung der Selbsterhaltung, vgl. Dies., BL, 47.

1586 Kristeva, RPL, 59.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erst im Miteinander von Semiotischem und Symbolischem ist ein Leben mit Bedeutung und Orientierung möglich; erst ihr dialektisches Verhältnis bringt menschliches Leben hervor, wie wir es kennen.[1587] Allerdings tendiert die symbolische Ordnung, nun repräsentiert durch den »Vater des Gesetzes«, dazu, das Semiotische, repräsentiert durch die Mutter, in eine universalistische, vereindeutigende und uniformierende Struktur zu zwängen. Das Semiotische stellt wiederum eine permanente Bedrohung der symbolischen Ordnung, der Identität, dar. Ein harmonisches Verhältnis der Dualität kann es laut Kristeva nicht geben.

Mit der Triade des primären Narzissmus, die eingebettet ist in die Makrostruktur von Semiotischem und Symbolischem, ist die systematische Grundlage von Kristevas Denken erschlossen. Die weiteren Überlegungen knüpfen hier an. Dass es sich bei dieser Vorstellung von Subjektwerdung und Subjektsein um ein für Störungen anfälliges Konzept handelt, dürfte leicht ersichtlich sein. Nur eine fein austarierte Balance ermöglicht eine gesunde Identität. Die Krise des spätmodernen Subjekts verweist hingegen auf Deformationen.

18.2. Identitätskrise des spätmodernen Subjekts

Kristeva bescheinigt der Gegenwart eine narzisstische Krise. Damit macht sie sich nicht eine kulturpessimistische Deutung zu eigen, dass ab der Mitte des 20. Jahrhunderts die Welt zunehmend von selbstsüchtigen Menschen bevölkert würde,[1588] sondern bezeichnet auf fundamentalerer Ebene eine Krise der eben dargelegten narzisstischen Struktur, die eine Identitätskrise, eine Krise narzisstischer

1587 »Not only are intuitions without concepts blind – in Kristeva, semiotic content without symbolic form is mute, invisible, and deprived of a history. But concepts without intuitions are empty – in Kristeva, a linguistic, symbolic universe deprived of connections with the infrasymbolic representations of exposure to otherness, separateness, loss, and death, is one without meaning or values« (Beardsworth, Kristeva (2004), 110). Oliver, Introduction (1997), XV fasst ähnlich zusammen: »While the symbolic element gives signification its meaning in the strict sense of reference, the semiotic element gives signification meaning in a broader sense. That is, the semiotic element makes symbols matter«.

1588 Vgl. Dombek, Selbstsucht (2016), 9–21; Zirfas/Jörissen, Phänomenologien (2007), 205; Schaeben, Imperativ (2019), 24.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbstgewissheit und dann auch eine Krise westlicher Kultur und Gesellschaft bedeutet. Im Mittelpunkt steht die Desintegration von Semiotischem und Symbolischem. Dies manifestiert sich in fünf Aspekten:

1. Die gegenwärtige sozio-kulturelle Welt bietet kaum Möglichkeiten der Idealisierungen und damit der Aufnahme des Semiotischen in das Symbolische mehr an. Es fehlt an Liebesbeziehungen und -diskursen: »Wenn Ihre Psyche lebt, so ist sie verliebt. Ist sie nicht verliebt, so ist sie tot.«[1589] Lange Zeit hat neben Literatur und Kunst die Religion diese Aufgabe übernommen und mit ihrem Glauben an den liebenden Gott-Vater die Idealbildung unterstützt und eine Gesamtdeutung bereitgestellt, die der einzelnen Person eine sozio-symbolische Integration ermöglicht hat: »The fusion with God, which […] is more semiotic than symbolic, repairs the wounds of Narcissus, which are scarcely hidden by the triumphs and failures of our desires und enmities«[1590]. Sowohl der liebende Vater als auch das Angebot symbolischer Deutung sind in der Gegenwart verschwunden. Zurück bleibt die Figur, die Kristeva als den vernachlässigten Narziss bezeichnet, der zur Identitätssicherung die Aufnahme des Semiotischen in das Symbolische eigenständig leisten muss:

1589 Kristeva, TL, 23. Zur Krise der Liebe in der Gegenwart vgl. Dies., TL, 13–15. Wenn »der soziale Konsens eine solche Idealisierungsmöglichkeit [der Liebe; B.S.] *kaum* oder *überhaupt nicht* fördert, wie dies in unserer Epoche zu beobachten ist […], dann kommt diese Entrealisierung, die in jedem Liebesidealismus unterschwellig vorhanden ist, mit aller Macht zum Ausdruck« (ebd., 256).

1590 Kristeva, BL, 25. Insbesondere in den Vorstellungen von Eucharistie und Inkarnation sieht Kristeva eine Vermittlung von Semiotischem und Symbolischem gegeben, vgl. Dies., PH, 118–120; Dies., StO, 91 sowie in der das Wort aufnehmenden Jungfrau Maria, vgl. Dies., HF, 58f, 69. Für Kristeva, die sich selbst als Atheistin bezeichnet, vgl. Dies., PoT, 86, hat die jüdisch-christliche Tradition eine große Bedeutung. Mehrere Kapitel ihrer Schriften wenden sich der Auseinandersetzung mit diesen religiösen Spuren zu. Denn die Identitätskrise des spätmodernen Subjekts lässt sich laut Kristeva nur verstehen vor dem Hintergrund der Auflösung des religiösen Horizonts, vgl. ebd., 225; Dies., StO, 12. Ihre Rekonstruktion religiöser Semantiken billigt ihnen selbstredend keine Geltung als religiösen zu, sondern nur sofern es sich um psychologische Wahrheiten handelt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Dass wir heute keinen Diskurs der Liebe haben, gibt Aufschluss über unsere Unfähigkeit, dem Narzissmus zu begegnen. […] Wenn die ›Krise‹ des psychischen Raumes im ›Tod Gottes‹ wurzelt, dann sollten wir uns daran erinnern, dass Gott für das Abendland Liebe ist.[1591]

Da es dem Subjekt heute in der Regel nicht gelingt, den Tod Gottes in anderen Liebesbeziehungen und Liebesdiskursen aufzufangen, ist die Welt seiner Sprache tot und leer. Vielmehr hat die moderne Sprache das Semiotische verdrängt und ausgeschlossen. Damit ist in der Gegenwart auch das Mütterliche verloren gegangen, wie es in der Geschichte des Abendlandes durch die Jungfrau Maria versinnbildlich gewesen ist.[1592] Der moderne Narziss, verfangen in der narzisstischen Verengung des modernen Subjekts, steht vater- und mutterlos vor dem Abgrund des Nihilismus der Bedeutungs- und Orientierungslosigkeit.[1593]

2. Der Verlust von Liebesdiskursen impliziert neben dem Verlust von bedeutungsstiftenden Idealen und einem sinnvollen Leben auch den Verlust von Beziehungen. In diesem Sinn ist die Identitätskrise des spätmodernen Subjekts auch eine narzisstische Verengung, die eine solipsistische Selbstabschließung bedeutet: »I am an Other«[1594]. Die tripolare Struktur des primären Narzissmus fällt zusammen oder bildet sich erst gar nicht aus und verharrt in einem unreifen Zustand – in Kristevas Sprache ausgedrückt: Das Subjekt versinkt in der ozeanischen »Chora« der Mutter. Mit dem Verlust der Anderen geht im Letzten der Verlust des Selbst einher.

1591 Kristeva, TL, 367.

1592 Dies ist der Mythos der Aufhebung der »Chora«, der absoluten Kastration, vgl. Kristeva, RPL, 61. Wie das Denken auf eine reflektierende Sprache verengt wird, vgl. Dies., BL, 5, so lebt der moderne Narziss in einer das Semiotische ausgrenzenden Verengung. Zu Maria als Sinnbild des Mütterlichen und zum Verlust des Mütterlichen vgl. Dies., HF, 63–68. Kristeva knüpft daran die kontroverse These an: »we might wonder if this militant and somewhat agitated expansion of Anglo-Saxon feminism is not the result of a lack in the Protestant religious edifice of a place for the maternal« (ebd., 68).

1593 Eine autobiographische Auseinandersetzung mit der Nihilismus-These bietet »Bulgaria, my suffering«, vgl. Kristeva, CES, 163–183.

1594 Kristeva, BL, 55.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die Leere am Beginn der Subjektbildung, der Verlust der Einheit mit der Mutter, kann ohne Liebesdiskurs nicht symbolisch aufgefangen werden und in eine reife tripolare Struktur überführt werden. Auf sich allein gestellt kann das Subjekt nur den destruktiven oder kreativen Weg einschlagen – beide sind narzisstisch im negativen Sinne und versuchen eine Kompensation des Verlusts des Mütterlichen. In ersterem macht das Subjekt die Leere selbst zum Objekt.[1595] Es bildet sich die narzisstisch-depressive Person, die – so das zentrale Thema in »Black Sun« – für die Gegenwart charakteristisch ist und in einer permanent unzufriedenen, unmöglichen Liebe gefangen ist. Sie kennzeichnet ein Mangel an realistischem Objekt- und Selbstbezug, da sie den Verlust (der Mutter) nicht symbolisierend zu kompensieren vermag. Kristeva spricht hier von einer bleibenden narzisstischen Wunde oder narzisstischen Leere, die ein Leben in Bedeutungslosigkeit impliziert. Der depressive Narziss weiß tragischerweise in der Regel nicht um den ursprünglichen Verlust und dessen Bedeutung.

Im alternativen kreativen Weg richtet sich die Liebe nicht auf die Leere, sondern auf selbst hervorgebrachte Werke, die zwar die Leere füllen, aber keine eigenständigen Objekte darstellen. Die Ursprungserfahrung des Verlusts wird so zur Kraftquelle der Kulturproduktion. Colette ist für Kristeva Sinnbild einer derartigen »Selbstliebe in der ästhetischen Sublimation«[1596] par excellence. Ihr unendlicher Prozess des Schreibens ist ein solipsistischer Weg: »The ›self‹ cannot be found in that detachment from love, of which Colette became the first woman explorer, without immolating herself in *melancholy*«[1597]. Sie liebt (nur) sich selbst in ihren Texten – auch hier ohne realistischen Objekt- und Selbstbezug. Depression und Melancholie sind die gegenwärtige Ausdrucksform einer Identitätskrise des Subjekts, das der Liebesbeziehungen beraubt ist.

1595 Vgl. Kristeva, BS, 12, 19.
1596 Kristeva, Ads, 11. Ü.d.V. des französischen Originals: »l'amour de soi dans la sublimation esthétique«; vgl. Dies., HF, 164.
1597 Kristeva, Colette, 320. H.d.V.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Die Ausbildung von Subjekt und Objekt geht, so Kristeva, mit Verwerfungen einher. Das Verworfene bezeichnet sie als »Abjekt«.[1598] Es gehört dem Bereich des Vorsymbolischen an, bildet den Anfang der Subjektwerdung und geht dem tripolaren primären Narzissmus voraus. Die Schaffung eines »Abjekts« ist die Bedingung für spätere Subjekt- und Objektwerdung. Als Verworfenes begleitet es indes die weitere Entwicklung und stellt als Rückbindung an die »Chora« eine permanente semiotisch-heterogene Bedrohung der symbolischen Ordnung und damit der Identität des Subjekts dar, wie Kristeva in »Powers of Horror« ausführt.[1599] Das »Abjekt« wirkt desintegrierend – it »is therefore a kind of *narcissistic crisis*«[1600]. Dem modernen Subjekt mangelt es an Ressourcen, hierauf zu reagieren. Der verlorene Narziss lebt nicht nur in einer toten Welt symbolischer Ordnung, sondern ist auch den aus seinem Inneren immer wieder aufflammenden Attacken des semiotischen »Abjekts« schutzlos ausgeliefert, für deren Bekämpfung nach dem Verblassen religiöser Diskurse kaum symbolisch integrierende Mittel zur Verfügung stehen:

> For abjection, when all is said and done, is the other facet of religious, moral, and ideological codes on which rest the sleep of individuals and the breathing spells of society. Such codes are abjection's purification and repression. But the return of their repressed make up our ›apocalypse‹, and that is why we cannot escape the dramatic convulsions of religious crises.[1601]

1598 Vgl. Kristeva, PH, 1–26. In den Phasen der Individuation ist das »Abjekt« die Vorbedingung vom Narzissmus, vgl. Dies., HF, 187. »Die primäre Identifizierung erscheint, kurz gesagt, als eine Übertragung auf den imaginären Vater […], die mit der Konstituierung der Mutter als ›Ab-jekt‹ korreliert. Der Narzissmus ist wahrscheinlich diese Korrelation […], die sich rund um die zentrale Leere dieser Übertragung abspielt« (Dies., TL, 46). Zur Auslegung des »Abjekts« vgl. Beardsworth, Kristeva (2004), 79–93. »The abject […] stands between the absence of differentiation (autoeroticism) and the emergence of the *imago* and, later, of the object understood as the correlate that serves so support separateness and autonomy« (ebd., 84. H.i.O.).

1599 Vgl. Kristeva, PH, 4. »The more or less beautiful image in which I behold or recognize myself rests upon an abjection that sunders it as soon as repression, the constant watchman, is relaxed« (ebd., 13).

1600 Kristeva, PH, 14. H.i.O.

1601 Kristeva PH, 209. Zwei Kapitel in »Powers of Horror« sind der Thematik religiösen Umgangs mit dem »Abjekt« gewidmet, vgl. ebd., 90–132. Zur gegenwärtigen Bedrohung der fragilen, areligiösen Identität durch das »Abjekt« vgl. ebd., 135, 209.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Auch auf der Ebene der nationalen Identität ist eine Krise auszumachen: »The ›we‹ is damaged, crisis fractures it«[1602]. So wie das »Abject« die individuelle Identität bedroht, da es sie durch ihre Auflösung ins Chaos stürzt, so unterminiert es auch die nationale Identität. Dem Mangel eines reifen Selbstbezugs korrespondiert auf höherer Organisationsebene ein die Herkunft verdrängender Mangel an nationalem Stolz oder eine Glorifizierung der eigenen Herkunft, die Hass auf andere produziert.[1603] Suizid und Barbarei sind die Auswüchse solcher Unreife:

> National pride is comparable [...] to the *good narcissistic image* that the child gets from its mother and proceeds, through the intersecting play of identification demands emanating from both parents, to elaborate into an ego ideal. By not being aware of, underestimating, or degrading such a narcissistic image or ego ideal, one humiliates and lays subject or group open to *depression*. [...] Between suicide and barbarity, there is not much leeway for one – individual or nation – who has been demeaned by losing the optimal narcissistic image, the regulating ego ideal.[1604]

Die Krise des spätmodernen Selbst ist daher auch eine Krise sozialen Zusammenlebens.

Diese fünf Dimensionen bündeln sich in der Figur des modernen Narziss, oder wie Kristeva auch schreibt, in der narzisstischen Verengung des modernen Subjekts:

> Heute ist Narziss ein aus dem psychischen Raum Verbannter, ein liebeshungriger [...]. Ein undurchsichtiges, ein bisschen ekliges Kind von mimosenhafter Empfindlichkeit, körperlos und ohne genaues Ebenbild, das sein Eigenes verloren hat und in einer Welt des Begehrens und der Macht ausgesetzt wurde; er sehnt sich danach, die Liebe neu zu entdecken.[1605]

1602 Kristeva, CES, 130.

1603 Vgl. Kristeva, NWN, 3. Das Fehlen einer gemeinsamen Erzählung ist laut Kristeva wesentliche Quelle der Krise des *europäischen* Subjekts, vgl. Dies., CES. Moruzzi, National Abjects (1993), 140 bemängelt, dass der Komplexität politischer Sachverhalte durch Kristevas psychoanalytische Perspektivierung nicht hinreichend Rechnung getragen werde.

1604 Kristeva, NWN, 52. H.i.O.

1605 Kristeva, TL, 369.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Der moderne Narziss ist Symptom und Mittelpunkt einer umfassenden psycho-sozio-kulturellen Krise, an deren Wurzel der Ausfall von Liebesbeziehungen – gemäß der Regression der tripolaren Struktur – und von Liebesdiskursen – gemäß einer Regression der dualen Struktur – liegt. Krise des Subjekts und Krise der westlichen Kultur gehen Hand in Hand:

> We attribute the subjective exaltation of the Western subject to romantic sentiment [...], which ends up enclosed within its own psychical space and cultivates *narcissism* and *egotism*, the modern *nihilistic ravages* of which we are all too familiar with: destruction of values and other dismissals of the Concern for Being.[1606]

Das Subjekt leidet an der Unfähigkeit, einen psychischen Raum zu errichten, ein inneres Leben, ein gesundes Selbst- und Fremdverhältnis zu entwickeln. Dies zieht den Verlust von *Autonomie* verstanden als Selbstbestimmung, von *Integrität*, verstanden als kohärenter Selbstdeutung, und von *Relationalität*, verstanden als sozialer Einbettung, nach sich. Das Subjekt der Krise ist dementsprechend fremdbestimmt, fragmentiert und isoliert – dies ist Kristevas düsteres Bild der Gegenwart.

»Narzissmus« ist bei ihr zunächst eine beschreibende Kategorie für die Struktur menschlicher Psyche. Eine Problemanzeige wird mit ihm verbunden, sofern er für das spätmoderne Subjekt in der Krise steht. Damit sind die fünf dargelegten narzisstischen Pathologien verknüpft. Andererseits erhält der Begriff, wie unten dargelegt wird, eine positiv wertende Bedeutung, sofern mit ihm das Gelingen von Identität verknüpft ist – darin liegt seine Komplexität. Die Kristevas Verständnis von »Narzissmus« zueigene normative Dimension verweist auf ihre bereits einführend konstatierte enge Verschränkung von Narzissmus und Ethik und lässt nun umfassender danach fragen, was sie unter Ethik versteht.

18.3. Die Bedeutung von Ethik

Die Dualität von Semiotik und Symbolik erschließt auch Kristevas Verständnis von Ethik. Grundlegend ist der von ihr aufgemachte Gegensatz zwischen universalistischem Gesetz, dem Symbolischen,

1606 Kristeva, HF, 223. H.d.V.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und heterogener Singularität, dem Semiotischen. Für ersteres verwendet sie den Begriff »Moral« und verbindet mit ihm diskursiv verfasste, normative Begründungen. Ihnen steht sie äußerst skeptisch gegenüber, da sie das Heterogene und Singuläre nicht zu berücksichtigen vermöchten. Klassische Moralphilosophie sieht sie folglich kritisch:

> Schließlich trennt uns unsere Auffassung von Ethik […] von der ›wissenschaftlichen Moral‹, die auf der Basis des Erkennens eine normative Ethik begründen will, die sich den Schein einer Freiheitsethik gibt. Solcher Moralismus predigt die Verwerfung des Subjekts, das sein eigener Herr sein darf.[1607]

In durchaus drastischer Formulierung erscheint Moral hier als das Subjekt entfremdendes Zwangssystem. In die gleiche Richtung weist Kristevas Kritik am »universalistischen Geist des Aufklärungshumanismus«[1608] und an der dogmatisch verfassten christlichen Religion, die Triebe qua Normierung versuche zu bändigen und »eine einzige, totale und totalitäre Bedeutung«[1609] konstruiere.

1607 Kristeva, RPL, 227; vgl. Oliver, Outlaw Ethics (1993), 16–18; Edelstein, Poléthique (1993), 200. Wurzel einer solchen universalistischen Moral liegen im Christentum und in der Stoa: »Als vernunftbegabte Wesen, beziehen die Menschen *amor nostri* und *caritas* auf das ganze Menschengeschlecht: *caritas generis humanis*« (Kristeva, StO, 67. H.i.O.).

1608 Kristeva, Reader, 195. Ü.d.V. des englischen Originals »universalistic spirit of Enlightenment Humanismus«; vgl. Dies., PoT, 216; Dies., StO, 139–183. Auch dem Kosmopolitismus bescheinigt sie eine verdrängende Seite, vgl. Dies., StO, 70f. Einen eigenen Begriff von Humanismus für das 21. Jahrhundert schlagen Dies., HF, 28–44; Dies., PoT, 279–283 anhand von zehn Prinzipien vor. Unklar bleibt, wie das dort formulierte Ziel »to create an ethical universal and collective world governance« (ebd., 281), nicht gleichermaßen ihrem Verdikt einer universalistisch-totalitären Tendenz verfallen soll.

1609 Kristeva, Reader, 319. Ü.d.V. des englischen Originals »a single, total and totalitarian Meaning«. Kristeva parallelisiert Moral, Religion und Ideologie, vgl. Dies., PH, 209. »Die Gläubigen verleiben den Fremden ein, assimilieren und integrieren ihn unter dem Schutz des Moralgesetzes ihrer Religion, der beide […] angehören. Verdeckt durch diese religiösen Ideale, kommen die Einverleibungsphantasien nicht zum Ausdruck« (Dies., StO, 85). In ihrer späteren Schrift »Hatred and Forgiveness« erkennt sie im Christentum in jüngster Zeit eine Entwicklung hin zur Anerkennung von Differenzen, vgl. Dies., HF, 212. Auch würdigt sie die Leistung, die die christliche Religion in der Identitätsstabilisierung qua Vermittlung von Semiotischem und Symbolischem erbracht habe.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das von ihr dazu entwickelte Gegenprogramm bezeichnet sie als »Héréthique«, mit einem Wortspiel aus »Häresie« und »Ethik«, als »Härethik«.[1610] Ketzerisch ist sie, weil sie sich gegen das patriarchalisch-paternalistische Gesetz der Moral, gegen die klare Unterscheidung von richtig und falsch stellt. Sie setzt beim mütterlich assoziierten Semiotischen an und hat ihren Mittelpunkt in einer Ethik der Selbstwerdung, die sich um den Begriff der Liebe formiert.[1611] Dabei steht nicht eine universal formulierte *Vorschrift*, sondern eine individuell entfaltete Beziehungs-*Praxis* im Vordergrund. In der »Härethik« geht es um eine Befähigung zur singulären Selbstwerdung durch liebende Unterstützung. Sie orientiert sich nicht an sprachlich verfassten Begründungen, sondern an der affektiv unterlegten, psycho-sozialen Gesamtwirklichkeit des Subjekts, das sie als ein »Subjekt-im-Prozess«[1612] versteht, dessen Entwicklung sie unterstützt, ohne dabei inhaltlich gefüllte Zielvorgaben zu formulieren. »Härethik« ist antirationalistisch, antisolipsistisch, antiuniversalistisch, antitotalitär und antipaternalistisch. Dies bündelt sich in Kristevas Bild eines neuen Humanismus heterogener Identitäten:

> They unveil to us a humanity endowed with an extravagant, amoral freedom, which respects only the singularity of the vulnerable beings that we are [...]. There is no other means to escape the ›banality of evil‹ [...] than to oppose it with the capacity of the speaking being, bound by sexual, national, economic, cultural, et cetera – in other words, to widen the powers of thought.[1613]

Der neue Humanismus soll am Prinzip allgemeiner Würde festhalten, in sich aber die Momente von Pluralität und Heterogenität aufnehmen, soll als »Universales in der Singularität«[1614] reformuliert werden:

1610 Vgl. Kristeva, PoT, 17f, 112.

1611 Vgl. Kristeva, PoT, 223. Zur Opposition von männlichem Gesetz und weiblicher Singularität vgl. Dies., Reader, 296f. Das universalistische Gesetz unterdrücke den weiblichen Körper, vgl. Dies., PoT, 355. Neben Frauen nennt sie als weitere Dissidenten, die sich gegen das Gesetz stellen: Künstler, politische Rebellen, Psychoanalytiker und Schriftsteller, vgl. ebd., 294f.

1612 Kristeva, RPL, 49. Herv. get.; vgl. Dies., BL, 9.

1613 Kristeva, Meditation, 22.

1614 Kristeva, PoT, 340. Ü.d.V. des englischen Originals »universal in the singular«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> Die partikularistischen Tendenzen, der Wunsch, sich in seiner persönlichen Bedeutung hochzuspielen, der Angriff gegen den anderen, die Identifikation mit der Gruppe oder die Zurückweisung der Gruppe sind der Menschenwürde inhärent, wenn man zugesteht, dass diese Würde die Fremdheit einschließt.[1615]

Klassifikatorisch steht die »Härethik« am Schnittpunkt einer Ethik der Befähigung, der Bildung und der Liebe. So versteht Kristeva unter »Ethik […] die Verneinung des Narzissmus in einer *Praxis*. Anders ausgedrückt: ethisch ist eine Praxis, welche die […] narzisstischen Fixierungen aufhebt«[1616] – »Narzissmus« meint hier eine negativ gewertete monopolartige und erstarrte Strukturierung des Subjekts. Die von ihr angestrebte Ethik des Weiblichen und Mütterlichen eröffnet dem in die Krise geratenen spätmodernen Subjekt eine Therapieperspektive.

18.4. Wege zur Therapie der Identitätskrise

Nachdem sich die religiös integrierte Welt aufgelöst hat und ihre Mechanismen erkannt und psychoanalytisch aufgeklärt sind, gibt es kein Zurück.[1617] Restauration wäre pathologisch. Bei aller identitätsbildenden und -stabilisierenden Funktion, die Kristeva dem Christentum in der Vergangenheit zuspricht, identifiziert sie auch eklatante Mängel, die in seinem dogmatischen, universalistisch-normativen Programm wurzeln. Demgegenüber steht das spätmoderne Selbst vor der Herausforderung, weder einem rigiden in sich geschlossenen System des Symbolischen, noch einem beziehungslosen Verschmelzen im Semiotischen zu verfallen.[1618] Das spätmoderne Selbst kann zu einer gelingenden Identität nur gelangen, wenn es jenseits vorgefertigter Deutungsschablonen einen individuellen und selbstbestimmten Weg einschlägt, sodass Sinngebungs-, Orientierungs- und Subjektbildungsprozesse bei bleibender Fragilität und Heterogenität der Identität ineinandergreifen. Für Kristeva bedarf es dazu einer innovativen und auch unbequemen Erkundungsreise jenseits von

1615 Kristeva, StO, 169; vgl. ebd., 167.
1616 Kristeva, RPL, 226. H.i.O.
1617 Vgl. Kristeva, Meditation, 20; Dies., TL, 365; Keltner, Introduction (2009), 3.
1618 Vgl. Kristeva, TL, 23; Dies., RPL, 60f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nihilismus, Szientismus und Religion.[1619] Dabei ist das Subjekt auf sozio-kulturelle Ressourcen angewiesen, die ihm neue Idealisierungen, neue Liebeskodes gegen die Verlorenheit anbieten.[1620] Drei Wege eröffnen sich laut Kristeva:

1. Ein großes Potenzial liegt in der *Ästhetik*, insbesondere in Literatur und Kunst. Sie sind der spätmoderne Ort zum Auffinden von Liebesdiskursen. Ihnen schenkt Kristeva in ihren Werken große und detaillierte Aufmerksamkeit.[1621] Die Ästhetik nimmt den Platz der Religion ein, oder anders formuliert: die Religion wird eine ästhetische:

> Wir haben, unter leerem Himmel in unsere eigenen Produktionen verliebt, die ästhetische Religion nicht überwunden. Als Religion des Imaginären, des Ichs und Narziss ist die ästhetische Religion zählebiger, als Hegel dachte. Bei seiner Abrechnung mit der Theologie hatte er vielleicht vergessen, dass dabei mit unser aller Liebe gerechnet werden musste, um die sich die Theologie schlauerweise gekümmert hat. Vom Glauben verlassen, aber weiterhin verliebt, also imaginierend, ichhaft, narzisstisch, sind wir alle Anhänger der letzten Religion, der Ästhetik.[1622]

Im Gegensatz zu religiösen verweisen ästhetische Diskurse nicht auf ein absolutes Anderes, bieten keinen geschlossenen Deutungshorizont und sind damit in ihrer Funktion der Identitätsbildung und -stabilisierung brüchiger, aber zugleich realitätsgerechter. So ermöglichen sie im symbolischen Ausdruck des Semiotischen eine Wiederbelebung der Welt. Zwei Optionen stehen den Kunstschaf-

1619 Vgl. Kristeva, Meditation, 21–23. Das szientistische Programm ist Ausdruck toter symbolischer Welt.

1620 Vgl. Kristeva, TL, 15; Dies., Portable Kristeva, 341–343.

1621 Beispielsweise ist ein Drittel der »Geschichten von der Liebe« der Analyse künstlerischer Werke gewidmet, vgl. Kristeva, TL, 256–369. In »Powers of Horror« ist es ebenfalls ca. ein Drittel, vgl. Dies., PH, 133–206 und in »Black Sun« sind es fast zwei Drittel, vgl. Dies., BS, 105–260. Die Auseinandersetzung mit der »poetischen Sprache« als Offenbarung des Semiotischen ist bereits in Kristevas Habilitation grundgelegt. In der deutschsprachigen Veröffentlichung ist der Text um mehr als die Hälfte gekürzt und auf den ersten, theoretischen Teil reduziert. In der »Revolution der poetischen Sprache« wird der Literatur noch eine viel größere Bedeutung für die individuelle und soziale Transformation zugeschrieben.

1622 Kristeva, TL, 268; vgl. ebd., 119; Dies., Reader, 208.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fenden offen: Die der ironischen Dezentrierung, »eines Spiels mit dem Sinn und den flüchtigen Erscheinungen, den ›Looks‹ [… und die der Heiligung des Subjekts, der; B.S.] Gott in Narziss herabsteigen«[1623] lässt. Dies ist das bewundernswerte Leben Colettes. Beide Lebensweisen, die selbst-ironische und die selbst-heiligende, bleiben allerdings laut Kristeva narzisstisch in dem Sinne, dass sie keine realistischen Selbst- und Objektbeziehungen aufbauen können. Sie sind daher Wege zur Linderung, aber nicht zur Bewältigung der Krise. Liebe läuft in ihnen Gefahr, in einer Liebe des Selbst zu sich selbst, in narzisstischer Selbstabschließung zu enden.

2. Die *Psychoanalyse* stellt laut Kristeva das bessere Mittel zur Therapie der Identitätskrisen in der Spätmoderne bereit.[1624] Sie ist nicht nur Interpretationsfolie zum Herausarbeiten der Genese und Struktur des modernen Narziss, sondern auch der Weg zu seiner Heilung. Als Theorie arbeitet sie die Krise auf, als Praxis ermöglicht sie den Aufbau einer realistischen Liebe in Selbst- und Objektbezug. Die analytische Situation bietet dem Analysanden in der »Übertragungsliebe als Selbstregulierung vernetzter, offener Systeme«[1625] die Möglichkeit, seine narzisstische Leere in Idealisierungen symbolisch aufzunehmen und damit in einen permanenten Prozess der Stabilisierung-Destabilisierung einzutreten, in dem er lernt, sich selbst durch Anderes zu lieben. Sie führt die dual eingebettete tripolare narzisstische Struktur aus der Regression zur Reifung. Gegenüber der christlichen Religion zeichnet sie sich laut Kristeva durch mehrere Vorzüge aus: An erster Stelle wisse sie um die Funktionsme-

1623 Kristeva, TL, 133.

1624 Vgl. Kristeva, PoT, 237; Dies., Meditation, 26; Dies., TL, 21–24, 365f; Dies., BL, 3. Eine *politische* Lösung für die Identitätskrise des spätmodernen Subjekts kann es bei Kristeva nicht geben. Der politische Diskurs verspricht im Gegensatz zu dem der Psychoanalyse keine Abhilfe, vgl. Keltner, Introduction (2009), 4f.

1625 Kristeva, TL, 23; vgl. ebd., 367f; Dies., BL, 2. The »transferential relationship, which inextricably intertwines self-love and love of the other, is a true process of self-organization […] and, as such, a source of renewal and creativity« (DeArmitt, Right (2014), 60). Rinke, Frau (2009), 33 merkt zurecht kritisch an, dass bei Kristeva eine machtkritische Reflexion der therapeutischen Beziehung zugunsten der Übertragungsliebe in den Hintergrund rückt.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chanismen, die religiöse Praktiken nur implizit realisierten.[1626] Darüber hinaus biete sie keinen totalen und normativ überfrachteten Deutungshorizont.[1627] Sie weise ein größeres Gespür für Singularität, Vulnerabilität und Heterogenität auf und berücksichtige mit der freudschen Entdeckung des Unbewussten die Selbstfremdheit des Subjekts.[1628] Eine Psychoanalyse, die lehre, sich selbst als auch Fremden kennenzulernen, leistet laut Kristeva einen entscheidenden Beitrag, um Fremdheit und andere als Fremde zu akzeptieren.[1629] So fördert sie nicht nur eine realitätsgerechte Subjektbildung, sondern auch die Bildung sozialer Gemeinschaften in der gegenseitigen Anerkennung von Fremdheit. Psychoanalyse teile mit Kunst die Förderung der Imagination und führe zu einer Wiederbelebung der toten symbolischen Welt als einer ästhetischen: »Fantasy returns to our psychic life, but no longer as cause for complaint or source of

1626 Vgl. Kristeva, BL, 26, 52. Eine derartige Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Religion kann mit Taylor als »Subtraktionsgeschichte« bezeichnet werden: »Es besteht die Tendenz, die Moderne als einen Prozess zu sehen, durch den ein fortwährender Kern des Glaubens und Strebens von einer ihn verzerrenden und hemmenden Schale metaphysischer oder religiöser Illusionen befreit wird« (Taylor, Zeitalter (2012), 957). Psychoanalyse ersetzt dann Religion. Astell, Tales (2000), 126 kommentiert diese Sichtweise kritisch: »In order to justify the expulsion of Christianity as the rival of psychoanalysis, she interprets Christianity in mythic terms as an admirable but guilty ›adjustment‹ of primary narcissism«.

1627 Vgl. Kristeva, PoT, 212; Dies., HF, 171, 192f. Der Analytiker leiste seine Arbeit »ohne ideologische, moralische oder parteiergreifende Suggestion, sondern allein durch sein aus Liebe…zerstreutes Zuhören« (Dies., TL, 368).

1628 Vgl. Kristeva, BL, 8f; Dies., PoT, 243. »Psychoanalysis, the only modern interpretive theory to hypothesize the heterogeneous in meaning, nevertheless makes that heterogeneity so interdependent with language and thought as to be its very condition, indeed, its driving force« (Dies., Reader, 312). Zur Vulnerabilität vgl. Dies., HF, 30–44. Deren Ausblenden sei eine narzisstische Phantasie, vgl. ebd., 33.

1629 Vgl. Kristeva, NWN, 51; Dies., PoT, 242f. Dies ist die zentrale Thematik der Schrift »Fremde sind wir uns selbst«, vgl. Dies., StO, 11, 197–209. »Das Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes – dieses ›Uneigene‹ unseres nicht möglichen ›Eigenen‹« (ebd., 208f). Zurecht merkt Beardsworth, Kristeva (2004), 190, 202 kritisch an, dass die Thematisierung eigener Fremdheit nicht per se zur Anerkennung echter, anderer Fremdheit führe. McAfee, Abject (1993), 125 weist auf das Problem hin, dass Fremdheit laut Kristeva konstitutiv für die Subjektwerdung ist, jede mögliche Versöhnung also brüchig bleibe.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dogma. Now it provides the energy for a kind of artifice, for the art of living.«[1630] Psychoanalyse befähigt zu einer spielerisch-ästhetischen Existenz, die über sich selbst aufgeklärt ist: »I am indeed alone, like no other person. Knowing this, I can also play for real, for keeps, at forming bonds, creating communities, helping others, loving, loosing. [...] Now I can love and delude myself at my own risk.«[1631] Die Überwindung narzisstischer Abgeschlossenheit wird in ihrer materialen Zielbestimmung dem Subjekt hier selbst überantwortet.[1632]

3. Das Projekt der »*Härethik*«, deren Schnittstelle zur Psychoanalyse Befähigung, Selbstbildung und Liebe darstellt, weist über den psychoanalytischen Weg hinaus. Kristeva versteht unter ihr eine umfassende kulturelle Praxis, deren Kernmomente sie aus dem ableitet, was sich ihr aus psychoanalytischer Perspektive als gesunde Identität nahelegt. In ihr verbinden Individuen das Semiotische und Symbolische und erproben eine offene psychische Struktur im Prozess, die das Fremde in sich selbst und in anderen bestehen lässt. Die drei »weiblichen Genies« Hannah Arendt, Melanie Klein und Colette verwirklichen das »härethische« Projekt in vorbildhafter Weise.

> Wenn nun eine Ethik der Moderne nicht mehr mit der Moral zusammenfällt; wenn eine Ethik darin besteht, die lästige und unvermeidliche Problematik des Gesetzes nicht zu umgehen, sondern ihr Körper, Sprache und Lust zu verleihen – dann erfordert ihre Neuformulierung die Mitsprache von Frauen.[1633]

Der Begriff des Genies verdichtet den experimentellen, prozesshaft-vorläufigen, innovativ-künstlerischen und singulären Charakter des »härethisch« lebenden, weiblichen Subjekts.[1634] Es ist der in der Spätmoderne mögliche Weg des »Abenteuers, das das Selbst, das

1630 Kristeva, BL, 9; vgl. ebd., 18f.
1631 Kristeva, BL, 51f; vgl. ebd., 62.
1632 Vgl. Kristeva, PoT, 237, 243; Dies., BL, 27.
1633 Kristeva, TL, 255; vgl. Dies., PoT, 20.
1634 Vgl. Kristeva, Arendt, 8–13; Dies., Colette, 404; Dies., HF, 88, 225f. Dem Begriff des Genies stellt Kristeva den der Vermassung entgegen. Das Genie ist die Existenz, »die uns davor bewahrt, in einer Welt ohne Jenseits an Gleichheit zu sterben« (Dies., Arendt, 8); vgl. Dies., PoT, 80.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich selbst liebt, konstituiert«[1635]. In der »härethischen« Praxis – die auch, aber nicht ausschließlich, eine künstlerische und psychoanalytische sein kann – bildet sich ein Subjekt, dessen Identität durch die untrennbar verbundenen Momente von Selbstliebe, Autonomie und Verletzlichkeit charakterisiert ist.[1636] In der Anerkennung eigener Fremdheit kann es in Gemeinschaft als Ansammlung von Fremden leben:

> Eine paradoxe Gemeinschaft ist im Entstehen, eine Gemeinschaft von Fremden, die einander in dem Maße akzeptieren, wie sie sich selbst als Fremde akzeptieren. Die multinationale Gesellschaft wäre somit das Resultat eines extremen Individualismus, der sich aber seiner Schwierigkeiten und Grenzen bewusst ist – der nur Irreduzible kennt, die bereit sind, sich wechselseitig in ihrer Schwäche zu helfen, eine Schwäche, deren anderer Name unsere radikale Fremdheit ist.[1637]

Eine »Härethik« ist eine Ethik der Subjektwerdung und des Respekts des bleibend Unversöhnbaren in und mit sich selbst sowie den anderen. Versöhnung kann nie die eigene Fremdheit ganz tilgen. Sie ist eher als eine regulative Idee als ein praktisch anvisiertes Ziel zu verstehen. Auf diese Weise beschreitet die »Härethik« neben Kunst und Psychoanalyse den dritten und vielversprechendsten Weg zur Therapie der Identitätskrise des spätmodernen Subjekts.

Den entscheidenden Schritt, den die »Härethik« über Kunst und Psychoanalyse hinaus zu gehen vermag, liegt in ihrem Moment der Mütterlichkeit begründet, die in den westlichen Diskursen verloren gegangen ist.[1638] Mit ihr kann die Aufgabe angegangen werden, wie die in der Idealisierung erworbenen Objektbeziehungen zu einem dem Subjekt gegenüberstehenden *Anderen* werden können: »the woman gains the chance to form that realtionship with the symbolic

---

1635 Kristeva, Ads, 9. Herv. get. Ü.d.V. des französischen Originals: »cette aventure qui constitue le Soi s'aimant d'amour«.

1636 Vgl. Kristeva, Ads, 7–10; Dies., HF, 28.

1637 Kristeva, StO, 213.

1638 Vgl. Kristeva, Motherhood. Diese Fokussierung kritisiert Weiss, Body (1999), 161: »I have […] objections to Julia Kirsteva's provocative herethics [… It takes as its; B.S.] point of departure the mother-child relationship […], and while this is surely a neglected domain in ethics more generally, I do not think that this admittedly foundational relationship can serve as a framework for all of our moral relations with others«.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

and ethic Other«[1639]. Denn in der künstlerischen und psychoanalytischen Praxis bleibt das Problem bestehen, dass sie, selbst wenn sie Liebesbeziehungen und Liebesdiskurse ermöglichen, die Objektbeziehungen ausgehend vom Narzissmus des werdenden Subjekts nur als dessen Idealisierungen erfassen. Dies ist die bei Kristeva wiederkehrende freudsche Frage, wie Liebe eine narzisstische Selbstliebe überschreiten kann, nachdem Gott als der geglaubte Andere verschwunden ist:

> Der mythologische Narziss steht uns Modernen näher. Er bricht mit der antiken Welt, weil er sich zum Ursprung des Schauens macht und den anderen ihm gegenüber als Produkt seines Schauens sucht. Er entdeckt dabei, dass dieses Abbild nicht ein anderer ist, sondern dass er ihn selbst vorstellt, dass der andere die Selbstvorstellung ist. Auf seine Weise also, und durch einen der Mystik entgegengesetzten Weg, entdeckt Narziss im Schmerz und im Tod die konstitutive Erfahrung seines eigenen Bildes. Des Einen beraubt, gibt es kein Heil für ihn; die Andersheit hat sich in ihm selbst geöffnet.[1640]

Kristeva fragt: Wie kann aus Eros (Selbstliebe) Agape (Nächstenliebe) werden, oder: »what reconciles narcissism and love, the mirror und the link, pleasure with others and concern for others«?[1641]

1639 Kristeva, Reader, 297; vgl. Dies., HF, 87f. Ebd., 160–162 benennt aus psychoanalytischer Sicht fünf mögliche Objektbeziehungen des Subjektes: Der Modus des »Abjekts«, der Anorexie, der Beraubung, der Erschöpfung und der Liebe. Bei den ersten vier handelt es sich offenkundig um defizitäre Formen. Das Liebesobjekt wird hier als das bezeichnet, was die narzisstischen Bedürfnisse des Subjekts befriedigt und so Stabilität verschafft. Auch dies formuliert also keine dialogische Perspektive. In dieser Aufzählung wird das grundsätzliche Problem ersichtlich, das Objekt als eigenständiges Anderes gegenüber dem Subjekt psychoanalytisch zu erfassen, wenn es von vornherein als Mittel subjektiver Individuation perspektiviert ist. Ziarek, Kristeva (1993), 75 ist in ihrer Feststellung zuzustimmen, dass Kristeva eine Ethik der Individuation und nicht der Andersheit formuliert. Ihre Gegenüberstellung von Kristeva und Levinas ist in diesem Punkt sehr aufschlussreich.

1640 Kristeva, TL, 119. Der mystische Weg wäre der des Aufgehens des Selbst in der Andersheit des Einen.

1641 Kristeva, HF, 59; vgl. Dies., Colette, 418. In der Sekundärliteratur wird häufig kritisch angemerkt, dass Kristevas Verständnis von Liebe den Bezug zum Anderen nicht impliziere und daher im Letzten defizitär selbstbezüglich sei, vgl. Wyschogrod, Saints (1990), 247, 251; Oliver, Outlaw Ethics (1993), 17–19; Astell, Tales (2000), 131–135. »The amatory discourse through which Kristeva hopes to encounter the other person as ›Other‹ remains ego-logical

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Damit ist die Frage nach der Subjektwerdung in Objektbeziehung geweitet auf die nach Subjektsein in Andersbeziehung. Und hier setzt die »Mutterschaft« der »Härethik« an: Mutterschaft ist »beginning of that otherness, that enigmatic love of the different, to which we are invited by the formula: ›Love thy neighbour as thyself‹.«[1642] Sie ist, so Kristeva, der privilegierte Ort, dies zu erlernen, indem das Kind zunächst in Selbstliebe als Teil des Eigenen, dann als Objekt der Identifikation und schließlich als getrenntes und autonomes Anderes geliebt wird. Letztziel der Ethik ist die Etablierung derartiger nicht-narzisstischer Beziehungen, Beziehungen interpersonaler Liebe. Etablierung meint hierbei nicht ein theoretisches Erfassen oder Begründen, sondern ein praktisches, partikulares Erlernen in erstpersönlicher Perspektive: »Denn die von der Moral unterschiedene häretische Ethik, die *Härethik*, ist vielleicht nur das, was im Leben die Bindungen, das Denken und damit das Denken des Todes erträglich werden lässt: Die Härethik ist Nicht-Tod, Liebe«[1643]. »Härethik« ist dialogische Praxis jenseits selbstliebenden Narzissmus' und damit die einzige Option einer Heilung des in der Spätmoderne verlorenen Narziss' in Form einer säkularen Variante vormals christlicher Liebesdiskurse. Gerade ihr Kernmoment, das »Mütterliche« hat jedoch eine scharfe Kritik an Kristevas Philosophie von feministischer Warte hervorgerufen.

---

and, in that sense, narcissistic« (ebd., 133). Im vorliegenden Kapitel wird die These vertreten, dass eine egologische Grundtendenz bei Kristeva durchaus vorhanden ist, sie ihr aber mit der Figur der »Mütterlichkeit« begegnet, da sie selbst das Problem einer rein egologischen Liebe wahrnimmt – nicht aber als ein Problem, dem sie in ihrem Denken keine Aufmerksamkeit schenke, sondern als ein Problem in der psychischen Strukturierung des Menschen. Die Thematisierung von Andersheit bleibt eingebettet in die Leitperspektive der Individuation.

1642 Kristeva, CES, 106. »The mother's love for the child enlarges the universalist principle of unconditional or unselfish love for another subject, and so functions as an exemplum of love and of intersubjectivity« (ebd., 24); vgl. Dies., HF, 87f.

1643 Kristeva, TL, 255. H.i.O.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

18.5. »Weibliches« und »Mütterliches« in der Diskussion

Kristeva betont einerseits Singularität, Heterogenität und Prozesshaftigkeit, spricht andererseits von *dem* Weiblichen und *dem* Mütterlichen. Die von ihr diagnostizierte Krise ist zwar eine Krise des Subjekts, aber es ist eine universale Krise der Spätmoderne. Das ist möglich, weil ihr laut Kristeva eine invariante psycho-dynamische Struktur zugrundeliegt, die als allgemein rekonstruiert aufgefasst und in einer anderen Denkform als anthropologisches Moment bezeichnet werden kann.[1644] Als psychische Strukturmomente gibt es *das* Mütterliche und *das* Weibliche, wenn auch die Ausgestaltung der jeweiligen Identität singulär, heterogen und prozesshaft ist. Kontingent sind jedoch nicht – um einen Begriff ethischer Theoriebildung zu verwenden – die »Unbeliebigkeitsstrukturen« menschlicher Psyche.[1645] Die Bewältigung der Krise erfordert, jenen – und das ist an erster Stelle die dual eingebettete tripolare Struktur des primären Narzissmus – Rechnung zu tragen. Dem Plädoyer für eine ästhetisch-kreative Selbstentfaltung korrespondiert auf der strukturell vorgelagerten Ebene ein Raum des Unverfügbaren, aus dem sich die Kriterien für Diagnose und Therapie der Krise erheben lassen. Angesichts Kristevas Kritik an universalistischen Vorstellungen können ihre Aussagen zur Invarianz menschlicher Psyche leicht übersehen werden. So schreibt sie über ihr Projekt einer psychoanalytischen Moderne: »Only an analytical modernity […] will discover and is already discovering in ancient texts *anthropological constants* that secularization had too quickly repressed and that came back in psychism and societies throughout history.«[1646] Und über die allgemeine Struktur der Liebe heißt es:

> What is universal in the love situation is, on the one hand, for me, the narcissistic investment which is a necessity for the living being to last, to stay alive, to preserve itself. And on the other hand, the idealization. […] And this can be found in different kinds of friendship, sympathy,

1644 Eine Hauptschwierigkeit in der Auseinandersetzung mit dem Denken Kristevas besteht darin, dass der Status der psychischen Struktur nicht weiter von ihr geklärt wird.

1645 Vgl. Korff, Unbeliebigkeit (1993); Sautermeister, Identität (2014), 262–267.

1646 Kristeva, PoT, 237. Herv. get. H.d.V.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> love, homosexual, erotic – differently orchestrated. […] But the two components: narcissism and idealization will last, will endure.[1647]

Die als allgemein geltenden Strukturen zu kennen, ist der Schlüssel, den Herausforderungen der Krise des spätmodernen Subjekts zu begegnen: »we can ›make do‹ with human nature as it is«[1648]. Kristevas Rede von der »menschlichen Natur« an dieser Stelle meint, dass im Pol des Semiotischen, des Vorsprachlichen, des Unbewussten ein Moment der Unverfügbarkeit verankert ist, das jedem Menschen zu eigen ist und das eine konstruktive Integrierung erfordert. Dies zu verkennen, indem eine Aufhebung des Semiotischen im Symbolischen oder eine Ausgrenzung des Semiotischen aus dem Symbolischen angestrebt wird, führt zur Krise. Die narzisstische Krise der Gegenwart ist auch in ein Verkennen psychisch-naturaler Unbeliebigkeiten.

Vor diesem Hintergrund kann nun Kristevas Positionierung im Feld verschiedener feministischer Ansätze erhellt werden. Von Anfang an schenkt sie den Themen Frau, Frauen, Weiblichkeit, Mütterlichkeit, weibliche Biographien, weibliche Subjektwerdung große Aufmerksamkeit und es gibt nur wenige Schriften, in denen diese Themenfelder nicht auftaucht.[1649] Ihre »Härethik« ist eine Ethik von Weiblichkeit und Mutterschaft. Insbesondere im amerikanischen Kontext wird sie deshalb als französisch-feministische Autorin angesehen.[1650] Kristeva selbst distanziert sich von Ansätzen, die Frauen als Kollektivsubjekte betrachten. Eine soziale Anerkennung *der* Frau sei falscher Universalismus und weiterhin dem Denken des paternalistisch-patriarchalen Gesetzes verhaftet.[1651] Demgegenüber seien

---

1647 Kristeva, Portable Kristeva, 337. H.i.O. An anderer Stelle schreibt sie: »these unconscious determinations remain a constituent part, an essential one, of social and therefore national dynamics« (Dies., NWN, 50).

1648 Kristeva, BL, 48.

1649 Vgl. Kristeva, Chinesin; Dies., Arendt; Dies., Colette; Dies., Klein; Dies., BS, 69–104; Dies., Motherhood; Dies., TL, 226–255; Dies., StO, 79–85; Dies., Reader, 138–213; Dies., Portable Kristeva, 301–396; Dies., HF, 46–126; Dies., PoT, 151–185.

1650 Vgl. Chanter, Change (1993), 179–181; Beardsworth, Kristeva (2004), 218. Ausgangspunkt sind die einflussreichen Beiträge mit den Titeln »Women's Time« (Kristeva, Reader, 188–213) von 1979 und »Stabat mater« (ebd., 161–186; Dies., TL, 226–255) von 1977. Zur Auslegung des komplizierten, zweispaltig angelegten Textes von »Stabat Mater«, vgl. Edelstein, Metaphor (1992).

1651 Vgl. Kristeva, HF, 100; Dies., Colette, 404f; Dies., PoT, 80.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frauen als irreduzible, singuläre Individuen wahrzunehmen – davon erzählen die drei Biographien der weiblichen Genies, die exemplarisch eine »Härethik« als weibliche Befreiung praktizieren. Andererseits kritisiert sie feministische Ansätze, die die Rede von Mutter und Vater sowie den weiblichen Körper als weiblichen eliminierten oder eine Vergötterung der Frau betrieben.[1652] Diese doppelte Kritik wird aus der soeben erläuterten Verhältnisbestimmung von Allgemeinheit und Singularität verständlich: In ihrer Bestimmung von »Weiblichkeit«, »Mutter« und »Vater« verweist Kristeva einerseits darauf, dass es sich um psychische Strukturmomente handelt, die allen Individuen zu eigen sind – die duale Logik ist eine innerpsychische Universalie und kein Abgrenzungsmerkmal zwischen Individuen:

> Sie beschreibt Weiblichkeit und Männlichkeit als Positionen innerhalb des Sinngebungsprozesses, die prinzipiell sowohl Männern als auch Frauen offenstehen. Jedes Subjekt entwickelt sich in permanenter Auseinandersetzung mit beiden Positionen. Weiblichkeit ist demzufolge nicht einfach das unsymbolisierbare Nichts außerhalb der symbolischen Ordnung.[1653]

Andererseits ist unübersehbar, dass es sich für Kristeva nicht nur um innerpsychische Momente handelt: Die Biographien *weiblicher* Genies sind eben doch Erzählungen über realexistierende Frauen. Das gleiche gilt für ihre intensiven Auseinandersetzungen mit Maria und der Mutterschaft in der »Härethik«. Bei der Überwindung der Selbstliebe in der Mutter-Kind-Beziehung denkt Kristeva nicht an Männer, die die Funktion der Mutterschaft ausüben. Es sind gerade die Erfahrungen des weiblichen und mütterlichen Körpers, die einen Zugang zum verlorenen Semiotischen und zu einer neuen Ethik eröffnen sollen. Die duale Logik als Verhältnisbestimmung von Semiotischem und Symbolischem ist innerpsychisches Moment

1652 Vgl. Kristeva, Reader, 205; Dies., TL, 226. We »might wonder if this militant and somewhat agitated expansion of Anglo-Saxon feminism is not the result of a lack in the Protestant religious edifice of a place for the maternal« (Dies., HF, 68). »Kristeva would view antiessentialist feminist standpoints as tending to leave nature to its occidental fate rather than giving it the attention it needs, which is to give *loss* the attention it needs« (Beardsworth, Kristeva (2004), 249. H.i.O.).

1653 Suchsland, Kristeva (1992), 87; vgl. Kristeva, Colette, 424; Dies., Reader, 209f.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und eine Manifestation im transpsychischen Bereich.[1654] Sie ist eine psycho-sozio-kulturelle Wirklichkeit.

An dieser Stelle setzt nun die feministische Kritik an Kristevas Denken allgemein und der »Härethik« im Besonderen an.[1655] Im Raum stehen der Vorwurf des Essentialismus, des Naturalismus, des Biologismus und der Manifestierung von Geschlechterrollen mit einer Unterordnung von Frauen. Die weibliche, prärationale »Chora«, die in die männliche symbolische Ordnung aufgenommen werden müsse, sei eine Fort- und Festschreibung alter Klischees und eine Wiederaufnahme freudschen Sexismus'. Je stärker Semiotisches und Symbolisches als ein binäres und nicht dialektisches Verhältnis gedacht werden, desto mehr steht dieser Vorwurf im Raum.[1656] Die Problematik wird auch an ihrer ambivalenten Rede von der »Mutter« ersichtlich. Allison Weir merkt an, dass hier eine Unklarheit vorliege, ob die Mutter allein mit der semiotischen »Chora« assoziiert werde, die das Kind in der Identifizierung mit dem Objekt des Begehrens der Mutter, dem Vater, überwinde, was ein binäres Schema und eine Abwertung der Mutter impliziere, oder ob die die Subjektivierung ermöglichende Spaltung bei Kristeva *in* der Mutter verortet werde, sie als Teil der semiotischen *und* symbolischen Welt

1654 Vgl. beispielsweise folgende beiden Aussagen, erstens: »I first identify some specific traits of female psychosexuality in general. Not nearly as narcissistic as it is said, and even far less narcissistic than a man, a woman from the start constructs herself in relation to others: to live is to live of and for the other« (Kristeva, PoT, 80). Zweitens: »Es ist ein Gemeinplatz und auch der durchaus radikale Wandel der Sitten unter dem Druck des Feminismus hat diesen Aspekt der erotischen Lebens nicht erschüttert: Die Frauen wollen die Ehe« (Dies., TL, 217).

1655 Vgl. Butler, Body Politics (1993); Rose, Kristeva (1993), 52f. Einen instruktiven Überblick der Kritik aus feministischer Sicht an Kristeva mit Literaturverweisen zu den entsprechenden Autorinnen Gayatri Spivak, Lynne Segal, Chris Weedon, Jacqueline Rose, Nancy Fraser, Linda Nicholson und schließlich Judith Butler bietet Chanter, Change (1993), 181–186. Gegen eine dualistische Lesart Kristevas spricht sich Jardine, Opaque Texts (1993), 24 und gegen eine essentialistische Chanter, Change (1993), 184–188 aus. Laut Edelstein wird in »Stabat Mater« ersichtlich, wie Kristeva mit einer binären Logik spielt: »Kristeva is both using and deconstructiong binary oppositions« (Edelstein, Metaphor (1992), 37). Weir, Identitfication (1993), 81 sieht bei Kristeva hingegen eine Tendenz zum dualistischen Denken.

1656 Nach der »Revolution der poetischen Sprache« hat Kristeva sich von einer binären Logik distanziert.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Schwelle von Natur und Kultur sei, sodass sie als Bild des »Subjekt-im-Prozesses« zur Identifikationsfigur in der Subjektwerdung des Kindes werden könne.[1657]

Zu den grundlegenden Anfragen auf konzeptioneller Ebene mit den weitreichendsten normativen Implikationen zählt die in der Denktradition Foucaults stehende Kritik von Judith Butler. Sie kritisiert, dass mit dem Semiotischen ein Bereich des Vorsprachlichen festgeschrieben werde, der dem Diskurs entzogen sei.[1658] Ihrer Ansicht nach ist Kristevas Konzept des Semiotischen gerade nicht in der Lage, Vielfalt und Heterogenität zu schaffen, sondern stellt neben dem Symbolischen ein zweites Einheitsprinzip dar. Wird auch Butlers Verdacht eines naturalistisch-biologistischen Essentialismus, wogegen sich Kristeva explizit verwehrt,[1659] nicht geteilt, so wird doch ersichtlich, dass Kristeva in diesem Punkt ein antifoucaultsches Programm vertritt. Das überrascht zunächst, stechen doch ihre Gemeinsamkeiten in einer Kritik an kognitivistisch orientierten Moralphilosophien, an Normalisierungen, Universalisierung und Interpretationsmonismen, in ihrer beider Fokussierung auf eine Ethik der Subjektwerdung und auf eine ästhetische Praxis, in beider Frage nach gelingender Identität, in der Betonung von Selbstbestimmung und Singularität als Zielperspektiven sowie in beider Aufmerksamkeit für Konstituierungsbedingungen und Entfremdungen ins Auge (vgl. Kapitel 17). Der bestimmende Unterschied besteht allerdings

1657 Vgl. Weir, Identitfication (1993), 88f. Für die zweite Lesart sprechen Kristeva, Portable Kristeva, 302; Dies., TL, 246; Dies., Reader, 297. Wiseman liest dies als eine Innovation gegenüber Freud: »The world of named things, including man and woman, masculine and feminine, is fashioned by cuttings, by the markings of differences, but the first split is not, as Freud would have it, between masculine and feminine. It is the splittings that occur in and from the maternal body« (Wiseman, Renaissance (1993), 97). Als Gegenüberstellung von Mutter und männlichem Gesetz liest sich hingegen folgendes Zitat: »This female exile in relation to the General and to Meaning is such that a woman is always singular, to the point where she comes to represent the singularity of the singular – the fragmentation, the drive, the unnameable« (Kristeva, Reader, 296).

1658 Vgl. Butler, Unbehagen (1991), 123–141; Dies., Body Politics (1993). »Her [Kristevas; B.S.] naturalistic descriptions of the maternal body affectively reify motherhood and preclude an analysis of its cultural construction and variability« (ebd., 165); vgl. Dies., Unbehagen (1991), 125, 135. Kritische Einlassungen zu Kristeva finden sich auch in Dies., Körper (1997), 70f, 107f.

1659 Vgl. Kristeva, Colette, 415, 424.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwischen Foucaults Omnipräsenz des Diskurses und Kristevas Akzentuierung des Vorsprachlichen. Es ist zwar, so Kristeva, nicht als solches, sondern immer nur als symbolisch verfasstes zugänglich, geht aber nicht im Diskurs auf. Weder kann es zu einer Aufhebung des Semiotischen im Symbolischen kommen, noch ist alles symbolisierbar. In dieser doppelten Hinsicht bleibt ein unverfügbarer Rest bestehen, für den bei Kristeva die »Mutter« steht. Eine an Foucault orientierte Position wie die von Judith Butler kann dieses Moment der Unbeliebigkeit aus ihrer Perspektive theoretisch als solches nicht fassen und auch nicht billigen – die Fragen, auf die alles zuläuft, lauten: Existiert das Semiotische auch außerhalb des Diskurses oder nicht? Im Denken Foucaults nicht,[1660] im Denken Kristevas schon. Bieten die dem Subjekt vorgelagerten Konstituierungsstrukturen eine positive Orientierung? Im Denken Foucaults nicht, im Denken Kristevas schon.[1661] Dies ist die Weiche, an der ihre Ethiken des Selbst und die Ideen der Selbstliebe unterschiedliche Wege nehmen.

18.6. Ertrag der Selbstliebe bei Julia Kristeva

Kristevas Denken, das sich begrifflich auf »Narzissmus« konzentriert, wird im Folgenden in der Terminologie der Selbstliebe refor-

1660 In der Spur von Foucault schreibt Butler: »The female body that she [Kristeva; B.S.] seeks to express is itself a construct produced by the very law it is supposed to untermine« (Butler, Body Politics (1993), 177); vgl. Dies., Unbehagen (1991), 138f. Explizit strebt Butler eine von Foucault inspirierte Revision von Kristevas Verhältnisbestimmung von Semiotischem und Symbolischen an, vgl. ebd., 139f.

1661 Wird das Semiotische machttheoretisch gelesen, entsteht natürlich eine größere Nähe zu Foucault: »Kristeva sucht mit ihrem Konzept von Weiblichkeit gerade dem gerecht zu werden, was sich jeder positiven Festlegung entzieht und sowohl subjektive als auch gesellschaftliche Strukturen unterminiert. Diese Macht ist für Kristeva der Todestrieb, der die Auflösung aller Strukturen anstrebt, um das Ich wieder mit dem Leib der archaischen Mutter, der Natur, dem Tod verschmelzen zu lassen« (Suchsland, Kristeva (1992), 13). Unabhängig davon, ob eine derartige Auslegung Kristevas überzeugt, bleibt der zentrale Unterschied zu Foucault bestehen, dass Kristeva dem Semiotischen eine Orientierungsfunktion für die Subjektwerdung zuschreibt. Eine ebensolche Orientierung an Machtstrukturen ist für Foucault undenkbar. Hier kann Selbstwerdung nur im Gegenüber zur Macht erfolgen. Aufgrund des Semiotischen kennzeichnet den Körper bei Kristeva eine geringere Plastizität als im Denken Foucaults. Er ist nicht in gleicher Weise sozial gestaltbar.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muliert und so in das in der »Ethik der Selbstliebe« entwickelte Panorama eingefügt. Die Analyse ihrer Schriften haben gezeigt, inwiefern es sich bei der Selbstliebe um ein komplexes und zugleich äußerst relevantes Phänomen handelt, das eng mit der Frage nach gelingender Identität verknüpft ist. Weder ist sie einfach nur eine psychische Pathologie im Sinne einer narzisstischen Störung, noch eine naturale Gegebenheit, noch ein schuld- oder gar sündhaftes Verhalten. Mit der gewonnenen Einsicht in die Komplexität der Prozesse von Subjektwerdung und Subjektsein, von Selbstsein in Objektbeziehungen, wächst auch die Rede von Selbstliebe in ihrem Facettenreichtum. Sie wird von Kristeva als ein multidimensionales Phänomen präsentiert, das der Aufmerksamkeit und Gestaltung bedarf. Durch die enge Verknüpfung der Selbstliebe mit der Zielbestimmung psychischer Gesundheit, die Kristeva in fundamentaler Weise als Frage nach der Ermöglichung von Identität, als Ermöglichung von Subjektwerdung in Objektbezug überhaupt fasst, verbinden sich in der Selbstliebe deskriptive und normative Momente. Das führt, wie die Rekonstruktionen gezeigt haben, bisweilen zu begrifflichen Unschärfen.

Das Kernanliegen Kristevas lässt sich wie folgt resümieren: Wie lässt sich nach dem Ende der religiösen Deutungshegemonie unter den Bedingungen der Spätmoderne

- das Subjekt Die Ethik als eine narzisstische Konstriktion, narzisstische Krise, vgl. Kapitel 18.2.) befreien, in dem Selbstliebe mit Autoerotismus identifiziert ein Stadium der Regression bezeichnet, in dem der psychische Raum des Subjekts zerstört, Subjekt- und Objektstrukturen aufgelöst, das Leben orientierungs- und bedeutungslos geworden ist, und Selbstliebe sowohl eine Praxis als auch einen Zustand der Selbstzerstörung bezeichnet, womit ihr hier eine *normativ-negative* Bedeutung eignet?
- die dual eingebettete tripolare psychische Struktur (Primärer Narzissmus, narzisstische Struktur, vgl. Kapitel 18.1.) wieder herstellen, wobei sich Liebe als selbsterhaltender Selbstbezug und Idealisierung ereignet und mit Selbstliebe psychische Strukturen und Vorgänge in einer *deskriptiven* Bedeutung bezeichnet werden?
- das Subjekt zurück zur psychischen Gesundheit führen (»Good narcissistic image«, vgl. Kapitel 18.5.), in der sein Leben wieder

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> eine Bedeutung hat, in der es sich selbst und andere wieder liebt und ihm eine gelingende Identität zugesprochen werden kann, die weder der Selbst- noch der Fremdvernichtung, weder dem Suizid noch der Barbarei verfällt, womit Selbstliebe hier eine *normativ-positive* Bedeutung hat?

In dieser dreifachen Weise ist Selbstliebe der zentrale Aspekt zur Diagnose, zum Verständnis und zur Überwindung der Krise des Subjekts, der Kultur und der Gesellschaft. Kristevas Lösungsvorschlag verweist auf Liebesdiskurse und Liebesbeziehungen ermöglichende ästhetische und psychoanalytische Praktiken und kulminiert in einer am »Weiblichen« und »Mütterlichen« orientierten »Härethik« der Subjektwerdung. Fraglich bleibt, ob es ihr dabei gelingt, Fremdes als Anderes zu würdigen, das über seine Funktion in der Selbstwerdung hinausgeht. Die »Härethik« zielt auf die Bildung eines autonomen, integren und relationalen (vgl. Kapitel 18.2.) Selbst ab, das sich als sich selbst liebendes bezeichnen kann, auch wenn die Selbstliebe (normativ-positive Bedeutung) weder als Prozess, noch als Zustand Selbstverständlichkeit gewinnt.[1662] Dabei muss strukturellen Unbeliebigkeiten (vgl. Kapitel 18.5.) – dies ist Kristevas Erbe der psychoanalytischen Tradition – Rechnung getragen werden, die aber aufgrund des Semiotischen eine Komponente der Offenheit in sich tragen, sodass die Identität des sich selbst liebenden Subjekts als bleibend fragil, singulär, heterogen, prozesshaft, entzogen und experimentell zu bezeichnen ist. Sie ist integrierend-desintegriert, symbolisch-semiotisch. Das Subjekt der Spätmoderne muss eine feine Balance erlernen, um einerseits einen gewissen Grad von Integrität zu erreichen und so die Dichotomie von Semiotischem und Symbolischem zu überwinden, und um andererseits die Fluidität nicht in eine starre, überregulierte Systembildung zu überführen. Das sich selbst liebende Subjekt steht damit in Kontrast zum klassischen Bild von Narziss, wird mit ihm das Scheitern eines Selbst- ohne Fremdverhältnisses und die Selbstzufriedenheit mit dem Status quo bezeichnet. Sowohl Beziehungsverlust als auch Erstarrung kennzeichnen laut Kristeva das Subjekt der Krise und stehen für Selbstliebe in der normativ-negativen Bedeutung. Es sind tragische Subjekte, die entweder die Krise als Krise nicht erfassen oder keinen Weg aus ihr heraus kennen. Kristevas Schriften wollen Aufklärungs-

1662 Vgl. Kristeva, Ads, 7.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

arbeit zur Milderung der Krise leisten, ohne Schuldvorwürfe oder Imperative zu formulieren.

Worin nun ein Leben, das sich durch Orientierung und Sinn auszeichnet, bestehen kann, das lässt Kristeva jenseits der allgemeinen Strukturmomente, denen für eine gesunde Existenz Rechnung zu tragen ist, bewusst offen und verweist auf den ästhetisch-experimentellen Charakter des Lebens der weiblichen Genies. Aus ethischer Perspektive ist an dieser Stelle mit und über Kristeva hinausgehend allerdings anzumerken, dass eine entscheidende Lücke zwischen der Beachtung allgemeiner Strukturmomente, die für eine gesunde psychische Existenz erforderlich sind, und dem bleibt, was sich als gelingende Identität oder gutes Leben bezeichnen lässt. Die Bewältigung der Krise des spätmodernen Subjekts in Form der Überwindung der Selbstliebe in ihrer normativ-negativen Bedeutung stellt erst einmal nur eine notwendige, keine hinreichende Bedingung für den Wiedergewinn von Bedeutung und Orientierung dar. Das Verständnis eines guten ist umfassender als das eines (psychisch) gesunden Lebens. Ersteres mit einem künstlerisch-experimentellen Selbstentwurf zu identifizieren, führt zu den gleichen Problemen, wie sie im Kapitel über die Lebenskunst im Zusammenhang mit Foucault (vgl. Kapitel 17.5.) diskutiert worden sind. Zur Gewinnung von Orientierung und Bedeutung ist das integrierend-desintegriert lebende Selbst jenseits eigener Erfahrungen vielmehr auf intersubjektive Verständigung über gelingende Lebensweisen angewiesen, was nicht bedeutet, dass damit per se ein von Kristeva kritisierter universalistisch-normativer Paternalismus einherginge. Anders formuliert: Der durch das Semiotische immer wieder aufgerissene Raum der Offenheit, der Selbsttranszendierung muss auch diskursiv gestaltet werden, denn Orientierung und Bedeutung sind gebunden an Deutungen, Interpretationen und Aushandlungen vom Guten, davon, was als gelingende Identität erachtet wird. Die Unterbestimmung des Diskursiven bei Kristeva lässt an dieser Stelle eine Lücke. Sie muss gefüllt werden, damit eine »Härethik« den Standards ethischer Rechtfertigung gerecht werden kann und nicht einem solipsistischen Experimentalismus verfällt. Das intersubjektive Moment des Diskurses würde zudem die Bedeutung des Anderen als Anderen jenseits eigener Subjektwerdung stärker berücksichtigen und ihm einen festen Platz einräumen. Beardsworth begründet Kristevas Zurückstellen des Diskursiven wie folgt: »The absence of critical

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reflection in Kristeva's thought reveals her fear of falling into metanarrative, some identity-thinking that would close off the realm of imaginary discourses once again.«[1663]

In einer Ethik, die sich auf intersubjektiv aushandelbare Gründe stützt, gibt es keine Alternative. Zu den von Kristeva ausgemachten Spannungen tritt folglich eine weitere hinzu, die darin besteht, dass das desintegriert-integrierende Selbst, um Orientierung eines gelingenden Lebens zu erlangen, auf eine Praxis der Verantwortung verwiesen ist, die intersubjektive Rechtfertigungen und lebensweltliche Erfahrungen, mit ihren Momenten der Entzogenheit, Vorsprachlichkeit, Fremdheit und Unvergleichbarkeit, aufzunehmen und zu integrieren imstande ist. Das sich selbst liebende Subjekt (normativ-positive Bedeutung) kann als das bezeichnet werden, was vermag, diese spannungsreiche Balance reflektiert zu praktizieren.

1663 Beardsworth, Kristeva (2004), 166.

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992203-123 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY