

Benedikt Schmidt

Ethik der Selbstliebe

Panorama – Typologie – Konzept

VERLAG KARL ALBER



Benedikt Schmidt

Ethik der Selbstliebe

Panorama – Typologie – Konzept

VERLAG KARL ALBER



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein.

Diese Publikation ist an der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Universität Bonn entstanden und wurde aus den Open-Access-Publikationsfonds der Humboldt-Universität und der Universität Bonn gefördert.



Benedikt Schmidt, Humboldt-Universität zu Berlin, Zentralinstitut für Katholische Theologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin.

Benedikt Schmidt, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, Rabinstr. 8, 53111 Bonn.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2024

© Benedikt Schmidt

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99219-7

ISBN (ePDF): 978-3-495-99220-3

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783495992203>



Onlineversion
Nomos eLibrary

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung CC BY 4.0 International Lizenz.

International <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Für Laura

Dank

Die Entstehung der »Ethik der Selbstliebe« war ein langjähriger, intensiver, mitunter mühevoller und kraftraubender, aber auch erkenntnisreicher, horizont eröffnender und aufregender Prozess. Erarbeitung der Thematik und Selbstreflexion gingen häufig Hand in Hand. Michel Foucault würde dies als »Transformation des Selbst durch intellektuelle Arbeit« begrüßen. Am Ende steht nicht nur ein fertiges Werk, sondern auch ein verändertes Selbst. Wenn die Jahre zu einer Ausrichtung auf das Gute beigetragen haben, kann der Prozess der Entstehung ebenfalls als Selbstliebe bezeichnet werden. In dem Projekt hat sich bestätigt, dass ihr Gelingen von den relationalen Bezügen und Kontexten abhängt, in die sie hineingestellt ist. Dies nicht dankend anzuerkennen wäre ein grundlegendes Missverständnis seiner selbst und Ausdruck von »Superbia«, vor der so häufig gewarnt worden ist.

An dieser Stelle möchte ich daher zunächst die beiden Institutionen nennen, die die – auch finanziellen – Voraussetzungen geschaffen haben, die die Erstellung der »Ethik der Selbstliebe« ermöglicht haben: Die Humboldt-Universität zu Berlin und die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Die Forschungsumgebungen mit den Bibliotheken und deren Service auch und gerade zu Pandemie-Zeiten boten ideale Bedingungen.

Daneben verdankt sich die Entstehung eines solchen Werks vielfältigen wissenschaftlichen Diskussionen, dem kreativen Austausch und der kritischen Rückmeldung. Viele Personen haben indirekt und direkt unterstützend gewirkt. Auch wenn qualitative Reihungen mitunter müßig sind, so gebührt der erste Platz zweifelsohne Prof. Dr. Dr. Jochen Sautermeister. Von Beginn an über die Ideenfindung, erste Skizzen und die Strukturierung bis hin zur Ausarbeitung der Kapitel und den Abschluss hat er das Projekt begleitet. Er hat dies auf eine stets wertschätzende und zugleich kritisch-anspruchsvolle Art getan. Er hat mir kreative Freiräume gelassen und das Vertrauen in die Eigenverantwortung gestärkt. Zugleich hat er mit gezielten

Hinweisen zur Verbesserung sehr wichtige und kluge Impulse gesetzt und auch markiert, als ein sinnvoller Schlusspunkt erreicht war. Dafür gebührt ihm mein außerordentlicher Dank und meine Anerkennung als Betreuer der Arbeit, die er als Habilitationsprojekt begleitet und für die er das sehr gründliche Erstgutachten erstellt hat. Maßgeblich zum Gelingen hat auch die kreative und ambitionierte Atmosphäre an seinem Lehrstuhl beigetragen, an dem ich mehrere Jahre wissenschaftlicher Assistent sein durfte. Herrn Prof. Dr. Dr. Jochen Sautermeister danke ich daher nicht nur für die hervorragende Betreuung der »Ethik der Selbstliebe«, sondern auch für die gemeinsame Zeit an der Universität Bonn, die für mich wissenschaftlich und persönlich sehr bereichernd war. Ohne sein Engagement, seine Ermutigung und seinen Rat hätte ich viele Schritte in der Wissenschaft nicht gehen können und wären mir viele Horizonte verschlossen geblieben.

Herrn Prof. Dr. Bert Roebben danke ich für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens sowie dessen zügige Erstellung, die im laufenden Universitätsbetrieb in keiner Weise selbstverständlich war. Seine fachliche Perspektive hat noch einmal wichtige neue Impulse eingebracht.

Der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn danke ich für die Annahme als Habilitationsschrift, das Habilitationsverfahren und dessen gute organisatorische Betreuung durch Dr. Hanno Dockter sowie für den Abschluss mit der Antrittsvorlesung im Juli 2023 und der Verleihung der »Venia legendi«.

Mehrere Personen haben darüber hinaus den Entstehungsprozess wissenschaftlich und persönlich begleitet. Nennen möchte ich zunächst meine damaligen Kolleginnen und Kollegen des Moralthologischen Seminars Dr. Claudius Bachmann, Prof. Dr. Katharina Ebner, Viktoria Lenz und Jakob Schrage. Auf die gemeinsame Zeit in Bonn blicke ich nicht zuletzt wegen der kreativen Atmosphäre, unseres guten persönlichen Miteinanders und der gegenseitigen Unterstützung dankbar zurück. Der Wechsel an das neugegründete Zentralinstitut für Katholische Theologie der Humboldt-Universität veränderte die Rahmenbedingungen grundlegend. Die vielfältigen positiven Anreize der Hauptstadt, des neuen Instituts, der Humboldt-Universität, der dortigen Theologien und die Aufgaben der Juniorprofessur drohten bisweilen die »Ethik der Selbstliebe« in den Hintergrund treten zu lassen. Umso mehr bin ich für das Verständ-

nis der Kolleginnen und Kollegen dankbar, die Habilitationsschrift nicht aus dem Auge verlieren zu dürfen und für die anregende wissenschaftliche Zusammenarbeit wie für den persönlichen Austausch. Dieser Dank gilt insbesondere Prof. Dr. Marlen Bunzel, Prof. Dr. Georg Essen, Prof. Dr. Dr. Felix Körner, Prof. Dr. Torsten Meireis, Prof. Dr. Katharina Pyschny, Kathrin Ritzka, Dr. Stefan Schöch, Prof. Dr. Teresa Schweighofer, Prof. Dr. Mira Sievers, Matija Vudjan und Prof. Dr. Günther Wassilowsky. Für den konfessionsübergreifenden wissenschaftlichen Austausch zur Selbstliebe danke ich darüber hinaus vor allem Prof. Dr. Kinga Zeller. Prof. Dr. Dr. Martin Breul, Prof. Dr. Tobias Hack, Dr. Johannes Lorenz, Dr. Marius Menke, Dr. Jonas Pavelka und Dr. Benedikt Rediker haben den Prozess der Entstehung über mehrere Jahre hinweg freundschaftlich und wissenschaftlich begleitet. Ihr Zuspruch war für mich ein wichtiger Ansporn und eine motivationale Unterstützung, ihre kritischen Rückfragen und Anmerkungen kreative Impulse – dafür ein herzliches Dankeschön.

Die ausgedehnten Recherchen und Literaturbeschaffungen wären ohne die tatkräftige Unterstützung studentischer Mitarbeitenden nicht zu bewerkstelligen gewesen. Hier gilt mein Dank dem Team in Bonn mit Justin Dennhardt, Freya Federmann, Sarah Linnartz, Helen Quarg und Clara Schipp sowie dem Team in Berlin mit Alicja Picz, Joris Lehmann und Johannes Buskühl. Gesonderte Erwähnung verdient Frau Esperança Eduardo, deren jahrelanger Einsatz für die »Ethik der Selbstliebe« besonders zu würdigen ist. Dies reicht von Recherchetätigkeiten über die Einarbeitung von Neufassungen, das Erstellen des Personenregisters, kritisches Korrekturlesen bis zur Verwaltung der digitalen Datenbanken.

Schließlich verdanke ich wichtige Anregungen Christoph Fehring, dessen Tätigkeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theologische Ethik ich sehr wertschätze. Viele gedankliche und praktische Mühen seinerseits sind in das Projekt geflossen. Seine Ideen und konstruktiven Vorschläge zur Verbesserung waren stets hilfreich. Besonders danke ich für die äußerst gründliche Durchsicht des Gesamtmanuskripts. Zusammen mit Alicja Picz und Esperança Eduardo haben Christoph Fehring und ich eine fünfstellige Zahl an Literaturtiteln gesichtet, um ein repräsentatives Panorama schaffen zu können. Für diese Disziplin, das Durchhaltevermögen, den

unerschütterlichen Optimismus und die Einsatzbereitschaft gebührt meinem Lehrstuhlteam großer Dank.

Nach Abschluss der Schrift ist vor der Veröffentlichung. Ich freue mich sehr, dass ich hier mit Dr. Martin Hähnel vom Alber-Verlag eine Person finden konnte, die das Werk in das Verlagsprogramm aufgenommen und den Weg zur Veröffentlichung auf eine sehr angenehme und unterstützende Weise begleitet hat. Den Beteiligten des Alber-Verlags danke ich an dieser Stelle für die gute Zusammenarbeit. Für die Finanzierung der Veröffentlichung haben die Open-Access-Publikationsfonds der Humboldt-Universität und der Universität Bonn sowie die Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften wesentliche Beträge übernommen.

Neben all den wissenschaftlichen und institutionellen Voraussetzungen, die für das Erstellen und die Veröffentlichung einer Habilitationsschrift erfüllt sein müssen, darf der private Entstehungshintergrund nicht aus dem Auge verloren werden. In der Wissenschaft wird viel zu häufig davon ausgegangen, dass der familiäre Kontext die notwendige Flexibilität und auch Bereitschaft mitbringt, sich in die Wünsche und Prioritäten des wissenschaftlichen Systems einzufügen. Ich darf es als großes Glück bezeichnen, dass für die »Ethik der Selbstliebe« oft mehr Verständnis aufgebracht wurde, als vermutlich angemessen war. Daher gebührt dieser letzte und besondere Dank meiner Familie und vor allem meiner Frau. Sie hat mich nicht nur immer wieder zum Weiterarbeiten motiviert, mir in vielen Gesprächen hilfreiche Aspekte neu erschlossen und mich in der Sinnhaftigkeit des Projekts bestärkt, sondern auch mich zurecht daran erinnert, dass der Arbeit an der Selbstliebe Selbstsorge und familiäre Sorge nicht zum Opfer fallen dürfen. Dafür danke ich ihr sehr sowie für die Ermöglichung der Fertigstellung der Arbeit auch nach der Geburt unserer Tochter Celine Sophie. Sie setzt »der Transformation des Selbst durch intellektuelle Arbeit« sehr natürliche Grenzen und vermag es, die gewohnte Wertrangordnung radikal umzustürzen und etwa den Besuch auf dem Hühnerspielfeld in Pankow unverhofft an die Spitze der Prioritätenliste zu katapultieren.

Berlin, im September 2024

Benedikt Schmidt

Inhaltsverzeichnis

- 0. Problemhinführung: Aktuelle Verortungen der Selbstliebe 19
 - 1. Selbstliebe lebensweltlich verortet 20
 - 2. Selbstliebe wissenschaftlich verortet 31
 - 3. Selbstliebe ethisch verortet – ein Desiderat 39
- I. Die methodischen Grundlagen 43
 - 1. Die Hermeneutik der »Ethik der Selbstliebe« 45
 - 1.1. Die Selbst-Liebe 45
 - 1.2. Die Idee der Selbstliebe 46
 - 1.3. Die historischen Ressourcen der Selbstliebe 48
 - 1.4. Die Rekonstruktion der Selbstliebe 54
 - 1.5. Die Rekonstruktion in ethischer Perspektivierung 56
 - 1.6. Das Panorama der Selbstliebe 65
 - 1.7. Die Auswahl der Szenerien des Panoramas 69
 - 1.8. Die Typologie der Selbstliebe 77
 - 1.9. Ein Konzept der Selbstliebe 81
 - 1.10. Anschlussperspektiven I: Bereichsethische Konkretisierungen 86
 - 1.11. Anschlussperspektiven II: Die Multidisziplinarität der Selbstliebe 87
 - 2. Das Design der »Ethik der Selbstliebe« 97
 - 2.1. Leitende Forschungsfrage und Struktur 97
 - 2.2. Darlegung des Forschungsstands 98
 - 2.2.1. Überblickswerke 99
 - 2.2.2. Personenbezogene Spezialstudien 104
 - 2.2.3. Spezialstudien in systematischer Hinsicht 105
 - 2.2.4. Umfassendere Untersuchungen in systematischer Hinsicht 106

2.2.5. Ertrag der Sichtung des Forschungsstands . . .	117
2.3. Technische Modalitäten	119
II. Das Panorama der Selbstliebe	123
1. Selbstliebe angesichts der Heilsverheißungen Gottes – Biblisches Zeugnis	124
1.1. Lieben »wie dich selbst«	126
1.2. Sorge um sich selbst	130
1.3. Kritik an der Egozentrik	137
1.4. Selbstverleugnung und Nachfolge	140
1.5. Ertrag der Selbstliebe in den biblischen Schriften . . .	142
2. Selbstliebe unter dem Primat der Gnade – Aurelius Augustinus	145
2.1. Das eudämonistische Vorzeichen	147
2.1.1. Selbstliebe als Gottesbegegnung	148
2.1.2. Selbstliebe als ordnungsgemäßes Handeln . . .	150
2.1.3. Der bedingte Wert geschaffener Güter	153
2.2. Forcierung des gnadentheologischen Vorzeichens . . .	157
2.3. Ertrag der Selbstliebe bei Aurelius Augustinus	162
3. Selbstliebe als Pilgerweg – Bonaventura	166
4. Selbstliebe in anthropologischer und theologischer Perspektive – Thomas von Aquin	175
4.1. Selbstliebe in anthropologischer Perspektive	177
4.1.1. Freundschaft mit sich selbst	180
4.1.2. Die natürliche Ordnung	182
4.1.3. Zwischenfazit: »Amor benevolentiae«	185
4.2. Selbstliebe in theologischer Perspektive	186
4.2.1. Freundschaft mit Gott	187
4.2.2. Die Ordnung der Caritas	189
4.3. Doppelpoligkeit der Selbstliebe	193
4.4. Ertrag der Selbstliebe bei Thomas von Aquin	197
5. Selbstliebe in mystischer Einheit – Meister Eckhart	201
5.1. Metaphysik der Eins-Werdung	204
5.2. Ethik der Abgeschiedenheit	209
5.3. Ertrag der Selbstliebe bei Meister Eckhart	217

6. Selbstliebe und die Erhabenheit des Menschen –	
Marsilio Ficino	219
6.1. Die Göttlichkeit des Menschen	220
6.2. Selbstliebe als Auszeichnung	225
6.3. Nachtrag: Normative Umwertung der Selbstliebe . .	230
7. Selbstliebe im Kontrast zur göttlichen Rechtfertigung –	
Martin Luther	232
7.1. Selbstrechtfertigung »coram Deo«	233
7.2. Das praktische Leben »coram hominibus«	242
7.3. Ertrag der Selbstliebe bei Martin Luther	247
8. Selbsterhaltung statt Selbstliebe – Thomas Hobbes	249
8.1. Hinführung zur Idee der Selbsterhaltung	250
8.2. Der sich selbst erhaltende Mensch bei Hobbes	254
8.3. Ertrag hobbesscher Selbsterhaltung im Vergleich zur Selbstliebe	260
9. Selbstliebe am Grund der Selbsterforschung –	
François Fénelon	266
9.1. Die »Maximen und Reflexionen« als Anbahnung . .	267
9.2. Fénelons Erforschung des Selbst und seines Interesses	270
9.2.1. Fénelons Problem: Der »Amour-propre« . . .	271
9.2.2. Fénelons Lösung: Die reine Liebe	274
9.3. Ertrag der Selbstliebe bei François Fénelon	280
10. Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit I – Pierre Nicole . .	282
11. Selbstliebe und Gemeinschaftlichkeit II –	
Samuel Pufendorf	293
12. Selbstliebe in natürlicher und gesellschaftlicher Perspektive – Jean-Jacques Rousseau	307
12.1. Der Weg normativer Begründungen	310
12.2. Kritische Analyse des zeitgenössischen Menschen . .	319
12.3. »Amour de soi« und »Amour-propre«	323
12.4. Gelingendes Leben im Zeitalter des »Amour- propre«	337
12.4.1. Der Weg des solitären Genies	339
12.4.2. Der Weg des Patriotismus	341
12.4.3. Der Weg des zivilisierten Wilden	343

12.5. »Amour de soi« und »Amour-propre« als Kräfte in der Identitätsbildung	353
12.6. Ertrag der Selbstliebe bei Jean-Jacques Rousseau . . .	359
13. Selbstliebe und das moralische Gesetz – Immanuel Kant	363
13.1. Das Prinzip der Selbstliebe in Opposition zum moralischen Gesetz	366
13.2. Die Komplexität der Selbstliebe	376
13.2.1. Das moralfähige Vernunftwesen	376
13.2.2. Die dreifache Anlage im Menschen	382
13.2.3. Wohlwollen und Wohlgefallen	390
13.2.4. Die Zwecke moralischen Handelns	397
13.3. Das normative Selbstverhältnis des Menschen	407
13.3.1. Unter dem Zweck der Glückseligkeit	408
13.3.2. Unter dem Zweck der Sittlichkeit	411
13.3.3. Das Subjekt in Beziehung: Selbstschätzung und Selbstachtung	420
13.4. Ertrag der Selbstliebe bei Immanuel Kant	431
14. Egoismus statt Selbstliebe – Max Stirner	435
14.1. Allgemeinheit als Bedrohung des Individuellen . . .	437
14.2. Der Einzige als Form individueller Existenz	441
14.3. Ertrag stirnerscher Philosophie im Vergleich zur Selbstliebe	447
15. Selbstliebe als Selbstbejahung und Selbstüberwindung – Friedrich Nietzsche	451
15.1. Hinführung zu Nietzsches Verständnis von Selbstliebe	456
15.1.1. Abgrenzungen vom »Ordo amoris«	457
15.1.2. Die Frage nach dem Geltungsanspruch	461
15.2. Die Umwertung der Selbstliebe	466
15.3. Selbstliebe im Horizont einer Ethik des Selbst	475
15.3.1. Dezentrierung des Selbst	477
15.3.2. Erhaltung und Überwindung des Selbst	481
15.3.3. Das souveräne Individuum	486
15.4. Ertrag der Selbstliebe bei Friedrich Nietzsche	495

16. Selbstliebe als selbsttranszendierende Selbstwerdung –	
Max Scheler	500
16.1. Normativität zwischen Kant und Nietzsche	505
16.2. Ethik liebender Werterschließung	508
16.2.1. Der »Ordo amoris«	512
16.2.2. Selbstliebe im »Ordo amoris«	520
16.2.3. Nachfolge als Modell von Selbstliebe	526
16.2.4. Phänomenanalysen im Panorama der	
Selbstliebe	529
16.2.5. Fragliche Christlichkeit des »Ordo amoris«	536
16.2.6. Zwischenfazit	539
16.3. Selbstliebe im Horizont der Spätphase	543
16.3.1. Koordinaten der Spätphase	544
16.3.2. Weiterentwicklung der Idee der Selbstliebe	549
16.4. Ertrag der Selbstliebe bei Max Scheler	551
17. Selbstsorge statt Selbstliebe – Michel Foucault	561
17.1. Methodische Vorbemerkungen zur Normativität	565
17.2. »Moral«, »Ethik« und »Ethos«	571
17.3. Die Rezeption von Selbstliebe	578
17.4. Ansätze zu einer »Ethik des Selbst«	581
17.4.1. Wider ein Finden und Entsagen des Selbst	583
17.4.2. Ethik des Selbst als Ethik der Selbstsorge	586
17.5. »Ästhetik der Existenz« und Lebenskunst	591
17.6. Ertrag der Selbstliebe bei Michel Foucault	602
18. Selbstliebe und Narzissmus – Julia Kristeva	606
18.1. Narzissmus und sein Verhältnis zur Selbstliebe	609
18.2. Identitätskrise des spätmodernen Subjekts	617
18.3. Die Bedeutung von Ethik	623
18.4. Wege zur Therapie der Identitätskrise	626
18.5. »Weibliches« und »Mütterliches« in der	
Diskussion	634
18.6. Ertrag der Selbstliebe bei Julia Kristeva	639
III. Die Typologie der Selbstliebe	645
1. Systematisierung nach Typenachsen der Selbstliebe	648
1.1. Invariante und hervorgebrachte Selbstliebe	649
1.2. Indifferent-ermöglichte und aktive Selbstliebe	657

1.3. Harmonische und anarchische Selbstliebe	659
1.4. Uniformierte und individuierende Selbstliebe	666
1.5. Beharrende und transformative Selbstliebe	669
1.6. Solitäre und relationale Selbstliebe	671
1.7. Immanent und transzendent orientierte Selbstliebe	676
1.8. Realistische und täuschende Selbstliebe	679
1.9. Gefährliche und lebensförderliche Selbstliebe	681
1.10. Tabellarische Übersicht der Typenachsen	687
2. Systematisierung nach Kategorien ethischer Theoriebildung	691
2.1. Selbstliebe als anthropologische Basisbestimmung	692
2.2. Selbstliebe als Aufmerksamkeit	696
2.3. Selbstliebe als Haltung	698
2.4. Selbstliebe als Gefühl	702
2.5. Selbstliebe als Praxis	704
2.5.1. Selbstliebe als praktisches Streben	704
2.5.2. Selbstliebe als Motivation	709
2.5.3. Selbstliebe als Handeln	710
2.5.4. Selbstliebe als Gebot	712
2.6. Selbstliebe als Existenzweise	714
3. Systematisierung nach ethisch informierten Idealtypen	717
3.1. Selbstliebe als Egozentrik – Kritik an einem »zuviel«	718
3.2. Selbstliebe als gelingendes Selbstverhältnis – Bejahung eines »angemessen«	721
3.3. Selbstliebe als Heterozentrik – Kritik an einem »zuwenig«	724
3.4. Ertrag der wertenden Idealtypen	726
IV. Ein Konzept der Selbstliebe	729
1. Herausforderungen für ein Konzept der Selbstliebe	732
2. Ein Konzept der Selbstliebe	735
2.1. Die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute	736
2.1.1. Dimension der Wahrnehmung: Selbstaufmerksamkeit	739
2.1.2. Dimension der Praxis: Selbstsorge	741

2.1.3. Dimension der Haltung: Selbstannahme . . .	743
2.1.4. Dimension des Gefühls: Selbstzufriedenheit	745
2.1.5. Existenz: Selbstliebe	746
2.1.6. Schaubild zum Konzept der Selbstliebe	748
2.2. Präzisierungen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute	750
2.2.1. Das Selbstverhältnis und seine Kontexte . . .	750
2.2.2. Das Gute und seine Bestimmungen	758
3. Die Profilierung des Konzepts der Selbstliebe	767
3.1. Vergleich mit den Kriterien eines guten Konzepts . .	767
3.2. Vergleich mit anderen Bestimmungen des Selbstverhältnisses	771
3.3. Vergleich mit anderen Forschungsbeiträgen	774
3.4. Vergleich mit anderen Traditionsbeständen	778
4. Eine theologisch-ethische Konzeption von Selbstliebe . .	781
V. Ausblick: Bereichsethische Spezifizierungen von Selbstliebe	795
1. Der Bereich der Lebenshilfe	796
2. Der Bereich der Bioethik	799
3. Der Bereich der Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies	804
VI. Verzeichnisse	807
1. Verzeichnis der Abkürzungen	807
2. Verzeichnis der Siglen	808
3. Verzeichnis der Quellen	820
4. Verzeichnis der Sekundärliteratur	853
5. Verzeichnis der Ratgeberliteratur	909
VII. Register	911
1. Personenregister	913
2. Sachregister	921

0. Problemhinführung: Aktuelle Verortungen der Selbstliebe

Der Trend ist eindeutig: In den letzten Jahren gewinnt die Thematik der Selbstliebe stetig an Aufmerksamkeit.¹ Ihre auffallende mediale Präsenz zeichnet ein Bild, das sie vom Grundton her wünschenswert erscheinen lässt. Sie ist omnipräsent in Lebeswelt und Wissenschaft. Für die eine Seite stehen Lebenshilfe- und Ratgeberliteratur sowie spirituelle Schriften für die andere maßgeblich Psychologie und Psychotherapie. Unterstrichen wird dort ihre fundamentale Bedeutung für ein gesundes und glückliches Leben: Jeder Mensch müsse lernen, sich richtig selbst zu lieben. Dies zu vernachlässigen sei eine maßgebliche Quelle von Unzufriedenheit, ja von Elend und Krankheit. Zugleich wird aber auch vor Narzissmus und Egoismus gewarnt. Selbstliebe steht dann im Verdacht, einem Kult des Selbst zu frönen. Unter Verweis auf die abendländisch-religiöse Tradition ist es nicht schwer, in das Horn der eindrücklichen Warnung vor der Selbstliebe zu stoßen. Insgesamt bleibt damit eine notorische Unklarheit bestehen, was genau mit Selbstliebe bezeichnet wird, welche Elemente zu ihr gehören, wie sie zu bewerten ist und welche Bedeutung ihr für ein gutes Leben zukommt.

Erstaunlicherweise findet diese Aktualität keine Entsprechung in der wissenschaftlichen Ethik. Hier besteht gegenwärtig eine Leerstelle, die eine unzureichende Beschäftigung mit dem menschlichen Selbstverhältnis in den letzten Jahrzehnten hinterlassen hat. Dafür mag es verschiedene Gründe geben wie etwa die Fokussierung auf gegenseitige Achtungspflichten und Handlungsnormen. Dementgegen stehen Ressourcen aus der Tradition Philosophischer wie Theologischer Ethik, in denen das Selbstverhältnis einen sicheren Platz hat, und normative Überhänge derzeitiger, nicht-ethischer Selbstlie-

1 Vgl. DWDS-Wortverlaufskurve für »Selbstliebe«, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache auf Grundlage des DWDS-Zeitungskorpus für den Zeitraum 1946–2023.

be-Diskurse. Die Selbstliebe stellt damit einen aktuellen *ethischen* Problemkomplex dar, ohne allerdings in der Praktischen Philosophie und der Theologischen Ethik der Gegenwart auf allzu viel Resonanz zu stoßen. Das Feld wurde der Lebenshilfe und Psychologie überlassen, ohne dass diese es ethisch zufriedenstellend bearbeiten könnten.

Im Folgenden wird der Selbstliebe im lebensweltlichen und wissenschaftlichen Kontext nachgegangen und die Spezifität des jeweiligen Selbstliebe-Diskurses beleuchtet (Kapitel 1 und 2). Diese bilden die Anknüpfungspunkte, um schließlich nach einer gegenwärtigen ethischen Verortung von Selbstliebe Ausschau zu halten (Kapitel 3).

1. Selbstliebe lebensweltlich verortet

Auf der Suche nach Hilfe zur Selbstliebe ist es nicht schwer, im weiten Feld von Ratgeber und Lebenshilfe, über Psychologie und Coaching bis hin zu Spiritualität und Esoterik fündig zu werden. Entsprechend vielseitig fällt die Literatur aus. Dabei kann es sich um theoretische Abhandlungen, persönliche Erfahrungsberichte oder um Praxisbücher mit konkreten Übungen handeln. Häufig arbeiten sie mit Schaubildern, Merksätzen, Beispielgeschichten, Fragebögen und Praxisanleitungen. Die Einsichten können sich auf wissenschaftlich fundierte Erkenntnisse, Praxiserfahrungen, Lebensweisheiten, persönliche Überlegungen oder banale Alltagsweisheiten stützen. Der biographische Hintergrund der Autorinnen und Autoren kann im Coaching-Bereich, in der Psychotherapie, der Medizin, der Spiritualität, der Heilkunde oder in Mischformen liegen. Manchmal bleibt er auch im Dunkeln und stattdessen wird die eigene Erfahrungsgeschichte in der Auseinandersetzung mit Selbstliebe herausgestellt. Bisweilen nimmt die Literatur durch eine klare argumentative Struktur, eine differenzierte Diskussion und eine ausgiebige Verweiskultur wissenschaftliche Züge an, hat essayistischen Charakter oder ist mitunter unterkomplex bis unseriös. Eine kursorische Sichtung aktueller, lebensweltlich situierter Literatur erschließt die mit Selbstliebe assoziierten unterschiedlichen Zugangsweisen, Fragestellungen und Themenfelder. Es wird sich zeigen, dass der Selbstliebe-Diskurs auf verschiedene normativ-ethische Problemstel-

lungen hinweist, die allerdings meist verdeckt bleiben und nicht als solche expliziert werden.

Selbstliebe steht meist für eine Charaktereigenschaft, die für ein glückliches Leben als zentral angesehen wird. Viele Personen verfügten allerdings nur in einem unzureichenden Maße über sie. Daher empfehle es sich, der Selbstliebe im Sinne einer Persönlichkeitsentwicklung mehr Aufmerksamkeit zu widmen.² Der Weg zur Selbstliebe setzt je nach Ansatz unterschiedliche Akzente in der Bestimmung des Defizits, der Zielvorstellungen und der für ihre Realisierung erforderlichen Mittel.

Ein *Defizit* an Selbstliebe zu haben bedeute, in einem Kreislauf selbstschädigender, vornehmlich unbewusster Gedanken und Gewohnheiten gefangen zu sein, die durch die Sozialisation eingeübt

2 Vgl. etwa folgende Autorinnen und Autoren in alphabetischer Reihenfolge: Aschauer, Selbstliebe (2022), 3f; die Autorin stellt sich als Coach vor; Auch-Schwelk, Selbstbewusstsein (2014), 209–226; die Autorin stellt sich als Coach, Rednerin und Autorin vor; Betz, Weg zur Selbstliebe (2016); der Autor stellt sich als Psychologe, Sozialpädagoge, Unternehmer, Therapeut und christlich inspirierter Seminarleiter vor; Crane, Selbstliebe (2021), 9; die Autorin stellt sich als Unternehmerin und Autorin vor; Essen, Selbstliebe als Lebenskunst (2021), 13f; der Autor stellt sich als Psychotherapeut, Psychologe, Theologe und Philosoph vor; Gilligan, Liebe dich selbst (2015), 14f; der Autor stellt sich als Psychologe, Psychotherapeut und Workshopleiter vor; Harke, Kraft der Selbstliebe (2021), 15f; die Autorin stellt sich als Psychologin und Coach vor; King, Good Vibes (2022), 16; der Autor stellt sich als Coach für persönliche Entwicklung und spirituelle Weisheit vor; Lutum, Liebe Deines Lebens (2020), 10f; die Autorin stellt sich als Krankenschwester, Heilpraktikerin und Coach vor; Muth, Selbstliebe lernen (2018); die Autorin stellt sich als Diplom Sport- und Gesundheitstrainerin vor; Policarpo/Dieterle, Selbstliebe lernen (2022); die Autorinnen stellen sich als Heilpraktikerinnen und Masseurin bzw. Krankenpflegerin vor; Pritam, Self Love (2019); die Autorin stellt sich als metaphysisch orientierte Meditationslehrerin vor; Ruffer/Ruffer, Nein sagen (2019); die Autoren stellen sich als Heilpraktiker für Psychotherapie vor; Schäfer, Selbstliebe macht stark (2018), 7; die Autorin stellt sich als Coach, Therapeutin und Trainerin vor; Tempel, Liebe die du verdienst (2019), 21; die Autorin stellt sich als Psychologin und Coach vor; Tischinger, Selbstliebe (2017), 12f; der Autor stellt sich als Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Theologe und Therapeut vor; Unkelbach, Heute liebe ich mich (2020); 10; der Autor stellt sich als Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie vor. Eine leicht andere Perspektive nimmt Schache, Selbstliebe Illusion (2022), 7–9 ein: Der aktive Versuch, Selbstliebe zu erlernen scheitert. Der Weg zu ihr führe über ein Weglassen der die im Wesenskern vorhandene Selbstliebe überdeckenden erlernten Rollen und Zwänge. Der Autor stellt sich als Weisheits- und Meditationslehrer, Seminarleiter und Coach vor.

worden seien und mit einer grundlegenden Unzufriedenheit mit sich selbst und dem eigenen Leben einhergingen, aber die »wahre« Person nicht angemessen erfassten.³ Sie verhinderten ein glückliches Leben, da sie das Selbst durch ein fremdes »Müssen« und »Sollen« von sich selbst wegführten und das Unbewusste statt die Eigenverantwortung das Leben steuern ließen und so zu einem Zustand der Entfremdung von sich selbst führten.⁴ Mangelnde Selbstliebe korrespondiere mit einer falschen Vorstellung von und Erwartungen an sich selbst. Ein Eingehen auf frühkindliche Erfahrungen spielt zur Erläuterung ihrer Genese in der Ratgeberliteratur eine wichtige Rolle. Bisweilen wird hervorgehoben, dass insbesondere Frauen unter zu wenig Selbstliebe litten, da sie, statt ihr eigenes Leben zu führen, eine prosoziale Existenzweise internalisiert hätten.⁵ Um zu eruieren, ob ein Defizit an Selbstliebe vorliegt und wie stark es ausgeprägt ist, wird mitunter ein praktischer Selbsttest angeboten, der dank einer einfachen Punkteskala eine sofortige Auswertung verspricht.⁶

Das *Ziel* Selbstliebe zu erlangen, kann als Wiederfinden und Wiederherstellen eines natürlichen, aber verdeckten Ursprungszustands, der »Kernidentität«, oder als Realisieren verlorener Einheit und Verbundenheit mit sich verstanden werden; alternativ kann es bedeuten, sich über die tiefen eigenen Wünsche klar zu werden und zu realisieren, was die eigene Bestimmung ist. Bisweilen ist auch die Vorstellung leitend, zu erlernen sich selbst vollständig in seinem Dasein anzunehmen oder die bestmögliche Version seiner selbst hervorzu- bringen, sich selbst zu finden.⁷ All diese Ansätze verheißen für ein

3 Vgl. Policarpo/Dieterle, *Selbstliebe lernen* (2022), 18, 59f; Aschauer, *Selbstliebe* (2022), 7–11; Schache, *Selbstliebe Illusion* (2022), 9–11; Crane, *Selbstliebe* (2021), 77–90. Ein immer wieder auftauchender Topos ist die »Heilung des inneren Kindes«, vgl. etwa ebd., 125–134; Aschauer, *Selbstliebe* (2022), 97–102; Muth, *Selbstliebe lernen* (2018), 90–96; Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 161f.

4 Vgl. King, *Good Vibes* (2022), 145; Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 20f; Crane, *Selbstliebe* (2021), 19–27; Schäfer, *Selbstliebe macht stark* (2018), 15, 23; Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 44–46, 71–128.

5 Vgl. Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 51f; Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 80.

6 Vgl. Crane, *Selbstliebe* (2021), 31–34; Muth, *Selbstliebe lernen* (2018), 8–10; Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 25–30.

7 Vgl. Policarpo/Dieterle, *Selbstliebe lernen* (2022), 1; Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 21, 31; Essen, *Selbstliebe als Lebenskunst* (2021), 18; Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 27; Crane, *Selbstliebe* (2021), 17, 107; King, *Good Vibes* (2022),

Leben in Selbstliebe Selbstbestimmung, Freiheit, Selbstverantwortung, Authentizität, Potenzialentfaltung und das Gestalten eigener Berufung. Damit gingen letztlich Lebensfreude und Glück einher sowie die Fähigkeit, den Herausforderungen des Lebens kompetenter und resilienter, begegnen zu können. Der Grundton der Literatur ist, dass ein positives Zugehen auf das Leben ein Beschenktwerden vom Leben hervorruft. Wer das Glück suche, müsse es nur ernsthaft wollen und könne es durch den Weg zur Selbstliebe – unterstützt durch verschiedene Ratgeber, Seminare und Coachings – selbst herbeiführen: »Sie bauen ihr Glück«⁸. Bisweilen wird zur Fundierung der Annahmen und Versprechen auf mehr oder weniger esoterisch anmutende kosmische Gesetzmäßigkeiten zurückgegriffen.⁹ Selbstannahme, Selbstwahrnehmung, Selbstachtung, Selbstbewusstsein, Selbstakzeptanz, Selbstmitgefühl, Selbstwert, Selbstverwirklichung, Selbstvertrauen, Selbstsicherheit und Selbstfürsorge gelten als ausnahmslos positiv verstandene Aspekte von Selbstliebe.¹⁰ Oft wird postuliert, dass ein entsprechender Weg zur Selbstliebe nicht nur sich selbst, sondern auch dem Wohl der Mitmenschen diene, die Zuwendung zu ihnen aber Selbstliebe voraussetze.¹¹

15; Unkelbach, *Heute liebe ich mich* (2020), 32; Schäfer, *Selbstliebe macht stark* (2018), 14.

8 Unkelbach, *Heute liebe ich mich* (2020), III.

9 Vgl. King, *Good Vibes* (2022), 25–44. »Wenn du dir sicher bist, was du willst, wird sich das gesamte Universum für dich neu ordnen« (ebd., 214) und »Sobald du in Harmonie mit dem Universum bist, kommt das, was dir bestimmt ist, auf dich zu« (ebd., 248); vgl. Essen, *Selbstliebe als Lebenskunst* (2021), 167; Einführend zum Begriff des Esoterischen vgl. Grom, *Esoterik* (2009).

10 Unkelbach, *Heute liebe ich mich* (2020), 130 formuliert beispielsweise einen Kreislauf der Selbstliebe: Selbstachtsamkeit – Selbstwahrnehmung – Selbstrespekt – Selbstannahme – Selbstwert – Selbstvertrauen – Selbstsicherheit; vgl. auch die Aufzählungen in Essen, *Selbstliebe als Lebenskunst* (2021), 14 und Tischinger, *Selbstliebe* (2017), 201–203. Auch-Schwelk, *Selbstbewusstsein* (2014), 16 formuliert eine »Farbpalette« mit neun Facetten: Selbsterkenntnis – Selbstsicherheit – Selbstvertrauen – Selbstwert – Selbstmotivation – Selbstgelassenheit – Selbstverantwortung – Selbstbestimmung – Selbstliebe.

11 Vgl. King, *Good Vibes* (2022), 95; Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 23, 54; Unkelbach, *Heute liebe ich mich* (2020), 79–82; Crane, *Selbstliebe* (2021), 29, 56; Tischinger, *Selbstliebe* (2017), 44–48; Ruffer/Ruffer, *Nein sagen* (2019), 83.

Entscheidendes *Mittel*, um Selbstliebe zu erlangen, ist die persönliche Entscheidung:

Es braucht die absolute Klarheit, eine absolut klare Entscheidung in dir. Eine bewusste Entscheidung! Eine Entscheidung für dich und nicht gegen dich. Es braucht die 100 %! [...] Warum 100 % und nicht weniger? Weil weniger dich auf Dauer nicht vollkommen glücklich macht!¹²

Der persönliche Entschluss gebe den Anstoß, um sich aus eigener Kraft in die Mitte des Lebens zu stellen und sich sein Lebensglück zu bereiten. Dafür könne es auch hilfreich sein, einen Vertrag mit sich selbst zu schließen und sich zu versprechen, alles für ein glückliches Leben Notwendige zu ergreifen.¹³ Da eine ungesunde Beziehung zu den Mitmenschen maßgeblich für den eigenen defizitären Zustand verantwortlich sei, sei der individuelle Weg zur Selbstliebe auch einer der Selbstermächtigung: »Auf dich selbst zu achten fügt niemandem Schaden zu. Es beendet höchstens einen Komfort für andere.«¹⁴ In und für sich selbst leben zu können sei Kennzeichen des menschlichen Normalzustands und damit Bedingung des Glücks:

Mit deiner Entscheidung, hier auf diese Erde zu kommen, hast du dich automatisch dafür entschieden, Gestalter deines Lebens zu sein. Warum? Der Ursprung des Menschen liegt darin, sein Leben selbst zu kreieren und dem Leben eine Form zu geben. Du hast es bloß vergessen.¹⁵

-
- 12 Policarpo/Dieterle, *Selbstliebe lernen* (2022), 63/181. »Sei du die Veränderung, die du dir wünschst« (Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 81); vgl. Unkelbach, *Heute liebe ich mich* (2020), 10, 16f. »Wir wählen eine Welt, in der wir am Steuer sitzen. Sie birgt viele Abenteuer, Entdeckungen und Freiheit in sich. Wir wählen die Welt der Gewinner!« (Ebd., 20); vgl. Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 21.
- 13 Vgl. Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 22f; Crane, *Selbstliebe* (2021), 118; Muth, *Selbstliebe lernen* (2018), 114f.
- 14 Schache, *Selbstliebe Illusion* (2022), 47. Ähnlich King, *Good Vibes* (2022), 111: »Verschlanke deinen Freundeskreis. Behalte nur die Freunde, die dein Leben bereichern, von den anderen solltest du dich trennen.« Ähnlich Muth, *Selbstliebe lernen* (2018), 15.
- 15 Policarpo/Dieterle, *Selbstliebe lernen* (2022), 96; vgl. Lutum, *Liebe Deines Lebens* (2020), 54; Crane, *Selbstliebe* (2021), 94; Muth, *Selbstliebe lernen* (2018), 83. Ähnlich Harke, *Kraft der Selbstliebe* (2021), 32: »Liebe ist eine natürliche Erscheinung aus der Erkenntnis heraus, dass du bereits Liebe bist. Im Zustand der Selbstliebe verlassen wir den Bewusstseinsraum des Mangels, des Zweifels und

Den Weg dorthin weise das Herz, das mittels positiver Gedanken und Gefühle eine neue Lebenspraxis schaffe, die jenseits der fremdbestimmenden Normen des »Richtig« und »Falsch« angesiedelt sei. Es wird davon ausgegangen, dass sich Selbstliebe auf allen Ebenen der Existenz vollzieht, den Gefühlen, der Reflexion, dem Körper, den Beziehungen, dem Handeln und dem spirituellen Sinn – sie ist ganzheitlich-integrativ. Die (konkreten) Ratschläge und Techniken, die die Literatur bereithält, um Selbstliebe zu erlernen oder herzustellen sind vielfältig und zum Teil gegensätzlich: Erkenne Dich selbst! Nimm Dich so an, wie Du bist! Feiere Dich selbst! Akzeptiere Deine Grenzen! Achte auf Deine Bedürfnisse und erfülle sie großzügig! Sende Liebe in die Welt! Verlasse Deine Komfortzone! Schätze Deinen Körper! Lerne »Nein« zu sagen! Spüre Energievampire auf! Beende toxische Beziehungen! Sei dankbar für das Gute im Leben! Vergleiche Dich nicht! Befreie Dich von äußeren Erwartungen! Befreie Dich von Selbstkritik! Nimm Deine dunklen Seiten an! Werte nicht! Mach Dich unabhängig von Bewertungen anderer! Vergib Dir selbst! Löse Dich von negativen Energien! Ernähre Dich gesund! Vereinbare ein Date mit Dir selbst! Verabschiede Dich vom Perfektionismus! Sag Dir vor dem Spiegel, dass Du Dich liebst! Übe Dich in der Meditation Deiner Selbstliebe!

Die *Rechtfertigung des Wegs* zur Selbstliebe besteht meist einfach darin anzunehmen, es liege gar kein Rechtfertigungsbedürfnis vor, da alle es verdienen, glücklich zu sein: »Genauso wie Sie das Recht haben, Ihre persönlichen Grenzen zu setzen, dürfen Sie sich auch den Raum nehmen, den Sie brauchen. Selbstliebe kann sich entfalten, wenn Sie genug Platz in ihrem Leben haben«¹⁶. Dies wird mitunter als »unser Geburtsrecht, zu lieben und geliebt zu werden«¹⁷ bezeichnet. Auf Selbstliebe als Ziel und Weg habe folglich jeder einen Anspruch. Jeder sollte es sich wert sein, sich in seiner Einmaligkeit diese Aufmerksamkeit zu schenken: »Du bist großartig und denke daran, du stehst ab jetzt auf Platz 1 in deinem Leben!«¹⁸ Dem

der Selbstverleugnung. Wir kehren zurück in unser ursprüngliches Bewusstsein, das wir am Tag unserer Geburt bereits mitgebracht haben.«

16 Schäfer, Selbstliebe macht stark (2018), 46; vgl. Schache, Selbstliebe Illusion (2022), 52.

17 Harke, Kraft der Selbstliebe (2021), 15.

18 Policarpo/Dieterle, Selbstliebe lernen (2022), 76. »Du bist hier, um deine Potenziale voll auszuschöpfen. Das steht jedem Menschen zu!« (Ebd., 144); vgl. Lu-

stehe allerdings die gesellschaftliche Vorstellung gegenüber, sich für andere zurücknehmen zu müssen, da Selbstliebe mit Egoismus und Narzissmus identifiziert werde. Dies sei jedoch grundfalsch und die daraus resultierende negative Bewertung von Selbstliebe bereite persönliches Unglück. Selbstzweifel, Schuldgefühle, Fremdbestimmung, Ängste und Sorgen seien die Folge.¹⁹ Dementgegen führe der Weg zur Selbstliebe zur Realisierung einer unvergleichlichen und großartigen Existenz.

Bei allen Unterschieden in der Qualität gehört die dargestellte Literatur insgesamt dem Genre der Ratgeber- und Lebenshilfeliteratur an. Was hier unter der Überschrift der Selbstliebe verhandelt wird, steht für ein weites Themenfeld, in dem es um die Frage geht, wie eine gute Beziehung zu sich selbst möglich wird. Dies firmiert häufig, aber nicht ausschließlich, unter dem Begriff »Selbstliebe«. Synonym verwendet werden auch Selbstmitgefühl, Selbstwertgefühl, Achtsamkeit mit sich selbst, Selbstannahme oder Selbstmanagement.²⁰ Aus der Literatur wird keine klare Abgrenzung ersichtlich. Meist werden dieselben Fragestellungen, Problemzusammenhänge und Lösungsangebote unter verschiedenen Begriffen abgehandelt. Dominant ist in der Literatur insgesamt ein ungebrochen affirmativer Grundton:

Menschen, die selbstmitfühlender sind, zeigen die Tendenz, zufriedener und sogar glücklich zu sein, sie verfügen über eine höhere Motivation, haben funktionierende Beziehungen, eine bessere körperliche Gesundheit und weniger Ängste und Depressionen. Ebenso besitzen sie die Resilienz, derer es bedarf, um mit herausfordernden Ereignissen wie etwa einer Scheidung, gesundheitlichen Krisen, schulischem oder aka-

tum, Liebe Deines Lebens (2020), 22; King, Good Vibes (2022), 21. Muth, Selbstliebe lernen (2018), 11: »Arbeiten Sie an sich und ihrer Selbstliebe, denn Sie sind es Wert«.

19 Vgl. Tischinger, Selbstliebe (2017), 44f; Policarpo/Dieterle, Selbstliebe lernen (2022), 27–51; Lutum, Liebe Deines Lebens (2020), 47; Aschauer, Selbstliebe (2022), 88; Unkelbach, Heute liebe ich mich (2020), 22–31.

20 Für das Label »Selbstmitgefühl« vgl. etwa Neff/Germer, Selbstmitgefühl (2021); für »Selbstwertgefühl« Stahl, Selbstwertgefühl (2020); für »Spiritualität-Achtsamkeit« Hanh, Einfach Lieben (2016), für »Selbstannahme« Stahl, Selbstwertgefühl (2020) und für »Selbstmanagement« Kitz/Tusch, Werden wie ich bin (2011). Bezeichnenderweise werden in diesen Büchern die jeweils anderen Begriffe, wie auch die Selbstliebe, meist mit einbezogen.

demischem Versagen und sogar mit einem Trauma nach dem Einsatz in Kriegsgebieten umzugehen.²¹

Die obige Zusammenfassung zur auf Selbstliebe fokussierten Ratgeberliteratur umfasst inhaltlich ohne Schwierigkeiten die meiste Literatur zum Erlernen von Selbstwertgefühl, von Achtsamkeit, von Selbstannahme oder von Selbstfreundschaft. Bestimmung und Abgrenzung des Begriffs der Selbstliebe bleiben im lebensweltlichen Problemfeld unscharf.

Zunächst ist festzuhalten, dass die unüberschaubare Anzahl an Ratgeberliteratur zur Selbstliebe offensichtlich eine viele Menschen beschäftigende Herausforderung aufgreift. Sie ist als Problemanzeige zu verstehen, dass das menschliche Selbstverhältnis einer Thematisierung und aktiven Gestaltung bedarf. Es steht in Frage, worin ein gutes Selbstverhältnis bestehen und wie dieses erlangt werden kann sowie welches zugrundeliegende Verständnis vom Selbst und seinen Relationen angemessen ist. Selbstliebe erscheint als ein facettenreiches normatives Problem. Interessanterweise werden allerdings die normativ-ethischen Zusammenhänge in der Regel als solche gar nicht thematisiert und diskutiert, sondern bleiben in vereindeutigenden Ratschlägen unterbelichtet. So fällt in der Sichtung der Ratgeberliteratur auf, dass eine gute Selbstliebe meist damit identifiziert wird, sich selbst ganz darauf zu fokussieren, die eigenen Wünsche, Vorstellungen und Pläne zu realisieren, ja sein eigenes Leben als solches frei gestalten zu können. Begrenzungen, Unverfügbarkeiten und Ansprüche anderer werden abgeblendet:

Je mehr Sie erkennen, wie Sie sich von fremden Normen leiten lassen, wie absurd und ungerechtfertigt diese Normen aber sind – desto kraftvoller reift in Ihnen eine Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist wunderbar befreiend. Sie lautet: Ihr könnt mich mal gern haben!²²

Das Projekt Selbstliebe erscheint als eines, das das Selbst für sich und allein aus sich heraus in Angriff nimmt. Selbstbestimmung nimmt hierbei ein Pathos von Aktivität und Autarkie an: »Die Sehnsucht nach dem Himmel, nach der unbedingten Liebe, der nie versiegenden Leidenschaft und der Begeisterung für alles, was ist, kann und wird erfüllt werden. Der Schlüssel dazu liegt nur in uns

21 Neff/Germer, Selbstmitgefühl (2021), 7f.

22 Kitz/Tusch, Werden wie ich bin (2011), 37.

selbst.«²³ Eine normativ-ethisch sensibilisierte Betrachtung muss an dieser Stelle unweigerlich einige Fragen aufwerfen:

- Kann Selbstliebe allein über die Verwirklichung eigener Wünsche und Interessen definiert werden? Folgt das Projekt der Selbstliebe hedonistischen Fantasien?
- Kann Selbstliebe den Menschen jenseits relationaler Bindungen und Verantwortungen in den Blick nehmen? Folgt das Projekt der Selbstliebe Fantasien unsolidarischer Autarkie?
- Kann Selbstliebe als eine Form individueller Selbstermächtigung verstanden werden, deren Erfolg einzig davon abzuhängen scheint, ob hinreichend Willensstärke aufgebracht wird? Folgt das Projekt der Selbstliebe Fantasien von Allmacht und Kontingenzbeseitigung?
- Kann Selbstliebe als eine Form der Selbsterfindung oder der Selbstfindung verstanden werden? Geht das Projekt der Selbstliebe von einer kreativistischen oder essentialistischen Fantasie aus?

Ohne an dieser Stelle bereits eine Antwort auf die Fragen geben zu können, fällt doch auf, dass sie in obiger Literatur nicht aufgegriffen werden. Es lässt sich insofern eine mangelnde Sensibilität für eine ethisch-differenzierte Betrachtung der Selbstliebe konstatieren. Vielmehr dominiert ein affirmativer Grundduktus, der Selbstliebe und die mit ihr verbundenen Dimensionen nicht in ihrer Vielschichtigkeit und ethischen Differenziertheit in den Blick nimmt, sondern in der Regel nur als Problem psycho-dynamischer Selbstentwicklung perspektiviert. Selbstliebe erscheint geradezu als per se gut und ihr Anstreben als ethisch vollkommen unbedenklich, ja als Überwindung entfremdender Normativität: »Da gibt es kein besser oder schlechter, kein Richtig und kein Falsch. Ihre Praxis und Ihre Ausrichtung entscheiden darüber, was Ihre Wirklichkeit ist.«²⁴ Zu postulieren, dass sich das Selbstverhältnis allein von den Modalverben »wollen« und »können« statt von »sollen« her gestaltet, verkennt, dass das *gute* Selbstverhältnis mit Wünschen und Befähigung in ethischer Hinsicht noch nicht hinreichend erfasst ist und ob das

23 Essen, Selbstliebe als Lebenskunst (2021), 184. Ein seltenes Plädoyer gegen Autarkie-Phantasien formuliert Tischinger, Selbstliebe (2017), 41.

24 Essen, Selbstliebe als Lebenskunst (2021), 63.

Selbstverhältnis auch in seiner ethischen Dimension in den Blick zu nehmen ist, ist wiederum keine Frage, die dem individuellen »Wollen« anheimgestellt ist. Selbstliebe ist also weder ethisch indifferent, noch ist das Anstreben von Selbstliebe per se gut. In beiden Punkten hebt sich die gegenwärtige Ratgeberliteratur deutlich von dem Bild von Selbstliebe ab, das die abendländische Kulturgeschichte dominiert hat: Erstens erscheint dort Selbstliebe in normativer Hinsicht als ein höchst ambivalentes Phänomen und zweitens wird eher vor Selbstliebe gewarnt, als zu ihr ermutigt. Dieser Wandel wird in den Ratgebern zum Teil bemerkt und positiv bewertet:

Die westliche Kultur betont sehr stark, wie wichtig es ist, zu unseren Freunden, unserer Familie und unseren Nachbarn freundlich zu sein [...]. Keinesfalls wird diese Fürsorglichkeit aber von uns verlangt, wenn es um uns selbst geht.²⁵

Das Verständnis von Selbstliebe scheint sich ins Gegenteil gewendet zu haben, bei einem gleichzeitigen Ausblenden der mit ihr verknüpften ethischen Fragestellungen. Ohne an dieser Stelle schon etwas über ein angemessenes Verständnis von Selbstliebe sagen zu können, ist doch die in der Ratgeberliteratur dominante ethische Enthaltsamkeit anzufragen und Selbstliebe hingegen als eine auch ethische Herausforderung in der Bestimmung des normativen Selbstverhältnisses und des ihm zugrundeliegenden Selbstverständnisses in den Blick zu nehmen. Die Thematik der Selbstliebe erweist sich insofern als Problemfeld, dem nur unter Beachtung ihrer ethischen Dimensionen hinreichend Rechnung getragen werden kann.

Die hier aus der Ratgeberliteratur erhobene Aktualität, Relevanz und ethische Diskussionswürdigkeit der Selbstliebe ist nicht auf das Genre der Lebenshilfe beschränkt, sondern stellt nur das sichtbare Feld für eine in den letzten Jahrzehnten zunehmende kulturelle Präsenz der Thematik dar. Wichtige Impulse kamen zunächst aus dem christlich-spirituellen Umfeld mit den beiden Werken von Romano Guardini »Die Annahme seiner selbst« und Walter Trobisch »Liebe dich selbst«, die entgegen einer in der christlich geprägten Lebenswelt bis dahin dominierenden Nichtbeachtung oder negativen Abwertung gegenüber Gottes- und Nächstenliebe auffallend die

25 Neff/Germer, Selbstmitgefühl (2021), 21.

positiven Seiten der Selbstliebe herausstellten.²⁶ Die lebensweltlich verortete zunehmende Präsenz von Selbstliebe ist mittlerweile ihrerseits kritisch thematisiert worden, sei es aus kulturhistorischem, journalistischem, psychologischem, theologischem oder philosophischem Blickwinkel.²⁷ Leitend ist dabei eine Auseinandersetzung mit Selbstliebe, die meist über den Begriff des Narzissmus näher bestimmt wird. Häufig wird mit einem kritischen Unterton, eingebettet in einen größeren Rahmen der Liberalismus- und Kapitalismuskritik, manchmal analysierend neutral danach gefragt, ob wir in einem »Zeitalter des Narzissmus« lebten, der »selbstsüchtige Charakter« der dominierende Typus des 21. Jahrhunderts sei, oder die gesellschaftlichen Strukturen nur noch Narzissten hervorbrächten. Unter den zahlreichen Stimmen seien exemplarisch die Beiträge von Simon Blackburn, Richard Schuberth, Jean Twenge und Keith Campbell sowie von Kristin Dombek hervorgehoben. Sie bieten aus philosophischer, schriftstellerischer, psychologischer oder journalistischer Perspektive aktuelle, essayistisch gehaltene Auseinandersetzungen mit der Selbstliebe als sozio-kulturellem Phänomen.²⁸ Blackburn kritisiert die gegenwärtige westliche Kultur dafür, die Eitelkeit eines solitären Selbst aufs Tableau zu heben und votiert dementgegen für ein neues Bewusstwerden von Relationalität als richtigem Verständnis von Selbstliebe: »To be happy you must quite literally ›lose yourself‹. You must love yourself in some pursuit, you need to forget your own happiness and find other goals and projects«²⁹. Auch Twenge und Campbell diagnostizieren eine »Epidemie des Narzissmus«, untersuchen dessen Ursachen und skizzieren Möglichkeiten einer Therapie.³⁰ Ähnlich votiert Schuberth dafür, Narziss-

26 Vgl. Guardini, *Annahme seiner selbst* (1960); Trobisch, *Liebe dich selbst* (1976).

27 Vgl. Lasch, *Zeitalter des Narzissmus* (1980). Das Werk von Christopher Lasch hat für einige Diskussionen gesorgt. Eine gute Zusammenfassung der Thesen präsentiert Meng, *Narzissmus* (1997), 147–155. Für ein Beispiel der Vielzahl an gegenwartskritischen theologischen Stimmen, die die westliche Kultur für die Dominanz expressiv-individualistischer Selbstliebe kritisiert und demgegenüber ein Konzept christlicher Liebe zu etablieren sucht, vgl. Pope, *Expressive Individualism* (1991), 384–389.

28 Vgl. Blackburn, *Mirror* (2014); Schuberth, *Narzissmus* (2018); Twenge/Campbell, *Narcissism Epidemic* (2013); Dombek, *Selbstsucht der anderen* (2016).

29 Blackburn, *Mirror* (2014), 95.

30 Vgl. Twenge/Campbell, *Narcissism Epidemic* (2013).

mus nicht allein als Psychopathologie, sondern als ein die egozentrische, neoliberale Lebenswelt bestimmendes »flexibles Modulsystem, an dem die ganze Gesellschaft pathisch teilhat«³¹, zu betrachten. Währenddessen warnt Dombek vor einer Etikettierung der anderen als narzisstische und selbstsüchtige Charaktere und steht der Gegenwartsdiagnose einer »Epidemie des Narzissmus« kritisch gegenüber, da sie mehr ein eigenes moralisches Überlegenheitsgefühl befördere, als eine realistische Lebensweltbeschreibung biete.³² Auffallend ist, dass in allen vier Beiträgen Selbstliebe als ein psycho-sozio-kulturelles Phänomen beschrieben wird.

Während einerseits die Ratgeberliteratur bei einer Betonung von Aktualität und Relevanz der Selbstliebe ihre ethische Diskussionswürdigkeit ausblendet, sich letztere aber, wie oben gezeigt, durchaus aus ihr selbst erheben lässt, gibt es andererseits lebensweltlich verortete Stimmen, die neben der Aktualität und Relevanz der Selbstliebe auch auf ihre ethische Diskussionswürdigkeit hinweisen. Die Analyse der lebensweltlich verorteten Rede von Selbstliebe begründet die These, dass es sich bei der Selbstliebe um ein genuin ethisches Problem in der Bestimmung des normativen Selbstverhältnisses und des ihm zugrundeliegenden Selbstverständnisses handelt. Es ist auch ersichtlich geworden, dass die Beschäftigung mit Selbstliebe die Bezugnahme auf verschiedene Wissenschaften nahelegt, die helfen, ein fundierteres Verständnis von ihr zu erarbeiten. Primär erscheint dabei allerdings nicht die Ethik, sondern die Psychologie als Bezugspunkt.

2. Selbstliebe wissenschaftlich verortet

Schlaglichtartig werden im Folgenden aus den verschiedenen fachwissenschaftlichen Diskursen die zentralen Aspekte herausgestellt, in denen eine auffallende Thematisierung von Selbstliebe festzustellen ist. Dem liegt eine breite Recherche der deutsch- und englischsprachigen wissenschaftlichen Literatur der letzten zwanzig Jahre zugrunde. Dabei haben sich die Wissenschaftsfelder der Gender-, Body-Culture- und Postcolonial-Studies sowie die der Literaturwis-

31 Schubert, Narzissmus (2018), 17.

32 Vgl. Dombek, Selbstsucht der anderen (2016), 21, 72, 115, 157.

senschaft, der Ökonomie, der Philosophie, der Psychologie und der Theologie als ertragreich herausgestellt.

Im Feld der *Gender-Studies*, *Body-Culture-Studies* und *Postcolonial-Studies* ist eine Auseinandersetzung mit Selbstliebe, wenn auch nicht gehäuft, so doch präsent. Ausgiebigere Beschäftigungen mit der Selbstliebe fehlen allerdings bislang. Meist wird sie als eine Widerstandsressource des aufgrund spezifischer Merkmale marginalisierten Individuums gegenüber der Mehrheitsgesellschaft benannt. Selbstliebe bezeichnet eine Zielperspektive, da sie gerade ohne gesellschaftlich bereitgestellte Anerkennungsstrukturen, mitunter sogar gegen diskriminierende Formen der Missachtung erworben oder erkämpft werden muss. Sie markiert die Bedingung für ein glückliches Leben des Individuums und, sofern vorhanden, den Ausgangspunkt für die Befähigung zu Formen normativer und politischer Kritik. Damit steht sie auch hier für eine positive, anzustrebende Persönlichkeitseigenschaft, der ein befreiendes und revolutionäres Potenzial innewohnt:

Self-love is grounded in a radical ontology of self-affirmation with both personal and communal import. Loving oneself inaugurates a greater sense of one's dignity and selfhood. Self-love contributes to a wellspring of personal and communal freedom. However, for minoritized men and women, as I intend to discuss, self-love is a profoundly political act of reclamation.³³

Die Kontexte, in denen Marginalisierungen und damit auch Gefährdungen von Selbstliebe identifiziert werden, sind breit gestreut. Besonders gehäuft wird eine »Black Self-Love« diskutiert.³⁴ Der Kampf für sie kann religiös grundiert sein,³⁵ sowie einerseits als eine spezifische »male black self-love« konkretisiert werden,³⁶ oder andererseits – und das ist die vorherrschende Variante – mit einem feministischen Impetus kombiniert werden: »Black women with re-

33 Hills, *Black self-love* (2020), 175. Die Literaturbelege können im vorliegenden Kapitel selbstredend nur exemplarischen Charakter haben.

34 Taliaferro, *Black Self-Love* (2017), 265: »These days, however, I am working my way toward a much more complex and sophisticated understanding of Black self-love as redemptive counternarrative. Loving blackness is often undervalued, woefully misunderstood, and yet absolutely necessary«.

35 Vgl. Hall, *Beyond the Exotic* (2021); Hills, *Black self-love* (2020), 175.

36 Vgl. Hall, *Beyond the Exotic* (2021), 163.

volutionary dreams like myself have to work toward self-love. For as many Black feminist scholars will tell you, without love, struggle is fruitless and justice is out of reach«³⁷. Ein entsprechender Kampf für eine und aus einer »black female self-love« wird explizit als befreiend, gar erlösend von verschiedenen Formen der Benachteiligung und Entrechtung beschrieben.³⁸ Mitunter wird die Thematik auf den weiblichen Körper fokussiert. Dann erscheint Selbstliebe insbesondere als Annahme der eigenen Körperlichkeit. Der Begriff der »Body Positivity« spielt dabei eine wichtige Rolle: »Body positivity is defined as the opposite of self-hatred and feeling ugly and a way to promote self-love and feel equally beautiful«³⁹. Schnittmengen ergeben sich unter anderem mit medienwissenschaftlichen Untersuchungen, Enhancement-Debatten und Queer-Theorien.⁴⁰ Letztere stehen auch als solche mit einer Thematisierung von Selbstliebe im Zusammenhang, etwa wenn jene im Kontext der »Drag-Culture« untersucht wird.⁴¹ Auch hier geht es um den Kampf der Anerkennung spezifischer Identitäten. Insgesamt stellen Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies Selbstliebe als ein höchst aktuelles und relevantes Thema heraus, was eng mit Erfahrungen von Marginalisierungen und Normalisierungen verwoben ist und im Gegenzug mit einem Kampf um Ankererkennung singulärer Identitäten einhergeht.

Außer Frage steht, dass der Selbstliebe hier eine ethische Dimension innewohnt. Dies wird beispielsweise von Darrius Hills explizit herausgestellt: »I see power within the implications of an ethic

37 Taliaferro, *Black Self-Love* (2017), 266; vgl. Hills, *Black self-love* (2020), 175.

38 Vgl. Johnson, *Womanist Preacher* (2017), 63f. »But, what makes this self-love redemptive is how womanists strategize and organize for the uplift of the survival and wholeness both individually and communally« (ebd., 63); vgl. Taliaferro, *Black Self-Love* (2017), 267.

39 Johansson, *Fat, Black and Unapologetic* (2020), 128. Allgemein zum Zusammenhang von Selbstliebe, Weiblichkeit und »Body Positivity« vgl. Kindinger, *Body Positivity* (2019).

40 Zur Analyse der medialen Präsentation von »Black Love« im Film bei gleichzeitiger Unterbelichtung der »Black Self-Love«, vgl. Mills, *Black Women* (2019), 79. Zum Zusammenhang von Selbstliebe, Bioenhancement und Feminismus vgl. Hoffmann, *Self-Disrespect* (2014) und zu dem von Selbstliebe, Feminismus und Queer-Theorie vgl. Musser, *Excess* (2020), 68: The »possibilities of self-love begin with the centering of the black queer body«.

41 Vgl. Daggett, *Drag TV and Self-Love* (2017).

of self-love for marginalized Communities«⁴². Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies verweisen auf die ethischen Fragen nach ermöglichenden und behindernden Strukturen von Selbstliebe, nach Selbstliebe als Gelingen der eigenen individuellen Existenz in ihren verschiedenen Facetten sowie nach Selbstliebe als Ressource normativer Kritik. Diese Fragen lassen die Notwendigkeit einer grundlegenden ethisch perspektivierten Aufarbeitung von Selbstliebe.

Im Feld der *Literaturwissenschaft* taucht Selbstliebe auf, sofern sie Gegenstand der untersuchten Texte ist. Das Spektrum ist entsprechend breit und reicht etwa von Arbeiten zur Darstellung weiblicher Selbstliebe bei Alexander Pope, über Analysen der Selbstliebe in Ben Jonsons Theaterstück »Cynthia's Revels« und Schillers Gedicht »Der philosophische Egoist« bis zur Auseinandersetzung mit Selbstliebe in Robert Musils »Der Mann ohne Eigenschaften«.⁴³ Die insgesamt überschaubare Anzahl an einschlägigen Arbeiten erfährt eine schlagartige Ausweitung, sobald die in der Literatur immer wieder aufgegriffene Figur des Narziss aus Ovids Mythos mit aufgenommen wird.⁴⁴ Die Grenze zu den literaturwissenschaftlich arbeitenden Bereichen von Philosophie, Theologie und Geschichtswissenschaften ist hier selbstredend fließend. Insbesondere im Bereich einer ethisch interessierten Philosophie und Theologie gibt es zahlreiche Abhandlungen, die sich mit der Thematik der Selbstliebe in einem bestimmten Textkorpus befassen. Die literaturwissenschaftlichen Untersuchungen stellen zwar in systematischer Hinsicht keine Begründung einer ethisch perspektivierten Thematisierung von Selbstliebe dar, fördern aber ein Verständnis von Selbstliebe zutage, das in fast allen Referenztexten eine ethische Dimension aufweist.

In der *Ökonomie* ist Selbstliebe eng mit dem Denken von Adam Smith verknüpft. Die meisten Studien, die sich in diesem Wissenschaftsfeld mit ihr befassen, stellen eine Auseinandersetzung mit

42 Hills, *Black self-love* (2020), 187.

43 Vgl. Nussbaum, Brink (2014), 147f; Simons, *Poetomachia* (2018), 74–84; Robert, *Analytik der Selbstliebe* (2011); Jappe, *Selbstkonstitution* (2011), 49–296; Djigo, *Self-Utopia* (2013), 78f.

44 Vgl. etwa Kiening, *Narcissus und Echo* (2009); Krupp, *Narziss* (2021) und die wegweisende Monographie Johansson, *Narcissus Theme* (2017) sowie die von Almut-Barbara Renger herausgegebenen Werke Renger, *Mythos Narziss* (1999) und Renger, *Narcissus* (2002).

seinen Schriften dar. Dabei geht es vornehmlich um die Frage einer angemessenen Interpretation seines Verständnisses von Selbstliebe, das unterkomplexe Reduktionen der Motivation ökonomischen Handelns vermeidet.⁴⁵ Bisweilen wird daran anknüpfend in systematischer Absicht eine eigene Theorie der Motivation entwickelt.⁴⁶ Insgesamt ist Selbstliebe in der Ökonomie aber nicht sehr präsent. Wird sich vom engen Begriff gelöst und die Perspektive auf die mit ihr assoziierten Themenfelder geweitet, stellt sich die Sachlage auch hier sofort anders dar. Dann kommen etwa die komplexe Diskussion um eine rein selbstinteressierte Handlungsmotivation in den Blick,⁴⁷ oder auch die um fraglich egoistische oder narzisstische Charaktertypen im wirtschaftlichen Handlungsfeld.⁴⁸ Wird Selbstliebe in der Ökonomie nicht in naturalistischer Manier auf eine Reduzierung der Gründe des Handelns auf Selbstinteresse oder Eigennutz enggeführt, dann zeigt sich auch in diesem Wissenschaftsfeld, dass Selbstliebe auf genuin ethische Fragestellungen hinweist und ihrerseits ein ethisches Problem darstellt.

Innerhalb der *Philosophie* lassen sich zwei Richtungen einer Thematisierung von Selbstliebe unterscheiden. Einerseits werden verschiedene Konzepte aus der Philosophiegeschichte auf ihre Thematisierung von Selbstliebe hin untersucht, andererseits wird in systematischer Absicht ein gegenwärtig plausibles Verständnis von Selbstliebe entwickelt und diskutiert, wobei in quantitativer Hinsicht historisch ausgerichtete Forschungen mit Abstand überwiegen.⁴⁹ Mitunter überschneiden sich beide Ansätze, wenn ein systematischer

45 Vgl. Berry, Smith (2010), 9–13; Cummings/Bridgman, Adam Smith's legacy (2020), 19–21 und vor allem Bee, *Pleasure of Exchange* (2021). Eine Ausnahme stellen Levy/Peart, Whately (2010), 167–170 dar, die Selbstliebe als Handlungsprinzip in der Theorie des Ökonomen Richard Whately untersuchen.

46 Vgl. André u.a., *Altruism and Self-interest* (2017).

47 Vgl. Hands, *Self-interest in Economics* (2021).

48 Vgl. Leonelli/Masciarelli, *Entrepreneurial Personality* (2020), 12–39.

49 Für die historische Perspektive vgl. unter der aktuellsten Literatur etwa DeArmitt, Right (2014); Abbey, *Self-Love* (2015); Walsh, *Dear Self* (2015); Maurer, *Self-Love* (2019); Hanley, Rousseau und Fénelon (2019); Kulenkampff, *Moral-sinn* (2021); Razvan, *Self-Love* (2021); Lemmens, *Hume on Self-Love* (2021). Für die systematische Perspektive vgl. unter der aktuellsten Literatur etwa Schönrich, *Würde* (2015); Bransen, *Self-Knowledge* (2015); Mitscherlich-Schönherr, *Lieben im Sterben* (2019); Brewer, *Self-Love* (2020).

Entwurf auf Basis historischer Rekonstruktionen erarbeitet wird.⁵⁰ Sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektivierung weist Selbstliebe in der Philosophie immer auch eine normativ-ethische Dimension auf.⁵¹ Dabei werden zentrale Themenfelder wie unter anderem die Diskussion der Verhältnisbestimmung von Selbstwertschätzung und Selbstachtung, der von gelingender Identität und Anerkennungsverhältnissen, der von Glück und moralischem Handeln, der von subjektivem und objektivem Glück oder auch der von Authentizität, Entfremdung und Selbstbestimmung berührt.⁵² Insgesamt stellt die Selbstliebe in der Philosophie eine mitlaufende Thematik dar, die es gegenwärtig zwar nicht in die vorderste Reihe relevanter Themen schafft, implizit dort aber häufig mitverhandelt wird. Auffallend ist, dass Selbstliebe, was sowohl ihre Bedeutung als auch ihre Wertung anbelangt, ein über weite Strecken uneindeutiges und ambivalentes Phänomen darzustellen scheint.

Neben dem philosophischen Kontext wird Selbstliebe gegenwärtig vor allem in der *Psychologie* verhandelt. Sie bildet gleichsam das wissenschaftliche Pendant zur Ratgeberliteratur, die über weite Strecken populärwissenschaftliche psychologische Überlegungen zur Selbstliebe aufnimmt. Zusammen bilden Ratgeber- und psychologische Literatur den dominierenden Diskursraum schlechthin, innerhalb dessen Selbstliebe gegenwärtig verortet ist. Dabei überrascht es nicht, dass die Thematisierung von Selbstliebe in der Psychologie häufig eine Fokussierung auf die psychotherapeutische Praxis aufweist.⁵³ Ähnlich zum lebensweltlich verorteten Selbstliebediskurs steht dabei die Frage nach Selbstliebe als gelingender Identität und den Wegen zu ihrem Erreichen im Mittelpunkt. Abgegrenzt wird sie von psychopathologischen Formen. Dieser Sachverhalt wird innerhalb der Psychologie gleichwohl deutlich häufiger unter dem Begriff

50 Vgl. paradigmatisch Lippit, Kierkegaard (2013).

51 Ausführliche Hinweise zur Thematisierung der Selbstliebe im philosophisch-ethischen Kontext erfolgen in der Darstellung des Forschungsstandes in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.

52 Vgl. Bornmüller, Selbstachtung (2012), 63–82; Dillon, Dignity (1994); Chazan, Love of Self (1998); Neuhouser, Pathologien (2012); Bransen, Selfless Self-Love (2006); Morgan, Self-reification (2020), 59f.

53 Vgl. etwa Stein/Wiegand-Greife, Selbstliebe (2019); Stelzig, Psychodramatische Übungen (2018); Bents u.a., Achtsamkeit und Selbstmitgefühl (2020); Cornish, Self-Forgiveness (2017).

des Narzissmus als unter dem der Selbstliebe abgehandelt.⁵⁴ Die Anzahl psychologischer Studien zum Narzissmus ist uferlos. Wie die Selbstliebe ein in normativer Hinsicht ambivalentes Phänomen darstellt, so werden auch hier gesunde und pathologische Formen unterschieden. Eng mit der Selbstliebe-Narzissmus-Thematik sind Untersuchungen zum Selbstwertgefühl, Selbstmitgefühl, Selbstmitleid, Selbstwertregulation und Selbstakzeptanz sowie zu ihren intersubjektiven Bedingungen verknüpft.⁵⁵ Entschieden wird ein monologisches Verständnis von Selbstliebe, wie es etwa von Sigmund Freud sehr einflussreich formuliert wurde, zugunsten relationaler Identitätstheorien zurückgewiesen.⁵⁶ Die Untersuchungen weisen einen enormen Facettenreichtum an Konkretionen auf, die etwa eine mangelnde Selbstliebe als Nährboden für Suizidalität, Selbstliebe als Weg zur Selbstvergebung, psychodramatische Übungen zur Festigung von Selbstliebe oder die Frage nach einem geschlechtsspezifischen Narzissmus in den Blick nehmen.⁵⁷ Wichtig ist die Verschiebung im Blick zu behalten, die damit einhergeht, wenn der ethische Diskurs über »gute« und »schlechte« Selbstliebe in den psychologischen über »gesunde« und »kranke« Formen der Selbstliebe transformiert wird. In beiden Varianten geht es um die Thematik gelingender Identität, ohne dass die unterschiedlichen normativen Perspektivierungen aufeinander reduziert werden könnten. Wie auch die Ratgeberliteratur zu Fragen einer ethischen Betrachtung von Selbstliebe Anlass gegeben hat, statt sie selbst beantworten zu können, so verweist auch die Thematisierung von Selbstliebe innerhalb der *Psychologie* auf einen normativen Überschuss, der auf eine Beschäftigung mit Selbstliebe aus einer ethischen Perspektive drängt.

In der *Theologie* ist die Selbstliebe eine etablierte Thematik. Sie wird meist in Gefolge von Gottes- und Nächstenliebe als Bestandteil der klassischen Liebessynthese behandelt. Sie ist Gegenstand ex-

54 Vgl. Thomaes u.a., *Narcissism* (2018); Stein/Wiegand-Grefe, *Selbstliebe* (2019); Fierens/Plastow, *Narcissism* (2019), 61–71.

55 Vgl. Bents u.a., *Achtsamkeit und Selbstmitgefühl* (2020); Cornish, *Self-Forgiveness* (2017); Schütz, *Psychologie des Selbstwertgefühls* (2003); Kernis, *Self-Esteem* (2003); Cast/Burke, *Self-Esteem* (1995).

56 Vgl. Altmeyer, *Spiegel* (2017); Cast/Burke, *Self-Esteem* (1995), 1043f.

57 Vgl. Niedermoser-Steiner, *Suizidalität* (2016), 146; Cornish, *Self-Forgiveness* (2017), 172; Stelzig, *Psychodramatische Übungen* (2018); Wardetzki, *Weiblicher und Männlicher Narzissmus* (2019).

egetischer Untersuchungen, indem die biblischen Bezeugungen von Selbstliebe analysiert werden.⁵⁸ Sie ist Gegenstand systematisch perspektivierter historisch-theologischer Untersuchungen, wenn sie als Bestandteil spezifischer theologischer Konzeptionierungen etwa bei Aurelius Augustinus, Thomas von Aquin oder Martin Luther herausgearbeitet wird. In diesem Feld liegen die mit Abstand meisten Forschungsergebnisse vor. In den analysierten Konzeptionierungen hat Selbstliebe stets eine ethische Komponente.⁵⁹ Darüber hinaus ist Selbstliebe Gegenstand theologisch-ethischer Untersuchungen, sofern sie in systematischer Absicht als Bestandteil eines normativen Konzepts oder gar selbst ein Konzept von Selbstliebe erarbeitet wird. Hierzu sind in den letzten Jahrzehnten indes auffallend wenig Arbeiten entstanden. Schließlich ist Selbstliebe jenseits ethischer Fragestellungen Gegenstand theologisch-wissenschaftlichen Forschens, sofern es um die systematische Erarbeitung eines Begriffs von Liebe in ihren verschiedenen Relationen,⁶⁰ oder um Selbstliebe im Kontext verschiedener Praxisbereiche geht.⁶¹ Während in der Theologie lange Zeit eine Kontrastlogik dominierte, die Selbstliebe tendenziell abwertend dem Plädoyer für Gottes- und Nächstenliebe gegenübergestellt hat, wird mittlerweile deutlich stärker ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis betont und hervorgehoben, dass der praktische Einsatz für Andere keine selbstausbeuterischen Tendenzen annehmen darf.⁶² Zudem wird vermehrt Anschluss an den psychologi-

58 Vgl. Ebersohn, *Nächstenliebegebot* (1993); Spijker, *Narzisstische Kompetenz* (1995); Henrix, *Selbstliebe* (2008), 158f; Wischmeyer, *Agape* (2015), 27–54; Erbele-Küster, *Anthropologie* (2017).

59 Ausführliche Hinweise zur Thematisierung der Selbstliebe im theologisch-ethischen Kontext erfolgen in der Darstellung des Forschungsstandes in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.

60 Vgl. etwa Stock, *Liebe* (2000); Welz, *Love as Gift* (2008); Käfer, *Abgöttereien* (2011); Szalay, *Forms of Self-Love* (2013), 45–49; Burkhardt, *Selbstliebe* (2014); Wood, *Understanding* (2016), 7f; Meconi, *Self-harm* (2019), 101–128.

61 Vgl. etwa Orth, *Gewaltfreie Kommunikation* (2015); Giebel, *Dreiklang* (2017); Karle, *Selbstliebe* (2021).

62 Vgl. etwa Lawler/Salzman, *Introduction* (2019), 46, 200; Dies., *Virtue* (2018), 69. Die Werke von Lawler und Salzman sind gute Beispiele für aktuelle Aufwertungen der Selbstliebe in der Theologie, ohne dass ihr als solcher umfassendere Beachtung geschenkt würde.

schen Selbstliebe-Diskurs gesucht.⁶³ Leitend ist die Absicht, eine Konvergenz theologisch-positiver Rede von Selbstliebe mit einem psychologisch gefassten positiven Verständnis von Selbstliebe herzustellen, die sich beide gleichermaßen von pathologischen Formen des Narzissmus abheben. Sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie ist Selbstliebe ein in den verschiedenen Fachbereichen präsentes, wenn auch nicht allzu auffallendes Thema, wobei sowohl bei historischen als auch bei systematischen Perspektivierungen eine Beschäftigung mit ihren normativen Dimensionen meist ein wichtiger Bestandteil ist. Wird dabei häufig auch eine in ethischer Hinsicht allzu harmonisierende Lesart vorgeschlagen, so lassen alle komplexeren Untersuchungen eine weiterhin bestehende Unklarheit im Verständnis und auch in der Wertung der Selbstliebe ersichtlich werden.⁶⁴ Im Vergleich zum Bestand an aktuellen Forschungsarbeiten zu den beiden anderen Polen der klassischen Liebessynthese, also zur Gottes- und Nächstenliebe, bleibt der zur Selbstliebe bislang überschaubar. Auffallend ist, dass Selbstliebe im Unterschied zu philosophischen Arbeiten bislang in der Theologie nicht als eigenständiges ethisches Phänomen jenseits der Einbindung in Gottes- und Nächstenliebe untersucht worden ist.

3. Selbstliebe ethisch verortet – ein Desiderat

Die Ausführungen zur lebensweltlichen und wissenschaftlichen Verortung der Selbstliebe haben zum einen ihre Aktualität und Relevanz aufgezeigt. In beiden aufeinander verwiesenen Kontexten wurden ihr Facettenreichtum und ihre existenzielle Bedeutsamkeit in Hinblick auf die Thematik gelingender Identität ersichtlich. Es ist nicht nur ihre ethische Diskussionswürdigkeit, sondern darüber hinaus ebenso deutlich geworden, dass eine Beschäftigung mit Selbstliebe

63 Vgl. Spijker, Narzißtische Kompetenz (1995); Fonk, Annahme seiner selbst (1995); Meng, Narzißmus (1997); Müller, Zustimmung (1997); Stock, Liebe (2000), 204–209; Hoffmann, Selbstliebe (2001); Dyck/Padilla, Empathic Emotions (2009); Wood, Understanding (2016); Meconi, Self-harm (2019), 101–128.

64 Siehe dazu die Ausführungen zu den theologisch-ethischen Konzepten in der Forschungsübersicht, vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.4. Eine der ganz wenigen Übersichten zur Thematisierung von Selbstliebe in der Theologischen Ethik findet sich in Weaver, Self-Love (2002), 44–77.

auf eine ethische Perspektivierung drängt: Selbstliebe ist ein doppelt verortetes normativ-ethisches Problem. Andererseits ist nun aber festzuhalten, dass weder Klarheit über ein angemessenes *Verständnis* von Selbstliebe in ethischer Hinsicht noch über ihre ethische *Orientierungsleistung* existiert. Während hierbei die gegenwärtig vorherrschenden nicht-ethischen Diskurse, seien sie lebensweltlicher oder wissenschaftlicher Art, auf das Desiderat einer ethischen Auseinandersetzung mit ihr nur hinweisen, fällt entsprechend die Leerstelle auf, die eine unzureichende Beschäftigung mit ihr in der Ethik, sei sie philosophischer oder theologischer Art, in den letzten Jahrzehnten hinterlassen hat.⁶⁵

Die aktuelle lebensweltlich und wissenschaftlich verortete Thematisierung von Selbstliebe jenseits der Ethik ist folglich als Problemanzeige einer mangelnden Aufmerksamkeit für die Selbstliebe in der Ethik und einer mangelnden Aufmerksamkeit für die ethischen Dimensionen der Selbstliebe insgesamt zu verstehen. Diesem Desiderat wendet sich die »Ethik der Selbstliebe« zu, indem sie sich einer umfassenden Erhellung der Selbstliebe aus ethischer Perspektive annimmt. Dies erfolgt ohne religiöse Vorannahmen, um Selbstliebe als genuin ethisches Phänomen erfassen und würdigen zu können. Nur so ist es möglich, erstens Selbstliebe aus ethischer Perspektive umfassend zu erhellen und zweitens an ihre lebensweltlich und wissenschaftlich erschlossene Aktualität und Relevanz anzuknüpfen.⁶⁶

Leitend ist die Hypothese, dass Selbstliebe der fundamentale Begriff zur ethischen Bestimmung menschlicher Selbstverhältnisse schlechthin ist. Wertungen des Selbstverhältnisses und Deutungen des Selbstverständnisses hängen eng zusammen. Nach dem Erschließen des Verständnisses von Selbstliebe im »Panorama der Selbstliebe« und in der »Typologie der Selbstliebe« wird ein »Konzept der Selbstliebe« formuliert, das ihre ethische Orientierungsleistung systematisch erschließt und operationalisierbar werden lässt. Jenes ist für verschiedene Konzeptionalisierungen offen, die auf spezifische

65 Eine ausgiebige Diskussion der Thematisierung von Selbstliebe im fachwissenschaftlichen Kontext erfolgt in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.2, in dem ein Forschungsüberblick präsentiert wird.

66 Die methodische Rechtfertigung dieses Vorgehens erfolgt in den »Methodischen Grundlagen«.

Theorien vom Guten zurückgreifen.⁶⁷ Unter dem Dach des *einen* Konzepts von Selbstliebe wird schließlich eine theologisch-ethische Konzeptionierung als materiale Spezifikation entwickelt, die unter den verschiedenen Konzeptionierungen eine Option darstellt. Auf diese Weise wird Selbstliebe zunächst grundsätzlich als Gegenstand der Praktischen Philosophie untersucht und so zu ihrer Theoriebildung beigetragen, bevor auf dieser Grundlage eine theologische Konzeptionalisierung entwickelt wird.

67 Zum Verhältnis von Konzept und Konzeption vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.9.

I. Die methodischen Grundlagen

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

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

Methoden bestimmt sich von der vom Gegenstand eröffneten Problemstellung.⁶⁹

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

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

1. Die Hermeneutik der »Ethik der Selbstliebe«

1.1. Die Selbst-Liebe

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

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

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

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

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

1.2. Die Idee der Selbstliebe

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

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

73 Zum Verständnis von Ideen als Knotenpunkte eines hermeneutischen Netzes vgl. Kap. 1.3.

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

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

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

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

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

1.3. Die historischen Ressourcen der Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

I. Die methodischen Grundlagen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

85 Brandhorst, *Geschichtlichkeit* (2017), 145f.

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

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

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

1.4. Die Rekonstruktion der Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

91 Gerhardus, Rekonstruieren (1977), 158.

92 Weisenbacher, Rekonstruktion (1997), 36.

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

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

1.5. Die Rekonstruktion in ethischer Perspektivierung

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

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

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

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

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

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

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

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

96 Schockenhoff, Grundlegung (2007), 17.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106 Präpper, *Anthropologie* (2011), 74. H.i.O.

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

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

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

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

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

1.6. Das Panorama der Selbstliebe

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

Die Begegnung mit einem Panorama kann wie folgt gefasst werden:

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

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

¹⁰⁷ Honnef, Pergamonaltar (2018), 31f.

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

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

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

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

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

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

112 Vgl. Honnef, *Pergamonaltar* (2018), 30.

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

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

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

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

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

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

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

1.7. Die Auswahl der Szenarien des Panoramas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ebenso werden die *angelsächsisch-schottischen Diskussionen im 17. und 18. Jahrhundert* nicht eigens untersucht. Relevante Personen sind hier Anthony Ashley Cooper 3. Earl of Shaftesbury (1671–1713), Archibald Campbell (1691–1756), Bischof Joseph Butler (1692–1752), Francis Hutcheson (1694–1746), David Hume (1711–1776), Adam Smith (1723–1790) und in der deutschsprachigen Aufnahme Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781).¹¹⁸ Im Panorama werden die Szenerien zu Thomas Hobbes, François Fénelon, Pierre Nicole, Samuel Pufendorf, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant (vgl. Kapitel 8-13) das gedankliche Umfeld abstecken, mit dem zugleich die zentralen Bedeutungsdimensionen der Selbstliebe aus den angelsächsisch-schottischen Debatten vorbereitet, aufgegriffen und weitergeführt werden. Dies schließt auch den in der Forschung zur Selbstliebe oft analysierten Joseph Butler mit ein, dessen drei unterschiedliche Bedeutungsweisen von Selbstliebe sich bei Immanuel Kant ausmachen lassen.¹¹⁹ Erste Hinweise zum Verständnis von Selbstliebe bei Adam Smith finden sich unten (vgl. Kapitel 1.11).

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

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

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

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

120 Vgl. Kierkegaard, *Liebe Tun*.

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

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

In der *französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts* ist der Selbstliebe einige Beachtung geschenkt worden. Zu nennen sind hier Emmanuel Lévinas (1906–1995) und Jacques Derrida (1930–2004). Schematisierend lässt sich Lévinas' Rede von Selbstliebe so auf den Punkt bringen, dass er sie in eine selbstlose Proexistenz transformiert: »Die Subjektivität als solche ist ursprünglich Geisel-Sein«¹²². Die biblische Verknüpfung von Nächsten- und Selbstliebe interpretiert er daher so, dass im praktischen Nächstenbezug die eigene Existenz aufgeht: »diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist«¹²³, lautet seine Übertragung von Levitikus 19,18. Selbstliebe wird zu einer selbstlosen, keine Reziprozität erwartenden Existenz angesichts des Anderen, die ihren Gipfel im gebenden Selbstopfer hat, dem eine Selbstbezogenheit entgegensteht, die den Anderen opfert.¹²⁴ Lévinas' Fokussierung ist in den Szenerien der augustianischen Tradition (vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kapitel 2 und 9) vorgebildet. Bei Derrida geht es hingegen um die Anwendung der Methode der Dekonstruktion auf eine narzisstische Selbstliebe. Sie bezeichnet hier zunächst ein solipsistisches Subjektverständnis, einen Traum selbstmächtiger Autonomie, das Derrida einer fundamentalen Kritik unterzieht, bevor er für eine Neufassung von Nar-

122 Lévinas, Ethik, 75.

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

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

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

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

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

126 Ricœur, Selbst (1996).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.8. Die Typologie der Selbstliebe

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

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

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

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

vor allem in Sozialwissenschaften und Linguistik vertretene Fassung an.¹³⁶

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.9. Ein Konzept der Selbstliebe

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

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

144 Kuckartz, Allgemeingültigkeit (2006), Titel.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

152 Vgl. Hartleb, Konzept (2011), 111.

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

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

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

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

1.10. Anschlussperspektiven I: Bereichsethische Konkretisierungen

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

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

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

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

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

1.11. Anschlussperspektiven II: Die Multidisziplinarität der Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

171 Smith, TMS, III.iii.4.

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

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

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

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

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

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

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

175 Vgl. Freud, Massenpsychologie, 111; Ders., Psychoanalyse, 231. Synonym für Selbst- verwendet Freud auch Eigenliebe, vgl. etwa Ders., Charaktertypen, 369. Den Gesamtzusammenhang von Psychoanalyse, Selbstliebe und Narzissmus erhellen Wucherer-Huldenfeld, Schwierigkeiten (1991), 130–143 und Johansson, Narcissus Theme (2017), 333–401.

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

177 Freud, Trauer und Melancholie, 438.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Das Design der »Ethik der Selbstliebe«

2.1. Leitende Forschungsfrage und Struktur

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

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

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

2.2. Darlegung des Forschungsstands

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

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

2.2.1. Überblickswerke

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

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

185 Vgl. Lühe, Selbstachtung (1995); Mulsow, Selbsterhaltung (1995); Reiner, Egois-
mus (1972).

186 Vgl. Funke, Selbstliebe (2009).

187 Vgl. Stock, Selbstliebe (2024).

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

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

188 Vgl. Fuchs, *Entfremdung* (1971).

189 Vgl. Schneiders, *Naturrecht* (1971).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Der Germanist Friedrich Vollhardt untersucht das Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moralischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert.¹⁹⁷ Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, wie sich Selbstliebe und Sozialität zueinander verhalten.

5. Der Historiker Pierre Force hat eine ideengeschichtliche Rekonstruktion des Selbstinteresses im Vorlauf zu Adam Smith mit einem Schwerpunkt auf dem 17. und 18. Jahrhundert verfasst.¹⁹⁸ Besondere Aufmerksamkeit schenkt er der augustinischen und epikureischen Traditionslinie. Die Frage nach dem Selbstinteresse erweist sich dabei als Spezifikation der Idee der Selbstliebe.

6. Der Philosoph Thomas Osborne hat das Verständnis von Selbstliebe in verschiedenen Ansätzen der christlichen Tradition bis ins späte 13. Jahrhundert nachgezeichnet.¹⁹⁹ Im Mittelpunkt steht eine Analyse von Augustinus, Thomas von Aquin und Duns Scotus.

7. Die Philosophin Pleshette DeArmitt hat in einer Studie die Selbstliebe-Konzepte von Rousseau, Kristeva und Derrida untersucht.²⁰⁰ Ihr Anliegen ist aufzuzeigen, wie diese drei Personen zu einem positiven, relationalen Verständnis von Selbstliebe als Narzissmus beitragen.

8. Der Philosoph Christian Maurer hat die Thematisierung von Selbstliebe in der britischen Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts untersucht.²⁰¹ Dazu legt er detailliert die Schriften von fünf Denkern sowie deren Rezeption bis ans Ende des Jahrhunderts aus. Die konstatierte Vieldeutigkeit der Selbstliebe lässt sich, so Maurer, in

197 Vgl. Vollhardt, *Selbstliebe* (2001).

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

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

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

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

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

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

2.2.2. Personenbezogene Spezialstudien

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

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

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

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

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

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

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

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

207 Vgl. Lippitt, *Kierkegaard* (2013).

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

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

2.2.3. Spezialstudien in systematischer Hinsicht

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

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

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

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

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

212 Vgl. Gaebler, Courage (2013).

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

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

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

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

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

2.2.4. Umfassendere Untersuchungen in systematischer Hinsicht

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

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

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

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

219 Vgl. Brewer, *Self-Love* (2020).

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

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

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

221 Beirer, Selbst werden (1988).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

226 Vgl. Weaver, *Self Love* (2002).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2.5. Ertrag der Sichtung des Forschungsstands

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. Technische Modalitäten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 Orientierung, 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.

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.

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).

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 recurriert 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 *Doppelgebot*, 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.

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 zukunfts-eröffnend ein und fühlt sich mit ihm emotional verbunden, wie es sonst nur für das Selbstverhältnis charakteristisch ist. »Jonatan ist als ›von Gott Geschenkte‹ 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 Heiligkeitgesetzes 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.

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.

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 hingeeordnet 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« kennzeichnen 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 voraussetzt«.

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.

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.

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 naturgemäße-teleologische 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 stoischen »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 natürlicher 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 antiepileptische 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.

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), II. Ein gutes Beispiel für die Selbstsorge in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur anhand des Buches Jesus Sirach entfaltet

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

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.

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 3* (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. Grözing, *Liebe* (1999), 79, ist von daher zu undifferenziert. Der apokalyptische Horizont bedeutet eine weitreichende Verschiebung gegenüber einem philosophisch-weisheitlichen Ethos.

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 Moralthologen 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 Völkl 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 auseinanderzutrennen zu lassen. Außerdem ist zu beachten, dass sich sein Begriff von Selbstliebe als praktischer Selbstsorge nicht mit dem des Neuen Testaments deckt.

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.

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* inflammas, 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

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 resümiert 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 demgegenüber die *cupiditas* beziehungsweise die *avaritia* voranstellt.²⁷⁸

Superbia- und Avaritia- oder Cupiditas-Komplex werden in verschiedenen Szenarien 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 augustinschen Szenerie (vgl. Kap. 2) prominent hervortreten.

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

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

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. Gnllka, 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.

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 Vökl das Leben Jesu noch als »ein dauerndes Nein zur natürlichen Selbstliebe« (Vökl, Selbstliebe (1956), 42) interpretiert. Die Stimmen von Vökl 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.

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.

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-

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.

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-Dionysius 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. Dionysius 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).

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 Szenarien 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.

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.

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 fundamentalen 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.

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 Selbsterkenntnis 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.

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 Menscheng Geist 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).

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 bedeutete, 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. II). 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).

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 Strebenziel 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 Strebenziels 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 liebt 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.

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 augustininischen 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.

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 instrumentalisieren, 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

Selbsterhaltungstrebens 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.

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.

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 (neu-platonischer) 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 Willenthematik 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.

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 Präge-mal 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 augustininischen 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.

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.

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.

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 antizipieren-der 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 Glücksmöglichkeiten 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 Selbstverleugnung 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.

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, Enthaltensamkeit 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.

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 Selbstverkenning 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.

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 eudaimonist 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«.

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).

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 si peccao, / deguastao l'orden de l'amore: / ne l'amor proprio tanto s'abbraccio, / 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).

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 Szenarien nur dürtig 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); Speer, Triplex veritas (1987); Ders., Bonaventura (2000); Schlosser, Cognition (1990); Dies., Bonaventura begegnen (2000).

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–II, 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 al q2 (643a). Zum Verweisungscharakter der Schöpfung auf Gott vgl. Ders., I S d3 al 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.

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,

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

überfließenden Liebe Gottes gipfeln. Gottes- schließt also Nächstenliebe mit ein und der Weg menschlicher Vervollkommenung 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.

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 is 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 irdlichen 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, *Bonaventura* (2006), 94; vgl. Woschitz, *Amor aeternus* (2017), 306.

369 Vgl. Bonaventura, *Chr. mag.* Zu Bonaventuras Unterscheidung von Offenbarungs- und Vernunftkenntnis 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).

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 al q1 (712a). »Schließlich ist die Liebe Schweregewicht 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 al 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 proximum, quia vult, quod habeat, illud bonum per gratiam et gloriam. Secundum quod optat illud sibi, sic dicitur diligere se ipsum« (Bonaventura, III S d27 al 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.

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.

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.

Diskussion hat ihm das den nicht unwidersprochen gebliebenen Vorwurf der Schrifffremdheit eingetragen. Auch hinsichtlich dogmatischer und moralischer Kriterien ist die thomaische Explikation der Selbstliebe angefragt worden. Diese Diskussion erreichte in den Jahren 1940–1960 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 Alszegehy, *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.

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 jüngerer 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.

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 Vervollkommenung 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).

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 sinnhaften 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'appétit 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.

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 Philiatraddition 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

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 narcissisme, 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.

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 I, 1. Die dem Menschen eigene natürliche Selbstsorge ist für Thomas aber noch keine Tugend, vgl. Ders., STh II-II 117, 4.

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 Selbstvervollkommenung. 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 verfehelter »*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 I Cor. c.4 l.1 (Nr. 191).

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

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.

te Verhältnis wahr, 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 Vervollkommenung 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).

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).

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 augustinisches 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.

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, liebe 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).

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.

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 Ver zweckung 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

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 erhöhe.

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 *excellencia*. 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 abzugewinnen 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.

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 weist 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.

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 Selbstvollendungstrebens. 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).

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 Guten. 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 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.

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-

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.

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 hingeeben 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.

»Amor concupiscentiae«, »Amor amicitiae« und »Amor benevolentiae« gipfeln schließlich in der Gottesliebe. Selbstliebe als normatives Selbstverhältnis ist dabei eingebettet in ein grundlegendes 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

zu erlangen. Selbstsorge ist Streben nach Vervollkommenung, 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 substanzuell 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.

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.

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.

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,

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.

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 umfangliche 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,lf.

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.

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, empfangen

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 Nideres« (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

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 vergönnt, 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.

noch: wie er ein lauterer 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 in quantum 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.

in der Anthropologie und Theologie zusammenfallen. Gleichwohl werden besagte Gottesgeburt und damit auch die menschliche Vollendung von Eckhart präsentisch und nicht eschatologisch als Gotteschau 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 Einbildung 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.

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.

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 müssen, 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.

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 selbststüchtig 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

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 selbsterstörerische 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

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.

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.

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,

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.

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«.

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. Ficanos 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 Ficanos 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.

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.

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.).

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 Ficanos 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 Ficanos 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

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 fälschlicherweise aber wirkungsgeschichtlich sehr einflussreich tat –, dass jede Rede von Liebe bei Ficino begehrend-selbstsüchtige Selbstliebe sei.⁵²⁹ Richtig ist allerdings, dass sich Ficanos 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 Ficanos 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. Thomastisch 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.

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 Ficinios Ethik mit »Kontemplations- und Liebes-Ethik« (Leinkauf, Grundriss (2017), 725). Ficinios 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.

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.

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 Ficanos 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 Ficanos Würdebegriff ohne theologischen Rahmen plausibilisieren lässt, vgl. Lohner, Begründung (2008), 109, ist überzeugend.

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.

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.

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. Ficanos 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 Leuten 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).

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 Zeugin 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.

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.

Ficos 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 Szenarien einen zunehmend wichtigeren Bestandteil spielen wird.

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 tief-schürfendere 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*.

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 thomasi-schen 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.

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 Vernunftkenntnis 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 boeiß 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.

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 recurriert 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-

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 bestimmbar Guten aufgegeben wird, braucht es den »froehlich wechsel«⁵⁷³ gnadenhafter Rechtfertigung, der das Individuum neu konstituiert – 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 »So ists [das Licht der Vernunft; B.S.] doch so vorkeret, das es nymmer recht trifft, was do gutt ist, sondernn was yhm gefelt, das heyst es gutt und felt denn drauff, schleußt freulich, seyn erwelltß gutt sey tzu thun, so 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.

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,III.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«.

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 etiam, quando bonum operatur« (Ders., WA 56,355.24–26).

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 26,539.36f; 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.

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

Das wyr es greyffen muessen, das die erfüllung [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, sondern 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.

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 gefallen 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 nehenen, 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.

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 XII,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

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«.

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) rekonstruiert 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.

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.

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 eingepflantz 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 verboten, 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 können, 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 übersteigter 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.

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 für 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.

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.

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 hobbeschen 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* II; *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*, II Bde.

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

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

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 Mazzoni⁶¹⁷ – 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.

Erhaltungswirkens. Letztere Aspekte wird Thomas Hobbes radikalisiert aufgreifen, ersteren ablehnen.

Tritt im Renaissancehumanismus das Individuum als solches und in seiner Erhabenheit in Erscheinung, wie es weder in antiker Stoa noch im Mittelalter 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 aussprach⁶²⁰ 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 hobbeschen 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.

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 auffällenden 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.

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 Falschheit, 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 zusammengeführten 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.

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 hobessche 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 naturgesetzmäßig-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.

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 Menschheit⁶³⁶.

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-

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 Wolfgang 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 *Selbstentwurf* 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*.

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 hobbeschen Verständnis zu Recht als hypothetische Imperative, vgl. König,

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.

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.

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.

lichkeit, 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 relational 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.

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.

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. II.

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.

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.

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.

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

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 Rochefoucauld 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

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-asketischen 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 Hatstrup, Fénelon (1999).

korruptiert, 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 Freundschaft⁶⁶⁷.

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.

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 Rasonieren 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.

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 feinfühligkeitsvolle 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 Razonnieren 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

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.

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 gefallen Menschen ausmacht.⁶⁸⁴ Den Gegenpol markiert der Begriff der interessenslosen 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 Selbststübereignung 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 erhabenen Heroischen, 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.

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 Kontrapunkte 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 désintéressée), 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.

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 Korruptiertheit durch die Selbstliebe in Verbindung mit der Gottes- und Heilungswissheit 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

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 manifestiert. 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 Erwidern 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

In den Ausführungen zum pädagogischen Weg reinigender Entselbstung 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).

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.

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, Spontaneität (1990), 136.

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 Theologe 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

verschieden aus. Im Hintergrund stehen zwei große ideengeschichtliche Strömungen, die augustinisch-epikureische und die (neo-)stozistische 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 scheint 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 böse 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

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 Bössartigkeit 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 Szenarien bekannt.

Aus Nicoles Ausführungen zum »Amour-propre« lassen sich zwei Muster rekonstruieren, in denen er die Elemente von Superbia- und Concupiscentia-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.

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. II.

714 Vgl. Nicole, MVB I, 101; Ders., MVEE II, 169; Ders., MVEE III, 181; Ders., MVP II, 101f.

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 lebenswürdig hält.⁷¹⁶ An diesem Punkt scheint die bereits von Erasmus von Rotterdam erkannte Verbindung von Selbstliebe mit in Gemeinschaft möglichem Selbsterleben 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 kriegesischen 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.

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 Wohlständigkeit 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). Nicles 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.).

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.

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 augustini-sche 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 Nicles 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 Gnadenswirkens 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.

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 annimmt, 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.

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 gewahrt 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 korruptiert, 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 Zählung 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.

II. Das Panorama der Selbstliebe

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.

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 *Liebestheologie*.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).

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 Moralthologie, 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 Gesamtelten 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-

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 konflikträchtigem 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.

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 ausgliedert, womit der »Ordo amoris« und die Pflichtenkreistriade aufgelöst

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

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 »Sozialität«. 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 konflikt-hafte 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 Fundamentalsätze 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.

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.

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.

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.

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

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 vernünftig und tugendhaft 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–II. Die weitere Entwicklung nimmt eine »vernünftige Selbstliebe« u.a. über das Denken von Jacques Abbadié (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.

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 abzu zielen, 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.

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).

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.

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.

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. Wegweisend 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 Abbadi 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.

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« wiedergegeben, um einen Unterschied zu markieren.

Für das vorliegende Kapitel wurden neben deutschsprachigen Übertragungen auch das französische Original, wie es in der fünf-bändigen 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 Kapiteileinteilung 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 wiedergegeben werden sollen und eine möglichst gute Rückverfolgung der Übertragungen ermöglicht werden soll.

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 Mensch 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 development of an understanding of human nature more than anything else« (Kelly, Introduction (1995), XXI).

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 Selbstvervollkommenung 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, III (≙ 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).

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).

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 fundamentalen 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 Rousseau, 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).

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 Neuhauser, 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.

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–III; 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

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.

[...] 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 entsteht, 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.

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, wohlthätigen 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.

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.

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; $\triangle$ OC III, 477). Rousseaus Zivilisationskritik wird gut erschlossen von Ferrara, *Modernity* (1993), 29–50.

811 Rousseau, *Emile*, 18 ($\triangle$ CW XIII, 164). »Wer erst beginnt, sich selbst fremd zu werden, wird sich auch bald ganz vergessen« (ebd., 453 ($\triangle$ 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 ($\triangle$ CW XIII, 166).

812 Honneth, *Pathologien* (2012), II. 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. ($\triangle$ OC III, 202)); vgl. Ders., *Emile*, 38 ($\triangle$ 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; $\triangle$ 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« ($\triangle$ »amour de soi«) und »self-liking« ($\triangle$ »amour-propre«) auf. Während »self-love« bei Mandeville das natürliche

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

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 aner kennenswerter Eigenschaften oder Leistungen vorgetäuscht.⁸²⁰
5. Es liegt eine überhöhte Selbsteinschätzung und Bedeutsam keitsanmaßung vor.⁸²¹

Diese Züge kennzeichnen laut Rousseau die Zivilisation.⁸²² Es ist offensichtlich, inwiefern eine derartige Existenzweise dem Ide al des freien Menschen entgegensteht und Sinnbild desjenigen ist, der außer seiner selbst (»hors de soi«) in der Meinung an derer lebt.⁸²³ Es ist ein konkurrierendes Leben in (Selbst-)Täu

powerful, the happiest, the richest« (Ders., FP, 19f (= CW IV; $\triangle$ OC III, 478)); vgl. Ders., DI, 303 ($\triangle$ OC III, 202f); Ders., Emile, 114, 435 ($\triangle$ CW XIII, 216, 389).

819 Vgl. Rousseau, RP, 735 ($\triangle$ CW VIII, 71f); Ders., DSA, 34 ($\triangle$ CW II, 5; $\triangle$ OC III, 7); Ders., DI, 269 ($\triangle$ CW III, 192f).

820 Vgl. Rousseau, L. à Beaumont, 543–546 ($\triangle$ CW IX, 52–54; $\triangle$ OC IV, 966–969); Ders., DSA, 34 ($\triangle$ CW II, 5; $\triangle$ OC III, 7); Ders., Dial., 214 (= CW I; $\triangle$ OC I, 935); Ders., R. à Bordes, IIIf (= CW II; $\triangle$ OC III, 72f); Ders., DI, 207 ($\triangle$ OC III, 174); Ders., Emile, 436 ($\triangle$ CW XIII, 390).

821 Vgl. Rousseau, DI, 209 ($\triangle$ CW III, 175); Ders., Emile, 106, 456f ($\triangle$ 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, Ehr geiz) 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-propre« 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 Entwick lung der meritokratischen Gesellschaft im 18. Jahrhundert und Rousseaus Kri tik, vgl. McLendon, Overvaluation (2003), 129f.

823 Vgl. Rousseau, DI, 269 ($\triangle$ OC III, 193); Ders., Emile, 20, 109 ($\triangle$ CW XIII, 164, 214).

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).

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 hergebracht 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 relatif, 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).

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'écartier 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 relatif 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'écartier 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).

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, exige aussi que les autres nous préfèrent 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 Vergleichen 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, Introduction (1995), XXIII; Cooper, Nature (1999), 59.

»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; $\triangle$ OC IV, 1109); Ders., OL, 310 (= CW VII $\triangle$ OC V, 400f); Ders., CS, I,2; Ders., DI, 135, 371 ($\triangle$ OC III, 152, 219); Ders., Emile, 19, 385, 553 ($\triangle$ CW XIII, 164, 363f, 453); Ders., L. à Beaumont, 508 ($\triangle$ CW IX, 28; $\triangle$ 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; $\triangle$ OC III, 535f); Ders., DI, III ($\triangle$ OC III, 144).

836 Rousseau, Dial., 112 (= CW I; $\triangle$ OC I, 805f). Entgegen Cohen, Community (2010), 101 ist nicht davon auszugehen, dass im Zustand des »Amour de soi« von Selbstwertempfinden gesprochen werden kann.

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 of 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 einführenden Vorstellungsvermögen basiert vielmehr auf dem Amour-propre.

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.

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« (en-veiller). 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).

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.

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; $\triangle$ OC III, 477); vgl. Ders., DI, 191, 371 ($\triangle$ 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 zugeschriebenen Wertes, so aber Cohen, Community (2010), 101, sondern erst Hervorbringung desselben.

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.

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)).

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; $\triangle$ 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 ($\triangle$ CW 48If, 633); Ders., Dial., 112f (= CW I; $\triangle$ 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 ($\triangle$ CW II, 18; $\triangle$ 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; $\triangle$ 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 ($\triangle$ OC III, 139)); vgl. ebd., 167 ($\triangle$ 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 ($\triangle$ CW XIII, 215)).

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.,

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 Herrschaftsverhältnissen 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 Neuhouse, *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.

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 authentische⁸⁶⁵ 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; $\triangle$ OC I, 935); Ders., DI, 319 ($\triangle$ 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 priori*« (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.

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; $\triangle$ OC I, 657–992) und *Ders.*, *RP* ($\triangle$ CW VIII, 1–90; $\triangle$ OC I, 993–1099) präsentiert wird. Rousseaus elitäre Genievorstellungen zeigen sich u.a. in *Ders.*, *R. à Voltaire*, 106 (= CW III; $\triangle$ OC III, 227); *Ders.*, *DSA*, 58 ($\triangle$ CW II, 21; $\triangle$ OC III, 29); *Ders.*, *PN*, 160 ($\triangle$ CW II, 195; $\triangle$ 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 ($\triangle$ CW VIII, 77); vgl. *Ders.*, *Dial.*, 10 (= CW I; $\triangle$ OC I, 669).

868 Vgl. Rousseau, *LM*, 191, 198–201 (= CW XII; $\triangle$ OC IV, 1102, 1112–1116); *Ders.*, *RP*, 642, 646, 672f, 739 ($\triangle$ CW VIII, 5, 8, 26f, 75); *Ders.*, *R. à Stanislas*, 52 (= CW II; $\triangle$ OC III, 54). Als wahrhaft glückliches Wesen wird von Rousseau auch der »einsame Gott« bezeichnet, vgl. *Ders.*, *Emile*, 403 ($\triangle$ CW XIII, 372).

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; $\triangle$ OC I, 1079); vgl. Ders., Dial., 100 (= CW I; $\triangle$ OC I, 789f).

870 Rousseau, DI, III ($\triangle$ 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 ($\triangle$ 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.

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; $\triangle$ OC I, 1081). Zur mystischen Einsamkeit vgl. ebd., 645, 649 ($\triangle$ CW VIII, 7, 9). O'Hagan, *Amour-propre* (2006), 34f bezeichnet diesen Weg als postsozial.

873 Rousseau, *Poland*, 179 (= CW XI; $\triangle$ OC III, 966). Ein gelungenes Vorbild sieht Rousseau in der Formung eines jüdischen Volkes, einer jüdischen Identität durch Moses, vgl. ebd., 171f (= CW XI; $\triangle$ OC III, 956). Auch in seinem Verfassungsentwurf für Korsica werden derartige Züge, wenn auch weniger extrem, sichtbar, vgl. Ders., *Corse*, 121–165 (= CW XI; $\triangle$ OC III, 901–950). Die Formung eines »Allgemeinen Willens« ist ein zentrales Thema im »Gesell-

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 eigener 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; $\triangle$ OC III, 255); vgl. Ders., FP, 59 (= CW IV; $\triangle$ 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.

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.

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 erfolversprechendes 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.

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;

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« äußern. 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)).

geduldig und wohl tätig, 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)).

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 Neuhausers 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., *Pathologies* (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).

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.

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 Gattungsidealität, 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.

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 nicht-entfachteter *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 Verlangen 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

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, 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).

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; $\pm$ OC I, 863).

905 Diese Lösung schlägt etwa Cohen, *Community* (2010), 102f vor. Rousseau geht aber nicht davon aus, dass diese vereinheitlichende Reduktion möglich ist.

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 Mächtigen, der Reichen, 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 affirmation⁹⁰⁷

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*; $\triangle$ *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.

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; $\triangle$ 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

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 depths 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 Naturzustands 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).

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.

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; $\pm$ OC IV, 1116); Ders., Emile, 534, 663 ($\pm$ CW XIII, 443, 511); Cooper, Nature (1999), 27, 148; Neuhaus, Pathologien (2012), 345.

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 erhaben 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 verletzte 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.

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*, III (≙ *OC* III, 144).

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 »Amour-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.

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 fici-nisch-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 »Amour-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.

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 Menschen⁹²⁴ 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.

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, Pärtyli 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 Originalziten sind getilgt, es sei denn, es wird anders vermerkt.

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 »Klassiker Auslegen«, vgl. Höffe, KpV (2011); Ders., RGV (2011); Ders., TL (2019).

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.

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 Triebfeder⁹³⁰ 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, II. 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.

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 Empirismus 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–

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 zweiter Welten ebd., 106–111.

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).

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.

sticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht [...], sich ihre Absichten stützt.«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.

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. Moralphilosophie und Moralphilosophie stehen hier nicht in einem Fundierungs-, sondern einem Veranschaulichungs-, vielleicht noch Erschließungsverhältnis.

950 Vgl. Kant, GMS, 2.

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.

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 augustininische 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.

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 substantiell 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.

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 verstränkt:

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.

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., II. 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.

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 Selbsterhaltungstreben 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.

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 schlecht-denkenden Menschen einzulassen und sich von der Nachrede anderer nicht beeinflussen zu lassen, vgl. ebd., 268.

973 Kant, ApH, 270; vgl. Ders., GMS, 85.

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 Individuen, 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 Vervollkommenung, 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, *Selbstvervollkommenung* (2019), 153–155.

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.

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 gepropft werden (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entsprossen) [...].

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 gepropft 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

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.

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-

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).

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 berechnete (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, 32f; 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.

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 »Oikeiosis«-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 äußert, 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).

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 erlassen 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 unabsehbliche 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.

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 »Religionschrift« 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

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, sofern 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 Typus 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 Meinert 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?« (Meinert, Allgemeine Geschichte II, 274). Meinert 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 Meinert entsprechend nicht eine von der Vernunft unterworfenene 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,

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.

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.

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

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

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.

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 aufgegeben, 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.

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.

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.

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. Rütter, *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.

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).

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.

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.

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 sei¹⁰²⁵ – 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 bloß 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.

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 *Hal-tung* 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 Tugendpflichten 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 Grundschemata kantischer Moralphilosophie. »Achtung« und »Liebe« stellen für Kant weder zwei auszubalan-cierende Verpflichtungen dar, noch ist ihr Referenzpunkt an erster Stelle das Selbst bzw. der Andere, sondern das moralische Gesetz.

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.

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.

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

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.

- 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.

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

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.

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; spricht: 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 Vollkommenung 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.

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.

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.

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 Vervollkommenung als ganzer eine Pflicht, so ist es Kennzeichen seiner ihn von den Tieren abhebenden Autonomie, die Einzelzwecke individuell selbst zu setzen. Selbstvervollkommenung 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, Selbstentlebung (2019), 105.

1055 Vgl. Betzler, Selbstvervollkommenung (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

das kantische Projekt der Selbstvervollkommenung 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.

objektiven, was er tun soll: so ist doch die Liebe [...] ein unentbehrliches Ergänzungsgstück 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.

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 moralfähigen

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.

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 Selbstverhältnis hängt am richtigen Selbstverständnis 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.

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 Wohll wollen 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.

abgerissen werden«¹⁰⁶⁶. Selbstliebe nimmt hier die Form eines innerpsychischen Wohlwollens gegen sich selbst an, indem durch Rasonieren 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 Selbstverleugung 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 »Rasonierens« 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.

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 Persönlichkeit 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.

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 interpersonalen Beziehungen für die Moralphilosophie Kants. Laut Wood ist es gerade die »ungesellige

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 hervorruft: »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 »rousseauische« 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 Selbsterhaltungstreben 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 fundamentalen 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 Wohllieben. 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.

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 erteilen, 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 Vervollkommenung 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«.

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.

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.

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 Amoralische

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.

sche, der Böartige, 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 eigenen 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.

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.

II. Das Panorama der Selbstliebe

- 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-

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 Asketen¹⁰⁸⁷ (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.

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.

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 entschiedenem 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.

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.

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.

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.

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 sind 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).

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 geschichtsteologisch, 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 Therapieversuch 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 ersten 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),

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 vorge-setzt 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

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.

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 Verfügungsmachung 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.

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 Gennießen, 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 uneigennützte 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.

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 Gebrauchs 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 »Einzig« 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.

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 auffällender 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 alltagsprachlichen 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-

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.

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.

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.

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 naturalistischoegoistische 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.

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.

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 er eine 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 Ruess, 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 universalen 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 Szenarien 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.

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

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), II, 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), II, 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), II–92.

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.

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 unverstündlich 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).

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 prosozialem 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.

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, I, 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 Haustiere« (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 I. 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.

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, I, 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 Moral 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.

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.

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 Gniegedankens 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 favorisierten 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.

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 Unglaublichwerden 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.

metaphysischen Systeme und der Durchsetzung des evolutionistischen Denkens, mit einem Wort: dem Nihilismus.¹¹⁶⁰

Das Zurückweisen letztgültiger und objektiver, im Sinne perspektivenabhängiger 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. Delinger, 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), II, 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.

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,

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 Erlernen 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

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.

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 eindruckliche 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.

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.

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.

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.

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 Kamele 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 tanned 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.

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«, »herrsüchtige« 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.

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.

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 Gefängnis.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.

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.

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 Vernunftferkenntnis 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.

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-transzendentes 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-

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.

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.

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.

»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.

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).

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 unglaublich 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.

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.

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 blinzeln-den Menschen, die echte Bedeutung nicht (an)erkennen und dem Nihilismus keine Sinnggebung 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 Sinnggebungsinstanz 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, II, 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 Sinnggebung 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.

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.

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 – gemacht! gemacht!« (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.

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 entgegenen, 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 pessimistischen 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),

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.] konzipiert, konzipiert 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), If 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 offener 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-

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; Böhrer, Denken (2018), 87f; Owen, Autonomy (2009), 203f; Wolf, Exposition (2004), 43; Höffe, Thier (2004), 75. Das von Nietzsche gezeichnete Bild der Hervorbringung des

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, bedeutet 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

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. Tolsdorf, *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 erschlosse sich, warum gewisse Individuen eine »Herrenmoral« und andere eine »Sklavemoral« 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. Die 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-

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 sollte. 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 Vernunft Herrschaft 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.

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, Leidenschaftlichkeit, 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 Schlange, die für Stolz und Klugheit stehen, vgl. Nietzsche, Za, Zarathustra's Vorrede, 10, KSA 4, 27. Nietzsche unterscheidet zwischen Klugheit und Vernunftkenntnis. 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

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 menscheitsgeschichtlichen 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 Verücktheit: 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, Apollinisch-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.

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 Nietzsche 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

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,

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 berechnete 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.

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 Widenatur, 5, KSA 6, 85.

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.

Schellers 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 schellerschen 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 Schellers 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 Schellers Philosophie hindurchziehendes Thema vgl. Kruse-Ebeling, Liebe (2009), 170–172.

1268 Vgl. Scheler, LeP; Ders., TpM. Sie sind gesammelt in Scheler, GW I.

1269 Scheler, WFS.

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.

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*.

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 Stickers, 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.

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-materialelem 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.

ordnung aufzuweisen.¹²⁷⁹ Diese wiederum soll eine Antwort auf die von ihm beobachtete Orientierungslosigkeit des Menschen in der Moderne geben.

Schellers 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 Schellers Antwort auf Relativismus und Historismus; es kann ergänzt werden auf: Naturalismus, Szientismus, Rationalismus, Empirismus und Idealismus. Zu Schellers 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.

Wahrnehmens, sondern immer gleichzeitig, ja [...] *primär* ein *emotional*es und *wertnehmendes* 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. Stickers, 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

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 Wertfühlers.

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

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 welterschließenden 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.

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 *Wertfühlen* 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 Vernunftkenntnis – 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.

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, II. Zu Schelers augustinisch inspirierter Kritik an Thomas und Kant vgl. Schaber, Augustinus (2000), 162–168.

1296 Scheler, FmW, 84. H.i.O.

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-

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 *Werthaltungen* und *-einstellungen*, und die Moral von *Werturteilen* gebildet. Moral rückt dann in die Nähe der Ethik.

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.

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.

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), XIff; 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.

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.

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 einzusteigen 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 Farbmethapher 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 transzendente 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

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

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.

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 Intensionsstrahl 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, III; 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.

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.

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.

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 universalen 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 *ihrer* 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-

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 Annihilation.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 korruptierte 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.

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.

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., VF, 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).

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.

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 recurriert 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.

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 Selbsterhaltungstreben 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 auto-erotischen 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.

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.

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 Anstrich erhält: »Der Stolz 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 Wahrheithaftigkeit gegen uns selbst«¹³⁶³. Kritisch bewertet Scheler in diesem Zusammenhang eine Moral der *Selbstbefreiung*, *Selbstvervollkommnung* und des *Selbstrichtens* – 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.

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.

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 Annihilation 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.

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.

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.

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 *Gottesliebe*, 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.

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.

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

Schellers 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.).

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 Wesenser kennens, 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 *Ordnungsdenken* anlehrende Entgegnung auf Friedrich Nietzsche. Jenes bildet den invarianten Bezugspunkt in allen faktischen Täuschungen, Verzerrungen, Vergaffungen¹³⁸⁸ 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.

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.

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 menscheitsgeschichtlichen 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 eigen-gesetzlich 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.

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 Wertangordnung 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 Wertordnungsethik ausmachen lassen.

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 herausgestellt, 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 pragmatistischen 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.

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«.

(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 Welt-offenheit 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 sexuelle Triebenergie. Indem diese Energiekomponente im Menschen [...] die Perzeptionen befeuert und in selbstwertige 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.

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 Vernunftserkenntnis, des Liebens und Wollens aus, was laut Scheler zur »Unersetzlichkeit 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.

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).

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 individuationis* des Menschen, der sich durch die Funktionalisierung umbildet und wächst« (Cusinato, Person (2012), 97. H.i.O.).

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 wertschließenden 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 Distanzierungstreben 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.

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.

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

»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 Wertanerkennung 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).

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 menschengeschichtlicher Perspektive ist dies die Kooperation verschiedener Ethosformen zur gemeinsamen Erschließung des Wertekosmos »in the long run«.

9. Eine bewusst angezielte *Selbstrealisierung* 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 anti-augustinische 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 erschließen, sondern aus einer der Selbst-Offenbarung. Selbstliebe erfordert ein Anerkennen dieser

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.

-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).

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).

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 menscheitsgeschichtliche 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.

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 plausibilisiert werden, liegt ihre Stärke darin, dass erst mit ihr eine Bedeutsamkeitsstruktur des Lebens ersichtlich wird:

II. Das Panorama der Selbstliebe

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.

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 Zitationsweise 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 Gouvernamentalität, 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).

Gleichzeitig ist unbestreitbar, dass sein Denken in den 1980er Jahren einen Perspektivwechsel vollzogen hat. In den Vorlesungen zur »Geschichte der Gouvernamentalität« am »Collège de France« 1977–1979 deutet sich an, dass Foucault neben die Gouvernamentalität 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 Gouvernamentalität 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

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., GE, 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.

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.

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 verneint¹⁴³⁷ – 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.,

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 partikuläre, 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-

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 Geltungsansprüche 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.

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 vereinzelt 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

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 Raffnøe 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).

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.

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 vernünftigen 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 negativo* ansetzende und vom Impetus her antinormative Philosophie,¹⁴⁵⁴ das notwendige 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.

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 Vorschreibeparate – 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.

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 juristischen 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-

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.

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.

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.

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 Moralien – 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.

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.

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 Szenarien 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, III.

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

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.

interpretieren 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.

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, III.

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 anderes 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 bekennen.

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.

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.

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 Nächsten, 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.

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.

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.«

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 Gouvernamentalität 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

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.

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.

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

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.

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.

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 Schmidts 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 vermittele. 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.

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 Schmidts 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.

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),

der Differenz in der schlussfolgernden Ausdeutung von Foucault letzten Schriften als Neubegründung einer Ethik der Lebenskunst bleiben Schmid's 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 Schmid's 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 Shusterman 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.

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-

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 radikal liberalen Dezinismus, der jedem Subjekt die Wahl seiner selbst – im Hier und Jetzt – überantwortet.«

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.

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« (Pannkuchen, Archäologie (2000), 60f).

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.

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 Szenarien 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.

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.

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), If; Rajan, Trans-Positions (1993).

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, *Introduction* (2000), 5. Die Entwicklung von Kristevas Denken wird im Aufbau der Studie Beardsworth, Kristeva (2004) anschaulich nachgebildet.

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

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.

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.

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 Colette 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.

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.

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

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.

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

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 Todestrieb 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.

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 zwingen. 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 infrasympolic 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.

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 and 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.

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 bedeutungstiftenden 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 verharret 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.

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 tragi-scherweise 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.

4. Die Ausbildung von Subjekt und Objekt geht, so Kristeva, mit Verwerfungen einher. Das Verworfenen 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 Verworfenen 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 Verblässen 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.

5. Auch auf der Ebene der nationalen Identität ist eine Krise auszumachen: »The ›we‹ is damaged, crisis fractures it«¹⁶⁰². So wie das »Object« 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 liebesbegrüßter [...]. 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 Objects* (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.

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.

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, *Polélique* (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.

Das von ihr dazu entwickelte Gegenprogramm bezeichnet sie als »Hérétique«, 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«.

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.

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 Kunschtchaf-

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.

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.

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 parteiübergreifende 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, II, 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.

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, losing. [...] 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 »Häretik«, 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 »häretische« 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 »häretisch« 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.

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 relationship 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 Kristeva'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«.

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 and 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 impliziert 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

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 erstpörsönlicher 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.

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.

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 Integration 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-natürlicher 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.

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.

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, *Identification* (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.

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, *Identification* (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.

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 undermine« (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 machtheoretisch 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.

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

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 »Häretik« der Subjektwerdung. Fraglich bleibt, ob es ihr dabei gelingt, Fremdes als Anderes zu würdigen, das über seine Funktion in der Selbstwerdung hinausgeht. Die »Häretik« 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.

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

reflection in Kristeva's thought reveals her fear of falling into meta-narrative, 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.

III. Die Typologie der Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

1. Systematisierung nach Typenachsen der Selbstliebe

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

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

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

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

1.1. Invariante und hervorgebrachte Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1670 Foucault steht indes allen Vorstellungen von Vorgegebenheit kritisch gegenüber.

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

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

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

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

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

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

1671 »Wir machen von der praktischen Vernunft einen *moralischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was gleichermaßen gut ist für jeden; einen *ethischen* Gebrauch, wenn wir fragen, was jeweils gut ist für mich oder für uns« (Habermas, Texte (1992), 149. H.i.O). Eine Analyse der Differenzierung von moralischem und ethischem Rechtfertigungskontext bietet Schmidt, Handeln (2017), 353–378.

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

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

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

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

Nietzsche explizit zurückgewiesen, indem er sie als Auszeichnung weniger Menschen versteht, die sich entsprechend lieben können und dürfen. Dies geht mit einer Umwertung der Bedingungen des Werthhaften einher. Hinsichtlich der praktisch-invarianten Selbstliebe wäre diskutabel, ob sie bei Nietzsche die naturalistische Ausdeutung eines allgemeinen Willens zur Macht erfährt. Dies entspricht allerdings nicht der hier verfolgten Hermeneutik (vgl. Kapitel 15). Foucaults Diskursivierung löst beide Formen der Invarianz auf. Wird dieser Spur weiter gefolgt, würde sich natürlich die Bipolarität der Achse in ein Monopol hervorgebrachter Selbstliebe wandeln. Dieser Thematik liegen fundamentale philosophische Fragestellungen zugrunde, die für das Erstellen der Typologie nicht entschieden werden müssen. Verwiesen sei nur auf den »Weg normativer Begründung« (Kapitel 12.1 bei Rousseau) und »Das ›Weibliche‹ und ›Mütterliche‹« (Kapitel 18,5 bei Kristeva), aus denen sich erschließt, wie ein invarianter Typ *rekonstruiert* werden kann, ohne unplausible metaphysische Annahmen zu implizieren. Selbst wenn eine invariante Selbstliebe abgelehnt wird, bleiben die drei identifizierten Kernfragen als solche bestehen.

1.2. Indifferent-ermöglichte und aktive Selbstliebe

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

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

1.3. Harmonische und anarchische Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4. Uniformierte und individuierende Selbstliebe

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

als Aktivität des Selbst in Selbstbestimmung und Selbstrealisierung vollzieht.

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

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

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

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

1.5. Beharrende und transformative Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

1.6. Solitäre und relationale Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.7. Immanent und transzendent orientierte Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.8. Realistische und täuschende Selbstliebe

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

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

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

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

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

1.9. Gefährliche und lebensförderliche Selbstliebe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.10. Tabellarische Übersicht der Typenachsen

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

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

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

III. Die Typologie der Selbstliebe

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

Tabelle 2: Die Typenachsen der Selbstliebe

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

1. Systematisierung nach Typenachsen der Selbstliebe

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

III. Die Typologie der Selbstliebe

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

2. Systematisierung nach Kategorien ethischer Theoriebildung

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

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

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

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

2.1. Selbstliebe als anthropologische Basisbestimmung

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

anthropologische Basisbestimmung für folgende Auffassungen stehen:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Selbstliebe als Aufmerksamkeit

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

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

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

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

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

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

2.3. Selbstliebe als Haltung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.4. Selbstliebe als Gefühl

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5. Selbstliebe als Praxis

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

2.5.1. Selbstliebe als praktisches Streben

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.2. Selbstliebe als Motivation

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

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

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

2.5.3. Selbstliebe als Handeln

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

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

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

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

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

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

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

2.5.4. Selbstliebe als Gebot

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

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

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

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

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

2.6. Selbstliebe als Existenzweise

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Die Typologie der Selbstliebe

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

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

3. Systematisierung nach ethisch informierten Idealtypen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

lich um eine Haltung mangelnden Respekts gegenüber sich selbst gehen.

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

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

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

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

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

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

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

3.4. Ertrag der wertenden Idealtypen

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

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

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

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

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

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

IV. Ein Konzept der Selbstliebe

Damit Selbstliebe systematisch zu normativ-ethischer Orientierung beitragen und als Begriff in gegenwärtigen ethischen Diskursen Verwendung finden kann, ist jenseits der Formulierung ihrer Typologie die Erarbeitung eines Konzepts erforderlich. Dieses schließt an die in der Erhellung des Verständnisses von Selbstliebe rekonstruierten Sinndimensionen an und nimmt ihnen gegenüber eine systematisierende, einordnende und abgrenzende Funktion wahr, die Selbstliebe als ethischen Begriff qualifiziert und ihr im Begründungsdiskurs den Status einer *gerechtfertigten* normativen Orientierung verleiht.¹⁶⁷⁹ Die Formulierung eines Konzepts von Selbstliebe ist folglich nicht als definitorische Setzung oder apriorische Bestimmung, sondern als interpretierende Aneignung der Rekonstruktionen von Panorama und Typologie bei gleichzeitiger qualitativer Überbietung ihres normativen Status anzusehen. Im Folgenden wird ein Konzept von Selbstliebe erarbeitet, das sich angesichts der Pluriformität von Deutung und Wertung der Selbstliebe seiner bleibenden Kontingenz bewusst ist. Dabei ist nicht »Relativismus [...] das Resultat von Kontingenzsensibilität, sondern »kontingente Gewissheit«, eine Gewissheit, die sich der Kontingenz ihrer Entstehung bewusst ist«¹⁶⁸⁰.

Das erarbeitete Verständnis von Selbstliebe hat sie als eine ethische Idee rekonstruiert, die in verschiedene Richtungen theorieförmig anschlussfähig ist. Selbstliebe als Bestimmung des normativen Selbstverhältnisses und zugrundeliegenden Selbstverständnisses steht zunächst für einen Sachverhalt, der in der »moralischen Topographie« verwurzelt ist. Dem muss auch ein Konzept von Selbstliebe Rechnung tragen. Es ist von daher auf einer spezifischen Theorie des Guten vorgelagerten Ebene angesiedelt und stellt nicht ein Konzept innerhalb einer bestimmten philosophisch- oder theologisch-ethischen Ausrichtung dar. Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass sich

1679 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.10.

1680 Joas, Option (2013), 126.

das hier zu entwickelnde Konzept ihnen gegenüber inhaltlich unbestimmt verhielte und in alle Richtungen gleichermaßen anschlussfähig wäre. Eine sperrige Passung kann ihrerseits als Defizit auf Seiten des Konzepts oder des jeweiligen ethischen Ansatzes interpretiert werden. Letzteres hieße, dass das Konzept zusammen mit Panorama und Typologie einen Teil der moralischen Topographie erschließt und auf eine Weise orientiert, die nach einer (partiellen) Korrektur des entsprechenden Ansatzes fragen lässt. Dies gilt beispielsweise sehr grundsätzlich für all diejenigen, die das Selbstverhältnis gar nicht als ethisches zu fassen vermögen.

Zunächst wird auf die Herausforderungen eingegangen, die mit dem Vorhaben verbunden sind, ein ethisches Konzept von Selbstliebe zu formulieren (Kapitel 1). Es schließt sich der Hauptteil, nämlich die Formulierung eines entsprechenden Konzepts an (Kapitel 2). Dies beinhaltet eine dreigliedrige Bestimmung der Selbstliebe in ethischer Hinsicht. Ein Schaubild dient der übersichtlich schematischen Darstellung (Kapitel 2.1.6). Im Weiteren wird eine Profilierung und Präzisierung des Konzepts durch einen vierfachen Vergleich vorgenommen (Kapitel 3), indem es an den neun Kriterien eines »guten Konzepts«¹⁶⁸¹, anderen Bestimmungen des Selbstverhältnisses, anderen systematisch-ethischen Überlegungen zur Selbstliebe und anderen Traditionsbeständen gemessen wird.

Das hier zu entwickelnde Konzept versteht sich als ein ethisches, das sich gerade dadurch auszeichnet, für verschiedene Konzeptionen offen zu sein.¹⁶⁸² In diesen kommen spezifische anthropologische Annahmen, Wertpräferenzen, weltanschauliche Überzeugungen und materiale Vorstellungen vom Guten zum Tragen. Den vorliegenden Teil beschließt die Formulierung einer theologisch-ethischen Konzeption (Kapitel 4), die sich einerseits unter das ethische Konzept von Selbstliebe subsumieren lässt und dieses andererseits als spezifisch christlich-theologische Konzeption weiterführt. Sie setzt die Formulierung eines ethischen Konzepts voraus, da nur so dem Anspruch im Selbstverständnis Theologischer Ethik Rechnung

1681 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.10. Der Teil des Konzepts verweist vornehmlich auf zugrundeliegende Ausführungen in Panorama und Typologie. Diese Verweise werden aufgrund ihrer Länge in Form von Fußnoten angeführt und nicht in Klammern in den Fließtext integriert.

1682 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.10.

getragen werden kann, ethische Einsichten vor ihrer theologischen Integration als solche zu würdigen. Es kann also keine theologisch-ethische Konzeption ohne ein ethisches Konzept von Selbstliebe geben.¹⁶⁸³ Der vorliegende Teil verfolgt somit ein doppeltes Ziel in der Formulierung eines allgemeinen ethischen Konzepts von Selbstliebe und einer explizit theologisch-ethischen Konzeptionierung. Wichtig ist zu beachten, dass die theologisch-ethische Konzeption nur eine unter verschiedenen möglichen ist. Das ethische Konzept läuft also weder automatisch auf sie zu, noch wird es allein durch sie sinnvoll weiterbestimmt. Die hier vertretene These besagt lediglich, dass die zu entwickelnde christlich-theologisch-ethische Konzeption eine gut begründete und sinnvolle Weiterführung darstellt, die aus Perspektive des Konzepts der Selbstliebe und von theologischer Warte aus zu überzeugen vermag. Daneben kann es weitere Konzeptionen von Selbstliebe geben, die entweder einen philosophisch-ethischen oder einen anders gelagerten theologischen Hintergrund haben. Der Fokus der »Ethik der Selbstliebe« liegt jedoch auf der Entwicklung eines grundlegenden ethischen Konzepts und nicht auf dem Vergleich mehrerer möglicher Konzeptionen.

1683 Dieses Verständnis unterscheidet sich von denjenigen Fassungen der Selbstliebe, die die religiöse Liebessynthese zum Ausgangspunkt nehmen.

1. Herausforderungen für ein Konzept der Selbstliebe

Die Formulierung eines ethischen Konzepts von Selbstliebe ist mit drei Schwierigkeiten konfrontiert. Diese rühren von ihrer Verortung in gegenwärtigen Diskursen, dem aktuell dominierenden Verständnis von Ethik und den rekonstruierten Verständnisweisen der Selbstliebe her.

Wie in der Problemhinführung ersichtlich wurde, wird Selbstliebe primär nicht im Bereich der Ethik, sondern in dem von Lebenshilfe und Psychologie thematisiert. Ein ethisches Konzept muss also die dortigen normativ-ethischen Überhänge aufgreifen und damit verdeutlichen, weshalb gerade ein ethisches Konzept erforderlich ist und ein psychologisches oder pädagogisches Konzept sowie die meist unkritisch-affirmative Ratgeberliteratur nicht genügen. Der Diskurs über die Selbstliebe muss gleichsam als ethischer rekonfiguriert werden. Dies stellt zwar keine prinzipielle Anfrage an die Formulierung eines ethischen Konzepts dar, gleichwohl aber eine für dessen Relevanz und Anschlussfähigkeit. In der Erhellung des Verständnisses von Selbstliebe haben Problemhinführung, Panorama und Typologie aufgezeigt, inwiefern die Selbstliebe nach einer ethischen Thematisierung und dann auch Konzeption verlangt und welche Ressourcen dafür bereitstehen.

Angesichts der gegenwärtig vorherrschenden Ausrichtung ethischen Arbeitens, die auf die Begründung intersubjektiver Verpflichtungen oder deren (strukturelle) Ermöglichungsbedingungen als ihren Hauptgegenstand gerichtet ist,¹⁶⁸⁴ erscheint ein ethisches Konzept von Selbstliebe unzeitgemäß. Selbstliebe lege sich damit nicht als eigenständiger Gegenstandsbereich, sondern in Beiordnung zu anderen Konzepten nahe. Zu denken ist hier insbesondere an Formen, die die von Gene Outka analysierte dritte Logik der normativen Bedeutung von Selbstliebe als indirekt ethisch relevant aufgreifen.¹⁶⁸⁵ Auch in der und für die Ethik muss der Diskurs über Selbstliebe wiedergewonnen werden. Für die Formulierung eines ethischen Konzepts von Selbstliebe folgt daraus, dass es ein geweitetes Verständnis von Ethik zum Ausgangspunkt nimmt, das die Bildung des Selbst im Kontext verschiedener normativer Ansprüche in

1684 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.5.

1685 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.1.

einem umfassenderen und eigenständigen Sinn erfasst. Zudem kann die Formulierung eines solchen Konzepts weder ein in der Ethiktradition etabliertes Konzept von Selbstliebe einfach aktualisieren, noch sind die Anleihen, die in der gegenwärtigen Forschungslandschaft gemacht werden können, allzu umfangreich.¹⁶⁸⁶ Eine solide Grundlage für ein Konzept von Selbstliebe können allein die Analysen von Panorama und Typologie sein. Insofern setzt die Klärung der leitenden zweiten Forschungsfrage der »Ethik der Selbstliebe« notwendig die der ersten voraus.

Schließlich haben die Rekonstruktionen im Panorama ein Bild von Selbstliebe zutage gefördert, das sie in ihrer Deutung und Wertung als extrem pluriform und bisweilen sogar gegensätzlich herausstellt. Es ist nicht nur vieldeutig, was konkret als Selbstliebe zählt, sondern auch, ob sie eine ethische Orientierung zum Guten oder Schlechten anzeigt. Wenn auch lange Zeit letzteres im Vordergrund stand, so ist zunehmend eine Umwertung der Selbstliebe festzustellen, die ihre positive Dimension hervorhebt. Den meisten Szenarien des Panoramas ist eine gewisse Ambivalenz in der Bestimmung der Selbstliebe eigen, wohingegen die in der Problemhinführung erörterten aktuellen lebensweltlichen und wissenschaftlichen Verortungen in der großen Mehrzahl eine affirmative Rede erkennen lassen. Ein ethisches Konzept, das in der Bestimmung des Guten Orientierung bieten soll, kann aus Konsistenzgründen nicht denselben Begriff in gegensätzlicher Wertung aufnehmen. Es muss eine grundsätzliche Weichenstellung vorgenommen werden, ob der Spur der negativen oder der positiv wertenden Idealtypen von Selbstliebe gefolgt wird.¹⁶⁸⁷ Für letzteres sprechen drei Gründe:

1. Nur so ist ein Anschluss an die aktuellen nicht-ethischen Selbstliebe-Diskurse möglich, ohne in Opposition zum gegenwärtigen alltagssprachlichen Verständnis zu treten.
2. Nur so kann affirmativ bestimmt werden, wie Selbstliebe Zielperspektiven ethischer Orientierung generiert. Andernfalls würden mit Selbstliebe lediglich *ex negativo* nicht zu unterbietende Untergrenzen gezogen. Der Anspruch eines ethischen Konzeptes als Bestimmung des sittlich Guten sollte hingegen, sofern möglich, weiter reichen.

1686 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.

1687 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 3.

IV. Ein Konzept der Selbstliebe

3. Nur so kann deutlich werden, dass das positive Verständnis das umfassendere ist und die negativen Aspekte zu integrieren vermag.

Wie das Konzept von Selbstliebe diesen drei Aspekten Rechnung tragen kann, muss sich im Folgenden zeigen. So wird auch deutlich werden, wie ein Konzept von Selbstliebe, dem eine positive Wertung zugrundeliegt, von Aussagegehalt und Tragweite für die Ethik deutlich ergiebiger und relevanter ist als die negativ fokussierten Alternativen.

2. Ein Konzept der Selbstliebe

Vor dem Hintergrund der Rekonstruktionen von Panorama und Typologie wird Selbstliebe definiert als *Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute*. Dies ist eine differenziert-integrative Bestimmung, die vier aufeinander verwiesene Dimensionen, nämlich Wahrnehmung, Praxis, Haltung und Gefühl umfasst. In ihnen und durch sie realisiert sich eine Existenz in Selbstliebe. Es wird die dreifache These vertreten, dass in Form dieser Bestimmung

- Selbstliebe zur ethischen Orientierung beiträgt,
- Orientierung in Form eines ethischen Konzepts erfolgt und
- Selbstliebe der zentrale Begriff zur ethischen Bestimmung des Selbstverhältnisses ist.

Worin ein gelingendes Selbstverhältnis besteht, wird von der Selbstliebe bestimmt. Das mögliche Scheitern wird in Form zweier Extreme präzisierend gefasst, die jenes im Kontext seiner relationalen Einbettungen verfehlen.¹⁶⁸⁸ In der Tradition der Ethik wird auch von ihnen häufig als »Selbstliebe« gesprochen. Um der begrifflichen Konsistenz willen werden hier Alternativbezeichnungen verwendet. Damit wird zugleich die oben aufgestellte These verifiziert, dass ausgehend von einer positiven Bestimmung von Selbstliebe die negativen Bedeutungsvarianten integriert werden können.

Im Folgenden wird zunächst die Grundmatrix des Konzepts vorgestellt (Kapitel 2.1). Um der Komplexitätsreduktion willen werden einige Aspekte, die das Selbstverhältnis und das Gute betreffen, zunächst ausgespart. Dies gilt insbesondere für eine doppelte Relationalität, die sich in der Einbettung des Selbst- in Fremdverhältnisse und in intersubjektiven Rechtfertigungen äußert. Wenn sie hintenangestellt werden, bedeutet das nicht – dies sei explizit betont –, dass das vorliegende Konzept sie nicht berücksichtigte. Sie werden vielmehr in den präzisierenden Bestimmungen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute (Kapitel 2.2) aufgegriffen und diskutiert werden. Damit wird der Hermeneutik einer gestuften Komplexitätsenfaltung gefolgt, wie sie etwa auch in der Szenerie zu Kant gewählt wurde.

¹⁶⁸⁸ Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 3.

2.1. Die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute

Zunächst werden die verschiedenen Elemente des Konzepts von Selbstliebe vorgestellt und in ihrer Beziehung zueinander diskutiert. Sie lauten:

- Die vier *Dimensionen* der Selbstliebe: Wahrnehmung, Praxis, Haltung, Gefühl.
- Die vier *Leitbegriffe* der Dimensionen: Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme, Selbstzufriedenheit.
- Die zwei *Seiten* der Selbstliebe: Vorgegebenheit und Aufgegebenheit.
- Die zwei *Modi* der Selbstliebe: Aktiv (Aufgegebenheit) und Medium (Auf- und Vorgegebenheit).

Ein Schaubild wird die Elemente am Ende der Ausführungen schematisch als Matrix der Selbstliebe darstellen (Kapitel 2.1.6) und verdeutlichen, dass es sich um ein differenziert-integratives Konzept handelt.

Grundmerkmal der Selbstliebe ist, dass sie zwei Seiten, Vor- und Aufgegebenheit, aufweist.¹⁶⁸⁹ *Aufgegebenheit* begründet, dass Selbstliebe einer verantwortungsvollen Gestaltung, einer Praxis der Verantwortung, anheimgestellt ist und zum Gegenstand wissenschaftlich-ethischer Reflexion werden kann. Sie umfasst zwei Modi: Die Ausrichtung des Selbstverhältnisses ist ein aktives *Sich-auf-das-Gute-ausrichten* und ein mediales *Auf-das-Gute-ausgerichtet-sein*.¹⁶⁹⁰ Beide sind als dem Individuum aufgegeben in ihrer Ausgestaltung kontingent. Die Aussage, eine Person liebe sich selbst, umfasst beide Modi: Selbstliebe im Aktiv und Medium. In ihnen drückt sich ein für die Selbstliebe wesentliches Charakteristikum aus: Selbstliebe impliziert die Bejahung und Transformation der Existenz. Sie bejaht die Existenz als bereits Auf-das-Gute-ausgerichtet-sein und in ihrem Potenzial, sich auf das Gute auszurichten, und sie transformiert sie in der Anerkennung des Potenzials und im Prozess des sich Ausrich-

1689 Das hier zu entwickelnde Konzept teilt diese Annahme mit einer breiten Bezeugung, wie sie sich im Panorama etwa bei Thomas von Aquin, Rousseau, Kant, Nietzsche, Scheler und Kristeva ausmachen lässt.

1690 Weshalb ein passives Auf-das-Gute-ausgerichtet-Werden nicht als dritter Modus existiert, hängt mit dem Verständnis vom Guten zusammen und wird unten dargelegt, vgl. Kap. 2.2.2.

tens auf das Gute. Dabei kommt der Bejahung des Potenzials eine sehr wichtige Bedeutung zu, weil nur so eine Akzeptanz des Selbst trotz seiner Begrenzungen, Fehler und Vorläufigkeiten möglich wird.

Beide Modi stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis. Während das Aktiv als Handeln das Medium als Zustand befördert, stellt dieses die Ressourcen für jenes bereit. Die Ausrichtung des Selbstverhältnisses ist ein Prozess dieser Wechselwirkung von Aktiv und Medium, von Handeln und Zustand, der sich idealerweise in einer Aufwärtsspirale auf das Gute hin befindet. Hier zeigt sich das Defizit aller solipsistischen Vorstellungen von Selbstliebe, wie sie etwa in der Ratgeberliteratur dominieren.¹⁶⁹¹ Im Zustand mangelnder Selbstliebe aus sich selbst heraus Selbstliebe üben zu wollen, um sich schließlich in einen sich selbst liebenden Menschen zu verwandeln, ähnelt dem Versuch, sich an den eigenen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen. Schon Nietzsche hatte hingegen hellsichtig erkannt, dass das Vermögen einer solitären Selbstliebe Auszeichnung der souveränen Individuen ist, also einen Zustand in Selbstliebe voraussetzt.¹⁶⁹² Aktiv und Medium zeigen auf, weshalb Selbstliebe im Gegensatz zum einseitigen Selbsthass – es gibt nichts, was an der gegenwärtigen Existenz zu bejahen wäre; es gibt kein Ausgerichtet-Sein-auf-das-Gute – und im Gegensatz zum einseitigen, unkritischen Narzissmus steht – es gibt nichts, was an der gegenwärtigen Existenz zu überschreiten wäre; es gibt kein Sich-auf-das-Gute-ausrichten. Als Aufgegebenheit kann Selbstliebe scheitern. In der Aussage, eine Person liebe sich nicht selbst, klingen beide Möglichkeiten an. Ethisch defizitär ist dann das Sich-Ausrichten und/oder das Ausgerichtet-Sein.

Ergänzt wird die Seite der Auf- um die *Vorgegebenheit*. Sie besagt, dass jenseits der Gestaltungsmöglichkeiten Selbstliebe ein Moment von Vorgängigkeit und Unbeliebigkeit aufweist, das zugleich eine wesentliche Grundlage für die Ausgestaltung darstellt. Sie geht in den Prozess der Selbstliebe mit ein. Die Vorgegebenheit existiert im medialen Modus eines fundamentalen Ausgerichtet-Seins, der als für die charakteristische menschliche Lebensform invariant zu

1691 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 1.

1692 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 15.3.3.

rekonstruieren ist.¹⁶⁹³ Dies bedeutet nicht, dass in der konkreten Existenz klar zwischen beiden Formen des empirisch sich manifestierenden Mediums unterschieden werden könnte. Die theoretisch-begriffliche Präzisierung der Verhältnisbestimmung von Vor- und Aufgegebenheit, Invarianz und Bedingtheit, ist abhängig von weiteren anthropologischen und ethischen Vorannahmen, die nicht vom Konzept vorgegeben werden.¹⁶⁹⁴ Wichtig ist allerdings festzuhalten, dass mit der Annahme der Vorgegebenheit von Selbstliebe einerseits ihre Verwurzelung in der menschlichen Lebensform unterstrichen wird und andererseits sowohl jedweder Art von Pessimismus, der vom vollständigen Verlust der Selbstliebe mit allen daraus entspringenden Konsequenzen ausgeht, als auch einem Aktivitätspathos, das Selbstliebe als Beseitigung der Momente von Unbeliebigkeit und Kontingenz versteht, eine Absage erteilt wird. Inwieweit nun Fehlformen von Selbstliebe im Extrem eines »radikal Bösen«¹⁶⁹⁵ in der Lage sind, das fundamentale Ausgerichtet-Sein zu verkehren, kann und muss an dieser Stelle nicht entschieden werden. Angemerkt sei allerdings, dass die Annahme grundsätzlicher Korruptiertheit, die die Möglichkeit einer Aufhebung des vorliegenden Konzepts beinhaltet, zurückzuweisen ist. Zu etwaigen ethischen Ansätzen, denen ein sogenannter »anthropologischer Pessimismus« zugrundeliegt, besteht insofern keine Anschlussfähigkeit dieses Konzepts.

Die beiden Seiten der Selbstliebe, also Vorgegebenheit (Medium) und Aufgegebenheit (Medium und Aktiv), entfalten sich in den vier Dimensionen von Wahrnehmung, Praxis, Haltung und Gefühl, so dass sich eine drei-mal-vier-Felder-Matrix ergibt (vgl. das Schaubild in Kapitel 2.1.6). Für jene sind die Begriffe Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme und Selbstzufriedenheit leitend. Wird ergänzt, dass sich in ihnen und durch sie eine Existenz in Selbstliebe realisiert, ergibt sich schließlich eine drei-mal-fünf-Felder-Matrix. Zudem kennzeichnet die in einer Praxis der Verantwortung erwirkte

1693 Zum Verständnis des für die menschliche Lebensform Charakteristischen vgl. Roughley, *Natur* (2005). Es ist dieser Aspekt, der in bestimmten ethischen Denkformen als anthropologisches Moment bezeichnet wird.

1694 Dieser Sachverhalt wird im »Panorama der Selbstliebe« u.a. in den Szenerien zu Rousseau, Kant, Scheler und Kristeva diskutiert (vgl. dort Kap. 12, 13, 16 und 18) sowie in der »Typologie der Selbstliebe« weitergeführt (vgl. dort Kap. 1.1 und 2.1).

1695 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 13.1.

Ausrichtung auf das Gute eine mittlere Angemessenheit, die sich von zwei negativen Extremen abheben lässt, wie die kategorisch-ethisch informierten wertenden Idealtypen der Selbstliebe nahelegen.¹⁶⁹⁶ So kennt jede Dimension von Selbstliebe eine zweifache Möglichkeit des Scheiterns. Im Folgenden wird das Konzept entlang der Dimensionen weiter entfaltet. Diese dürfen allerdings nicht als isolierte verstanden werden, sondern sie sind die verschiedenen Facetten der Existenz, die sich aus einer kategorisch-ethisch informierten Perspektivierung der *einen* Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute ergeben. Sie stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Verwiesenheit: Die Wahrnehmung befördert etwa eine Praxis und eine Haltung, die mit einem Gefühl einhergehen, sodass sich insgesamt eine Existenzweise einstellt. Oder auf Grundlage einer Haltung formt sich eine Praxis, die mit einem Gefühl einhergeht, und wird eine Wahrnehmung befördert, sodass sich insgesamt eine Existenzweise einstellt.

2.1.1. Dimension der Wahrnehmung: Selbstaufmerksamkeit

In der Dimension der Wahrnehmung steht Selbstliebe in Form von Selbstaufmerksamkeit als vorgegebene für einen epistemologischen Primat des Selbst, der als Sich-nahe-sein oder Bei-sich-sein gefasst werden kann. Mit ihm geht ein grundlegendes Interesse an der eigenen Existenz einher. Dem korrespondiert auf der Seite der Aufgegebenheit im Medium ein Mit-sich-vertraut-sein. Dieses erfordert ein Sich-Ausrichten auf das Gute, das als sich selbst aktiv Beachtung zu schenken zu fassen ist: Wer sich Beachtung schenkt, kann mit sich vertraut werden, was wiederum eine bessere Selbstbeachtung ermöglicht. Aktiv und Medium stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis. Die Seite der Vorgegebenheit steht dafür, dass dieser Kreislauf als solcher nie vollständig aussetzt.

Zusätzliche Komplexität erhält der Modus des Aktiv in der Dimension der Wahrnehmung dadurch, dass in ihm zwei Ebenen zu unterscheiden sind. Auf der ersten Ebene geht es darum, sich in konkreten Aspekten und Momenten Beachtung zu schenken (Wahrnehmung erster Ordnung). Auf der zweiten Ebene steht ein Beachten

1696 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 3.

des Sich-Beachtung-Schenkens (Wahrnehmung zweiter Ordnung). Die erste Ebene ist eine konkrete Manifestation von Selbstliebe. Die zweite ist eine Facette des Vollzugs von Selbstliebe in existenzieller Hinsicht. Das »Bei-sich-sein« der Vorgegebenheit ist die fundamentale Ermöglichungsbedingung der Wahrnehmung zweiter Ordnung. Erst ein entsprechendes Sich-Ausrichten auf das Gute gemäß der Wahrnehmung zweiter Ordnung kann ein grundlegendes Mit-sich-vertraut-Sein im Medium begründen. Folglich erschließt sich erst durch die zweite Ebene, wie Selbstliebe überhaupt als eigene ausgebildet werden kann. Weder kann die Aufmerksamkeit für sich selbst durch eine für andere, noch die Aufmerksamkeit anderer die eigene ersetzen.¹⁶⁹⁷ Dies bedeutet im Umkehrschluss natürlich nicht, dass Selbstaufmerksamkeit idealerweise arelational verfasst wäre. Da das Gute, auf das die Selbstliebe das Selbstverhältnis ausrichtet, notwendig ein irreduzibel eigenes Moment in sich trägt, bedarf es als Voraussetzung zu dessen Erschließung der Selbstaufmerksamkeit. Ohne ein Vertraut-sein-mit-sich-selbst bleibt der Bedeutsamkeit und Sinn eröffnende Horizont eigener Wertungen als Annahmen vom Guten verschlossen. Selbstaufmerksamkeit zweiter Ordnung hat damit eine existenzielle Dimension, indem sie von ihrer Intention her die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das eigene Gute als solche ermöglicht.

Die gelingende Selbstaufmerksamkeit steht zwischen zwei negativen Extrempolen, die jeweils entgegengesetzte Optionen ihres Verfehlens – auf der ersten Ebene – oder ihres Scheiterns – auf der zweiten Ebene – formulieren. Einerseits subsumiert eine objektivistische Abstraktion die Aufmerksamkeit für sich unter ein Allgemeines, in dem das Selbst als solches nicht vorkommt. Das Gute kann nicht als eigenes erfasst werden. Im Solipsismus nimmt sich das Selbst andererseits so wahr, dass das Gute ausschließlich als eigen-singuläres erscheint, was mit einer Perspektivierung einhergeht, die zunächst auf der ersten Ebene das Wahrgenommene nicht mehr in seinem Eigensein in den Blick nimmt und auf der zweiten Ebene schließlich eine realistische Wahrnehmung seiner selbst in der Welt aus dem Blick verliert. Hier ist das Selbst gefangen im Zirkel der Selbstbespie-

1697 Vgl. bei Frankfurt die Aspekte zwei und drei in seiner Bestimmung von Liebe als Unersetzbarkeit des Gegenstands und Identifikation mit dem Geliebten, vgl. Frankfurt, *Gründe der Liebe* (2014), 49–52.

gelung, wie der Mythos von Narziss anschaulich vor Augen führt. Diese Existenzweise verunmöglicht gleichsam als Überdehnung der Selbstwahrnehmung die Wahrnehmung anderer als anderer – im Mythos der Nymphe Echo als Gegenüber. Zwischen den beiden Extremen von Objektivismus und Solipsismus liegt eine realistische Selbstaufmerksamkeit.

2.1.2. *Dimension der Praxis: Selbstsorge*

In der Praxis steht Selbstliebe in Form von *Selbstsorge* zunächst für ein vorgegebenes Streben nach dem eigenen Guten und dessen Bewahrung. Ein neuralgischer Punkt besteht in der ethischen Bestimmung dieses »Guten«. Die Formulierung des »eigenen Guten« darf nicht so missverstanden werden, dass mit ihr gemeint sei, es handle sich per se um ein ausschließlich für einen selbst Gutes. Sie impliziert aber auch nicht, dass mit ihr eine Ausrichtung auf ein allgemeines Gutes oder gar auf das Gute schlechthin besagt sei.¹⁶⁹⁸ An ein Konzept der Selbstliebe kann nicht die Erwartung herangetragen werden, diese in der Ethik insgesamt zentrale und strittige Frage material zu beantworten, womit sich das Konzept auf eine bestimmte Theorie des Guten festlegte. Damit wären die Plausibilitätsgrenzen des Konzepts identisch mit denen der entsprechenden Theorie. Anders verhält es sich bei anschließenden Konzeptionen von Selbstliebe, die konkretere Bestimmungen des Guten vornehmen. Die Thematik der Bestimmung des Guten wird unten präzisierend aufgegriffen (vgl. Kapitel 2.2.2).

Auf der Seite der Aufgegebenheit nimmt der Modus des Aktiven eine Sorge um sich selbst an, die sich in Praktiken des Bejahens und Vervollkommnens zeigen. In ihnen spiegelt sich damit einerseits das Auf-das-Gute-ausgerichtet-sein wider und andererseits tragen sie zum Transzendieren des gegenwärtigen Selbstverhältnisses auf eine bessere Fassung seiner selbst bei. Auch hier sind zwei Ebenen erster und zweiter Ordnung auszumachen. Auf der ersten Ebene beinhaltet Selbstsorge die ganze Vielfalt konkreter Handlungspraktiken. Die

1698 Diese Schwierigkeit ist im »Panorama der Selbstliebe« und in der »Typologie der Selbstliebe« mitlaufend thematisiert worden und bündelt sich in den beiden identifizierten »normativen Kernfragen«, vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1.

Sorge zweiter Ordnung ist wiederum eine Facette des Vollzugs von Selbstliebe in existenzieller Hinsicht und besagt eine Sorge um die Selbstsorge. Sie bezieht sich ihrer Intention nach auf die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das eigene Gute, also auf die Matrix der Selbstliebe als solche und hat als fundamentale Ermöglichungsbedingung das Ausgerichtet-sein der Vorgegebenheit. Als aktive Sorge trägt sie in sich ein Moment von Selbstbestimmung und Eigenverantwortung,¹⁶⁹⁹ da analog zur Ebene der Wahrnehmung das Gute nur selbstbestimmt erschlossen und nur eigenverantwortlich realisiert werden kann. Selbstliebe in Form der Selbstsorge bedeutet, für sich und sein Leben Verantwortung zu übernehmen, was das Erschließen des eigenen Guten und die Ausrichtung auf es praktisch zu befördern einschließt. Selbstsorge zweiter Ordnung materialisiert sich in den Handlungspraktiken erster Ordnung, womit ihr Gelingen zwar intendiert, aber nicht direkt herbeigeführt werden kann. Es stellt sich indirekt ein, wenn sich die gewählte Form des Sich-ausrichtens auf das erschlossene eigene Gute als lebbar und wertvoll bewährt und sich das eigene Gute als nicht nur vermeintlich Gutes herausstellt. Die Selbstsorge ist dabei eingebettet in ein Feld normativer Ansprüche und verlangt nach intersubjektiven Rechtfertigungen, wie noch dargelegt wird (vgl. Kapitel 2.2).

Das aktive Sich-Ausrichten in der Dimension der Praxis führt so, wenn sie erfolgreich ist, zu einem Ausgerichtet-Sein auf das Gute, das auf der zweiten Ebene im Begriff der guten Person kulminiert, die sich durch einen Horizont eigener Wertungen und Annahmen vom Guten auszeichnet. Je nachdem, welche Richtung nun die Bestimmung des »gut« nimmt, ist sie als Lebenskönnerschaft oder Charakterstärke zu präzisieren. Die Vorgegebenheit eines Strebens nach dem eigenen Guten und seiner Bewahrung steht in ersichtlicher Korrespondenz zur Vorstellung der Lebenskönnerschaft. Welches Verhältnis zur Charakterstärke besteht, hängt von weiterführenden Bestimmungen des jeweiligen ethischen Ansatzes ab.¹⁷⁰⁰ Kennzeichen moderner Ethiken ist es, an dieser Stelle einen klaren Schnitt zwischen den beiden Formen des Mediums zu machen, da

1699 An dieser Stelle genügt ein schwaches Verständnis von Selbstbestimmung als autonome Entscheidung, das sie nicht im Sinne der kantischen Autonomie interpretiert, vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 13.2.1.

1700 Vgl. dazu die Achse harmonisch-anarchischer Selbstliebe in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.3.

der Aufgegebenheit eine autonome Bestimmung des sittlich Guten zugrundeliegen muss. Das Streben nach dem eigenen Guten ist dann gerade keine Anlage zur Charakterstärke. Außerhalb dieser spezifischen Bestimmung gilt auch für die Selbstsorge, dass das Medium generell als Ressource wieder auf die aktive Praxis zurückwirkt.

Verfehlung und Scheitern der Selbstsorge sind durch die negativen Extreme der Selbstvernachlässigung und des Egozentrismus gekennzeichnet. Erstere meint analog zur objektivistischen Abstraktion eine Vernachlässigung seiner selbst in konkreten Praktiken oder auf der zweiten Ebenen ein Aufgeben der Selbstsorge. Auch hier verliert das Gute seinen Charakter als eigenes Gutes. Egozentrismus besagt hingegen auf erster Ebene einen praktischen Egoismus, der darin besteht, die Zwecke der Handlung auf sich selbst zu zentrieren und andere ungerechtfertigt zu übergehen. Und er hat die zweite Ebene einer existenziellen Selbstfixierung, in der die Sorge in einer Sorge ausschließlich um sich selbst gefangen ist. Auch hier sind die Zwecke allein auf sich selbst gerichtet, das ethisch Defizitäre liegt aber nicht allein in einer mangelnden relationalen Verantwortung, sondern auch in der existenziellen Selbstverfehlung, die analog zum Solipsismus konzipiert ist, indem die Perspektivierung allein auf sich eine realistische Selbst- und Weltwahrnehmung vermissen ließ. Dies lässt sich auch so formulieren, dass im Handeln das Gute auf ein für einen selbst Gutes reduziert wird und so der umfassendere Charakter des Guten und damit dann auch das Selbst in seinem Zusammenfall mit dem Guten verloren geht. Dementgegen kennzeichnet eine angemessene Selbstsorge eine Beschränkung der Sorge um sich selbst und ein Aufbrechen der Selbstfixierung. Sie realisiert sich gerade darin, dass ihr Gegenstand nicht allein, aber unter anderem das Selbst ist.

2.1.3. Dimension der Haltung: Selbstannahme

Auf der Seite der Vorgegebenheit steht Selbstliebe in Form von Selbstannahme für eine grundlegende Bejahung eigener Existenz. Dies kann auch mit dem Begriff Selbstachtung bezeichnet werden. Das fundamentale Ausgerichtet-sein auf das Gute zeigt sich hier darin, dass eine Würdigkeit angenommen wird, die nicht herbeigeführt, nicht vermindert, noch vergrößert werden kann, sondern die dem Dasein als solchem zukommt und keiner darüber hinaus

gehenden Rechtfertigung bedarf. Sie erteilt mit ihrer fundamentalen Annahme eines bereits Auf-das-Gute-ausgerichtet-seins sowohl einem existenziellen Pessimismus des Selbsthasses als auch dem Leistungsimperativ, sich eine Haltung der Selbstannahme grundsätzlich verdienen zu müssen, eine Absage. Sie ist eine grundlegende Ressource für den Prozess der Selbstliebe allgemein.

Die Seite der Aufgegebenheit umfasst hier sich selbst wertzuschätzen und ein Ausgerichtet-sein, das als positiver Stolz zu kennzeichnen ist. Entscheidend ist, dass anders als bei der Würdigkeit die Formen der Wertschätzung nach Rechtfertigung verlangen. Diese ist in doppelter Hinsicht wesentlich an ihre relationale Einbettung gekoppelt. Zum einen stehen die Selbstwertschätzungen, da sie sich auf individuelle Errungenschaften oder Eigenschaften, nicht aber auf die Existenz als solche und auf Momente fundamentaler Gleichheit beziehen, in einem graduellen Vergleich zu denen anderer. Zum anderen sind auch die Kriterien der Wertschätzung einem intersubjektiven Aushandlungsprozess unterworfen. Als angemessen muss sich die Selbstannahme im Vergleich zu der anderer als auch hinsichtlich der angelegten Kriterien erweisen. Diese können nun weder alleine aus sich selbst, noch unter Ausblendung eigener Wertungen eruiert werden. Auf letzteres wurde im Zusammenhang der Darlegungen zu den beiden anderen Dimensionen hingewiesen.

Analog zu den Dimensionen von Wahrnehmung und Praxis gliedert sich auch die der Haltung im Sich-ausrichten in zwei Ebenen. Die erste bezieht sich auf ein Wertschätzen aufgrund spezifischer Eigenschaften oder Leistungen. Die zweite besagt ein Wertschätzen des Sich-wertschätzens, eine Annahme der Selbstannahme und ist eine Facette des Vollzugs von Selbstliebe in existenzieller Hinsicht. Analog zu den beiden vorangehenden Dimensionen korrespondiert hier mit dem Sich-Ausrichten auf beiden Ebenen ein entsprechendes Ausgerichtet-sein im Medium. Sofern auf der zweiten Ebene ein Wertschätzen gerechtfertigter Wertschätzung vorliegt, kann von einem ganzheitlichen Ausgerichtet-sein auf das Gute gesprochen werden, was als Form existenzieller Selbstannahme zu bezeichnen ist. Die Würdigkeit der Vorgegebenheit ist in der Dimension der Haltung ein Ankerpunkt, der ein vollständiges Aussetzen des Kreislaufs von Aktiv und Medium verhindert.

Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute erfordert wesentlich, dass dem Prozess eigene Wertungsweisen zu-

grundeliegen, die ihrerseits nicht als willkürlich gesetzte vorgestellt werden können. Dementgegen stehen die beiden Extrempole von Verdemütigung und Hochmut für aus dem Lot geratene Formen der Selbstannahme, die im Vergleich mit anderen oder, was ihre Kriterien anbelangt, als verfehlt beurteilt werden müssen. Auch sie gibt es wiederum als Verfehlung erster Ordnung und Scheitern zweiter Ordnung. Auf der zweiten Ebene steht Verdemütigung für eine im übertragenen Sinn »würdelose Existenz«. Umgekehrt siedelt die christliche Tradition im anderen Extrempol die Ursünde der »Superbia« an: Sie bezeichnet einen Hochmut zweiter Ordnung, eine ungerechtfertigte Selbstannahme im Sinne von anmaßender Selbstüberhebung auf existenzieller Ebene. Gegen Verdemütigung und Hochmut steht eine angemessene, gerechtfertigte Selbstannahme.

2.1.4. Dimension des Gefühls: Selbstzufriedenheit

In der Dimension des Gefühls steht Selbstliebe in Form von Selbstzufriedenheit¹⁷⁰¹ auf Seiten medialer Vorgegebenheit für eine fundamentale Freude an der eigenen Existenz, wohingegen das Pendant im Bereich der Aufgegebenheit als Wohlgefallen an sich selbst gefasst werden kann.¹⁷⁰² Das Gefühl begleitet die Dimensionen der Wahrnehmung, Praxis und Haltung und ist als ein wesentlicher Indikator zur Überprüfung des Gelingens der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute anzusehen. Gleichzeitig ist die Existenzfreude ein Ankerpunkt und wesentliche Ressource, um den Prozess der Selbstliebe insgesamt in Gang zu halten. Ein aktives Sich-ausrichten gibt es hier nicht. Die beiden Extremformen des Empfindens von Wert- oder Sinnlosigkeit und narzisstischer Selbstverliebtheit sind entsprechend als Problemanzeigen zu interpretieren. Sie können die Verfehlung erster Ordnung oder das Scheitern zweiter Ordnung in den anderen Dimensionen begleiten.

1701 »Selbstzufriedenheit« hat hier nicht die alltagssprachlich negative Konnotation.

1702 Der Begriff des Wohlgefallens ist der Moralphilosophie Kants entlehnt, vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 13.2.3.

2.1.5. *Existenz: Selbstliebe*

Die vier Dimensionen bündeln sich in der Existenz, die sich in und durch Wahrnehmung, Praxis, Haltung und Gefühl realisiert. Diese sind als Facetten der Existenz zu verstehen. Die Sinnmitte der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute zielt letztlich auf ein Gelingen der Identität als eigenes gutes Leben ab. Deswegen ist ihr Leitbegriff die Selbstliebe. Sie ist somit der fundamentale Begriff zur ethischen Bestimmung des menschlichen Selbstverhältnisses. Sie besagt ein gelungenes existenzielles Ausgerichtet-sein auf das eigene Gute, das sich als solches weder direkt herbeiführen lässt noch schicksalsgleich aus einem vorgegebenen Ausgerichtet-Sein ergibt. Die beiden Seiten von Vor- und Aufgegebenheit aller Dimensionen gehen vollumfänglich in den Prozess der Selbstliebe ein, der sich idealerweise zu einer Existenz eines eigenen guten Lebens bündelt. Dieses ist als solches weder vorhanden noch herbeiführbar. Damit erschließt sich auch vom Schlussstein des Konzepts der Selbstliebe aus, weshalb einerseits Selbstbestimmung und Selbstverantwortung als Kennzeichen des Sich-ausrichtens auf das Gute inhärente Momente von Selbstliebe sein müssen, ohne dass sie sie als Existenz direkt anzielen oder garantieren könnten. Andererseits wird deutlich, weshalb in ein Gelingen von Selbstliebe notwendig Momente von Vorgegebenheit als Ausgerichtet-sein eingehen, zu denen sich das Selbst im Prozess der Selbstliebe zwar verhalten kann und muss, die es aber so nur integrieren und nicht beseitigen kann. Eine der beiden Seiten nicht zu beachten, kann sich, wie es in der lebensweltlichen Verortung der Selbstliebe gegenwärtig häufig der Fall ist,¹⁷⁰³ in der irrigen Annahme äußern, Selbstliebe würde sich entweder durch Abstinenz von vermeintlich verfälschendem Zutun als quasi-kosmische Vorgegebenheit von selbst entfalten, oder sie könne andererseits aktiv »gemacht« werden. Dem einen liegt eine falsche Passivitäts-, dem anderen eine falsche Aktivitätshypothese zugrunde.

Wie die vier Dimensionen jeweils zwei entgegengesetzte negative Pole kennen, die als Misslingen von Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme oder Selbstzufriedenheit gelten, so kann auch die Selbstliebe als ganze, als existenzielle Ausrichtung auf das Gute, scheitern. Darin bündelt sich das Scheitern der entsprechenden

1703 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 1.

negativen Extrempole. Dies ist – je nach vorausgesetzter Theorie vom Guten – in normativer Hinsicht als Entfremdung und/oder als Schuld zu bezeichnen. Beides steht für ein Misslingen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses in seiner stets relationalen Einbettung. Die Darlegungen zu den beiden negativen Extremen in den vier Dimensionen haben aufgezeigt, dass sich eine misslingende Selbstliebe nie allein vom Selbstverhältnis aus, sondern über die Art und Weise der Ausgestaltung der Bezüge erschließt. Entsprechend ist das Misslingen der Selbstliebe als existenzielles Fehlgehen des eigenen guten Lebens eine relationale Bestimmung des Selbstverhältnisses. Die beiden Pole werden hier von Selbsthass und Selbstverliebtheit gebildet, die ein eigenes gutes Leben verfehlen, weil sie entweder nichts Gutes in der eigenen Existenz sehen oder dies mit ihr identifizieren. Insgesamt gilt für die negativen Extreme, dass sie für das Verfehlen und Scheitern einer gelingenden Ausrichtung auf das Gute stehen. Als solche bilden sie aber keine fixe Opposition zur Selbstliebe, sondern diese kann sich als aufgegebene noch einmal zu ihnen verhalten. Dies ist als Persönlichkeitsentwicklung oder Selbstentwicklung zu kennzeichnen, wenn das Sich-Ausrichten auf das Gute eine angemessene Balance wieder herzustellen sucht. Von daher bilden die negativen Extreme keinen abgespaltenen Bereich, sondern bleiben integraler Bestandteil des Konzepts der Selbstliebe. Inwiefern dieser Prozess zum Besseren realisiert wird, hängt von sozio-kulturellen und psycho-dynamischen Faktoren ebenso ab wie von der Ausprägung der Extreme, wieviele Dimensionen mit hineinspielen, ob von einer Verfehlung oder von einem Scheitern auszugehen ist, oder, ob gar die Selbstliebe als ganze, als existenzielle Ausrichtung auf das Gute als gescheitert anzusehen ist. Wichtig ist hierbei, dass selbst der Begriff des Scheiterns nicht für ein irreversibles Versagen steht.

Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute bestimmt gelingende Identität hingegen als ein schon auf das Gute Ausgerichtet-sein bei einem gleichzeitigen Überschreiten in einem transzendierenden Sich-ausrichten auf das größere Gute individueller Existenz in ihren relationalen Bezügen mit den beiden Seiten der Vor- und Aufgegebenheit. Das Gelingen ist nicht ohne Selbstaufmerksamkeit, nicht ohne Selbstsorge, nicht ohne Selbstannahme und nicht ohne Selbstzufriedenheit möglich. Insofern ist Selbstliebe auf existenzieller und konzeptueller Ebene integrativ-differenziert. Ihr Gelingen äußert sich in einer Form grundlegender interner Ko-

härenz, ohne damit Ambivalenzen und Spannungen zu eliminieren. Der Prozess der Selbstliebe ist die Ausrichtung des bleibend integrativ-differenzierten Selbstverhältnisses in seinen relationalen Bezügen auf das Gute.

2.1.6. Schaubild zum Konzept der Selbstliebe

Den Kern des Schaubilds bildet die vier-mal-fünf-Felder-Matrix. Sie ist durch einen doppelten Rahmen kenntlich gemacht. Dargestellt werden sowohl die Dimensionen als auch ihre Leitbegriffe sowie die Seiten von Vor- und Aufgegebenheit mit den Modi Aktiv (in erster und zweiter Ordnung) und Medium. Um die Verbindung des letzteren zwischen vor- und aufgegebenen Seite zu verdeutlichen, ist die vertikale Begrenzungslinie der Felder hier nur gepunktet. Die qualitative Abhebung der Existenz von den vier Dimensionen verdeutlicht eine doppelte Trennlinie. Sie bindet alle Formen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute in Vor- und Aufgegebenheit zusammen und verweist auf die dadurch ermöglichte gelingende Identität als eigenes gutes Leben. Diese ist von der defizitären, allein im Aktiv verorteten Aktivitätshypothese und von der defizitären, allein im Medium verorteten Passivitätshypothese abzugrenzen. Rechts in der Spalte werden die beiden negativen Extreme scheiternder Selbstliebe zusammengefasst, die einerseits aus dem Verfehlen der ethischen Gestaltung der Selbstliebe als aufgegebenen resultieren, andererseits aber auch die individuellen Prägungen durch die Vorgegebenheit aufnehmen. Die Linie zwischen ihnen und der Aufgegebenheit ist gepunktet, um zu verdeutlichen, dass sie integraler Bestandteil des Prozesses der Selbstliebe sind.

Tabelle 3: Das Konzept von Selbstliebe als Matrix der Selbstliebe

Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute						
Dimension	Leitbegriff	Aufgegebenheit			Negative Extreme	
		Vorgegebenheit Medium (Ausgerichtet-Sein)	Medium (Ausgerichtet-Sein)	Aktiv (Sich-Ausrichten)		
Wahrnehmung	Selbstaufmerksamkeit	Bei sich sein/ Interesse an sich haben	Mit sich vertraut sein	Sich Beachtung schenken: 1. Einzelaspekt 2. Aufmerksamkeit für die Matrix der Selbstliebe	Solipsismus oder objektivistische Abstraktion	
Praxis	Selbstsorge	Streben nach dem eigenen Guten und seiner Bewahrung	Gute Person: Lebenskönnerschaft/ Charakterstärke	Sich bejahen und vervollkommen: 1. Einzelhandlung 2. Sorge für die Matrix der Selbstliebe	Egozentrik oder Selbstvernachlässigung	
Haltung	Selbstannahme	Würdigkeit	Positiver Stolz	Sich wertschätzen: 1. Einzeleigenschaft 2. Annahme seiner selbst in der Matrix der Selbstliebe	Hochmut oder Verdemütigung	
Gefühl	Selbstzufriedenheit	Existenzfreude	Wohlgefallen an sich		Selbstverliebtheit oder Wertlosigkeit	
Existenz	Selbstliebe	Passivitätshypothese	Aktivitätshypothese			Narzissmus oder Selbsthass (entfremdet bzw. schuldhaft)
		Gelingende Identität als eigenes gutes Leben				

2.2. Präzisierungen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute

Die grundlegenden Ausführungen zum Konzept von Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute werden im Folgenden präzisiert. Das betrifft die Überlegungen zum Selbstverhältnis (Kapitel 2.1.1) und zum Guten (Kapitel 2.2.2). Damit wird auch zwei möglichen Missverständnissen ein Riegel vorgeschoben, die darin bestehen, das hier entwickelte Konzept ginge von einem arelationalen Selbstverhältnis aus oder kenne keine intersubjektiven Rechtfertigungen des Guten. Im ersten Unterkapitel wird auf das Verhältnis von Selbst- und Fremdbezug eingegangen, im zweiten auf das Moment intersubjektiver Rechtfertigung. Beides sind Momente, die in Panorama und Typologie als für die Thematik der Selbstliebe zentral erschlossen worden sind.

2.2.1. *Das Selbstverhältnis und seine Kontexte*

Gegenstand der Selbstliebe, wie sie im vorliegenden Konzept verstanden wird, ist das Selbstverhältnis. Es entfaltet sich in den Facetten von Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme und Selbstzufriedenheit. Die Rekonstruktionen von Panorama und Typologie haben aufgezeigt, dass das Selbstverhältnis stets einen Bezug zum jeweiligen Selbstverständnis aufweist. Einem ethischen Konzept von Selbstliebe geht es folglich um eine normative Bestimmung des Selbstverhältnisses unter Berücksichtigung der Deutungen des zugrundeliegenden Selbstverständnisses. Die Ausrichtung auf das Gute bringt damit zum Ausdruck, dass die Deutungen des individuellen und kollektiv geteilten Verständnisses vom Selbst mit den individuellen und kollektiv geteilten Annahmen darüber, worin ein gutes Verhältnis des Selbst zu sich selbst besteht, zusammenhängen.

Hinsichtlich des Bezugs von *Selbstverhältnis* und *Selbstverständnis* sind zwei Irrtümer zu vermeiden. Zum einen kann nicht ein »richtiges Selbst« des Selbstverständnisses definiert werden, das dann deduktiv auf eine Praxis der Selbstliebe als Realisierung des »richtigen Selbst« appliziert werden könnte. Zum anderen kann Liebe nicht als richtige Praxis apriori ohne Berücksichtigung der Deutungen des Selbstverständnisses definiert und dem Selbst zur Vorgabe gemacht

werden. Die erste Form überzieht die Kompetenz der Bedeutung des Selbstverständnisses in der Bestimmung des Normativen für das Selbstverhältnis, die zweite lässt sie unterbestimmt. Konzepte von Selbstliebe, die bei einem anthropologischen Verständnis vom Selbst ansetzen und von ihm ausgehend eine Praxis der Selbstliebe als richtiges Selbstverhältnis normieren, tendieren zur ersten Variante. Ideen von Selbstliebe, die eine Praxis der Liebe bestimmen und sie auf das Selbst anwenden, tendieren zur zweiten Variante.¹⁷⁰⁴

Dementgegen geht das hier entwickelte Konzept der Selbstliebe von einem Wechselwirkungsverhältnis von Selbstverständnis und normativem Selbstverhältnis aus. In der Spur der Idee vom »dezentrierten Selbst«¹⁷⁰⁵ kann nicht länger bei einem fixen, verfügbaren Selbst angesetzt werden, sondern Ausgangs- und Zielfigur bleibt ein desintegriert-integrierendes Selbst,¹⁷⁰⁶ das prozesshaft strukturiert, kontextuell verortet und in Praktiken verwoben ist. Im Selbstverhältnis als praktischem Erprobungsfeld entwickelt sich das Selbstverständnis weiter. Das hier entwickelte Konzept von Selbstliebe bündelt in sich beide Aspekte: Einerseits greift sie auf Deutungen vom Selbst zurück, andererseits drängt sie das Selbst in einer transformativen Praxis zu einer Überschreitung seiner selbst und seiner Deutungen von sich. Von daher liegt das Selbstverständnis nicht einfach dem Selbstverhältnis zugrunde, sondern letzteres wirkt rückbestimmend auf das erstere.¹⁷⁰⁷ Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme und Selbstzufriedenheit rekurren auf Deutungen des Selbst und prägen sie zugleich ihrerseits.

Das vorliegende Konzept knüpft zur Erhellung des Selbstverhältnisses an die in Panorama und Typologie rekonstruierten Sinndimensionen von Selbstliebe an, statt eine Definition von Liebe oder eine vom Selbst zu setzen. Es lässt sich eine *Charakteristik des Selbstverhältnisses* in fünf Punkten ausmachen, die die Bedeutsamkeit einer Erfassung von Selbstliebe in ethischer Hinsicht und eines ethischen Konzepts von Selbstliebe unterstreichen. Das Selbstverhältnis zeichnet sich durch Eigenständigkeit, Dignität, partielle Unverfügbarkeit, Unvertretbarkeit und Bedeutsamkeit aus:

1704 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.

1705 Vgl. dazu die Ausführungen im »Panorama der Selbstliebe« in Kap. 15.3.1 und weiterführend Kap. 18.4.

1706 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 18.6.

1707 Zu pragmatistischen Inspirationen für eine Ethik vgl. FN 103.

1. Das Selbstverhältnis verdient als solches eine ethische Betrachtung. Es ist weder ethisch irrelevant noch wird es erst durch die Relationen, in die es eingebettet ist zu einem ethisch relevanten Problemfeld. Die Rekonstruktionen im Panorama haben die Auffassung hinreichend bestätigt, dass sich das Selbstverhältnis als in ethischer Hinsicht *eigenständiger* Gegenstand darstellt.
2. Die ethischen Bestimmungen, die der Gegenstand »Selbstverhältnis« erfährt, dürfen nicht auf seine Aufhebung abzielen. Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses besteht nicht darin, es in ein Fremdverhältnis zu transformieren. Das Gute, auf das das Selbstverhältnis ausgerichtet wird, ist kein heteronomes Gutes. Vielmehr weist das Selbstverhältnis eine eigene *Dignität*, einen eigenen Wert auf, der in dem des Selbst begründet liegt und dessen Aufhebung verbietet.¹⁷⁰⁸ Die eine Seite einer Verfehlung des Selbstverhältnisses, die in objektivistischer Abstraktion, Selbstvernachlässigung, Verdemütigung, Wertlosigkeit und Selbsthass zusammenläuft, übersieht gerade diesen Punkt.
3. Durch seine beiden Seiten von Vor- und Aufgegebenheit weist das Selbstverhältnis jenseits der ethischen Gestaltungsmöglichkeiten ein Moment der Entzogenheit auf, das in der Vorgegebenheit wurzelt.¹⁷⁰⁹ Als nur in einer Seite verankert, handelt es sich um eine *partielle Unverfügbarkeit*.
4. Wie in der Dimension der Wahrnehmung angedeutet, verfügt jedes Selbstverhältnis über ein singuläres Moment der *Unvertretbarkeit*.¹⁷¹⁰ Es stellt sich damit nicht bloß als unter allgemeine Bestimmungen fassbare Besonderheit dar. Für alle vier Dimensionen gilt: Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstan-

1708 Vgl. dazu die obigen Ausführungen zur Dimension der Vorgegebenheit und in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1.

1709 Insbesondere Kristeva hat in jüngerer Zeit auf die empirischen Manifestationen der bleibenden Fremdheit im Selbst hingewiesen, vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 18.4. Der Gedanke wird in Rousseaus »Amour de soi« vorgebildet.

1710 Zur Definition von Allgemeinem, Besonderem und Singularität vgl. Reckwitz, Singularitäten (2017), 49f. Dem Moment des Singulären kann nicht hinreichend Rechnung getragen werden, wenn eine allgemeine Definition und Normierung von Liebe erfolgt, die dann in gleicher Weise auf verschiedene Formen von Fremdverhältnissen sowie auf das Selbstverhältnis als lediglich unterschiedliche Besonderheiten angewendet werden.

nahme und Selbstzufriedenheit erschließen und gestalten sich nie ohne die erstpösonliche Perspektive. Selbstbestimmung und Selbstverantwortung der Identifizierung und Ausrichtung des Selbstverhältnisses sind im Letzten nicht delegierbar und nicht vertretbar.

5. Ohne die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute in den vier Dimensionen ist gelingende Identität als eigenes gutes Leben unerreichbar. Darin gründet die existenzielle *Bedeutsamkeit* des Selbstverhältnisses und dann auch seiner ethischen Thematisierung.

Die Eigenständigkeit, Dignität, partielle Unverfügbarkeit, Unvertretbarkeit und Bedeutsamkeit des Selbstverhältnisses herauszustellen, ist kein Plädoyer für eine solipsistische Existenz. Mit den vorausgehenden Ausführungen wird in keiner Weise behauptet, dass eine Thematisierung des Gegenstands »Selbstverhältnis« diesen in einer arelationalen Weise bestimmte. Einen im Grundsatz prinzipiellen Gegensatz von Selbst- und Fremdbezug anzunehmen und sie damit in ein Konfliktverhltnis festzuschreiben, ist auf allen vier Dimensionen und dann auch für die Existenz als solche falsch:

- Sich selbst Aufmerksamkeit zu schenken impliziert nicht, anderen keine Aufmerksamkeit schenken zu können oder zu sollen.
- Für sich selbst zu sorgen impliziert nicht, für andere nicht Sorge tragen zu können oder zu sollen.
- Sich selbst anzunehmen impliziert nicht, andere nicht annehmen zu können oder zu sollen.
- Mit sich selbst zufrieden zu sein impliziert nicht, keine Freude an anderen haben zu können oder zu sollen.
- Sich selbst zu lieben impliziert nicht, andere nicht zu lieben.

Die Ausführungen zur Ausrichtung des Selbstverhältnisses haben gerade gezeigt, dass die arelationale Ausrichtung defizitäre Formen beinhaltet, die sich in Solipsismus, Egozentrik, Hochmut und narzisstischer Selbstverliebtheit widerspiegeln. Einer entsprechenden Existenz ist es entgegen der im Konzept vertretenen Auffassung nicht möglich, neben dem Selbst- auch ein Fremdverhältnis gelten zu lassen. Dies wird jedoch nicht als Normalfall, sondern als defizitäre Form erfasst. Und dies gilt nicht allein für eine unangemessene Priorisierung des Selbst, sondern auch für die Ausblendung anderer, die die Kehrseite eines arelationalen Selbstverständnisses darstellt.

Dementgegen lässt sich plausibilisieren, dass die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute, will sie gelingen, auf intersubjektive Anerkennungsverhältnisse, also auf Formen von Fremdverhältnissen angewiesen ist. Selbstliebe hat sich dann gerade um ihres eigenen Projekts willen nicht solipsistisch zu verstehen. In einem Konzept von Selbstliebe tauchen damit *Fremdbezüge als Ermöglichungsbedingungen* der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute auf. Dies gilt für alle vier Dimensionen des Selbstverhältnisses:

1. Ein in verschiedenen Szenerien des Panoramas immer wieder aufgetauchter Gedanke ist der Freundschaftsaspekt als der Selbstliebe notwendig einzuschreibendes Moment. So stellt etwa Foucault dem sich um sich sorgenden Selbst einen Freund als Wegbegleiter an die Seite, der hilft sich selbst besser zu erkennen, sich die richtige Aufmerksamkeit zu schenken und seine größeren Möglichkeiten zu sehen. Mit sich vertraut zu werden ist keine solitäre Angelegenheit. »So gesehen bedarf eine Ethik des Selbstverhältnisses grundsätzlich des Anderen, um eine Transformation des Selbst vorzunehmen. [...] Die Gestaltung des Selbst ist an ein Gegenüber gebunden, doch ist jenes nicht das Ziel einer so verstandenen Ethik.«¹⁷¹¹ Das Gegenüber öffnet den Blick für eine realistischere Selbst- und Weltwahrnehmung, die einer selbstfixierten Perspektivierung entgegensteht und Objektivität ermöglicht.
2. Relativ unstrittig ist, dass Selbstsorge in einem intersubjektiv aufgespannten, sozio-kulturellen Raum situiert ist, der durch Praktiken von Anerkennung entweder unterstützend oder einschränkend wirkt. Bis auf die Szenerien, die auf ein solitär-heroisches Individuum fokussieren,¹⁷¹² legt sich nirgendwo nahe, die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute im Bereich der Praxis als eine Aufgabe zu verstehen, die das Individuum aus sich allein heraus zu leisten hätte oder zu leisten imstande wäre. Dementgegen betont beispielsweise Kristeva, dass gerade

1711 Pfannkuchen, Archäologie (2000), 64. Zu Foucault vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 17.4.2. Ähnliche Gedanken finden sich bei Scheler, vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 16.2.2. Von Kierkegaard ausgehend diskutiert auch Lippitt, Kierkegaard (2013), 14–43 sehr instruktiv den Zusammenhang von Freundschaft und Selbstliebe.

1712 Vgl. etwa bei Nietzsche im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 15.3.3. Zur Kritik daran vgl. Kap. 15.4.

ein solches Vorhaben zum Elend des spätmodernen Selbst geführt habe, welches den Anschluss an Liebesdiskurse verloren habe, und entwickelt eine Ethik der Befähigung.¹⁷¹³

3. Die Annahme seiner selbst hängt in ihrer Ausformung wesentlich von relationalen Anerkennungen ab. Der positive Stolz oder auch die Selbstwertschätzung ist damit verbunden, ob und wofür dem Selbst von anderen Wertschätzungen zuteil werden und ob Anerkennungsstrukturen das Selbst darin unterstützen sich selbst wertzuschätzen. Dieser Zusammenhang ist Kernbestandteil der Debatten um den »Amour-propre« und wird unter anderem von Rousseau als eine der zentralen Fragen der Selbstliebe behandelt.¹⁷¹⁴ Dabei wird ersichtlich, dass die relationale Einbettung nicht per se positiv für die Ausrichtung des Selbstverhältnisses sein muss, letzteres aber im Gegenzug auch nicht ohne sie denkbar ist.
4. Aus den Fremdbezügen als Ermöglichungsbedingungen in den ersten drei Dimensionen ergibt sich schließlich, weshalb auch Selbstzufriedenheit relational bedingt ist. So ist bei Kant der Teil des Wohlgefallens, den er als unbedingt bezeichnet, zwar eng mit seiner Moralphilosophie verknüpft, quantitativ unter seinen Varianten des Wohlgefallens aber von geringer Bedeutung.¹⁷¹⁵ Er ist einer der wenigen, der überhaupt eine Form nicht empirisch bedingten und damit nicht relational abhängigen Glücks kennt.

Diese kurzen Einlassungen mögen genügen um zu verdeutlichen, dass und inwiefern ein Gelingen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses von Fremdverhältnissen abhängt. Es ist Kennzeichen der charakteristischen menschlichen Lebensform, dass sie Selbstliebe angemessen nur vor einem relationalen Selbstverständnis erfassen und nur als relationales Selbstverhältnis ausgestalten kann. Theorien der Anerkennung, wie etwa die von Axel Honneth,¹⁷¹⁶ setzen genau hier an.

1713 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 18.6.

1714 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 12.3. Vgl. auch die Selbstschätzung bei Kant im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 13.3.3.

1715 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 13.2.3.

1716 Vgl. Honneth, Anerkennung (2021).

Die intersubjektiven Bezüge müssen sich allerdings nicht per se als förderlich erweisen, sondern können – so etwa eine zentrale Sorge von Rousseau, Nietzsche und Foucault – auch behindernd oder gar verunmöglichend wirken. *Fremdbezüge als Verhinderung* schaffen dann einen Rahmen, in dem sich Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme, Selbstzufriedenheit und insgesamt Selbstliebe nicht entfalten können, indem ihnen ein weiteres Sich-ausrichten auf das Gute verwehrt oder ein Ausgerichtet-sein auf das Gute abgesprochen wird. In Auseinandersetzung mit Rousseau, der diesen Zusammenhang in grundlegenderweise zum ersten Mal thematisiert, hat Frederick Neuhouser einige instruktive Leitsätze zur Schaffung von das Gelingen von Selbstliebe befördernden Strukturen aufgestellt:¹⁷¹⁷

- Umgang mit der Abhängigkeit von Anerkennungen: Schaffung institutioneller Anerkennungsformen; Schutz vor Demütigungen; Förderung des Selbstwertempfindens, des Gleichheitsempfindens und des Mitleids; Eindämmung schädlicher und überzogener Anerkennungserwartungen.
- Umgang mit der Abhängigkeit von fremden Ansichten: Schaffung von Institutionen als stabilen und zuverlässigen Quellen der Anerkennung; Förderung von Selbstwertschätzung und eines realistischen Selbstbildes; Förderung der Orientierung an objektiven und eigenen Maßstäben; Schutz von moralischer Gleichheit, Integrität und Bewahrung vor Entfremdung.
- Umgang mit dem Streben nach Überlegenheit: Bändigung von Herrschsucht; Förderung des Ideals menschlicher Gleichheit; Sicherstellung rechtlicher Gleichheit; Einsichtigkeit bestehender Ungleichheiten; Beschränkung starker gesellschaftlicher Ungleichheiten; Unterstützung des Strebens nach den Formen von Ungleichheit, die mit Frieden und Glück aller kompatibel sind.

Jenseits der Berücksichtigung intersubjektiver Ermöglichungsbedingungen oder Verhinderungen von Selbstliebe besteht ein wichtiges Merkmal des vorliegenden Konzepts von Selbstliebe darin, ein Rest-Selbstverhältnis als Ausgerichtet-sein auf das Gute bestimmen zu können, das in der Vorgegebenheit wurzelt und bei aller Ein-

1717 Vgl. Neuhouser, Pathologien (2012), 246–249; im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 12.5.

schränkung vom Grenzgedanken eines Grundbestands an Selbstliebe ausgeht, der der Verfügung und damit auch intersubjektiven Gefährdungen entzogen ist. Das Selbstverhältnis kann so als Anker gegenüber ausfallenden oder entgegenstehenden Fremdbezügen fungieren. Dessen faktische Leistungsfähigkeit hängt zweifelsohne von weiteren sozio-kulturellen und psycho-dynamischen Faktoren ab.¹⁷¹⁸

Wie sich nun die intersubjektiven Bezüge als für das Selbst schädlich erweisen können, so ist in der Umkehrung der Blickrichtung nicht davon auszugehen, dass die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute per se ein für alle Gutes implizieren muss. Der Aufweis der relationalen Bedingungen des Gelingens oder Scheiterns von Selbstliebe bedeutet nicht, dass sie sich ihrerseits als für ihre intersubjektiven Bezüge förderlich erweisen muss. Dies ist in der Typologie als moralische Kernfrage der Selbstliebe identifiziert worden.¹⁷¹⁹ Eine »moralische Selbstliebe«, die Selbstannahme und Selbstzufriedenheit gerade aus einem moralischen Handeln generiert, erscheint vielleicht wünschenswert, ist aber kein Perspektive, auf die das Konzept von Selbstliebe notwendig zuläuft. Zudem stellt sich die Frage, ob ein eigenes gutes Leben wirklich im moralischen aufgehen kann und ob das überhaupt wünschenswert ist. Vielmehr erscheint es realistischer, mit Rousseau an den *Spannungsverhältnissen normativer Ansprüche zwischen Selbst- und Fremdverhältnis* als Kennzeichen moderner Identitäten festzuhalten.¹⁷²⁰ Als inakzeptabel verbieten die beiden negativen Extremformen im vorliegenden Konzept nur die Selbstverhältnisse, die sich von den aus Fremdverhältnissen ergebenden normativen Ansprüchen entweder grundsätzlich lossagen oder die den Fremdverhältnissen die normativen Ansprüche opfert, die sich aus dem Selbstverhältnis ergeben. Dem entsprechen Deutungen des Selbstverständnisses als ausschließlich singuläre oder als radikal vergemeinschaftete Existenz. Ob es sich bei diesem »Verbieten« vornehmlich um einen Ratschlag, den das Selbst um des Gelingens des eigenen Lebens willen beachten sollte, oder um eine universale Verpflichtung handelt, hängt von dem näher zu

1718 Im Bereich der Psychologie setzt an dieser Stelle der Resilienz-Diskurs und in dem der Sozialphilosophie der Entfremdungs-Diskurs an.

1719 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1.

1720 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 12.5. Die Rede von einer positiven Bedeutsamkeit des Selbstverhältnisses für seine intersubjektiven Bezüge ist von daher mit Vorsicht zu genießen.

bestimmenden Guten ab, auf das die Selbstliebe das Selbstverhältnis ausrichtet.

Das Konzept von Selbstliebe schenkt, wie aufgezeigt, relationalen Bezügen Beachtung, sofern sie für die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute in positiver oder negativer Hinsicht relevant sind. Kerngegenstand des Konzepts bleibt dabei das Selbstverhältnis. Bei aller positiven Einflussnahme, die intersubjektive Bezüge für das Gelingen von Selbstliebe ausüben können, bleibt festzuhalten, dass damit Eigenständigkeit, Dignität, partielle Unverfügbarkeit, Unvertretbarkeit und Bedeutsamkeit des Selbstverhältnisses nicht ersetzt werden können.

2.2.2. *Das Gute und seine Bestimmungen*

Ein ethisches Konzept der Selbstliebe zeichnet sich dadurch aus, dass es im Unterschied zu anderen Wissenschaften Selbstliebe im Horizont des sittlich Guten thematisiert.¹⁷²¹ Die hier vertretene Definition von Selbstliebe als »Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute« meint präzisierend das sittlich Gute und ist damit eine genuin ethische Bestimmung. Selbstliebe wird in ethischer Hinsicht bestimmt und, da davon auszugehen ist, dass das sittlich Gute auf keine andere Form vom Guten reduziert werden kann, ist auch das hier entwickelte Konzept von Selbstliebe durch kein pädagogisches, ökonomisches oder psychologisches Konzept zu ersetzen. Damit wird andererseits nicht behauptet, dass ein ethisches Konzept von Selbstliebe diese obsolet machte.

Die grundlegende Herausforderung ethischen Arbeitens wird von der Pluralität an gerechtfertigten, gut begründeten und lebensweltlich verankerten Vorstellungen vom sittlich Guten bestimmt. Dies spiegelt auch das Panorama wider und führt zu den beiden normativen Kernfragen, wie sie in der Typologie formuliert wurden.¹⁷²² Gleichzeitig hat es das Bewusstwerden einer zunehmenden Komplexität in der Bestimmung des Guten, des Selbst und des guten Selbstverhältnisses zutage gefördert. Je nach ethischer Rahmentheorie ergeben sich unterschiedliche Parameter, um die mit der Selbstliebe verbundenen Kernfragen zu beantworten. Die im vorliegenden

1721 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.5.

1722 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1.

Kapitel zugrundegelegte Verhältnisbestimmung von ethischem Ansatz und Konzept kann, wie oben dargelegt, nun nicht dergestalt sein, dass das Konzept von einem ethischen Ansatz ausgehend bestimmt würde. Mit diesem Zugangsweg wäre es im Folgenden zwar einfach, eine Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute nach Thomas von Aquin, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche oder Julia Kristeva auszuformulieren. Dies führte aber gerade nicht zu einem Konzept von Selbstliebe, sondern zu Konzeptionen in den Grenzen der jeweiligen ethischen Theorie. Die Frage, ob es überzeugt, verschöbe sich dahingehend, ob der jeweilige Ansatz überzeugt. Dem entgegen wird an die bisherigen Ausführungen anknüpfend analysiert, welche Aspekte sich in der Bestimmung des sittlich Guten aus dem erhobenen Verständnis von Selbstliebe nahelegen. Dies kann einerseits keine Präzisierung des Guten erwarten lassen, wie sie von ethischen Ansätzen angezielt wird. Andererseits resultiert daraus die Anschlussfähigkeit des Konzepts der Selbstliebe in verschiedene Richtungen.

Die Definition der »Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das sittlich Gute« ermöglicht insofern ein Konzept von Selbstliebe, das sie weder von vornherein auf die Verwirklichung eigener Interessen, Wünsche oder Bedürfnisse reduziert noch aus einem relationalen Gefüge herauslöst. Damit wird eine fundamentale Weitung gegenüber dem einseitigen Grundtenor aktueller Ratgeberliteratur vorgenommen und die Kritik an einer im Verständnis entsprechend enggeführten Selbstliebe positiv aufgegriffen.¹⁷²³ Das Gute fällt nicht mit dem für einen selbst Guten und erst recht nicht mit dem ausschließlich für einen selbst oder ausschließlich aus einem selbst heraus generierten Guten zusammen.¹⁷²⁴ Andererseits lässt es sich auch nicht dadurch erfassen, dass es in keiner Weise mit dem für einen selbst Guten konvergieren dürfte und dass das Ausrichten auf das Gute prinzipiell interessenlos sein müsste. Dem sittlich Guten ist vielmehr der Gedanke einer Werthaftigkeit, eines transsubjektiven normativen Anspruchs zueigen, der in seiner Auseinandersetzung mit der Welt vom Selbst kreativ erschlossen wird und an dem die

1723 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. I.

1724 Vgl. Schaber, *Theorie* (2013); Rütter, *Objektive Theorie* (2013), 59–66.

ethische, stets auch intersubjektive Reflexion anknüpft.¹⁷²⁵ Im Selbstverhältnis ist das Gute weder analytisch gegeben noch aus sich selbst allein generierbar. Das Selbstverhältnis findet sich stattdessen in einem Feld normativer Ansprüche vor. In der Notwendigkeit, sich zu ihnen verhalten zu müssen, kann es in ethischer Hinsicht gelingen oder scheitern. Dies ist die Minimalbedingung, um ein Konzept von Selbstliebe als ethisches definieren zu können. Wie die Dimensionen der Matrix der Selbstliebe vor Augen führen (vgl. Kapitel 2.1), handelt es sich nicht allein um die Frage nach guten Handlungen, sondern umfassender um gutes Handeln, die gute Person und schließlich um das eigene gute als gelingendes Leben in den verschiedenen relationalen Bezügen.

Die Relation von Selbstverhältnis und Gutem hat in grundsätzlicher Hinsicht zwei Missverständnisse zu vermeiden, die sie als identisch oder dualistisch auffassen. Zum einen ist das Gute mit dem gegenwärtigen Zustand des Selbstverhältnisses nicht vollumfänglich gegeben. Dagegen steht das Verständnis von Selbstliebe als aktives Sich-ausrichten, das ein Moment der transformierenden Verbesserung beinhaltet. Zum anderen ist das Gute nicht als dem gegenwärtigen Selbstverhältnis vollkommen externe, zu realisierende Entität vorzustellen. Dagegen steht das Verständnis von Selbstliebe als Selbstbejahung, die beim Ausgerichtet-sein auf das Gute ansetzt. Auf epistemologischer Ebene korrespondiert damit, dass es sich weder um das Erschließen eines allein singulären noch eines allein allgemeinen Guten handelt sowie dass es sich weder um ein allein erstpersönliches Erschließen noch um ein allein intersubjektives Erschließen des Guten handelt. In den Ausführungen zur Ebene von Wahrnehmung und Praxis (vgl. Kapitel 2.1.1f) ist dieser Punkt aufgetaucht. Zum einen unterliegt auch das Gute, auf das das Selbstverhältnis ausgerichtet wird, intersubjektiven Überprüfungen und Rechtfertigungsnotwendigkeiten. Die mit ihm transportierten Wertungen sind nicht radikal individualisiert, weder in ihrer Generierung noch in ihrer Rechtfertigung – und das gilt nicht nur, insofern sie sich für andere als ethisch relevant erweisen. Diesen Punkt verfehlen diejenigen Ansichten, die ein ethisches Konzept von Selbstliebe für obsolet halten. Inwieweit welche Vorstellungen vom

1725 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 1.5f und insbesondere die dortigen Ausführungen zur »moralischen Topographie«.

Guten für intersubjektiv rechtfertigungsnotwendig erachtet werden, hängt im Weiteren sowohl von den konkreten Umständen als auch von zugrundegelegten ethischen Theorien ab. Zum anderen gehen die normativen Ansprüche nicht in allgemeinen Bestimmungen vom Guten auf – und auch dies gilt sowohl für das Selbstverhältnis als auch für seine relationalen Bezüge. Es ist hingegen Kennzeichen der Selbstliebe, dass sie nur gelingen kann, sofern sie dem Aspekt der Unvertretbarkeit der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute Rechnung trägt. Das bedeutet, dass die im angezielten Guten transportierten Wertungen *eigene* Wertungen sein müssen, dass die Ausrichtung selbstbestimmt und im letzten auch selbstverantwortet erfolgt. Das Negativbeispiel ist die von Rousseau beschworene Existenz »hors de soi«. ¹⁷²⁶ Das vorliegende Konzept stimmt ihm insofern zu, dass gelingende Identität nur als *eigenes* gutes Leben möglich ist. Erst damit stellt sich ein »Gefühl der Existenz« ein, das von Stimmigkeit und Freiheit, von Kohärenz und Selbstbestimmung, zeugt. Der unaustilgbare Kern der Bestimmung des eigenen Guten kann auch als »individuierte Normativität« bezeichnet werden, ¹⁷²⁷ wobei »individuiert« keine normative Sphäre kennzeichnet, die dem intersubjektiven Rechtfertigungsdiskurs vollständig enthoben wäre. Sie ist der Grund, weshalb der Versuch einer allgemeinen materialgehaltvollen Bestimmung des Guten, auf die das Selbstverhältnis ausgerichtet wird, schnell an seine Grenzen stößt, zugleich aber daran festhält, dass das individuell erschlossene Gute nicht mit Bedürfnissen, Wünschen oder Interessen zusammenfällt.

Selbstliebe als Ausrichtung auf das Gute muss, um ein berühmtes Diktum von John Rawls zu bemühen, also ein »Überlegungsgleichgewicht« zwischen dem eigenen und allgemeinen Guten sowie zwischen den erstpersönlich und intersubjektiv generierten und gerechtfertigten Vorstellungen vom Guten herstellen. Dabei ist nicht davon auszugehen, dass sich alle möglichen Konflikte, die sich aus gerechtfertigten normativen Ansprüchen der verschiedenen Dimensionen des Guten ergeben, immer zu einem harmonischen Gesamtgefüge integrieren lassen. Verschiedene ethische Theorien formulieren für diesen Zusammenhang unterschiedliche Vorzugsregeln, mit Hilfe derer in der normativen Orientierung Klarheit gewonnen wer-

1726 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 12.2.

1727 Vgl. Sautermeister, Identität (2013), 202f.

den kann. Das Konzept von Selbstliebe bleibt in seiner Operationalisierung auf sie angewiesen. Die Aufnahme der jeweiligen Extreme eines Misslingens von Selbstliebe in das Konzept, denen in den Szenarien des Panoramas breite Aufmerksamkeit geschenkt wird, verweisen auf das realistische Scheitern von relational eingespannter Selbstliebe und auf die Fragilität ihres Gelingens. Zugleich erschließt sich von ihnen aus eine doppelt verfehlende Engführung des Guten, die hier um eine dritte ergänzt werden kann:

1. Die heterozentrische Engführung: Das Gute geht im allgemein Guten auf.
2. Die egozentrische Engführung: Das Gute geht im eigenen Guten auf.
3. Die naturalistische Engführung: Das Gute wird aufgehoben.

Die ersten beiden Missverständnisse sind oben erörtert worden. Sie werden um eines, auch im Panorama präsent¹⁷²⁸, ergänzt, in dem sich Selbstliebe in ihrem ethischen Verständnis selbst aufhebt. Die naturalistische Engführung ist eine reduktionistische Betrachtung des sittlich Guten. Selbstliebe muss hingegen jenseits der drei Missverständnisse vom Guten ein Überlegungsgleichgewicht zwischen den verschiedenen normativen Ansprüchen, sofern sie gerechtfertigt sind, im Rahmen der eigenen Möglichkeiten herstellen. Dies ist die intra- und interpersonale ethische Herausforderung der Selbstliebe.

Die Ausrichtung auf das Gute, die die Selbstliebe vornimmt, ist nicht als einmaliges Ereignis oder Entschluss, sondern als Prozess aufzufassen. Dies folgt aus obigen Ausführungen zum Selbstverhältnis (vgl. Kapitel 2.2.1). Sowie das Selbstverhältnis nicht bei einem fixen Selbst ansetzen kann, so ist auch das Gute nicht als vorhandene Größe vorzustellen, auf die das Selbstverhältnis ausgerichtet wird. Die aktive, materiale Erschließung des Guten, die zwischen Ablesen und freien Erfinden situiert ist, ist nicht jenseits der Deutungen des Selbstverständnisses und der Praktiken des Selbstverhältnisses möglich, die wiederum ihrerseits kontingent, das heißt sozio-kul-

1728 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 8 und 14 zu Thomas Hobbes und Max Stirner.

turell, psycho-dynamisch und bio-physisch vermittelt sind.¹⁷²⁹ Das erschlossene Gute muss sich wiederum in den Ausrichtungen des Selbstverhältnisses im Konkreten als wertvoll bewähren und wirkt auf die Deutungen des Selbstverständnisses zurück. Das der Selbstliebe inhärente Moment der Selbstüberschreitung besagt so nicht nur, dass sich das Selbst in der Ausrichtung auf ein vermeintlich fixes Gutes transzendiert, sondern dass sich der größere individuelle Horizont des Guten im Prozess der Vervollkommenung eröffnet. Ohne Selbstliebe gibt es kein Gutes für das Selbstverhältnis und damit auch keine Möglichkeit, die eigene Existenz als bedeutsam zu erschließen und zu orientieren.

Die Ausrichtung auf das Gute im Konzept der Selbstliebe kann mit Hilfe des Motivs des »Werde, die/der du sein kannst« näher gefasst werden. Dieses *Können* trägt einen personalen, zeitlichen, kontextuellen und relationalen Index. Es ist über die verschiedenen Bezüge vermittelt, wie etwa Körperlichkeit, Lebensformen und personale Beziehungen, und zielt die größeren Möglichkeiten des eigenen sittlich Guten an. Damit geht das *Können* nicht in der Realisierung eigener Wünsche und Interessen auf, sondern beinhaltet eine normativ anspruchsvolle Komponente, insofern sich das Selbst von ihm als auf das höhere Gute hin beanspruchtes erfährt. In ihm manifestiert sich gerade keine Zugriffslogik, sondern auch als eigenes Gutes bleibt es entzogen und ein Stück weit fremd,¹⁷³⁰ ohne entfremdend zu wirken. Es bedarf einer diskursiven, intersubjektiven Überprüfung und bisweilen auch Rechtfertigung in einer Praxis der Verantwortung. Daran knüpft eine ethische Vergewisserung an, ohne dass das Konzept der Selbstliebe dieses *Können* inhaltlich apriori bestimmte. Eingebunden in die der Selbstliebe zueigene Doppelperspektive von Selbstbejahung und Selbstvervollkommenung stellt das »Werde, die/der du sein kannst« das Selbst sowohl an den Anfang als auch an das Ende der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das sittlich Gute.

1729 Dass damit Körperlichkeit zu einem für die Selbstliebe wichtigen Bestandteil wird, wird etwa in der Szenerie zu Kristeva deutlich, vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 18.4.

1730 Zur bleibenden Selbstfremdheit des Subjekts vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 18.4.

Das Motiv des »Werde, die/der du sein kannst« profiliert das ethische Konzept der Selbstliebe gegenüber drei anderen gegenwärtig dominanten, aber unzureichenden Vorstellungen.¹⁷³¹ Erstens lässt ein »Werde, die/der du *bist*« das kreative Moment des Sich-ausrichtens auf das Gute unterbelichtet und geht von einem statischen Selbst aus, das nur seiner Realisierung harrt. Das Gute wird hier irrigerweise in einem Identitätskern festgemacht. Zweitens überspitzt dem entgegen das »Werde, die/der du sein *willst*« den Aspekt kreativer Selbsterfindung und geht von einem frei gestaltbaren Selbst aus. Das Gute wird dann auf eigene Wünsche oder Projekte reduziert. Drittens kann ein »Werde, die/der du sein *sollst*« dem Moment des eigenen Guten nicht hinreichend Rechnung tragen und wirkt heteronormierend. Unklar bleibt, welche Instanz das Sollen hier bestimmt.¹⁷³²

Die notwendig weitgehend formalen Bestimmungen der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das sittlich Gute lassen sich wie folgt bündeln. Dabei zeigt sich, dass das hier entwickelte Konzept von Selbstliebe ein differenziert-integratives ist, das das Gelingen der Selbstliebe maßgeblich darüber bestimmt, wie sie ihren verschiedenen Aspekten in angemessener Weise Rechnung trägt. Das Gute umfasst insofern

- die Deutungen des Selbstverständnisses und die Praktiken des Selbstverhältnisses,
- das Handeln, die Person und die Existenz,
- ein eigenes und ein allgemeines Moment,
- die Dimensionen der Wahrnehmung, Praxis, Haltung und des Gefühls,
- die Seiten von Vor- und Aufgegebenheit,
- Selbstbejahung und Selbstvervollkommnung.

Die Zielperspektive einer gelingenden Identität als eigenes gutes Leben realisiert sich durch und in den anderen Elementen, kann aber nicht als solche erwirkt werden. Vielmehr führt eine Fixierung

1731 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. I.

1732 Im »Panorama der Selbstliebe« sind alle drei Varianten vertreten. So findet sich ein »Werde, die/der du bist« etwa bei Scheler in der mittleren Phase, vgl. Kap. 16.2.2, ein »Werde, die/der du sein willst« bei Foucault, vgl. Kap. 17.4, und ein »Werde, die/der du sein sollst« bei Augustinus, vgl. Kap. 2.2.

auf das Gute als eigenes genauso wie als fremdes zum Verfehlen. Zwischen den negativen Extremformen ist das Gute angesiedelt, das sich zugleich als Gutes für einen selbst erweisen kann. Weder ist es in einer Logik des Zugriffs im Sinne der Selbstverfügung noch in einer des Desengagements im Sinne neutraler Selbstbeobachtung erreichbar, sondern nur im Ausgang vom wertenden Erleben seiner selbst in einer relational verfassten Welt,¹⁷³³ die dem Selbst mit anschlussfähigen Liebesdiskursen begegnet, sodass sich Bedeutsamkeiten und Orientierungen eröffnen. Diese lassen sich nicht ohne die Erfahrungen von Selbstbestimmung, Selbstverantwortung, Freiheit und interner wie externer Stimmigkeit als Zielperspektiven des Gelingens denken. Als Kontrastbild zur Ausrichtung auf das Gute fungiert die doppelperspektivisch gescheiterte, entfremdete oder schuldhaft existierende Existenz. Die Szenerien des Panoramas beharren in ihren Akzentuierungen der Selbstliebe darauf, dass es sich dabei um ein realistisches Phänomen handelt.

Die weiteren Bestimmungen des Guten hängen von der zurategezogenen ethischen Theorie sowie den bereichsethischen Kontexten ab. Sie sind nicht mehr Gegenstand eines Konzepts von Selbstliebe, sondern verschiedener Konzeptionen und ihrer Anwendungen. Darüber hinaus wird in ihnen die Multidisziplinarität der Selbstliebe aufgegriffen.¹⁷³⁴ So wie ein ethisches Verständnis von Selbstliebe nicht durch andere aufgehoben werden kann, so ist die ethische Orientierung in der materialen Bestimmung des Guten der Selbstliebe angewiesen auf weitere wissenschaftlich fundierte, etwa pädagogische, psychologische oder soziologische Einsichten. Dies ergibt sich aus dem jeweiligen ethischen Problemfeld. Die Spezifizierungsgrade der Bestimmung der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das *material sittlich Gute* nehmen ihren Ausgang beim ethischen Konzept der Selbstliebe, reichen über verschiedene ethische Konzeptionen von Selbstliebe, in die ethisch-theoretisch informierte nähere Bestimmungen des Guten eingehen, und führen schließlich zu bereichsethischen, multidisziplinär informierten Bestimmungen der Selbstliebe. Diese bleiben in ihrer Fundierung auf das ethische Konzept verwiesen.

1733 Vgl. Hausen, Wert und Sinn (2015), 147.

1734 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.11.

Abschließend wird vor dem Hintergrund der Ausführungen zur Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das *Gute* leicht ersichtlich, weshalb das vorliegende Konzept der Selbstliebe neben den Modi Aktiv und Medium kein Passiv kennt. Dieses hieße ein Ausgerichtet-werden auf das Gute. Damit wird nicht bestritten, dass das Gelingen der Selbstliebe ganz entscheidend von relationalen Faktoren abhängig (vgl. Kapitel 2.2.1). Diese können aber das Moment letzter Unvertretbarkeit nicht aufheben, das sich wesentlich in Selbstbestimmung und Selbstverantwortung des eigenen Guten manifestiert. Dem steht die oben dargelegte Dignität des Selbstverhältnisses als der Selbstliebe inhärentes Moment entgegen. Die Ausrichtung auf das Gute kann und darf nicht passiv erfolgen. Damit formuliert das vorliegende Konzept einen entschiedenen Gegenpol zu allen Verständnisweisen von Selbstliebe, die ihr Gelingen in einer Übereignung an eine Autorität sehen, von der sie auf das Gute ausgerichtet wird. Diesen Ansätzen liegt die Annahme einer grundlegenden Korumpiertheit des Selbst zugrunde, die gerade ein Ausgerichtet-werden erfordert und rechtfertigt. Auch in religiösen Kontexten muss demgegenüber daran festgehalten werden, dass die Passivitätshypothese den Begriff des Guten zerstört und der Unvertretbarkeit des Selbstverhältnisses zuwiderläuft.¹⁷³⁵

1735 Theologische Modelle einer theonomen Formalursächlichkeit der Autonomie verstehen Theonomie als transzendente Ermöglichung von Autonomie, ohne sie aufzuheben, vgl. Remenyi, Autonomie (2021), 172f. Derartige Deutungen sind als *theologische Deutungen* des Autonomiebegriffs akzeptabel, solange sie nicht auf das *ethische* Verständnis durchschlagen. Da es in der »Ethik der Selbstliebe« um ein ethisches Konzept geht, darf es hier kein »Auf-das-Gute-ausgerichtet-werden« geben. Inwiefern theologische Denkformen das »Auf-das-Gute-ausgerichtet-sein« nochmals so religiös-passiv deuten können, ohne dabei das ethisch Gute als Gutes zu zerstören, ist hier nicht weiter von Belang, da es um das generelle Verbot der Passivitätshypothese aus ethischer Sicht geht.

3. Die Profilierung des Konzepts der Selbstliebe

Das entwickelte Konzept qualifiziert Selbstliebe in ethischer Hinsicht. Damit erfahren die in Panorama und Typologie herausgearbeiteten Unschärfen in Deutung und Wertung eine Bestimmung, sodass Selbstliebe sowohl für den ethischen Diskurs als auch als ethisches Konzept für die nicht-ethischen Selbstliebe-Diskurse, seien sie lebensweltlich oder wissenschaftlich verortet, wiedergewonnen wird. Das Konzept bewältigt die drei oben herausgestellten Herausforderungen (vgl. Kapitel 1). Es ist in der Lage

- positiv zu bestimmen, wie Selbstliebe ethische Orientierung generiert,
- die negativen Bedeutungen eines defizitären Selbstverhältnisses zu integrieren und
- die fundamentale Bedeutung von Selbstliebe zur Bestimmung des menschlichen Selbstverhältnisses zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen.

Im Weiteren wird das Konzept in einem vierfachen Vergleich analysiert, indem es erstens an den neun Kriterien eines guten Konzepts gemessen wird (Kapitel 3.1),¹⁷³⁶ sowie anschließend zu anderen Verständnisweisen des Selbstverhältnisses (Kapitel 3.2.) und Ansätzen einer (theologisch-)ethischen Bestimmung von Selbstliebe (Kapitel 3.3) ins Verhältnis gesetzt wird. Der zweite Punkt wird die These erhärten, dass Selbstliebe keine Variante möglicher Selbstverhältnisse, sondern *der* Begriff zur ethischen Bestimmung des Selbstverhältnisses ist. Abschließend werden das Konzept zu nicht-europäischen Traditionen in Bezug gesetzt und dabei auch mögliche Grenzen seiner Reichweite diskutiert (Kapitel 3.4).

3.1. Vergleich mit den Kriterien eines guten Konzepts

Die von John Gerring erarbeitete Liste von acht Überprüfungskriterien wird, um das der Genealogie ergänzt, im Folgenden auf das

1736 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.9.

erarbeitete Konzept der Selbstliebe bezogen und dieses an ihr gemessen.¹⁷³⁷

1. Vertrautheit (»Familiarity«): Das Konzept der Selbstliebe weist eine alltagssprachlich intuitive Zugänglichkeit auf. Es setzt bei dem lebensweltlich und wissenschaftlich verorteten affirmativen, wenn auch nicht gleichermaßen unkritischen, üblichen Verständnis der Selbstliebe an und entwickelt dieses zu einem ethisch qualifizierten Konzept von Selbstliebe weiter, indem es die Rekonstruktionen von Panorama und Typologie interpretierend aneignet und dabei auf die ethische Dimension fokussiert. Auch die Leitbegriffe des Konzepts weisen eine lebensweltlich und wissenschaftlich verortete Vertrautheit auf.

2. Resonanz (»Resonance«): Das Konzept stellt aufgrund der in der Problemhinführung aufgezeigten Relevanz, Aktualität und Diskussionswürdigkeit eines ethischen Konzepts von Selbstliebe eine entsprechende Rezeption in Aussicht. Dies wird exemplarisch im Ausblick bereichsethisch verdeutlicht. Da mit der »Ethik der Selbstliebe« zunächst das Desiderat eines ethischen Konzepts von Selbstliebe zu beheben ist, kann über die faktische Resonanz keine Aussage getroffen werden. Es bleibt zu beachten, dass sie im nicht-ethischen Kontext davon abhängt, sich auf die ethische Dimension von Selbstliebe einzulassen, und vom ethischen Kontext fordert, ein nicht zu enges Verständnis von Ethik vorauszusetzen.

3. Sparsamkeit (»Parsimony«): Das Konzept ist eine Verdichtung und Zentrierung der in Panorama und Typologie rekonstruierten Vielfalt des Deutungs- und Wertungsspektrums der Selbstliebe. Damit nimmt es nicht nur eine ethische Qualifizierung der Selbstliebe vor, sondern trägt seinerseits zu einem klareren Verständnis von ihr bei. Die Matrix der Selbstliebe (vgl. 2.1.6) trägt den Ausdifferenzierungen komplexitätsreduzierend Rechnung, ohne zu einer unterkomplexen Reduzierung der Pluralität zu führen. Dies setzt die Annahme der Legitimität der Integration der Verfehlungen des Selbstverhältnisses in ein affirmatives Konzept von Selbstliebe voraus, sodass die im Panorama präsente negative Wertung aufgenommen

1737 Vgl. Gerring, Concept (1999), 368–383.

wird, aber ihre Eigenständigkeit einbüßt. Nur so ist der Sparsamkeit genüge getan.

4. Kohärenz (»Coherence«): Durch die Integration der negativen Bedeutungsdimensionen von Selbstliebe wird ein kohärentes Konzept möglich. In seiner Kernbedeutung definiert es Selbstliebe als »Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute«. Selbstaufmerksamkeit, Selbstsorge, Selbstannahme und Selbstzufriedenheit lassen sich als wechselseitig bezogene Facetten der Selbstliebe mit den beiden Seiten von Vor- und Aufgegebenheit erfassen. Auch die negativen Extreme lassen sich einbinden. Keines der in der Matrix der Selbstliebe erfassten Momente erweist sich als für das Gesamtkonzept irrelevant oder grundlegend widerständig. Es ist ein intern differenziertes und integratives Konzept.

5. Externe Differenziertheit (»Differentiation«): Die Untersuchung hat die Formulierung eines Konzepts von Selbstliebe als ein ethisches Vorhaben gekennzeichnet.¹⁷³⁸ Damit ist es aufgrund seiner normativen Perspektive gegenüber pädagogischen, psychologischen, ökonomischen oder dezidiert religiösen Konzepten klar abgrenzbar. Darüber hinaus fokussiert es auf den Gegenstand des Selbstverhältnisses (vgl. Kapitel 2.2.1). Inwiefern sich dabei das Konzept der Selbstliebe profiliert von anderen Formen der Bestimmung des Selbstverhältnisses abhebt, wird das nächste Kapitel präzisieren (vgl. Kapitel 3.2).

6. Tiefe (»Depth«): Das Konzept qualifiziert Selbstliebe als fundamentalen Begriff zur ethischen Bestimmung des menschlichen Selbstverhältnisses. Damit definiert es den untersuchten Gegenstandsbereich, das Selbstverhältnis vor dem Hintergrund verschiedener Selbstverständnisse in ethischer Hinsicht und identifiziert die für ihn charakteristischen Eigenschaften.

7. Theoretischer Nutzen (»Theoretical Utility«): Das Konzept übersteigt die in der Typologie vorgenommene strukturierte Bündelung und Systematisierung der Vielfalt von Verständnissen der Selbstliebe in qualitativer Hinsicht und ermöglicht eine Operationalisierung der

¹⁷³⁸ Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.5.

Selbstliebe und das Aufzeigen ihrer ethischen Orientierungsfunktion. Jede wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Selbstverhältnis, die die normative Dimension nicht ausblendet, muss – so eine zentrale Annahme – die Selbstliebe aufgreifen. Inwiefern sich das entwickelte Konzept für das weitere Kategorisieren und Erstellen wissenschaftlicher Theorien als hilfreich erweisen wird, ist noch nicht zu beantworten. Die Anschlussfähigkeit der Thematik der Selbstliebe an verschiedene ethische Diskurse und Theorien ist im Panorama deutlich geworden. Ähnliches gilt für die aufgezeigten Bezüge zu anderen wissenschaftlichen Feldern in der Problemhinführung.¹⁷³⁹

8. Feldpassung (»Field Utility«): Das Konzept der Selbstliebe ist verschiedentlich anschlussfähig für diverse ethische Theorien, um Konzeptionen von Selbstliebe zu entwickeln (vgl. Kapitel 4). Diese wiederum lassen die Selbstliebe in den bereichsethischen Kontexten als ethisches Problem bestimmbar werden und sie mit Hilfe des Konzepts und der jeweiligen Konzeption einer normativen Orientierung zukommen.¹⁷⁴⁰ Dies wiederum ist die lebensweltliche Rückbindung der Selbstliebe, die zugleich als Ausgangspunkt für die dem Konzept zugrundeliegenden Rekonstruktionen konstatiert worden war. Das ethische Konzept der Selbstliebe entsteht aus der »moralischen Topographie« und weist wieder in sie hinein. Dabei bedarf es bereichsethisch sensibler normativer Konzeptionen als auch des Diskurses mit anderen wissenschaftlichen Bestimmungen des Selbstverhältnisses.

9. Genealogie (»Genealogy«): Das entwickelte Konzept der Selbstliebe ist keine definitorische Setzung oder apriorische Herleitung, sondern ihm liegen die umfassenden Rekonstruktionen aus Panorama und Typologie zugrunde. Die Bestimmung, wie Selbstliebe systematisch zu ethischer Orientierung beiträgt, erforderte zunächst eine umfassende Beantwortung der Frage, wie sie sich in ethischer Hinsicht verstehen lässt. Dies impliziert keine Entwicklungsgeschichte des vorliegenden Konzepts im engeren Sinn, es wird aber vor dem Hintergrund der die abendländische Ethik begleitenden Auseinandersetzungen mit der Idee der Selbstliebe verstehbar und einleuch-

1739 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 2.

1740 Vgl. dazu »Ausblick: Bereichsethische Konkretisierung der Selbstliebe«.

tend. Damit ergeben sich Plausibilität und Sinnhaftigkeit des vorliegenden Konzepts nicht allein aus seiner internen Schlüssigkeit und praktischen Anwendbarkeit, sondern aus dem weiten Verstehenshorizont von Selbstliebe, in den es eingebettet ist.

3.2. Vergleich mit anderen Bestimmungen des Selbstverhältnisses

Das Selbstverhältnis kann mit Hilfe verschiedener Begriffe gefasst werden. Im Folgenden werden fünf alternative Typen erörtert. Sie sind im Panorama sichtbar und zeichnen sich meist durch einzelne Aspekte aus, die auch vom Konzept der Selbstliebe aufgenommen werden, weisen darüber hinaus aber auch gewichtige Defizite in ihrer Verabsolutierung auf. Es wird im Folgenden jeweils auf eine exemplarische Szenerie des Panoramas verwiesen, aus der sich ein tieferes Verständnis des jeweiligen Typs ergibt und in der auch die Stärken und Schwächen diskutiert werden. Manches ist in der Motivbestimmung des »Werde, die/der du sein kannst« bereits angedeutet worden (vgl. Kapitel 2.2.1). So wird erstens das Konzept der Selbstliebe noch einmal inhaltlich geschärft und zweitens unterstrichen, weshalb »Selbstliebe« als fundamentaler Begriff für die ethische Bestimmung des Selbstverhältnisses angemessen ist.

1. Der Typ der Kreativität: Die *Selbsterfindung* steht bei Michel Foucault im Mittelpunkt.¹⁷⁴¹ Sie betont das kreativ-aktive Moment eines sich stets wandelnden und der individuellen Innovation aufgegebenen Selbstverhältnisses. Problematisch ist hieran ein Aktivitätspathos, das den Momenten der Vorgegebenheit und Unbeliebigkeit nicht ausreichend Rechnung tragen kann. Außerdem wird der Bezug zum sittlich Guten nicht darstellbar, da sich normative Ansprüche gegen ein Erfinden sperren und umgekehrt. Ein Verständnis von Selbsterfindung ist im Letzten ein transethisches. Ähnlich sind *Selbstgestaltung* und noch radikaler *Selbsterschaffung* einzuordnen, wenn sie auf die Existenz bezogen werden. Hier wird in keiner Weise ersichtlich, inwiefern es sich beim Selbstverhältnis um ein relational eingebettetes handelt. Etwas anders gelagert ist die *Selbstbestimmung*.

1741 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 17.6.

Wenn sich ihr Charakter als ethisches Rechtfertigungsprinzip dahingehend verschiebt, dass sie als Deduktionsgrund des Guten aufgefasst und auf die Existenz als ganze bezogen wird, fällt auch sie unter den Typus der Kreativität. Dieser ist in der lebensweltlich verorteten Bestimmung des Selbstverhältnisses gegenwärtig weit verbreitet.

2. Der Typ des Aktivismus: Die *Selbstüberwindung* steht bei Friedrich Nietzsche im Mittelpunkt.¹⁷⁴² Sie erfasst, dass das Gute noch nicht vollständig realisiert ist und stellt auf den transformativen Aspekt des Selbstverhältnisses ab. Schwierig ist daran, dass sie kein Moment beinhaltet, das eine Würdigung des Gegenwärtigen ermöglicht. Selbst und Selbstverhältnis bleiben defizitär perspektiviert. Es stellt sich auch die Frage, ob sie eine Aufforderung zur Überwindung um ihrer selbst willen oder auf ein bestimmtes Ziel hin formuliert. Nur wenn letzteres ethisch bestimmt wird, kann Selbstüberwindung ein transethisches Verständnis überschreiten. Ähnliches gilt für die *Selbstoptimierung*. Der in ihr transportierte Anspruch überbietet noch den der Selbstüberwindung. Auch dieser Typus ist in der lebensweltlich verorteten Bestimmung des Selbstverhältnisses gegenwärtig weit verbreitet und kann mit dem der Selbsterfindung eine Symbiose eingehen.

3. Der Typ der Restauration: Die *Selbstfindung* steht in der mittleren Schaffensphase bei Max Scheler im Mittelpunkt.¹⁷⁴³ Sie erfasst, dass das Selbstverhältnis ein Moment der Stimmigkeit beinhaltet, das bei einem Guten ansetzt, das im Selbst verortet ist. Damit bildet sie gleichsam einen Gegenpol zur Selbsterfindung. Problematisch ist hier die Unterbestimmung von Kreativität und eigener Verantwortung jenseits eines bereits vorgegebenen, zu findenden Selbst. Ein spezieller Modus der Selbstfindung ist die *Selbstenthüllung*. Sie geht davon aus, dass ein Identitätskern durch psychische Innenschau gefunden werden könnte.¹⁷⁴⁴ Auch dieser Typus ist in der lebensweltlich verorteten Bestimmung des Selbstverhältnisses derzeit weit verbreitet.

1742 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 15.3.2.

1743 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 16.2.

1744 Vgl. zu Foucaults Kritik im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 17.4.1.

4. Der Typ der Veharrung: Die *Selbsterhaltung* steht bei Thomas Hobbes im Mittelpunkt.¹⁷⁴⁵ Sie fokussiert auf die notwendige Sorge um die eigene Existenz und geht davon aus, dass diese, wie sie ist, eine Bejahung verdient. Sie ist der Gegenpol zur Selbstüberwindung. Damit ist auch ihre Einseitigkeit benannt, die darin besteht, dass sie nicht erfassen kann, dass das Gute nicht mit dem zu erhaltenden Selbst identisch ist. Es fehlt das Moment der Transformation. Auch dieser Typus ist in der lebensweltlich verorteten Bestimmung des Selbstverhältnisses derzeit weit verbreitet.

5. Der Typ der Negation: Im Unterschied zu den Gegensatzpaaren Kreativität-Restauration und Aktivismus-Verharrung nimmt der fünfte Typ eine grundsätzliche Umkehrung des Selbstverhältnisses vor. Die *Selbstaufhebung* steht bei François Fénelons im Mittelpunkt.¹⁷⁴⁶ Sie geht davon aus, dass das Selbstverhältnis die richtige Bestimmung nur durch seine Negation erfährt. Das überzeugende Moment besteht in dem Hinweis, dass eine übermäßige Fokussierung auf das Selbstverhältnis zum Scheitern verurteilt ist. Auf der anderen Seite stehen erhebliche Defizite, die im Zusammenhang erörtert wurden, weshalb es in der Matrix der Selbstliebe kein Passiv gibt (vgl. Kapitel 2.2.2), und hier in radikalisierte Form vorliegen. Eine positive Erfassung des Selbstverhältnisses wird unmöglich. Dieser Typus hat lange Zeit eine bestimmte, christlich grundierte Form der Bestimmung des Selbstverhältnisses geprägt, ist gegenwärtig lebensweltlich aber selten anzutreffen.

Weitere Begriffe zur Kennzeichnung des Selbstverhältnisses sind Selbstzufriedenheit, Selbstannahme, Selbstsorge und Selbstaufmerksamkeit. Sie erfassen wesentliche Elemente des Selbstverhältnisses und bilden im Konzept die Leitbegriffe der vier Dimensionen von Selbstliebe. Sie stehen jeweils für eine Dimension, sind aber je für sich nicht in der Lage, das Selbstverhältnis ganzheitlich zu erfassen. Entgegen der fünf verschiedenen Typen einer problematischen Bestimmung des Selbstverhältnisses vermag *Selbstliebe* als Leitbegriff eines differenziert-integrativen Konzepts zu fungieren, das sich zur grundsätzlichen ethischen Bestimmung menschlicher Selbstverhält-

1745 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 8.1.

1746 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 9.2.

nisse eignet. Selbstbestimmung ist ein notwendiges, ihr inhärentes Moment, das sie aber nicht ersetzen kann.

3.3. Vergleich mit anderen Forschungsbeiträgen

Im Nachgang zur Formulierung eines Konzepts von Selbstliebe wird ein Abgleich mit den in der Forschungsübersicht dargelegten sieben Ansätzen vorgenommen.¹⁷⁴⁷ Dabei fällt grundsätzlich auf, dass es sich dort vornehmlich um Untersuchungen der ethischen Aspekte von Selbstliebe in systematisch-ethischer Hinsicht handelt, die in ausgewählten Bereichen zu ihrem besseren Verständnis und zum Erheben ihrer normativ orientierenden Funktion beitragen, aber kein eigenständiges Konzept von Selbstliebe entwickeln.

Allgemein geteilt wird, dass mit Selbstliebe in ethischer Hinsicht ein aktueller und relevanter Problemzusammenhang bezeichnet wird und dass stärker ihre positive als ihre negative Bedeutung herauszuarbeiten und in den Vordergrund zu stellen ist.¹⁷⁴⁸ Dies geht mit dem Anliegen einher, Selbstliebe nicht in anderen Formen von Liebe oder des Selbstbezugs aufgehen zu lassen.¹⁷⁴⁹ Berücksichtigung findet die Ambivalenz der Selbstliebe sowohl in ihrem Deutungsspektrum als auch in ihren Wertungen. Gleichzeitig zeigt sich, dass eine positive Bestimmung des normativ orientierenden Gehalts der Selbstliebe komplex ist. Es setzt einerseits den Rückgriff auf historisch situierte Ressourcen und andererseits ein geweitetes Verständnis von Ethik voraus.¹⁷⁵⁰ Darüber hinaus wird eine grundsätzliche Verschränkung der Frage nach dem richtigen Selbstverhältnis mit der nach dem Selbstverständnis gesehen, wenn auch die Bestimmungen im Einzelnen sehr unterschiedlich ausfallen.

1747 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.4. Alle nicht erneut angegebenen Belege finden sich dort.

1748 Eine problemorientierte Verortung des Selbstliebe-Diskurses präsentieren Hoffmann, Weaver, Stock und Thomä.

1749 Die Eigenständigkeit der Selbst- gegenüber Gottes- und Nächstenliebe wird bei Hoffmann, Weaver, Lippitt, Stock und Schockenhoff, die gegenüber anderen Selbstbezügen bei Thomä, Weaver und Lippitt gewahrt.

1750 Die einzige Ausnahme bildet Frankfurt, der als Ressource lediglich seine eigene Definition von Liebe heranzieht.

Von den anderen Ansätzen unterscheidet sich die »Ethik der Selbstliebe« dadurch, dass sie mit Hilfe von Panorama und Typologie zunächst ein weitreichendes, pluriformes Verständnis von Selbstliebe in ethischer Hinsicht erarbeitet. Erst auf dieser Basis wird es möglich, ein allgemeines Konzept von Selbstliebe zu formulieren, das nicht von vornherein *innerhalb* einer bestimmten denkerischen Systematik verortet ist, sondern hermeneutisch-rekonstruktiv auf dem weiten Horizont der Selbstliebe aufbaut.¹⁷⁵¹ In diesem Sinn setzt eine Beantwortung der zweiten leitenden Forschungsfrage die der ersten notwendig voraus. Dabei spielen religiös eingebettete Ressourcen des Verständnisses von Selbstliebe, wie das Panorama gezeigt hat, durchaus eine wichtige Rolle. Selbstliebe ist jedoch zunächst als ethische Idee in den Blick zu nehmen, bevor sie als theologisch-ethische perspektiviert werden kann. Das vorliegende Konzept ist daher nicht als theologisches, sondern als ethisches formuliert, bleibt gleichwohl aber für eine theologische Fortführung offen (vgl. Kapitel 4). Damit ist ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zu den Ansätzen benannt, die von vornherein einen theologischen Horizont abstecken und bei einer kulturellen Defizitdiagnose ansetzen, die nicht nur ethisch sondern auch religiös identifiziert wird.¹⁷⁵² Im Unterschied zu den sieben dargelegten Ansätzen vermag das vorliegende Konzept nicht lediglich einzelne Aspekte von Selbstliebe ethisch zu erschließen, sondern kann vielmehr aufzeigen, dass und inwiefern sich Selbstliebe als fundamentaler Begriff zur ethischen Bestimmung des Selbstverhältnisses eignet. Dieser Anspruch wird von keiner anderen Untersuchung erhoben oder eingelöst. Dabei ist es als einziges in der Lage aufzuzeigen, wie die negativ gewerteten

1751 Die Gegenbeispiele schlechthin stellen je auf ihre Art Schockenhoff und Frankfurt dar. Während letzterer sein Verständnis von Liebe an den Ausgangspunkt setzt und in dessen Rahmen dann Selbstliebe bestimmt, bewegt sich Schockenhoff innerhalb der Systematik von Thomas von Aquin. Lippitt nimmt zwar als sehr spezifischen Ausgangspunkt die Schriften Kierkegaards, sucht von dort ausgehend aber gezielt eine systematische Weitung.

1752 Vgl. Schockenhoff, Stock, Hoffmann und Weaver. Die letzten drei zielen mit ihren Ansätzen der Selbstliebe bewusst auf Alternativen zu einem säkularen Kontext ab, in dem die Gottesliebe vergessen worden sei.

Bedeutungsweisen von Selbstliebe nicht ausgeklammert, sondern sinnvoll integriert werden können.¹⁷⁵³

Im Einzelnen ergeben sich verschiedene Schnittmengen und Differenzen. Nur auf die wichtigsten wird kurz eingegangen. Mit *Dieter Thomä* wird der grundlegend hermeneutische Ansatz unter Rückgriff auf vielfältige historisch situierte Ressourcen im Erschließen von Selbstverständnis und Selbstverhältnis geteilt. Er vergleicht Selbstliebe zudem mit anderen, letztlich defizitär bleibenden Formen des Selbstverhältnisses und hebt hervor, dass mit ihr eine fundamentale Affirmation der ganzen Person gemeint sei, ohne sie auf eine bestimmte Identität festzulegen. Diese Punkte weist auch das vorliegende Konzept auf. Außerdem kommt es mit Thomä darin überein, die Frage nach den Ermöglichungsbedingungen von Selbstliebe im sozialen Raum sowie die ihr inhärente Möglichkeit der Annahme des Fremden, Unbeliebigen und Fehlerhaften als zentrale Momente aufzunehmen. Insgesamt ergibt sich bei Thomä in schlüssiger Weise die Definition von Selbstliebe als »Gut-mit-sich-auskommen«, die allerdings dem transformativen Moment, den Dimensionen jenseits der Haltung der Selbstannahme und den negativen Polen wenig Beachtung schenkt. Schließlich erhebt Thomä nicht den Anspruch, ein ethisches Konzept von Selbstliebe, sondern ein positives Verständnis und eine Definition in ihrer orientierenden Relevanz zu formulieren.

Mit *Harry Frankfurt* lässt sich festhalten, dass eine Bestimmung von Selbstliebe über anspruchslose Wunscherfüllung hinausreichen muss. Außerdem wird mit ihm die Unvertretbarkeit und existenzielle Bedeutsamkeit der Selbstliebe geteilt. Ihr kommt ein werter-schließender kreativer Aspekt zu, der eine orientierungs- und sinnstiftende Funktion aufweist. Andererseits ist gleichsam mit Thomä gegen Frankfurt aufzuweisen, dass Selbstliebe auch die Komponente der Bejahung eines bereits auf das Gute Ausgerichtet-seins in sich trägt. Eine weitere Schwierigkeit besteht bei Frankfurts Verständnis von Selbstliebe in seinem Ideal von Interessenlosigkeit, das Anleihen bei der Utopie reiner Liebe nimmt.¹⁷⁵⁴ Dementgegen versteht das vorliegende Konzept gelingende Identität als eigenes gutes Leben, an

1753 Damit ist nicht gesagt, dass die negativen Seiten von Selbstliebe für alle gleichermaßen relevant wären. Für Frankfurt, Schockenhoff und Thomä spielen sie eine untergeordnete Rolle.

1754 Zur Thematik der »reinen Liebe« vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 9.

dem das Selbst in seiner Ausrichtung per se Interesse nehmen muss. Außerdem wird die notwendig relationale Komponente im Selbstverständnis und normativen Selbstverhältnis betont. Beides kommt bei Frankfurt zu kurz. Seine Schlussbestimmung von Selbstliebe als »volitionale Identität« vermag auch Ambiguitäten und normativen Spannungen weder Rechnung zu tragen, noch ist mit ihr eine ethische Definition von Selbstliebe gegeben. Frankfurt situiert das Selbst vielmehr explizit jenseits des sittlich Guten und damit die Selbstliebe auch jenseits des Raums intersubjektiver Gründe und normativer Rechtfertigungen. Beides teilt das vorliegende Konzept nicht.

John Lippitt's Untersuchung weist einige Aspekte im Verständnis von Selbstliebe auf, die auch das vorliegende Konzept teilt. Dazu zählen seine Grundannahme, dass die Thematisierung der Selbstliebe nicht bei einer metaphysischen Definition des Selbst ansetzen sollte sowie die Ausrichtung von gelingender Selbstliebe als Frage nach dem eigenen guten Leben. Verbindend sind auch die Annahmen, dass das eigene und allgemeine Gute nicht prinzipiell im Gegensatz stehen, dass die Forderung nach prinzipiell interessensloser Liebe zur Bestimmung von Selbstliebe fehlgeht und dass dem Selbst als solchem ein Wert zukommt, vor dessen Hintergrund sich ein positiver Begriff des Stolzes formulieren lässt.¹⁷⁵⁵ Diese Aspekte einer ethischen Bestimmung von Selbstliebe führt Lippitt allerdings nicht zu einem Konzept zusammen. Problematisch ist außerdem die zur normativen Bestimmung zentrale Vorstellung eines »God filter«, in dem letztlich ethische und religiöse Rechtfertigungen verschwimmen.¹⁷⁵⁶

Das vorliegende Konzept von Selbstliebe setzt wie auch *Darlene Fozard Weaver* hermeneutisch an und stimmt mit ihr in der Grundannahme überein, dass das Selbstverhältnis normativ nicht ohne Deutungen des Selbstverständnisses erfasst werden kann. Allerdings wird nicht so weit gegangen, dass zunächst anthropologisch der gute Mensch eruiert wird, um daraus die richtige Selbstliebe als dessen Realisation zu bestimmen. Entsprechend wird auch keine materiale theologische Anthropologie als vermeintlich überzeugende Alternative zur defizitären Norm der Selbstverwirklichung einem

1755 Vgl. Lippitt, Kierkegaard (2013), 181–189.

1756 Zur Diskussion des »God filter« vgl. FN 233 in den »Methodischen Grundlagen«.

ethischen Konzept von Selbstliebe vorgeschaltet. Entgegen Weavers These muss das vorliegende Konzept nicht auf eine christliche Existenz zulaufen. Damit zeigt sich bei ihr eine andere Zielperspektive als die, ein ethisches Konzept zu formulieren. Dementgegen ist das vorliegende Konzept mit der Annahme einer fundamentalen ethischen Bestimmung des Selbstverhältnisses deutlich breiter ausgerichtet als Weavers ohne Zweifel wichtige Grundfrage »how to be a coherent self«¹⁷⁵⁷. Von ihr lassen sich wichtige Impulse hinsichtlich der relationalen und körperlich wie symbolisch vermittelten Seite des Selbstverhältnisses gewinnen.

Mit *Konrad Stock*, *Monika Hoffmann* und *Eberhard Schockenhoff* teilt das vorliegende Konzept die Einbettung des Selbstverhältnisses in einen Horizont des sittlich Guten, der durch vielfältige relationale Bezüge bestimmt ist. Alle drei setzen allerdings einen Deutungsrahmen voraus, der die normativen Spannungen zu konvergenzorientiert auflöst. Dabei kommt die Pluriformität der Matrix der Selbstliebe nicht in den Blick. Hoffmann geht es allerdings auch nicht darum, ein differenziertes ethisches Konzept von Selbstliebe zu formulieren, sondern ihr Anspruch ist, sie als grundlegendes Prinzip von Ethos – im christlichen Kontext – zu bestimmen. Auch Schockenhoff formuliert kein ethisches Konzept der Selbstliebe, sondern betrachtet sie als ein Pol innerhalb der klassisch-christlichen Liebes-synthese, wie sie etwa von Thomas von Aquin prominent formuliert worden ist. Ähnliches gilt für Konrad Stocks Plädoyer für eine Wiedergewinnung einer erweiterten Ordnung der Liebe. Demgegenüber vermag das hier entwickelte Konzept Selbstliebe als ein *eigenständiges*, *ethisches* und auch *immanentes* Konzept zu formulieren und zu würdigen.

3.4. Vergleich mit anderen Traditionsbeständen

Zweifelsohne basiert das Konzept auf einem »Panorama der Selbstliebe«, dessen Sinnressourcen in der westlich-europäischen Tradition verwurzelt sind. Dieser Zuschnitt ist insofern kontingent, als dass er nicht durch die Auswahlkriterien der Szenerien vorweg-

1757 Vgl. Weaver, *Self-Love* (2002), 2.

genommen wird.¹⁷⁵⁸ Eine bewusste Auslassung möglicher nicht-europäischer Szenarien ist nicht erfolgt. Die Literaturrecherchen legten vielmehr den vorliegenden Zuschnitt und damit die Annahme nahe, dass die Idee der Selbstliebe in ihrer Genese eine Nähe zum abendländisch-christlichen Kulturkreis aufweist. Zu untersuchen, unter welchen Ideen, Begriffen und Kategorien das Selbstverständnis und normative Selbstverhältnis in anderen Traditionen verhandelt wird und wie sich jene zur Idee der Selbstliebe in Beziehung setzen lassen, ist nicht mehr Gegenstand der »Ethik der Selbstliebe« und bietet Gelegenheit für weitere, vielversprechende Forschungen.

Darüber hinaus begründen die Befunde aus dem Feld der Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies die Annahme,¹⁷⁵⁹ dass ein ethisches Konzept von Selbstliebe keineswegs an den Kontext der abendländischen Tradition gebunden ist. Im dritten Kapitel des Ausblicks wird deswegen aufgezeigt, wie das hier entwickelte Konzept von Selbstliebe auch für normative Problemstellungen Orientierung zu bieten vermag, die sich mit dem abendländischen und kulturell christlichen Denken explizit kritisch auseinandersetzen. Selbstliebe kann dabei als Ressource und Zielperspektive verstanden werden, diese Auseinandersetzung zu führen. Da es sich im Ausblick bereichsethischer Spezifizierungen nur um erste Skizzen handeln kann, muss die Frage nach der Rückwirkung der Anwendung des Konzepts der Selbstliebe in postkolonialen Diskursen auf das Konzept selbst an dieser Stelle unbeantwortet und weiteren Forschungen anheim gestellt bleiben. Allerdings vermögen diese ersten Andeutungen zu plausibilisieren, dass Genese und Geltung nicht in einem engen Abhängigkeitsverhältnis stehen und aus Kontextsensibilität nicht Kontextimmanenz folgt. Damit und entsprechend der Ausführungen zu Ideen gilt für den vorliegenden Zusammenhang einerseits,¹⁷⁶⁰ dass eine interpretierende Aneignung des Konzepts der Selbstliebe und eine Übersetzung der von ihm generierten normativen Orientierung in individuelle Handlungsgründe auch jenseits der ihm zugrundeliegenden kulturellen Welt des Panoramas erwartet werden darf. Andererseits wird keine rationalistische These eines kontextenthoben Konzepts verfochten, das als freistehendes mit

1758 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.7.

1759 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 2.

1760 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.3.

IV. Ein Konzept der Selbstliebe

universalem Geltungsanspruch prinzipiell überall in gleicher Weise Anwendung finden könne. Die kontextbezogene Plausibilität des Konzepts der Selbstliebe wird am Ende eine Frage der konkreten Bewährung sein, die von der »Ethik der Selbstliebe« nicht vorentschieden werden kann und soll.

4. Eine theologisch-ethische Konzeption von Selbstliebe

Von den Szenerien des Panoramas weisen manche eine christlich-religiöse Einbettung des Verständnisses von Selbstliebe auf. Selbstliebe ist zwar weder eine genuin religiöse noch ausschließlich religiös fassbare Idee, aber es liegen gewisse Affinitäten vor – zumindest was den abendländisch-christlichen Kulturkreis anbelangt. Von daher verwundert es nicht, dass sie ein der Theologischen Ethik vertrautes Thema darstellt – zunächst tendenziell ablehnend, in den letzten Jahrzehnten jedoch zunehmend positiv gewertet, wie die Werke von Hoffmann, Stock, Schockenhoff und Weaver vor Augen führen.¹⁷⁶¹ Damit vollzieht Theologische Ethik einen allgemeinen Bewusstseinswandel in der Wertung von Selbstliebe nach. Daraus resultiert – bei aller internen Differenziertheit – ein auffallender Kontrast zur negativen Akzentuierung von Selbstliebe in der christlichen Tradition.¹⁷⁶² Schematisierend lassen sich dort vier Momente ausmachen, die einem positiven Verständnis von Selbstliebe entgegenstehen:

1. Der *Primat der Ehre Gottes*: Die dem Menschen angemessene Haltung ist die einer grundsätzlichen Demut angesichts der Herrlichkeit Gottes. Selbstliebe steht immer im Verdacht, zur »Superbia« und Selbstrechtfertigung zu werden.
2. Der *Primat der Nächstenliebe*: Im Verhältnis zur Forderung des praktischen Dienstes am Nächsten bleibt Selbstliebe marginal. Im Extrem gipfelt dies in der Forderung des Selbstopfers im radikal selbstlosen Einsatz für den Anderen.
3. Der *Primat der Heilssorge*: Das in der Selbstliebe erstrebte Glück wird vorrangig in einem transzendenten Glück verortet. Die Sorge um die irdische Existenz ist demgegenüber zweitrangig, gegebenenfalls sogar hinderlich.
4. Der *Primat der Führung*: Die Sorge um das eigene Heil wird pastoral verwaltet. Selbstliebe realisiert sich im Rahmen eines normativen »Ordo amoris«, der sich bis in standardisierte und normierte Lebensformen durchzieht.

1761 Vgl. die Ausführungen zum Forschungsstand in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2. Hilfreich ist auch die systematisierende Übersicht von Gene Outka.

1762 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 1–5, 7, 9, 10, 16.

Diesen vier Aspekten steht das gegenwärtig lebensweltlich vorherrschende Bild von Selbstliebe gegenüber, in dem eine immanente, eigenverantwortliche und auf das eigene Glück ausgerichtete Sorge um die irdische Existenz vorherrscht, die von einer grundsätzlichen Annahme seiner selbst ausgeht.¹⁷⁶³ Hinzu tritt eine zur christlichen Tradition sich gegenläufig verhaltende Ent-Ethisierung des Selbstliebe Diskurses. Wird dieser Gegensatz nicht einfach als kulturpessimistische Verfallsdiagnose der Gegenwart ausgedeutet,¹⁷⁶⁴ ergibt sich für eine Theologische Ethik die Herausforderung, ein Verständnis von Selbstliebe zu entwickeln, das sich gegenwärtig als plausibel und lebenspraktisch sinnvoll rechtfertigen und sich dabei als theologisches und ethisches ausweisen lässt. Faktisch wird dabei allzu oft unter Ausblendung der (theologisch-)ethischen Tradition und der Ambivalenzen in den Deutungen und Wertungen von Selbstliebe kurzschlussartig der Anschluss an psychologische Bestimmungen von Selbstliebe gesucht.¹⁷⁶⁵ Bei aller Berechtigung des Anliegens kann ein derartiges Vorgehen allein nicht zielführend sein, da ein *ethisches* Verständnis von Selbstliebe und ihre ethische Qualifizierung so nicht erreicht werden. Theologische Ethik kann zur Aktualisierung ihrer Deutungen und Wertungen von Selbstliebe nicht einfach die Abkürzung über die Psychologie wählen. Dies führt höchstens zu einem theologisch angeeigneten psychologischen Konzept von Selbstliebe, das seinerseits wiederum einen normativen Überschuss aufweist, der auf eine Beschäftigung mit Selbstliebe aus ethischer Perspektive drängt.¹⁷⁶⁶ Für ihre Rede von der Selbstliebe ist Theologische Ethik folglich auf ein ethisches Konzept von Selbstliebe angewiesen, das nicht einfach eine Wiederholung der klassischen Idee der Selbstliebe der christlichen Tradition darstellen kann, da sie in Denkformen eingebettet ist und von Wertungen ausgeht, die mit einer anthropologisch gewendeten, im Kontext der Spätmoderne verantwortbaren Theologie nicht kompatibel ist.¹⁷⁶⁷ Als Indiz mangelnder Passung können die kritischen Auseinandersetzungen

1763 Vgl. die »Problemhinführung« Kap. 1.

1764 In die Richtung geht Weaver, *Self-Love* (2002), 1–43.

1765 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 2 sowie in den »Methodischen Grundlagen« FN 183 und im »Panorama der Selbstliebe« FN 237.

1766 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 2.

1767 Vgl. Pröpper, *Anthropologie* (2011), 90–99.

mit dem klassisch-christlichen »Ordo amoris« im »Panorama der Selbstliebe« gelten.¹⁷⁶⁸ Die dortigen Anfragen sind von grundsätzlicher Art. Da der Rückgriff auf eine theologisch-historische Systematik von Selbstliebe nicht kurzschlussartig gangbar ist, besteht für die Theologische Ethik keine Alternative als sich nach Neuformulierungen umzusehen, die – wie die Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit der Rekonstruktionen von Panorama und Typologie aufzeigen – keineswegs allein auf Ressourcen jenseits religiös grundlegter Verständnisse von Selbstliebe zurückgreifen müssen, aber auch nicht allein aus religiösen Ressourcen erfolgen können. Da Theologische Ethik zudem die Bestimmung des sittlich Guten in seiner Autonomie anerkennt, ohne damit eine interpretierende Aneignung geglaubter Offenbarungszeugnisse aufzugeben,¹⁷⁶⁹ ist vor jeder Formulierung einer genuin theologisch-ethischen Konzeption von Selbstliebe der Bezug auf ethische Überlegungen erforderlich. Selbstliebe verlangt *vor* einer theologischen Einbettung nach einem eigenständigen ethischen Konzept wie es die »Ethik der Selbstliebe« formuliert.

Der Hauptargumentationsgang hat über Panorama – Typologie – Konzept die Erhellung des Verständnisses von Selbstliebe in ethischer Hinsicht und die Erschließung ihrer systematisch-ethischen Orientierungsleistung in Form eines Konzepts betrieben. Daran kann eine theologisch-ethische Konzeption anschließen. Sie formuliert kein eigenes Konzept, sondern eine konzeptionelle Weiterbestimmung.¹⁷⁷⁰ Natürlich ist nicht jedes ethische Konzept mit jeder theologisch-ethischen Konzeption kompatibel. Die These des vorliegenden Kapitels ist, dass das hier entwickelte Konzept von Selbstliebe für eine Theologische Ethik gut anschlussfähig ist, sofern sie die Spur des »anthropologischen Pessimismus« verlässt, der auf der Annahme einer fundamentalen Korruptiertheit des Selbst aufruht und für das Verständnis von Selbstliebe sehr einflussreich gewesen ist, ein gegenwärtig plausibles und argumentativ zu rechtfertigendes ethisches Konzept von Selbstliebe aber verunmöglicht.¹⁷⁷¹ Dies

1768 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 12–15, 17 und 18.

1769 Zu dieser wissenschaftstheoretischen Bestimmung Theologischer Ethik vgl. Schmidt, Handeln (2017), 380–398.

1770 Zum Verhältnis von Konzept und Konzeption vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.9.

1771 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1; 1.2; 2.5.1; 2.6 und 3.4.

ist allerdings nicht spezifisch ein Problem theologisch-ethischer Bestimmungen von Selbstliebe, sondern vielmehr eine Frage der Grundausrichtung von Theologie insgesamt. Zwei Gründe aus den Untersuchungen zur Selbstliebe seien angeführt, weshalb eine entsprechende Theologie, die von einer notwendigen religiösen Ersetzung des Selbstverhältnisses ausgeht, in *ethischer Hinsicht* abzulehnen ist: Zum einen verstößt sie gegen die moralische Forderung der Selbstachtung, die von einer Werthaftigkeit oder Würde des Selbst ausgeht, die eine fundamentale Selbstannahme begründet. Zum anderen ist die ethische Perspektive nur als die eines notwendig auch eigenen guten Lebens plausibel. Die Vorstellung der Ersetzung des Selbst ist im Kontext der Selbstliebe hingegen als Entfremdung oder gar als Schuld zu kennzeichnen. Das Gute ist in beiden Fällen gerade kein radikal anderes Selbst, wie es eine tragische Selbstliebe vorstellt.¹⁷⁷² Darüber hinaus gibt es genuin *theologische Gründe*, die gegen eine entsprechende Grundausrichtung von Theologie sprechen. Eine wichtige Stimme ist in diesem Zusammenhang die Neujustierung theologischer Anthropologie durch Thomas Pröpper, der sie vom Sünden- auf den Freiheitsdiskurs umgestellt hat, ohne dabei die offenbarungstheologische Zielperspektive aufzugeben.¹⁷⁷³ Sie zeigt die interne Widersprüchlichkeit einer die Korruptiertheit des Selbst in den Mittelpunkt stellenden Theologie aus philosophischer und theologischer Warte auf.¹⁷⁷⁴ Eine die reformulierte theologische Anthropologie aufgreifende Theologische Ethik, die formal auf Freiheit und material auf Liebe fokussiert,¹⁷⁷⁵ ist hingegen in der Lage, sich das ethische Konzept von Selbstliebe zueigen zu machen und damit ein positives Verständnis von Selbstliebe für die Theologische Ethik zu entwickeln. Ihre formale Seite vermag zu würdigen, dass Selbstliebe eine selbstbestimmte und selbstverantwortete Ausrichtung auf das eigene Gute bezeichnet. Ihre materiale Seite verdeutlicht, dass Selbstliebe im Feld Theologischer Ethik nicht lediglich ein Randphänomen darstellt, sondern auch ihre Identität ausmacht und dabei über verschiedene Relationen eingebun-

1772 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.3.

1773 Vgl. Pröpper, Anthropologie (2011).

1774 Die Problematik einer sündenfixierten Soteriologie zeigt Pröpper bereits in seiner Dissertation überzeugend auf, vgl. Pröpper, Erlösungsglaube (1988).

1775 Vgl. zu dieser Bestimmung Schmidt, Handeln (2017), 336.

den wird. Auf Grundlage der offenbarungstheologischen Neubestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils von Offenbarung als personal-dialogischem Geschehen wird eine Konkurrenzlogik von Gottes- und Selbstbezug von der Idee einer sich proportional zueinander verhaltenden gegenseitigen Entsprechung abgelöst.¹⁷⁷⁶ Hierin liegt das entscheidende *theologische* Fundament für die Aufwertung der Selbstliebe innerhalb der Theologischen Ethik angesichts ihrer Unterbelichtung im Vergleich zum von Gottes- und Nächstenliebe dominierten Diskurs. So ergibt sich einerseits eine Passung zwischen der Idee der Selbstliebe und der Identität Theologischer Ethik sowie andererseits zwischen dem Konzept der Selbstliebe als Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute und dem hier zugrundeliegenden Verständnis Theologischer Ethik.

Das vorliegende ethische Konzept von Selbstliebe trägt dazu bei, eine bislang in der Theologischen Ethik bestehende Lücke zu füllen, die ihren Kernbereich betrifft. Es unterstreicht die Annahme, dass der Frage nach gelingender Identität im Kontext Theologischer Ethik breitere Beachtung geschenkt werden muss.¹⁷⁷⁷ Zugleich ist es in der Lage, die ganzheitliche Ausrichtung abzubilden, die für die Theologische Ethik charakteristisch ist und das gute Handeln, die gute Person und das gute Lebens umfasst.¹⁷⁷⁸ Es schließt auch die in der Tradition stark betonten negativen Bedeutungen von Selbstliebe nicht kategorisch aus, sondern integriert sie schlüssig als abzulehnende Extrempole, die aber im Sinne der Persönlichkeitsbildung einer weiteren Gestaltung der Selbstliebe aufgegeben bleiben. Das ethische Konzept ist außerdem in der Lage, sich obige vier Akzentuierungen in einer theologisch-ethischen Konzeption interpretierend anzueignen, sodass sie nicht länger für einen Kontrast von positiver Wertung oder Selbstliebe und christlicher Gottesrede stehen:

1. Ehre Gottes und Demut des Menschen verhalten sich nicht proportional zueinander, sondern vielmehr entsprechen sich göttliche

1776 Vgl. Schmidt, Handeln (2017), 180–183, 247–249, 395.

1777 Vgl. grundlegend Sautermeister, Identität (2013), 267–305. Das Anliegen kann als Fortschreibung der tugendethischen Tradition verstanden werden, die in der Theologischen Ethik breiten Rückhalt hat.

1778 Vgl. Schockenhoff, Grundlegung (2007), 24–27.

und menschliche Freiheit wechselseitig.¹⁷⁷⁹ Damit steht eine Selbstliebe, ansetzend bei der Facette der Selbstaufmerksamkeit und sich dann durch die anderen Dimensionen ziehend, nicht länger im Generalverdacht der Anmaßung oder gar Selbstvergottung des Menschen. Gleichzeitig kennt das Konzept die Fehlform eines egozentrisch-hochmütigen Selbstverhältnisses und identifiziert die Selbstliebe in keiner Weise mit Selbstermächtigung.¹⁷⁸⁰ Die Ausrichtung auf das Gute besagt gerade, sich nicht mit dem vollkommen Guten zu identifizieren und erfordert eine Lösung von der Selbstfixierung. Sie weiß um die relationale Bedingtheit – theologisch gewendet um das Verdanktsein – des Gelingens der Selbstliebe. Diese Interpretation verweist auf ein spannungsreicheres und fragileres Verhältnis als allein eine Betonung des *Primats der Ehre Gottes* anklingen lässt.

2. Mit der praktischen Sorge um den Nächsten ist weder die Selbstsorge abgegolten, noch verunmöglicht letztere jene. An dieser Stelle ist in der Theologischen Ethik einerseits eine größere Aufmerksamkeit für das Selbstverhältnis geboten, andererseits ist das Konzept der Selbstliebe offen für Ausdeutungen, die in die Ausrichtung auf das Gute ganz entscheidend die Sorge um Andere integrieren. Dies kann zu einem positiven Stolz, einem Wohlgefallen an sich und dem eigenen guten Leben beitragen. Selbstliebe wird nicht solipsistisch verstanden. Während vielmehr Egoismus als negative Verfehlung ausgedeutet wird, gilt gleiches für eine praktische Selbstvernachlässigung. Die Forderung des Selbstopfers im radikal selbstlosen Einsatz für andere bleibt kritisch zu sehen. Unter materiell begrenzten Ressourcen stehen im Bereich von Wahrnehmung und Praxis Selbst- und Fremdverhältnis immer auch in Konkurrenz. Diese Interpretation verweist auf ein spannungsreicheres und fragileres Verhältnis, als eine einseitige Betonung des *Primats der Nächstenliebe* und eine zu harmonische Konvergenzthese der Relationen der Liebe erkennen lassen.

3. Das Konzept der Selbstliebe gibt nicht vor, dass es sich bei dem Guten, auf das das Selbstverhältnis ausgerichtet wird, um ein aus-

1779 Vgl. Pröpper, Autonomie (2001), 68.

1780 Vgl. dazu auch den Vergleich mit anderen Formen des Selbstverhältnisses in Kap. 3.2 dieses Teils.

schließlich immanentes Gutes handeln muss. Es ist nicht so sehr eine spezifische Schwierigkeit der Thematik der Selbstliebe, sondern vielmehr der Theologie insgesamt, wie sie sich dazu verhalten soll, dass transzendente Güter im postsäkularen Kontext der Spätmoderne den Status des Guten einbüßen. Wird theologisch in der Fortbestimmung der thomanischen Tradition der »Gottesfreundschaft«¹⁷⁸¹ daran festgehalten, dass die göttliche Freiheit die Erfüllung menschlicher Freiheit ist,¹⁷⁸² wird sich eine theologisch-ethische Konzeption von Selbstliebe nicht auf die Sorge um die irdische Existenz beschränken können. Dies bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass letztere in ihr keinen Platz haben kann. Auf sie Aufmerksamkeit zu richten ist nicht als Gegensatz zur Heilssorge aufzufassen, sondern das irdische Gute, das als wahrhaft Gutes angestrebt wird, kann als symbolhafte Vorwegnahme des vollkommen Guten verstanden werden. Die Rede von einem »Gegenglück« ist jedoch missverständlich. Ohne eine anfanghafte, symbolische Vermittlung des transzendenten Guten durch irdische Güter bleibt die Annahme göttlicher Liebe ein leerer Idealismus. Und auch hier liegt ein spannungsreicheres und fragileres Verhältnis vor, als ein Abstellen auf den *Primat der Heilssorge* erkennen lässt.

4. An dieser Stelle taucht die Schwierigkeit der Verhältnisbestimmung von pastoraler Führung sowie allgemein normierten Lebensformen und einem Konzept von Selbstliebe auf, das Selbstbestimmung und Selbstverantwortung als ihr notwendig inhärente Momente auffasst. Davon kann eine theologisch-ethische Konzeption keinen Abstand nehmen. Nur so ist sie in der Lage, dem für die Selbstliebe zentralen, die Komplexität aber noch einmal steigernden Phänomen einer »individuierten Normativität«¹⁷⁸³ Rechnung zu tragen. Indem Theologische Ethik in der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute letzteres wesentlich personal in Form der Gottesfreundschaft bestimmt, wird das Moment erstpörsönlicher Unvertretbarkeit deutlich, das nicht an die Führung durch eine externe Autorität überstellt werden kann. Andererseits hebt das vorliegende Konzept explizit hervor, dass Intersubjektivität zur Generierung

1781 Vgl. im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 4.2.1.

1782 Vgl. Pröpper, Anthropologie (2011), 646; von theologisch-ethischer Warte Schockenhoff, Erlöste Freiheit (2012), 42–63.

1783 Sautermeister, Identität (2013), 191.

der Vorstellungen des eigenen Guten und zur Überprüfung ihrer Rechtfertigungen unabdingbar ist. Es wäre ein grundlegendes Missverständnis, würde das Gute auf das ausschließlich eigene Gute enggeführt. Selbstliebe realisiert sich gerade nicht jenseits normativer Ansprüche, auch wenn sie nicht mehr eindeutig als »Ordo amoris« gefasst werden können. Im *Primat der Führung* wird dieser Zusammenhang nicht hinreichend deutlich. Der neuralgische Punkt ist, wie Führung als Befähigung zur Selbstführung reformuliert werden kann.

Eine theologisch-ethische Konzeption von Selbstliebe wird nicht umhinkommen, Spannungen und Ambivalenzen aufzunehmen und von falschen Eindeutigkeiten und Einseitigkeiten in der Normierung Abstand zu nehmen. Damit ist sie insofern realitätsnah, als sie nur so den komplexen Selbstverständnissen und normativ vieldeutigen Selbstverhältnissen spätmoderner Identitäten Rechnung tragen kann.¹⁷⁸⁴ Die Harmonie der Synthese von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe ist als theologisches Postulat im Bereich der Eschatologie sowie als Zielperspektive theologisch-ethisch bestimmten Handelns und religiöse Sinnressource sinnvoll. Sie steht für ein Gelingen des Kommunikations- und Beziehungsgeschehens, wie es durch die geglaubte Offenbarung Gottes fundiert und orientiert wird. Lebensfern und überfordernd wird sie aber, wenn sie faktisch gesetzt wird, den Status einer Norm erhält und das ethische Konzept der Selbstliebe vorschnell vereindeutigt. Eine *theologische* Aufhebung der mit dem *ethischen* Konzept gegebenen Spannungen und Ambivalenzen gibt es in der Immanenz nicht.

Die weiteren Bestimmungen einer theologisch-ethischen Konzeption von Selbstliebe hängen von mehreren Voraussetzungen ab. Zunächst ist zu beachten, dass das entwickelte ethische Konzept vollumfänglich die Grundlage bildet, ohne dass mit ihm ein Deduktionsgrund gegeben wäre. Dass diese Annahme auch aus theologischer Seite gerechtfertigt ist, haben die vorangehenden Ausführungen aufgezeigt. Darüber hinaus wird eine entsprechende Konzeption von den spezifischen Vorannahmen theologisch-anthropologischer

1784 Vgl. dazu insbesondere die Ausführungen im »Panorama der Selbstliebe« Kap. 18 zu Kristeva, in dem sehr gut die komplexen und fragilen Wege spätmoderner Identitäten sichtbar werden.

und theologisch-ethischer Art geprägt sein. Theologische Ethik ist an dieser Stelle verwiesen auf den Dialog mit den anderen Fächern der Theologie. Die Konzeption ist in ein Netz theologischer Bestimmungen eingewoben, aus denen sie sich speist und auf die sie zurückwirkt. Als Minimalbestimmung darf gelten, dass das Moment »vernunftgeleiteter Reflexion auf die Bedingungen und Strukturen menschlicher Lebensführung und [... das Moment; B.S.] praktischer Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens aus den Quellen der Offenbarung«¹⁷⁸⁵ zum Tragen kommt. Aus der »Typologie der Selbstliebe« ist zudem der wichtige Hinweis zu entnehmen, dass der Typ transzendent orientierter Selbstliebe gegenüber immanent orientierter Selbstliebe keine neue Form von Selbstliebe, sondern eine Verschiebung der Wertungen der anderen Typen-Achsen darstellt.¹⁷⁸⁶ Für den vorliegenden Zusammenhang ergibt sich daraus – erneut bestätigend – die Annahme, dass das Spezifikum einer theologisch-ethischen Konzeption von Selbstliebe nicht in einer »ganz anderen« Selbstliebe zu suchen ist, sondern dass bestimmte Aspekte vor dem Hintergrund des ethischen Konzepts besonders akzentuiert und gewertet werden. Es geht also um spezifische Deutungen der Deutungen und Bewertungen der Wertungen.

Die material detailreiche Ausformulierung einer theologisch-ethischen Konzeption stellte ein umfangreiches eigenes Projekt dar. Im Folgenden werden dafür fünf grundlegende Aspekte benannt, die als spezifizierende Charakteristika einer theologisch-ethischen Konzeption von Selbstliebe gelten. Verweise auf entsprechende Kapitel in der »Typologie der Selbstliebe« werden aufzeigen, dass die Rekonstruktionen von Panorama und Typologie Ressourcen religiös grundierter Rede von Selbstliebe erschließen:

1. Als eine theologische Grundannahme gilt Gottes fundamentale Bejahung menschlicher Existenz.¹⁷⁸⁷ Diese kann als jeder Praxis vorgängige Form der Anerkennung formuliert werden. Der Aufge-

1785 Vgl. Schockenhoff, Grundlegung (2007), 20. Zur Begründung eines entsprechenden Grundverständnisses Theologischer Ethik vgl. auch Schmidt, Handeln (2017), 379.

1786 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.7.

1787 Vgl. Knapp, Weltbeziehung (2020), 140. Alle Belege sind für die Vielfalt an Literatur, die die hier aufgeführten theologischen Grundmomente thematisiert, im Folgenden exemplarisch zu verstehen.

gebenheit der Ausrichtung auf das Gute liegt ein vorgegebenes Ausgerichtet-sein auf das Gute der eigenen Existenz zugrunde – und, dass es sich um ein unverlierbares Gut handelt, wird vom göttlichen Zuspruch garantiert. Eine theologisch-ethische Konzeption der Selbstliebe hält damit in Situationen kontrafaktischen Erlebens an einem nicht aufzuhebenden Zustand des Bejaht-seins fest.¹⁷⁸⁸ Damit wird eine grundlegende Haltung der Selbstannahme und Freude an der eigenen Existenz gerechtfertigt – unabhängig von Leistungen, Eigenschaften und zwischenmenschlichen Anerkennungen. Sie kann als Ressource dienen, gerade in Situationen der Anfrage oder Entrechtung den Prozess der Selbstliebe in Gang zu halten.¹⁷⁸⁹ Zugleich schiebt sie Formen der Selbstverdemütigung einen Riegel vor.

2. Der ersten Annahme steht der theologische Gedanke nahe, dass sich die eigene Existenz Gott verdankt und nicht selbst rechtfertigen kann. Dies setzt dem Aktiv der Selbstliebe eine Grenze, die durch das Sich-ausrichten das eigene gute Leben erzwingen will.¹⁷⁹⁰ Dem entspricht andererseits Vertrauen und Hoffen auf die größeren Möglichkeiten Gottes, denen eine Haltung von Gelassenheit und Dankbarkeit entspricht.¹⁷⁹¹ Eine theologisch-ethische Konzeption der Selbstliebe hebt das inhärente Momente der Unbeliebigkeit und Unverfügbarkeit, das sich maßgeblich in Körperlichkeit manifestiert,¹⁷⁹² hervor und verhält sich kritisch gegenüber einem Pathos von Steigerungs-, Aktivitäts- und Kontingenzbeseitigungsstreben. Zu den Momenten der Entzogenheit zählt auch das erfolglose Ausrichten auf das Gute im Sinne eines moralischen oder ethischen Scheiterns sowie die Spannungen und Fragilitäten, mit denen das Selbstverhältnis als solches, aber auch in seinen relationalen Einbettungen konfrontiert ist. Eine theologisch-ethische Konzeption schreibt dem Sich-ausrichten einerseits die Akzeptanz seiner prinzipiellen Begren-

1788 Vgl. die Ausführungen in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1.

1789 Vgl. beispielsweise die Ausführungen zur »Black Self-love« in der »Problemhinführung« Kap. 2; Hall, *Beyond the Exotic* (2021); Hills, *Black self-love* (2020), 175.

1790 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.2.

1791 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 2.3.

1792 Vgl. beispielsweise die Anknüpfungspunkte zur »body positivity« in der »Problemhinführung« Kap. 2; Kindinger, *Body Positivity* (2019).

zung ein und deutet sein faktisches Scheitern andererseits nicht als Infragestellung grundlegender Annahme.

3. Theologie geht davon aus, dass mit Gottes Selbstmitteilung ein Raum der Überfülle eröffnet wird.¹⁷⁹³ Das Befreiungshandeln Gottes hält den Potenzialraum der größeren Möglichkeiten des Guten offen und steht einer resignierten oder fatalistischen Passivität entgegen, in der Selbstliebe nicht länger in Selbstbestimmung und Selbstverantwortung ausgeübt wird. Eine theologisch-ethische Konzeption betont ein Sich-ausrichten als individuelle Vervollkommenung, das die größeren, von Gott eröffneten Möglichkeiten ergreift. Dieses wird so interpretiert, eine bessere Person zu werden, sich verwandeln zu lassen und in sich selbst immer mehr auf das Gute ausgerichtet zu sein. Die Überfülle steht zudem einer Logik der Knappheit entgegen, die in einen universalen Wettkampf ums Überleben mündet. Selbstliebe wird damit zumindest ein Stück weit von der Angst um die eigene Existenz, deren notwendiger Erhaltung und von der daraus resultierenden Selbstfixierung befreit.¹⁷⁹⁴ Dies ermöglicht das Verlassen der Reduzierung der Perspektive auf das eigene Selbst und Anderes als solches wahrzunehmen und gelten zu lassen.

4. Die jeweiligen materialen Vorstellungen des Guten erfahren durch die »vertikale Achse« eine Relativierung, die über eine Erfüllung in der Immanenz auf einen transzendenten Ort der Fülle hinausweist.¹⁷⁹⁵ Damit wird die Entzogenheit der Verfügung über das Gute unterstrichen. Es ist also in verobjektivierbarer Form prinzipiell nicht vollumfänglich gegeben. Zudem wird deutlich, dass es eines Sich-ausrichtens auf eine jenseits des Selbst verortete Entität bedarf. Da diese in der theologischen Deutung in Gott selbst gesehen wird, hat Relationalität in einer theologisch-ethischen Konzeption nicht nur den Charakter einer Voraussetzung, sondern auch einer Zielbestimmung des Gelingens von Selbstliebe.¹⁷⁹⁶ Dies ist der Sinn der klassisch-theologischen Rede von der Wechselseitigkeit von Gottes- und Selbstliebe. Letztere bedeutet dann wesentlich die Vervoll-

1793 Vgl. Miggelbrink, Überfülle (2009).

1794 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 2.2.

1795 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.7; Taylor, Zeitalter (2012), 999–1007.

1796 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.6.

kommnung des Selbst in einer immer unvertretbaren und singulären Beziehung.

5. An den vierten Punkt schließt ein affirmatives Verhältnis zu den Nächsten an. Auch hier schreibt Theologische Ethik das Konzept der Selbstliebe hinsichtlich der Dimension der Relationalität weiter, denn die solidarische Sorge stellt zweifelsohne ein Kernmoment Theologischer Ethik dar.¹⁷⁹⁷ Mit John Lippitt kann eine Gradualität der Selbstzurücknahme im Einsatz für Andere formuliert werden. Er nennt die Reihe: »self-limitation«, »giving up prerogatives«, »self-giving«, »self-sacrifice«, »self-annihilation«.¹⁷⁹⁸ Auch wenn letzteres aufgrund des Gebots der Selbstachtung abzulehnen ist, kann in einer theologisch-ethischen Konzeption von einer Hochskalierung des geforderten Einsatzes gesprochen werden, wobei nicht der Wert in ihm als solchem, sondern im für den Nächsten realisierten Guten zu sehen ist. Eine theologisch-ethische Konzeption der Selbstliebe geht dann davon aus, dass die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das eigene Gute den Einsatz für andere mit einschließt, ja ihn zum eigenen Guten werden lässt. Im Feld der Praxis bildet dabei das Martyrium als Sorge um ein anderes gutes Leben unter Aufgabe der Sorge um die Bewahrung eigener Existenz einen Grenzgedanken. Wichtig ist zu sehen, dass eine derartige Praxis nicht von der Selbstvernachlässigung um ihrer selbst willen motiviert ist, gerade keine Haltung der Verdemütigung und kein Gefühl der Wertlosigkeit impliziert und kein Ausdruck einer sich selbst hassenden Existenz ist. Mit den Worten Nietzsches gesprochen: Der Einsatz für andere erfolgt nicht aus Ressentiment gegenüber sich selbst, sondern aus Stärke. Die Verknüpfung von Selbst- mit Nächstenliebe lässt sich auch so formulieren: Als integraler Bestandteil eigener Selbstliebe gilt die Befähigung anderer Selbstliebe zu ihrem Gelingen.

Diese fünf Kernmomente zeigen, wie eine theologisch-ethische Konzeption bestimmte Akzentuierungen und materiale Ausdeutungen auf Basis des ethischen Konzepts vornimmt, die insgesamt sowohl den normativen Anspruch an das Sich-ausrichten des Selbstverhält-

1797 Vgl. Schmidt, Handeln (2017), 434 sowie auch in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. I.6.

1798 Vgl. Lippitt, Kierkegaard (2013), 129f.

nisses auf das Gute erhöhen, andererseits das Ausgerichtet-sein des Selbstverhältnisses auf das Gute grundsätzlich und auch in Momenten des Scheiterns stützen. Bejahung und Vervollkommenung werden als wechselseitige Pole der Dynamik der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute akzentuiert. Die leitende Grundannahme ist, dass eine derartige Konzeption Selbstliebe im Kern als in ihren verschiedenen Facetten für sich und andere lebensförderlich erweist.¹⁷⁹⁹ Sie ist Bestandteil eines umfassenden Beziehungsgeschehens, das, so die christliche Überzeugung, durch Gottes Selbstoffenbarung ermöglicht und orientiert wird. Gleichzeitig formuliert das ethische Konzept normative Grenzen für die Konzeption. Dazu zählen etwa das Verbot, Selbstsorge im Einsatz für Andere aufgehen zu lassen, den körperlich verfassten Aspekt des Unbeliebigen zu ignorieren, einem Fatalismus des Gnadenwirkens im Sinne eines Passivitätspathos zu verfallen oder in seinem Leben Wertungen zu folgen, die nicht die eigenen sind. Die Pole des Nächsten- und Gottesbezugs dürfen gerade nicht im Sinne einer Existenz »hors de soi« in das Selbstverhältnis integriert werden.

Vor einem transzendenten Horizont wird die Ausgestaltung der drei Kernfragen des normativen Selbstverhältnisses näher bestimmt:¹⁸⁰⁰

1. Moralisch: Wie verhält sich das eigene zum allgemeinen Guten?
2. Ethisch: Wie und worin ist das eigene Gute zu identifizieren?
3. Anthropologisch: Worin besteht das zugrundeliegende Verständnis vom Selbst?

Die so vorgenommenen Bestimmungen sind als Deutungen zu verstehen, wie das Konzept der Selbstliebe eine Spezifizierung als Konzeption unter christlich-theologischen¹⁸⁰¹ Vorannahmen erfährt. Der zum Selbstverständnis und Selbstverhältnis hinzutretende Gottesbezug formuliert eine Ergänzung und Akzentverschiebung, aber keine Ersetzung des Selbstbezugs. Auf theoretischer Ebene heißt das: Die theologisch-ethische Konzeption kann nie an die Stelle des ethischen Konzepts treten, und dies aus genuin ethischen wie

1799 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.9.

1800 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 1.1.

1801 Damit wird explizit betont, dass auch eine Spezifizierung in anderen religiösen Kontexten erfolgen kann.

genuin theologischen Gründen. Aus theologischer Sicht ist jene die angemessene Fortsetzung des Konzepts. Im Kontext eines spätmodernen Pluralismus kann diese »Angemessenheit« allerdings weder aus interner noch aus externer Perspektive den Charakter der Optionalität abstreifen.¹⁸⁰² Dies ist der fundamentale Unterschied zu allen (rekonstruierten) Ideen von Selbstliebe, die sie mit einer christlichen Existenz schlechthin identifizieren. Auch eine Konzeption liefert keine letztgültige und material vollumfängliche Antwort. Es zeigt sich, dass die theologisch-ethische Konzeption mit ihren fünf Akzentuierungen weder die Herausforderung der komplexen und fragilen Wege spätmoderner Identitäten als solche aufhebt noch ihr spannungsreiches Verwobensein in ein Feld normativer Ansprüche auflöst. Damit trägt sie einer Grundannahme des Konzepts Rechnung, die besagt, dass Selbstliebe in ethischer Hinsicht gerade nicht auf ein allgemein definiertes Gutes festgelegt werden kann. Die Konzeption ist offen für personal, zeitlich, kontextuell und relational bedingte Weiterbestimmungen. Diese wiederum sind eingebettet in ein Netz von Bezügen, zu denen unter anderem benachbarte Konzeptionen Theologischer Ethik, wie beispielsweise eine der Gerechtigkeit, der Tugend oder der Identität, zählen, die in eine operationalisierende Konkretion der Selbstliebe eingehen. Die Annahmen Theologischer Ethik in ihrer materialen Bestimmung des Guten ergeben sich darüber hinaus nicht aus ihr allein, sondern sind auf den intratheologischen und intertheologischen Dialog angewiesen. Dies gilt gleichermaßen für eine Konzeption der Selbstliebe. Sie ist ein wichtiger Baustein zur Orientierung in konkreten ethischen Problemstellungen, kann sie aber nicht aus sich alleine lösen. Ihre dortige Bewährung ist als wichtiger Grund für die Annahme ihrer Plausibilität als auch der der Theologie insgesamt anzusehen. Eine theologisch-ethische Konzeption von Selbstliebe, die von einer aufgewerteten Idee der Selbstliebe ausgeht, vermag dabei einen lebensweltlich und wissenschaftlich anschlussfähigen, wichtigen Baustein zu liefern, der Transzendenzenorientierung durch sein handlungspraktisches Potenzial als sinnstiftende Antwort in einem Raum der Postsäkularität neu zu erschließen vermag, ohne zur Entfremdung des Selbst zu führen.¹⁸⁰³

1802 Vgl. Joas, *Glaube als Option* (2013), 106–163.

1803 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.3 zum gegenläufigen dort beschriebenen Prozess.

V. Ausblick: Bereichsethische Spezifizierungen von Selbstliebe

Mit Hilfe des Konzepts wird es möglich, Selbstliebe ethisch zu qualifizieren und Orientierung in verschiedenen konkreten ethischen Problemfeldern zu generieren. Damit schließt sich der Kreis von ethischer Reflexion und lebensweltlicher Verortung, der mit der »Problemhinführung« eröffnet worden ist.¹⁸⁰⁴ Selbstliebe als *Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute* steckt ein multidimensionales Feld ab, in dem mehreren gegebenenfalls konfligierenden normativen Ansprüchen Rechnung zu tragen ist. Ihr Gelingen ist anspruchsvoll, multifaktoriell bedingt und in keiner Weise steht sie für ein moralphilosophisches Prinzip, das als Deduktionsgrund auf verschiedene Anwendungen appliziert werden könnte.¹⁸⁰⁵ Eine Spezifizierung geschieht durch ethische Ansätze in Form von Konzeptionen sowie durch einen interdisziplinären Dialog als Grundlage der Generierung ethischer Orientierung »in dynamisch sich entwickelnden und hochspezialisierten Handlungsbereichen«¹⁸⁰⁶. Deshalb erfordert die jeweilige bereichsethische Verortung dieses Konzepts der Selbstliebe weitere Forschungsarbeit, die die konkrete Relevanz und Anschlussfähigkeit des Konzepts weiter erschließt.

Im Folgenden wird die Orientierungskompetenz des Konzepts der Selbstliebe anhand dreier Felder exemplarisch skizziert. Als Stärke wird sich die integrative Differenziertheit erweisen. Das erste Feld der Lebenshilfe (Kapitel 1) gilt zwar nicht im klassischen Sinn als Bereichsethik,¹⁸⁰⁷ greift aber die in der Problemhinfüh-

1804 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 1.10.

1805 Zum komplexen Verhältnis von Prinzip und Anwendung vgl. Düwell, Prinzipienethik (2011), 25f.

1806 Hilpert, Theologie (2008), 235.

1807 Vgl. die Übersichten in Nida-Rümelin, Angewandte Ethik (2005) und Düwell u.a., Handbuch Ethik (2011), V, in denen die klassischen Bereichsethiken aufgeführt werden.

rung aufgezeigte aktuell präsenteste Verortung von Selbstliebe auf. Daran schließen sich Ausführungen zum Bereich der Bioethik an (Kapitel 2). Hierbei wird ein besonderes Augenmerk auf die Thematik des Enhancements gerichtet, das jenseits der Medizinethik sowohl lebensweltlich als auch in anderen bereichsethischen Diskursen gegenwärtig von großer Bedeutung ist. Der dritte Bereich wird vom Cluster der Kombination der Bereichsethiken der Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies gebildet (Kapitel 3), die in der Problemhinführung als privilegierter Ort gegenwärtiger wissenschaftlicher Verortung von Selbstliebe identifiziert wurden.¹⁸⁰⁸

1. Der Bereich der Lebenshilfe

Das ethische Konzept der Selbstliebe unterstützt die Grundintuition, die in der Sichtung der Ratgeberliteratur deutlich wurde,¹⁸⁰⁹ dass das individuelle Selbstverhältnis der Gestaltung bedarf und dass ihr Gelingen fragil, für ein eigenes gutes Leben aber existenziell bedeutsam, ja sogar notwendig ist. Außerdem wird das Anliegen geteilt ein positives Verständnis von Selbstliebe zu vertreten.

Zugleich ermöglicht das ethische Konzept einen kritischen Blick auf Verkürzungen, denen das im Feld der Lebenshilfe dominierende Verständnis von Selbstliebe unterliegt. Jenes trägt der inneren Ambivalenz von Selbstliebe und den mit ihr einhergehenden normativen Ansprüchen nur unzureichend Rechnung. Dies wird in fünf Punkten deutlich:

1. Das in der »Ethik der Selbstliebe« entwickelte Konzept zeigt auf, dass erst ein anspruchsvolleres Verständnis vom Guten dem ethischen Verständnis von Selbstliebe Rechnung tragen kann. Eine Ausrichtung auf das Gute, die es mit den eigenen Wünschen und Interessen identifiziert, ist hingegen verkürzend. Auch das Selbstliebe-Konzept von Harry Frankfurt, in dessen Philosophie das volitionale Moment eine zentrale Rolle spielt, weist diesen Kurzschluss

1808 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 2.

1809 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 1. Dort finden sich auch Angaben zur Literatur.

zurück.¹⁸¹⁰ Dass die Bestimmung des Guten ein komplexes Unterfangen bleibt, ist unbenommen, nur bietet die alternative Vereinfachung, wie sie über weite Strecken im Bereich der Lebenshilfe vorliegt, keine überzeugende Antwort, da in ihr Selbstliebe und sittlich Gutes nicht als aufeinander verwiesen in den Blick genommen werden.

2. Das Konzept der Selbstliebe entfaltet sich in den beiden Seiten Vor- und Aufgegebenheit sowie in den Modi Medium und Aktiv. Damit wird es möglich, Momente der Unbeliebigkeit und des Scheiterns zu integrieren. Die für ein Aktivitätspathos prägende Vorstellung ein eigenes gutes Leben »machen« zu können, wird als einseitig und illusorisch zurückgewiesen. Sie basiert auf einer Idee solipsistischer Selbstermächtigung und kennzeichnet über weite Strecken die aktuelle Ratgeberliteratur. Vielleicht – so eine These – wird deshalb häufig auf esoterisch-kosmische Gesetzmäßigkeiten rekurriert, die für den Erfolg autarker Selbstliebe-Anstrengungen aufkommen sollen, da die Perspektive nicht überzeugt, das Gelingen von Selbstliebe allein verbürgen zu können. Der Verweis auf Selbstliebe ermöglichende Anerkennungsstrukturen ist dementsprechend ein wichtiger Aspekt, den das ethische Konzept in den Lebenshilfe-Diskurs einspeisen kann. Es gibt keine arelationale Selbstliebe und auch kein Gelingen jenseits der Einbettung in Formen von Anerkennung. Dies zu beachten, führt auch zu Entlastungen von einem überzogenen Anspruch an die eigenen Möglichkeiten und Verantwortungen. Den Prozess der Selbstliebe bei einem solitären Verständnis vom Selbst beginnen und enden zu lassen, führt hingegen zum Scheitern.

3. Das Konzept der Selbstliebe integriert die negativen Extrempole ihrer Verfehlung und ihres Scheiterns. Der Prozess der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute bleibt fragil sowie in normativer Hinsicht gefährdet und ambivalent. Demgegenüber herrscht im Bereich der Lebenshilfe ein rein affirmativer Grundton vor. Weder gerät die Fragilität noch die Möglichkeit normativen Scheiterns in den Blick. An dieser Stelle manifestiert sich die Konsequenz einer Identifikation des Guten mit den eigenen Wünschen sehr deutlich.

1810 Vgl. in den »Methodischen Grundlagen« Kap. 2.2.4 und im »Konzept der Selbstliebe« Kap. 3.3.

Mögliches Scheitern wird entweder abgespalten oder gerät ganz aus dem Blick und ein integratives Verständnis von Selbstliebe wird verunmöglicht. Die die Ratgeberliteratur bestimmende dualistische Verantwortungszuschreibung, der zufolge die Bedingungen des Scheiterns sozial und die des Gelingens individuell sind, ist, wie das Konzept vor Augen führt, falsch, da weder den Anerkennungsbedingungen des Prozesses der Selbstliebe noch den Verantwortungen des Selbst gegenüber sich und anderen in überzeugender Weise Rechnung getragen wird.

4. Das Konzept macht die Ausrichtung auf das Gute nicht allein an einem selbst fest. Damit ist es möglich Verantwortungen gegenüber anderen aufzunehmen, ohne auf eine emphatische Version einer »moralischen Selbstliebe« festgelegt zu sein. Das Feld normativer Ansprüche ist komplex, es enthält aber notwendig relationale Aspekte. Insbesondere in den Ausführungen zur theologisch-ethischen Konzeption wird deutlich, dass gelingende Beziehungswelten eine integrale Zielperspektive der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute darstellen. Dass Selbstliebe auch das Gute für andere bedeuten kann, wird in der Ratgeberliteratur zwar gebetsmühlenhaft wiederholt, steht aber im Widerspruch zum vorherrschenden hedonistischen Grundimpetus. Die Annahme einer quasi-kosmischen Gesetzmäßigkeit, die vorgibt, dass sich das Realisieren eigener Wünsche per se auch für andere als förderlich erweist, ist eine These, die nur vordergründig in der Lage ist, die moralischen Implikationen der Selbstliebe abzublenden. Dementgegen vermag das Konzept der Selbstliebe aufzuzeigen, wie die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute für ethische Bestimmungen intersubjektiver Verantwortung anschlussfähig ist.

5. Schließlich nimmt das Konzept auf, dass sich Selbstverhältnis und Selbstverständnis gegenseitig bedingen. Selbstliebe als zentraler Begriff zur ethischen Bestimmung des Selbstverhältnisses geht nicht in Selbsterfindung, Selbstüberwindung, Selbstfindung, Selbsterhaltung und Selbstaufhebung auf.¹⁸¹¹ Vielmehr kennzeichnet die Selbstliebe gerade eine ausgewogene zugrundeliegende Deutung vom Selbst, die den Komplexitäten und Ambiguitäten spätmoderner Identitäten

1811 Vgl. im »Konzept der Selbstliebe« Kap. 3.2.

Rechnung trägt. Im Gegensatz dazu ist im Bereich der Lebenshilfe häufig implizit ein kreativistisches oder essentialistisches Bild vom Selbst leitend, das sich in einer problematischen Bestimmung des anzuzielenden Selbstverhältnisses niederschlägt.

Das Konzept kann im Vergleich zur Lebenshilfe aufzeigen, dass Selbstliebe eine genuin ethische Thematik darstellt und wie diese in ihrer integrativen Differenziertheit zur ethischen Orientierung beiträgt. Nur so kann die mit der Lebenshilfe geteilte Perspektive der Frage nach einer gelingenden Identität realistisch und ethisch verantwortet in den Blick genommen werden.

2. Der Bereich der Bioethik

Die Bioethik unterteilt sich in eine Vielzahl von problemorientierten Diskursen.¹⁸¹² In verschiedenen Feldern kann das Konzept der Selbstliebe ansetzen. Grundvoraussetzung hierfür ist, die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute als körperlich verfassten Prozess zu verstehen, der beinhaltet, dem Körper Aufmerksamkeit zu schenken, sich um ihn zu sorgen und sich selbst als körperliches Wesen anzunehmen. Im Folgenden wird die Orientierungskompetenz des Konzepts für vier Felder erschlossen:

1. Im Kontext des *Lebensendes*, insbesondere im Bereich der Palliativmedizin, steht die Frage im Mittelpunkt, wie sich ein gutes (restliches) Leben konkret gestalten lässt und wie Selbstwertschätzung angesichts verschiedener, zum Teil massiver Einschränkungen von Lebensqualität aufrecht erhalten werden kann. Das Konzept der Selbstliebe kann hier grundlegende¹⁸¹³ ethische Orientierung bieten, indem es aufzeigt, dass die Ausrichtung auf das eigene gute Leben

1812 Vgl. einführend Düwell/Steigleder, Bioethik (2016); Schöne-Seifert, Medizinethik (2007). Die Literaturbelege können im Folgenden selbstredend nur exemplarisch auf einige zentrale Werke hinweisen.

1813 »Grundlegend« ist so zu verstehen, dass das Konzept eine Grundlage für bereichsethisch sensible Spezifikationen, aber nicht Deduktionsgrund für Handlungsanweisungen darstellt. Anders formuliert: Für die Einbringung der Selbstliebe in den bereichsethischen Diskurs ist ein ethisches Konzept notwendig, aber nicht hinreichend.

auch in der Endphase des Lebens als solche weiterhin Dignität besitzt. Auch in dieser Phase ist es von allen Beteiligten als ein *eigenes* Leben zu achten. Gleichzeitig ist das Konzept sensibel dafür, dass das Sich-ausrichten auf das Gute im Kontext von Momenten der Unbeliebigkeit erfolgt. Damit trägt es nicht nur der Tatsache Rechnung, dass ein Aktivitätspathos in der Endphase des Lebens faktisch misslingen muss, sondern dass diesem eine grundsätzliche Fehldeutung des Selbstverständnisses und Selbstverhältnisses zugrundeliegt. So muss das Lebensende, gegebenenfalls im Kontext palliativer Versorgung, nicht als Scheitern von Selbstverfügung in Opposition zur bisherigen Biographie erscheinen, sondern kann als deren Verlängerung unter radikaler Verschärfung der Momente von Unbeliebigkeit verstanden werden. Darüber hinaus weist das Konzept den negativen Pol solipsistischer Selbstdeutung zurück und unterstreicht damit einerseits die Verantwortung der Begleitenden für das gute (restliche) Leben und ermöglicht in erstpersönlicher Perspektive andererseits eine Entlastung von der Annahme für das Gelingen allein aufkommen zu müssen. Entgegen einer Verabsolutierung des Autonomie-Diskurses vermag das Konzept der Selbstliebe aufzuzeigen, dass Selbstbestimmung zwar ein notwendiges, nicht aber hinreichendes Moment in der Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute darstellt. Dies wird am Lebensende besonders augenfällig. Hieran schließen sich unter anderem folgende weiterführende Fragen an: Wie kann die zunehmende Einschränkung in der Dimension der Praxis so aufgefangen werden, dass das eigene Leben im Zusammenspiel mit den anderen Dimensionen weiterhin als gut angesehen wird? Wie kann die Umstellung des Prozesses der Selbstliebe unterstützt werden, sich von Vervollkommnung und Bejahung des Guten allein auf letztere zu fokussieren?

2. Im Kontext des *Lebensanfangs*, dort vor allem im Bereich der Pränataldiagnostik, stellt sich die Frage nach einem guten Umgang mit (potenziellen) Beeinträchtigungen. Hier ergibt sich eine Brücke zu den »Disability Studies«, die den bio-physischen Fokus für psycho-soziale Zusammenhänge öffnen.¹⁸¹⁴ Das Konzept der Selbstliebe kann hier insbesondere mit Hilfe der beiden Seiten von Vor- und

1814 Vgl. Dederich, Disability Studies (2012); Graumann, Ethik und Behinderung (2004); Eilers, Bioethik und die Disability Studies (2012).

Aufgegebenheit in der Dimension der Haltung Orientierung bieten. Damit macht es die Spannung deutlich, die zwischen einer grundsätzlichen Würdigkeit einerseits und sozial bedingten Formen eines positiven Stolzes andererseits bestehen können. Erstere kann als Anker gegenüber Strukturen und Handlungen verweigerter Anerkennung oder gar Diskriminierung fungieren. Die Annahme der Wertlosigkeit eigener Existenz wird grundsätzlich als in ethischer Hinsicht ungerechtfertigtes Extrem zurückgewiesen. Gleichzeitig trägt das Konzept der sozialen Bedingtheit von Selbstannahme Rechnung. Es weist auf die Gefährdungen hin, denen das Gelingen des eigenen guten Lebens spätmoderner Identitäten ausgesetzt ist, gerade wenn sie als besonders vulnerable Gruppen nicht den sozial etablierten Anerkennungserwartungen genügen. Das Konzept schärft den Blick für die ethische Frage nach den Ermöglichungsbedingungen gelingender Selbstliebe und weist gleichzeitig die Annahme zurück, ihr Gelingen oder ihr Scheitern ließen sich monodimensional über eine spezifische Eigenschaft oder ein bestimmtes Vermögen oder Unvermögen definieren. Dies zieht im Kontext des Lebensanfangs unter anderem folgende Fragen nach sich: Wer darf unter welchen Bedingungen definieren, welches Leben potenziell eine Chance erhalten kann, ein eigenes gutes Leben genannt zu werden? Wie lassen sich die Bestimmungen der Selbstliebe vorwegnehmend durch Entscheidungen anderer ersetzen? Was sind angemessene Kriterien?

3. Unter den beobachtbaren Entgrenzungen der Medizin nimmt das Feld der plastisch-ästhetischen Chirurgie eine wichtige Stellung ein.¹⁸¹⁵ Jenseits der rekonstruktiven Eingriffe rückt damit die ethisch brisante Thematik des *Enhancements* in den Blick.¹⁸¹⁶ Ihm liegt ein bestimmtes Bild vom Selbstverhältnis zugrunde, das sich in den beiden Typen der Kreativität und des Aktivismus bündelt.¹⁸¹⁷ Einerseits ist das Konzept der Selbstliebe in der Lage, eine kreativ-ästhetische Gestaltung des Körpers als Selbstsorgepraxis zu würdigen, die Selbstannahme und Selbstzufriedenheit befördert. Das

1815 Vgl. Schmidt, Plastisch-ästhetische Chirurgie (2020). Zur Entgrenzung der Medizin vgl. Wehling/Viehöver, Entgrenzung (2011).

1816 Vgl. Heilinger, Ethik des Enhancements (2010); Buchanan, Beyond Humanity (2011); Fenner, Selbstoptimierung (2019).

1817 Vgl. im »Konzept der Selbstliebe« Kap. 3.2.

Ausrichten-des-Selbstverhältnisses-auf-das-Gute kann durchaus das Element einer selbstbestimmten, sich (körperlich) vervollkommenen Leistungsgeschichte umfassen. Praktiken des Enhancements im Allgemeinen und der plastisch-ästhetischen Chirurgie im Besonderen erscheinen nicht per se als in ethischer Hinsicht bedenklich. Das Konzept der Selbstliebe vermag aber eine ethische Orientierung zu bieten, die eine integrativ-differenziertere Deutung und Wertung von Selbstverständnis und Selbstverhältnis ermöglicht. Enhancement als Lebensprojekt wird so vom Konzept in Frage gestellt, indem es darauf hinweist, dass der kompetitive Optimierungsimpervativ Gefahr läuft, Verletzlichkeiten, Unbeliebigkeiten und Kontingenz insgesamt auszublenden. Gleichzeitig kann das Konzept der Selbstliebe den Enhancement-Diskurs bereichern, indem es darauf hinweist, dass eine Fixierung auf das Projekt der eigenen Existenz nicht zu ihrem Gelingen, sondern zu ihrem Scheitern führt. Die Verabsolutierung der Perspektive der Selbst-Verfügung führt nicht zu einem Mit-sich-vertraut-Sein und grundlegendem Wohlgefallen an sich, sondern zur Entfremdung. Das Streben nach Vervollkommenung muss sich die Waage halten mit einer Bejahung seiner selbst und muss von einem partiellen Aussetzen des Strebens begleitet werden. Es weist auch darauf hin, dass die Beförderung von Selbstzufriedenheit¹⁸¹⁸ immer in sozio-kulturell eingebetteten Formen der Wertschätzung stattfindet. Dies lässt ein unkritisches Verständnis selbstbestimmten Enhancements fragwürdig werden. Insbesondere im Feld ästhetischer Chirurgie stellt sich die Frage, inwieweit das Projekt der Optimierung des Körpers ein eigenes darstellt oder kulturellen Schablonen ästhetischer Normalisierung folgt. Die Begriffe »Body Shaming« und »Body Positivity« formulieren eine Brücke zu Diskursen der Unterhaltungs-, Sport-, Kosmetik- und Medienbranche,¹⁸¹⁹ auf die an dieser Stelle nur hingewiesen werden kann. Jenseits der Perspektive der Optimierung ist das Konzept der Selbstliebe für die Vielfalt an Themen ästhetischer Selbstinszenierung im Feld sozio-kultureller normativ imprägnierter Erwartungshorizonte

1818 »Selbstzufriedenheit« wird hier in der Verwendungsweise des Konzepts verstanden, vgl. im »Konzept der Selbstliebe« Kap. 2.1.4, und unterscheidet sich darin von der alltagssprachlich pejorativen Bedeutung.

1819 Vgl. Kindinger, Body Positivity (2019).

anschlussfähig.¹⁸²⁰ Weiterführende Fragen sind unter anderem: Wie entfaltet sich Körperlichkeit und ihre Gestaltung in den verschiedenen Dimensionen der Selbstliebe? Wie ist es möglich zu eruieren, ob die Wertungen wirklich die eigenen sind? Wie kann das Selbst befähigt werden, eigene Wertungen zu entwickeln und zu vertreten?

4. Ein in der Bioethik bislang wenig beachtetes Feld stellen die *seltenen Erkrankungen* dar.¹⁸²¹ Da die Betroffenen aus der standardisierten Regelversorgung herausfallen, wurden in jüngerer Zeit eine Vielzahl spezieller Behandlungszentren eingerichtet. Eine seltene Erkrankung bedeutet für die Betroffenen häufig eine erhebliche Belastung, die über das reine klinische Bild hinausreicht, da die lange Ungewissheit über das Erkranktsein einen zusätzlichen pathogenetischen Faktor darstellt und sie die Seltenheit als solche zu einer Minderheit werden lässt, die im medizinischen und oft auch sozialen Umfeld wenig Resonanz findet.¹⁸²² Eine Seltenheit, die als positiv assoziierte Besonderheit soziale Wertschätzung erfährt, kann im Fall der Krankheit entweder unsichtbar bleiben oder zum Stigma werden. Das Konzept der Selbstliebe vermag an dieser Stelle auf die Integration auch der Momente des Selbst hinzuweisen, die ein Moment unbeliebiger und zugleich unerwünschter Besonderung in sich tragen. Es geht um eine fundamentale Annahme seiner selbst, mit oder trotz Einzelmerkmalen, die für das eigene gute Leben nicht als förderlich erachtet werden. Zugleich vermag das Konzept dahingehend Orientierung zu bieten, dass die Ebene zweiter Ordnung in den Dimensionen der Wahrnehmung, Praxis und Haltung eine Integration der Einzelaspekte vornimmt und eine ganzheitliche Perspektive ermöglicht, die der jeweiligen seltenen Erkrankung Beachtung als Bestandteil des Selbst schenkt, ihr aber keine Macht über das eigene gute Leben als Ganzes zuspricht. Außerdem verweist das Konzept darauf, dass das Gelingen der Identität gerade in seiner Besonderheit unterstützende Anerkennungsstrukturen erfordert. Dabei stellen die erwähnten Zentren einen wichtigen Baustein dar, der über die rein medizinische Versorgung hinausgeht. Dies führt zu Fragen wie: Was bedeutet es für ein gutes Leben, wenn einzelne Identitätsmarker eine

1820 Vgl. Lagerkvist, *Digital Existence* (2019).

1821 Vgl. Mücke/Conrad, *Seltene Erkrankungen* (2021).

1822 Vgl. Conrad, *Psyche* (2021), 35–38.

große Bedeutung für das Selbst entfalten, es hierin aber wenig bis keine soziale Wahrnehmung und Unterstützung erfährt? Wann ist es sinnvoll, eine seltene Erkrankung in den Prozess der Selbstliebe zu integrieren, und wann zu versuchen, sie zu überwinden? Wo liegt die Grenze zwischen Vor- und Aufgegebenheit?

3. Der Bereich der Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies

In der Problemhinführung ist eine wissenschaftliche Verortung der Selbstliebe im Cluster von Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies identifiziert worden.¹⁸²³ Die Vielfalt der Diskurse bündelt sich in ethischer Hinsicht in der Herausforderung der Anerkennung von Identitäten in ihrer Singularität bei einer gleichzeitigen gesellschaftlich oft vorherrschenden entgegenstehenden Normalisierung, Marginalisierung oder Diskriminierung.¹⁸²⁴ Das vorliegende Konzept vermag Selbstliebe sowohl als Ressource als auch als Zielperspektive in die Diskurse einzubringen. Dabei perpetuiert es eine Heterozentrik¹⁸²⁵ befördernde Kritik der Selbstliebe gerade nicht, sondern integriert jene in ein positiv ausgerichtetes Verständnis von Selbstliebe. Es nimmt auf diese Weise feministische Kritiken an der Norm der Selbstentsagung positiv auf: »Women's sin is precisely the failure to turn toward the self. The sin which involves God-forgetfulness and self-forgetfulness is not properly called ›pride‹.«¹⁸²⁶ Demgegenüber akzentuiert das Konzept der Selbstliebe nicht den Pol »Abstraktion-Selbstvernachlässigung-Verdemütigung-Wertlosigkeit-Selbsthass«, sondern die gelingende Identität als eigenes gutes Leben. Unter Aufnahme des Terminus der

1823 Vgl. in der »Problemhinführung« Kap. 2.

1824 Hinführend aus ethischer Perspektive vgl. Klöcker u.a., Gender (2017); Spieß/Winkler, Feministische Ethik (2008); Wendel, Feministische Ethik (2003); Sporre, Human Dignity (2005); Iozzio/Jung, Sex and Gender (2017); Young, Postcolonialism (2003); Abraham, Postcolonial Theory (2007); Garner, Theology and the Body (2011).

1825 Vgl. in der »Typologie der Selbstliebe« Kap. 3.3.

1826 Plaskow, Sex (1980), 151. Herv. get. Zur feministischen Kritik an der Identifizierung von Selbstliebe mit Sünde vgl. Weaver, Self-Love (2002), 61–66.

»individuierten Normativität«¹⁸²⁷ vermag es die Diskurse darin zu bestärken, dass die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute nicht in einem allgemeinen Guten aufgeht, sondern einen eigenen Weg in der Pluralität der Möglichkeiten beschreitet, auch wenn er nicht den gesellschaftlich dominanten Erwartungen entspricht. Darüber hinaus kritisiert es als ethisches Konzept naturalistische Deutungen des Guten. Dies ist eine zentrale Brücke zu den Diskursen der Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies. Gleichzeitig ist eine intersubjektive Verständigung über das Gute erforderlich, die es nicht in singulären Aspekten aufgehen lässt. Das Konzept der Selbstliebe vermag so auf die Wahrung der Spannung eines Überlegungsgleichgewichts zwischen dem eigenen und allgemeinen Guten hinzuweisen. Zudem sensibilisiert die relationale Einbettung der Selbstliebe einerseits für die möglichen sozio-kulturell bedingten Gefährdungen gelingender Identität – sei es im Bereich Gender-, Body-Culture- oder Postcolonial-Studies – und mahnt andererseits die ethische Dringlichkeit der Schaffung entsprechender Anerkennungsstrukturen als Befähigungen zur Selbstliebe an. Bisweilen formuliert die Seite der Vorgegebenheit einen kontrafaktischen Anker, der Selbstliebe als Ressource normativer Kritik aufrechterhält und die politische und gesellschaftskritische Konsequenz von Selbstliebe sichtbar werden lässt. Während das Konzept der Selbstliebe so ethische Orientierung zu entfalten vermag, weisen die Diskurse im Bereich der Gender-Studies, Body-Culture-Studies und Postcolonial-Studies darauf hin, dass die Ausrichtung des Selbstverhältnisses auf das Gute im Konkreten zu einer Vielfalt einzigartiger Existenzweisen von Selbstliebe führt. Dies impliziert unter anderem die weiterführenden Fragen: Welche kontextuellen Richtlinien lassen sich zur Bestimmung des Verhältnisses von allgemeinem und eigenem Guten entwickeln? Wie werden die Ermöglichungsbedingungen von Selbstliebe geformt? Welche Verantwortungen der Selbstliebe ergeben sich hieraus und für wen?

1827 Sautermeister, *Identität* (2013), 202.

VI. Verzeichnisse

Die »Ethik der Selbstliebe« umfasst fünf Verzeichnisse. Auf das der Abkürzungen und das der Siglen folgen die Literaturverzeichnisse. Sie unterteilen sich in ein Verzeichnis der Quellen, eines der Sekundär- und eines der Ratgeberliteratur zur Selbstliebe. Die Unterkapitel von Siglen- und Quellenverzeichnis greifen die Gliederung des »Panoramas der Selbstliebe« auf.

1. Verzeichnis der Abkürzungen

Folgende Abkürzungen werden in den Fußnoten und in den Verzeichnissen neben den etablierten Abkürzungen der Fachzeitschriften und Reihenbezeichnungen verwendet:

Abt.	=	Abteilung
Anm.	=	Anmerkung
Bd./Bde.	=	Band/Bände
Bearb.	=	Bearbeitet
Ders.	=	Derselbe
Dies.	=	Dieselbe
Ebd.	=	Ebenda
Eingel.	=	Eingeleitet
Einschl.	=	Einschließlich
Erl.	=	Erläutert
FN	=	Fußnote
FS	=	Festschrift
H.d.V.	=	Hervorhebung(en) des Verfassers

VI. Verzeichnisse

Herv. get.	=	Hervorhebung(en) des Originals getilgt
Hg.	=	Herausgegeben
H.i.O.	=	Hervorhebung(en) im Original
Kap.	=	Kapitel
Komm.	=	Kommentiert
O.Ü.	=	Ohne Übersetzer*in
Teil.	=	Teilband
U.a.	=	Unter anderem
U.A.	=	Und andere
Übers.	=	Übersetzt
Ü.d.V.	=	Übersetzung des Verfassers

2. Verzeichnis der Siglen

Die Quellen werden in der »Ethik der Selbstliebe« mit den in der jeweiligen Forschungsliteratur gängigen Siglen abgekürzt. Die Sortierung der Siglen im jeweiligen Unterkapitel erfolgt alphabetisch. Anschließend werden die Siglen der weiteren Quellen sortiert in chronologischer Reihenfolge nach Geburtsjahr der entsprechenden Person aufgeführt.

2.1. Abkürzungen der biblischen Schriften

Die Siglen der biblischen Schriften werden vorausgesetzt.

2.2. Abkürzungen der Schriften von Aurelius Augustinus

beata v.	De beata vita
c. Jul.	Contra Julianum
cat. rud.	De catechizandis rudibus
civ.	De civitate Dei
conf.	Confessiones

div. qu.	De diversis quaestionibus 83
doctr. chr.	De doctrina christiana
en. Ps.	Enarrationes in Psalmos
ench.	Enchiridion/De fide, spe et caritate
ep.	Epistulae
f. et op.	De fide et operibus
Gn. adv. Man.	De Genesi contra Manichaeos
Gn. litt.	De Genesi ad litteram
Jo. ev. tr.	In Johannis Evangelium tractatus
lib. arb.	De libero arbitrio
mend.	De mendacio
mor.	De moribus ecclesiae
ord.	De ordine
s. dis. Chr.	Sermo de disciplina Christiana
s. dom. m.	De sermone Domini in monte
trin.	De trinitate
vera rel.	De vera religione

2.3. Abkürzungen der Schriften von Bonaventura

I-IV S	Commentaria in I-IV libros Sententiarum
Brev.	Breviloquium
Chr. mag.	Christus unus omnium magister
In Luc.	Commentarius in Evangelium Lucae
Itin.	Itinerarium mentis in Deum
Leg. mai.	Legenda Francisci
Leg. min.	Legenda minor Francisci
Sc. Chr.	Quaestiones disputatae de Scientia Christi
Sm. Sabb.	Sermo de Sabbato Sancto I
Tripl. via	De triplici via seu Incendium amoris

2.4. Abkürzungen der Schriften von Thomas von Aquin

De car.	Quaestio disputata de caritate

VI. Verzeichnisse

De malo	Quaestio disputata de malo
De spe	Quaestio disputata de spe
De ver.	Quaestio disputata de veritate
Div. nom.	Expositio super Dionysium De divinis nominibus
EP	Super Epistolas Pauli
In Eth.	In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum
Qdl.	Quaestiones quodlibetales
ScG	Summe contra gentiles
Sent.	Scriptum super libros Sententiarum
STh	Summa theologiae
Super 1 Cor.	Lectura super primam Epistolam ad Corinthos (in EP)
Super 2 Cor.	Lectura super secundam Epistolam ad Corinthos (in EP)
Super 2 Tim.	Lectura super secundam Epistolam ad Timotheum (in EP)
Super Col.	Lectura super Epistolam ad Colossenes (in EP)
Super Eph.	Lectura super Epistolam ad Ephesios (in EP)
Super Joh.	Lectura super Evangelium Ioannis
Super Gal.	Lectura super Epistolam ad Galatas (in EP)
Super Phil.	Lectura super Epistolam ad Philippensesn (in EP)
Super Rom.	Lectura super Epistolam ad Romanos (in EP)

2.5. Abkürzungen der Schriften von Meister Eckhart

Acta	Acta Echardiana
BgT	Buch von der göttlichen Tröstung
DW	Die deutschen Werke
In Eccli.	Sermones et Lectiones super Ecclesiastici
In Gen. I	Expositio Libri Genesis
In Gen. II	Liber parabolarum Genesis
In Joh.	Expositio sancti Evangelii secundum Johannem
In Sap.	Expositio libri Sapientiae
LW	Die lateinischen Werke
Pr.	Predigten
Prol. gen.	Prologus generalis in opus tripartitum
Prol. op. prop.	Prologus in opus propositionum

RdU	Reden der Unterweisung
Sermo	Sermones
TPT	Tabula prologorum in opus tripartitum
VA	Von Abgeschiedenheit
VeM	Vom edlen Menschen

2.6. Abkürzungen der Schriften von Marsilio Ficino

Cog.	Cognitio et reverential suiipsius omnium optima
DeA	De Amore
De car.	Oratio Masilii Ficini de charitate
De div. fur.	De divino furore
De rel. Chr.	De religione Christiana
DeV	De vita libri tres
Dion.	Dionysius Areopagita
Felicitas	Quid est felicitas
In Ep.	In Epistolas Pauli
Opera	Opera omnia
TP	Theologia Platonica

2.7. Abkürzungen der Schriften von Martin Luther

WA	Luthers Werke. Weimarer Ausgabe

2.8. Abkürzungen der Schriften von Thomas Hobbes

De Civ.	DeCive/Vom Bürger
De Cor.	De Corpore/Vom Körper
De Hom.	De Homine/Vom Menschen
EW	The English Works
HN	Human Nature, or the fundamental elements of policy/Naturrecht und allgemeines Staatsrecht, Teil 1
Lev.	Leviathan

VI. Verzeichnisse

LMP	Elements of Law, Moral and Politic/Naturrecht und allgemeines Staatsrecht, Teil 2
OL	Opera philosophica quae latine scripsit omnia

2.9. Abkürzungen der Schriften von François Fénelon

GW	Geistliche Werke
MdS	Explication des maximes des saints
OC	Œuvres complets

2.10. Abkürzungen der Schriften von Pierre Nicole

Logik	Die Logik oder die Kunst des Denkens
MV	Moralische Versuche
MVB	Moralische Versuche, oder Briefe
MVEE	Moralische Versuche, über Episteln und Evangelien
MVP	Moralische Versuche, über mancherlei Pflichten
UGB	Unterricht vom Glaubensbekenntnis
UGD	Unterricht über das erste Gebot des Dekalogs
UGH	Unterricht vom Gebet des Herrn
US	Unterricht von den Sakramenten

2.11. Abkürzungen der Schriften von Samuel Pufendorf

DHR	De habitu religionis ad vitam civilem
DJN	De jure naturae et gentium
DOH	De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo
EJU	Elementa jurisprudentiae universalis
ES	Eris Scandica
JFD	Jus feciale divinum
Sc	Spicilegium controversarium (in ES)

2.12. Abkürzungen der Schriften von Jean-Jacques Rousseau

Conf.	Les confessions de J.J. Rousseau
Corse	Projet de constitution pour la Corse
CS	Du contrat social
CW	The collected writings of Rousseau
DEP	Discours sur l'économie politique
DI	Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité
Dial.	Rousseau juge de Jean Jaques. Dialogues
DSA	Discours sur les sciences et les arts
Emile	Emile ou de l'éducation
FP	Fragments politiques
Héloïse	Julie, ou la nouvelle Héloïse
OC	Œuvres complètes
OL	Essai sur l'origine des langues
L. à Alembert	Lettre à M. d'Alembert
L. à Beaumont	Lettre à Christophe Beaumont, Archevêque de Paris
L. à Voltaire	Lettre de J.J. Rousseau à M. de Voltaire
LM	Lettres Morales
PN	Préface de Narcisse
Pologne	Considérations sur le gouvernement de Pologne
R. à Bordes	Dernière réponse de J.-J. Rousseau (à Bordes)
R. à Stanislas	Observations de J.-J. Rousseau, sur la Réponse à son Discours (Réponse à Stanislas)
R. à Voltaire	Réponse à Voltaire du 10 septembre 1755
RP	Les rêveries du promeneur solitaire

2.13. Abkürzungen der Schriften von Immanuel Kant

Allgem. Geschichte	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
ApH	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
Aufklärung	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?
Denken	Was heißt: sich im Denken orientieren?
Ende	Das Ende aller Dinge

VI. Verzeichnisse

Frieden	Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf
Gefühl des Schönen	Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
Gemeinspruch	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KdU	Kritik der Urteilskraft
Lüge	Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen
Menschengesch.	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
MdS	Metaphysik der Sitten
Vigil.	Metaphysik der Sitten Vigilantius (Vorlesung)
RL	MdS, Erster Teil, Rechtslehre
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Theodizee	Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee
TL	MdS, Zweiter Teil, Tugendlehre

2.14. Abkürzungen der Schriften von Max Stirner

Christentum	Christentum und Antichristentum
EE	Der Einzige und sein Eigentum
Gegenwort	Gegenwort
HR	Das unwahre Prinzip unserer Erziehung, oder: Humanismus und Realismus
JöL	Journal des österreichischen Lloyd
KR	Kunst und Religion
KS	Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«
LAZ	Leipziger Allgemeine Zeitung
Liebesstaat	Einiges Vorläufige vom Liebesstaat
Mysterien	Über »Die Mysterien von Paris« (Eugène Sue)
Parerga	Parerga Kritiken Repliken
Posaune	Über B. Bauers »Posaune des jüngsten Gerichts«
PR	Die philosophischen Reaktionäre

RS	Rezensenten Stirners
RZ	Rheinische Zeitung
Schulgesetze	Über Schulgesetze
Staatsbürger	Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis

2.15. Abkürzungen der Schriften von Friedrich Nietzsche

AC	Der Antichrist
EC	Ecce homo
FW	Die fröhliche Wissenschaft
GD	Götzen-Dämmerung
GM	Zur Genealogie der Moral
GT	Die Geburt der Tragödie
HL	Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben
JGB	Jenseits von Gut und Böse
KSA	Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe
M	Morgenröthe
MA	Menschliches, Allzumenschliches
N	Nachgelassene Fragmente
VM	Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche
WA	Der Fall Wagner
Za	Also sprach Zarathustra

2.16. Abkürzungen der Schriften von Max Scheler

1. Vorrede GW 5	Vorrede zur ersten Auflage der GW 5
2. Vorrede GW 5	Vorrede zur zweiten Auflage der GW 5
Aphorismen	Aphorismen aus der Spätlehre
Christentum	Über östliches und westliches Christentum
Christliche Liebesidee	Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt
EA	Erkenntnis und Arbeit
FmW	Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik

VI. Verzeichnisse

Genius des Krie- ges	Der Genius des Krieges
GW	Gesammelte Werke
Idee des Men- schen	Zur Idee des Menschen
IS	Die Idole der Selbsterkenntnis
LeP	Beiträge zur Feststellung der Beziehung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien
LE	Liebe und Erkenntnis
Manuskripte I	Aus kleineren Manuskripten I
OA	Ordo Amoris
PA	Philosophische Anthropologie
PR	Probleme der Religion
RAM	Das Ressentiment im Aufbau der Moralen
Reue	Reue und Wiedergeburt
RT	Zur Rehabilitierung der Tugend
SMK	Die Stellung des Menschen im Kosmos
Scham	Über Scham und Schamgefühl
Sinn des Leidens	Vom Sinn des Leidens
TpM	Die transzendente und die psychologische Methode
VF	Vorbilder und Führer
Vitale Werte	Die vitalen Werte
Wesen der Philo- sophie	Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens
WFS	Wesen und Formen der Sympathie

2.17. Abkürzungen der Schriften von Michel Foucault

ÄE	Ästhetik der Existenz
DE	Schriften in vier Bänden. Dits et écrits
GBP	Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität I
GF	Die Geständnisse des Fleisches (= SW IV)
GK	Die Geburt der Klinik
GL	Der Gebrauch der Lüste (= SW II)
HS	Hermeneutik des Subjekts
MW	Der Mut zur Wahrheit

OD	Die Ordnung der Dinge
RL	Die Regierung der Lebenden
RSA	Die Regierung des Selbst und der anderen
STB	Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität II
SuS	Die Sorge um sich (= SW III)
SuW	Subjektivität und Wahrheit
SW	Sexualität und Wahrheit
ÜS	Überwachen und Strafen
WG	Wahnsinn und Gesellschaft
WW	Der Wille zum Wissen (= SW I)

2.18. Abkürzungen der Schriften von Julia Kristeva

Ads	L'amour de soi et ses avatars
Arendt	Das weibliche Genie, Bd. 1, Hannah Arendt
BL	In the Beginning was Love
BS	Black Sun
CES	Crisis of the European Subject
Chinesin	Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China
Colette	Female Genius, Bd. 3, Colette
HF	Hatred and Forgiveness
Klein	Das weibliche Genie, Bd. 2, Melanie Klein
Meditation	A Meditation, a Political Act, an Art of Living
Motherhood	Motherhood today
NWN	Nations Without Nationalism
PH	Powers of Horror
PoT	Passions of our Time
Portable Kristeva	The portable Kristeva, hg. von Kelly Oliver
Reader	The Kristeva Reader, hg. von Toril Moi
RPL	Revolution in Poetic Language
StO	Strangers to Ourselves
TL	Tales of Love

2.19. Abkürzungen weiterer Quellen in chronologischer Reihenfolge

NE	Aristoteles, Nikomachische Ethik
De fin.	Cicero, De finibus bonorum et malorum
De off.	Cicero, De officiis
Lael.	Cicero, Laelius de amicitia
Met.	Ovid, Metamorphosen
Brev. vitae	Seneca, De brevitate vitae
Nat.	Seneca, Naturales Quaestiones
Vita beata	Seneca, De vita beata
Paed.	Clemens von Alexandria, Der Erzieher
Strom.	Clemens von Alexandria, Stromateis
C. Cels.	Origenes, Acht Bücher gegen Celsus
Enn.	Plotin, Enneaden
Or.	Gregor von Nazianz, Reden
Reg. brev. tract.	Basilius von Cäsarea, Ausgewählte Schrifte
In ep. ad Eph.	Joh. Chrysostomus, Kommentar Epheserbrief
In ep. ad Eph.	Joh. Chrysostomus, Kommentar Epheserbrief
In ev. Matth.	Joh. Chrysostomus, Kommentar Matthäus-Evangelium
De cael.	Pseudo-Dionysius Areopagita, Angebliche Schriften über die beiden Hierarchien
Dil.	Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo
Laudi	Jacopone da Todi, Laudi
Vita	Katharina von Genua, Vita
Torheit	Erasmus von Rotterdam, Das Lob der Torheit
Utopia	Thomas Morus, Utopia
Weg	Teresa von Avila, Weg der Vollkommenheit
Innere Burg	Teresa von Avila, Wohnung der Inneren Burg
Maximen	François Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen
Caractères	Jean de La Bruyère, Les Caractères
Kunst, Sich selbst zu erkennen	Jacques Abbadie, Kunst, Sich selbst zu erkennen
Sittenlehre	Christian Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre
Bienenfabel	Bernard Mandeville, Die Bienenfabel
Fable	Bernard Mandeville, Fable of the Bees
Analogy	Joseph Butler, The Analogy of Religion

2. Verzeichnis der Siglen

Sermons	Joseph Butler, Sermons
Untersuchung	Francis Hutcheson, Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend
Vom Menschen	Claude-Adrien Helvétius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung
Sittenlehre	Georg Friedrich Meier, Philosophische Sittenlehre
Maximen	Nicolas Chamfort, Ein Wald voller Diebe
TMS	Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments
WN	Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations
Allgemeine Geschichte	Christoph Meiners, Allgemeine kritische Geschichte
Liebe Tun	Søren Kierkegaard, Der Liebe Tun
Deutsche Ideologie	Karl Marx/Friedrich Engels, Deutsche Ideologie
Einführung des Narzissmus	Sigmund Freud, Zur Einführung des Narzissmus
Charaktertypen	Sigmund Freud, Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit
Über Triebumsetzungen	Sigmund Freud, Über Triebumsetzungen
Trauer und Melancholie	Sigmund Freud, Trauer und Melancholie
Unheimliche	Sigmund Freud, Das Unheimliche
Massenpsychologie	Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse
Psychoanalyse	Sigmund Freud, »Psychoanalyse« und »Libidotheorie«
Gott	Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt
Ethik	Emmanuel Lévinas, Ethik und Unendliches
Einsicht	Jacques Derrida/Marie-Françoise Plissart, Recht auf Einsicht
Schurken	Jacques Derrida, Schurken

3. Verzeichnis der Quellen

Die Sortierung der Quellen erfolgt, soweit möglich, entsprechend der Reihung der jeweiligen Gesamtausgaben oder gesammelten Werke und im Weiteren nach den dortigen Seitenzahlen. Wenn eine Quelle in Originalsprache und Übersetzung zitiert wird, werden im Verzeichnis beide Versionen aufgeführt. Die Titel, bei denen die Autorschaft umstritten ist, sind in eckige Klammern gesetzt.

3.1. Verzeichnis der zitierten Schriften der Bibel

Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (= EKK I/1), Düsseldorf u.a. ⁵2002.

Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8–17) (= EKK I/2), Düsseldorf u.a. ⁴2007.

Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) (= EKK I/3), Düsseldorf u.a. 1997.

Joachim Gnilkka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (= EKK II/2), Düsseldorf u.a. ⁶2008.

François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50) (= EKK III/1), Zürich u.a. 1989.

François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35) (= EKK III/2), Düsseldorf u.a. 1996.

François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27) (= EKK III/3), Düsseldorf u.a. 2001.

Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. Zweiter Teil: Kommentar zu Kap. 5–12 (= HThKNT 4), Freiburg ²1977.

Ulrich Wilkens, Der Brief an die Römer (Röm 12–16) (= EKK VI/3), Düsseldorf u.a. ⁴2008.

Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 6,12–11,16) (= EKK VII/2), Düsseldorf/ Neukirchen-Vluyn 1995.

Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17–14,40) (= EKK VII/3), Zürich/Düsseldorf 1999.

Franz Mussner, Der Galaterbrief (= HThKNT 9), Freiburg u.a. ⁴1981.

Rudolf Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (= EKK X), Düsseldorf u.a. ²2003.

Joachim Gnilkka, Der Philipperbrief (= HThKNT 10,3), Freiburg ³1980.

Franz Mussner, Der Jakobusbrief (= HThKNT 13,1), Freiburg ³1975.

Alfons Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (= EKK XVI/1), Düsseldorf u.a. 2003.

3.2. Verzeichnis der zitierten Schriften von Aurelius Augustinus

- Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim, der große Genesiskommentar in zwölf Büchern, übers. von Carl Johann Perl, Bd. I, Buch I bis VI, Paderborn 1961.
- Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis. De Genesi ad litteram libri duodecim, der große Genesiskommentar in zwölf Büchern, übers. von Carl Johann Perl, Bd. II, Buch VII bis XII, Paderborn 1964.
- Aurelius Augustinus, Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib, übers. von Hugo Weber, Paderborn 1955.
- Aurelius Augustinus, Expositions on the Book of Psalms (= Nicene and post-nicene fathers 8), Edinburgh/Grand Rapids 1989.
- Aurelius Augustinus, De vera religione – Die wahre Religion. Zweisprachige Ausgabe, hg., eingel. und übers. von Josef Lössl (= Augustinus Opera. Werke 68), Paderborn u.a. 2007.
- Aurelius Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et De moribus manichaeorum – Die Lebensführung der Katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer, hg., eingel. und komm. von Elke Rutzenhöfer (= Augustinus Opera. Werke 25), Paderborn u.a. 2004.
- Aurelius Augustinus, De sermone Domini in monte (= Augustinus Opera 35), Paderborn u.a. 1967.
- Aurelius Augustinus, Die Lügenschriften. De Mendacio, Die Lüge – Ad Consentium contra mendacium, An Consentius, Gegen die Lüge, übers., eingel. und komm. von Alfons Städele. Ad orosium contra Priscillianistas et Origenistas, An Orosius, Gegen die Priscillianisten und Origenisten, übers., eingel. und komm. von Volker Henning Drecoll/Mirjam Kudella (= Augustinus Opera. Werke 50), Paderborn u.a. 2013.
- Aurelius Augustinus, »Der christliche Kampf« und »Die christliche Lebensweise«, übers. von Andreas Habitzky, eingel. und erl. von Adolar Zumkeller, Würzburg 1961.
- Aurelius Augustinus, Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, übers. von Alfred Schröder, Bd. II, Buch IX-XVI (= BKV 1.16), Kempten/München 1914.
- Aurelius Augustinus, Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, übers. von Alfred Schröder, Bd. III, Buch XVII-XXII (= BKV 1.28), Kempten/München 1916.
- Aurelius Augustinus, Bekenntnisse, übers. von Alfred Hoffmann (= BKV 1.18), Kempten/München 1914.
- Aurelius Augustinus, Ausgewählte praktische Schriften, homiletischen und katechetischen Inhalts, übers. und. eingel. von Sigisbert Mitterer (= BKV 1.49), München 1926.

VI. Verzeichnisse

- Aurelius Augustinus, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit, übers. und eingel. von Michael Schmaus, Bd. II, Buch VIII-XV (= BKV 2.14), München 1936.
- Aurelius Augustinus, Vorträge über das Evangelium des Hl. Johannes, übers. und eingel. von Thomas Specht, Bd. III, Vorträge 55–124 (= BKV 1.19), Kempten/München 1914.
- Aurelius Augustinus, Ausgewählte Briefe, übers. von Alfred Hoffmann, Bd. II, Buch III-IV (= BKV 1.30), Kempten/München 1917.
- Aurelius Augustinus, De libero arbitrio, De vera religione. Theologische Frühschriften »Vom freien Willen«, »Von der wahren Religion«, übers. und. erl. von Wilhelm Thimme, Zürich/Stuttgart 1926.
- Aurelius Augustinus, On Genesis. Two Books on Genesis Against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis, An Unfinished Book, übers. von Roland Teske (= The Fathers of the Church 84), Washington 1991.
- Aurelius Augustinus, Against Julian, übers. von Matthew Schumacher (= The Fathers of the Church 35), Washington ³1981.
- Aurelius Augustinus, Dreiundachtzig verschiedene Fragen. De diversis quaestionibus octoginta tribus, übers. von Carl Johann Perl, Paderborn 1972.
- Aurelius Augustinus, Philosophische Frühdialoge, »Gegen die Akademiker«, »Über das Glück«, »Über die Ordnung«, übers., eingel. und erl. von Bernd Reiner Voss u.a., Zürich/München 1972.

3.3. Verzeichnis der zitierten Schriften von Bonaventura

- Bonaventura, Breviloquium. übers. von F. Imle/Julian Kaup, Werl 1931.
- Bonaventura, Itinerarium mentis in Deum. Pilgerbuch des Geistes zu Gott, übers. von Julian Kaup/Philotheus Böhner, Werl 1932.
- Bonaventura, Über den dreifachen Weg, übers. und eingel. von Marianne Schlosser (= FC 14), Freiburg u.a. 1993, 94–175.
- Bonaventura, Predigt zum Karsamstag 1., übers. und eingel. von Marianne Schlosser (= FC 14), Freiburg u.a. 1993, 189–207.
- Bonaventura, Quaestiones Disputatae. Über das Wissen Christi, Frage 4, in: Bonaventura, Über den Grund der Gewissheit. Ausgewählte Texte, übers. und erl. von Marianne Schlosser (= Collegia. Philosophische Texte), Weinheim 1991, 156–209.
- Bonaventura, Sermo theologicus IV. »Einer ist euer Lehrer Christus«, in: Bonaventura, Über den Grund der Gewissheit. Ausgewählte Texte, übers. und erl. von Marianne Schlosser (= Collegia. Philosophische Texte), Weinheim 1991, 210–245.

- Bonaventura, *Opera omnia*, Bd. 1–4, *Commentaria in I–IV libros Sententiarum*, Florenz 1882–1889.
- Bonaventura, *Opera omnia*, Bd. 7, *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, Florenz 1895.
- Bonaventura, *Legenda S. Francisci*, in: Ders., *Opera omnia*, Bd. 8, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis fratrum minorum spectantia*, Florenz 1897, 504–564.
- Bonaventura, *Legenda minor S. Francisci*, in: Ders., *Opera omnia*, Bd. 8, *Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis fratrum minorum spectantia*, Florenz 1897, 565–579.

3.4. Verzeichnis der zitierten Schriften von Thomas von Aquin

- Thomas von Aquin, *Expositio in librum beati Dionysii de divinis nominibus*, hg. von Ceslai Pera u.a., Turin/Rom 1950.
- Thomas von Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*, Turin 1949.
- Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 1, hg. und übers. von Karl Albert/Paulus Engelhardt/Leo Dümpelmann (= *Texte zur Forschung* 15), Darmstadt 1974.
- Thomas von Aquin, *Lectura super Evangelium S. Ioannis*, hg. von Raphaelis Cai, Turin/Rom ⁵1952.
- Thomas von Aquin, *Lectura super Epistolas S. Pauli*, Bd. 1, hg. von Raphaelis Cai, Turin ⁸1953.
- Thomas von Aquin, *Lectura super Epistolas S. Pauli*, Bd. 2, hg. von Raphaelis Cai, Turin ⁸1953.
- Thomas von Aquin, *Quaestiones Disputatae*. Vollständige Ausgabe der *Questionen* in deutscher Übersetzung, hg. von Rolf Schönberger, Bd. 5, *Über die Wahrheit*, übers. von Tilman Anselm Ramelow, Hamburg 2013.
- Thomas von Aquin, *Quaestiones Disputatae*. Vollständige Ausgabe der *Questionen* in deutscher Übersetzung, hg. von Rolf Schönberger, Bd. 10, *Über die Tugenden*, übers. von Winfried Rohr, Hamburg 2012.
- Thomas von Aquin, *Quaestiones Disputatae*. Vollständige Ausgabe der *Questionen* in deutscher Übersetzung, hg. von Rolf Schönberger, Bd. 11, *Vom Übel*, Teil. 1, übers. von Stefan Schick, Hamburg 2009.
- Thomas von Aquin, *Quaestiones quodlibetales*, Turin 1949.
- Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 2, hg. und übers. von Karl Albert/Paulus Engelhardt (= *Texte zur Forschung* 16), Darmstadt 1982.
- Thomas von Aquin, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Bd. 2, hg. von Pierre Mandonnet, Paris 1929.

VI. Verzeichnisse

- Thomas von Aquin, *Scriptum super libros sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, Bd. 3, hg. von Maria Fabianus Moos, Paris 1933.
- Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3.1, hg. und übers. von Karl Allgaier (= *Texte zur Forschung* 17), Darmstadt 1990.
- Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 3.2, hg. und übers. von Karl Allgaier (= *Texte zur Forschung* 18), Darmstadt 1996.
- Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*, Bd. 4, hg. und übers. von Markus Wörner (= *Texte zur Forschung* 19), Darmstadt 1996.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 1, *Gottes Dasein und Wesen*, I, 1–13, Graz u.a. ³1982.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. vom Katholischen Akademikerverband, Bd. 2, *Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen*, I, 14–26, Salzburg/Leipzig 1934.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. vom Katholischen Akademikerverband, Bd. 4, *Schöpfung und Engelwelt*, I, 44–64, Salzburg/Leipzig 1936.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. vom Katholischen Akademikerverband, Bd. 6, *Wesen und Ausstattung des Menschen*, I, 75–89, Salzburg/Leipzig 1937.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Pars 1^a 2^{ae}, Bd. 2, Turin 1928.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Waldenberg bei Köln, Bd. 10, *Die menschlichen Leidenschaften*, I-II, 22–48, Graz u.a. 1955.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 11, *Grundlagen der menschlichen Handlung*, I-II, 49–70, Salzburg/Leipzig 1940.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. und komm. von Dominikanern, Benediktinern und Professoren aus Deutschland und Österreich und hg. von der Dominikanerprovinz Teutonia, Bd. 12, *Die Sünde*, I-II, 71–89, Graz 2004.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Waldenberg bei Köln, Bd. 13, *Das Gesetz*, I-II, 90–105, Graz u.a. 1977.

- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Waldenberg bei Köln, Bd. 14, *Der neue Bund und die Gnade*, I-II, 106–114, Graz u.a. 1955.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, Pars 2^a 2^{ae}, Bd. 3, Turin 1928.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Albertus-Magnus-Akademie bei Köln Waldenberg bei Köln, Bd. 17A, *Die Liebe*, 1, Teil. II-II, 23–33, Graz u.a. 1959.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Albertus-Magnus-Akademie bei Köln Waldenberg bei Köln, Bd. 17B, *Die Liebe*, 2, Teil. II-II, 34–56, Graz u.a. 1966.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Waldenberg bei Köln, Bd. 18, *Recht und Gerechtigkeit*, II-II, 57–79, Graz u.a. 1953.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 20, *Tugenden des Gemeinschaftslebens*, II-II, 101–122, München/Heidelberg 1943.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs und hg. von der Albertus-Magnus-Akademie Waldenberg bei Köln, Bd. 21, *Tapferkeit und Maßhaltung*, 1, Teil. II-II, 123–150, Graz u.a. 1964.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, übers. von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Bd. 22, *Maßhaltung*, 2, Teil. II-II, 151–170, Graz u.a. 1993.

3.5. Verzeichnis der zitierten Schriften von Meister Eckhart

- Meister Eckhart, *Predigten*, in: Ders., *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. I: *Die deutschen Werke*, hg. v. Josef Quint/Georg Steer, Bd. I-IV/1, Stuttgart 1958–2003.
- Meister Eckhart, *Daz buoch der goetlichen troestunge*, in: Ders., *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. I, *Die deutschen Werke*, hg. von Josef Quint/Georg Steer, Bd. V, Stuttgart 1963, 1–105, 471–497.
- Meister Eckhart, *Von dem edeln menschen*, in: Ders., *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. I, *Die deutschen Werke*, hg. von Josef Quint/Georg Steer, Bd. V, Stuttgart 1963, 106–136, 498–504.

VI. Verzeichnisse

- Meister Eckhart, Die rede der underscheidunge, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. I, Die deutschen Werke, hg. von Josef Quint/Georg Steer, Bd. V, Stuttgart 1963, 137–376, 505–538.
- Meister Eckhart, Von abegescheidenheit, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. I, Die deutschen Werke, hg. von Josef Quint/Georg Steer, Bd. V, Stuttgart 1963, 377–468, 539–547.
- Meister Eckhart, Tabula prologorum in opus tripartitum, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. I/1, Stuttgart 1964, 129–132.
- Meister Eckhart, Prologus generalis in opus tripartitum, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. I/2, Stuttgart 2015, 20–39.
- Meister Eckhart, Prologus in opus propositionum, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. I/2, Stuttgart 2015, 40–57.
- Meister Eckhart, Expositio Libri Genesis, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. I/2, Stuttgart 2015, 60–329.
- Meister Eckhart, Liber parabolarum Genesis, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. I/2, Stuttgart 2015, 447–702.
- Meister Eckhart, Sermones et Lectiones super Ecclesiasticie, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. II, Stuttgart 1992, 229–300.
- Meister Eckhart, Expositio libri Sapientiae, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. II, Stuttgart 1992, 301–634.
- Meister Eckhart, Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. III, Stuttgart 1994.
- Meister Eckhart, Sermones, in: Ders., Die deutschen und lateinischen Werke, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, Die lateinischen Werke, hg. von Josef Koch u.a., Bd. IV, Stuttgart 1956.

Meister Eckhart, *Acta Echardiana*, hg. von Loris Sturlese, in: Ders., *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. i.A. der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Abt. II, *Die lateinischen Werke*, hg. von Josef Koch u.a., Bd. V, Stuttgart 2006, 149–617.

3.6. Verzeichnis der zitierten Schriften von Marsilio Ficino

Marsilio Ficino, *Opera omnia*, 2 Bde., Turin 1959.

Marsilio Ficino, *De religione Christiana et fidei pietate liber*, in: Ders., *Opera omnia*, Turin 1959, 1–77.

Marsilio Ficino, *In Epistolas D. Pauli*, in: Ders., *Opera omnia*, Turin 1959, 425–472.

Marsilio Ficino, *Epistolarum. Liber I, De divino furore*, in: Ders., *Opera omnia*, Turin 1959, 612–615.

Marsilio Ficino, *Epistolarum. Liber I, Cognitio et reverential suiipsius omnium optima*, in: Ders., *Opera omnia*, Turin 1959, 659f.

Marsilio Ficino, *Epistolarum. Liber I, Quid est felicitas*, in: Ders., *Opera omnia*, Turin 1959, 662–665.

Marsilio Ficino, *Epistolarum. Liber VIII, Oratio Masilii Ficini de charitate habita in collegio canonicorum Florentinorum ad populum, propositum in tria capita orationem dividens*, in: Ders., *Opera omnia*, Turin 1959, 881f.

Marsilius Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl. Lateinisch-Deutsch* (= PhB 368), übers. von Karl Paul Hasse und hg. und eingel. von Paul Richard Blum, Hamburg 1984.

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Bd. 1, Bücher I–IV (= *The I Tatti Renaissance library* 2), übers. von Michael Allen/John Warden und hg. von James Hankins/William Bowen, Cambridge/London 2001.

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Bd. 2, Bücher V–VIII (= *The I Tatti Renaissance library* 4), übers. von Michael Allen/John Warden und hg. von James Hankins/William Bowen, Cambridge/London 2002.

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Bd. 3, Bücher IX–XI (= *The I Tatti Renaissance library* 7), übers. von Michael Allen/John Warden und hg. von James Hankins/William Bowen, Cambridge/London 2003.

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Bd. 4, Bücher XII–XIV (= *The I Tatti Renaissance library* 13), übers. von Michael Allen und hg. von James Hankins/William Bowen, Cambridge/London 2004.

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Bd. 5, Bücher XV–XVI (= *The I Tatti Renaissance library* 17), übers. von Michael Allen und hg. von James Hankins/William Bowen, Cambridge/London 2005.

VI. Verzeichnisse

Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, Bd. 6, Bücher XVII-XVIII (= The I Tatti Renaissance library 23), übers. von Michael Allen und hg. von James Hankins/William Bowen, Cambridge/London 2006.

Marsilio Ficino, *De vita libri tres / Der Leben über das Leben* (= Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen II. 38), hg., übers. und eingel. von Michaela Boenke, München 2012.

Marsilius Ficino, *On Dionysius the Areopagite*, Bd. 1, *The Mystical Theology and The Divine Names* (= The I Tatti Renaissance library 66), hg. und übers. von Michael Allen, Cambridge/London 2015.

3.7. Verzeichnis der zitierten Schriften von Martin Luther

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 1, *Schriften 1512/18* (einschl. Predigten, Disputationen), Weimar 1883.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 2, *Schriften 1518/19* (einschl. Predigten, Disputationen), Weimar 1884.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 3, *Psalmenvorlesung 1513/15* (Ps. 1–84), Weimar 1885.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 4, *Psalmenvorlesung 1513/15* (Ps. 85–150), *Randbemerkungen zu Faber Stapulensis, Richtervorlesung 1516/17, Sermonen 1514/20*, Weimar 1886.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 6, *Schriften 1519/20* (einschl. Predigten, Disputationen), Weimar 1888.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 7, *Schriften 1520/21* (einschl. Predigten, Disputationen), Weimar 1897.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 8, *Schriften 1521/22* (einschl. Predigten, Disputationen), Weimar 1889.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 10, 1. Abt., 1. Hälfte, *Weihnachtspostille 1522*, Weimar 1910.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 10, 2. Abt., *Schriften 1522*, Weimar 1907.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 10, 3. Abt., *Predigten 1522*, Weimar 1905.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 11, *Predigten und Schriften 1523*, Weimar 1900.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 12, *Reihenpredigt über 1. Petrus 1522; Predigten 1522/23; Schriften 1523*, Weimar 1891.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften*, Bd. 13, *Vorlesungen über die Kleinen Propheten 1524/26*, Weimar 1889.

- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 15, Predigten und Schriften 1524, Weimar 1899.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 17, 1. Abt., Predigten 1525, Weimar 1907.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 17, 2. Abt., Fastenpostille 1525, Roths Festpostille 1527, Weimar 1927.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 18, Schriften 1525, Weimar 1908.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 19, Schriften 1526, mit Nachbildungen von 66 Holzschnitten und zweier Seiten einer Lutherhandschrift, Weimar 1897.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 20, Vorlesungen über Prediger Salomonis und 1. Johannesbrief 1526/27; Predigten 1526, Weimar 1898.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 21, Roths Winterpostille 1528, Crucigers Sommerpostille 1544, Weimar 1928.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 22, Crucigers Sommerpostille 1544, Weimar 1929.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 23, Predigten und Schriften 1527, Weimar 1901.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 29, Predigten 1529, Weimar 1904.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 30, 2. Abt., Schriften 1529/30, Nachdruck der Ausgabe 1967, Weimar 1909.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 33, Reihenpredigten über Johannes 6–8 1530/32, Nachdruck der Ausgabe 1963, Weimar 1907.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 36, Predigten 1532, Weimar 1909.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 38, Schriften 1533/36, Weimar 1912.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 40, 1. Abt., 2. Galatervorlesung (Kap. 1–4) 1531, Weimar 1911.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 40, 2. Abt., 2. Galatervorlesung (Kap. 5–6) 1531, Vorlesungen über Psalm 2, 45 und 51 1532, Weimar 1914.
- Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 47, Reihenpredigten über Johannes 3–4 und Matthäus 18–24 1537/40, Predigten 1539, Weimar 1912.

VI. Verzeichnisse

Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 51, Predigten 1545/46, Auslegung des 23. und 101. Psalms 1534/36, Schriften 1540/41, Sprichwörter-Sammlung, mit zwei Nachbildungen aus der Oxforder Handschrift von Luthers Sprichwörtersammlung, Weimar 1914.

Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 56, Der Brief an die Römer 1515/16, Weimar 1938.

Martin Luther, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Schriften, Bd. 59, Nachträge zu Bd. 1–57 und zu den Abteilungen »Deutsche Bibel« und »Tischreden«, Weimar 1983.

3.8. Verzeichnis der zitierten Schriften von Thomas Hobbes

Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, 5 Bde., Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966.

Thomas Hobbes, *De Corpore*, in: Ders., *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Bd. 1, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966.

Thomas Hobbes, *De Homine*, in: Ders., *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Bd. 2, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966, 1–132.

Thomas Hobbes, *De Cive*, in: Ders., *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Bd. 2, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966, 133–432.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, in: Ders., *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Bd. 3, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966.

Thomas Hobbes, *Index*, in: Ders.: *Opera philosophica quae Latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, Bd. 5, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966, III–CXLIV.

Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, hg. von Sir William Molesworth, 11. Bde., Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966.

Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, in: Ders., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, hg. von Sir William Molesworth, Bd. 3, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966.

- Thomas Hobbes, *Human Nature, or the Fundamental Elements of Policy*, in: Ders., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, hg. von Sir William Molesworth, Bd. 4, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966, 1–76.
- Thomas Hobbes, *De corpore politico, or the Elements of Law, Moral and Politic*, in: Ders., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, hg. von Sir William Molesworth, Bd. 4, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966, 77–228.
- Thomas Hobbes, *Index*, in: Ders., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, hg. von Sir William Molesworth, Bd. 11, Nachdruck der Ausgabe London 1839, Aalen 1966.
- Thomas Hobbes, *Vom Körper, Elemente der Philosophie I* (= PhB 157), Hamburg 1967.
- Thomas Hobbes, *Vom Menschen – Vom Bürger, Elemente der Philosophie II/III*, eingel. und hg. von Günter Gawlick (= PhB 158), Hamburg 1959.
- Thomas Hobbes, *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hg. und eingel. von Iring Fetscher (= *Politica* 22), Neuwied/Berlin 1966.
- Thomas Hobbes, *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*, eingel. von Ferdinand Tönnies, Darmstadt 1976.

3.9. Verzeichnis der zitierten Schriften von François Fénelon

- François Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, in: Ders., *Œuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 1, Genf 1971, 1–89.
- François Fénelon, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, in: Ders., *Œuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 1, Genf 1971, 89–146.
- François Fénelon, *Lettres sur l'autorité de l'église*, in: Ders., *Œuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 1, Genf 1971, 202–218.
- François Fénelon, *Lettre au P. Lami, Bénédictin, sur la grâce et la prédestination*, in: Ders., *Œuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 2, Genf 1971, 158–190.
- François Fénelon, *Ouvrages sur le quiétisme*, in: Ders., *Œuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 2, Genf 1971, 223–286.
- François Fénelon, *Instruction pastorale de M. L'Archevêque de Cambrai*, in: Ders., *Œuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 2, Genf 1971, 286–328.

VI. Verzeichnisse

- François Fénelon, Lettres de M. de Cambrai pour servir de réponse à celle de M. de Meaux, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 2, Genf 1971, 626–667.
- François Fénelon, Réponse de M. L'Archevêque de Cambrai aux remarques de M. L'Évêque de Meaux sur la réponse à la relation sur le quietisme, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 3, Genf 1971, 53–88.
- François Fénelon, Lettres de M. L'Archevêque de Cambrai pour servir de réponse à la Lettre pastorale de M. L'Évêque de Chartres sur le livre intitulé *Explication des Maximes des Saints*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 3, Genf 1971, 124–162.
- François Fénelon, Lettres de M. L'Archevêque de Cambrai à M. L'Évêque de Chartres, en réponse à la lettre d'un théologien, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 3, Genf 1971, 162–189.
- François Fénelon, Lettre de M. L'Archevêque de Cambrai à M. L'Évêque de Meaux, sur la charité, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 3, Genf 1971, 354–371.
- François Fénelon, *Dissertatio de amore puro*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 3, Genf 1971, 420–541.
- François Fénelon, Instruction pastorale, en forme de dialogues, sur le système de Jansénius, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 5, Genf 1971, 222–453.
- François Fénelon, *Ouvrages de morale et de spiritualité*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 5, Genf 1971, 563–696.
- François Fénelon, *Plans de sermons sur divers sujets*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 5, Genf 1971, 697–716.
- François Fénelon, *Manuel de piété*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 6, Genf 1971, 5–71.
- François Fénelon, *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 6, Genf 1971, 72–160.
- François Fénelon, *Les aventures de Télémaque*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 6, Genf 1971, 398–566.
- François Fénelon, *Correspondance de Fénelon avec le Duc de Bourgogne, les Ducs de Beauvilliers et de Chevreuse, et leurs familles*, in: Ders., *Œuvres Complètes*. Précédées de son histoire littéraire par M. Gosselin, Bd. 7, Genf 1971, 195–391.

- François Fénelon, *Lettres diverses*, in: Ders., *Ceuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 8, Genf 1971, 1–292.
- François Fénelon, *Lettres spirituelles*, in: Ders., *Ceuvres Complètes. Précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, Bd. 8, Genf 1971, 439–714.
- François Fénelon, *The Maxims of the Saints* (= Heart and Life Booklets 16), London 1903.
- François Fénelon, *An Madame de Maintenont. Eine Erwägung zum Weihnachtsfest*, in: Ders., *Geistliche Werke. Einleitung und Textauswahl* von François Varillon, übers. von Peter Manns, Düsseldorf 1961, 305–315.
- François Fénelon, *An Madame Guyon*, in: Ders., *Geistliche Werke*, eingel. von François Varillon, übers. von Peter Manns, Düsseldorf 1961, 355–362.

3.10. Verzeichnis der zitierten Schriften von Pierre Nicole

- Pierre Nicole, *Moralische Versuche welche moralische Betrachtungen über die Episteln und Evangelien in sich halten*, 5 Bde., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1776.
- Pierre Nicole, *Theologischer und sittlicher Unterricht vom Gebete des Herrn, dem englischen Gruße, der heiligen Messe und den übrigen Gebeten der Kirche*, 1. Bd., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1778.
- Pierre Nicole, *Moralische Versuche welche verschiedene Abhandlungen über mancherlei wichtige Pflichten in sich halten*, 6 Bde., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1782.
- Pierre Nicole, *Theologischer und moralischer Unterricht vom Glaubensbekenntnis*, 2 Bde., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1782.
- Pierre Nicole, *Theologischer und sittlicher Unterricht über das erste Gebot des Dekalogs, worin von dem Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe gehandelt wird*, 2 Bde., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1783.
- Pierre Nicole, *Theologischer und sittlicher Unterricht von den Sakramenten*, 2 Bde., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1784.
- Pierre Nicole, *Moralische Versuche oder Briefe vom verstorbenen Herrn Nicole*, 3 Bde., o.Ü., Bamberg/Würzburg 1784.
- Antoine Arnauld/Pierre Nicole, *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übers. und eingel. von Christos Axelos (= Bibliothek Klassischer Texte), Darmstadt ²1994.

3.11. Verzeichnis der zitierten Schriften von Samuel Pufendorf

- Samuel Pufendorf, *De officio*, hg. von Gerald Hartung (= *Gesammelte Werke* 2), Berlin 1997.

VI. Verzeichnisse

- Samuel von Pufendorf, Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, hg. und übers. von Klaus Luig (= Bibliothek des Deutschen Staatsdenkens 1), Frankfurt/Leipzig 1994.
- Samuel Pufendorf, *Elementa jurisprudentiae universalis*, hg. von Thomas Behme (= Gesammelte Werke 3), Berlin 1999.
- Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, hg. von Frank Böhring (= Gesammelte Werke 4), 3 Bde., Nachdruck der Ausgabe Berlin 1998, Berlin 2014.
- Samuel Freiherr von Pufendorf, Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht. Mit des weitberühmten Johann Nicolai Hertii, übers. und komm. von Johann Barbeyrac u.a., 2 Bde., 2. Nachdruck der Ausgabe Frankfurt 1711, Hildesheim u.a. 2001.
- Samuel Pufendorf, *Eris Scandica und andere polemische Schriften über das Naturrecht*, hg. von Fiammetta Palladini (= Gesammelte Werke 5), Berlin 2002.
- Samuel Pufendorf, *De habitu religionis ad vitam civilem*, hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann (= Gesammelte Werke 6), Berlin 2016.
- Samuel Pufendorf, *Jus feciale divinum*, hg. von Detlef Döring (= Gesammelte Werke 9), Berlin 2004.

3.12. Verzeichnis der zitierten Schriften von Jean-Jacques Rousseau

- Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond, 5 Bde., Paris 1959–1995.
- Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, in: Ders., *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= *Œuvres complètes* 1), Paris 1959, 1–656.
- Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean Jaques. Dialogues*, in: Ders., *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= *Œuvres complètes* 1), Paris 1959, 657–992.
- Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in: Ders., *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= *Œuvres complètes* 1), Paris 1959, 993–1099.
- Jean-Jacques Rousseau, *Julie. Ou la nouvelle Héloïse*, in: Ders., *La nouvelle Héloïse, Théâtre – Poésies, Essais littéraires*, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (= *Œuvres complètes* 2), Paris 1964, 5–793.
- Jean-Jacques Rousseau, *Preface de Narcisse ou l'amant de lui-même*, in: Ders., *La nouvelle Héloïse, Théâtre – Poésies, Essais littéraires*, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (= *Œuvres complètes* 2), Paris 1964, 959–974.
- Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, in: Ders., *Du Contrat Social. Écrits politiques*, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= *Œuvres complètes* 3), Paris 1964, 1–30.

- Jean-Jacques Rousseau, Observations de J.-J. Rousseau, sur la réponse à son Discours (Réponse à Stanislas), in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 37–54.
- Jean-Jacques Rousseau, Dernière réponse de J.-J. Rousseau (à Stanislas), in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 71–96.
- Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondemens de l'Inégalité parmi les hommes, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 109–223.
- Jean-Jacques Rousseau, Réponse [à Voltaire] du 10 septembre 1755, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 226–229.
- Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'Économie politique, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 239–278.
- Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social ou principes de droit politique, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 347–470.
- Jean-Jacques Rousseau, Fragments politiques, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 473–560.
- Jean-Jacques Rousseau, Projet de constitution pour la Corse, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques,, hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 899–950.
- Jean-Jacques Rousseau, Considérations sur le gouvernement de Pologne, in: Ders., Du Contrat Social. Écrits politiques hg. von Bernard Gagnebin u.a. (= Œuvres complètes 3), Paris 1964, 951–1041.
- Jean-Jacques Rousseau, Émile ou de l'éducation, in: Ders., Émile, éducation, morale, botanique, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (= Œuvres complètes 4), Paris 1969, 245–868.
- Jean-Jacques Rousseau, Lettre à Christophe de Beaumont, in: Ders., Émile, éducation, morale, botanique, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (= Œuvres complètes 4), Paris 1969, 925–1007.
- Jean-Jacques Rousseau, Lettre de J. J. Rousseau à M. de Voltaire, in: Ders., Émile. Éducation, morale, botanique, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (= Œuvres complètes 4), Paris 1969, 1059–1075.
- Jean-Jacques Rousseau, Lettres morales, in: Ders., Émile. Éducation, morale, botanique, hg. von Bernard Gagnebin/Marcel Raymond (= Œuvres complètes 4), Paris 1969, 1079–1118.

VI. Verzeichnisse

- Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, in: Ders., *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, hg. von Bernard Gagnebin u.a.(= *Œuvres complètes* 5), Paris 1995, 1–46.
- Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, in: Ders., *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*, hg. von Bernard Gagnebin u.a.(= *Œuvres complètes* 5), Paris 1995, 371–429.
- Jean-Jacques Rousseau, *The collected writings of Rousseau*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly, 13. Bde., Hannover 1990–2010.
- Jean-Jacques Rousseau, *Judge of Jean-Jacques*, in: Ders., *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 1), Hannover 1990, 1–257.
- Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, in: Ders., *Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 2), Hannover 1992, 1–22.
- Jean-Jacques Rousseau, *Observations on the Discourse*, in: Ders., *Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 2), Hannover 1992, 37–54.
- Jean-Jacques Rousseau, *Final Reply*, in: Ders., *Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 2), Hannover 1992, 110–129.
- Jean-Jacques Rousseau, *Preface to Narcissus. Or the Lover of Himself*, in: Ders., *Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 2), Hannover 1992, 186–198.
- Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*, in: Ders., *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men (Second Discourse), Polemics, and Political Economy*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 3), Hannover 1992, 1–95.
- Jean-Jacques Rousseau, *Letter from Rousseau to Voltaire (1755)*, in: Ders., *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men (Second Discourse), Polemics, and Political Economy*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 3), Hannover 1992, 105–107.
- Jean-Jacques Rousseau, *Letter from Rousseau to Voltaire (1756)*, in: Ders., *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men (Second Discourse), Polemics, and Political Economy*, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 3), Hannover 1992, 108–121.

- Jean-Jacques Rousseau, Discourse on Political Economy, in: Ders., Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men (Second Discourse), Polemics, and Political Economy, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 3), Hannover 1992, 140–170.
- Jean-Jacques Rousseau, Political Fragments, in: Ders., Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 4), Hannover 1994, 16–75.
- Jean-Jacques Rousseau, Social Contract, in: Ders., Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 4), Hannover 1994, 127–224.
- Jean-Jacques Rousseau, The Confessions, in: Ders., The Confessions and Correspondence, Including the Letters to Malesherbes, hg. von Christopher Kelly u.a. und übers. von Christopher Kelly (= The Collected Writings of Rousseau 5), Hannover 1995, 1–550.
- Jean-Jacques Rousseau, Julie. Or the New Heloise, in: Ders., Julie. Or the New Heloise, Letters of Two Lovers Who Live in a Small Town at the Foot of the Alps, hg. und übers. von Philip Stewart/Jean Vaché (= The Collected Writings of Rousseau 6), Hannover 1997, 1–612.
- Jean-Jacques Rousseau, Essay on the Origin of Languages, in: Ders., Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music, hg. und übers. von John Scott (= The Collected Writings of Rousseau 7), Hannover 1998, 289–332.
- Jean-Jacques Rousseau, The Reveries of the Solitary Walker, in: Ders., The Reveries of the Solitary Walker, Botanical Writings, and Letter to Franquières, hg. von Christopher Kelly und übers. von Charles Butterworth u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 8), Hannover 2000, 1–90.
- Jean-Jacques Rousseau, Letter to Beaumont, in: Ders., Letter to Beaumont, Letters Written From the Mountain, and Related Writings, hg. von Christopher Kelly/Eve Grace und übers. von Christopher Kelly/Judith Bush (= The Collected Writings of Rousseau 9), Hannover 2001, 17–83.
- Jean-Jacques Rousseau, Letter to d'Alembert, in: Ders., Letter to d'Alembert and Writings for the Theater, hg. und übers. von Allan Bloom u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 10), Hannover 2004, 253–352.
- Jean-Jacques Rousseau, Plan for a Constitution for Corsica, in: Ders., The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics, hg. und übers. von Christopher Kelly u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 11), Hannover 2005, 121–165.

VI. Verzeichnisse

- Jean-Jacques Rousseau, *Considerations on the Government of Poland*, in: Ders., *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland, and Other Writings on History and Politics*, hg. und übers. von Christopher Kelly u.a. (= *The Collected Writings of Rousseau* 11), Hannover 2005, 167–240.
- Jean-Jacques Rousseau, *Moral Letters*, in: Ders., *Autobiographical, Scientific, Religious, Moral, and Literary Writings*, hg. und übers. von Christopher Kelly (= *The Collected Writings of Rousseau* 12), Hannover 2006, 175–203.
- Jean-Jacques Rousseau, *Emile. Or on Education*, in: Ders., *Emile. Or on Education, Includes Emile and Sophie, or the Solitaries*, hg. und übers. von Christopher Kelly/Allan Bloom (= *The Collected Writings of Rousseau* 13), Hannover 2010, 155–675.
- Jean-Jacques Rousseau, *Schriften*, hg. von Henning Ritter, 2 Bde., Frankfurt 1988.
- Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, Kritische Ausgabe des integralen Textes, mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und mit den Handschriften neu editiert, übers. und komm. von Heinrich Meier (= UTB 725), Paderborn u.a. 41997.
- Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag. Oder die Grundsätze des Staatsrechtes*, Frankfurt 2005.
- Jean-Jacques Rousseau, *Émile. Oder über die Erziehung*, übers. von Hermann Denhardt, Köln 2010.

3.13. Verzeichnis der zitierten Schriften von Immanuel Kant

- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt 1956.
- Immanuel Kant, *Was heißt sich im Denken orientieren?* In: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. III, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Darmstadt 1959, 265–283.
- Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 1956, 7–102.
- Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 1956, 103–302.
- Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Darmstadt 1956, 303–634.

- Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1956, 304–499.
- Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1956, 501–499.
- Immanuel Kant, Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1956, 635–643.
- Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. IV, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1956, 645–896.
- Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. V, Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Darmstadt 1957, 233–620.
- Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 31–50.
- Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 51–61.
- Immanuel Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 83–102.
- Immanuel Kant, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 103–124.
- Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 125–172.
- Immanuel Kant, Das Ende aller Dinge, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 173–190.

VI. Verzeichnisse

Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 191–251.

Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 395–690.

Immanuel Kant, Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: Kants gesammelte Schriften hg. von der Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin 1971, 1–192.

Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten *Vigilantius*, in: Kants gesammelte Schriften hg. von der Akademie der Wissenschaften, Bd. XXVII, Berlin 1975, 475–732.

3.14. Verzeichnis der zitierten Schriften von Max Stirner

Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, in: Ders., Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe hg. von Bernd Kast, Freiburg/München 2009, 9–369.

Max Stirner, Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986.

Max Stirner, Über Schulgesetze, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 7–19.

[Max Stirner, Christentum und Antichristentum, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 21–34.]

Max Stirner, Gegenwort, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 35–58.

Max Stirner, Über B. Bauers »Posaune des jüngsten Gerichts«, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 59–74.

Max Stirner, Das unwahre Prinzip unserer Erziehung. Oder Humanismus und Realismus, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 75–97.

Max Stirner, Kunst und Religion, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 99–110.

[Max Stirner, Über die Verpflichtung der Staatsbürger zu irgendeinem Religionsbekenntnis, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 111–116.]

Max Stirner, Einiges Vorläufige vom Liebesstaat, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 117–126.

- Max Stirner, Über »Die Mysterien von Paris« (Eugène Sue), in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 127–145.
- Max Stirner, Rezensenten Stirners, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 147–205.
- [Max Stirner, Die philosophischen Reaktionäre, in: Ders., Parerga, Kritiken, Repliken, hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 207–222.]
- Max Stirner, Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«, Faksimile-Nachdruck der Auflage Berlin 1914, hg. von John Henry Mackay, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976.
- Max Stirner, Zeitungskorrespondenzen. Rheinische Zeitung, in: Ders., Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«, Faksimile-Nachdruck der Auflage Berlin 1914, hg. von John Henry Mackay, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976, 51–96.
- Max Stirner, Zeitungskorrespondenzen. Leipziger Allgemeine Zeitung, in: Ders., Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«, Faksimile-Nachdruck der Auflage Berlin 1914, hg. von John Henry Mackay, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976, 97–232.
- Max Stirner, Letzte Veröffentlichungen. Journal des österreichischen Lloyd, in: Ders., Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes »Der Einzige und sein Eigentum«, Faksimile-Nachdruck der Auflage Berlin 1914, hg. von John Henry Mackay, Stuttgart/Bad Cannstatt 1976, 299–336.

3.15. Verzeichnis der zitierten Schriften von Friedrich Nietzsche

- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 Bde., hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988.
- Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 9–156.
- Friedrich Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 243–334.

VI. Verzeichnisse

- Friedrich Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I und II, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 2, Menschliches, Allzumenschliches I und II, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 9–704.
- Friedrich Nietzsche, Morgenröte, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 3, Morgenröte. Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 9–331.
- Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 3, Morgenröte. Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 343–651.
- Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I–IV, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 4, Also sprach Zarathustra I–IV, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 9–408.
- Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 9–243.
- Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 5, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 245–412.
- Friedrich Nietzsche, Der Fall Wagner, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 6, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithramben, Nietzsche contra Wagner, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 9–53.
- Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 6, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithramben, Nietzsche contra Wagner, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 55–161.
- Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 6, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithramben, Nietzsche contra Wagner, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 165–254.
- Friedrich Nietzsche, Ecce homo, in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 6, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithramben, Nietzsche contra Wagner, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988, 255–374.
- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 8, Nachgelassene Fragmente 1875–1879, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988.

- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 9, Nachgelassene Fragmente 1880–1882, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988.
- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 13, Nachgelassene Fragmente 1887–1889, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988.
- Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 15, Chronik zu Nietzsches Leben, Konkordanz, Verzeichnis der Gedichte, Gesamtregister, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München u.a. ²1988.

3.16. Verzeichnis der zitierten Schriften von Max Scheler

- Max Scheler, Gesammelte Werke, Bde. 1–15, hg. von Maria Scheler/Manfred Frings, Bern u.a. 1954–1997.
- Max Scheler, Beiträge zur Feststellung der Beziehung zwischen den logischen und ethischen Prinzipien, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler/Manfred Frings, Bern/München 1971, 9–160.
- Max Scheler, Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 1, Frühe Schriften, hg. von Maria Scheler/Manfred Frings, Bern/München 1971, 197–335.
- Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, in: Ders., Gesammelte Werke 2, Bern/München ⁶1980.
- Max Scheler, Zur Rehabilitierung der Tugend, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, hg. von Maria Scheler, Bern ⁴1955, 13–31.
- Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, hg. von Maria Scheler, Bern ⁴1955, 33–147.
- Max Scheler, Zur Idee des Menschen, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, hg. von Maria Scheler, Bern ⁴1955, 171–195.
- Max Scheler, Die Idole der Selbsterkenntnis, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 3, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, hg. von Maria Scheler, Bern ⁴1955, 213–292.
- Max Scheler, Der Genius des Krieges, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 4, Politisch-pädagogische Schriften, hg. von Manfred Frings, Bern/München 1982, 14–250.

VI. Verzeichnisse

- Max Scheler, Vorrede zur ersten Auflage, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern/München ⁵1954, 7–9.
- Max Scheler, Vorrede zur zweiten Auflage, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern/München ⁵1954, 9–25.
- Max Scheler, Reue und Wiedergeburt, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern/München ⁵1954, 27–59.
- Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern/München ⁵1954, 60–99.
- Max Scheler, Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern/München ⁵1954, 101–354.
- Max Scheler, Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, hg. von Maria Scheler, Bern/München ⁵1954, 355–401.
- Max Scheler, Vom Sinn des Leidens, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Mit einem Anhang von Maria Scheler, hg. von Manfred Frings, Bonn ³1986, 36–72.
- Max Scheler, Liebe und Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Mit einem Anhang von Maria Scheler, hg. von Manfred Frings, Bonn ³1986, 77–98.
- Max Scheler, Über östliches und westliches Christentum, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Mit einem Anhang von Maria Scheler, hg. von Manfred Frings, Bonn ³1986, 99–114.
- Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 7, Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, hg. von Manfred Frings, Bern/München ⁶1973, 7–258.
- Max Scheler, Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 8, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern/München ³1980, 191–382.
- Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 9, Späte Schriften, hg. mit einem Anhang von Manfred Frings, Bonn ²1995, 7–71.
- Max Scheler, Über Scham und Schamgefühl, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 10, Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, hg. von Manfred Frings, Bonn ³1986, 65–154.

- Max Scheler, Vorbilder und Führer, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 10, Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, hg. von Manfred Frings, Bonn ³1986, 255–344.
- Max Scheler, Ordo Amoris, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 10, Schriften aus dem Nachlass, Bd. I, Zur Ethik und Erkenntnislehre, hg. von Manfred Frings, Bonn ³1986, 345–376.
- Max Scheler, Philosophische Anthropologie, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 12, Schriften aus dem Nachlass, Bd. III, Philosophische Anthropologie, hg. von Manfred Frings, Bonn ²1997.
- Max Scheler, Aus kleineren Manuskripten I, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 15, Schriften aus dem Nachlass, Bd. VI, Varia II, hg. von Manfred Frings, Bonn 1997, 151–163.
- Max Scheler, Aphorismen aus der Spätlehre. Zur Metaphysik und philosophischen Anthropologie, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 15, Schriften aus dem Nachlass, Bd. VI, Varia II, hg. von Manfred Frings, Bonn 1997, 180–187.
- Max Scheler, Die vitalen Werte, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 15, Schriften aus dem Nachlass, Bd. VI, Varia II, hg. von Manfred Frings, Bonn 1997, 191–220.

3.17. Verzeichnis der zitierten Schriften von Michel Foucault

- Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, übers. von Ulrich Köppen (= stw 39), Frankfurt²⁴ 2020.
- Michel Foucault, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt 1988.
- Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. von Ulrich Köppen (= stw 96), Frankfurt ²⁶2020.
- Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, übers. von Walter Seitter (= ST 2271), Frankfurt ¹⁸2020.
- Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, übers. von Ulrich Raulff/Walter Seitter (= stw 716), Frankfurt 1983.
- Michel Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I, Vorlesungen am Collège de France 1977/1978, übers. von Claudia Brede-Konersmann/Jürgen Schröder, hg. von Michel Senellart (= stw 1808), 2006.
- Michel Foucault, Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979, übers. von Jürgen Schröder, hg. von Michel Senellart (= stw 1809), 2006.
- Michel Foucault, Die Regierung der Lebenden. Vorlesung am Collège de France 1979–1980, übers. von Andrea Hemminger (= stw 2306), Frankfurt 2020.

VI. Verzeichnisse

- Michel Foucault, Subjektivität und Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1980–1981, übers. von Andrea Hemminger, Frankfurt 2016.
- Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981–1982, übers. von Ulrike Bokelmann (= stw 1935), Frankfurt ⁴2019.
- Michel Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982–1983, übers. von Jürgen Schröder (= stw 2019), Frankfurt 2019.
- Michel Foucault, Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983–1984, übers. von Jürgen Schröder (= stw 2020), Frankfurt ²2019.
- Michel Foucault, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, übers. von Ulrich Raulff/Walter Seitter (= stw 717), Frankfurt 1989.
- Michel Foucault, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, übers. von Ulrich Raulff/Walter Seitter (= stw 718), Frankfurt ¹⁴2019.
- Michel Foucault, Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit 4, hg. von Frédéric Gros, übers. von Andrea Hemminger, Frankfurt ²2019.
- Michel Foucault, Dits et Ecrits, 4 Bde., hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2001–2005.
- Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 2, 84., Schriften 1970–1975, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2002, 166–191.
- Michel Foucault, Freundschaft als Lebensform, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 293., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 200–206.
- Michel Foucault, Sexualität und Einsamkeit, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 295., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 207–219.
- Michel Foucault, Subjekt und Macht. Foucault, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 306., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 269–294.
- Michel Foucault, Gespräch mit Werner Schroeter, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 308., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 303–314.
- Michel Foucault, Die Hermeneutik des Subjekts, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 323., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 423–438.
- Michel Foucault, Über sich selbst schreiben, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 329., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 503–521.
- Michel Foucault, Strukturalismus und Poststrukturalismus, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 330., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 521–555.

- Michel Foucault, Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 336., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 641–657.
- Michel Foucault, Der Gebrauch der Lüste und Techniken des Selbst, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 338., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 658–686.
- Michel Foucault, Was ist Aufklärung? In: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 339., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 687–707.
- Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 344., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 747–776.
- Michel Foucault, Foucault, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 345., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 776–782.
- Michel Foucault, Die Sorge um die Wahrheit, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 350., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 823–836.
- Michel Foucault, Die Rückkehr der Moral, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 354., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 859–873.
- Michel Foucault, Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 356., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 875–902.
- Michel Foucault, Eine Ästhetik der Existenz, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 357., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 902–909.
- Michel Foucault, Technologien des Selbst, in: Michel Foucault, Dits et Ecrits, Bd. 4, 363., Schriften 1980–1988, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a., Frankfurt 2005, 966–999.
- Michel Foucault, Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a. (= stw 1814), Frankfurt 2007.

3.18. Verzeichnis der zitierten Schriften von Julia Kristeva

- Julia Kristeva, Die Revolution der poetischen Sprache, übers. und eingel. von Reinold Werner (= ES 949), Frankfurt 1978.
- Julia Kristeva, Die Chinesin. Die Rolle der Frau in China, Frankfurt 1982.
- Julia Kristeva, Powers of Horror. An Essay on Abjection, übers. von Leon Roudiez (= European Perspectives), New York 1982.

VI. Verzeichnisse

- Julia Kristeva, *The Kristeva Reader*, hg. von Toril Moi, New York 1986.
- Julia Kristeva, *In the Beginning was Love. Psychoanalysis and Faith*, übers. von Arthur Goldhammer (= *European Perspectives*), New York 1987.
- Julia Kristeva, *Black Sun. Depression and Melancholia*, übers. von Leon Roudiez, New York 1989.
- Julia Kristeva, *Nations Without Nationalism*, übers. von Leon Roudiez (= *European Perspectives*), New York 1993.
- Julia Kristeva, *Crisis of the European Subject*, übers. von Susan Fairfield, eingel. von Samir Dayal, New York 2000.
- Julia Kristeva, *The Portable Kristeva*, hg. von Kelly Oliver (= *European Perspectives*), New York 1997.
- Julia Kristeva, *Das weibliche Genie. Das Leben, der Wahn, die Worte*, Bd. 1, Hannah Arendt, übers. von Vincent von Wroblewsky, Wien 2001.
- Julia Kristeva, *Female Genius. Life, Madness, Words*, Bd. 3, Colette, übers. von Jane Marie Todd (= *European Perspectives*), New York 2004.
- Julia Kristeva, *L'amour de soi et ses avatars. D  mesure et limites de la sublimation*, Nantes 2005.
- Julia Kristeva, *Das weibliche Genie. Das Leben, der Wahn, die Worte*, Bd. 2, Melanie Klein, übers. von Johanna Naumann, Gießen 2008.
- Julia Kristeva, *A Meditation, a Political Act, an Art of Living*, hg. von Kelly Oliver/Stacy Keltner, *Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Kristeva*, Albany 2009, 19-27.
- Julia Kristeva, *Hatred and Forgiveness*, übers. von Jeanine Herman (= *European Perspectives*), New York 2010.
- Julia Kristeva, *Motherhood Today*, in: *Revue fran  aise de psychosomatique* 40 (2011), 43-51.
- Julia Kristeva, *Geschichten von der Liebe*, übers. von Dieter Hornig/Wolfram Bayer (= ES 1482), Frankfurt ⁷2016.
- Julia Kristeva, *Passions of Our Time*, hg. und eingel. Lawrence Kritzman, übers. von Constance Borde/Sheila Malovany-Chevallier (= *European Perspectives*), New York 2018.
- Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, übers. von Xenia Rajewsky (= ES 1604), Frankfurt ¹⁴2021.

3.19. Verzeichnis weiterer Schriften in chronologischer Reihung der Autorschaft

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik, Die Lehrschriften*, hg.,   bertragen und erl. von Paul Gohlke, Paderborn 1956.

- Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*. Über das höchste Gut und das größte Übel, Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. von Harald Merklin, Stuttgart 2000.
- Marcus Tullius Cicero, *De officiis*. Vom pflichtgemäßen Handeln, hg. von Rainer Nickel, Berlin 2011.
- Marcus Tullius Cicero, *Laelius de amicitia*, hg. von Martin Biastoch, Stuttgart 2021.
- Ovid, *Metamorphosen*, Aus dem Lateinischen übers. und komm. von Michael von Albrecht, Stuttgart 2021.
- Lucius Annaeus Seneca, *Naturales quaestiones*. Naturwissenschaftliche Untersuchungen, Lateinisch/Deutsch, hg. und übers. von Otto Schönberger/Eva, Schönberger, Stuttgart 1998.
- Lucius Annaeus Seneca, *Vom glückseligen Leben*, in: Ders., *Vom glückseligen Leben*. Von der Kürze des Lebens, übers., eingel. und komm. von Otto Apelt, Hamburg 2015, 7-61.
- Lucius Annaeus Seneca, *Von der Kürze des Lebens*, in: Ders., *Vom glückseligen Leben*. Von der Kürze des Lebens, eingel. und komm. von Otto Apelt, Hamburg 2015, 63-109.
- Clemens von Alexandria, *Der Erzieher*, Buch II-III, *Welcher Reiche wird gerettet werden?* Übers. von Otto Stählin (= BKV 2.8), München 1934.
- Clemens von Alexandria, *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, Buch IV-VI, übers. von Otto Stählin (= BKV 2.19), München 1937.
- Clemens von Alexandria, *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, Buch VII, übers. von Otto Stählin (= BKV 2.20), München 1938.
- Origines, *Acht Bücher gegen Celsus*, Buch I-IV, übers. von Paul Koetschau (= BKV 1.52), München 1926.
- Plotin, *Die Enneaden des Plotin*, übers. von Hermann Friedrich Müller, Berlin 1878.
- Gregor von Nazianz, *Reden*. Rede 1-20, übers. und eingel. von Philipp Häuser (= BKV 1.59), München 1928.
- Basilius von Caesarea, *Ausgewählte Schriften*, übers. von Valentin Gröne. (= BKV 1.48), Kempten 1877.
- Johannes Chrysostomus, *Kommentar zu den Briefen des Hl. Paulus an die Galater und Epheser*, übers. von Wenzel Stoderl (= BKV 2.15), München 1936.
- Johannes Chrysostomus, *Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus*, Bd. I, übers. von Johannes Chrysostomus Baur (= BKV 1.23), Kempten/München 1915.

VI. Verzeichnisse

- Pseudo-Dionysus Areopagita, Angebliche Schriften über die beiden Hierarchien, übers. von Josef Stiglmayr (= BKV 1.2), Kempten/München 1911.
- Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo. Über die Gottesliebe, übers. von Maria Assumpta Schenkl, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke I, hg. von Gerhard Winkler, Innsbruck 1990, 73–145.
- Jacopone da Todi, Laudi. Disegni di Agapito Miniucchi, Bari 1991.
- Katharina von Genua, Vita della beata Caterina da Genova. Nella quale si contiene una santa, & utile dottrina, & una cattolica dichiarazione del Purgatorio, Florenz 1589.
- Teresa von Avila, Weg der Vollkommenheit. Vollständige Neuübertragung (= Gesammelte Werke 2), hg., übers. und eingel. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg u.a. ⁴2010.
- Teresa von Avila, Wohnung der Inneren Burg. Vollständige Neuübertragung (= Gesammelte Werke 4), hg., übers. und eingel. von Ulrich Dobhan/Elisabeth Peeters, Freiburg u.a. ³2010.
- Erasmus von Rotterdam, Das Lob der Torheit. Encomium moriae, übers. und hg. von Anton Gail (= Reclam Universalbibliothek 1907), Stuttgart 2006.
- Thomas Morus, Utopia, in der Übertragung von Hermann Kothe, hg. von Horst Günther, Frankfurt/Leipzig 1992.
- François de la Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen. Französisch und Deutsch, übers. und mit einem Anhang versehen von Jürgen von Stackelberg (= Goldmann Klassiker 1980), München 1987.
- Jean de La Bruyère, Les Caractères (= Ligaran Éditions), Cork 2015.
- Claude-Adrien Helvétius, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, hg., übers. und eingel. von Günther Mensching, Frankfurt 1972.
- Jacques Abbadie, Kunst, sich selbst zu erkennen. Oder Untersuchung des Ursprungs der Tugend-Lehre, In zweyen Theilen abgehandelt, o.Ü., Augsburg 1716.
- Christian Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre. Mit einem Vorwort von Werner Schneideres, Hildesheim 1968.
- Bernard Mandeville, Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Einleitung von Walter Euchner (= Theorie 1), Frankfurt 1968.
- Bernard Mandeville, Fable of the Bees. Or Private Vices, Public Benefits, 2 Bde., komm. von Frederick Kaye, Oxford 2001.
- Joseph Butler, The Analogy of Religion, hg. von David McNaughton, Oxford 2021.
- Joseph Butler, Fifteen Sermons and Other Writings on Ethics, hg. von David McNaughton, Oxford 2017.

- Francis Hutcheson, Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes, hg., übers. und eingel. von Wolfgang Leidhold (= PhB 364), Hamburg 1986.
- Claude-Adrien Helvétius, Philosophische Schriften, Bd. 2, Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Berlin 1976.
- Georg Friedrich Meier, Philosophische Sittenlehre, Anderer Theil, zweite verbesserte Auflage, Halle ²1762.
- Nicolas Chamfort, Ein Wald voller Diebe. Maximen, Charaktere, Anekdoten, übers. von Fritz Schalk, Nördlingen 1987.
- Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, hg. von Knud Haakonssen, Cambridge 2002.
- Adam Smith, An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, hg. von Roy Campbell/Andrew Skinner, Oxford 1976.
- Christoph Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebenswissenschaft nebst einer Untersuchung der Fragen: Gibt es dann auch wirklich eine Wissenschaft des Lebens? Wie sollte ihr Inhalt, wie ihre Methode beschaffen sein? Zwei Teile, Göttingen 1800/1801.
- Søren Kierkegaard, Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden, übers. von Hayo Gerdes, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 19, Düsseldorf 1966.
- Karl Marx/Friedrich Engels, Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 5, Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke, bearb. von Ulrich Pagel u.a., hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (IMES) Amsterdam, Berlin/Boston 2017.
- Sigmund Freud, Zur Einführung des Narzissmus, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 10, Werke aus den Jahren 1913–1917, ⁸1991 Frankfurt, 137–170.
- Sigmund Freud, Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 10, Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt ⁸1991, 364–391.
- Sigmund Freud, Über Triebumsetzungen, insbesondere der Analerotik, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 10, Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt ⁸1991, 401–410.
- Sigmund Freud, Trauer und Melancholie, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 10, Werke aus den Jahren 1913–1917, Frankfurt ⁸1991, 427–446.

VI. Verzeichnisse

- Sigmund Freud, Das Unheimliche, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 12, Werke aus den Jahren 1917–1920, Frankfurt ⁸1991, 227–268.
- Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 13, Werke aus den Jahren 1917–1920, Frankfurt ⁹1987, 70–161.
- Sigmund Freud, »Psychoanalyse« und »Libidotheorie«, in: Ders., Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet, Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, hg. von Anna Freud u.a., Bd. 13, Werke aus den Jahren 1917–1920, Frankfurt ⁹1987, 209–233.
- Emmanuel Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, übers. von Thomas Wiemer, mit einem Vorwort versehen von Bernhard Casper, Freiburg/München ²1988.
- Emmanuel Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, übers. von Dorothea Schmidt, hg. von Peter Engelmann, Wien ⁴2008.
- Jacques Derrida/Marie-François Plissart, Recht auf Einsicht, hg. von Peter Engelmann, Wien 1997.
- Jacques Derrida, Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Berlin 2005.

4. Verzeichnis der Sekundärliteratur

Bei der Sekundärliteratur wird der Kurztitel, mit dem das Werk angeführt wird, durch Unterstreichung kenntlich gemacht. Die vier Onlinere Ressourcen sind alphabetisch einsortiert.

Ruth Abbey, Swanton and Nietzsche on Self-Love, in: The Journal of Value Inquiry, 49 (2015), 387-403.

Susan Abraham, Identity, Ethics, and Nonviolence in Postcolonial Theory. A Rahnerian Theological Assessment, Basingstoke 2007.

Marcel van Ackeren, Der vermeintliche Dualismus praktischer Gründe und die These vom Vorrang der Moral, in: Martin Hoffmann u.a. (Hgg.), Vorrang der Moral? Eine metaethische Kontroverse (= Rote Reihe 88), Frankfurt 2017, 179-195.

Giorgio Agamben, Leviathans Rätsel, übers. von Paul Silas Peterson, hg. von Friedrich Hermanni, Tübingen 2014.

Thomas Ahnert, Samuel Pufendorf and Religious Intolerance in the Early Enlightenment, in: Jon Parkin/Timothy Stanton (Hgg.), Natural Law and Toleration in the Early Enlightenment (= Proceedings of the British Academy 186), Oxford 2013, 15-33.

Zoltan Alszegehy, Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura (= Analecta Gregoriana 38), Rom 1946.

Paul Althaus, Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh 1965.

Alexander Altmann, Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand, in: Norbert Hinske (Hg.), Ich handle mit Vernunft. Moses Mendelssohn und die europäische Aufklärung, Leipzig 1981, 45-84.

Martin Altmeyer, Im Spiegel des Anderen. Narzissmus als intersubjektiv vermittelte Selbstbeziehung, in: Wege zum Menschen 69 (2017), 113-127.

Karl Ameriks, „Pure Reason of Itself Alone Suffices to Determine the Will“, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011, 87-99.

Kevin André u.a., Beyond the Opposition Between Altruism and Self-Interest. Reciprocal Giving in Reward-Based Crowdfunding, in: Journal of Business Ethics 146 (2017), 313-332.

Emil Angehrn, Selbsterhaltung – Selbststeigerung – Selbstzerstörung. Motive neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie, in: Joachim Küchenhoff (Hg.), Selbsterstörung und Selbstfürsorge, Gießen 1999, 54-74.

Keith Ansell-Pearson, Nietzsche Contra Rousseau. A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought, Cambridge 1991.

Mark Anspach, Freud, Judge of Sigmund. Narcissism and the Varieties of Self-Love in Rousseau, in: Revue du Mauss 37 (2011), 243-252.

VI. Verzeichnisse

- Martin D'Arcy, The Mind and Heart of Love. A Study in Eros and Agape, London 1945.
- Matthieu Arnold, Martin Luther, Theologie der Nächstenliebe, in: LuJ 25 (2008), 67-90.
- Yadegar Asisi, Architekt der Illusionen, Leipzig 2004.
- Yadegar Asisi, Panorama, Berlin 2017.
- Ann Astell, Telling Tales of Love. Julia Kristeva and Bernard of Clairvaux, in: Christianity and Literature 50 (2000), 125-148.
- Eberhard Avé-Lallement, Die Lebenswerte in der Rangordnung der Werte, in: Gerhard Pfaffert (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 81-99.
- Florian Baab, Was ist Humanismus? Geschichte des Begriffs, Gegenkonzepte, säkulare Humanismen heute (= ratio fidei 51), Regensburg 2013.
- Blaise Bachofen, Der erste Naturzustand als wahrer Naturzustand. Die Tragweite einer anthropologischen Untersuchung. Zweiter Diskurs, erster Teil, in: Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge (Hgg.), Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755) (= Klassiker Auslegen 53), Berlin/München 2015, 103-125.
- Jochen Bajonowski, Können wir uns selbst gegenüber moralisch verpflichtet sein? In: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 79-100.
- Karl Barth, die Kirchliche Dogmatik, Bd. 4, Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil, Zollikon-Zürich 1955.
- Wolfgang Bartuschat, Anthropologie und Politik bei Thomas Hobbes, in: Otfried Höffe (Hg.), Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, Freiburg i. Ue. 1981, 19-38.
- Sara Beardsworth, Julia Kristeva. Psychoanalysis and Modernity, Albany 2004.
- Sara Beardsworth, Love's Lost Labors. Subjectivity, Art, and Politics, in: Kelly Oliver/Stacy Keltner (Hgg.), Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Kristeva, Albany 2009, 127-142.
- Bernd Becher/Hille Becher, Typologien industrieller Bauten. Mit einem Text von Armin Zweite und einer Werkchronologie von Susanne Lange, München 2017.
- Michele Bee, The Pleasure of Exchange. Adam Smith's Third Kind of Self-Love, in: Journal of the Historic Economic Thought 43 (2021), 118-140.

- Thomas Behme, Einleitung, in: Samuel Pufendorf, *Elementa jurisprudentiae universalis*, hg. von Thomas Behme (= Samuel Pufendorf, *Gesammelte Werke* 3), Berlin 1999, IX-XXIV.
- Georg Beirer, Selbst werden in Liebe. Eine Begründung christlicher Ethik im interdisziplinären Dialog, Sankt Ottilien 1988.
- Lisa Bellantoni, Kant on the Paradox of Self-Love, in: *Southwest Philosophy Review* 2 (1996), 123-131.
- Hinrich Bents u.a. (Hgg.), Achtsamkeit und Selbstmitgefühl. Anwendungen in der psychotherapeutischen Praxis, Berlin 2020.
- Isaiah Berlin, Freiheit. Vier Versuche, übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt 1995.
- Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000.
- Richard Bernstein, Putnams Stellung in der pragmatistischen Tradition, in: Marie-Luise Raters/Marcus Willaschek (Hgg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus (= stw 1567), Frankfurt 2002, 33-48.
- Christopher Berry, Adam Smith's Moral Economy, in: *The Kyoto Economic Review* 79 (2010), 2-15.
- Monika Betzler, Die Pflicht zur Selbstvervollkommenung. Zu Kants Konzeption der unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= *Klassiker Auslegen* 58), Berlin/Boston 2019, 145-161.
- Albrecht Beutel, Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator in: Martin Jung/Peter Walter (Hgg.), *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Informationen – Katholische Erneuerung. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 47-64.
- Franco Bianco, Die Gegebenheit der Werte. Max Schelers Stellung in der Werturteilsdiskussion der Gegenwart, in: Gerhard Pfafferott (Hg.), *Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln*, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 264-280.
- Birgit Biehler, Der Eigennutz – Feind oder „wahrer Begründer“ des Gemeinwohls? (= *Frühneuzeit-Forschungen* 17), Eppendorf 2011.
- Rüdiger Bittner, Abschied von der Menschenwürde, in: Mario Brandhorst/Eva Weber-Guskar (Hgg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (= stw 2211), Frankfurt 2017, 91-112.
- Simon Blackburn, Mirror, *Mirror. The Uses and Abuses of Self-Love*, übers. von Kirsten Riesselmann (= ES 2708), Princeton u.a. 2014.

VI. Verzeichnisse

- Hans Blumenberg, Selbsterhaltung und Behaarung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in: Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1976, 144-207.
- László Boda, Eigeninteresse und Nächstenliebe, in: Wolfgang Schmitz/Rudolf Weiler (Hgg.), Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen? (= BPW 80), Berlin 1994, 205-214.
- Michaela Boenke, Einleitung, in: Marsilio Ficino, De vita libri tres. Drei Bücher über das Leben (= Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen II. 38), hg., übers. und eingel. von Michaela Boenke, München 2012, 6-27.
- Arno Böhler, Denken des Gemüts. Spinoza, Nietzsche, Abhinavagupta, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hgg.), Liebe und Hass. Perspektiven der Philosophie, Religion und Literatur (= Wiener Jahrbuch für Philosophie 2018), Wien 2019, 79-98.
- Frank Böhling, Einleitung, in: Samuel Pufendorf, De jure naturae et gentium, Bd. 3, Materialien und Kommentar, hg. von Frank Böhling (= Samuel Pufendorf, Gesammelte Werke 4), Berlin 2014, 3-57.
- Jochen Bojanowski, Zweites Stück: Moralische Vollkommenheit, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= Klassiker Auslegen 41), Berlin 2011, 91-110.
- Niall Bond, Ferdinand Tönnies. Nietzsche zwischen Liebe und Mitleid, in: Eike Brock/Jutta Georg (Hgg.), „– ein Leser, wie ich ihn verdiene“. Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie, Stuttgart 2019, 331-347.
- Falk Bornmüller, Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse (= Quellen und Studien zur Philosophie 108), Berlin/Boston 2012.
- François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) (= EKK III/1), Zürich u.a. 1989.
- François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14,35) (= EKK III/2), Düsseldorf u.a. 1996.
- François Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1-19,27) (= EKK III/3), Düsseldorf u.a. 2001.
- Johannes Brachtendorf, „De Trinitate“. Über die Trinität, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 363-377.
- Mario Brandhorst/Eva Weber-Guskar, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz (= stw 2211), Frankfurt 2017, 7-44.
- Mario Brandhorst, Geschichtlichkeit der Menschenwürde, in: Ders./Eva Weber-Guskar (Hgg.), Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz (= stw 2211), Frankfurt 2017, 113-153.

- Jan Bransen, Selfless Self-Love, in: Ethical Theory and Moral Practice 9 (2006), 3-25.
- Jan Bransen, Self-Knowledge and Self-Love, in: Ethical Theory and Moral Practice 18 (2015), 309-321.
- Martin Brecht, Art. Luther. I. Leben, in: TRE 21 (1991), 513-530.
- Christof Breitsameter/Stephan Goertz (Hgg.), Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (= Jahrbuch für Moralthologie 2), Freiburg u.a. 2018.
- Martin Breul, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2016.
- Martin Breul/Benedikt Rediker/Benedikt Schmidt (Hgg.), Zwischen Lebensform und Weltanschauung. Religiöse Gründe in der Öffentlichkeit (= QD 335), Freiburg 2024.
- Talbot Brewer, Self-Love and Its Forms, in: Journal of Applied Philosophy 37 (2020), 39-43.
- Cilliers Breytenbach, Identity and Rules of Conduct in Mark. Following the Suffering, Expecting the Coming Son of Man, in: Jan van der Watt (Hg.), Identity, Ethics and Ethos in the New Testament (= BZNW 141), Berlin / New York 2012, 49-75.
- Christopher Brooke, Philosophic Pride. Stoicism and Political Thought from Lipsius to Rousseau, Princeton 2012.
- Allen Buchanan, Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement, Oxford 2011.
- Christine Büchner, Sein-Geben. Meister Eckharts Denken der Gott-Welt-Beziehung als Ansatzpunkt einer Ontologie des Gebens und Sich-Gebens, in: Rolf Kühn/Sébastien Laoureux (Hgg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie (= Seele, Existenz und Leben 6), Freiburg/München 2008, 358-382.
- Helmuth Burkhardt, Christliche Liebe und Selbstliebe, in: ThBe 45 (2014), 214-219.
- Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, übers. von Kathrina Menke (= es 1722), Frankfurt 1991.
- Judith Butler, The Body Politics of Julia Kristeva, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 164-178.
- Judith Butler, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, übers. von Karin Wördemann (= es 1737), Frankfurt 1997.
- Giuliano Campioni, Art. Genie, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 239-241.

VI. Verzeichnisse

- Raymond Canning, „Love your Neighbour as Yourself“ (Mt 22.39). Saint Augustine on the Lineaments of the Self to Be Loved, in: Augustiniana 34 (1984), 145-197.
- Craig Carr/Michael Seidler, Pufendorf, Sociality and the Modern State, in: Knud Haakonssen (Hg.), Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law, Aldershot u.a. 1999, 133-157.
- Alicia Cast/Peter Burke, A Theory of Self-Esteem. A Consumer Behaviour Perspective, in: Social Forces 80 (2002), 1041-1068.
- Volker Caysa, Art. Asketismus, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 19f.
- Volker Caysa, Art. Natur, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 289-293.
- Judith Chambers, Moral Self-Love, Altruism and Moral Motivations in the Works of Joseph Butler. Masters Advanced Seminar and Shorter Thesis, Arts - School of Philosophy, Anthropology and Social Inquiry, The University of Melbourne 2012. <http://hdl.handle.net/11343/37943>.
- Tina Chanter, Kristeva's Politics of Change: Tracking Essentialism With the Help of Sex/Gender Map, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, York/London 1993, 179-195.
- Pauline Chazan, Self-Esteem, Self-Respect, and Love of Self. Ways of Valuing the Self, in: Philosophical Quarterly of Israel 26 (1998), 41-63.
- Ingo Christians, Art Selbst, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 321-324.
- Mark Cladis, Redeeming Love. Rousseau and Eighteenth-Century Moral Philosophy, in: Journal of Religious Ethics 28 (2000), 221-251.
- Johann Heinrich Claussen, Glück und Gegenglück, Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff, Tübingen 2005.
- Joshua Cohen, Rousseau. A Free Community of Equals, New York 2010.
- Bernard Combrink, The Challenge of Overflowing Righteousness. To Learn to Live the Story of the Gospel of Matthew, in: Jan van der Watt (Hg.), Identity, Ethics and Ethos in the New Testament (= BZNW 141), Berlin/New York 2012, 23-48.
- Rupert Conrad, Seltene Erkrankungen und Psyche, in: Martin Mücke/Rupert Conrad (Hgg.), Seltene Erkrankungen. Das Wichtigste für Ärztinnen und Ärzte aller Fachrichtungen, München 2021, 35-41.
- Laurence Cooper, Rousseau, Nature and the Problem of the Good Life, University Park 1999.
- Marilyn Cornish, Self-Forgiveness in Individual Psychotherapy. Therapeutic Models and Counseling Outcomes, in: Lydia Woodyatt u.a. (Hgg.), Handbook of the Psychology of Self-Forgiveness, Cham 2017, 163-177.

- Konrad Cramer, Naturzustand und Vernunft, in: Otfried Höffe (Hg.), Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, Freiburg i. Ue. 1981, 39-67.
- John Crosby, The Individuality of Human Persons. A Study in the Ethical Personalism of Max Scheler, in: The Review of Metaphysics, 52 (1998), 21-50.
- William Croft, Typology and Universals, Cambridge ²2002.
- David Crownfield, The Sublimation of Narcissism in Christian Love and Faith, in: Ders. (Hg.), Body/Text in Julia Kristeva. Religion, Women, and Psychoanalysis, New York 1992, 57-64.
- Christopher Cullen, Bonaventure (= Great Medieval Thinkers), Oxford 2006.
- Stephen Cummings/Todd Bridgman, Thinking Differently About Adam Smith's Legacy For Management Studies, in: Kyle Bruce (Hg.), Handbook of Research on Management and Organizational History, Northampton 2020, 11-38.
- Guido Cusinato, Absolute Rangordnung und Relativität der Werte im Denken Max Schelers, in: Gerhard Pfaffertott (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 62-80.
- Guido Cusinato, Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler (= Orbis Phaenomenologicus 29), Würzburg 2012.
- Hans Czuma, Versuch über Rekonstruktion, in: FKTh 97 (1975), 127-144.
- Chelsea Daggett, „If You Can't Love Yourself, How in the Hell You Gonna Love Somebody Else?“ Drag TV and Self-Love Discourse, in: Niall Brennan/David Gudelunas (Hgg.), RuPaul's Drag Race and the Shifting Visibility of Drag Culture. The Boundaries of Reality TV, Cham 2017, 271-285.
- Nikita Dhawan, Die Aufklärung vor den Europäer*innen retten, in: Rainer Forst/Klaus Günther (Hgg.), Normative Ordnungen (= stw 2342), Berlin ²2021, 191-208.
- Stephen Darwall, Joseph Butler, Five Sermons Preached at Rolls Chapel and a Dissertation Upon the Nature of Virtue, Indianapolis 1983.
- Zachary Davis, The Possibility of Phenomenology. Scheler's Confrontation With Pragmatism, in: Michael Gabel/Matthias Müller (Hgg.), Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus (= Scheleriana 2), Nordhausen 2015, 118-133.
- Samir Dayal, Introduction, in: Julia Kristeva, Crisis of the European Subject, übers. von Susan Fairfield, eingel. von Samir Dayal, New York 2000, 1-45.
- Pleshette DeArmitt, The Right to Narcissism. A Case for an Im-possible Self-Love, New York 2014.

VI. Verzeichnisse

- Markus Dederich, Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies (= Disability Studies 2), Bielefeld 2012.
- Teresa Mary De Ferrari, The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion, Washington 1962.
- Daniel Defert, Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hgg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001 (= stw 1617), Frankfurt 2003, 355-368.
- Jakob Dellinger, Von der „Kritik des Intellekts“ zur Perspektivierung des „Perspektivismus“. Überlegungen zum Problem des Perspektivischen in FW 373, 374 und 375, in: Helmut Heit/Sigridur Thorgeirsdottir (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 49-61.
- Klaus Demmer, Moraltheologische Methodenlehre (= SThE 27), Freiburg u.a. 1989.
- Christoph Demmerling/Dirk Schröder (Hgg.), Concepts in Thought, Action, and Emotion. New Essays, York/London 2021.
- Christoph Demmerling/Dirk Schröder, Introduction, in: Dies. (Hgg.), Concepts in Thought, Action, and Emotion. New Essays, York/London 2021, 1-13.
- Christoph Demmerling, Emotions and the Conceptual Space of Human Life, in: Ders./Dirk Schröder (Hgg.), Concepts in Thought, Action, and Emotion. New Essays, York/London 2021, 294-308.
- Lara Denis, Kant's Ethics and Duties to Oneself, in: Pacific Philosophical Quarterly 78 (1997), 321-346.
- Nicholas Dent, Rousseau. An Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory, Oxford 1988.
- Nicholas Dent/Timothy O'Hagan, Rousseau on „Amour Propre“, in: AS 72 (1998), 57-73.
- Nicholas Dent/Timothy O'Hagan, Rousseau on „Amour Propre“, in: AS 99 (1999), 91-107.
- Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, übers. von Helmut Hoping, hg. von Peter Hünermann, Freiburg u.a. 43 2010.
- Ulrich Dierse, Art. Einzige/Einzigkeit, in: HWPh 2 (1972), 431.
- Ulrich Dierse, Art. I. Selbstliebe, in: HWPh 9 (1995), 465-476.
- Jan Dietrich, Hebräisches Denken und die Frage nach den Ursprüngen des Denkens zweiter Ordnung im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient, in: Andreas Wagner/Jürgen van Oorschot (Hgg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (= VWGTh 48), Leipzig 2017, 44-65.

- Robin Dillon, How to Lose Your Self-Respect, in: APQ 29 (1992), 125-139.
- Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, York/London 1994.
- Robin Dillon, Introduction, in: Ders. (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, York/London 1994, 1-49.
- Robin Dillon, Self-Respect. Moral, Emotional, Political, in: Ethics 107 (1997), 226-249.
- Sophie Djigo, Self-Utopia and the Robber's Ethics, in: The Germanic Review 88 (2013), 64-82.
- Robert Dodaro, Auseinandersetzung mit dem „Heidentum“, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 203-208.
- Lutz Doering, „Der Sabbat ist um des Menschen willen geworden“. Beobachtungen zu Torverständnis, Halacha und Ethik in der synoptischen Jesustradition, in: Christof Breitsameter/Stephan Goertz (Hgg.), Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (= Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg u.a. 2018, 47-66.
- Kristin Dombek, Die Selbstsucht der anderen. Ein Essay über Narzissmus (= ES 2708), Berlin 2016.
- Detlef Döring, Säkularisierung und Moraltheologie bei Samuel von Pufendorf, in: ZThK 90 (1993), 156-174.
- Detlef Döring, Samuel Pufendorf in der Welt des 17. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Biographie Pufendorfs und zu seinem Wirken als Politiker und Theologe (= Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 269), Frankfurt 2012.
- Holger Dörnemann, Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin, Würzburg 2012.
- Andreas Dorschel, Ideengeschichte (= UTB 3314), Göttingen 2010.
- Robin Douglass, Rousseau and Hobbes. Nature, Free Will, and the Passions, Oxford 2015.
- Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007.
- Volker Henning Drecoll, Lateinischer Mittelplatonismus, in: Ders. (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 66-72.
- Volker Henning Drecoll, Neuplatonismus, in: Ders. (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 72-85.
- Volker Henning Drecoll, Zur Chronologie der Werke, in: Ders. (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 250-261.
- Volker Henning Drecoll, Querbeziehungen im Denken Augustinus, in: Ders. (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 547-556.
- Hans-Anton Drewes, Thomas von Aquin. „Geist in Welt“, in: Ulrich Köpf (Hg.), Theologen des Mittelalters, Darmstadt 2002, 129-148.
- Vicente Durán Casas, Die Pflichten gegen sich selbst in Kants „Metaphysik der Sitten“, Frankfurt 1996.

VI. Verzeichnisse

- Beatrice Durand, Die historischen Entstehungsgründe der Zivilisation. Erster Diskurs, erster Teil, in: Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge (Hgg.), Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755) (= Klassiker Auslegen 53), Berlin/München 2015, 27-46.
- Alexander Garcia Düttmann, Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion, Bielefeld 2008.
- Marcus Düwell u.a. (Hgg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar ³2011.
- Marcus Düwell, Art. Prinzipienethik, in: Ders., u.a. (Hgg.), Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar ³2011, 23-26.
- Marcus Düwell/Klaus Steigleder (Hgg.), Bioethik. Eine Einführung (= stw 1597), Frankfurt ⁴2016.
- DWDS-Wortverlaufskurve für „Selbstliebe“, erstellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, Online-Ressource: <https://www.dwds.de/r/plot/?view=1&corpus=zeitungenxl&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=1&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1946%3A2022&q1=Selbstliebe>. [Zuletzt aufgerufen am 26.04.2024].
- Arthur Dyck/Carlos Padilla, The Empathic Emotions and Self-Love in Bishop Joseph Butler and the Neurosciences, in: The Journal of Religious Ethics 37 (2009), 577-612.
- Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen ⁵2006.
- Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zu Diagnose der Moderne (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1976.
- Hans Ebeling, Einleitung. Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität, in: Ders. (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zu Diagnose der Moderne (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1976, 9-40.
- Michael Ebersohn, Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition (= MThSt 37), Marburg 1993.
- Marilyn Edelstein, Metaphor, Meta-Narrative, and Mater-Narrative in Kristeva's „Stabat Mater“, in: David Crownfield (Hg.), Body/Text in Julia Kristeva. Religion, Women, and Psychoanalysis, New York 1992, 27-52.
- Marilyn Edelstein, Toward a Feminist Postmodern Poléthique. Kristeva on Ethics and Politics, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, York/London 1993, 196-214.
- Jeffrey Edwards, Self-Love, Anthropology, and Universal Benevolence in Kant's Metaphysics of Morals, in: The Review of Metaphysics 53 (2000), 887-914.

- Miriam Eilers u.a. (Hgg.), Verbesserte Körper, gutes Leben? Bioethik, Enhancement und die Disability Studies (= Praktische Theologie Kontrovers 5), Frankfurt am Main 2012.
- Markus Enders, Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur deutschen Mystik (= Boethiana 82), Hamburg 2008.
- Markus Enders, Das Glück wahrer Gelassenheit. Wahre Gelassenheit als Gottergebenheit im Verständnis der Deutschen Mystik, in: Jörg Disse/Bernd Goebel (Hg.), Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven (= Fuldaer Hochschulschriften), Freiburg 2010, 169-207.
- Ulrich Engel, Menschenrechte zwischen universalen Geltungsanspruch, postmodernen Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata. Zehn Thesen, in: Thomas Eggensperger u.a. (Hgg.), Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (= Kultur und Religion in Europa 1), Münster u.a. 2004, 103-110.
- Dorothea Erbele-Küster, Zur Anthropologie der Ethik der (Liebes)Gebote, in: Andreas Wagner/Jürgen van Oorschot (Hgg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (= VWGTh 48), Leipzig 2017, 341-354.
- Stefanie Ertz, Vertrag und Gesetz. Das Naturrecht und die Bibel bei Grotius, Hobbes und Spinoza (= Epistemata Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Philosophie 538), Würzburg 2014.
- Georg Essen, Art. Geschichtstheologie. III. Systematisch-theologisch, in: LThK 4 ³(2009), Freiburg u.a., 567f.
- Walter Andreas Euler, „Pia philosophia“ et „docta religio“. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola (= Humanistische Bibliothek I.48), München 1998.
- Ferdinand Fellmann, Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung, Hamburg 2009.
- Dagmar Fenner, Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss (= UTB 5127), Tübingen 2019.
- Alessandro Ferrara, Modernity and Authenticity. A Study in the Social and Ethical Thought of Jean-Jacques Rousseau, Albany 1993.
- Jamie Ferreira, Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love, Oxford 2001.
- Urbano Ferrer, Identität und Relation im Begriff der Person, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 73-88.
- Reto Luzius Fetz, Max Stirners Possessiver Nihilismus. Die Selbstaufhebung einer radikalen Philosophie des Handelns, in: FZPhTh 51 (2004), 307-340.
- Monika Fick, Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart ³2010.

VI. Verzeichnisse

- Christian Fierens/Michael Plastow, The Soul of Narcissism, in: Ders. (Hg.), The Soul of Narcissism, übers. von Michael Plastow, York/London 2019, 61-71.
- Alexander Filipovic, Erfahrung, Vernunft, Praxis. Christliche Sozialethik im Gespräch mit dem philosophischen Pragmatismus (= Gesellschaft - Ethik - Religion 2), Paderborn 2015.
- Eleni Filippaki, Kant on Love, Respect and Friendship, in: Kant Yearbook 4 (2012), 23-48.
- David Fisher, Kristeva's „Chora“ and the Subject of Postmodern Ethics, in: David Crownfield (Hg.), Body/Text in Julia Kristeva. Religion, Women, and Psychoanalysis, New York 1992, 91-106.
- Anna Katharina Flamm, In aller Freiheit. Selbstsorge neu denken mit Michel Foucault (= Freiburger Theologische Studien 192), Freiburg u.a. 2019.
- Kurt Flasch, Zu Predigt 52: Quasi vas auri solidum, in: Georg Steer/Loris Sturlese (Hgg.), Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1998, 163-199.
- Kurt Flasch, Meister Eckhart. Philosoph des Christentums, München 2001.
- Kurt Flasch, Zu Predigt 6: Iusti vivent in eternum, in: Georg Steer/Loris Sturlese (Hgg.), Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Bd. 2, Stuttgart 2003, 29-51.
- Peter Fonk, Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie, in: GuL 68 (1995), 179-95.
- Pierre Force, Self-Love, Identification, and the Origin of Political Economy, in: Yale French Studies 92 (1997), 46-64.
- Pierre Force, Self-Interest before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science, Cambridge u.a. 2003.
- Sean Forner, Imaginary Intellectual History and „Managerialism“ in 1950s West Germany, in: Timothy Goering (Hg.), Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven (= Histoire 112), Bielefeld 2017, 69-94.
- Maximilian Forschner, Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System, Darmstadt 2019.
- Maximilian Forschner, Die Stoa über Selbstliebe als Basis von Freundschaft und Nächstenliebe, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hgg.), Liebe und Hass. Perspektiven der Philosophie, Religion und Literatur (= Wiener Jahrbuch für Philosophie 50), Wien 2019, 57-78.
- Rainer Forst, Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault, in: Eva Erdmann u.a. (Hgg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York (1990), 146-186.
- Rainer Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994.

- Rainer Forst, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs (= stw 1682), Frankfurt 2003.
- Rainer Forst, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit (= stw 1762), Frankfurt 2007.
- Rainer Forst, Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik (= stw 1962), Frankfurt 2011.
- Rainer Forst, Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen (= stw 2132), Frankfurt 2015.
- Rainer Forst, Die noumenale Republik. Kritischer Konstruktivismus nach Kant (= stw 2362), Berlin 2021.
- Rainer Forst, Normativität und Wirklichkeit. Zu einer kritisch-realistischen Theorie der Politik, in: Ders./Klaus Günther (Hgg.), Normative Ordnungen (= stw 2342), Berlin 2021, 74-93.
- Eckart Förster, Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011, 151-162.
- Darlene Fozard Weaver, Self Love and Christian Ethics (= New Studies in Christian Ethics 23), Cambridge 2002.
- Harry Frankfurt, Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: Ders., Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hg. von Monika Betzler/Barbara Guckes, Berlin 2011, 65-83.
- Harry Frankfurt, Identifikation und ungeteilter Wille, in: Ders., Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hg. von Monika Betzler/Barbara Guckes, Berlin 2011, 116-137.
- Harry Frankfurt, Gründe der Liebe. Aus dem Amerikanischen von Martin Hartmann (= stw 2111), Frankfurt 2014.
- Paula Frederiksen, Die Confessiones (Bekenntnisse), in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 294-309.
- Volker Frederking, Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts, Paderborn/München 1994.
- Christian Frevel, Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament, in: Andreas Wagner/Jürgen van Oorschot (Hgg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (= VWGTh 48), Leipzig 2017, 13-43.
- Manfred Frings, Nachwort des Herausgebers, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 7, Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, hg. von Manfred Frings, Bern/München 1973, 333-339.
- Manfred Frings, II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft. Begrüßungsansprache des Präsidenten, in: Gerhard Pfafferoth (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 1-6.

VI. Verzeichnisse

- Manfred Frings, The Mind of Max Scheler. Ethics, Society, Knowledge, Religion, Science, Evolution, Reality, Love, Resentment, Capitalism, Future, Time, Death. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works, Milwaukee 1997.
- Alexis Fritz, Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments (= SthE 124), Freiburg 2009.
- Erich Fromm, Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie (1947a), in: Erich-Fromm, Gesamtausgabe hg. von Rainer Funke, Bd. II, Analytische Charaktertheorie, München 1989, 1-157.
- Erich Fromm, Die Kunst des Liebens (1956a), in: Erich-Fromm, Gesamtausgabe, hg. von Rainer Funke, Bd. IX, Sozialistischer Humanismus und Humanistische Ethik, München 1989, 439-518.
- Günter Fröhlich, Form und Wert. Die komplementären Begründungen der Ethik bei Immanuel Kant, Max Scheler und Edmund Husserl (= Orbis phaenomenologicus 23), Würzburg 2011.
- Günter Fröhlich, Reizlos-dynamische Gestalt. Die Funktion der Pragmatismuskritik als „proletarische Metaphysik“, in: Michael Gabel/Matthias Müller (Hgg.), Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus (= Scheleriana 2), Nordhausen 2015, 165-190.
- Hans-Jürgen Fuchs, Art. Amour-propre, in: HWPh 1 (1971), 206-209.
- Hans-Jürgen Fuchs, Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der „Selbstbezogenheit“ als Vorgeschichte von französisch „amour-propre“ (= Studien zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft 9), Stuttgart 1977.
- Therese Fuhrer, Frühschriften, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 261-275.
- Hans Fuhs, Art. אני, in: TWAT 3 (1982), 869-893.
- Dieter Funke, Art. Selbstliebe, in: LThK 9³ (2009), 424f.
- Michael Gabel, Das Heilige in Schelers Systematik der Wertrangordnung, in: Gerhard Pfafferott (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.–10. Juni 1995, Bonn 1997, 113-128.
- Michael Gabel, Phänomenologische Rekonstruktionen personaler Akte, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 47-72.
- Michael Gabel/Matthias Müller (Hgg.), Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus (= Scheleriana 2), Nordhausen 2015.
- Mary Gaebler, The Courage of Faith. Martin Luther and the Theonomous Self, Minneapolis 2013.

- Stephen Garner, Theology and the Body. Reflections on Being Flesh and Blood (= Interface 14.2), Hindmarsh 2011.
- Günter Gawlick, Vorwort des Herausgebers, in: Thomas Hobbes, Vom Menschen – Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III), eingel. und hg. von Günter Gawlick (= PhB 158), Hamburg 1959, V-XXIX.
- Wilhelm Geerlings, Art. Augustinus, in: LACL ³(2002), 78-98.
- Louis Geiger, Le Problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin, Montréal-Paris 1952.
- Uta Gerhardt, Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie, Frankfurt 2001.
- Volker Gerhardt, Friedrich Nietzsche, München 1992.
- Dietfried Gerhardus, Wie lässt sich das Wort „Rekonstruieren“ rekonstruieren? Zu einem Aspekt des methodologischen Ansatzes im Wiener Kreis, in: Conceptus 11 (1977), 151-159.
- John Gerring, What Makes a Concept Good? A Critical Framework for Understanding Concept Formation in the Social Studies, in: Polity 31 (1999), 357-393.
- John Gerring/David Collier, Concept and Method in Social Studies. Giovanni Satori and His Legacy, York/London 2009.
- Astrid Giebel, Der Dreiklang von Spiritualität, Existenzieller Kommunikation und Selbstsorge. Gottesliebe und Nächstenliebe, in der Personal- und Organisationsentwicklung von (diakonischen) Pflegesettings, in: Zeitschrift für Spiritualität in den Gesundheitsberufen 6 (2017), 397-404.
- Michael Giefer, Art. „Zur Einführung des Narzißmus“, in: Hans-Martin Lohmann (Hg.), Freud-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2006, 154-158.
- Étienne Gilson, Die Philosophie des Heiligen Bonaventura, Köln 1960.
- Sibylle Glanzmann, Der einsame Eros. Eine Untersuchung des Symposium-Kommentars „De amor“ von Marsilio Ficino (= Basler Studien zur Philosophie 15), Tübingen 2006.
- Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27-16,20) (= EKK II/2), Düsseldorf u.a. ⁶2008.
- Timothy Goering, Einleitung. Ideen- und Geistesgeschichte in Deutschland – eine Standortbestimmung, in: Ders. (Hg.), Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven (= Histoire 112), Bielefeld 2017, 7-53.
- Timothy Goering, Ideen, Handlungen und Gründe in der Ideengeschichte, in: Ders. (Hg.), Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven (= Histoire 112), Bielefeld 2017, 95-118.
- Stephan Goertz, Rückkehr der Pflichten gegen sich selbst? Über den heute möglichen Sinn eines ethischen Prinzips, in: ZEE 48 (2004), 166-178.

VI. Verzeichnisse

- Ina Goy, Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung, in: ZphF 61 (2007), 337-360.
- Ina Goy, Über Liebe. Kants Auseinandersetzung mit den biblischen Geboten der Gottesliebe, der Nächstenliebe und der Selbstliebe, in: Philosophical Readings 1 (2014), 6-29.
- Ina Goy, ... wie dich selbst. Kant über Liebe und Selbstliebe im Liebesgebot, in: Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hgg.), Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheorie, Tübingen 2016, 589-603.
- Friedrich Wilhelm Graf, Art. Ideengeschichte, in: RGG 4 (2001), 183f.
- Sigrid Graumann, Ethik und Behinderung. Ein Perspektivenwechsel (= Kultur der Medizin 12), Beiträge der Tagung Differenz anerkennen, Ethik und Behinderung, ein Perspektivenwechsel, 05.-06.12.2003, Berlin, Berlin 2004.
- Ronald M. Green, Kant on Christian Love, in: Edmund Santurri/William Werpehowski (Hgg.), The Love Commandments. Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy, Washington D.C. 1993, 261-280.
- Katharina Greschat, Askese im Westen des Imperium Romanum im 4. Jahrhundert, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 104-109.
- Gisbert Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg u.a. 1997.
- Herwig Grimm, Pragmatische Leitkonzepte – Kriterien der Begründung angemessener Lösungsvorschläge in der angewandten Ethik, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hgg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, 325-358.
- Albrecht Grözinger, „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“. Fremdfürsorge und Selbstfürsorge als Thema protestantischer Theologie, in: Joachim Kühnchenhoff (Hg.), Selbstzerstörung und Selbstfürsorge, Gießen 1999, 75-89.
- Bernhard Grom, Art. Esoterik.III. Neureligiöse Aspekte, in: LThK ³(2009), 885f.
- Frédéric Gros, Situierung der Vorlesung, in: Michel Foucault, Subjektivität und Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1980–1981, übers. von Andrea Hemminger, Frankfurt 2016, 385-404.
- Frédéric Gros, Situierung der Vorlesung, in: Michel Foucault, Der Mut zur Wahrheit. Vorlesung am Collège de France 1983–1984, übers. von Jürgen Schröder (= stw 2020), Frankfurt ²2019, 440-460.
- Frédéric Gros, Situierung der Vorlesung, in: Michel Foucault, Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982–1983, übers. von Jürgen Schröder (= stw 2019), Frankfurt 2019, 471-490.

- Frédéric Gros, Situierung der Vorlesung, in: Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981–1982, übers. von Ulrike Bokelmann (= stw 1935), Frankfurt ⁴2019, 616–668.
- Franz Gruber/Markus Knapp, Einführung, in: Dies. (Hgg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Mit einer Replik von Jürgen Habermas, Freiburg u.a. 2021, 7–13.
- Barbara Guckes, Einleitung. Willensfreiheit und Selbstbestimmung in der Philosophie Harry G. Frankfurts, in: Harry Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung. Ausgewählte Texte, hg. von Monika Betzler/Barbara Guckes, Berlin 2011, 1–17.
- Stephan Günzel, Art. Jasagen/Bejahung, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 259f.
- Romano Guardini, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960.
- Filip Gurjanov, Das Selbst und das Nichts. Von Stirner zu Nishitani (= libri virides 28), Nordhausen 2016.
- Jürgen Habermas, Texte und Kontexte (= stw 944), Frankfurt ²1992.
- Jürgen Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Hauke Brunkhorst u.a. (Hgg.), Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik (= stw 1441), Frankfurt 1999, 216–227.
- Jürgen Habermas, Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Marie-Luise Raters/Marcus Willaschek (Hgg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus (= stw 1567), Frankfurt 2002, 280–305.
- Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, hg. und eingel. von Arnold Davidson, übers. von Michael Chase, Oxford 1995.
- Ferdinand Hahn, Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Tübingen 2002.
- Christoph Halbig, Tugend und Glück, in: Matthias Hoesch u.a. (Hgg.), Glück-Werte-Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin/Boston 2013, 143–173.
- Stuart George Hall, Art. Typologie, in: TRE 34 (2002), 208–224.
- Delroy Hall, Beyond the Exotic and the Grotesque. Toward a Theology of Black Men and Radical Self-Love in the United Kingdom, in: Tamari Kitossa (Hg.), Appealing Because He Is Appaling. Black Masculinities, Colonialism, and Erotic Racism, Edmonton 2021, 143–176.
- Annika Hand, Ethik und Liebe der Authentizität (= Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie 39), Würzburg 2017.
- Wade Hands, A Genealogy of Self-Interest in Economics, Singapur 2021.

VI. Verzeichnisse

- Massoud Hanifzadeh, Magie Idealtypus. Leidenschaft und Liebe bei Max Weber, Marburg 2016.
- Ryan Hanley u.a., Rousseau and Fénelon, in: Eve Grace/Christopher Kelly (Hgg.), The Rousseauian Mind, London 2019, 87-97.
- Edward Harcourt, Self-Love and Practical Rationality, in: Carla Bagnoli (Hg.), Morality and the Emotions, San Diego 2011, 82-94.
- Bernhard Häring, Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. 2, Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe, Freiburg u.a. 1989.
- Hermann Häring, Eschatologie, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 540-547.
- Florian Hartleb, Wie entsteht ein gutes sozialwissenschaftliches Konzept? In: ZPB 4 (2011), 109-118.
- Gerald Hartung, Einleitung. Samuel Pufendorf und die Verbreitung der Naturrechtslehre in Europa, in: Samuel Pufendorf, De officio, hg. von Gerald Hartung (=Samuel Pufendorf, Gesammelte Werke 2), Berlin 1997, VII-XV.
- Michael Haspel, Die Menschenrechte. Eine Einführung in Geschichte und Systematik, in: pb 43 (2010), 9-28.
- Johannes Hattler, Liebe und praktische Philosophie bei Harry Frankfurt, in: Winfried Rohr (Hg.), Liebe. Eine Tugend? Wiesbaden 2018, 237-263.
- Dieter Hattrup, Fénelon 1699–1999 I, in: ThGl 89 (1999), 78-94.
- Friedrich Hausen, Wert und Sinn. Apriorische Hermeneutik des Tuns und Fühlens in der Spur Max Schelers (= Scheleriana 3), Nordhausen 2015.
- Irénée Hausherr, Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint maxime le confesseur (Orientalia christiana analecta 137), Rom 1952.
- Ludger Heidbrink, Autonomie und Lebenskunst. Über die Grenzen der Selbstbestimmung, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hgg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815), Frankfurt 2016, 261-286.
- Jan-Christoph Heilinger, Anthropologie und Ethik des Enhancements (= Humanprojekt 7), Berlin 2010.
- Johannes Heinrich, Individualität, Selbstsubjektivität und Selbstsorge bei Nietzsche. Eine Analyse im Gespräch mit Foucault, Berlin/Boston 2018.
- Hanspeter Heinz, Dreifaltige Liebe – Gekreuzigte Liebe. Eine Bonaventura-Interpretation, in: Wissenschaft und Weisheit 47 (1984), 12-22.
- Hanspeter Heinz, Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge 26), Münster 1985.
- Helmut Heit/Sigridur Thorgeirsdottir, Zur Einleitung. Kritik und Transformation bei Nietzsche, in: Dies. (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 1-12.

- Wolfgang Henckmann, Person und Wert. Zur Genesis einer Problemstellung, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 11-28.
- Dieter Henrich, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zu Diagnose der Moderne (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1976, 97-121.
- Dieter Henrich, Sorge um sich oder Kunst des Lebens, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hgg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815), Frankfurt 2016, 359-371.
- Richard Henson, Butler on Selfishness and Self-Love, in: PPR 49 (1988), 31-57.
- Hans Hermann Henrich, Selbstliebe als Maß der Nächstenliebe? Biblische und theologische Gedanken aus Judentum und Christentum, in: KuL 23 (2008), 154-165.
- Heidrun Hesse, „Ästhetik der Existenz“. Foucaults Entdeckung des ethischen Selbstverhältnisses, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hgg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001 (= stw 1617), Frankfurt 2003, 300-308.
- Colin Heydt, Moral Philosophy in Eighteenth-Century Britain. God, Self and Other, Cambridge 2018.
- Moritz Hildt, Was Anderen gebührt, Kant über Achtung und Würde, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 181-197.
- Thomas Hill, Servility and Self-Respect, in: The Monist 57 (1973), 87-104.
- Thomas Hill, Self-Respect Reconsidered, in: Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, York/London 1994, 117-124.
- Alison Hills, Duties and Duties to the Self, in: American Philosophical Quarterly 40 (2003), 131-142.
- Darius Hills, Loving (You) is Complicated. Black Self-Love and Affirmation in the Rap Music of Kendrick Lamar, in: Christopher Driscoll u.a. (Hgg.), Kendrick Lamar and the Making of Black Meaning, New York 2020, 175-190.
- Konrad Hilpert (Hg.), Selbstverwirklichung. Chancen, Grenzen, Wege, Mainz 1987.
- Konrad Hilpert, Die Rolle der Theologie in der Ethik und ihre Implikationen für die Theorie der angewandten Ethik, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hgg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, 223-248.
- Beatrix Himmelfmann, Kants Begriff des Glücks, Berlin 2003.
- Kai-Michael Hingst, Perspektivismus und Pragmatismus. Ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und Religionsphilosophien von Nietzsche und James, Würzburg 1998.

VI. Verzeichnisse

- Matthias Hoesch, Pflichten gegen sich selbst und die Frage nach dem guten Leben, in: Ders. u.a. (Hgg.), Glück-Werte-Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin/Boston 2013, 219-241.
- Otfried Höffe (Hg.), Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, Freiburg i. Ue. 1981.
- Otfried Höffe, Widersprüche im Leviathan: Zum Gelingen und Versagen der Hobbeschen Staatsbegründung, in: Ders. (Hg.), Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, Freiburg i. Ue. 1981, 113-142.
- Otfried Höffe, „Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf“ (II 1-3), in: Ders. (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, 65-79.
- Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011.
- Otfried Höffe, Einführung in die „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Ders. (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011, 1-20.
- Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= Klassiker Auslegen 41), Berlin 2011.
- Otfried Höffe, Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung: Ein Blick in den „Streit der Fakultäten“, in: Ders. (Hg.), Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= Klassiker Auslegen 41), Berlin 2011, 231-247.
- Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019.
- Otfried Höffe, Einführung, in: Ders. (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 1-13.
- Otfried Höffe, Ausblick: Tugendethik im Geiste Kants, in: Ders. (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 229-238.
- Monika Hoffmann, Selbstverleugnung und Selbstliebe – unvereinbar? In: GuL 78 (2005), 91-105.
- Monika Hoffmann, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik 50), Paderborn u.a. 2002.
- Ginger Hoffmann, The Self-Disrespect Objection to Bioenhancement Technologies. A Feminist Analysis of the Complex Relationship Between Enhancement and Self-Respect, in: Journal of Social Philosophy 45 (2014), 498-521.
- Rudolf Hofmann, Moraltheilosophische Erkenntnis- und Methodenlehre (= Handbuch der Moraltheilosophie 7), München 1963.

- Klaus Honneth, Der Pergamonaltar in Pergamon, in: Andreas Scholl/Agnes Schwarzmaier (Hgg.), Pergamon. Meisterwerke der antiken Metropole und 360°-Panorama von Yadegar Asisi, Berlin 2018, 27-34.
- Ludger Honnefelder, Art. Ethik. B. Philosophisch, in: LThK 3 ³(2009), 901-908.
- Axel Honneth, Zur philosophisch-soziologischen Diskussion Michel Foucaults, in: Eva Erdmann u.a. (Hgg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York (1990), 11-32.
- Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.
- Axel Honneth, Die Entgiftung Jean-Jacques Rousseaus, in: DZPhil 60 (2012), 611-625.
- Axel Honneth, Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik, in: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie (= stw 1491), Frankfurt ⁵2012, 237-251.
- Axel Honneth, Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Ders., Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie (= stw 1491), Frankfurt ⁵2012, 11-69.
- Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte (= stw 1129), Berlin ¹¹2021.
- Christoph Horn, Art. Zueignung (Oikeiosis), in: HWPB 12 (2004), 1403-1408.
- Christoph Horn, Anthropologie, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Agustin Handbuch, Tübingen 2007, 479-487.
- Christoph Horn, The Concept of Love in Kant's Virtue Ethics, in: Monika Betzler (Hg.), Kant's Virtue Ethics, Berlin 2008, 147-173.
- Christoph Horn, Die menschliche Gattungsnatur: Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= Klassiker Auslegen 41), Berlin 2011, 43-69.
- Christoph Horn, Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin ²2011, 37-53.
- Christoph Horn, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München ³2014.
- Christoph Horn, Nichtideale Normativität (= stw 2074), Frankfurt 2014.
- Christoph Horn, Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie: Wie plausibel ist die antike Konzeption einer Lebenskunst? In: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hgg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815), Frankfurt ²2016, 118-148.

VI. Verzeichnisse

Christoph Horn, Einführung in die Moralphilosophie, Freiburg/München 2018.

Thomas Höwing, Praktische Lust, Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft, Berlin 2013.

Wolfgang Hübner, Klassische lateinische Literatur und Rhetorik, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 49-60.

Anton Hügli, „Selbstsorge“ – ein zentraler Begriff der Antike und sein heutiger Stellenwert in Pädagogik und Philosophie, in: Joachim Küchenhoff (Hg.), Selbstzerstörung und Selbstfürsorge, Gießen 1999, 274-298.

Peter Hünemann, Art. Geschichte. V. In der Theologie, in: LThK 4 ³(2009), 559-463.

Gerfried Werner Hunold u.a., Annäherungen. Zum Selbstverständnis Theologischer Ethik, in: Ders. u.a. (Hgg.), Theologische Ethik. Ein Werkbuch (= UTB 1966), Tübingen/Basel 2000, 1-9.

Ralph Hyde, Panoramas – A Brief Introduction to a World-Wide Phenomenon, in: Gabriele Koller/Gebhard Streicher (Hgg.), Die Welt der Panoramen. Zehn Jahre Internationale Panorama Konferenzen, Altötting 2003, 12-19.

Razvan Ioan, Self-Love in Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra, in: The European Legacy. Toward New Paradigms 26 (2021), 505-518.

Mary Jo Iozzio/Patricia Beattie Jung (Hgg.), Sex and Gender. Christian Ethical Reflections, Washington 2017.

Terence Irwin, Luther's Attack on Self-Love: The Failure of Pagan Virtue, in: Journal of Medieval and Early Modern Studies 42 (2012), 131-155.

Rahel Jaeggi, Kritik von Lebensformen (= stw 1987), Frankfurt ²2014.

Traugott Jähnichen/Wolfgang Maaser, Die Ethik Martin Luthers (= Studienreihe Luther 17), Bielefeld 2017.

Edward Donald James, Pierre Nicole, Jansenist and Humanist. A Study of His Thought (= International Archives of the History of Ideas 1), Den Haag 1972.

William James, Pragmatismus und radikaler Empirismus (= 1775), Frankfurt 2006.

Lilith Jappe, Selbstkonstitution bei Robert Musil und in der Psychoanalyse. Identität und Wirklichkeit im Mann ohne Eigenschaften, München 2011.

Alice Jardine, Opaque Texts and Transparent Contexts : The Political Difference of Julia Kristeva, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, York/London 1993, 24-31.

Hans Joas, Pragmatismus und Gesellschaftstheorie (= stw 1018), Frankfurt 1992.

- Hans Joas, Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten, in: Marie-Luise Raters/ Marcus Willaschek (Hgg.), Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus (= stw 1567), Frankfurt 2002, 263-279.
- Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin ³2012.
- Hans Joas, Die Entstehung der Werte (= stw 1416), Frankfurt ⁶2013.
- Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg ²2013.
- Robert Johann, The meaning of Love. An Essay Towards a Metaphysics of Intersubjectivity, Harvard 1955.
- Anna Johansson, Fat, Black and Unapologetic. Body Positive Activism Beyond White, Neoliberal Rights Discourses, in: Erika Alm u.a. (Hgg.), Pluralistic Struggles in Gender, Sexuality and Coloniality. Challenging Swedish Exceptionalism, Cham 2016, 113-146.
- Niclas Johansson, The Narcissus Theme From Fin de Siècle to Psychoanalysis. Crisis of the Modern Self (= Nordeuropäische Arbeiten zur Literatur, Sprache und Kultur 5), Frankfurt 2017.
- Luke Timothy Johnson, The First and Second Letters to Timothy. A New Translation With Introduction and Commentary (= Anchor Bible 35A), New York 2001.
- Kimberly Johnson, The Womanist Preacher. Proclaiming Womanist Rhetoric From the Pulpit, Lanham 2017.
- Martin Jung/Peter Walter, Einleitung. Theologie im Zeitalter von Humanismus, Reformation und Katholischer Erneuerung, in: Dies (Hgg.), Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 9-30.
- Christian Jung, Nietzsches Fluch auf das Christentum. Die Selbstaufhebung der christlichen Moral, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 13 (2014), 66-79.
- Andreas Kablitz, „Daran ist die Gesellschaft schuld!“ Zur Vorgeschichte eines Diktums der Moderne (= Academia Philosophical Studies 69), Baden-Baden 2020.
- Stefan Kadelbach, Die relative Universalität der Menschenrechte, in: Rainer Forst/Klaus Günther (Hgg.), Normative Ordnungen (= stw 2342), Berlin ²2021, 278-299.
- Klaus Kaehler, Selbsterkenntnis, Selbsttäuschung und das Subjektive der Werte, in: Gerhard Pfafferott (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.–10. Juni 1995, Bonn 1997, 314-321.

VI. Verzeichnisse

- Anne Käfer, Von Abgötterei und Selbsthingabe. Theologische Überlegungen zur Selbstliebe, in: NZStH 53 (2011), 187-207.
- Roland Kany, Ursprünge der Pflichtentrias, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hgg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg u.a. 2016, 443-488.
- Isolde Karle, Nächstenliebe und Selbstliebe. Gegenwärtige Diskurse, biblische Narrative und die Motive des Helfens, in: Evangelische Theologie 81 (2021), 414-422.
- Bernd Kast, Die Thematik des „Eigners“ in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 137), Bonn 1979.
- Bernd Kast, Nachwort des Herausgebers, in: Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, in: Ders., Der Einzige und sein Eigentum. Ausführlich kommentierte Studienausgabe, hg. von Bernd Kast, Freiburg/München 2009, 370-394.
- James Keenan, Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae, Washington 1992.
- Christopher Kelly, Introduction, in: Jean-Jacques Rousseau, The Confessions and Correspondence, Including the Letters to Malesherbes, übers. von Christopher Kelly und hg. von Roger Masters (= The Collected Writings of Rousseau 5), Hanover 1995, XVII-XXXIV.
- Eugene Kelly, Vom Ursprung des Menschen bei Max Scheler, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 252-271.
- Stacy Keltner, Introduction: Politics From „a Bit of a Distance“, in: Kelly Oliver/Stacy Keltner (Hgg.), Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Kristeva, Albany 2009, 1-15.
- Udo Kern, „Gottes Sein ist mein Leben“. Philosophische Brocken bei Meister Eckhart (= Theologische Bibliothek Töpelmann 121), Berlin/New York 2003.
- Udo Kern, Der Demütige ist der Vernünftige. Zur „humilitas intellectualis“ Meister Eckharts, in: Rolf Kühn/Sébastien Laoureux (Hgg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie (= Seele, Existenz und Leben 6), Freiburg/München 2008, 322-357.
- Otto Kernberg, Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus (= stw 429), Frankfurt 1993.
- Michael Kernis, Efficacy, Agency, and Self-Esteem, New York 1995.
- Wolfgang Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994.
- Wolfgang Kersting, Thomas Hobbes, in: Lothar Kreimendahl (Hg.), Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1999, 46-68.

- Wolfgang Kersting, Vorwort, in: Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag: oder die Grundsätze des Staatsrechtes*, Frankfurt 2005, 11-18.
- Wolfgang Kersting, Einleitung. Die Gegenwart der Lebenskunst, in: Ders./Claus Langbehn (Hgg.), *Kritik der Lebenskunst (= stw 1815)*, Frankfurt ²2016, 10-88.
- Wolfgang Kersting, Thomas Hobbes. Zur Einführung, Hamburg ⁵2016.
- Christian Kiening, Narcissus und Echo. Medialität von Liebe und Tod, in: *Antike und Abendland* 55 (2009), 80-98.
- Dagmar Kiesel, Die Dualität des platonischen Eros. Eros und personale Identität von Platon zu Augustinus, in: *ThPh* 93 (2018), 1-32.
- Dorothee Kimmich, Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge, Darmstadt 1993.
- Evangelia Kindinger, Body Positivity. Überlegungen zur kompromisslosen Selbstliebe und positiven Selbstdarstellung, in: *Betrifft Mädchen* 2 (2019), 58-64.
- Endre Kiss, Max Schelers „Umsturz der Werte“ als Kritik der Europäischen Moderne, in: Gerhard Pfafferoth (Hg.), *Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995*, Bonn 1997, 129-140.
- John Kleinig, Butler In a Cool Hour, in: *JHP* 7 (1969), 399-411.
- Heiner Klemme, Motivational Internalism: A Kantian Perspective on Moral Motives and Reasons, in: Gábor Boros u.a. (Hgg.), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven University Press, 2008, 227-244.
- Dale van Kley, Pierre Nicole, Jansenism, and the Morality of Enlightened Self-Interest, in: Alan Charles Kors/Paul Korshin (Hgg.), *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Philadelphia 1987, 69-85.
- Katharina Klöcker u.a. (Hgg.), Gender. Herausforderung für die christliche Ethik, Freiburg u.a. 2017.
- Wolfgang Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Zweite erweiterte Auflage, Hamburg ²1980.
- Markus Knapp, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in einer säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg u.a. 2020.
- Susanne Knoche, Art. II. Selbstliebe, in: *HWPh* 9 (1995), 476-487.
- Susanne Köbele, Zu Predigt 16b: Quasi vas auri solidum, in: Georg Steer/Loris Sturlese (Hgg.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1998, 43-74.

VI. Verzeichnisse

Erec Koch, Individuum: the Specular Self in Nicole's „De la Connaissance des soi-même“, in : David Wetsel/Frédéric Canovas (Hgg.), Pascal/New Trends in Port-Royal Studies. Actes du 33^e congrès annuel de la North American Society for Seventeenth-Century French Literature (= Biblio 17), Tübingen 2002, 259-267.

Klaus-Michael Kodalle, Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, Paderborn/München 2003.

Sergius Koderia, Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors. The Concept of Matter in Ficino, in: Michael Allen/Valery Rees (Hgg.), Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy (= Brill's Studies in Intellectual History 108), Leiden u.a. 2002, 285-306.

Hans-Herbert Kögler, Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault, in: Eva Erdmann u.a. (Hgg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/New York 1990, 202-226.

Miriam Köhle, Interest Will Not Lie – oder doch? (= EHS 3435), Frankfurt 2014.

Georg Kohler, Rationaler Egoismus und vernünftige Subjektivität. Wider die These von Hobbes' akzidentielltem Absolutismus, in: Otfried Höffe (Hg.), Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatsphilosophie, Freiburg i. Ue. 1981, 175-186.

Lotte Köhler, Von der Freud'schen Psychoanalyse zur Selbstpsychologie Heinz Kohuts. Eine Einführung, in: Hans Kilian/Lotte Köhler (Hgg.), Von der Selbsterhaltung zur Selbstachtung. Der geschichtlich bedingte Wandel psychoanalytischer Theorien und ihr Beitrag zum Verständnis historischer Entwicklungen, Gießen 2013, 13-76.

Heinz Kohut, Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen (= stw 157), Frankfurt ⁸1992.

Heinz Kohut, Die Heilung des Selbst, 5. überarb. und erg. Auflage (= stw 373), Frankfurt ⁵1993.

Peter König, Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten, Berlin 1994.

Siegfried König, Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant (= Alber-Reihe Praktische Philosophie 48), Freiburg/München 1994.

Wilhelm Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: HCE I (1993), 147-164.

Wolfgang Korfmacher, Stirner denken. Max Stirner und der Einzige, Wien/Leipzig 2001.

Angelika Krebs, Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe (= stw 2063), Frankfurt 2015.

Johann Kreuzer, Augustinus zur Einführung, Hamburg 2005.

- Johann Kreuzer, Der Gottesbegriff und die „fruitio die“ (das Genießen Gottes), in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 428-434.
- Christian Krijnen, Der „Formalismus“ in der materialen Wertethik Max Schelers, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 120-138.
- Sharon Krishek, Kierkegaard on Faith and Love, Cambridge 2009.
- József Krupp, Selbstliebe zwischen Subjekt und Objekt. Narziss, in: Melanie Möller (Hg.), Ovid Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2021, 409-411.
- Ute Kruse-Ebeling, Liebe und Ethik. Eine Verhältnisbestimmung ausgehend von Max Scheler und Robert Spaemann, Göttingen 2009.
- Udo Kuckartz, Zwischen Singularität und Allgemeingültigkeit. Typenbildung als qualitative Strategie der Verallgemeinerung, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede. Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München, Frankfurt/New York 2006, 4047-4056.
- Thomas Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (= stw 25), Frankfurt ³1978.
- Paul Oscar Kristeller, Acht Philosophen der italienischen Renaissance. Petrarca, Valla, Ficino, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno, übers. von Elisabeth Blum, Weinheim 1986.
- Rolf Kühn, Mystik als lebendige Praxis und Kriteriologie des Weltbezuges, in: Ders./Sébastien Laoureux (Hgg.), Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie (= Seele, Existenz und Leben 6), Freiburg/München 2008, 408-428.
- Jens Kulenkampff, Art. Moralsinn und Gewissen. Shaftesbury, Hutcheson und Butler, in: Christoph Halbig u.a. (Hgg.), Handbuch Tugend und Tugendethik, Wiesbaden 2021, 199-211.
- Mirja Kutzer, Gottesliebe – Menschenliebe. Zum Zusammenhang von Theologie und Anthropologie, in: ThQ 163 (2015), 368-378.
- Rolf Lachmann, Ethos ohne Ethik? Perspektiven der Wertethik, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 100-119.
- Amanda Lagerkvist (Hg.), Digital Existence. Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture, London/New York 2019.
- Claus Langbehn, Grundlegungsambitionen, oder der Mythos vom gelingenden Leben. Über Selbstbewusstsein und Selbstgestaltung in der Ethik, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hgg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815), Frankfurt ²2016, 201-234.

VI. Verzeichnisse

- Otto Langer, Meister Eckhart. Die Einheit von Theologie, Philosophie und Spiritualität, in: Ulrich Köpf (Hg.), Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 149-167.
- Charles Larmore, Der Wille zur Wahrheit (III 23-28), in: Otfried Höffe (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, 163-176.
- Christopher Lasch, Das Zeitalter des Narzissmus, übers. von Gerhard Burmundt, München 1980.
- Bernd Laska, Bibliographische Nachweise, in: Max Stirner, Parerga Kritiken Repliken hg. von Bernd Laska (= LSR-Quellen 5), Nürnberg 1986, 223-226.
- Bernd Laska, Ein dauerhafter Dissident. 150 Jahre Stirners „Einziger“, Eine kurze Wirkungsgeschichte (= Stirner-Studien 2), Nürnberg 1996.
- Patrick Laude, Les leçons de l'amour-propre chez Pierre Nicole, in : Rev. Sc. ph. th. 78 (1994), 241-270.
- David Lauer, Concepts, Normativity, and Self-Knowledge. On Ginsborg's Notion of Primitive Normativity, in: Christoph Demmerling/Dirk Schröder (Hgg.), Concepts in Thought, Action, and Emotion. New Essays, New York/London 2021, 117-138.
- Jörg Lauster, Religion als Lebensform. Zur Erinnerung an Marsilio Ficinos Programm eines platonischen Christentums, in: ThPh 76 (2001), 206-228.
- Jörg Lauster, Marsilio Ficino as a Christian Thinker. Theological Aspects of His Platonism, in: Michael Allen/Valery Rees (Hgg.), Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy (= Brill's Studies in Intellectual History 108), Leiden u.a. 2002, 45-69.
- Mary Stewart Van Leeuwen, The Christian Mind and the Challenge of Gender Relations, in: James Nelson/Sandra Longfellow (Hgg.), Sexuality and the Sacred. Sources for Theological Reflections, Westminster 1994, 120-130.
- Christian Lehmann, Sprachtypologie und Universalienforschung (2003), Online-Ressource: <https://www.christianlehmann.eu/ling/typ/>. [Zuletzt aufgerufen am: 26.04.2024].
- Thomas Leinkauf, Liebe als universales Prinzip. Zur Auseinandersetzung mit Platons „Symposion“ im Denken der Renaissance. Marsilio Ficino und ein Ausblick auf die Liebs-Traktate des 16. Jahrhunderts, in: Edith Düsing/Hans-Dieter Klein (Hgg.), Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst (= Geist und Seele 5), Würzburg 2009, 205-227.
- Thomas Leinkauf, Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance (= Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge 17), Berlin 2014.
- Thomas Leinkauf, Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600, 2. Bde., Hamburg 2017.
- Brian Leiter, Nietzsche on Morality, London 2015.

- Willem Lemmens, The Pride of Pericles. Hume on Self-Love, Benevolence, and the Enjoyment of Our Humanity, in: Esther Engels Kroeker/Willem Lemmens (Hgg.), Hume's „An Enquiry Concerning the Principles of Morals“, Cambridge 2021, 33-52.
- Simona Leonelli/Francesca Masciarelli, Entrepreneurial Personality and Small Business Management. Is There a Narcissist in Every Successful Entrepreneur? Cheltenham 2020.
- Rochus Leonhardt, Möglichkeiten und Grenzen einer Philosophie des Glücks. Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Jörg Disse/Bernd Goebel (Hgg.), Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven (= Fuldaer Hochschulschriften 51), Freiburg 2010, 121-168.
- Walter Lesch, Ethische Potentiale der Bibel jenseits von Vorschriften, in: Christof Breitsameter/Stephan Goertz (Hgg.), Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (= Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg u.a. 2018, 226-243.
- Gaetano Lettieri, „De doctrina Christiana“ (Über die christliche Wissensan-eignung und Lehre), in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Hand-buch, Tübingen 2007, 377-393.
- David Levy/Sandra Peart, Richard Whately and the Gospel of Transparency, in: The American Journal of Economics and Sociology 69 (2010), 166-187.
- David Lewis, Materialismus und Bewusstsein, übers. von Ulrike Haas-Spohn, hg und mit einem Vorwort versehen von Wolfgang Spohn, Frankfurt 2007.
- Thanos Lipowatz, Martin Luther. Die Revolution der Reformation, Berlin 2017.
- John Lippitt, Kierkegaard and the Problem of Self-Love, Cambridge 2013.
- Jasper Liptow, A Role for Language in Concept Formation, in: Christoph Demmerling/Dirk Schröder (Hgg.), Concepts in Thought, Action, and Emotion. New Essays, New York/London 2021, 139-157.
- Michael Locke McLendon, The Overvaluation of Talent. An Interpretation and Application of Rousseau's Amour-Propre, in: Polity 36 (2003), 115-138.
- Michael Locke McLendon, Rousseau and the Minimal Self. A Solution to the Problem of Amour-Propre, in: Eur. J. Political Theory 13 (2014), 341-361.
- Georg Lohmann, Universelle Menschenrechte, individuelle Menschenwürde und die Vielfalt der Kulturen, in: pb 43 (2010), 29-42.
- Georg Lohmann, Kulturelle Besonderung und die Universalisierung der Menschenrechte, in: Gerhard Ernst/Stephan Sellmaier (Hgg.), Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral, Stuttgart 2010, 33-47.
- Achim Lohmar, Gibt es Pflichten gegen sich selbst? In: AZPh (30), 2005, 47-65.
- Achim Lohmar, Warum es keine Pflichten gegen sich selbst gibt. Antwort auf Paul Tiedemann, in: AZPh (30), 2005, 291-297.

VI. Verzeichnisse

- Alexander Lohner, Die Begründung der Menschenwürde bei Marsilio Ficino und die Bedeutung seiner Reflexionen für Grundfragen der heutigen Ethik, in: Rolf Gröschner u.a. (Hgg.), Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance, Tübingen 2008, 93-112.
- Hermut Löhr, Elemente eudämonistischer Ethik im Neuen Testament? In: Friedrich Wilhelm Horn/Ruben Zimmermann (Hgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 238), Tübingen 2009, 39-55.
- Guido Löhrer, Liebe, Selbstliebe und die Sehnsucht nach einem sinnvollen Leben. Kommentare zu Harry G. Frankfurts Position in „The Reasons of Love“, in: IZPh 14 (2005), 151-170.
- Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.
- Eduard Lohse, Theologische Ethik des Neuen Testaments (= ThW 5,2), Stuttgart u.a. 1988
- Günther Lottes, „The State of the Art“. Stand und Perspektiven der „Intellectual History“, in: Frank-Lothar Kroll (Hg.), Neue Wege der Ideengeschichte (= FS Kurt Kluxen zum 85. Geburtstag), Paderborn u.a. 1996, 27-45.
- Astrid von der Lühse, Art. Selbstachtung, in: HWPh 9 (1995), 313-318.
- Yinghua Lu, The Phenomenology of Respect: With Special Attention to Kant, Scheler, and Confucianism, in: Asian Philosophy 27 (2017), 112-126.
- Niklas, Die Moral der Gesellschaft, hg. von Detlef Horster (= stw 1871), Frankfurt 2008.
- Klaus Luig, Zur Übersetzung von Samuel Pufendorf, in: Samuel von Pufendorf, Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur, hg. und übers. von Klaus Luig (= Bibliothek des Deutschen Staatsdenkens 1), Frankfurt/Leipzig 1994, 215-252.
- Matthias Lutz-Bachmann, Hoffnung aus Vernunft. Kants Hoffnung auf ein „ethisches Gemeinwesen“, in: Franz Gruber/Markus Knapp (Hgg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“, mit einer Replik von Jürgen Habermas, Freiburg u.a. 2021, 145-205.
- Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17) (= EKK I/2), Düsseldorf u.a. 2007.
- Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25) (= EKK I/3), Düsseldorf u.a. 1997.
- John Leslie Mackie, Ethik: Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, übers. von Rudolf Ginters, Stuttgart 2004.
- Michael Maier, Scheiternde Titanen. De Maistres Papst, Stirners Einziger, Jean Pauls Himmelsstürmer, Paderborn 2006.

- Peter Manns, Nachwort, in: Fénelon, Geistliche Werke. Einleitung und Textauswahl von François Fénelon, übers. von Peter Manns, Düsseldorf 1961, 363-387.
- Eric Margolis/Stephen Laurence, Art. Concepts, in: SEP (2019), Online-Ressource: [https:// https://plato.stanford.edu/entries/concepts/](https://plato.stanford.edu/entries/concepts/). [Zuletzt aufgerufen am: 26.04.2024].
- Jonathan Marks, Rousseau's Discriminating Defense of Compassion, in: AP-SA 101 (2007), 727-739.
- Stephen Massey, Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept? In: Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, New York/London 1994, 198-217.
- Roger Masters/Christopher Kelly, Introduction, in: Jean-Jacques Rousseau, Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse) and Polemics, hg. von Roger Masters/Christopher Kelly und übers. von Judith Bush u.a. (= The Collected Writings of Rousseau 2), Hannover 1992, XI-XXIII.
- Hans-Peter Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (= OBO 71), Göttingen 1986.
- Christian Maurer, Self-Love, Egoism and the Selfish Hypothesis. Key Debates From Eighteenth-Century British Moral Philosophy, Edinburgh 2019.
- Andreas Mayer, Sigmund Freud zur Einführung, Hamburg ²2020.
- Noëlle McAfee, Abject Strangers. Toward an Ethics of Respect, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 116-134.
- John McDowell, Wert und Wirklichkeit (= stw 1921), Frankfurt 2009.
- Bernard Mc Ginn, Mystik. III. Historisch-theologisch, in: LThK 7 ³(2009), 587-593.
- Bernhard Mc Ginn, Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola (= Trierer Cusanus Lecture 16), Trier 2010.
- Gocha Mchedlidze, Der Wille zum Selbst. Nietzsches Ethik des guten Lebens, München 2013.
- David Vincent Meconi, On Self-Harm, Narcissism, Atonement, and the Vulnerable Christ, London/New York 2019.
- Heinrich Meier, Einführender Essay, in: Jean-Jacques Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, Kritische Ausgabe des integralen Textes, Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und mit den Handschriften neu editiert, übers. und komm. von Heinrich Meier (= UTB 725), Paderborn u.a. ⁴1997, XXI-LXXXV.
- John Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. 4, Law and Love, New Haven/London 2009.

- Stefan Meisert, Ethik, die sich einmischt. Eine Untersuchung der Moralphilosophie Robert Spaemanns (= SThE 140), Freiburg 2014.
- Sabine Melchior-Bonnet, Fénelon, Paris 2008.
- Wilhelm Meng, Narzißmus und christliche Religion. Selbstliebe, Nächstenliebe, Gottesliebe, Zürich 1997.
- Karl Heinz Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003.
- Christoph Menke, Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hgg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001 (= stw 1617), Frankfurt 2003, 283-299.
- Günther Mensching, Das Verhältnis des „Zweiten Diskurses“ zu den Schriften „Vom Gesellschaftsvertrag“ und „Emile“, in: Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge (Hgg.), Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), Zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755) (= Klassiker Auslegen 53), Berlin/München 2015, 179-193.
- Alexander Merkl, Von Todsünden und Hauptlastern. Rekonstruktionen und Neureflexionen (= SthE 159), Basel/Würzburg 2022.
- Johann Baptist Metz, Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Axel Honneth u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung, Frankfurt 1989, 733-738.
- Diana Meyers, Self-Respect and Autonomy, in: Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, New York/London 1994, 218-248.
- Dietmar Mieth, Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens (= Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15), Regensburg 1969.
- Dietmar Mieth, Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst, Düsseldorf 2004.
- Dietmar Mieth, Meister Eckhart, München 2014.
- Dietmar Mieth, Deutsche und Lateinische Werke Meister Eckharts. Ein kurzer Überblick, in: ThQ 197 (2017), 96-100.
- Dietmar Mieth, Zu Predigt 67: Deus caritas est, in: Georg Steer/Loris Sturlese (Hg.), Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Bd. 4, Stuttgart 2017, 95-121.
- Ralf Miggelbrink, Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u.a. 2009.
- Katerina Mihaylova, Gewissen als Pflicht gegen sich selbst. Zur Entwicklung des „Forum Internum“ von Pufendorf bis Kant, in: Dies./Simon Buke (Hgg.), Gewissen zwischen Gefühl und Vernunft. Interdisziplinäre Perspektiven auf das 18. Jahrhundert, Würzburg 2015, 53-70.

- Brandale Mills, Black Women Filmmakers and Black Love on Screen, New York 2019.
- Burkhard Mojsisch, Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins, in: *Medioevo* 9 (1983), 43-59.
- Olivia Mitscherlich-Schönherr, Das Lieben im Sterben. Eine verstehende Liebesethik des Sterbens in Selbstliebe, in: *Gelingendes Sterben* 1 (2019), 101-128.
- Michele Moody-Adams, Race, Class, and the Social Construction of Self-Respect, in: Robin Dillon (Hg.), *Dignity, Character and Self-Respect*, New York/London 1994, 271-289.
- Martin Moors, Kant on: „Love God Above All, and Your Neighbour as Yourself“, in: Gábor Boros u.a. (Hgg.), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*, Leuven 2008, 245-269.
- Alastair Morgan, The Sickness Unto Health. Self-Reification, Self-love, and the Critique of Happiness in Contemporary Life, in: Nicholas Hill u.a. (Hgg.), *Critical Happiness Studies*, London 2020, 48-63.
- Norma Claire Moruzzi, National Objects. Julia Kristeva on the Process of Political Self-Identification, in: Kelly Oliver (Hg.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York/London 1993, 135-149.
- Reza Mosayebi, Die „Definition“ der Vernunftreligion, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (= *Klassiker Auslegen* 41), Berlin 2011, 249-270.
- Pablo Muchnik, Kant's Theory of Evil. An Essay on the Dangers of Self-Love and the Apriority of History, Lanham 2009.
- Martin Mücke/Rupert Conrad (Hgg.), Seltene Erkrankungen. Das Wichtigste für Ärztinnen und Ärzte aller Fachrichtungen, München 2021.
- Karl-Heinz zur Mühlen, Art. Luther. II. Theologie, in: *TRE* 21 (1991), 530-567.
- Markus Mühling-Schlapkohl, Gott ist die Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott (= *Marburger Theologische Studien* 58), Marburg 2000.
- Jörn Müller, „Glücklich ist, wer Gott hat“. Beatitudo beim frühen Augustinus, in: Jörg Disse/Bernd Goebel (Hgg.), *Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven* (= *Fuldaer Hochschulschriften*), Freiburg 2010, 14-59.
- Klaus Müller, Glauben Fragen Denken, Bd. 3, *Selbstbeziehung und Gottesfrage*, Münster 2010.
- Sigrid Müller, Geben und Nehmen, in: *ThPQ* 157 (2009), 369-378.
- Maria Muhle, Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canghuilhem, Bielefeld 2008.
- Martin Mulsow, Art. Selbsterhaltung, in: *HWPh* 9 (1995), 393-406.

VI. Verzeichnisse

- Martin Mulsow, Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance (= Frühe Neuzeit 41), Tübingen 1998.
- Martin Mulsow, Definitionskämpfe am Beginn der Moderne. Relationsontologie, Selbsterhaltung und appetitus societatis im 17. Jahrhundert, in: PhJ 105 (1998), 283-303.
- Stephen Ernst Müller, Zustimmen zum eigenen Dasein. Moraltheilologische und moralpsychologische Aspekte der „Annahme seiner selbst“ (Guardini), in: ThG 40 (1997), 94-106.
- Hans Münk, Zur theologisch-ethischen Rezeption der Pflichtenkreislehre in der thesianisch-josephinischen Studienreform, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hgg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg u.a. 2016, 544-595.
- Amber Jamilla Musser, Sensual Excess. Queer Femininity and Brown Jouissance (= Sexual Cultures 51), New York 2020.
- Ludwig Nagl, Pragmatismus. Zur Einführung, Frankfurt 1998.
- Olga Navrátilová, Staat und Religion bei Hobbes und Hegel. Zwei Auffassungen des Säkularstaates, in: FZPhTh 62 (2015), 101-120.
- Herta Nagl-Docekal, Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen, Berlin 2014.
- Alexander Nehamas, Nietzsche. Leben als Literatur, Göttingen 2012.
- Christian Neuhäuser, Subjektive Präferenzordnungen und der bedingte Vorrang der Moral, in: Martin Hoffmann u.a. (Hgg.), Vorrang der Moral? Eine metaethische Kontroverse (= Rote Reihe 88), Frankfurt 2017, 196-213.
- Frederick Neuhouser, Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, übers. von Christian Heilbronn (= stw 2026), Berlin 2012.
- Frederick Neuhouser, Rousseau's Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse, Cambridge 2014.
- Wai Hang Ng, Die Leidenschaft der Liebe. Schellers Liebesbegriff als eine Antwort auf Nietzsches Kritik an der christlichen Moral und seine soteriologische Bedeutung (= Internationale Theologie 12), Frankfurt u.a. 2009.
- Julian Nida-Rümelin (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch. Zweite aktualisierte Auflage, Stuttgart 2005.
- Julian Nida-Rümelin, Über menschliche Freiheit, Stuttgart 2005.
- Julian Nida-Rümelin, Moralische Urteilsbildung und die Theorie der „Angewandten Ethik“, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hgg.). Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, 17-46.
- Julian Nida-Rümelin, Verantwortung, Stuttgart 2011.

- Julian Nida-Rümelin, Unaufgeregter Realismus. Eine philosophische Streitschrift, München 2018.
- Julian Nida-Rümelin, Philosophie und Lebensform (= stw 1932), Berlin 2018.
- Julian Nida-Rümelin, Eine Theorie praktischer Vernunft, Berlin/Boston 2020.
- Reinhold Niebuhr, Man's Nature and His Communities. Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence, New York 1955.
- Eva Maria Niedermoser-Steiner, Suizidalität. Begegnungsabsage an das Umfeld, an das „Selbst“, an das Leben, in: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie 15 (2016), 143-152.
- Joseph Nigel, The Impartial Spectator, Amour-Propre, and Consequences of the Secular Gaze. Rousseau's and Adam Smith's Responses to Mandeville, in: Lumen. Selected Proceedings from the Canadian Society for Eighteenth-Century Studies 30 (2011), 33-44.
- Felicity Nussbaum, The Brink of All We Hate. English Satires on Women, 1660–1750, Lexington 1984.
- Anders Nygren, Agape and Eros, Part I, A Study of the Christian Idea of Love, London 1932.
- Anders Nygren, Agape and Eros, Part II, The History of the Christian Idea of Love, Bd. 1, London 1938.
- Anders Nygren, Agape and Eros, Part II, The History of the Christian Idea of Love, Bd. 2, London 1939.
- Oliver O'Donovan, The Problem of Self-Love in St. Augustine, New Haven/London 1980.
- Willi Oelmüller (Hg.), Normenbegründung – Normendurchsetzung (= Materialien zur Normendiskussion 2), Paderborn 1978.
- Willi Oelmüller (Hg.), Normen und Geschichte (= Materialien zur Normendiskussion 3), Paderborn u.a. 1979.
- Stephan Oettermann, Das Panorama. Die Geschichte eines Massenmediums, Frankfurt 1980.
- Stephan Oettermann, Asisi der Panoramist, in: Yadegar Asisi, Architekt der Illusionen, Leipzig 2004, 137-151.
- Timothy O'Hagan, L'Amour-propre est un instrument utile mais dangereux. Jean-Jacques Rousseau et Port-Royal, in : Revue de théologie et de philosophie 56 (2006), 29-37.
- Friedrich Ohly, Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: Ders., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung, hg. von Uwe Ruberg/Dietmar Peil, Stuttgart/Leipzig 1995, 445-472.

VI. Verzeichnisse

- Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993.
- Kelly Oliver, Introduction. Julia Kristeva's Outlaw Ethics, in: Dies. (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 1-22.
- Kelly Oliver, Introduction. Kristeva's Revolutions, in: Julia Kristeva, The Portable Kristeva, hg. von Kelly Oliver (= European Perspectives), New York 1997, XI-XXIX.
- Kelly Oliver/Stacy Keltner (Hgg.), Psychoanalysis, Aesthetics, and Politics in the Work of Kristeva, Albany 2009, 1-15.
- Michel Olphe-Galliard, Jean-Pierre de Caussade (1675–1752). Entre Fénelon et Pierre Nicole, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 83 (1982), 111-134.
- Onora O'Neill, Autonomy and the Fact of Reason in der „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011, 71-85.
- Johannes van Oort, „De civitate die“ (Über die Gottesstadt), in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 347-363.
- Andrea Orsucci, Art. Griechische Antike, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 365-379.
- Andrea Orsucci, Art. Römische Antike, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 379-381.
- Ernst Wolfgang Orth, Lebensformen und Werte, in: Gerhard Pfafferott (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 297-305.
- Gottfried Orth, Gewaltfreie Kommunikation in Kirchen und Gemeinden. Die Nächsten lieben wie sich selbst, Paderborn 2015.
- Thomas Osborne, Love of Self and Love of God in the Thirteenth-Century Ethics, Notre Dame 2005.
- Gene Outka, Agape. An Ethical Analysis (= Yale Publications in Religion 17), New Haven/London 1972.
- David Owen, Autonomy, Self-Respect, and Self-Love. Nietzsche on Ethical Agency, in: Ken Gemes/Simon May (Hgg.), Nietzsche on Freedom and Autonomy, New York 2009, 197-222.
- David Owen, Freedom as Independence. Kant and Nietzsche on Non-Domination, Self-Love and Rivalrous Emotions, in: João Constâncio/Tom Bailey (Hgg.), Nietzsche and Kantian Ethics. Nietzsche's Engagement with Kant and the Kantian Legacy, Sydney 2017, 137-158.
- Laura Papish, Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform, New York 2018.

- Otto Hermann Pesch, Art. Luther, in: LThK 6 ³(2009), 1129-1140.
- Albrecht Peters, Rechtfertigung in der Reformation, in: Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, 119-168.
- Gerhard Pfafferott, Präferenzwandel und sittliche Wertordnung, in: Ders., (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 100-112.
- Gerhard Pfafferott (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997.
- Markus Pfannkuchen, Archäologie der Moral. Zur Relevanz von Michel Foucault für die theologische Ethik (= StdM 6), Münster 2000.
- David Phillips, Butler and the Nature of Self-Interest, in: PPR 60 (2000), 421-438.
- Mark Philp/Zbigniew Pelczynski, Rousseau's Place in the History of Political Thought, in: John Plamenatz u.a. (Hgg.), Machiavelli, Hobbes and Rousseau, Oxford u.a. 2012, 163-177.
- Mark Philp/Zbigniew Pelczynski, Rousseau's Conception of Freedom, in: John Plamenatz u.a. (Hgg.), Machiavelli, Hobbes and Rousseau, Oxford u.a. 2012, 178-191.
- Mark Philp/Zbigniew Pelczynski, Man's Natural Goodness and His Corruption by Society, in: John Plamenatz u.a. (Hgg.), Machiavelli, Hobbes and Rousseau, Oxford u.a. 2012, 208-221.
- Annemarie Pieper, Vorrede, in: Otfried Höffe (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, 15-29.
- Annemarie Pieper, Einführung in die Ethik, 7. aktualisierte Auflage, Tübingen ⁷2007.
- Annemarie Pieper, Zweites Hauptstück, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin ²2011, 101-116.
- Marilyn Piety, Frankfurt and Kierkegaard on Self-Love and Human Flourishing, in: Anthony Rudd/John Davenport (Hgg.), Love, Reason, and Will. Kierkegaard After Frankfurt, New York u.a. 2015, 155-174.
- Eva Piirimäe/Alexander Schmidt, Introduction. Between Morality and Anthropology-Sociability in Enlightenment Thought, in: Hist. Eur. Ideas 41 (2015), 571-588.
- Herma Piesch, Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935.
- Christoph David Piorkowski, Ethik des Selbst vs. Ethik am Anderen. Kritik und Perspektiven bei Nietzsche und Lévinas, Berlin 2012.

VI. Verzeichnisse

- Robert Pippin, Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6-17), in: Otfried Höffe (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, 47-63.
- Volkmar Greiselmayer, Art. Typologie, in: LThK 10 ³(2009), 321-325.
- Judith Plaskow, Sex, Sin and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich, Lanham 1980.
- Otto Pöggeler, Ressentiment und Tugend bei Max Scheler, in: Gerhard Pfafferott (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 7-19.
- Günther Pöltner, „Privatio boni“. Thomas von Aquin über das Böse, in: ThPh 92 (2017), 58-77.
- Stephen Pope, Expressive Individualism and True Self-Love. A Thomistic Perspective, in: The Journal of Religion 71 (1991), 384-399.
- Stephen Post, Communion and True Self-Love, in: The Journal of Religious Ethics 16 (1988), 345-362.
- Horst Dietrich Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur (= Urban Taschenbücher 383), Stuttgart 1987.
- Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, zweite, wesentlich erweiterte Auflage, München ²1988.
- Thomas Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozial-ethischer Verpflichtung, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg u.a. 2001, 57-71.
- Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg u.a. 2011.
- Hilary Putnam, Pragmatism and Moral Objectivity, in: Ders., Words and Life, hg. von James Conant, Cambridge 1994, 151-181.
- Hilary Putnam, Pragmatism and Relativism. Universal Values and Traditional Ways of Life, in: Ders., Words and Life, hg. von James Conant, Cambridge 1994, 182-197.
- Hilary Putnam, Pragmatismus - eine offene Frage, aus dem Englischen von Reiner Grundmann, hg. von Gennaro Ghirardelli, Frankfurt/New York 1995.
- Hilary Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte (= stw 853), Frankfurt 2000.
- Hilary Putnam, Werte und Normen, in: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hgg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit (= FS zum 70. Geburtstag von Jürgen Habermas) (= stw 1533), Frankfurt 2001, 280-313.
- Gerhard von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1982.

- Charlotte Radler, „In Love I Am More God“. The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism, in: *The Journal of Religion* 90 (2010), 171-198.
- Albert Raffelt, Interesse und Selbstlosigkeit, in: Franz Böckle u.a. (Hgg.), *Enzyklopädische Bibliothek*, Bd. 16, Christliche Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg u.a. 1982, 129-160.
- Sverre Raffnsøe u.a., Foucault. Studienhandbuch (= UTB 5452), München 2011.
- Tilottama Rajan, Trans-Positions of Difference. Kristeva and Post-Structuralism, in: Kelly Oliver (Hg.), *Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing*, New York/London 1993, 215-237.
- Antonio Gomez Ramos, Der Übergang zur bürgerlichen Gesellschaft. Zweiter Diskurs, zweiter Teil (D2, 195-215), in: Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge (Hgg.), *Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik. Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755)* (= *Klassiker Auslegen* 53), Berlin/München 2015, 141-158.
- Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, New York 1950.
- Marie-Luise Raters/Marcus Willaschek, Einleitung. Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus, in: Dies. (Hgg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus* (= stw 1567), Frankfurt 2002, 9-29.
- Ulrich Raulff u.a., Einen Anfang machen. Warum wir eine Zeitschrift für Ideengeschichte gründen, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1 (2007), 4-6.
- John Rawls, *A Theory of Justice*. Revised Edition, Cambridge 1999.
- John Rawls, Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibnitz – Kant – Hegel, hg. von Barbara Hermann, übers. von Joachim Schulte (= stw 1726), Frankfurt ³2016.
- John Rawls, „Burton Dreben. A Reminiscence“, in: Juliet Floyd/Sanford Shieh (Hgg.), *Future Pasts. Perspectives on the Place of Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York 2000, zit. nach: Barbara Hermann, Vorwort der Herausgeberin, in: John Rawls, *Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibnitz – Kant – Hegel* (= stw 1726), Frankfurt ³2016, 11-21.
- Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin 2017.
- Benedikt Rediker, Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant (= *ratio fidei* 77), Regensburg 2021.
- William Rees, We Other Narcissists. Self-love in Freud and Culture, in: *Textual Practice* 34 (2020), 1-20.
- Delphine Reguig-Naya, Le Corps des idées. Pensées et poétiques du langage dans l'augustinisme de Port-Royal. Arnauld, Nicole, Pascal, Mme de La Fayette, Racine (= *Lumière classique* 70), Paris 2007.

- Michaela Rehm, Aufklärung über Fortschritt. Die systematischen Ursachen der Zivilisation, Erster Diskurs, zweiter Teil, in: Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge (Hgg.), Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), Zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755) (= Klassiker Auslegen 53), Berlin/München 2015, 47-61.
- Hans Reiner, Art. Egoismus, in: HWPH 2 (1972), 310-314.
- Matthias Remenyi, Autonomie und Theonomie. Fundamentaltheologische Notizen zu einem Grundlagenproblem der theologischen Ethik, in: Thomas Brandecker u.a. (Hgg.), Theologische Ethik auf Augenhöhe, Freiburg 2021, 153-175.
- Almut-Barbara Renger (Hg.), Mythos Narziss. Texte von Ovid bis Jacques Lacan, Leipzig 1999.
- Almut-Barbara Renger (Hg.), Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace, Stuttgart/Weimar 2002.
- Jochen Rex/Volker Henning Drecoll, Vita. Wichtigste lebensgeschichtliche Daten, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 36-49.
- Friedo Ricken, Kant über Selbstliebe. „Anlage zum Guten“ oder „Quelle alles Bösen“, in: PhJ 108 (2001), 245-258.
- Friedo Ricken, Warum moralisch sein? Beiträge zur gegenwärtigen Moralphilosophie, Stuttgart 2010.
- Friedo Ricken, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011, 163-176.
- Friedo Ricken, Ethik des Glaubens, Stuttgart 2013.
- Paul Ricœur, The Golden Rule. Exegetical and Theological Perplexities, in: NTS 36 (1990), 392-397.
- Paul Ricœur, Liebe und Gerechtigkeit, mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden, hg. von Oswald Bayer, Tübingen 1990.
- Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer. Aus dem Französischen von Jean Greisch (= Übergänge 26), München 1996.
- Reinhold Rieger, Martin Luthers theologische Grundbegriffe. Von „Abendmahl“ bis „Zweifel“ (= UTB 4871), Tübingen 2017.
- Stefanie Rinke, „Ich glaube an das Genießen der Frau“ (Jacques Lacan). Liebeskonzepte der Mystik in psychoanalytischer Theorie, in: IWK-Mitteilungen 64 (2009), 28-36.
- Pärttyli Rinne, Kant on Love (= Kantstudien-Ergänzungshefte 196), Berlin/Boston 2019.

- Jörg Robert, Eine Analytik der Selbstliebe. Schiller und die Moralistik, in: Volker Kapp u.a. (Hgg.), Literatur und Moral (= Schriften zur Literaturwissenschaft 34), Berlin 2011, 339-359.
- Thomas Rolf, Normale Selbstverwirklichung. Über Lebenskunst und Existenzästhetik, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hgg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815), Frankfurt ²2016, 315-341.
- Josef Römelt, Christliche Ethik im pluralistischen Kontext. Eine Diskussion der Methode ethischer Reflexion in der Theologie (= StDM 4), Münster u.a. 2000.
- Inga Römer, Beispiel und Vorbild in der Ethik: Kant und Scheler, in: Gert-Jan Van der Heiden u.a. (Hgg.), Investigating Subjectivity, Classical and New Perspectives, Leiden/Boston 2011, 181-212.
- Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge, Einführung, in: Dies. (Hgg.), Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), Zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755) (= Klassiker Auslegen 53), Berlin/München 2015, 1-26.
- Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität (= stw 981), Berlin ¹²2018.
- Jacqueline Rose, Julia Kristeva – Take Two, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 41-61.
- Hannah Maria Rotter, Selbsterhaltung und Wille zur Macht. Nietzsches Spinoza-Rezeption, Berlin/Boston 2019.
- Neil Roughley, Was heißt „menschliche Natur“? Begriffliche Differenzierungen und normative Ansatzpunkte, in: Kurt Bayertz (Hg.), Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie? (= ethica 10), Paderborn 2005, 133-156.
- Pierre Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age, Münster 1908.
- Kurt Ruh, Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker, München² 1989.
- Karlheinz Ruhstorfer, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004.
- Michael Ruoff, Foucault-Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe – Zusammenhänge, Paderborn ³2013.
- Jörn Rüsen, Kultur macht Sinn. Orientierung zwischen Gestern und Morgen, Köln u.a. 2006.
- Markus Rütter, Ein bedenkenswertes Projekt? Die objektive Theorie des guten Lebens in der Metaethik, in: Matthias Hoesch u.a. (Hgg.), Glück-Werte-Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin/Boston 2013, 49-72.

- Martin Saar, Einleitung: Zwischen Ethik und Ästhetik, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hgg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001 (= stw 1617), Frankfurt 2003, 277-282.
- Martin Saar, Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault (= Theorie und Gesellschaft 59), Frankfurt/New York 2007.
- Martin Saar, Nachwort, in: Michel Foucault, Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst, hg. von Daniel Defert u.a., übers. von Michael Bischoff u.a. (= stw 1814), Frankfurt 2007, 319-343.
- Martin Saar, Analytik der Subjektivierung. Umriss eines Theorieprogramms, in: Andreas Gelhard u.a. (Hgg.), Techniken der Subjektivierung, München 2013, 17-27.
- Martin Saar, Jenseits der Revolte. Nietzsche als Denker und Kritiker sozialer Transformation, in: Helmut Heit/ Sigridur Thorgeirsdottir (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 93-111.
- David Sachs, How to Distinguish Self-Respect From Self-Esteem, in: Philosophy and Public Affairs 10 (1981), 346-360.
- Valerie Saiving, The Human Situation. A Feminine View, in: Carol Christ/Judith Plaskow (Hgg.), Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion, San Francisco 1992, 25-42.
- Todd Salzman/Michael Lawler, Virtue and Theological Ethics. Toward a Renewed Ethical Method, New York 2018.
- Todd Salzman/Michael Lawler, Introduction to Catholic Theological Ethics. Foundations and Applications, New York 2019.
- Angelika Sander, Max Scheler. Zur Einführung, Hamburg 2001.
- Angelika Sander, Normative und deskriptive Bedeutung des „ordo amoris“, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens, Würzburg 2003, 63-80.
- Philipp Sarasin, Michel Foucault. Zur Einführung, Hamburg 2020.
- Jochen Sautermeister, Identität und Authentizität. Studien zur normativen Logik personaler Orientierung (= SThE 138), Freiburg 2013.
- Jochen Sautermeister, Theologische Ethik und Moralphysikologie. Überlegungen zur systematischen Wiederaneignung einer vernachlässigten Perspektive, in: Walter Schaupp (Hg.), Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik, Freiburg 2015, 337-348.
- Jochen Sautermeister, Moralpsychologie als transdisziplinäre und ethische Herausforderung. Systematische Vermessungen eines wissenschaftlichen Feldes, in: Ders. (Hg.), Moralphysikologie. Transdisziplinäre Perspektiven (= Ethik im Diskurs 11), Stuttgart 2017, 11-30.

- Nico Scarano, Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin ²2011, 117-131.
- Peter Schaber, Eine objektive Theorie des guten Lebens, in: Matthias Hoesch u.a. (Hgg.), Glück-Werte-Sinn. Metaethische, ethische und theologische Zugänge zur Frage nach dem guten Leben, Berlin/Boston 2013, 73-88.
- Johannes Schaber, Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 162-191.
- Richard Schacht, Moral und Mensch (II 16-25), in: Otfried Höffe (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, 115-132.
- Ulrike Schaeben, Der Imperativ des Einzigartigen, in: RÄ 73 (2019), 24.
- Peter Schallenberg, Fénelon 1699–1999 II, in: ThGl 89 (1999), 296-310.
- Peter Schallenberg, Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des „amour pur“ als Programm theologischer Ethik (= MBT 62), Münster 2003.
- Eben Scheffler, Compassionate Action. Living According to Luke’s Gospel, in: Jan van der Watt (Hg.), Identity, Ethics and Ethos in the New Testament (= BZNW 141), Berlin/ New York 2012, 77-106.
- Maria Scheler, Nachwort der Herausgeberin zur vierten Auflage, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 5, Vom Ewigen im Menschen, Bern/München ⁵1968, 451-458.
- Maria Scheler, Nachwort der Herausgeberin zur zweiten Auflage, in: Max Scheler, Gesammelte Werke, Bd. 8, Die Wissensformen und die Gesellschaft, Bern/München ³1980, 473-483.
- Adrian Schenker, Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19, 17-18): Lieben ohne Falschheit, in: TAW 124 (2012), 244-248.
- Maria Assumpta Schenkl, De diligendo Deo/Über die Gottesliebe. Einleitung, in: Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo. Über die Gottesliebe, übers. von Maria Assumpta Schenkl, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke I, hg. von Gerhard Winkler, Innsbruck 1990, 58-71.
- Gerald Schlabach, For the Joy Set Before Us. Augustine and Self-Denying Love, Notre Dame 2001.
- Johannes Schlageter, Art. Armutsstreit, in: LThK 1 ³(2009), 1014f.
- Marianne Schlosser, Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura (= Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 35), Paderborn u.a. 1990.
- Marianne Schlosser, Bonaventura begegnen (= Zeugen des Glaubens), Augsburg 2000.

VI. Verzeichnisse

- Marianne Schlosser, Bonaventura. „Der Weg zur Weisheit ist die Liebe zum Gekreuzigten“, in: Ulrich Köpf (Hg.), *Theologen des Mittelalters. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 113-128.
- Wilhelm Schmid, Suche nach einer neuen Lebenskunst, Frankfurt a.M. 2000.
- Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt a.M. 2016.
- Benedikt Schmidt, Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels (= SThE 148), Freiburg/Würzburg 2017.
- Benedikt Schmidt, Zu schön, um wahr zu sein? Plastisch-ästhetische Chirurgie als Herausforderung für die Medizinethik, in: ZfmE 66 (2020), 195-211.
- Benedikt Schmidt, Worüber hinaus nichts Größeres getan werden kann. Supererogation als paradigmatische Schnittstelle vom moralischen, ethischen und religiösen Gebrauch der Vernunft, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Zwischen Lebensform und Weltanschauung. Religiöse Gründe in der Öffentlichkeit* (= QD 335), Freiburg 2024, 284–312.
- Herrad Schmidt, Die „diversité“ von Montaigne bis Montesquieu. Französische Moralisten im Spannungsfeld von Beobachtung, reflektierter Wirklichkeitsperzeption und Versprachlichung (= Deutschland und Frankreich im wissenschaftlichen Dialog 7), Göttingen 2016.
- Elke Schmidt/Dieter Schönecker, Kant über Selbstentleibung, Selbstschändung und Selbstbetäubung, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 101-119.
- Wilhelm Schmidt-Biggemann, Samuel von Pufendorf. Staats- und Rechtsphilosophie zwischen Barock und Aufklärung, in: Lothar Kreimendahl (Hg.), *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1999, 113-133.
- Rudolf Schnackenburg, Die Forderung der Liebe in der Verkündigung und im Verhalten Jesu, in: Eugen Biser u.a. (Hgg.), *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg u.a. 1975, 76-103.
- Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. 1, Von Jesus zur Urkirche (= HThKNT. Supplementband 1), Völlige Neubearbeitung, Freiburg u.a. 1986.
- Rudolf Schnackenburg, Der Brief an die Epheser (= EKK X), Düsseldorf u.a. 2003.
- Gunda Schneider-Flume, die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik H. Eriksson, Göttingen 1985.
- Gunda Schneider-Flume, Narzißmus als theologisches Problem, in: ZThK 82 (1985), 88-110.

- Jerome Schneewind, Pufendorf's Place in the History of Ethics, in: Knud Haakonssen, Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law, Aldershot u.a. 1999, 199-231.
- Jerome Schneewind, Good Out of Evil. Kant and the Idea of Unsocial Sociability, in: Amélie Oksenberg Rorty/James Schmidt (Hgg.), Kant's Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge 2009, 94-111.
- Gabriele Schneider, „Vorbilder“ in Max Schelers wertfundiertem Elitekonzept, in: Gerhard Pfafferoth (Hg.), Vom Umsturz der Werke in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e.V. Universität zu Köln, 7.-10. Juni 1995, Bonn 1997, 180-202.
- Werner Schneiders, Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 3), Hildesheim/New York 1971.
- Eberhard Schockenhoff, Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, Mainz 1987.
- Eberhard Schockenhoff, Wozu gut sein? Eine historisch-systematische Studie zum Ursprung des moralischen Sollens, 1. Thomas und Kant, in: Studia moralia 33 (1995), 87-120.
- Eberhard Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.
- Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg u.a. 2007.
- Eberhard Schockenhoff, Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt, Freiburg u.a. 2012.
- Eberhard Schockenhoff, Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein, Freiburg u.a. 2014.
- Eberhard Schockenhoff, Theologische Ethik, in: Clauß Peter Sajak (Hg.), Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt (= UTB 4312), Paderborn 2015, 113-168.
- Rolf Schönberger, Zu Predigt 10: In diebus suis placuit deo, in: Georg Steer/Loris Sturlese (Hgg.), Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet, Bd. 2, Stuttgart 2003, 53-87.
- Andreas Scholl, An der Schnittstelle von Kunst und Wissenschaft, in: Andreas Scholl/Agnes Schwarzmaier (Hgg.), Pergamon. Meisterwerke der antiken Metropole und 360°-Panorama von Yadegar Asisi, Berlin 2018, 5-26.
- Rolf Schönberger, Thomas von Aquin. Zur Einführung, Hamburg ⁴2012.
- Bettina Schöne-Seifert, Grundlagen der Medizinethik, Stuttgart 2007.
- Dieter Schönecker, Kant über die Möglichkeit von Pflichten gegen sich selbst (Tugendlehre, §§ 1-3). Eine Skizze, in: Hubertus Busche/Anton Schmitt (Hgg.), Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens (= FS Peter Baumanns), Würzburg 2010, 235-260.

VI. Verzeichnisse

- Dieter Schönecker, Kant über Menschenliebe als moralische Gemütsanlage, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 92 (2010), 133-175.
- Gerhard Schönrich, Würde, Wert und rationale Selbstliebe, in: ZPhF 69 (2015), 127-158.
- Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments (= GNT 4), Göttingen 1982.
- Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17-14,40) (= EKK VII/3), Zürich/Düsseldorf 1999.
- Stefan Schreiber, Begleiter durch das Neue Testament, Düsseldorf 2006.
- Heinz-Horst Schrey, Art. Egoismus, in: TRE 9 (1982), 304-307.
- Dirk Schröder, Practical Understanding, Concepts, and Language, in: Christoph Demmerling/Dirk Schröder (Hgg.), Concepts in Thought, Action, and Emotion. New Essays, New York/London 2021, 158-174.
- Richard Schubert, Narzissmus und Konformität. Selbstliebe als Illusion und Befreiung, Berlin 2018.
- Maurice Schuhmann, Radikale Individualität. Zur Aktualität der Konzepte von Marquis de Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche (= Edition Moderne Postmoderne), Bielefeld 2011.
- Christian Schüle, Art. Appolinisch-dionysisch, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 187-190.
- Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973.
- Peter Schulz, Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität (= Alber Praktische Philosophie 64), Freiburg/München 2000.
- Nicole Schumacher, Friedrich Heinrich Jacobi und Blaise Pascal. Einfluss – Wirkung – Weiterführung (= Würzburger Wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft 458), Würzburg 2003.
- Reinhard Schwarz, Die Umformung des religiösen Prinzips der Gottesliebe in der frühen Reformation. Ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, in: Steffen Buckwalter/Bernd Moeller (Hgg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1996 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 199), Heidelberg 1998, 128-148.
- Antonio Scontrino/Andreas Luescher, In Pursuit of Panorama. The Unbound View, 2019, 107-114, Online-Ressource: <https://works.bepress.com/antonio-scontrino/14/>. [Zuletzt aufgerufen am 26.04.2024].
- John Scott, Introduction, in: Jean-Jacques Rousseau, Essay on the Origin of Languages and Writings Related to Music, hg. und übers. von John Scott (= The Collected Writings of Rousseau 7), Hannover 1998, XIII-XLII.

- Oliver Sensen, Tugendlehre als Lehre von den Zwecken, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 29-43.
- Hans Rainer Sepp, Max Schelers Begriff des Ethos, in: Christian Bermes u.a. (Hgg.), Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 89-99.
- Hans Rainer Sepp, Einführung, in: Wei Zhang (Hg.), Schelers Personalismus im Spiegel von anderen (= Orbis Phaenomenologicus 49), Würzburg 2019, X-XIX.
- Melissa Seymour Fahmy, Love, Respect, and Interfering With, in: Pacific Philosophical Quarterly 92 (2011) 174-192.
- Melanie Shepherd, Genealogy and Perspectivism. Nietzsche's Transformation of Kantian Critique, in: Helmut Heit/Sigridur Thorgeirsdottir (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 81-89.
- Charles Shepherdson, Telling Tales of Love. Philosophy, Literature, and Psychoanalysis, in: Diacritics 30 (2000), 89-105.
- Herman Siemens, Nietzsches Sozio-Physiologie des Selbst und das Problem der Souveränität, in: Helmut Heit/Sigridur Thorgeirsdottir (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 167-188.
- Ludwig Siep, Konkrete Ethik – zwischen Metaethik und Ethik-Kommissionen, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hgg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, 47-69.
- Ludwig Siep, Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik (= stw 1664), Frankfurt 2016.
- Jay Simons, Jonson, the Poetomachia, and the Reformation of Renaissance Satire. Purging Satire, New York 2018.
- Jakub Sirovátka, Das Sollen und das Böse in der Philosophie Immanuel Kants. Zum Zusammenhang zwischen kategorischem Imperativ und dem Hang zum Bösen, Hamburg 2015.
- Quentin Skinner, Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte, in: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Ideengeschichte (= Basistexte Geschichte 6), Stuttgart 2010, 61-94.
- Thomas Söding, Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel ΑΓΑΠ-, in: EthL 68 (1992), 284-330.
- Thomas Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (= NTA 26), Münster 1995.
- Thomas Söding, Art. Liebe/Hass, in: TBLNT 2 (2000), 1318-1326.

VI. Verzeichnisse

- Thomas Söding, Art. Agape. I. Der neutestamentliche Sprachgebrauch, in: LThK 1³(2009), 220-222.
- Andreas Urs Sommer, Nietzsche und die Folgen, Stuttgart 2017.
- Manfred Sommer, Ist Selbsterhaltung ein rationales Prinzip? In: Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zu Diagnose der Moderne (= Theorie-Diskussion), Frankfurt 1976, 345-374.
- Michael Sonenscher, Sociability, Perfectibility and the Intellectual Legacy of Jean-Jacques Rousseau, in: Hist. Eur. Ideas 41 (2015), 683-698.
- Robert Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart²1990.
- Robert Spaemann, Daseinsrelativität der Werte, in: Christian Bermes u.a. (Hg.), Person und Wert. Schellers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München 2000, 29-46.
- Robert Spaemann, Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne, Stuttgart 2008.
- Hermann Spieckermann, Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie (= Forschungen zum Alten Testament 91), Tübingen 2014.
- Christian Spieß/Katja Winkler (Hgg.), Feministische Ethik und christliche Sozialethik (= ICS 57), Berlin 2008.
- Antonius Herman van de Spijker, Narzisstische Kompetenz. Selbstliebe, Nächstenliebe, Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie Pastoral, Freiburg 1995.
- Karin Sporre, In Search of Human Dignity. Essays in Theology, Ethics and Education (= Religious Diversity and Education in Europe 29), Münster/New York 2015.
- Andreas Spreer, Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras (= Franziskanische Forschungen 32), Werl 1987.
- Andreas Spreer, Bonaventura. Die Gewissheit der Erkenntnis, in: Theo Kobusch (Hg.), Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt 2000, 167-185.
- Jürgen von Stackelberg, Nachwort, in: François de la Rochefoucauld, Maximen und Reflexionen. Französisch und Deutsch, übers. von Jürgen von Stackelberg (= Goldmann Klassiker 1980), München 1987, 200-218.
- Beatrice Stammer, Einführung, in: Asisi, Panorama, Berlin²2017, 4-11.
- Andreas Stegmann, Luthers Auffassung vom christlichen Leben (= Beiträge zur historischen Theologie 175), Tübingen 2014.
- Werner Stegmeier, Nietzsches „Genealogie der Moral“, Darmstadt 2011.
- Werner Stegmeier, Friedrich Nietzsche. Zur Einführung, Hamburg 2011.

- Heinhard Steiger, Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte? In: Hauke Brunkhorst u.a. (Hgg.), Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik (= stw 1441), Frankfurt 1999, 41-51.
- Barbara Stein/Silke Wiegand-Grefe, Wie viel Selbstliebe ist zu viel? In: Physiotherapie im Dialog 20 (2019), 93-94.
- Michael Steinmann, Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin/Boston 2000.
- Manfred Stelzig, Psychodramatische Übungen zur Nachreifung und Festigung der Selbstliebe, in: Zeitschrift für Psychodrama und Soziometrie 17 (2018), 69-80.
- Kenneth Stikkers, Value in Max Scheler and American Pragmatism, in: Michael Gabel/Matthias Müller (Hgg.), Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus (= Scheleriana 2), Nordhausen 2015, 44-55.
- Franz Stimmer, Narzissmus. Zur Psychogenese und Soziogenese narzisstischen Verhaltens (= Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 16), Berlin 1987.
- Konrad Stock, Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000.
- Konrad Stock, Art. Selbstliebe, in: RGG ⁴(2024). Online-Ressource: https://doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_SIM_124804. [Zuletzt aufgerufen am: 26.04.2024].
- Patrick Stokes, Kierkegaard's Mirrors. Interest, Self and Moral Vision. London 2010.
- Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Ideengeschichte (= Basistexte Geschichte 6), Stuttgart 2010.
- Barbara Stollberg-Rilinger, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Ideengeschichte (= Basistexte Geschichte 6), Stuttgart 2010, 7-42.
- Gebhard Streicher, Inszenierte Bildkunst. Zum historischen Eigensinn der medialen Kunstform Panorama, in: Gabriele Koller/Gebhard Streicher (Hgg.), Die Welt der Panoramen. Zehn Jahre Internationale Panorama Konferenzen, Altötting 2003, 25-32.
- Peter Stein, From Pufendorf to Adam Smith. The Natural Law Tradition in Scotland, in: Norbert Horn (Hg.), Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart (= FS Helmut Coing), Bd. 1, München 1982, 667-679.
- Magnus Striet, Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches (= ratio fidei 1), Regensburg 1998.
- Magnus Striet, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg u.a. 2014.

VI. Verzeichnisse

- Magnus Striet, Was macht die Bibel zu einer „heiligen Schrift“? Oder: Über den Verlust von Selbstverständlichkeiten als Gewinn, in: Christof Breitsamer/Stephan Goertz (Hgg.), Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (= Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg u.a. 2018, 31-44.
- Amelie Stuart, Ein Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. Einleitendes zur Tugendpflicht, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= Klassiker Auslegen 58), Berlin/Boston 2019, 45-59.
- Basil Studer, Bildung und Erziehung, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 518-526.
- Alexander Stulpe, Gesichter des Einzigigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität (= Beiträge zur politischen Wissenschaft Band 158), Berlin 2010.
- Nicholas Lee Sturgeon, Nature and Conscience in Butler's Ethics, in: *Philos. Rev.* 85 (1976), 316-356.
- Inge Suchsland, Julia Kristeva. Zur Einführung, Hamburg 1992.
- Max Josef Suda, Die Ethik Martin Luthers (= FsöTh 108), Göttingen 2006.
- Christine Swanton, Virtue Ethics. A Pluralistic View, Oxford 2003.
- Mátyás Szalay, On the Different Forms of Self-Love, in: *Ethical Personalism* 7 (2013), 45-66.
- Denise Taliaferro Baszile, Another Lesson Before Dying. Toward a Pedagogy of Black Self-Love, Cham 2016.
- Gabriele Taylor, Shame, Integrity, and Self-Respect, in: Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, New York/London 1994, 157-178.
- Charles Taylor, The Moral Topography of the Self, in: Stanley Messer u.a. (Hgg.), Hermeneutics and Psychological Theory. Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology, New Brunswick/London 1988, 298-320.
- Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt 2012.
- Charles Taylor, Foucault über Freiheit und Wahrheit, in: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (= stw 1027), Frankfurt 2020.
- Elizabeth Telfer, Self-Respect, in: Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, New York/London 1994, 107-116.
- Dieter Thomä, Vom Glück in der Moderne (=stw 1648), Frankfurt 2003.
- Dieter Thomä, Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem (= stw 1817), Frankfurt u.a. 2015.

- Dieter Thomä, Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen, in: Wolfgang Kersting/Claus Langbehn (Hgg.), Kritik der Lebenskunst (= stw 1815), Frankfurt ²2016, 237-260.
- Dieter Thomä, Puer Robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Berlin 2016.
- Sander Thomaes u.a., Art. Narcissism. A Social-Developmental Perspective, in: Virgil Zeigler-Hill/Todd Shackelford, The SAGE Handbook of Personality and Individual Differences, Bd. 3, Applications of Personality and Individual Differences, London 2018, 377-396.
- Laurence Thomas, Self-Respect. Theory and Practice, in: Robin Dillon (Hg.), Dignity, Character and Self-Respect, New York/London 1994, 251-270.
- Paul Tiedemann, Gibt es Pflichten gegen sich selbst? – Ja! Eine Replik auf Achim Lohmar, in: AZPh 30 (2005), 179-192.
- Christiane Tietz, Freiheit zu sich selbst. Entfaltung eines christlichen Begriffs von Selbstannahme (= FsöTh 111), Göttingen 2005.
- Jens Timmermann, Kantian Duties to the Self. Explained and Defended, in: Philosophy 81 (2006), 505-530.
- Nina Tolksdorf, Riskante Redlichkeit. Wahrsprechen in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, in: Helmut Heit/Sigridur Thorgeirsdottir (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 37-48.
- Johan Tralau, Unabhängigkeit als „Furie des Zerstörens“. Die Dialektik der Selbstbestimmung bei Hegel, Stirner und Marx (= Philosophische Jahresschrift 117), Freiburg/München 2010.
- Keith Tribe, „Das Adam Smith Problem“ and the Origins of Modern Smith Scholarship, in: History of European Ideas 34 (2008), 514-525.
- Charles Trinkaus, In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, 2 Bde., London 1970.
- Charles Trinkaus, Cosmos and Man. Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the Structure of the Universe and the Freedom of Man, in: Ders., Renaissance Transformations of the Late Medieval Thought (= Variorum Collected Studies Series 671), Aldershot u.a. (1999), X. 335-356.
- Charles Trinkaus, Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy, in: Ders., Renaissance Transformations of the Late Medieval Thought (= Variorum Collected Studies Series 671), Aldershot u.a. (1999), XI. 197-210.
- Walter Trobisch, Liebe dich selbst. Selbstannahme und Schwerkut, Wuppertal ³1976.
- Christoph Türcke, Nietzsches amor fati. Eine Subversion, in: Helmut Heit/Sigridur Thorgeirsdottir (Hgg.), Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, 155-164.
- Jean Twenge/Keith Campbell, The Narcissism Epidemic. Living in the Age of Entitlement, New York 2013.

Rudolf Uertz, Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade: Ablösungen und Gabelungen, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hgg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg u.a. 2016, 489-515.

Rudolf Uertz, Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre, in: Wilhelm Korff/Markus Vogt (Hgg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Nach einem Projekt von Wilhelm Korff, Freiburg u.a. 2016, 516-543.

Edward Vacek, Scheler's Phenomenology of Love, in: The Journal of Religion 62 (1982), 156-177.

Hermann van de Spijker, Narzisstische Kompetenz Selbstliebe Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral, Freiburg u.a. 1993.

François Varillon, Einleitung, in: Fénelon, Geistliche Werke. Einleitung und Textauswahl von François Fénelon, übers. von Peter Manns, Düsseldorf 1961, 9-125.

Íngrid Vendrell-Ferran, Pragmatismuskritik und Wertbegriff bei Max Scheler, in: Michael Gabel/Matthias Müller (Hgg.), Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus (= Scheleriana 2), Nordhausen 2015, 134-150.

Paul Veyne, Michel Foucaults Denken, in: Axel Honneth/Martin Saar (Hgg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurter Foucault-Konferenz 2001 (= stw 1617), Frankfurt 2003, 27-51.

Richard Völkl, die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin (= Münchener theologische Studien. II. Systematische Abteilung 12), München 1956.

Friedrich Vollhardt, Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moralischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert (Communicatio 26), Tübingen 2001.

Andreas Wagner/Jürgen van Oorschot (Hgg.), Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments (= VWGTh 48), Leipzig 2017.

Heribert Wahl, Narzißmus? Von Freuds Narzißmustheorie zur Selbstpsychologie, Stuttgart u.a. 1985.

Heribert Wahl, Der Weg vom Narzißmus zum Selbst. Einsichten der neueren Psychoanalyse zum Verständnis des Menschen, in: Wolfgang Greive (Hg.), Narzissmus und Religion, Rehbürg-Loccum 1991, 10-34.

- Erwin Waldschütz, „Gerechtigkeit“. Zur Frage nach der Ethik bei Meister Eckhart (zur ursprünglichen Einheit von Theorie und Praxis, Metaphysik und Ethik bei Meister Eckhart), in: Helmuth Vetter (Hg.), Verantwortung. Beiträge zur praktischen Philosophie (= FS Johann Mader), Wien 1987, 175-189.
- Sylvia Walsh, Forming the Heart. The Role of Love in Kierkegaard's Thoughts, in: Richard Bell (Hg.), The Grammar of the Heart, New York (1988), 234-256.
- Sylvia Walsh, The Dear Self. Love. Redoubling, and Self-Denial, in: Anthony Rudd/John Davenport (Hgg.). Love, Reason, and Will. Kierkegaard After Frankfurt, New York u.a. 2015, 117-136.
- Peter Walter, Erasmus von Rotterdam. Humanist und Theologie des Wortes Gottes, in: Martin Jung/Peter Walter (Hgg.), Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung. Eine Einführung, Darmstadt 2002, 31-46.
- Peter Walter, Jacques-Bénigne Bossuet. Standortsicherung aus dem Geist der Tradition, in: Peter Walter/Martin Jung (Hgg.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt 2003, 144-165.
- Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Neuauflage 2006, Frankfurt/New York 2006.
- Xinhua Wang, Amour-Propre in Rousseau. The Tie That Binds, in: Philos. Forum 49 (2018), 427-447.
- Bärbel Wardetzki, Weiblicher und Männlicher Narzissmus. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: Physiotherapie im Dialog 20 (2019), 69-73.
- Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1985, 146-214.
- Ralph Wedgwood, Butler on Virtue, Self-Interest and Human Nature, in: Paul Bloomfield (Hg.), Morality and Self-Interest, Oxford 2008, 177-204.
- Peter Wehling/Willy Viehöver (Hgg.), Entgrenzung der Medizin. Von der Heilkunst zur Verbesserung des Menschen? Bielefeld 2011.
- Rudolf Weiler, Zur ethischen Bewertung des Interesses, insbesondere in der Wirtschaft, in: Wolfgang Schmitz/Rudolf Weiler (Hgg.), Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen? (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft 80), Berlin 1994, 123-159.
- Allison Weir, Identification With the Divided Mother: Kristeva's Ambivalence, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 79-91.

VI. Verzeichnisse

- Wilhelm Weischedel, Nachwort des Herausgebers, in: Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1964, 813-836.
- Uwe Weisenbacher, Rekonstruktion und Dekonstruktion, in: Tilmann Sutter (Hg.), Beobachtung verstehen, Verstehen beobachten. Perspektiven einer konstruktivistischen Hermeneutik, Opladen 1997, 33-49.
- Alfons Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (= EKK XVI/1), Düsseldorf u.a. 2003.
- Gail Weiss, Body Images. Embodiment as Intercorporeality, London 1999.
- Roger de Weiss, Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin, Genf 1977.
- John Welsh, Max Stirner's Dialectical Egoism. A New Interpretation, Lanham 2010.
- Claudia Welz, Love as Gift and Self-Sacrifice, in: NZSTh 50 (2008), 238-266.
- Saskia Wendel, Theologie „nach“ Foucault. Chancen und Grenzen einer theologischen Rezeption der Philosophie Michel Foucault, in: Christian Bauer/Michael Hölzl (Hgg.), Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults, Mainz 2003, 51-63.
- Saskia Wendel, Feministische Ethik zur Einführung, Hamburg 2003.
- Alan Richard White, Conscience and Self-Love in Butler's Sermons, in: Philosophy 27 (1952), 329-344.
- Norbert Winkler, Meister Eckhart. Zur Einführung, Hamburg² 2011.
- Mirko Wischke, Die Geburt der Ethik. Schopenhauer, Nietzsche, Adorno, Berlin 1994.
- Oda Wischmeyer, Die Kultur des Buches Jesus Sirach (= BZNW 77), Berlin u.a. 1995.
- Oda Wischmeyer, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015.
- Mary Wiseman, Renaissance Paintings and Psychoanalysis. Julia Kristeva and the Function of the Mother, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 92-115.
- Dieter Witschen, Achtung und Nächstenliebe, zu einer Unterscheidung in Kants „Metaphysik der Sitten“, in: FZPhTh 53 (2006), 617-634.
- Avital Wohlman, Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour, in: RevThom 81 (1981), 204-234.
- Jean-Claude Wolf, Zur moralischen Bedeutung von Selbstachtung, in: FZ-phTh 44 (1997), 368-395.

Jean-Claude Wolf, Exposition von These und Gegenthese: Die bisherige „englische“ und Nietzsches Genealogie der Moral (I 1-5), in: Otfried Höffe (Hg.), Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral (= Klassiker Auslegen 29), Berlin 2004, 31-46.

Carsten Wolfers, Die Foucaultschen Subjekte (= Pontes 41), Münster 2009.

Allen Wood, Kant's Fourth Proposition. The Unsociable Sociability of Human Nature, in: Amélie Oksenberg Rorty/James Schmidt (Hgg.), Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim, A Critical Guide, Cambridge 2009, 112-128.

Allen Wood, Preface and Introduction, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft (= Klassiker Auslegen 26), Berlin 2011, 21-35.

Allen Wood, Ethical Community, Church and Scripture, in: Otfried Höffe (Hg.), Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (= Klassiker Auslegen 41), Berlin 2011, 131-150.

Hannelie Wood, A Christian Understanding of the Significance of Love of Oneself in Loving God and Neighbour. Towards an Integrated Self-Love Reading, in: Theological Studies 72 (2016), 1-10.

Karl Matthäus Woschitz, Amor aeternus. Transfigurationen der Liebe (= Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte 17), Freiburg u.a. 2017.

Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Schwierigkeiten mit der narzißtischen Selbstliebe in Freuds Metapsychologie, in: Kurt Lüthi/Koloman Micskey (Hgg.), Theologie im Dialog mit Freud und seiner Wirkungsgeschichte, Wien u.a. 1991, 129-167.

Gregor Wurst, Manichäismus um 375 in Nordafrika und Italien, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 85-92.

Gregor Wurst, Augustins Auseinandersetzung mit den Manichäern, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 168-171.

Edith Wyschogrod, Saints and Postmodernism. Revisioning Moral Philosophy, Chicago/London 1990.

Robert Young, Postcolonialism. A Very Short Introduction, Oxford 2003.

Tanja Zeeb, Die Dynamik der Freundschaft. Eine philosophische Untersuchung der Konzeption Montaignes, La Rochefoucaulds, Chamforts und Foucaults (= Freunde – Gönner – Getreue 2), Göttingen 2011.

Erich Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (= Kohlhammer Studienbücher 1,1), Stuttgart 2006.

Wei Zhang, Person und Selbstgefühl im phänomenologischen Personalismus Max Schelers, in: Studia Phaenomenologica 11 (2011), 265-284.

VI. Verzeichnisse

- Wei Zhang, Selbstbestimmung bei G.H. Mead und individuelle Bestimmung bei Max Scheler. Eine pragmatische und phänomenologische Untersuchung über Selbst und Person, in: Michael Gabel/Matthias Müller (Hgg.), Erkennen – Handeln – Bewähren. Phänomenologie und Pragmatismus (= Scheleriana 2), Nordhausen 2015, 56-75.
- Wei Zhang, Schelers Personalismus im Spiegel von anderen (= Orbis Phaenomenologicus 49), Würzburg 2019.
- Ewa Ziarek, Kristeva and Lévinas. Mourning, Ethics, and the Feminine, in: Kelly Oliver (Hg.), Ethics, Politics, and Difference in Julia Kristeva's Writing, New York/London 1993, 62-78.
- Michael Zichy, Gut und praktisch. Angewandte Ethik zwischen Richtigkeitsanspruch, Anwendbarkeit und Konfliktbewältigung, in: Michael Zichy/Herwig Grimm (Hgg.), Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York 2008, 87-116.
- Jörg Zirfas/Banjamin Jörissen, Phänomenologien der Identität. Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen, Wiesbaden 2007.
- Claus Zittel, Art. Leben, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2011, 269-271.
- Simone Zurbuchen, Naturrecht und natürliche Religion. Zur Geschichte des Toleranzbegriffs von Samuel Pufendorf bis Jean-Jacques Rousseau (= Epistematata. Reihe Philosophie 82), Würzburg 1991.
- Simone Zurbuchen, Zur Wirkungsgeschichte der beiden Diskurse, in: Johannes Rohbeck/Lieselotte Steinbrügge (Hgg.), Rousseau. Die beiden Diskurse zur Zivilisationskritik, Erster Diskurs über die Wissenschaften und die Künste (1750), Zweiter Diskurs über die Ungleichheit (1755) (= Klassiker Auslegen 53), Berlin/München 2015, 195-220.
- Armin Zweite, Bernd und Hilla Bechers „Vorschlag für eine Sehweise“. 10 Stichworte, in: Bernd und Hille Becher, Typologien industrieller Bauten. Mit einem Text von Armin Zweite und einer Werkchronologie von Susanne Lange, Nachdruck der Ausgabe 2003, München 2017, 7-35.
- Thomas Zwenger, Art. Rekonstruktion, in: LThK 8 ³(2009), 1027.

5. Verzeichnis der Ratgeberliteratur

- Flora Aschauer, Selbstliebe und Positives Denken lernen. Sich selbst finden und wie du dein Selbstvertrauen stärkst, Norderstedt 2022.
- Annette Auch-Schwelk, Erfolgreich mit Selbstbewusstsein. Das „Ich bin Ich“ Prinzip, Freiburg/München ²2014.
- Robert Betz, Dein Weg zur Selbstliebe. Mit dem Mut zur Veränderung deine Wahrheit leben, München 2016.
- Athina Crane, Selbstliebe. Sich selbst akzeptieren und zu einer starken Persönlichkeit werden, Garmisch-Partenkirchen 2021.
- Siegfried Essen, Selbstliebe als Lebenskunst. Ein systematisch-spirituellem Übungsweg, Heidelberg ⁴2021.
- Stephen Gilligan, Liebe dich selbst wie deinen Nächsten. Die Psychotherapie der Selbstbeziehungen, übers. Barbara von Bechtolsheim, Heidelberg ⁴2015.
- Thich Nhat Hanh, Einfach Lieben, übers. von Ursula Richard, München 2016.
- Sylvia Harke, Kraft der Selbstliebe. Ganz bei sich selbst ankommen, Vertrauen ins Leben finden, liebevolle Beziehungen führen, München 2021.
- Vex King, Good Vibes, Good Life. Wie Selbstliebe dein größtes Potential entfaltet, Hamburg ⁴2022.
- Volker Kitz/Manuel Tusch, Ich will so werden wie ich bin. Für Selberleber, Frankfurt 2011.
- Ellen Lutum, Sei die Liebe Deines Lebens. Schritt für Schritt zu Dir, Stadtlohn 2020.
- Alexandra Muth, Selbstliebe lernen. Wie sie ihre Selbstbeziehung und ihr Selbstwertgefühl stärken. Praxisbuch zur Selbstannahme, für alle, die eine gesunde Beziehung mit sich und anderen führen wollen, Coswig 2018.
- Kristin Neff/Christopher Germer, Selbstmitgefühl. Das Übungsbuch, Ein bewährter Weg zur Selbstakzeptanz, innerer Stärke und Freundschaft mit sich selbst, übers. von Nadine Helm/Annett Zupke, Freiburg ⁴2021.
- Birgit Policarpo/Regina Dieterle, Selbstliebe lernen. Entdecke deine Innere Kraft und stoppe negative Gedanken für volle Potentialentfaltung und mehr Lebensfreude, Haslach 2022.
- Akal Pritam, Self Love. Eine Entdeckungsreise zu Spiritualität und Selbstliebe, München 2019.
- Gisela Ruffer/Herbert Ruffer, Selbstbewusst Nein sagen. Grenzen setzen – Grenzen achten, Paderborn 2019.
- Ruediger Schache, Die Selbstliebe Illusion. Sieben große Selbstliebe-Irrtümer und wie Du wirklich bei Dir ankommst, Stuttgart 2022.
- Stefanie Carla Schäfer, Selbstliebe macht stark. So schließen Sie Freundschaft mit sich selbst, München ³2018.

VI. Verzeichnisse

Stefanie Stahl, So stärken Sie Ihr Selbstwertgefühl. Damit das Leben einfach wird, München ⁵2020.

Katharina Tempel, Gib dir die Liebe die du verdienst, München 2019.

Michael Tischinger, Selbstliebe. Weg der inneren Heilung, Freiburg 2017.

Bodo Karsten Unkelbach, Heute liebe ich mich selbst! In 7 Schritten zur Resilienz, München ⁴2020.

Alois Haas, Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens, Einsiedeln 1979.

VII. Register

Die „Ethik der Selbstliebe“ enthält zwei Register. Die Auswahlkriterien für das Personenregister werden in den „Methodischen Grundlagen“ in Kapitel 2.3 dargelegt. Mit Hilfe des Sachregisters ist eine Orientierung nach systematischen Gesichtspunkten leicht möglich. Es stellt eine wichtige Ergänzung zum nach Szenarien geordneten „Panorama der Selbstliebe“ dar. Das Sachregister ist auf Begriffe fokussiert, die über die „Ethik der Selbstliebe“ hinweg von Bedeutung sind. Nicht aufgenommen werden daher Spezialtermini, die nur in einzelnen Szenarien vorkommen. Dazu zählt beispielsweise Meister Eckharts „Seelenfunke“. Es darf erwartet werden, dass bei einem Interesse an derartigen Stellen ihre Zuordnung zur jeweiligen Szenerie bekannt ist. Nicht aufgenommen sind auch die Begriffe, die den methodischen Zugriff des Werks, also „Philosophische/Theologische Ethik“, und seinen zentralen Gegenstand, „Selbstliebe“, bezeichnen, da hier eine sinnvolle Auswahl nicht möglich ist. Das gilt in gleicher Weise für die fremdsprachigen Begriffe „Self-love“, „Amour-propre“ und „Amour de soi“. Bei gezieltem Interesse an französisch- oder englischsprachigen Ausführungen lassen sich die relevanten Passagen über das Personenregister ermitteln. Die Stellen, auf die im Sachregister verwiesen wird, können die adjektivische oder substantivische Verwendungsweise umfassen. Ist der Beleg von besonderer Relevanz, ist die Seitenzahl durch fettgedruckte Lettern hervorgehoben. Ist ein Begriff mit Hilfe von Unterbegriffen strukturiert, werden die Seitenzahlen der Unterkategorie unter dem Hauptbegriff nur dann aufgenommen, wenn sie von besonderer Relevanz und damit fettgedruckt sind.

1. Personenregister

A

Abbadie, Jacques 75, 282 f., 303, 308, 320
Abbey, Ruth 471
Ackeren, Marcel van 194
Adorno, Theodor W. 450
Alszeqhy, Zoltan 169, 176
Aquino, Thomas von 38, 67, 103–105, 111, 118, 121, 131, 175–200, 205, 216, 223, 226, 248, 250, 257, 273, 279, 287, 511, 610, 648, 650 f., 655, 659, 668, 670, 674–678, 680, 682–685, 687, 693–695, 697–699, 701, 703, 705, 708, 710–712, 715, 736, 759, 775, 778
Arendt, Hannah 606, 611, 630
Aristoteles 70, 118, 175, 178, 180 f., 186, 193, 261, 580, 650, 693
Arnauld, Antoine 283
Asisi, Yadegar 65, 77
Astell, Ann 629, 632
Augustinus, Aurelius 38, 100, 103 f., 118, 120, 131, 145–165, 171–173, 183, 187, 193, 195, 197, 202, 205, 210–212, 215 f., 235, 242, 245, 250, 275, 284, 293, 317, 366, 375 f., 467, 536, 655, 657 f., 661, 663, 667, 671, 674–677, 679 f., 682 f., 687, 693–695, 698–701, 706, 710 f., 714, 764

B

Barth, Karl 101, 246
Barthes, Roland 606
Bartuschat, Wolfgang 257
Basilus von Cäsarea 145
Bataille, Georges 611
Baudelaire, Charles 610
Bauer, Bruno 437
Beardsworth, Sarah 607 f., 613, 616 f., 621, 629, 636, 642 f.
Becher, Bernd u. Hilla 77, 80
Bee, Michele 90
Beirer, Georg 107
Bembo, Pietro 251
Benedikt XVI. (Papst) 202
Berlin, Isaiah 442
Betzler, Monika 416
Biehler, Birgit 233, 238, 245
Blackburn, Simon 30

Blumenberg, Hans 250, 252 f.
Boda, Lázló 276
Bojanowski, Jochen 378, 412
Bonaparte, Napoleon 472, 484
Bonaventura 166–174, 206, 216, 655, 657, 661, 670, 674, 677, 680, 686 f., 698, 700, 710 f.
Bornmüller, Falk 131, 354, 428 f.
Bossuet, Jacques-Bénigne 276
Bovon, François 134 f., 140 f.
Brandhorst, Mario 51
Bransen, Jan 106
Breul, Martin 76
Brewer, Talbot 106
Brooke, Christopher 132, 159, 298
Bruno, Giordano 225
Bruyère, Jean de La 268 f., 287
Buber, Martin 128, 450
Burkhardt, Jakob 461
Buss, Sarah 106
Butler, Joseph 71 f., 89, 104, 295, 304, 395, 647, 659, 685, 708, 713
Butler, Judith 75, 598, 637–639

C

Campbell, Archibald 71, 295, 304, 647, 659, 685, 708
Campbell, Keith 30
Canning, Raymond 146, 151, 160
Carr, Craig 299
Casas, Vicente Durán 413 f.
Cassian, Johannes 162
Chambers, Judith 71 f., 104, 395
Chamfort, Nicolas 75, 269 f.
Chazan, Pauline 105
Christians, Ingo 474
Cicero 131, 138, 154, 202, 215
Clairvaux, Berndhard von 647
Clairvaux, Bernhard von 74, 167, 169–171, 206, 216, 227, 275, 610, 661, 670, 696, 714
Claussen, Johann Heinrich 154, 156, 214
Clemens von Alexandrien 74, 145
Cohen, Joshua 308, 327, 332, 351, 353 f.
Colette 606, 611, 620, 628, 630
Cooper, Laurence 308, 315, 329, 331, 346, 353, 359 f.

VII. Register

Cramer, Konrad 257
Croft, William 79
Cullen, Christopher 167, 172
Cusinato, Guido 503, 506, 516, 544,
546 f., 549, 553
Czuma, Hans 54

D

D'Arcy, Martin 102
David (bibl. Figur) 124, 127
DeArmitt, Pleshette 103, 328, 612, 628
Defoe, Daniel 340
Demmerling, Christoph 82
Denis, Lara 417
Dent, Nicholas 104, 308, 350
Derrida, Jacques 73 f., 103
Descartes, René 272, 529
Diderot, Denis 269
Dillon, Robin 429 f.
Diogenes Laertius 131, 408
Dionysius Areopagita 74, 145, 202,
204
Dombek, Kristin 30 f.
Don Juan (lit. Figur) 610
Döring, Detlef 294
Dorschel, Andreas 49
Douglass, Robin 311, 319 f., 327, 343,
348
Durand, Beatrice 322
Dyck, Arthur 72

E

Ebeling, Gerhard 239, 243
Ebersohn, Michael 104, 128
Echo (mythol. Figur) 34, 609, 741
Edwards, Jeffrey 373
Engels, Friedrich 75, 437, 440, 450
Epikur 408, 473
Erbele-Küster, Dorothea 38, 128 f.
Essen, Georg 63
Essen, Siegfried 21, 28
Euler, Walter Andreas 219, 229

F

Fénelon, François 71, 89, 105, 145, 195,
216, 266–282, 288 f., 291 f., 302, 361,
366, 525, 654, 657 f., 663, 671, 675 f.,
679 f., 683, 693, 696, 698 f., 707–709,
711, 714, 726, 773
Ferrara, Alessandro 338, 357

Ferrari, Teresa Mary de 176
Ferrer, Urbano 539
Fetz, Reto Luzius 439, 447
Feuerbach, Ludwig 75, 437 f.
Ficino, Marsilio 219–231, 250 f., 609,
650 f., 659, 672, 674, 677, 680, 693 f.,
697, 699 f., 703, 711 f., 715
Filippaki, Eleni 405
Flamm, Anna Katharina 564, 580, 597
Flasch, Kurt 202, 204, 206
Force, Pierre 92, 103, 267, 305, 307,
328, 335, 359
Forner, Sean 49, 51
Forschner, Maximilian 132, 251, 388
Forst, Rainer 52, 58, 60 f., 82 f., 407,
580
Foucault, Michel 67, 71, 73 f., 130, 135,
138, 317, 453, 544, 561–605, 638 f.,
642, 651 f., 656 f., 666–668, 670, 672,
674, 678, 683, 687, 697, 701, 706, 710,
715, 724, 726, 754, 756, 764, 771 f.
Frankfurt, Harry 45, 112–114, 118, 274,
378, 412, 508, 740, 774–777, 796
Franziskus von Assisi 166, 168 f., 171,
174, 538, 551
Fraser, Nancy 637
Frederking, Volker 215
Freud, Sigmund 37, 75, 87, 93–95, 176,
356, 502, 606, 610, 612, 615 f., 638,
647, 652
Frevel, Christian 125
Frings, Manfred 503, 548
Fromm, Erich 94, 215
Fuchs, Hans-Jürgen 100, 145, 152, 154,
213, 230

G

Gabel, Michael 518
Gaebler, Mary 105, 233, 243 f., 246
Geiger, Louis 176
Gerhardus, Dietfried 55
Gerring, John 82–85, 767
Glanzmann, Sibylle 223, 228
Gödde, Günter 95
Goethe, Johann W. von 473, 484
Goy, Ina 364, 377, 418
Green, Ronald M. 398, 418
Greshake, Gisbert 149
Gros, Frédéric 564, 566, 580, 604
Grotius, Hugo 293, 298
Grunberger, Béla 94
Guardini, Romano 29

Gurjanov, Filip 444
Guyon, Jeanne 610

H

Habermas, Jürgen 57, 67, 76, 398, 407, 542, 655
Hadot, Pierre 544, 595 f.
Hahn, Ferdinand 125
Halbig, Christoph 236
Hand, Annika 105, 503, 512, 543, 550, 560
Hanifzadeh, Massoud 78 f.
Harcourt, Edward 105
Häring, Bernhard 111
Hartleb, Florian 82, 84
Hausen, Friedrich 501, 504, 513, 518, 526, 542, 555, 560
Hegel, Georg F. W. 307 f., 319, 351, 437, 439, 606, 627
Heidegger, Martin 450, 597, 606
Heinrich, Johannes 456, 480, 491, 565
Heinz, Hanspeter 168
Helvétius, Claude-Adrien 75, 269, 647, 707, 709
Henrich, Dieter 252, 254, 601
Henrix, Hans Hermann 127
Hess, Moses 437
Hesse, Heidrun 601
Hierokles 131
Hill, Thomas 414 f.
Hills, Alison 399 f.
Hills, Darrius 32–34
Hilpert, Konrad 795
Himmelmann, Beatrix 396, 407
Hingst, Kai-Michael 456, 458, 461, 463–465, 484
Hobbes, Thomas 71, 87, 131, 249–265, 282, 286–288, 291–293, 295 f., 298, 302, 304 f., 311, 327–329, 352, 362, 381, 388, 445, 481, 651, 661 f., 667, 669, 672, 678, 681 f., 686, 694, 705, 709, 720 f., 762, 773
Höffe, Otfried 259, 416, 425, 451
Hoffmann, Monika 108 f., 118, 130, 141 f., 153, 155, 177, 197, 774 f., 778, 781
Honnef, Klaus 65
Honnefelder, Ludger 56
Honneth, Axel 55, 106, 308, 320, 407, 477, 755
Horn, Christoph 131, 136, 157, 253, 258, 380 f., 397, 442, 555, 595 f.
Horney, Karen 94

Höwing, Thomas 421, 425
Hügli, Anton 262
Hume, David 71, 89, 304
Husserl, Edmund 501, 516
Hutcheson, Francis 71, 89, 304

I

Ioan, Razvan 104, 463, 472, 489, 493

J

Jacobi, Friedrich Heinrich 75, 276
Jähnichen, Traugott 245
James, Edward Donald 283
James, William 464, 547
Jesus 63, 126, 130, 140–143, 161, 164, 209, 216, 238, 279, 417
Joas, Hans 504, 729
Johann, Robert 102
Johannes Chrysostomus 145
Johannes XXII. (Papst) 202
Johansson, Anna 33
Johnson, Kimberly 33
Jonathan (bibl. Figur) 124, 127
Jonson, Ben 34
Julia Capulet (lit. Figur) 610

K

Kablitz, Andreas 159, 268 f.
Käfer, Anne 245
Kant, Immanuel 67 f., 71–73, 91, 104, 113 f., 170, 179, 279, 300, 304, 307 f., 316, 319, 357, 363–434, 438, 457, 465, 467, 488, 498, 502, 505 f., 511, 526, 531, 540 f., 557, 570, 574, 609, 650 f., 653 f., 660–662, 667, 670, 678–682, 684 f., 693 f., 699–705, 709–713, 715, 722, 726, 735 f., 738, 745, 755, 759
Kany, Roland 300
Kast, Bernd 436, 443 f., 449
Katharina von Genua 74, 216
Katharina von Siena 74, 216
Keenan, James 177, 179, 196
Kelly, Christopher 310
Kern, Udo 206, 212
Kernberg, Otto 94
Kersting, Wolfgang 250, 255, 261, 600 f.
Kierkegaard, Søren 72 f., 101 f., 104 f., 116–118, 754, 775
Klein, Melanie 94, 606, 611, 630

VII. Register

Klemme, Heiner 407
Kley, Dale van 289, 291
Kluxen, Wolfgang 177 f., 187
Koch, Erec 289, 292
Kögler, Hans-Herbert 600
Köhut, Heinz 94
König, Peter 388, 394, 408
König, Siegfried 258
Korfmacher, Wolfgang 444, 446
Kreuz, Johannes vom 270, 275, 277
Kreuzer, Johann 157, 161, 164
Kristeva, Julia 71, 74, 95, 103, 121, 171,
176, 190, 197, 469, 606–643, 646, 652,
657, 664, 668, 670, 672–674, 678–
684, 695, 697, 699, 701, 703, 705 f.,
711, 715, 717, 719, 722, 726, 736, 738,
752, 754, 759, 763, 788
Kruse-Ebeling, Ute 147
Kuckartz, Udo 78, 80 f.
Kutzer, Mirja 171

L

Lacan, Jacques 94, 606, 615 f.
Lachmann, Benedict 452
Lachmann, Rolf 556
Lasch, Christopher 30
Lawler, Michael 38
Lea (bibl. Figur) 217
Lehmann, Christian 78 f.
Leinkauf, Thomas 219, 222–224, 251
Leiter, Brian 453, 456, 487
Lesch, Walter 76
Lessing, Gotthold Ephraim 71, 303
Lévinas, Emmanuel 73 f., 128, 647,
675
Lévi-Strauss, Claude 606
Lewis, David 69
Lippitt, John 72 f., 104, 116–119, 754,
774 f., 777, 792
Lohner, Alexander 226, 229
Lohse, Eduardo 125
Lombardus, Petrus 139
Lu, Yinghua 534
Ludwig XIV. 270
Luhmann, Niklas 57
Luig, Klaus 297
Lukas (Evangelist) 128, 135 f.
Luther, Martin 38, 73, 77, 101, 105, 166,
188, 206, 232–248, 262, 278, 366, 467,
650, 654, 657 f., 661, 663, 669, 675 f.,
680–683, 693, 696, 698 f., 701 f., 709–
711, 714

Lutz-Bachmann, Matthias 398
Luz, Ulrich 141

M

Maaser, Wolfgang 245
Machiavelli, Niccolò 252
Maier, Michael 436, 438, 440, 444
Mandeville, Bernard 75, 89 f., 285,
304 f., 307, 320 f., 334, 342, 352, 647,
651, 662, 686, 694, 700, 707, 709, 711
Marcuse, Herbert 450
Maria von Nazaret (bibl. Figur) 216 f.,
618 f., 636
Martha (bibl. Figur) 216
Marx, Karl 75, 440, 450, 606
Maurer, Christian 35, 71 f., 103, 285,
304 f.
Mayer, Andreas 95
Mazzoni, Jacopo 251
McAfee, Noëlle 629
McDowell, John 504
Mchedlidze, Gocha 456, 465 f., 491
McLendon, Michael Locke 320, 346,
350
Medick, Hans 258
Meier, Georg Friedrich 75, 303
Meiners, Christoph 75, 303, 391 f.
Meister Eckhart 149, 171, 196, 201–218,
235, 245, 262, 277, 439, 525, 657 f.,
670, 674, 676, 686, 696, 699, 701, 709,
711, 714
Mendelssohn, Moses 75, 303
Meng, Wilhelm 30, 94 f.
Menke, Christoph 569, 576
Merkel, Alexander 139, 191
Metz, Johann Baptist 497
Mieth, Dietmar 202, 204, 208, 216 f.
Mirandola, Giovanni Pico della 223
Mitscherlich-Schönherr, Olivia 106
Moi, Toril 608
Mojsisch, Burkhard 214
Montaigne, Michel de 284, 473
Moors, Martin 418
Morgan, Alastair 106
Morus, Thomas 230
Moses (bibl. Figur) 341
Mulsow, Martin 250–252
Musil, Robert 34

N

Nagl-Docekal, Herta 407, 412

Narziss (mythol. Figur) 34, 227, 285,
609 f., 612, 618–623, 627 f., 632 f., 641
Nazianz, Gregor von 145
Neuhäuser, Christian 412
Neuhouser, Frederick 104, 308, 313,
317, 321, 329, 334, 344, 348, 350 f.,
354, 756
Nicholson, Linda 637
Nicolai, Friedrich 303
Nicole, Pierre 71, 282–293, 302, 305,
321, 324, 342, 360, 609, 651, 653, 662,
667, 670, 674, 676–679, 682–684,
686, 693 f., 699 f., 702–704, 707, 710 f.
Nida-Rümelin, Julian 61, 86, 258, 260,
263, 600
Niebuhr, Reinhold 102
Nietzsche, Friedrich 73, 104, 434, 438,
450–499, 502, 505, 507 f., 510, 519,
533 f., 540, 551 f., 565 f., 582, 598,
655–658, 665–668, 670–672, 676–
680, 682, 687, 696 f., 699–703, 705–
707, 710–712, 715, 720, 724, 726,
736 f., 756, 759, 772, 792
Nygren, Anders 101, 141, 162, 223,
227 f.

O

O'Donovan, Oliver 104, 146, 154, 164
O'Hagan, Timothy 341, 350
Ohly, Friedrich 77
Oliver, Kelly 608, 616
Origines 145
Osborne, Thomas 103, 177, 195
Outka, Gene 100–102, 104, 106, 110,
732, 781
Ovid 34, 609 f.
Owen, David 451, 465, 485, 488 f.,
492 f.

P

Padilla, Carlos 72
Palmieri, Matteo 251
Papish, Laura 364, 373 f., 380, 422
Pascal, Blaise 75, 276, 292, 467, 473
Patrizi, Francesco 251
Paulus (von Tarsus) 137
Pelczynski, Zbigniew 307, 356
Pesch, Otto Hermann 239, 244, 247
Pfannkuchen, Markus 576, 588, 602,
604, 754
Philp, Mark 307, 356

Pieper, Annemarie 56, 59, 433
Piirimäe, Eva 362
Piorkowski, Christoph David 458,
487
Plaskow, Judith 246, 804
Platon 70, 183, 473, 482
Plotin 202, 227, 610
Pope, Alexander 34, 109
Post, Stephen 109
Pröpper, Thomas 63, 784
Pseudo-Dionysus Areopagita 145
Pufendorf, Samuel 71, 151, 282, 293–
306, 310 f., 324, 362, 381, 402, 650 f.,
659, 670, 674, 678, 680 f., 685, 693,
697, 700, 703, 708, 711–713, 715
Putnam, Hilary 62, 504, 507

R

Rachel (bibl. Figur) 217
Radler, Charlotte 214
Rahner, Karl 110, 118
Ramsey, Paul 102
Rawls, John 82, 85, 363, 375, 378,
386 f., 401, 403, 761
Reckwitz, Andreas 552, 752
Rediker, Benedikt 400
Rees, Valery 93
Reguig-Naya, Delphine 287 f.
Reich, Wilhelm 94
Ricken, Friedo 104, 365, 410
Ricœur, Paul 74, 297
Rieger, Reinhold 245
Rinne, Pärtyli 105, 364, 374, 387, 392,
395, 405, 407, 418
Rochefoucauld, François de la 75, 90,
267–272, 276, 284, 286, 305, 445, 460,
647, 652, 674, 700, 707
Rolf, Thomas 599
Romeo Montague (lit. Figur) 610
Römer, Inga 527
Rorty, Richard 461, 477, 598
Rose, Jacqueline 637
Rotter, Hannah Maria 465, 482
Rotterdam, Erasmus von 74, 230 f.,
236, 286, 653, 684, 703, 707, 711
Roughley, Neil 348 f., 358, 738
Rousseau, Jean-Jacques 46, 67, 71, 87,
89, 103 f., 118, 131, 268, 283, 292, 307–
362, 381, 387–389, 393, 410, 415, 424,
427, 434, 438, 448, 457 f., 472–475,
490, 493, 499, 532, 579, 646, 648–
654, 657, 659, 663–667, 669–672,

VII. Register

674, 676, 678–687, 694 f., 697, 699–
701, 703–705, 707 f., 711, 716 f., 719–
721, 726, 736, 738, 752, 755–757, 761
Rousselot, Pierre 176
Ruest, Anselm 452
Ruge, Arnold 437
Rüsen, Jörn 53
Rütther, Markus 236, 400, 557
Ruusbroec, Jan van 201

S

Saar, Martin 463, 477, 480, 562, 564–
567, 592, 597, 603
Sabundus, Raimundus 74, 216, 251
Saiving, Valerie 246
Sales, Franz von 75, 216, 270, 277
Salutati, Coluccio 251
Salzman, Todd 38
Sander, Angelika 506, 555
Sartre, Jean-Paul 450
Saussure, Ferdinand de 606
Sautermeister, Jochen 95, 568, 600,
602, 761, 787, 805
Scarano, Nico 369
Schallenberg, Peter 105, 267, 273
Scheler, Max 73, 105, 168 f., 466, 475,
500–560, 609, 651, 655, 660, 668,
670, 672, 674, 677, 679 f., 685, 687,
695–697, 699, 701 f., 706–708, 711–
713, 715, 722, 726, 736, 738, 754, 764,
772
Schellwien, Robert 452
Schiller, Friedrich 34
Schlabach, Gerald 104, 146, 149, 162
Schlosser, Marianne 167
Schmid, Wilhelm 564, 594, 597–599,
604
Schmidt, Alexander 362
Schmidt, Johann Caspar s. Stirner, Max
Schnackenburg, Rudolf 125
Schneewind, Jerome 299, 381
Schneider-Flume, Gunda 248
Schneiders, Werner 100, 151, 294, 297
Schockenhoff, Eberhard 45, 57, 105,
111 f., 118, 136, 176 f., 194 f., 774–776,
778, 781, 789
Scholl, Andreas 66
Schönecker, Dieter 364
Schönrich, Gerhard 105
Schopenhauer, Arthur 279, 473, 517
Schrage, Wolfgang 125, 128 f., 137, 144
Schrüder, Dirk 82

Schroeter, Werner 593
Schuberth, Richard 30
Schuhmann, Maurice 443 f., 449, 471
Schulz, Peter 193
Schwarz, Reinhard 237
Scotus, Duns 103, 196
Scotus Eriugena 169
Segal, Lynne 637
Seidler, Michael 299
Seneca 131, 138, 154, 202, 215, 317, 578–
580
Sepp, Hans Rainer 547
Seuse, Heinrich 201
Shaftesbury, Anthony A. Cooper Earl
of 71, 89, 304 f., 647, 659, 685, 708
Shustermann, Richard 598
Siep, Ludwig 57
Simmel, Georg 452
Sirovátka, Jakub 380, 387, 415
Smith, Adam 34, 71, 87–92, 103, 293,
304, 307, 436, 647, 651, 700, 707, 709
Söding, Thomas 125 f.
Sokrates 131, 482, 587
Sommer, Andreas Urs 453 f.
Sommer, Manfred 253
Spaemann, Robert 176, 252 f., 267,
273, 281, 314 f., 345, 510, 516
Speer, Andreas 167, 172
Spieckermann, Hermann 132–134
Spijker, Antonius Herman van de 95,
104, 127
Spinoza, Baruch de 473, 482
Spivak, Gayatri 637
Stegmann, Andreas 233, 237, 243 f.,
248
Stegmeier, Werner 463
Steiner, Rudolf 452
Steinmann, Michael 455 f., 465 f., 492,
494
Stendhal 610
Stirner, Max 435–450, 452, 468, 476,
483, 493, 519, 552, 654, 665, 672 f.,
678, 682, 687, 711, 715, 720, 726, 762
Stock, Konrad 107 f., 118, 774 f., 778,
781
Stollberg-Rilinger, Barbara 49
Striet Magnus 75
Stulpe, Alexander 436, 450, 483
Suchsland, Inge 614, 636, 639
Suda, Max Josef 233
Swanton, Christine 488, 497

T

- Taliaferro Baszile, Denise 32 f.
 Tauler, Johannes 74, 201, 235
 Taylor, Charles 51, 69, 512, 514, 543,
 629, 794
 Teresa von Avila 75, 216, 235, 266, 270
 Thielicke, Helmut 243
 Thomä, Dieter 45, 114–116, 118 f., 180,
 255, 257, 263, 285, 311, 340, 354, 426,
 448, 461, 491, 601, 774, 776
 Thomasius, Christian 75, 293, 296 f.,
 303, 647, 659
 Tiedemann, Paul 411 f.
 Tietz, Christiane 245
 Tillich, Paul 110, 118
 Timmermann, Jens 412, 425
 Todt, Jacopone da 74, 166, 216, 647,
 651, 702, 710
 Trinkaus, Charles 219, 221, 226
 Trobisch, Walter 29
 Türck, Hermann 452
 Twenge, Jean 30

V

- Vacek, Edward 509, 553
 Valla, Lorenzo 251
 Vauvenargues, Luc de Clapiers Marquis
 de 320
 Völkl, Richard 104, 136, 141, 176
 Vollhardt, Friedrich 103, 283, 294,
 300, 303, 391
 Voltaire 317

W

- Walzer, Michael 52
 Weaver, Darlene Fozard 39, 45, 110 f.,
 118 f., 774 f., 777 f., 781 f., 804
 Weber, Max 78
 Weedon, Chris 637
 Weir, Allison 637
 Weisenbacher, Uwe 55
 Weiss, Gail 631
 Weiss, Roger de 104, 176 f., 181
 Welsh, John 435 f., 438 f., 450, 452
 Wendel, Saskia 571
 Whately, Richard 35
 Wingren, Gustaf 243
 Winkler, Norbert 203–206
 Winnicott, Donald 94
 Wischke, Mirko 495
 Wischmeyer, Oda 75, 125 f., 133, 135,
 138, 144
 Wohlman, Avital 176, 179
 Wolf, Jean-Claude 489 f.
 Wolfers, Carsten 568
 Wolff, Christian 293
 Wood, Allen 407, 417, 423–425
 Wood, Hannelie 109
 Woschitz, Karl Matthäus 169

Z

- Zeeb, Tanja 576, 581
 Zenger, Erich 132
 Zhang, Wei 502 f., 551
 Zweite, Armin 80

2. Sachregister

A

Abhängigkeit 50, 109, 162, 184, 243, 253, 280, 331, 333f, 336f, 345, 354f, 427f, 442f, 448, 576, 756, 779

Absolutheit 520, 548, 567, 698

Achtung 263, 300, 333, 352, 376-380, 389, 398, 405, 413, 415, 417, 420, 427-431, 433, 483, 497f, 555, 688

A.-Pflichten 19, 397, 404

A. des moralischen Gesetzes 363, 368f, 377f, 383, 391, 395f, 407, 427, 517, 701

A. gegen andere 352, 401, 404, 423
Gefühl der A. 368, 416

Missa. 32f, 53, 160, 163, 242, 263, 376, 414, 468, 492, 555, 699

Selbst. s. *Selbst*

Selbstmissa. 135, 138, 141, 154, 190, 245, 457, 468, 478, 487, 537, 578, 651, 680, 689

Agape 45, 100f, 125, 129, 137f, 143, 418, 632

Agonal 461, 473, 490-492, 497, 576, 602, 665

Allgemeingültigkeit 49, 81, 254, 412, 477, 479, 523f, 528, 552

Alterität 568, 603

Altruismus 116, 304, 373, 405, 426, 441, 526, 725

Amor 177, 181, 182-186, 194-196, 232, 240, 392-396, 488-490

A. Amicitiae 180-182, 185-189, 194-196, 198

A. Benevolentiae 185f, 198, 392-396, 408f, 426f, 434, 685, 686, 708, 712

A. Complacentiae 394-396, 407-409, 413, 415, 426-428, 432, 434, 650, 653, 681, 685

A. Concupiscentiae 179f, 182f, 185f, 193, 195f, 198, 651, 705, 708

A. Dei 152, 242

A. Fati 453, 488-490, 658

A. Privatus 152f

A. Proprius 166, 296

A. Proximi 242

A. Sui 138, 146, 152, 154, 158, 185, 188, 232, 242, 243, 296, 610, 693, 720

Ordo A. s. *Ordo Amoris*

Anarchie 263, 435, 441, 463, 523, 655, 659, 665-667, 673, 677f, 681, 686, 688f, 742

Andersheit 566, 568, 571, 591, 632f

Anerkennung 163, 273, 286f, 305, 321, 329, 331, 337, 347, 349-351, 354-356, 358, 415, 423f, 426, 434, 447, 473, 492, 494, 532f, 629, 631, 635, 651, 653, 662, 679, 688, 707f, 754-756, 789, 797f, 803

A. des Guten 180, 194, 196, 736

A.-Erwartung 354f, 756, 801

A.-Formen 354f, 756

A.-Kampf 33

A.-Muster 288, 667

A.-Prozess 434

A.-Ressourcen 321

A.-Standards 354f

A.-Strukturen 32, 362, 652, 667, 682, 684, 703, 711, 720, 755, 797, 803f

A.-Verhältnisse 36, 286, 291, 347, 427, 429f, 492, 497, 653, 694, 700, 704, 709, 754

A.-Verweigerung 332, 492, 801

Intersubjektive A. 351, 447, 711, 754

Soziale A. s. *Sozial*

Streben nach A. 183, 268, 286, 329f, 333, 348, 350, 653, 707

Angst 26, 163, 262, 271, 311, 335, 520, 533, 600, 791

Animalisch 224, 388, 392, 416

Anmaßung 322, 421, 585, 651, 680, 698f, 701, 718, 786

Anschaung 169, 440, 510, 537, 542

VII. Register

Anthropologie 68, 95, 183, 209, 217,
220, 249, 256, 258, 260, 262, **268f**,
307, 310, 313, 318, 367, 379, 391, 500,
503, **543-545**, 547, 562, 606, 659, 661
Optimistische A. 291, 304, 707
Pessimistische A. 244, 269, 306, 467,
707
Philosophische A. 500, 544
Theologische A. 110f, 236, 777, 784
Antike 56, 61, 70f, 76, 130, 136, 157, 202,
225, 262, 342, 368, 410, 465, 490, 496,
565f, 568, 573f, **578-581**, 584-586,
588-590, 592, 594-596, 602, 610
Antihumanismus 438, 448, 450f, 483,
498
Aristotelisch 115, 172, 176, **180-182**, 195,
197, 202, 226, 253, 259, 287, 312, 451,
580
Armut 166, 168, 171, **210**
Askese 134, 141, 154, 163, 166, 183,
201, 210, 214, 216, 238, 240, 414, 433,
463-465, 478, 485-487, 534, 572f, 584,
589, 596, 710
Ästhetik 107, 115, 153, 303, **420**, 453, 477,
495, 518, **591-595**, 601, 605, 611, 620,
627, 629f, 634, 638, 641f, 656, 664,
670, 802
Ä. Chirurgie 801f
Ä. der Existenz **591-595**, 597f, 601
Ä. Vorbegriffe **420**
Ästhetizismus 592f, 597f, 601
Astrologie 219, 222, 224f
Aufklärung 269, 276, 283, 291, 302f, 314,
322, 362, 368, 382, 451, 460, 468, 480,
492, 514, 536, 554, **568f**, 603, 624, 692
Augustinisch 104, 107, 109, 118, 166, 172,
187, 189, 205, 213f, 217, 221, 235f, 241,
268, 276, 284, 289, 291, 293, 295, 307,
353, 375, 510f, 540, 554, 673, 696, 718
Aufmerksamkeit 143, 163, 182, 513, 584,
587, 591, 605, 614, 638, 640, 672, 691,
696f, 704, 710, 714, 718, 722, 724, **740**,
753f, 787
Aufrichtigkeit 266, 282, 422, 445, 474,
538
Aufstieg 65, 147, 149, 157f, 164, **167-170**,
206, 224f, 228, 488f, 651, 661
Autarkie 27, 143, 199, 222, 297, 302, 318,
333, 347, 672, 681, 684, 797
Authentizität 23, 36, 108, 338, 357, 378,
412, 430, 440-442, 445, 448f, 474,
524, 543, 546, 583, **602**, 704
Autoerotismus 530, 550, 615, 621, 640

Autonomie 73, 76, 116, 134f, 159, **338**,
347f, 357, 366, 375, **377-379**, 409, **412**,
416, 427, 429, 432, 436, 438, 465,
479f, 542, 570f, 574, 588, 621, 623,
631, 633, 641, 671, 673, 676, 742f, **766**,
783, 800
A. Subjekt 366, 451, 462, 476f, 484,
588, 701
A. Wesen 316, 378f, 417
Moralfreie A. 491, 680
Autorität 61, 76, 163, **259**, 263, 343, 345,
375f, 442, 457, 559, 573-575, 651, 725,
766, 787
Avaritia 138f, 191, 711, 718

B

Barmherzigkeit 128, **212**
Bedeutsamkeit 39, 76, **113**, 317, 322, 354,
401, 479, 483, 557-560, 699, 740, 751,
753, 757f, 764, 776
Bedürfnis 25, 130, 134, 192, 286-288, 311,
326f, 330, 333-338, 345, 386, 399, 403,
408, 468, 478, 505, 509, 515, 521, 613,
632, 704, 759, 761
Bedürftigkeit 297f, 414
Befähigung 28, 32, 306, 375, 588, 597,
625f, 630, 755, 788, 792, 805
Befreiung 135, 237, 273, 379, 440, 442f,
470, 497, 532, 576, 589-591, 636, 693,
791
Begierde 138, 191, 227, 284, 300, 322,
425, 460, 585
Beherrschung 225, 438, 447f, 493, 534,
538, 560
Bekehrung 160, 186, 714
Bergpredigt 130, 242, 467
Bescheidenheit 161f, 458
Beziehung 24-26, 83, 111, 125, 133, 136,
143, 149, 153, 170f, 174, 180, 185, 192,
194, 226, 237, 277, 320f, **326**, 329, 343,
390, 416, 418, 420, 423, 425, 441, 447,
493, 526, 555, 562, **570**, 576, 588, 593,
615, 619, 625f, 628, **631-633**, 636, 641,
674f, 687, 689, 715, 788, 792f, 798
Gottesb. 133-135, 143f, 188, 190, 194,
226, 238f, 661, 687
Intersubjektive B. 433, 444, 524
Liebesb. 169f, 268, 332, 618-620, 623,
632, 641
Machtb. 567, 570, 583, 590
Objektb. 93f, 628, **631-633**, 640
Paarb. 357, 444, 446

(Inter-)Personale B. 185, 187, 296,
422, 424, 433, 444, 524, 763
Selbstb. 111, 137, 185, 407, 443, 445,
447, 570, 586, 628
Sinnb. 77
Weltb. 443, 445
Bibel 73, 75, 118, **234**, 252, 688
Bienenfabel 304, 306
Bildung 87, 156, 158, 301, 320, 397, 434,
436, 440, 472, 492, 518, 522, 528, 544,
550, 556, 574, **577**, 591, 594, 603, 626,
629, 641, 666, **670f**, 714, 732
B.-Projekt 300
B.-Prozess 156, 169, 172, 179, 185, 288,
382, 426, 577, 626, **670f**, 763
Charakterb. 109, 131, 156, 172, 185, 251,
385, 406, 489, 667, 670
Ein-B. 203, 207, 209, 211, 214f, 217f,
670, 675, 689, 701
Ethosb. 547, **577f**
Idealb. 410f, 618
Identitätsb. 310, 320, 332, 336, 350,
361, 627, 652
Persönlichkeitsb. 224, 785
Selbstb. 143, 380-182, 406, 590, 594,
630, 668, 690, 692
Subjektb. 577, 594, 614f, 620f, 626,
629f
Systemb. 641
Theorieb. 41, 86, 90, 92, 94, 564, 634,
646f, 652, 691f, 705, 714, 717, 719
Biologie 131, 348, 462, 464, 489, 498,
614, 637
Body-Culture 31-34, 779, 796, **804f**
Böse (das) 157, 179, 183, 283, 346, 365f,
371, **374**, **380f**, 383, 385, 401, 422, 425,
432, 454, 459, 469, 482, 585, 682,
699, 738

C

Caritas 109, 156, 169, 173, 175-178, 184,
186, **187-192**, **195f**, 198f, 216, **223**, 237,
261, 277, 285, **287-291**, 297, 306, 321,
360, 624, 713
C.-Ideal 290
C.-Prinzip 223
C.-Traktat 175f, 195, 197, 223
Ordnung der C. 189f, 192, 261
Selbstlose C. 242, 285
Charakter 30f, 131f, 134, 171, 183, 187,
211, 295, 319, 360, 375, **380-384**, 402,

406, 422, 509, 576, 630, 642, 716, 725,
743
C.-Bildung 109, 131, 156, 172, 185, 251,
385, 406, 489, 667, 670
C.-Eigenschaft 21, 333
C.-Formung 156, 198, 217, 302, 662,
667, 689, 715
C.-Stärke 742f
C.-Typen 35, 414, 429
Guter C. 383, 389, 393, 535, 550, 553,
714, 723
Moralischer C. 381, 385, 395, 397,
406, 415, 434
Teuflicher C. 374
Coaching 20, 23
Cupiditas 138f, 191, 242

D

Dank(barkeit) 25, 215, 345, 402, 657,
790
Deismus 88, 263, 318, 361
Dekonstruktion 55f, 74, 269, 316, 351,
468, 505, 567
Demut 117, 156, 162-164, 169, **171-173**,
190, 199, **212**, 236f, 239, 271, 280, 287,
332, 345, 362, 421-423, 433, 443, 448,
457, 472, 503, **534f**, 553, 584f, 591,
657, 687, 700f, 715, 724, 756, 781, 785
Demütigung 280, 332, 345, 351, 354f,
421, 680, 683, 701, 745, 752, 756, 790,
792, 804
Depression 26, **620**, 622
Dezentrierung 281, 455, 462, **476f**,
479-486, 494-499, 562, 567, 628, 684,
751
Dezisionismus 558, 600, 604
Dialog 169f, 632f, 714, 785
Dienst 102, 141, 153, 160, 164, 166, 172,
199, 229, 237, 239, 246-248, 252, 255,
300, 426, 445, 455, 485, 534, 579,
585f, 588, 616, 781
Dignität 63, 110, 178, 192, 198, 226, 301,
382, 407, 423, 751-753, 758, 766, 800
Dilectio 171, 177, 244
Diskriminierung 32, 601, 801, 804
Doppelgebot 124, 126, 128f, 138, 151, 173,
191, 237, 293

E

Egalitarismus 213, 494

VII. Register

- Egoismus** 19, 26, 35, 99, 104, 115f, 136, 193, 199, 237, 261, 269, 285, 288f, 296f, **305**, 373, **404-406**, 410, **426f**, **433-435**, 437-440, **445f**, **448f**, 455, 471, 511, 525f, 529, **530f**, 535, 579, **586**, 671, 681, 690, 711, **719f**, 724, 786
 E. Stadium 186
 E.-These 445f, 448, 531
 Ethischer E. 305, 555
 Praktischer E. 151, 153, 449, 530, 719f, 720, 725, 743
 Psychologischer E. 100, 305, 719f
Egozentrik 31, 126, 132, 137-139, 152, 160, 162, 217, 263, 269, 418, 507, **529f**, 536, 546, 679, 711, 718, 720f, 724, 726, 753, 762, 786
Egozentrismus 503, 529, 546, 553, 671, 689, 692, 719, 743
Ego-Transzendenz 215, 218, 658, 688
Ehre 169, 174, 183, 215, 235, 237, 241, 261, 266, 268, 279, 286, 301, 325, 469, 495, 781, 785f
Ehrfurcht 174, 276, 363, 448, 475, 487, 535, 700
Ehrsucht 235, 275, **415**
Eigen(e) 255-263, 275-278, **282**, **399**, **420-427**, **442-444**, **683-686**, **706f**, **710**, **719-722**, **742**, **746-748**, **790-792**
 E. Bedürfnisse 285-287, 335, 403
 E. Bestimmung 22, 522-525, 528, 549f, 695
 E.-Dünkel 391, 393, **420-427**, 609
 E. Erfahrung 145, 232, 642
 E. Erfüllung 163, 198, 674
 E. Erhabenheit 415f, 421, 428, 650, 673, 703, 711
 E. Erhaltung 251f, **255-263**, 283, 295, 297, 325f, 485, 510, 662, 704f, 707
 E. Existenz 34, 73, 109, 112f, 141, 182, 229, 258, 311, 332, 361, 443, 503, 597f, 651, **684-686**, 694, **719-722**, 725, 739, 743-747, 763, 773, **790-792**, 801f
 E. Fremdheit 629, 631
 E. Gesetz 243, 291, 444, 542
 E. Glück 112, 152f, 157, 160, 170, 185, 188, 194, 199, 215, 235, 240, 245, 273f, 304, 340, 394f, 401, 409, 417, 649, 655, 659, 661-663, 667, 680, **683f**, 690, 705, 709, 782
 E. Glückseligkeit 367-374, 382, 391, 394, **399**, 403f, 408, 410, 424f, 431, 712
 E. Größe 231, 272, 698, 700
 E. Gut 112, 184, 194, 212, 305, 558, 669, 685, 740f, **742f**, 746, 761-766, 777, 785, 788, 792f, 804
 E. gute Leben 659, 662, **746-748**, 753, 757, 760f, 764, 776f, 784, 786, 790, 796f, 799-804
 E. Güter 135, 139
 E. Heil 164, 168, 192, 235f, 274f, 276, 521f, 552, 683, 781
 E.-heit 191, 236, 275, **442-444**, 446, 449
 E. Ideal 430
 E. Identität 108, 332, 347, 357, 576, 585, 719, 723, 726
 E. Interesse 91f, 114, 195, 215, 258, 260-264, 272, 276, 278, **281f**, 284, 287f, 314, 321, 329, 358, 415, 419, 446, 516, 535, 550, 553, 555, 651, 662, 665, **706f**, **710**, 711, 719, 759
 E. Körper 33, 150, 152, 225, 228
 E. Kraft 24, 345, 470
 E. Leben 22, 24, 27, 114, 130, 134f, 137, 140, 153, 254, 256f, 303, 443, 457, 460, 468, 474, 493, 499, 523, 528, 530, 532, 576, 592f, 598f, 601, 662, 674, **746f**, 753, 757, 761, 764, 777, 784, 786, 790, 796, 800f, 803
 E. Leib 150, 699
 E. Leistung 279, 345, 358, 790
 E.-Nutz 35, 140, 170, 227, 232, 235, 238f, 268, 271, 274, 296, 299, 334, 342, 368, 391, 405, 444, 446, 460, 485, 516, 535, 550, 711, 714
 E.-Sinn 345, 446
 E.-Ständigkeit 178, 205, 218, 226, 229, 333, 352, 362, 494, 531, 676, 751, 753, 758, 769, 774
 E.-Sucht 215, 235, 290, 302
 E.-tum 333f, 336f, 438, 440, 443f
 E. Überlegenheit 334, 336
 E. Verantwortung 22, 136, 742, 772
 E. Vervollkommnung 109, 178, 300, 413, 416, 426
 E. Vollkommenheit 190, 399, 431, 434, 713
 E. Vorteil 137f, 195, 230, 235, 262, 272, 285, 423, 535
 E.-Wert 100, 109, 153, 230, 239, 280, 416, 426, 524, 529-535, 555, 651, 663, 670, 673, 678, 680, 712, 752

- E. Wertung 100, 341, 459, 491, 672, 676, 689, 725f, 740, 742, 744, 745, 761, 803
- E. Wesen 108, 150
- E.-Wille 210f, 262f, 270, **275-278**, 341, 352, 406, 446, 725
- E. Wohl 162, 255, 325, 330, 375f, 384-388, 395f, 400, 409, 417, 419, 425, 445
- E. Wünsche 22, 27f, 140, 142-144, 378, 408, 553f, 559, 708, 763f, 797f
- Einheit** 76, 110f, 130, 132, **149**, 180f, 198, 201, 205, **217f**, 229, 261, 299, 320, 338, 343, 377, 492, 509, 519, 524, 567, 569, 572, 603, 607, 615, 620, 638
- E. der Pole der Liebe 39, 111, 152
- E. mit Gott 202, 216, 224
- E. mit sich selbst 22, 186, 189, 199, 226, 341, 509
- Einmaligkeit** 25, 159, 168, 398, 486, 551, 762
- Einsamkeit** 280, 311, 339f, 474, 682
- Einzel(n)e** 209, 251, 260, 263f, 300, 324, 341, 378, 381f, 393, 401, 405, **437-450**, 452, 457, 481, 483, 486, 549, 567, 577, 699, 712
- Einzigartigkeit** 72, 444, 521, 577, 805
- Eitelkeit** 30, 90, 235f, 266, 284, 287f, 298, 305, 322, 331, 333, 345f, 420, 475, 529, 531-533, 553, 700, 708
- Ekstase** 166, 169, 194, 340
- Elitär** 339, 370, 465, 494, 497, 601, 715
- Emanzipation** 247, 293, 495, 571
- Endlichkeit** 151, 154, 159, 164, 172, 215, 217, 399, 425, 542
- Enhancement** 33f, 796, 801f
- Entfremdung** 22, 36, 213, **320**, 323, 338, 343, 355, 362, 416, 439f, **447-449**, 560, 638, 683, 689, 690, 694, 703, 747, 755-757, 784, 794, 802
- Entrechtung** 33, 790
- Entzogenheit** 409, 477, 482, 484, 489, 495, 513, 600, 638, 641, 643, 658, 695, 752, 757, 763, 790, 791
- Epikuräisch** 89, 131, 283, 461
- Erhabenheit** 204, 220, **224-229**, 252, 275, 301, 415f, 421, 428, 650, 673, 693, 703, 711, 715
- Erhaltung** 131f, 182, 226, **251-265**, 282, 297, 325, 327-329, 342, 383, 386, 388, 393, 414, 445, 476, **481f**, 485f, 510, 651, 662, 669, 673, 689, 694, **704-707**, 710, 791
- Erkenntnis** 20, 24, 27, 78, 133, 157, 164, 167, 172, 179, 184, 224, 234, **254f**, 273, 294, 370, 468, 478-480, 494, 508, **510f**, 521, 524f, 527, 535, 538f, 542, 547, 553, 557, **559**, 565, 570, 585, **589f**, 603, 680, 687, **697**
- E.-Defizit 303
- E.-Fähigkeit 266, 587
- E.-Gewinn 48, 54, 514, 519
- E.-Theorie 82, 184, 443, 464, 479, 529, 539, 542, **559**
- Gottese. 149, 172, 184, 234, 237, 241
- Rationale E. 254, 541, 559
- Realistische E. 680
- Selbste. s. *Selbst*
- Vernunft. 172, 234, 476, 494, 510, 547
- Wahrheitse. 518
- Welte. 697
- Werte. 538, 553, 689
- Wesense. 542, 547
- Erleuchtung** 169, 172, 201f, 559
- Eros** 45, 101, 147, 180, **223f**, **228**, 525, 530, 546, 551, 610, 632
- Erotik** 107, 157, 525, 551, 594, 635, 637
- Erziehung** 87, 198, 269f, 287f, 291, 303, 314, 316, 318, 320, 341, **343f**, **345**, 348, 350, 388, 440, 572, 670, 682
- Eschatologie** 136f, 141, 143, 161, 209, 218, 664, 788
- Esoterik** 20, 23f, 201, 797
- Essentialismus** 28, 45, 562, 635-638, 799
- Ethik** 129, 139, 151, 213f, 225, 236, 276, 297, 411, 492, **504f**, 511, 541, **564**, **590**, **593f**, 726, 770
- E. der Abgeschiedenheit 203
- E. der Autarkie 492
- E. der Authentizität 338
- E. der Befähigung 626, 755
- E. der Lebenskunst **564**, 594-596, 598
- E. der Neuzeit 293, 302, 411
- E. der Selbstsorge 568, 580, 591f, 602, 603
- E. des Selbst 466, 475f, 486, 490, 494-496, 562, 564, 580, 582, 585f, **590**, 597
- Antike E. 496, 574, 580, 595
- Aufklärerische E. 276
- Bereichse. 87, 98, 765, 768, 770, 779, 795f, 799
- Bioe. 796, 799, 803
- Empirische E. 371, 506
- Eudämonistische E. 270, 409

VII. Register

- Gefühlse. 505
 Gütere. 242, 505
 Handlungse. 555
 Häre. 625f, 631, 633, 635-637, 641f, 664
 Individualistische E. 449
 Interessense. 505, 517
 Liebes. 100, 106, 151, 250, 261
 Medizin. 796
 Mitleidse. 517
 Neutestamentliche E. 125f, 164
 Prinzip der E. 371, 373
 Schöpfungse. 129
 Tugende. 111, 117, 211, 238, 251, 476, 496, 717, 784
 Vorbilde. 504, 526
 Werte. 502, **504f**, 508, 510, 516, 518-520, 523f, 538, 541, 555, 559
Ethos 61, 108f, 124, 135, 299, **513-515**, 519f, 532f, 536-538, 547, 558, 564, 572, 576, **577**, 778
 E.-Bildung 547, **577**, 578
 E.-Formen 514, 515, 519, 542, 554
 Liebes. 129, 418, 538
Eudämonismus 135, 146f, 153, 164, 176, 195, 236, 270, 273f, 279, 366, 409
Evangelium 128, 140-142, 171, 201, 216, 240, 246f, 279, 410
Existenz 25f, 73, 232, 236, 242, **281**, 286, 295, **315-317**, 332, 341, 355, 359, 409, 428, 435, 437f, **448**, 473, 506-508, 537, 553, 584, **590-595**, 597, 605, 613, 629f, 642, 651, 656, 667, 669, 673, 678, **684-686**, 688, 693, 699, 703, **719-722**, 723, 725f, 735-738, 744-746, 748, 753, 757, 761, 764, 771f, **790-793**
 E.-Deutung 108
 E.-Form 419
 E.-Freude 745
 E.-Gefühl 115, 311, 327, 332, 340, 360, 761
 E.-Grundlage 258
 E. Imperativ 480, 490, 566, 589, 714
 E.-Weise 22, 158, 160, 162, 234, 247, 275, **316f**, 320, 322, 333, 337, 344, 355, 359, 471, 474, 488, 603, 646, 663, 671, 691, 695f, 714f, 725, 739, 741, 805
 Ästhetik der E. **591-595**, 597f, 601
 Christliche E. 101, 108, 110f, 118, 247, 778, 794
 Eigene E. s. *Eigen*
 Entfremdete E. 327, 338, 361, 532, 583, 654, 676, 688, 708, 719, 726
 Gelingende E. 112, 317, 333, 523, 525, 652, 664, 695, 708, 721
 Gesunde E. 642
 Glückliche E. 337, 386
 Irdische E. 136, 141, 781, 782, 787
 Individuelle E. 34, 336, 438, 443, **448**, 481, 506, 556, 652, 663, 708, 747
 Konkrete E. 281, 439, 441, 449, 738
 Menschliche E. 131, 158, 199, 272, 275, 277, 318, 331, 388, 520, 530, 536, 652, 663f, 694, 716, 789
 Natürliche E. 101, 344
 Neue E. 671, 714
 Proe. 73, 701
 Schuldige E. 725
 Selbstbestimmte E. 333, 338, 672
 Soziale E. 286, 321, 440, 651
 Sündhafte E. 246, 323, 359, 719, 726, 764
F
Fähigkeit 23, 86, 150, 180f, 187, 211, 254, 280, 297, 311, 328, 333, 348, 351, 358, 361, 409, 426f, 474, 494, 496, 500, 502, 518, 570, 576, 578, 589
Fallibilismus 62, 507
Familie 29, 140f, 244, 439, 572
Feminismus 32f, 246, 606, 609, 619, 633, **635-637**, 804
Feind 155, 191f, 210, 259, 286, 290, 331, 351
Ficinisch-erasmisch 269, 362, 379, 433
Fortschritt 322, 329, 334, 336, **381**, 387
Foucaultsch 452, 638, 673
Fragmentierung 320, 338, 344, 544, 623, 668, 703
Freiheit 23f, 131, 133, 138, 141, 157, 180, 196, 206, 210, **215**, 217, 220, **222f**, 225, 229, 239, 245, 247, 251, 256f, 280, 299, 310f, **312-315**, 318, 322, 330, 341-343, 345, 347, 352, 356, 360, 365, **372**, 374f, 377, **378f**, 380, 385-387, 389, 399, **407**, 413, 415f, 431, 437f, 442-445, 463, 470f, 473, 475, **479**, 488-491, 497, 545, 569, 570f, 574, **575f**, 587, 590, 592f, 602, 624, 765, 784-787
 F.-Theologie 63, 222
 F. und Gleichheit 360, 440
 F. und Harmonie 349, 358, 650f

- F.-Wesen 312, **314f**, 318, 378
 Gesetz der F. 371f
 Gestaltungsg. 116, 600
 Positive F. 368, 398, 444
 Praxis der F. **575f**, 579, 590f, 604
 Sorgenf. 133
 Wahlf. 113
 Willensf. 179, 187, 222f, 372, 452, 479
Fremdbestimmung/Heteronomie 27,
 375, 437, 439f, 442, 444, 452, 474,
 490, 492f, 654, 672f, 675, 689, 725
Fremdbezug 94, 100, 102, 151, 169, 171,
 299, 400, 405, 409, 432, 449, 474,
 493, 497, 499, 599, 675, 698, 750, 753
Fremdheit 626, **629**, **631f**, 643, 752
Freude 174, 178, 181, 188, 213, 246, 321,
 329, 392, 394, 467, 578, 590, 595, 745,
 753, 790
Freudsch 74, 452, 610, 629, 632, 637
Freundschaft 107, 124, 155, 176f, **181-183**,
 185, 191, 195, 197-199, 261, 271, 287,
 339, 346, 355, 407, 588, 591, 595, 674,
 755
Friede 156, 168, 212, 215, 242, 254, 258,
 260f, 282, 288, 291, 298, 339, 355, 477,
 756
Frui 151, 153, 187, 213, 232, 234f, 673
Furcht 159, 257-261, 280, 415
Fürsorge 23, 29, 135, 143, 240, 446, 457
- G**
- Gattung** 252, 300, 324, 346, **348-350**,
 374, **381f**, 387f, 397, 417, 448, 481f,
 484, 670, 715
Gebot 124, 126-128, 150, 158, 164, 212,
 238, 240, 242, 258, 295, 372, 398, 401,
 411f, 416, 472, 611, 691, 704f, 719, 723,
 725, 792
 G. der Nächstenliebe 102, 124, 126,
 129, 170, 239, 246f, 297, 403, 649
 G. der Selbstliebe 126f, 173, 184, 240,
 384, 398, 418, 649, 712, 714, 719
 Doppelg. 124, 126, 128f, 138, 151, 173,
 191, 237, 293
 Handlungsg. 405, 420, 457
 Klugheitg. 258, 400, 713f, 725
 Liebesg. 126, 527
 Moralisches G. 212, 384, 403
 Vernunftg. 253f, 258f, 412
Gefühl 25, 66, 72, 88, 267, 311, **325f**,
 332, 368, 392, 396, 413-415, **420**, 428,
 470, 494, 505f, 509, **517**, 521, 524f,
531, 535, 550, 556f, 559, 573, 646, 685,
 691f, 702, 710, 712, 714, 718, 722, 725,
 735, 738, 746, 764, 792
 G. der Achtung 368, 416
 G. der Zufriedenheit 396, 702
 G.-Ethik 505
 Dimension des G. 685, 745
 Einsg. 169, 551
 Existenzg. 115, 311, 327, 332, 340, 360,
 761
 Machtg. 368f, 385, 396, 420f, 491
 Mitg. 91, 365, **531**
 Moralisches G. 361, 368f, 385, 396,
 420f
 Positives G. 71, 230, 531
 Selbstg. 269, 532
 Selbstwertg. 26f, 37, 352, 531f, 703, 711
 Überlegenheitsg. 31, 331
Gehorsam/Ungehorsam 160f, 164, 168,
 236, 259, 263, 275, 278f, 314, 459, 571,
 574, 584f, 588, 591, 700
Gelassenheit 23, 210, 213f, 217, 275,
 279f, 657, 688, 790
Gemeinschaft 58, 137, 154, 214, 286,
297-299, **302**, 304, 341f, 376, 381, 383,
 388, 439f, 444, 486, 536, 586, 629,
631, 654, 662, 668, 672, **686**, 690
 G.-Orientierung 487
 G.-fördernd 304, 334, 683, **686**
 G.lich 174, 260, 282, 287, 290, 293,
297-299, **302**, 305, 333, 436, 662
 G. mit Gott 109, 140, 148, 161-163, 172,
 189, 195f, 651, 655, 683f, 686
 G.-schädigend 298, 682, 690
 G.-Trieb 393
 G.-Wesen 261, 297, 365f
 Ethische G. 401, 407
 Glaubensg. 107
 Heilsg. 512, 536
 Menschliche G. 687
 Moralische G. 401, 414
 Liebesg. 162
 Vergemeinschaftung 441, 491, 757
 Volksg. 341
Gemeinwohl 88f, 261, 288, 334, 445
Gender-Studies 32-34, 779, 796, **804f**
Genealogie 75, 84, 330, 336, 454, 458,
 461f, 480, **565f**, 568, 572, 580, 767,
 770
Genie 236, **339f**, 362, 379, 435, 461, 473,
 486, 606, **630**, 636, 642

VII. Register

- Gerechtigkeit** 52, **82**, 106, 156, 173, 195, **206**, **233f**, 238, 260, 271f, 296f, 352, 794
 G. Gottes 206, 208, 497
 G.-Konzeption **82**, 85
 G.-Theorie 55, 82, 91
 G. und Liebe 145, 296f
 G. vor Gott 232f
 Selbstg. 108
 Ung. 152, 260, 278, 287
- Geschichtlichkeit** 48f, 63, 87, 97-100, 134, 159, 161, 206f, 209, 218, 234, 310, 312, 315, 317f, 321, 347, 495, 513, 527, 537, 542, 554, 557f, 560, 579, 594, 611f, 653, 724
- Geschlecht** 37, 221, 312, 316, 331f, 382., 637
- Geschöpf** 108, 134, 155, 188, 201, 212, 259, 280, 377, 389, 441f, 495
- Geselligkeit** 258, 260, **298**, 381, 389, 407, 424f
- Gesellschaft** 31, 33, 88, 269f, 284f, 288f, 291, 298, 302, 304, 312, **314**, 318f, 322, 325, 330, 333, 335, 338-340, 344, 346, 352, 354, 359, 362, 383, 493, 507f, 526, 536, 552, 570, 600, 618, 631, 641, 695
 G.-Analyse 55, 307, 310
 G. der Heiligen 287, 290
 G.-Kritik 329, 492, 805
 Gesellschaftlich 26, 93, 231, 268, 311, 316, 322, 355, 437, 492, 495, 662, 756, 804
 G.liche Erwartungen 335, 805
 G.licher Kontext 305, 425, 451, 488
 G.liche Strukturen 30, 33, 360, 362, 639, 682
 G.liches Verhältnis 313, 343, 694
 G.-Vertrag 87, 314, 318
 Vergesellschaftung 310, 327, 354, 358
 (Welt-)Bürgerliche G. 348, 351, 381
 Zivilisierte G. 350, 360
- Gesetz** 45, 58, 150, 191, 239, **242**, **246**, 258-260, 295, 313f, 318, 332, 348, 352, 367-369, **372-380**, **382-387**, 391, **395-399**, 402f, 406f, **410-412**, **416-422**, **424-427**, 444, 469, 516, 547, 555, **573-575**, 589, 615-617, 623, **625**, 630, 635, 659, 661, 667, 699, 701
 G. der Freiheit 371
 G.-gebender Wille 367, 378
 G.-Geber 259, 294, 368, 527
 G.-Gebung 374, 378
- G.-Mäßigkeit 23, 262, 294, 374, 489, 520, 797, 798
- G. und Evangelium 246
- Achtung des moralischen G. 363, 368f, **377**, 378, 383, 391, 395f, 407, 427, 517, 701
- Eigenes G. 243, 291, 444, 542
- Liebe zum moralischen G. 45, 417, **418f**
- Männliches G. 625, 638
- Moralisches G. s. *Moral*
- Naturg. 254-256, 258f, 263, 293-295, 298f, 301, 311, 465, 546
- Natürliches G. 178, 191, 258f, 260
- Sitteng. 367, 370, 385, 391, 398, 419, 421
- Vernunftg. 379, 385, 412, 458, 682
- Gesinnung** 211, 266, 272, 274, 282, 286f, 368, 396, 402, 416, 419, **421f**, 426, 511, 513
- Gesundheit** 19, 24, 26, 37, 154, 225, 330, 356, 388, 469, 471, 487, 494f, 613, 617, 623, 630, 640, 642, 695, 715
- Gewissen** 72, 301, 319, 335, **355-358**, 479, 490, 523, 540, 589
- Gewissheit** 108, 202, 239, 277, 421, 463, 729
- Gleichheit(s)** 128, 191, 210, 230, 301, 334, 346, 351, 423f, 440, 444, 451, 457, 630, 698, 744
 G.-Empfinden 355, 756
 G.-Grundsatz 346, 349, 351
 G. und Freiheit 360, 440
 Menschliche G. 355, 424, 756
 Moralische G. 355, 396, 756
 Natürliche G. 350
 Rechtliche G. 355, 756
 Ungleichheit 185, 309, 312, 334, 337, 351, 355, 666, 756
- Glück(s)** 24f, 36, 72, 114f, 133, 136, 141, 143, 147, **154f**, **160f**, 163, 185, **187**, 196, 209, 211, 214, 235f, 245, 299, 312, 325, 330, 333, 339, 345, **355**, 367, 386f, 395, **400**, 408, 430, 471, 485, 492, 505, 596, 651, 653, 659, 676, **683-685**, 688, 690, 694, 705f, 709f, 755f, 781
 G.-liche Existenz 337, 386
 G.-liches Leben 19, 21f, 24, 32, 139, 144, 346, 412, 653, 660, 669, 673, 707, 713
 G.-Streben s. *Streben*
 G.-Theorie 236, 603
 G.-Verlangen 259, 274

- G.-Vorstellung 118, 401, 663
 Eigenes G. s. *Eigen*
 Gegeng. 136, 141, 156, 160, 651, 706, 713, 787
 Irdisches G. 135f, 187, 275, 471, 706
 Natürliches G. 327, 329
 Transzendentes G. 706, 781
 Ung. 25, 72, 211, 279f, 320f, 325, 329, 336, 493, 668
- Glückseligkeit** 147, 159, 187, 256, 283, 303, 365, **367-370**, 372, 382, **385-387**, **390f**, 393, **394-396**, **399**, **400-411**, 418-420, 424f, 429-431, 694, **705f**, 708, 712, 714
- Gnade** 153, 157, 160, 162, 168, 187, 189, 195, 197-199, 205f, 214, 218, 236, 251, 274, 277, 281, 289, 297, 302, 316, 411, 467f, 661, 671, 677, 693, 706, 709, 714
 G.-Lehre 157f, 205
 G. und Natur 160, 175, 274
 G.-Theologie 111, 147, 165, 176, 202, 242, 262, 515, 538, 671
 G.-Wirken 101, 197, 289, 291, 793
 Göttliche G. 157, 160, 162-164, 170, 186f, 196, 233f, 274, 278, 289, 291, 442, 467, 468, 682
- Goldene Regel** 102, 127, 129
- Gott(es)** 75, 117, 127f, **134-136**, 141, **146-148**, **150**, **153-158**, **160-163**, **167-175**, 179, **184**, **188f**, **191f**, 195f, **201-208**, **210f**, 219f, 224-226, **233-235**, **238**, 240, 245, 247f, 262, 272, 275f, **300**, 375, 411, **417-419**, 438, 468, 497, 521, 534, **536f**, 539, 669, 674, 781, 785f, 788-791
 G.-Begegnung 213
 G.-Beziehung 133-135, 187f, 194, 225f, 238, 661, 687
 G.-Bezug 116, 118, 125, 128, 136, 141, 146, 154, 159f, 247, 276, 460, 537, 602, 674, 675, 679, 693, 696, 785, 793
 G.-Erkenntnis 149, 172, 184, 234, 237, 241
 G.-Freundschaft 187, 189, 194-199, 715, 787
 G.-Furcht 133, 156, 339, 450, 585
 G.-Geburt 208f, 214, 216
 G.-gefällig 277, 281, 671
 G.-Gemeinschaft 109, 140, 148, 161-163, 172, 189, 195f, 651, 655, 683f, 686
 G.-Herrschaft 129, 142, 243
- G. Gnade s. *Gnade*
 G.-Liebe 29, 37-39, 63, 107-109, 111f, 124-126, 134, 143, 145, 150f, **153-158**, **160f**, **163**, **168-175**, 183f, 186f, 189f, 193f, 196-199, 203, 207, 209, 213f, 218, 225-227, 235-237, 241, 246, 259, 262, 273, 275f, 279, 281, 284, 288, 293, 296, 375, **418f**, 432, 493, 515, 536-538, 674f, 677, 706, 711, 714, 774f, 785
 G.-Lob 133
 G.-los 134, 152, 197, 287
 G.-Perspektive 66, 521f, 530f, 541, 550, 553, 692
 G.-Postulat 410, 685
 G.-Rede 204f, 785
 G.-Schau 209, 218
 G.-Selbstoffenbarung 63, 207, 793
 G.-Standpunkt 67, 463, 516
 G.-Verhältnis 143, 151, 165, 172, 201, 229, 246, 277, 281, 285, 537, 658, 675, 700
 G.-Vertrauen 137
 Auflehnung gegen G. 158, 263, 667
 Bild G. 207, 209, 259
 Einheit mit G. 202, 216, 224
 Ebenbild G. 280
 Gerechtigkeit G. 206, 208, 497
 Gerechtigkeit vor G. 232f
 Genuss G. 151, 154
 Hingabe an G. 145, 168, 170
 Idee G. 51
 Liebe zu G. 112, 124f, 141, 167, 169, 184, 192, 214, 227, 248, 275, 447
 Ordnung G. 88, 539, 662, 667, 682
 Personal G. 226, 418, 545
 Pflichten gegen G. 293, 296, **300**, 411
 Platz G. 150, 238, 285
 Reich G. 134-136, 139, 141-143
 Streben nach G. 129, 147, 150, 167, 213, 237, 706
 Tod G. 619
 Wille G. 47, 152, 211, 240, 275, 278, 372, 486
 Zuwendung G. 128, 279
- Gouvernementalität** 561f, 589
Gradualität 60, 205, 241, 404, 427, 792
Grausamkeit 228, 346, 457f, 484, 534
Gut (das)/Güter 57, **150-156**, **163**, **183**, 191, **193-195**, 199, **255-258**, 261, 270, 300, 352, 480, 518, 555, **742f**, 787, 790
 G.-Ethik 242, 505

VII. Register

- G.-Ordnung 146, 150, 163, 173, 199,
216, 241, 270, 698
Eigene G. s. *Eigen*
Höchste G. 112, 147, 150, 154, 163-165,
171, 184, 186, 190f, 386, 403, 410,
524
Irdische G. 146, 148, **150-156**, 163,
172f, **183**, 190f, 194, 356, 787
Öffentliche G. 89
Streben nach G. s. *Streben*
- H**
- Habsucht** 156, 298, **415**
Handlung/Handeln 49-57, 89-92, 143,
150-153, 163, 196, 199, 211, 215, 217,
269f, 290, 293, 316, **367-374**, 382, 392,
397-409, 420, 426, 429, 431, 434,
464, 511, 555, 572, 576, 584, 646, 703,
709-712, 719f, 723, 725, 764, 795, 798
H.-Bewertung 110, 118
H.-Ethik 555
H.-Fähigkeit 102, 428, 497
H.-Gebot 405, 402, 457
H.-Kontext 48, 50, 55, 88, 153, 385,
507
H.-Motiv 288, 446
H.-Motivation 35, 266, 281, 329
H.-Norm 19, 573
H.-Orientierung 541, 555
H.-Pflicht 57, 302, 405, 406
H.-Praktik 741f
H.-Prinzip 35, 255, 261, 269, 304, 307
Soziale H. 50, 329
Moralische H. s. *Moral*
Haltung 58, 130, 133, 139, 141, 144, 152,
156, 161f, 164, 170f, 200, 210, 213,
278, **405f**, 423, 476, 533f, **535f**, 538,
553, 555, **569-571**, 573, 587, 591, 595,
603, 605, 646, 655, 669, 687, 691f,
698-702, 710, 718, **722**, 724f, 736,
743-745, 764, 776, 781, 790, 792
H.-Änderung 156, 275
H. der Modernität **569f**, 574
Dimension der H. **743-745**, 801
Grundh. 105, 171, 199, 209, 215, 475,
657, 698
Liebesh. 406, 530f
Harmonie 23, 153, 158, 224, 273, 278,
295, 298f, 306, 320, 333, 338, 343,
349, 357f, 360, 385, 387, 410, 473, 491,
659-665, 685, 687, 761, 786, 788
H.-isch-Anarchisch 655, 659, 677f,
681, 686
H. mit sich 311, 327, 338, 347, 650
H.-isch-Natürlich 660-662, 664-666,
674, 677, 686, 688
H.-ische Identität 361, 664
H.-ische Ordnung 317f, 335, 665
H. und Freiheit 349, 358, 650f
Innere H. 182, 196, 340, 352, 660, 703
Hedonismus 28, 236, 314, 322, 373,
484f, 498, 798
Heil 108, 134, 136, 139, 150, 159-161, 165,
182, 218, 236, 276, 518, 521, 524, **528**,
585, 632, 651, 656, 663, 677, 710
H.-Gemeinschaft 512, 536
Heilige Schrift 124, 157, 203, 234
Heiligen (die) 274, 287, 290, 339, 527,
528, 557
H.-igkeit 127, 202, 216, 287, 318, 405,
416, 419f, 437, 450
H.-igung 628
H.-Mittel 238, 275, 663f
H.-Praktiker 21
H.-Sorge 136, 156, 162f, 192f, 580, 710,
781, 787
H.-Streben 213, 235, 651
H.-Unsicherheit 275
H.-Verheißung 670
Eigenes H. 164, 168, 192, 235f, 274f,
276, 521f, 552, 683, 781
Streben nach H. 213, 235, 651
Heilung 21, 628, 633
Heroismus 225, 252, 255, 275, 342, 444,
474, 484, 496, 598, 666, 715, 754
Herrschaft 134, 141, 150, 223, 225, 229,
314, 321, 330, 334, 337, 342f, 345f, 350,
440f, 449, 480, 493, 516f, 536, 561f,
570, 584, 590, 602
Heterogenität 55, 75, 603, 607f, 616,
621, 624-626, 629, 634, 638, 641
Heterozentrik 724-726, 762, 804
Heuchelei 380, 445, 447
Hingabe 145, 150, 153, 156, 163, 168, 170,
173, 227, 241, 275, 686, 687, 711
Hobbessch 280-282
Hochmut 108, 138, 158f, 162, 171, 184,
191, 199, 229, 234f, 244, 266, 269, 284,
322, 327, **423f**, 426, 433, 585, 651, 679,
681, 688-690, 698-700, 745, 753, 786
Hoffnung 116, 161, 173, 187, 268, 278, 682
Humanismus 219, **221-224**, 230, 234,
236, 241, 251, 266, 276, 301, 438, 440,
450, 457, 498, 562, **624f**

I

- Ideal** 78, 133, 166f, 171, 183, 199, 211, 217, 242, 274, 278, 280f, 290, 314f, 316, 322, 338, 346, 355, 378, 386, 403, 407f, 410, 416f, 430, **437**, 438f, 441, 445f, 448f, 463, 473, 485f, 491, 499, 507, 513, **524**, 527, 541, 548, 552, 578, 615, **616**, **618f**, 624, 660, 665, 668, 672, **717-727**, 756, 776
 I.-Bild 240, 314, 333, 343, 524
 I.-Bildung 410f, 618
 I.-Form 78f, 723
 I.-Gestalt 132, 209, 596, 709
 I.-isierung 78, 600, 613, 615f, 618, 627f, 631f, 640
 I.-ismus 506, 517, 787
 I.-Typ 80, 646, 648f, 653, 660, 672, **717-727**, 733, 739
 I.-Zustand 401, 405
 Caritasi. 290
 Eigenes I. 430
- Identität** 22, 33f, 55, 80, 107, 115, 143, 225, 236, 238, 302, 340, 341f, **344**, 345f, **350**, **353-361**, **368**, 381, 412, 441, 513, 522, 567, 568f, 583, 589, 606, **617-628**, **630-634**, 640f, 703, 715, 776, **784f**, 804
 I.-Bildung 310, 320, 332, 336, 350, **353-361**, 627, 652
 I.-Kern 341, 442, 477, 515, 772
 I.-Krise **617-628**, **630-633**
 I.-Theorie 37, 94, 292, 307
 Eigene I. 108, 332, 347, 357, 576, 585, 719, 723, 726
 Gattungs. 350
 Gelingende I. 36f, 39, 105, 497, 626, 638, 640-642, 646, 683, 695, 707, 713, 717, 723, 727, 746-748, 753, 761, 764, 776, 785, 799, 803f
 Gesunde I. 617, 630
 Harmonische I. 361, 664
 Individuelle I. 108, 320, 446, 622
 Moderne I. 358, 389, 450, 612, 757, 788, 794, 798, 801
 Nationale I. 622
 Soziale I. 352
 Volitionale I. 114, 777
- Ideologie** 54, 583, 621, 624, 629
Illusion 236, 273, 343f, 484, 529, 531, 579, 629, 688f
Immanenz 51, 62, 76, 144, 149, 161, 163, 218, 222, 262, 268, 276, 289f, 438, 463, 589, 664, 675-680, 684f, 689, 706, 778, 782, 787f, 791
- Imperativ** **369-371**, 409, 495, 526, 552, 555-557, 566, 568, 589, 594, 642, 669, 688, 697
 Existenzieller I. 480, 490, 566, 589, 714
 Hypothetischer I. 258, 369, 370, 386, 411, 557
 Kategorischer I. **370f**, 373, 376-378, 389, 398f, 402-405, 411, 557
 Sittlicher I. 408, 438
- Indifferenz** 29, 90, **132**, 210, 211, 245, 275-278, 280, 326, 354, 572, 575, 657-661, 666, 683
- Individualität** 125, 222, 435, 440, 444, 446-449, 452, 483, 519, 593
- Individuiert** 481, 523, 539, 551-553, 558, 666, 668, 677f, 680, 684, **689**, 761, 787, 805
- Integrität** 100, 110, 352, 355, 396, 399, 623, 641, 756
- Intentionalität** 49, 211, 511, 513, 521, 530, 553
- Interesse** 65, **88-90**, 97, 113, 123, 127, 130, 136, 137, 177, 201, 226, 252, 266, 270-272, 276, **281f**, 285, 306, 319, **333-335**, 341, 346, 370-372, 381, 388, 389, 401, 437, 446f, 500, 502, 506f, 509f, 513, **516**, 533, 565f, 569, 579f, 696, **706f**, **710**, 739, 777
 I.-Doktrin 335, 352
 I.-Ethik 505, 517
 I.-geleitet 211f, 215
 I.-Konflikte 137, 445
 I.-los 113f, 212, 240, 274-276, 278, 522, 759, 776f
 I.-lose Liebe 113, 240, 274f, 777
 I.-Perspektive 516, 529, 535, 550
 I.-Schwerpunkt 106, 502
 I. und Wünsche 28, 194, 515, 551, 559, 761, 763, 796
 Eigene I. s. *Eigen*
 Frage. 53, 68, 427
 Fremde I. 131, 262
 Gemeinwohl. 261
 Selbsterhaltungs. 259
 Selbst. s. *Selbst*
 Wohlverstandene I. 300
- Internalisierung** 22, 440, 670
- Intersubjektiv** 49, 67, 69, 148, 497, 499, 513, 524f, 556, 588, 642, 695, 705, 754, **756f**, 760f, 787, 798

VII. Register

- I. Anerkennung 351, 447, 711, 754
I. Aushandlung 499, 558, 744
I. Bedingung 37, 756
I. Beziehung 433, 444, 524
I. (Praxis-)Bezug 50, **756f**
I. Gründe 56, 76, 643, 777
I. Pflichten 57f, 733
I. Rechtfertigung 448, 460, 604, 643, 735, 742, 750, 761, 763
I. Schädigung 682, 684
I. Überprüfung 440, 542, 760, 763
I. Verständigung 642, 805
- Introspektion** 166, 235, 268, 290, 371
- Invarianz** 48, 312, 332, 349, 370, 540, 549, 634, **649-654**, 656-658, 663, 666, 669, 673, 677-679, 684, 688, 694, 720, 722, 726, 738
- K**
- Kantisch** 116, 253, 274, 300, 357, 438, 451, 457, 463, 483, 488, 493, 506, 517, 527, 542, 557, 559, 571, 574, 599, 652, 655, 665, 682f, 685, 686, 708, 712, 714, 725, 742
- Kapitalismus** 30, 506f, 516, 536
- Kind** 21f, 87, 93, 206, 263, 279, 316, 331, 345, 355, 469-471, 513, 613-615, 622, 633, 636-638, 706
- Klugheit** 130, 136, 173, 200, 255, 258f, 263, 269, 282, 299, 301, 367, 369f, 372, 388, 392, 394f, 400, 408, 490, 493f, 685, 689, **713f**, 719f, 725
- Kohärenz** 61, 83f, 338, 454, 496, 527, 582, 623, 748, 761, 769
- Konflikt** 63, 137, 258f, 261, 263, 286, 298, 302, 306, 327f, 353, **357**, 361, 389, 410, 450, 457, 493, 602f, 661f, 664f, 668, 685f, 753, 761
- Konkurrenz** 93, 153, 163, 190, 199, 202, 214, 242, 258f, 263, 280, 322, 335, 526, 533, 665, 675, 784, 786
- Konstruktivismus** 53-55, 60, 117, 318, 330, 337f, 389, 463, 482, 496, 517, 566f, 571, 635, 656, 775, 801
- Kontemplation** 210, **216**, 224f, 278
- Kontextsensibilität** 52f, 55, 779
- Kontingenz** 28, 52, 63, 78f, 159, 312, 315, 330, 332, 370, 454, 457f, 477, 480, 496, 514, 516, 520, 543, 562, 565f, 568, 587, 634, 649, 720, 729, 736, 738, 762, 778, 790, 802
- Kooperation** 187, 207, 244, 260-262, 311, 333f, 491, 542, **548**, 554
- Körper** 25f, 33, 150, 152, 156, 173, 198, 216, 220, 224f, 227f, 250, 255, 312, 342, 439, 442, 518, 562, 616, 622, 625, 630, 636, 639, 699, 763, 778, 790, 793, 799, 801-803
- Kosmos** 132, 147, 151, 168f, 219, 220-223, 225f, 229, 231, 502, 539, 542, 544-546, 548, 551, 649, 659, 674
- Kraft** 24, 76, 194, 219f, 229, 312, 316, 356, 443, 470, 475, 484, 494, 513, 533, 546, 551, 555, 620, 667-689
- Krankheit** 19, 114, 211, 563, 664, 803
- Kreativität** 28, 771-773, 799, 801
- Kreatur** 201, 203, 205-207, 210, 212, 217f, 277
- Kriecherei** 335, 414f, **423f**, 429, 433, 445
- Krieg** 258, 286f, 298, 311f, 351, 477
- Krise** 26, 107, 158, 606f, 609, 613, **617-619**, 622f, **626**, 628, 634f, 639-641, 646, 717, 724
- Kultur** 52, 125, 133, 260, 323, 333, 336, 381, 389, 458, 490, 538, **589**, 606, 620, 639, 641, 688, 695
- K. des Selbst 586, 587, **589**
- K.-Geschichte 29, 219, 502, 609, 610
- K.-Imperialismus 52
- K.-Kritik 486, 534, 536
- K. und Natur. 343, 415, 490, 637
- Abendländische K. 75, 219, 469, 609, 781
- Antike K. 135, 461, 579, 584
- Westliche K. 29, 30, 52, 618
- Kunst** 58f, 66, 77, 238, 589, 599f, 618, 627, 631
- Kunstwerk** 67, 514, 590f, 594, 597, 599-601, 605
- L**
- Laster** 89, 92, **138f**, 158, 190f, 268f, 283, 288, **304f**, 313, 316f, 321f, 327, 336, 383, 399, 415, 679

- Leben** 20, 22f, 25, **31**, **40**, 57-59, **61**, **86**, 89, 101, 112-114, **115f**, 130, 132, **133f**, 135, 138, 140f, 155, 157, 159, 162f, 171, 183, 187, 193, 198, 208, 213, 215, **217**, **225**, 227f, 230, 232, 238, 240, 242f, 245-248, **253**, 254, **257f**, 261f, 273, 275, 280, 284, 290, 300, 312, 317f, 320f, 323, 331, **337f**, 357, 378, 415, 430, 444, 451f, 454, 459, 460f, 463, **464f**, 466, 470, 472-474, 481f, **483f**, 486, **487-489**, 494f, 497, 499, 507, 510, 512, 515, 525, 531f, 535, 555, 558f, **564**, **584f**, 588, **591-601**, 617, 623, 633, 637, 640, 642, 654, 664, 671, **681-686**, 702, 707, 714, 742, **746f**, **772**, **796-799**
 L.-Anfang 800f
 L.-Bejahung 489, 497
 L.-Dienlichkeit **464**, 466
 L.-Ende 799f
 L.-förderlich 231, 494, 646, **681-686**, 687, 690, 793
 L.-Form 169, 200, 217, 222, 224, 348f, 415, 514, 588, 591-593, 597f, 600, 603, 649, 653, 692, 695f, 716, 718, 720, 722, 724, 737, 755, 763, 781, 787
 L.-Freude 23f
 L.-Führung 57, 113, 164, 210, 257, 295, 301-303, 569, 572, 576, 599, 601, 789
 L.-Glück s. *Glück*
 L.-Hilfe 19f, 26, 29, 669, 732, **796-799**
 L.-Jahre 345
 L.-Könnerschaft 742
 L.-Kunst 131f, **133f**, 136, 159, 162, 225, 465, 476f, **564**, 573, 575, **591-601**, 642, 670
 L.-Modell 140, 318
 L.-Perspektive 430, 457, 485, 499
 L.-Praxis 25, 558, 714
 L.-Sinn 114
 L.-Stil 590f, 597, 656, 714
 L.-Verneinung 457
 L.-Weg 166, 172, 186, 203, 236, 337, 339
 L.-Weise 52, 135, 183, 222, 225, 229, 247, 337, 338, 349, 357, 498, 592, 597, 601, 628, 642
 L.-Welt **20**, 21-30, **31**, 36, 39, **40**, 50, 59f, **61f**, 82, 85, **86**, 97f, 318, 466, 478, 488, 644f, 650, 758, 768, 770, 772f, 782, 795
 L.-Ziel 141, 279, 303, 522
- Anderes L. **584**, 591f
 Eigenes L. s. *Eigen*
 Ethik der L.-Kunst **564**, 594-596, 598
 Ewiges L. 136, 153
 Gelingendes L. 114, 126, 136f, 141, 143f, 172, 209, 231, 257, 264, 310, 312, 314, 317, **337f**, 340, 346, 349, 365, 430, 464f, 468, 473, 482, 488, 494, 517, 555, 642f, 652, 658f, 672, 674, 684, 697, 713, 757, 760
 Glückliches L. 19, 21f, 24, 32, 138f, 346, 653, 659f, 673, 707, 713
 Gutes L. 19, 56f, 155f, 172, 182, 224, 236, 251, **253**, 261, 301, 345, 361, 400, 417, 430, 499, 517, 550, 557, 559, 573, 589, 595f, 599f, 603, 642, 662, 692, 714, 723, 727, **746f**, 748, 753, 757, 761, 764, 777, 784-786, 790, 792, 796, 799, 801, 803
 Irdisches L. 155, 169, 193, 229, 244, 248, 252, 279, 291, 294
 Moralisches L. 281, 572, 757
 Praktisches L. 112, 137, 172, 184, 217, 224f, 237, 242, 248, 685
 Richtiges L. 142, 440, 601
 Sittliches L. 187, 251
 Überl. 255, 458, 464, 791
 Wahres L. 551, 584, 592
 Wille zum L. 483f, 510
 Zusammenl. 242, 254f, 261, 280, 287f, 290, 298, 334, 347, 446, 622, 659, 661-663, 681f
- Leib** 129, **150**, 152, **189**, **192**, 210, 228, **471**, 477, 479, 639
Leiblichkeit 156, 163, 170, 182, 192, 210, 228, 300, 464, **477f**, 699, 701
Leid 141, 164, 208, 210-213, 318, 328, 346, 360, 392, 460, 487, 494, 534, 570, 623
Leidenschaft 27, 194, 258f, 268, 288, 291, 302f, 312, 321, 324-331, 336, 352, 391, 442, 494, 521, 579, 694, 696, 705
Leistung 167, 248, 254, 263, 271f, 279, 291, 322, 334, 345, 351, 358, 394, 426f, 531, 540, 624, 650, 653, 744, 790
Liberalismus 30f, 82, 322, 412, **437f**, 440f, 497, 600

Liebe 45f, 93, 101, 107, 109, 112, **113f**, 116,
126-130, 137, 143, 149, 150, **153-158**,
160, **163f**, 166f, **168-175**, **177-181**, 185,
 189, **190-194**, 198, 205, 212, 222f,
 226-228, **237**, **239**, 240f, **243**, **247**,
 249, 254f, 273, **274**, 293, 296, 331,
 336, 346, 355, 362, 365, 390, 392, 405,
418f, 444-447, 455, 460, **469f**, 503,
508-513, 516, 521, 523, 525, 534, 539,
 541, 547, **552f**, 610f, 616, 619f, 625,
 627f, 633f
 L.-Beziehung 169f, 268, 332, 618-620,
 623, 632, 641
 L.-Diskurs 107, 610, 619f, 623, 627,
 632f, 641, 678, 755, 765
 L.-Ethik 100, 106, 151, 250, 261
 L.-Ethos 129, 418, 538
 L.-Gebot 126, 527
 L.-Gemeinschaft 162
 L.-Haltung 406, 530f
 L.-Konzept 107
 L.-Mystik 168f
 L.-Pflicht 394-398, 402f, 405f, 413,
 419, 431
 L.-Synthese 37, 39, 111-113, 731, 778
 L.-Theorie 107f, 118f, 176, **193**, 195,
 256
 L. und Gerechtigkeit 145, 296f
 L. zu Gott 45, 112, 124f, 141, 167, 169,
 192f, 214, 227, 248, 275, 447
 L. zum (höchsten) Gut 112, 179, 198,
 709
 L. zum Lob 104
 L. zum moralischen Gesetz 45, 417,
418f
 L. zur Gesellschaft 333
 L. zur Mutter 192
 L. zur Natur 45, 154
 L. zur Schöpfung 168-170, 225
 Begehrende L. 179, 193, 227, 242
 Dreipolige L. 107, 109, 124f, 152, 175,
 237, 293
 Einheit der Pole der L. 39, 111, 152
 Feindesliebe 124, 128, 192, 438
 Freundschaftliche L. 180, 184, 188,
190-194, 195, 223
 Geschlechtliche L. 331f
 Gottesl. s. *Gott*
 Interessenlose L. 113, 240, 274f, 777
 Nächstenl. 29, 37-39, 45, 102, 109,
 111f, 116, **124-128**, 129, 142-145, 151f,
153-156, 163, **164**, 168f, 171, 174f,
 183, 184, 189f, **191**, 192, 198f, 203,

212-214, 217, 227, **237**, **239**, 240,
243, 246, **247**, 259, 261, 297, 362,
 398, 399, 403, **418**, 439, 441, 455,
 457, 459f, 467f, 474, 493, 526, 632,
 649, 661, 675, 687, 701, 774, 781,
 785f, 792
 Natürliche L. 187, 189, 273, 277, 510
 Ordnung der L. 107f, 151, 164, 183f,
 212, 262, 265, 513, 536, 778
 Personale L. 169, 180, 194, 633
 Reine L. 114, 195, 239, 270, **274-282**,
 290, 292, 726, 776
 Schicksalsl. 488-490
 Selbstlose L. 101, 242, 284, 290
 Soziall. 132
 Vaterlandsl. 341-343
 Vernunftl. 132, 390, 395f
 Weltl. 107, 538
 Wissensl. 238, 460
Linguistik 78, 128, **606f**, 617
Literaturwissenschaft 31, **34**
Lüge 153, 380, 414, 491
Luxus 322, 334, 425, 433, 527

M

Macht 85, 87, 206, 228, 256, 259-261,
 268, 286, 297, 312, 329, 334, 342, 350,
 405, 438, **443f**, 459, **464-466**, 471,
 478, **482-484**, 493, 505, 516f, 561f,
 567, **570f**, 576, 586f, 603, 613, 622,
 639, 803
 M.-Analyse 561, 594
 M.-Beziehung 567, 570, 583, 590
 M.-Streben 85, 329f, 459
 M.-Verhältnisse 335, 434, 461, 478,
 492, 497, 584
 Allm. 28, 318, 442, 484
 Ohnm. 459, 494, 533, 545, 551
 Pastoral. 580
 Wille zur M. 452f, 461, **464-466**, 478,
482-484, 505, 657
Manipulation 269, 341, 343, 682
Materialismus 255, 313, 440
Medizin 20, 225, 590, 796, 799, 801, 803
Melancholie 613, 620
Menschheit 45, 59, **159f**, **229**, **252**, 256,
 300, 324, 331f, 336, 342, 346, 362,
 368, 377-383, 392-394, 397, 399, 401,
 405, 408, 412f, 416f, 425, 445, 451,
 498, 547, 670, 704, 715
Menschlichkeit 297, 325, 445, 480

- Metaphysik** 163, 178, 196, 199, 203, 363f, 367, 372, 379, 436, 452, 461, 512, 544, 546, 552
- Milieu** 513, 519, 539, 572
- Missachtung** s. *Achtung*
- Mitgefühl** 91, 365, 531
- Mitleid** 91, 141, 216, 303, 325, **328f**, 334f, 342, **346**, 352, 354, 358, 457, 460, 467, 473, 489, 493, 517, 756
- Mitmenschen** 24, 140f, 145, 150, 153, 212, 239, 242, 245, 284, 312, 320, 322, 328, 335, 337, **351f**, 360-362, 377, 526, 661, 698, 701
- Moderne** 75, 125, 176, 252-254, 258, 265, 293, 307, 314f, 319, 322, 334, 337, **438**, 449f, 462f, 473, 506, 514, 532, 534, 543f, 565, **569f**, 586, 592, 610, **617-619**, 621-623, **626-630**, 632, 634, 664
- M. Identität 358, 389, 450, 612, 757, 788, 794, 798, 801
- M-isierung 251
- M-ität 568, 569, 574, 591
- M. Mensch 342f, 358, 389, 410
- M. Narzissmus 610, 619, 628
- M. Ökonomie 87
- M. Sinn 89
- M. Staatstheorie 87, 249f, 258, 263
- Antim. 450, 536
- Ethos der M. 532, 587, 708, 742
- Haltung der M.-ität **569f**, 574
- Spätm. 450, 552, 606, 609, 612, **617-619**, 622f, **626-628**, 630f, 633-635, 640-642, 664, 716, 755, 782, 787f, 794, 798, 801
- Vorm. 107, 338
- Moral** 52f, **56-59**, 64, 67, **69**, 72, 85f, 103, 106, 108, **110**, 113, 115, **117**, 135, 145, 157, 164, 176, 187, 193-195, 199, 202, 259, 264, 266, **268f**, 273f, 276, 278, 280, **282f**, 287-289, 291, 294-296, 299, 302, 305, 326, 328, 332, 335, 344, 349f, 352, 355-358, 360, **363-370**, **372-387**, 391, **395-400**, **403-407**, **409f**, 412-414, **416-422**, **424-432**, 449, **451f**, **455-460**, 462, 464f, 467f, 472, 479, **482f**, 485, **488-495**, 498, 506, 511, 513, 530, 532, 537, 557, 564, **571-574**, **576-578**, 584, 586-588, 592, 594, 599, 621, **624f**, 629-631, 633, **655f**, 658, 665, **674**, **682-685**, 690, 694, 699, 703, 707-709, 712, 714, 790, 793, 798
- M. Anlage 356, 381, 384, 415
- M. Anspruch 164, 217, 410, 457, 497, 599, 662, 682, 690, 719
- M. Charakter 381, 385, 395, 397, 406, 415, 434
- M. Kode 572, **574**, **576f**, 584, 587, 589, 592f
- M. Diskurs **576-578**, 600
- M. Fähigkeit 301, 304, 357, 363, **376-380**, 382, 387, 379, 400, 407, 411, 415, 419f, 422-426, 430, 434, 650, 703
- M. Forderung 143, 295, 301, 316, 357, 784
- M. Frage 197, 366, 407, 448
- M.-frei 491, 680
- M. Gebot 212, 384, 403
- M. Gefühl 361, 368f, 385, 396, 420f, 491
- M. Gemeinschaft 401, 414
- M. Gesetz 47, 260, 363, 366, 368-370, **372-380**, **382-387**, 389f, **395-399**, 401, 403-405, 407f, **410**, 412-414, **416-422**, **424-427**, 431f, 457, 493, 517, 624, 628, 654, 660-662, 667, 701
- M. Gesinnung 421, 426
- M. Gleichheit 355, 396, 756
- M. Handeln 36, 56, 71, 102, 106, 118, 266, 295, 306, 352, 358, 365, **367-370**, 372, 375f, 382, 391, 395, 397, 401, 411, 419, 423, 572, 709f, 757
- M. Kernfrage 655, 663, 665, 673f, 681, 727, 757
- M. Kontext 59, 164, 361
- M. Leben 281, 572, 757
- M.-istik 266-269, 280, **282**, 284, 286, 296, 304f, 321, 323, 426, 460, 476, 541, 624, 653, 674, 700
- M.-ität 56, 195, 248, 255, 266, 270, 273, 276f, 282, 291, 299, 301, 310, 319, 352, 356, 371, 389f, 392, 397, 411, 413, 417, 419, 424f, 431, 485, 497, 557, 574, 709
- M. Perfektion 399, 408
- M. Person 52, 416, 427, 690, 703
- M. Perspektive 143, 361, 386, 400, 409, 488, 495, 661f
- M. Pflicht 259, 295, 357, 397, 399f, 404, 412, 416, 418, 431, 438, 476, 683, 685, 712, 723

VII. Register

- M.-Philosophie 68, 89, 92, 103, 113,
127, 131, 175, 186, 256f, 282, 293,
300, 304f, **363-366**, **373**, 376,
378, 382, 384, 387-389, 391, 393,
396-398, 400, **403-407**, 409-412,
417-420, **424-432**, 434, 438, 505,
574, 582, 596, 599, 624, 638, 685,
688, 723, 745, 755, 795
- M.-Prinzip 366, 411, 511
- M. Problem 195, 360, 366, 381, 599
- M.-Psychologie 373, 709
- M. Selbstliebe 71, 391, 395f, 413, 424,
432, 683, 685f, 757, 798
- M. sense 72, 303, 368
- M. Sinn 373, 394, 683, 708
- M. Standpunkt 429, 459, 497
- M. Subjekt 389, 429, 570, **572-574**,
577, 581, 588, 590, 603f
- M.-Theologie 136, 294
- M. Topografie 60, **69**, 81, 86, 599,
659, 681, 727, 729f, 770
- M. Vollkommenheit **416-418**
- M. Welt 67f, 284, 405f, 479
- M. Wissen 294, 297
- Abendländische M. 457, 459, 466
- Achtung des m. Gesetzes 363, 368f,
377, 378, 383, 391, 395f, 407, 427,
517, 701
- Am. 429f, 625
- Britische M.-Philosophie 103f, 295,
304, 659
- Liebe zum m. Gesetz 45, 417, **418f**
- Transm. 281, 473
- Unm. 130, 278, 395, 423, 456, 459,
498, 683, 686, 711
- Motivation** 26, 35, 90, 106, 196, 216,
261, 273, 278, 281, 284, 288f, 290, 302,
337, 361, 385, 691, 704f, 707, 709, 710f,
719f, 723
- Mut** 474, 484, 494
- Mütterlichkeit** 613f, 616, 619f, 625f, 631,
633-636, 641, 657, 674
- Mystik** 145f, 149, 166, 169f, **201**, 207,
209f, 213, 215, 217, 235, 238, 266, 270,
274, **277-279**, 282, 432, 535, 632
- Mythos** 34, 88, 227, 609f, 619, 629, 632,
741
- N**
- Narzissmus** 19, 26, 30f, 35, 37, 39, 73,
93-95, 103, 115, 176, 191, 197, 285, 289,
426, 433, 535, **606f**, **609**, **611-613**,
615f, 619-623, 626, **627-630**, 632f,
639, 652, 664, 669-671, 679, 683, 689,
697-699, 701f, 705, 718-720, 724, 737,
745, 747, 753
- Narziss 34, 285, **609**, 618, 619,
621-623, 627, 632, 633, 641
- N. Krise 617, 635, 640
- N. Struktur 615-617, 628, 640
- N.-Theorie 93, 108, 611
- N. Verengung 619
- Epidemie des N. 30
- Moderner N. 610, 619, 628
- Mythos von N. 227, 741
- Primärer N. 93f, 615-615, 617, 619, 621,
634, 640, 722
- Sekundärer N. 93f, 176
- Natur** 45, 72, 131, 148, **153-155**, 174, 177,
182, **189**, 195f, 208f, 221f, **251**, 254f,
257, **259f**, 273f, 283, 286, **293-302**,
304, 309, 312, **315-318**, **324-326**, 335,
339, 341, **344f**, **348**, 360f, 381, 383,
385, 388, 391, 408, 416, 419, 427, 472f,
480, 489, 635, 659f, 685, 708, 720
- N.-alismus 35, 66, 222, 299, 358, 417,
453, 462, 466, 476, 478, 490, 495,
506, 637f, 657, 705, 762, 805
- N.-Begriff 315, 319, 350
- N.-gemäß 131f, 316, 333, 343f, 348,
358, 391, 472, 489f
- N.-Gesetz 254-256, 258f, 263,
293-295, 298f, 301, 311, 465, 546
- N.-haft 156, 177-179, 181f, 253, 355
- N.-liche Gleichheit 350
- N.-liches Glück 327, 329
- N.-lichkeit 187, 315-318, 321, 323f, 329,
472f, 498, 649
- N.-Mensch 327f, 330, 334, 339, 344,
346, 348
- N.-Ordnung 131, 195f, 358, 458
- N.-Philosophie 131, 256, 282, 659
- N.-Prozess 318
- N.-Recht 67, 100, 103, 151, 258f, 265,
293-302, 307f, 310, 312, 319, 402,
440, 674, 693, 713
- N. und Geschichte 258, 315, 319
- N. und Gnade 160, 175, 274
- N. und Kultur 343, 415, 490, 637
- N. und Politik 261
- N. und Wille 179
- N.-Verständnis 315, 318, 361, 473
- N.-Wesen **344**, 346, 357, 397, 419, 490

N.-Zustand 87, 256, 258, **259f**, 295,
297f, 302, 311, 315, **316f**, 327-333,
336, 338, 346f, 355f
Gattungsn. 374
Gute N. 316, 319, 330
Menschliche N. 154, 170, 172, 182f,
209, 213, 234, 236, 284, 286, 295,
302f, 312, 317f, 328, 338, 348, 350,
370, 382-384, 418, 446, 481, 635,
698
Sozialn. 259, 287, 299
Vernünftige N. 182, 376-378, 391
Zweite N. 348, 350, 354, 356f
Neid 259, 275, 284, 298, 322, 333, 472,
493
Neigung 114, 178, 196, 235, 271, 287,
298f, 334, 356, 367f, **373**, 383f, 386,
389-391, 399f, 402, 407f, 414, 420,
427, 506, 511, 515, 654, 707, 710
Neuplatonismus 147f, 152f, 157, 202,
219, **221**, 223, 226, 228, 251, 673
Neuzeit 100, 127, 194, 221f, 230, 241,
249f, 252f, 265, 268, 270, 273f, 277,
293, 299, 302, 411, 481, 485f, 498, 510,
536, 562, 587, 596, 599, 669, 693, 704,
707
Nietzscheanisch **457f**, 465f, 515, 549,
555f, 558, 574, 673, 684
Nihilismus 436, 449, 463, 483, 485, 619,
623, 627
Normalisierung 33, 448, 567, 569, 574,
576f, 587, 590, 602f, 613, 638, 720,
802, 804
Normalität 447, 566f, 591, 650, 656, 721
Norm(en) 19, 25, 27, 56, **59-62**, 80,
109-111, 199, 253, 300, **315f**, **319**, 448,
489, **505-509**, 514, 524, 527f, 555-557,
565-568, 577f, 603f, 778, 788, 804
N.-ativität 28, 58, 59, **60-62**, 75,
265, 312, **315f**, **319**, 324, 365,
408, 410, 432, 445, 447, 462, 497,
505-509, 524, 529, 540, 552, 557,
561, **565-568**, 577, 582, 590f, 600,
602, 652, 655, 665, 694f, 761, 787,
805
N-ierung 437, 514, 573, 594, 624, 667,
677, 706, 752, 788
Handlungsn. 19, 573
Nutzen 84, 92, 145, 150, 169f, 211, 235,
239, 262, 288, 404, 485, 505, 520,
535f, 550, 553, 769
Nützlichkeit 295, 299, 326f, 336, 369,
482, 527

O

Oikeiosis **131f**, 154, 156, 182, **250f**, 253,
260, 298, 388, 647, 669, 694, 703
Ökonomie 32, 34f, **87-90**, 92, 266, 337,
475, 566, 758, 769
Ontologie 32, 49, 63, 67, 83, 112, 149,
163, 176, 179f, 184, 194, **196**, 199, 203,
205, 209, 211, 214f, 217, 277, 296, 299,
317, 320, 432, 520, 522, 539, 541, 566,
569, 589, 721
Opfer 73, 192, 275, 403, 449, 474f, 493,
495, 497f, 510
Optimierung 260, 417, 689, **802**
Ordnung 67, 71, 77, 97, 150f, 185, 189,
221, 241, 263, 303, 311, 315, 327, 356,
375, 378, **412**, 432, 502, **515-520**, **523**,
539f, 543, 545, **548f**, 551, 561, 603,
660, 662, 665, 679, 682, **688**, 690,
699, 713, **739-742**, **745**, 748, 803
O.-Denken 540, 548, 649, 674
O. der Triebfeder 373, 375
O.-Struktur 77, 199
Caritaso. 189f, 192, 261
Göttliche O. 88, 539, 662, 667, 682
Gütero. 146, 150, 163, 173, 199, 216,
241, 270, 698
Harmonische O. 317f, 335, 665
Kosmische O. 147, 220, 595
Liebeso. 107f, 151, 164, 183f, 212, 262,
265, 513, 536, 778
Natürliche O. 177, 182
Naturo. 131, 195f, 358, 458
Normative O. 151, 441, 443, 660-664,
666
Noto. 243
Rango. 216, 359, 480, 513, 541, 542
Schöpfungso. 163, 713
Symbolische O. 617, 621, 636f
Werto. 133, 518, 520, 525, 537, 539,
543f, **548**, 660
Wertrango. 505-508, **515-520**, **523**,
525-529, 533, 536-544, **548f**, 554f,
557f, 668, 679f
Welto. 253, 539, 548, 688
Ordo amoris 75, 118, 151, 162, 165, 173,
213, 229, 241, 265, 270, 282, 284, 296,
297, 300, 303, 418, 446f, 458, 460,
467, 485, 503f, **512-516**, 518-520, 522,
525-529, **536f**, 539, 541, 543, 548-550,
552f, 558, 655, 660f, 665, 668, 671,
674f, 677, 680, 683, 687, 695, 699f,
708, 715, 781f, 788

VII. Register

Orientierungslosigkeit 56, 506, 520,
560, 619

P

Pädagogik 21, 59, 87, 170, 274-280, 307,
353, 356, 504, 573, 578, 682, 732, 758,
765, 769

Pathologie 31, 36f, 39, 93, 532, 612, 623,
626, 640, 679, 695

Patristik 145, 647, 698, 711

Perfectibilität 311, 319, 336, 348

Perfektion 171, 179, 362, 397-399, 404,
408

Perfektionismus 25, 417, 465, 476, 489,
556

Person/personal 22, 33, 57, 58, 89, 97,
111, 113-115, 132, 135, 149, 152, 169, 174,
181, 198, 206f, 227, 229f, 263, 287,
327, 351, 357, 366, 375, 377-379, 394,
396-398, 400f, 403, 407-409, 412f,
415, 420-423, 427-431, 433, 437, 444,
451, 486, 491, 493, 509, 513, 516,
521-524, 527f, 530f, 534, 538f, 542f,
547, 550-555, 558, 589, 616, 618, 620,
630, 632, 649-656, 667, 681, 693, 703,
736f, 763f, 776, 785, 787, 791, 794

P. Beziehung 185, 187, 296, 422, 424,
433, 444, 524, 763

P. Gott 226, 418, 545

P.-hervorgebrachte Selbstliebe 654,
666, 670, 688

P.-invariante Selbstliebe 649-656,
658, 665f, 669, 677f, 680, 688

P.-ismus 503, 555

P.-ität 209, 423

P. Liebe 169, 180, 194, 633

P.-Sein 58, 423, 524f

P. Selbstliebe 650, 667

P.-Werte 523f, 525-528, 549, 551, 553

Gute P. 110, 555, 603, 691, 727, 742,
760, 785

Individuelle P. 209, 213, 509, 521, 523f,
538, 551

Interp. 185, 227, 229, 302, 407, 409,
422-425, 432, 476, 497, 532, 582,
633, 664f, 762

Intrap. 228, 424f, 493, 664f, 699

Moralische P. s. *Moral*

Rechtsp. 58

Singuläre P. 552, 695

Wertp. 524, 527, 549, 553

Persönlichkeit 21, 32, 135, 378, 383, 387,
389, 393, 474, 485, 747, 785

Perspektivismus 454, 459, 462f, 466,
479, 516, 543, 547

Pflicht(en) 202, 283, 293f, 297, 299,
300-302, 327, 335, 348, 357, 369,
371-374, 378, 382, 384, 389, 391, 395,
397-406, 408, 411-417, 419, 431, 470,
524, 527, 713

P. gegen andere 246, 300, 397f, 401,
403, 406, 410, 413, 419

P. gegen Gott 293, 296, 300, 411

P. gegen sich selbst 300, 327, 365f,
376, 394, 397, 399, 401, 406-408,
411-417, 420, 430, 433, 526, 655,
683, 685, 713, 723

P.-Kreis 151, 293, 296, 300, 411

P.-Lehre 296, 411

P. zur Selbstliebe 189, 398, 400, 409,
431, 526, 655, 685, 713

P. zur Wohltätigkeit 402

Achtungsp. 19, 397, 404

Handeln aus P. 367f, 426

Handlungsp. 57, 302, 405, 406

Intersubjektive P. 57f, 733

Liebesp. 394-398, 402f, 405f, 413, 419,
431

Moralische P. s. *Moral*

Natürliche P. 300, 327

Negative P. 413, 416

Rechtsp. 397, 401f, 413

Religiöse P. 160

Sittliche P. 408, 414

Tugendp. 400f, 405f, 413

Unvollkommene P. 296, 406, 413f,
416f, 419, 713

Verpflichtung 192, 259, 294-296, 300,
302, 316, 357f, 374, 398, 405f, 412,
438, 582, 586f, 590, 683, 685, 713,
733, 757

Weite P. 397-399, 401-404, 406, 410,
416, 419, 430

Phänomenologie 107, 429, 529, 534

Philautia 138, 154, 158, 185, 215, 231f,
238, 420, 426

Philia 45, 180

Platonisch 218f, 221-223, 225, 517, 525,
530, 559, 581, 583, 614

Pluralismus 62, 567, 794

Politik 32, 58, 242, 261, 270, 307, 323,
437, 439, 577, 586, 606, 805

Postcolonial-Studies 31-34, 779, 796,
804f

- Poststrukturalismus** 435, 452f, 461f, 495
- Potenzial** 23, 25, 32, 48, 50, 61, 71, 509, 550, 627, 655, 667, 736, 791, 794
- Pragmatismus** 44, 49, **62**, 458, 464, 505, 506, 507, 508, 509, 520, 542, 544
- Prestige** 231, 268, 272, 286, 321
- Prinzip** 56, 71f, 89, 108f, 133, 147, 187, 220, 249, 254, 270, 274, 278, 298, 318, 328, 352, 366f, 369, **371f**, 375, 380, 388, 390f, 393, 395-397, 409, 416, 440, 452, 454, 465, 485, 495, 509, 519, 551, 577, 584f, 587-589, 591, 624, 655, 683, 713, 736, 778
- P. der Ethik 371, 373
- P. des Naturrechts 293, 295, 298f, 301, 402
- P. der Selbsterhaltung 132, 252, 254, 263f, 536, 694, 704, 707, 709
- P. der Selbstliebe 71, 91, 325, 366f, 373f, 376, 382, 399, 408-410, 425, 428, 431f, 694, 705, 712
- P. des Selbstinteresses 707, 709, 711
- P. neuzeitl. Rationalität 253, 481, 485f
- Handlungsp. 35, 255, 261, 269, 304, 307
- Moralp. 366, 411, 511
- Vernunftp. 299, 301, 465, 515
- Prophet** 224, 340, 403, 435f, 480
- Prosozial** 22, 192, 288f, 291, 295, 334, 365, 457, 690, 714
- Prozess** 71, 85, 115, 147, 207, 380, 444, 474, 477, 490, 499, 545, 552f, 568, 615, 620, 625, 628f, 638, **670f**, 736, **744-746**
- P. der Selbstliebe 496, 539, 552, 556, 656, 737, **744-746**, 748, 790, 797f, 800, 804
- P. der Subjektivierung 600, 640
- P.-haftigkeit 55, 630, 634, 641, 723, 751
- Anerkennungsp. 434
- Aufstiegsp. 167-170, 206
- Bildungsp. 156, 169, 172, 179, 185, 288, 382, 426, 577, 626, **670f**, 763
- Naturp. 318
- Reinigungsp. 172
- Selbstformungsp. 382, 470, 481, 489f
- Sinngebungsp. 636
- Tauschp. 90
- Transformationsp. 53, 302, 508, **670f**, 714
- Psychoanalyse** 87, 93-95, 109, 118, 583, 606-608, 610-613, 626, **628-632**, 634, 641, 705
- Psychologie** 19, **21**, 30f, **37-39**, 59, 72, 94f, 100, 107f, 118, 131, 236, 269, 274, 277, 281, 289, 305, 307, 338, 349, 388, 504f, 593, 607, 612, 618, 732, 757f, 765, 769, 782
- Psychotherapie** 19-21, 36
- R**
- Rache** 327, 466, 468, 475
- Ratgeber** 19f, 22f, **26f**, **29**, 31, 36f, 95, 607, 669, 732, 737, 759, 796-798
- Rationales Kalkül** 255, 267
- Rationalismus** 48, 61, 464, 506, 508, 510, 520, 535, 541, 550, 625, 779
- Rationalität** 79f, 105, 157, 253, 260, 481, 485f, 566, 570, 596, 600
- Realismus** 31, 109, 280, 284, 290, 345, 355, 422, 517, 525, **620**, 628, 678-681, 684, 688f, 718, 722, 740f, 743f, 756
- Recht(s)** 25, **51f**, **58f**, 169, **258**, 261, 285, **293-302**, 314, 355, 397, 401, 404, 407, 413, 431, 439, 443, 448, 492, 518, 527f, 590, 756
- R.-Lehre 364, 407
- R.-Gleichheit 355, 756
- R.-Person 58
- R.-Pflichten 397, 401f, 413
- R.-Prinzip 772
- Natürliches R. 257, 260, 262
- Naturr. s. *Natur*
- Positives R. 294
- Rechtfertigung** 52, **233f**, **237**, **245**, 285, 287, 449, **604**, **670**, **700**, 744, **761**
- R.-Bedürfnis 25
- R.-Diskurse 556, 761
- R.-Geschehen 241, 278
- R.-Glaube 239, 243, 245
- R.-Kontext 655
- R.-Theologie 247, 248
- R.-Wesen 604
- Gerechtfertigte Normativität 60f, 84, 96, 729
- Göttliche R. 208, 232-248, 650, 669, 714
- Intersubjektive R. 448, 460, 604, 643, 735, 742, 750, 761, 763
- Moralische R. 305, 642
- Recht auf R. 52
- Selbstr. 233f, 240, 244, 670, 688, 781

Redlichkeit 135, 268, 316, 345, 454, 463f, 474, 484, 491f, 494, 680
Reformation 207f, 232f, 236f, 282, 536
Reinheit 78, 275, 281, 361, 371, 426
Relationalität 28, 30, 38, 49, 92f, 103, 110, 112, 133f, 137, 144, 191, 198f, 222, 229, 242, 247, 261f, 265, 282, 286, 295, 297-299, 302-304, 328f, 354-356, 359, 407, 425, 427, 433, 446f, 460, 494, 502, 513, 577, 594, 623, 631, 637, 638, 641, 664, 671-676, 677f, 684, 689, 702, 713, 723, 735, 740, 743, 744, 747, 748, 752, 753-755, 756f, 759-766, 771, 777f, 784, 786, 790-792, 794, 797, 804
Relativismus 461f, 504, 506, 729
Religion 19, 32, 40, 59, 62, 76, 107f, 118f, 136, 222, 252f, 256, 258, 263, 268, 276, 290f, 293f, 297, 360, 364, 411, 415, 417, 437-439, 447, 451, 462, 478, 483, 508, 512, 536f, 544f, 576, 590, 606f, 612, 618, 621, 624, 627, 629, 640, 658f, 663f, 671, 675, 678, 692, 699, 708f, 712, 720, 725, 766, 769, 775, 777
 R. Pflicht 160
 R.-Philosophie 545
 R.-Schrift (Kant) 374, 376, 383f, 390, 421, 425
 R. und Kunst 58f
 (Jüdisch-)Christliche R. 219, 221, 438, 457, 467, 482, 624, 628
 Natürliche R. 300
 Vernunft. 318, 411
Renaissance 49, 221-223, 229f, 234, 236, 250f, 259, 301, 461, 536, 586, 693
Resilienz 23, 26
Respekt 91, 104, 427, 444, 448, 488, 497f, 625, 631, 700, 725
Ressentiment 172, 213, 459f, 493f, 505, 507f, 517, 530, 533, 537f, 553, 672, 701, 792
Revolution 32, 174, 297, 380, 385, 406, 435, 440, 492, 607, 627, 637, 670f, 714
Ruhm 259, 346, 531

S

Säkularität 51, 62, 107, 261, 263, 289, 310, 353, 361, 438, 457, 536, 633, 663f, 677, 775, 787, 794
Schicksal 367, 488-490, 513, 522f, 545, 550, 746
Scholastik 166, 175, 223, 234, 236-238, 248, 273

Schöne (das)/Schönheit 156, 222, 261, 333, 471, 514, 527f, 590, 605, 609
Schöpfung(s) 65, 134, 146, 153, 155, 163, 168, 179, 184f, 196, 201, 205, 222, 225f, 245, 252, 294, 299, 377, 545, 650, 659, 661, 693, 712
 Schöpfer 134, 160, 168, 182, 245, 294, 318, 441, 443, 495, 545
 S.-Ethik 129
 S.-Ordnung 163, 713
 Gute S. 153, 154, 650
 Liebe zur S. 168-170, 225
Schuld 26, 274, 281, 283, 340, 391, 397f, 402, 423, 470f, 479, 489, 511f, 545, 552, 556, 609, 612, 640, 642, 682f, 690, 693, 719, 723, 725, 747, 765, 783
Schwäche 295, 297, 311, 335, 345, 374, 415, 475, 484f, 492f, 497, 537, 631
Selbst 80-90, 130-138, 143f, 166, 182, 198, 249-266, 327, 333-335, 388, 391, 412, 415, 420-422, 427-431, 451, 471f, 482f, 489, 530f, 558, 574-576, 578-581, 583-592, 602-605, 650f, 679, 706f, 736-745, 771f
 S.-Achtung 23, 36, 99, 127, 366, 413, 416, 420, 422, 427-431, 433, 471, 487f, 553, 557, 646, 650, 653, 683, 686, 700, 703, 712f, 715, 723, 725, 743, 784, 792
 S.-Affirmation 131, 400, 649, 650f, 653, 688, 700, 702f, 715
 S.-Akzeptanz 23, 37, 115, 737
 S.-Annahme 23, 26f, 108, 117, 163, 244-248, 646, 669, 702, 722, 736, 738, 743-745, 747, 749-751, 756f, 769, 773, 776, 784, 790, 801
 S.-Aufgegebenheit 434, 605, 688, 736-738
 S.-Aufhebung 218, 459f, 468, 696, 773, 798
 S.-Aufklärung 314, 460, 480, 554, 603, 689
 S.-Aufmerksamkeit 182, 693, 697, 736, 738, 739-741, 746f, 749-752, 756, 769, 773, 786
 S.-Behauptung 215, 217, 252, 415, 440, 444
 S.-Beherrschung 225, 268
 S.-Bejahung 141f, 182f, 198, 360, 451, 464f, 487, 489, 491-494, 496-499, 530, 550f, 553, 650, 651, 658, 682, 692, 699, 702, 721f, 760, 763f

- S.-Bestimmung 23, 27, 36, 115, 227, 323, 378, 394, 409, **412**, 430, 444, 465, 473f, 488f, 491, 494, 496, 499, 522, **558**, 574, 600, 602, 623, 638, 667, 676, 703f, 723, 726, 743, 746, 753, 761, 765f, 771, 774, 787, 791, 800
- S.-Bewegung 220, 225
- S.-Bewusstsein 23, 149, 254, 310, 509
- S.-Bezogenheit 73, 217, 227, 229, 269, 347, 546, 696
- S.-Bild 355, 442, 756
- S.-Bildung 143, 380-182, 406, 590, 594, 630, 668, 690, 692
- S.-Darstellung 269
- S.-Deutung 76, 379f, 623, 800
- S.-Disziplinierung 237, 248, 586
- S.-Einheit 22, 186, 189, 199, 226, 341, 509
- S.-Einkehr 149, 205, 339
- S.-Entfaltung 137, 315, 388, 440, 634
- S.-Entfremdung 106, 323, 358
- S.-Enthüllung 522, 603, 772
- S.-Entsagung 116, 171, 414, 583, 586, 710, 804
- S.-Entwicklung 28, 72, 747
- S.-Entwurf 257, 546, 597, 642
- S.-Erfindung 28, 115, 461, 478, 484, 490, 494, 601, **603f**, 652, 656, 670, 764, **771f**, 798,
- S.-Erforschung **266**, 268, 270, 272f, 281, 290, 584f, 591
- S.-Erhaltung 47, 99, 131f, 134, 154f, 162, 182, 184, 189, 198, **249-265**, 286, 295-297, 299-302, 311, **327**, 331-333, 352, 355, 357f, 379, **388**, 393, 404, 408, 413f, 416, 425, 445, 455, **482f**, 458, 498, 509f, 525, **530f**, 535f, 551f, 669, 671, 686, 694, 696, 704-709, 711, 721, 733, 798
- S.-Erkenntnis 23, 106, 149, 183, 205, 220, 225f, 228, 303, 422, 426, 468, 472, 481, 491, 494, 521, 570, 576, 583, 587, **589**, **679**
- S.-Erleben 231, 266
- S.-Ermächtigung 24, 28, 494, 496, 534, 534, 654, 666, 786, 797
- S.-Erniedrigung 190, 246, 323, 470, 556, 725
- S.-Erschaffung 461, 478, 484, 490, 771
- S.-Findung 28, 115, 586, 603, **772**, 798
- S.-Fixierung 228, 689, 718, 743, 786, 791
- S.-Formung 132f, 196, 198, 229, 274, 382, 473, 590, 710, 715
- S.-Freundschaft 27, 115, 180, 196, 279, 580f, 650, 668, 694, 703, 715, 721f
- S.-Führung 572, **576**, 584, 594, 602, 788
- S.-Fürsorge 23, 135
- S.-Gefälligkeit 242, 601, 609, 681, 718
- S.-Gefühl 269, 532
- S.-Genügsamkeit 181, 245, 316, 484, 493f, 671, 718, 725
- S.-Genuss 187, 245, 444
- S.-Gerechtigkeit 108
- S.-Gesetzgebung 348, 378, 407, 412
- S.-Gestaltung 115, 495, 564, 602, 711, 771
- S.-Gewinn 201, 725
- S.-Hass 108, 141, **166**, 183, 198, 237, 244, 248, 525, 651, 677, 693, 702, 737, 744, 747, 749, 752, 804
- S.-Hingabe 100, 102, 129, 143, 246, 686
- S.-Interesse 35, 71, 87, **88-90**, 92, 103, 176, 249, 259f, 264-266, 279, 288, 291, 301, 304f, 307, 328, **333-335**, 359, 365, 446, 662, 694, **706f**, 709, 711, 719, 723
- S.-Konstituierung 562, 570f, **574f**, 577, 580, 590f, 601f, 604
- S.-Kultivierung 300, 304, 382, 416, 685, 709
- S.-Losigkeit 73, 94, 101, 108f, 142, 153, 194, 239, 242, 267, 271, 284, 287, 290, 362, 403, 485, 781, 786
- S.-Management 26
- S.-Mitgefühl 23, 26, 37
- S.-Mitleid 37
- S.-Offenbarung 63, 793
- S.-Opfer 73, 93, 101f, 141, 162, 441, 751, 786
- S.-Optimierung 772
- S.-Realisierung 47, 110f, 430, 438f, 449, 492, 522, 539, 550, 554, 591, 667f
- S.-Rechtfertigung 233f, 240, 244, 670, 688, 781
- S.-Reflexion 220, 272, 278
- S.-Regierung 570f, 574f, 583, 588f, 605
- S.-Respekt 23, 102, 105, 427f, 430, 498
- S.-Schädigung 21, 183, 690
- S.-Schändung 414

VII. Register

- S.-Schätzung 366, 413, **415**, **420-422**, 424, 426-431, 433, 470, 650, 653, 688, 755
- S.-Sicherheit 23
- S.-Sorge 23, 102, 106, 126, **130-138**, **143f**, 154, 156f, 163, 174, **182**, 198f, 228, 240, 245, 247f, 256, 262, 276, 279, 303, 561, 568, **578-581**, **583-592**, 594, **597-599**, **602-605**, 656, 673, 693, 701, 710, 715, 723, 736, 738, **741-743**, 746f, 749-754, 756, 769, 773, 786, 793, 801
- S.-Ständigkeit 212, 323, 343, 347, 352, 354, 532
- S.-Steigerung 47
- S.-Stilisierung 473, 594, 601
- S.-Sucht 30f, 89, 94, 101f, 138f, 143, 145, 154, 158, 160-162, 170, 195, 212, 223, 235, 238, 242, 246, 263, 266, 269, 275, 284, 299, 302, 317, 322, **391**, 420, 450, 455, **471f**, 483, 494, 601, 617, 693f, 718-720, 723f
- S.-Täuschung 227, 380, 422, 683
- S.-Tötung 184, 199, 414
- S.-Transformation 143f, 551, 587f, 593f, 754
- S.-Transzendenz 253, 500, 510, 522, 532, 534f, 546, 550, 551, 642, 715
- S.-Übereinstimmung 179, 182, 583, 693, 703
- S.-Überschätzung 234, 305, 321
- S.-Überschreitung 147, 510, 550, 569, 763
- S.-Überwindung 451, 455, 461, 465, 473, 482-486, 489-494, 496-499, 670, 682, 706, 709f, 772, 798
- S.-Verantwortung 23, 479, 494, 746, 753, 761, 765f, 784, 787, 791
- S.-Verdemütigung 651, 683, 790
- S.-Verdinglichung 106, 444
- S.-Verehrung 226, 700, 722
- S.-Verfehlung 157f, 190, 215, 263, 464, 546, 554, 743
- S.-Vergottung 218, 235, 272, 698, 786
- S.-Verleugnung 25, 140-142, 162, 213, 422, 433, 441, 445, 710
- S.-Verlust 163, 201, 441, 484, 669, 689, 725
- S.-Vernachlässigung 102, 199, 743, 749, 752, 786, 792, 804
- S.-Vernichtung 166, 190, 444, 468, 603
- S.-Vertrauen 23
- S.-Vervollkommnung 141, 144, 183, 311, 416f, 532, 723, 763f
- S.-Verfügung 266, 480, 495, 560, 583, 765, 800
- S.-Verwirklichung 23, 47, 115, 137, 143, 215, 599, 777
- S.-Vollzug 220, 387
- S.-Wahrnehmung 23, 109, 741
- S.-Werdung 107, 174, 500, 552, 625, 639, 641, 651, 670, 695, 709
- S.-Wert 23, 37, 105, 286, 288f, 347, 423f, 467, 474, 531, 533, 553, 555, 704
- S.-Wertempfinden 106, 269, 327, 332, 352, 362, 395, 427, 653
- S.-Wertgefühl 26f, 37, 352, 531f, 703, 711
- S.-Wertschätzung 36, 72, 104, 190, 304, 332, 355, 427, 429, 557, 670, 700, 744, 755f, 799
- S.-Zentriertheit 137, 194, 281, 446, 719, 723
- S.-Zerstörung 640
- S.-Zufriedenheit 114, 182, 191, 395, 426, 474, 484, 641, 669, 693, 722, 736, 738, 745, 746f, 749-753, 755-757, 769, 773, 801f
- S.-Zurücknahme 161f, 457, 792
- S.-Zweck 162, 217, 263, 377, 397f, 413, 423f, 428, 443, 589, 655
- S.-Zweifel 26
- Selbstlosigkeit** 73, 93, 101, 108f, 142, 153, 194, 239, 242, 267, 271, 285, 287, 290, 362, 403, 485, 781, 786
- Selfish-hypothesis** 89f, 264, 285, 305, 335, 709, 720
- Singularität** 81, 181, 470, 544, 552, 567, 603, **624f**, 629, 634, 636, 638, 752, 804
- Sinn** 25, 48, 50, **52-56**, 63, 67, 72, 77, 114, 145, 155, 161f, 174, 178, 322f, 326, 433, 447, 472, **485**, 494, 512, 519, 534, **537**, 542, 551, 568f, 607, 619f, 628, 642, 692, 716, 718, 740, 746, 771, 776, 778, 788, 794
- S.-Beziehung 77
- S.-Dimension 68f, 81, 97, 729, 751
- S.-Gebung **485**, 626, 636
- S.-Horizont 135, 512
- S.-Losigkeit 745
- S.-Zusammenhang 74, 79f, 133, 431, 472, 513, 581, 589, 607, 645, 653
- Eigens. 345, 446

- Moralischer S. 373, 394, 683, 708
Sinnlichkeit 132, 138, 147, 173, 178, 183, 278, 303, 369, 374, 385, 465, **478**, 505, 508, 518f, 521, 523, 525, 546
Skeptizismus 100, 133, 172, 266, 269, 380, 396, 425, 462f, 479
Solidarität 28, 171, 215, 287, 441, 497f, 792
Solipsismus 73, 115, 144, 227, 420, 436, 449, **529-531**, 535, 546, 598, 619f, 642, 671-673, 675, 689, 697, 718f, 722, 724, 737, 740f, 743, 753f, 786, 797, 800
Solitär 30, 311, 340, 487, 494, 496f, 672-675, 677f, 684, 689, 737, 754, 797
Sorge 26, **113f**, **130-139**, **143-145**, 154, 156, 161-163, **182**, 193, 198, 203, **225**, 228f, 239f, 245, 247, 256, **262**, 279f, 286, 300, 328, 333, 359, 361, 388, 408, 471, 530, **578-581**, **583-592**, **597-599**, **601-605**, 657, 672, 683, 726, **741-743**, 749, 753, 773, 781f, 786f, **792**, 799
 S.-Freiheit 133
 Fürs. 23, 29, 135, 143, 171, 240, 446, 457
 Heilss. 136, 156, 162f, 192f, 580, 710, 781, 787
 Praktische S. 113, 132, 135, 143, 192, 199, 299, 580, 786
 Selbsts. s. *Selbst*
 Vors. 130, 256
Souverän 317, 480, **578**, 588, 591, 592, 666
 S. (der) 87, 164, 259, 263
 S. Individuum 456, 469, 472f, 476, 486-497, 656, 665, 672, 689, 720, 737
 Souveränität 139, **578**, 585, 588, 666
Sozial **51**, **60**, 125, **259**, **287-291**, 298, 311, **320f**, 326, 330, **334f**, 341, **354-356**, 434f, 479, 492, 521, 531, 606, 627, **707f**
 S. Abhängigkeit 290, 333, 345
 S. Anerkennung 286, 290, 304, 332, 348, 350, 353f, 492, 635, 667, 700, 704, 708
 S. Einbettung 288, 344, 530, 623
 S. Erwartungen 267, 287, 290, 343, 653, 801
 S. Existenz 286, 321, 440, 651
 S.-förderlich 314, 358, 361, 474, 667, 686, 694, 707f, 711
 S.-Geschichte 49
 S. Handlung 50, 329
 S. Koexistenz 282, 347, 623, 629, 681
 S. Kooperation 334
 S. Identität 352
 S.-isation 21, 662
 S.-ität 91, 103, 290, 310, 313, 690
 S.-Liebe 132
 S.-Natur 259, 287, 299
 S.-Ontologie 320
 S.-Philosophie 320, 757
 S. Praxis 51, 60f, 428
 S. Raum 116, 776
 S.-schädlich 305, 354, 493, 681, 707f, 711
 S.-Theorie 446
 S. Tugend 305
 S.-verträglich 91, 276, 287f, 291, 342, 362, 662, 720
 S. Vorstellungsschema 51f
 S.-Werdung 311, 334, 346, 387
 S. Wertschätzung 89, 231, 670, 803
 S.-Wissenschaft 78, 82, 84
 S. Zusammenhänge 51
 Antis. 443f, 655
 As. 259, 261
 Pathologien des S. 320
 Pros. 22, 191, 266, 288f, 291, 295, 333, 365, 457, 714
 Psychos. 31, 286f, 290f, 347, 429, 440, 448, 459, 502, 513, 613, 623, 625, 637, 651, 653, 664, 674, 694, 704, 801
Soziologie **78**, 307, 504, 543, 582, 765
Spiritualität 19-21, 25f, 29, 153, 166, 168, 171, 174, 216, 242, 276, 585
Sprache 121, 283, 312f, 434, 521, 530, **607f**, 616, 619, 627, 630, 653, 678, 691
Staat 87f, 161, 230, 249f, 252, 256, **259f**, 262f, 266, 294, 302, **314**, 336, 436f, 439, 445, 661
Stigma 108, 803
Stimmigkeit 68, 338, 524, 668, 723, 761, 765, 772
Stoa 70, **131**, 144, 147, 154, 250, 252f, 298, 388, 579, 624, 688-690
Stolz 104, 117, 159, 163, 171, 246, 275, 278, 284, 305, 322, 329, **331**, 350, 358, 362, 395, 423f, 433, 477, 493f, 503, 531-535, 553, 622, 651, 700f, 744, 755, 777, 786, 801

VII. Register

Streben 57, 131, **147f**, **155**, 160, 169,
178f, 189, **227**, 232, 248, 303, **327**,
 331, **350-355**, **388**, 509, 533, 581, 583,
 596, **651-655**, 657, 659, 661, 688, 694,
704-709, 711, 718, 722f, **725**, **741f**
 S. nach Anerkennung 183, 268, 286,
 329f, 333, 348, 350, 653, 707
 S. nach dem Guten 151, 155, 179f, 183,
 193, 195, 236, 289, 405, 655, 708,
741f
 S. nach Glück 112, 147f, 148, 150, 152f,
 158, 162f, 164, 240, 245, 274, 295,
 327f, 355, 384f, 394, 401, 403, 649,
 651, 653, 655, 662f, 684, 688, 690,
 694, **705-708**, 712f
 S. nach Glückseligkeit 361, 366, 382,
 386, 408f, 424, 694, **705-708**
 S. nach Gott 129, 147, 150, 167, 213,
 237, 706
 S. nach Heil 213, 235, 651
 S. nach Lust 173, 183
 S. nach Macht 85, 329f, 459
 S. nach Selbsterhaltung 131, 155, 162,
 182, 184, 198, 256, 260f, 286, 295,
 297, 299, 301, 311, 321, 327f, 342,
 355, 357, 379, 425, 509, 530, 662,
 696, **704f**
 S. nach Selbstüberwindung **706**
 S. nach Überlegenheit 217, 268, 305,
 321, 329f, 337, 350-352, **354f**, 360,
 424, 654, 681, 707, 720, 756
 S. nach Vergöttlichung 221, 224
 S. nach Vervollkommnung 199, 228,
 303, 382, 413, 434, 802
 S. nach Wertschätzung 231, 331, 388
 S.-Vermögen **178**
 Inversion des S. 214, **709**
 Konkurrenz. 259, 329f, 492
 Selbststüchtiges S. 89, 161f, 195, 227,
 288, 302
 Vorteilss. 92, 137f, 249, 262, 507
 Weisheitss. 157f
Stufen der Entwicklung 167f, **169-171**,
 188, 211, 216, 224, 275, 278, 714
Subjektivierung 563-566, **572f**,
 575-581, 584, 588, 591f, 599f, 603, 637,
 667
Sünde
 Sünder 157, 163, 192, 233f, 241, 245,
 468, 714
 Sündersein 233f, 237, 246f
 S.-Fall 153, 158, 284, 467, 577

S.-hafte Existenz 246, 323, 359, 719,
 726, 764
 S.-haft(igkeit) 101, 112, 145, 157-159,
 163, 182, 184, 197-199, 221, 229f,
 232f, 235f, 242-244, 247, 269, 281,
 289, 292, 297, 301f, 467, 489, 584,
 640, 683, 693, 696, 698, 708, 723
 S.-Lehre 157, 291, 317
 Tods. 190, 235
 Urs. 718, 724, 745
Superbia 138f, 162, 171, 191, 215,
229-232, 284f, 288, 322, 424, 433,
 532, 683, 698, 718, 745, 781
Sympathie 91f, 443, 501, 531, 538, 580,
 634
Sympathy (dt.: Mitleid) 91f, 634
Szientismus 506, 627

T

Techniken 25, 44, 65, 381, 527, 536, 562,
 573, 576, 585, 589
Teleologie 53, 55, 63, **131f**, 146, 162, 196,
251-253, 257, 273, 311f, 315, 317, 319,
 439f, 464, 482, 489, 510, 596, 669
Theozentrik 133-135, 137, 143f, 147, 155,
 162, 165, 188, 233f, 248, 317, 376, 658,
 675, 677
Therapie 30, 277, 440, 609, 626, 628,
 631, 634, 664
Thomanisch 202, 206, 223, 233, 251,
 610, 712, 787
Tradition 19, 75, 129, 151, 154, 169, 176,
 182, 204, 210, 226, 236, 241f, 283, 289,
 302, 361, 392, 407, 411, 424, 446, 447,
 477, 555, 565, 598, 670, 674, 735, 778,
 782, 785
 T. der Oikeiosis-Lehre 155, 181, 251,
 260, 388, 647, 669, 694, 705
 T. des „Ordo amoris“ 213, 296, 447,
 485, 503, 512, 699
 T. französischer Moralistik 284, 286,
 700
 T. schottischer Moralphilosophie 89
 T. vernünftiger Selbstliebe 304
 Abendländische T. 19, 139, 145, 185,
 201, 360, 451, 698, 779
 Aristotelische T. 451
 Aufklärungst. 391
 Augustinische T. 73, 175f, 221, 232,
 295, 502, 661, 693, 707
 Epikureische T. 70, 103, 367
 Erasmische T. 266

- Eros-T. 180, 525, 530
 Eudämonistische T. 146, 409
 Fernöstliche T. 525
 Hellenistische T. 134
 (Jüdisch-)Christl. T. 63, 100f, 103,
 108, 124, 168f, 174, 198, 262, 272,
 275, 293, 297, 418, 438, 534, 536,
 539, 618, 651, 700, 745, 782
 Mystische T. 167, 222, 238, 270, 275,
 277, 279, 696
 Naturrechtst. 293
 Neuplatonische T. 147f, 228
 Philautia-T. 215, 426
 Psychoanalytische T. 606, 629, 641
 Scholastische T. 236
 Stoische T. 295, 368, 388
 Superbia-T. 215, 288, 424
 Thomanische T. 787
 Weisheitst. 134, 138
Tragik 484, 523, 609, 620, 641, 663-668,
 673, 682, 685f, 688, 693, 784
Transformation 46, 103, 136, 141, 160f,
 163f, 171, 187, 214, 237, 250, 262, 287f,
 290, 341f, 368, 418, 431, 470, 489, 492,
 508, 567, 579f, 587, 589, 595, 601, 627,
 663f, **669-670**, 674, 676f, 684, 689,
 701, 715, 736, 752, 760, 772f, 776
 T. der Idee der Selbstliebe 249
 T. des Menschen 136, 160, 168, 218
 T. des Subjekts 143f, 550f, 587f, 591,
 593f, 754
 T.-Prozess 53, 302, 508, 671, 714
Transzendenz 125, 156f, 161, 215, 218,
 226, 353, **510**, 522, 535, 546, 551, 567f,
 676, 678, 680, 688, 698, 715, 794
Trieb 71, 93, 176, 253, 256, 258f, 298,
 303, 383, **391f**, 394, 464, 471f, 478,
 480, 482, 490, 510, 521, 530, 546f, 614,
 616, 624, 639, 652, 704
Tugend **109**, 116, **156**, 159, 171, **173**, 180,
 182, **187190**, 198, **211**, 233, **238**, 268,
 273, 293, **303f**, 325, 336f, 346, **352**,
 355, 369, 386, 391, 401f, 405, 411, **412f**,
 458, 471, 474, 492, 596, 794
 T.-Ethik 111, 117, 211, 238, 251, 433,
 476, 496, 717, 784
 T.-Freundschaft 180
 T.-Haftigkeit 72, 89, 109, 138, 145, 156,
 172, 183, 185, 191, 196, 198, 199, 200,
 211, 224, 268, 277, 287, 288, 295,
 303, 339, 352, 354, 357, 358, 368,
 369, 400, 589, 659, 668, 670, 685,
 700, 709, 714, 715
 T.-Lehre 363, 376, 390, 399, 401, 403,
 411, 412, 413, 414, 415, 419
 T.-Pflichten 400f, 405f, **413**
 Kardinalt. 156, 173
 Theologische T. 111, 173, 177, 187, 188,
 297
U
Überfülle 67, 509, 558, 791
Übermensch 435, 444, 452f, 486, 495,
 557
Übungen 20, 37, 210f, 216, 544, 573, 576,
 582, **584**, 587, 589f, 594
Umwertung 136, 144, 165, 220, 291, 455,
 458, 466, 468, 470-474, 482, 495f,
519f, 537, 602, 657, 677, 679, 721, 733
Unabhängigkeit 25, 316, 331, 399, 492,
 592
Uniformierend/Uniformiert 557, 617,
 625, **666-668**, 678, 684, 689
Universalität 51f, 181, 213, 239, 349, **380**,
 398, 400, 406, 449, 451, 483, 524,
 565, 567, 577, 595, 600, 617, **623-626**,
 633-636, 638, 642
Unparteiischer Beobachter **91f**
Unsterblichkeit 219, 221, 229
Unterwerfung 321f, 377, 423, 443, 457,
 469, 572-574, 580, 585
Unverfügbarkeit 27, 289, 437, 443, 484,
 634f, 695, 751-753, 758, 790
Unvertretbarkeit 521, 751-753, 758, 761,
 766, 776, 787, 792
Unzufriedenheit 19, 22, 329, 336, 399,
 463, 601, 620
Ursprungszustand 22, 347
Urteilkraft 385f, 406
Uti s. Frui
Utopie 230, 280, 282, 674, 776
V
Verantwortung 23, 28, 69, 136f, 144,
 192, 229, 241, 243, 265, 296, 357, 409,
 429, 449, 462, 487, 545, 643, 659, 688,
 736, 738, 742f, 763, 772, 797f, 800
Verbrechen 322, 443, 449, 563
Verdinglichung 444, 448
Vereinigung 168, 178, 181, 190, 201f,
 208f, 214, 277, 524, 696
Vergänglichkeit 156, 183, 191, 211, 442,
 444
Vergemeinschaftung 441, 491, 757

VII. Register

Vergöttlichung 169f, 207, 217, 221, 224f, 701
Vernunft 54-57, 132, 150, 175, 178, 180, 182, 201, 223, 257, 268, 273f, 277, 294, 299, 302-305, 313, 336f, 343, 345f, 352, 356f, 369-372, 376-380, 383-394, 420f, 451, 465, 477, 493, 496f, 509, 511, 520, 539f, 547, 588, 595f, 649, 659
V.-Erkenntnis 172, 234, 476, 494, 510, 547
V.-Fähigkeit 132, 179, 180, 511, 624
V.-Gebot 253f, 258f, 412
V.-Gemäßheit 131f, 178, 196
V.-Gesetz 379, 385, 412, 458, 682
V.-gewirkt 368, 427, 471
V.-Gründe 55, 58, 175, 197, 511
V.-Kritik 541, 660
V.-Leistung 82, 132
V.-Liebe 132, 390, 395f
V.-Prinzip 299, 301, 465, 515
V.-Religion 318, 411
V.-Selbstliebe 132, 134, 270, 276, 283, 302-305, 391, 421, 659f, 667, 686
V.-Wesen 198, 356, 376-380, 382, 387, 393, 399, 407, 411, 413, 415, 419, 420, 422f, 425, 434, 650, 703
Hilfe der V. 147, 294, 496, 659, 704
Instrumentelle V. 255-257, 263
Licht der V. 148, 236
Praktische V. 57, 61f, 67f, 105, 113, 196, 199, 316, 370, 378f, 385, 393, 398, 403, 405f, 408, 410, 418, 421, 432, 479, 574, 661
Reine (praktische) V. 363, 365, 367-375, 378, 385f, 388f, 396f, 399, 406, 411, 415, 417, 420, 427, 433f, 505
Vertrag 24, 259
Vertrauen 116, 130, 133, 135, 214, 240, 260, 278f, 585, 790
Vervollkommnung 109, 171, 177-179, 185, 191, 199, 300, 381, 413, 416, 426, 713, 741, 763, 791, 793, 800, 802
Verzicht 134f, 137f, 140-142, 162, 396, 412, 534, 580, 584f, 586, 658
Verzwecken 169, 171, 190, 194, 415
Vita activa/contemplativa 164, 169, 216f, 237
Vollendung 112, 169, 176, 187, 190, 196, 209, 215, 226, 228, 381, 386, 403, 442, 523, 537, 545, 549

Vollkommenheit 168f, 187f, 190, 195, 237, 303, 382, 384, 399, 406f, 410, 416-418, 431, 434, 539, 713
Voluntarismus 110, 223, 251, 295, 538
Vorbild 102, 129, 137, 173, 209, 279, 341f, 354, 461, 484, 504, 526-529, 538, 542, 546, 554
Vorstellungsschema 51f, 264
Vorteilsstreben 92, 249, 262, 507, 681, 690
Vorurteil 115, 125, 313, 340, 346
Vulnerabilität 346, 625, 629, 801

W

Wahnsinn 563
Wahrheit 63, 148-150, 268f, 286, 316, 437, 442f, 452, 460, 463-465, 468, 470, 477f, 491, 518, 528, 539, 562, 565f, 575, 584f, 587, 591, 618
Wahrnehmung 72, 108f, 280, 284, 330, 507f, 512f, 529, 531, 559, 672, 679, 696, 718, 735, 739-741, 743, 745, 752, 754, 764, 804
Weisheit 21, 132f, 135, 146, 150, 156-158, 172, 238, 391, 409, 483
Weisheitsliteratur 130-132
Werte 113, 230, 256, 322, 331-333, 351, 377, 421, 427-429, 447, 459, 466, 470-474, 485, 504-543, 548f, 552-560, 650, 668f, 679f, 689, 695, 700, 744, 803
W.-Erkenntnis 538, 553, 689
W.-Erschließung 508, 534, 536, 539, 668, 712
W.-Ethik 502, 504f, 508, 510, 516, 518-520, 523f, 538, 541, 555, 559
W.-Fühlen 508, 510-512, 515, 520, 541, 556
W.-Haftigkeit 529, 534, 553, 556, 657, 759, 784
W.-Horizont 508, 514, 532f, 535, 539, 651
W.-Kosmos 509, 514, 525, 530, 532f, 535, 540, 542, 553f, 556f, 558, 708
W.-Losigkeit 108, 331, 517, 725, 749, 752, 792, 801, 804
W.-Ordnung 133, 518, 520, 525, 537, 539, 543f, 548, 660
W.-Person 523f, 525-528, 549, 551, 553
W.-Rangordnung 505-508, 515-520, 523, 525-529, 533, 536-544, 548f, 554f, 557f, 668, 679f

- W.-Reich 508, 518, 713
W.-Schätzung 36, 72, 89f, 100, 104, 190, 231, 285, 301, 304, 322, **331-333**, 342, **351**, 355, 384f, 388, 425, **427-429**, 451, 481, 498, 513, 547, 557, 653, 669f, 681, **700**, 707f, **744**, 749, 755f, 799, 802f
W.-Sphäre 527f, 552, 556, 701
W.-Täuschung 507, 533
W.-ungsweise 458f, 469, 472, 483, 514, 532f, 744
W.-Urteil 513, 535
W.-voll 113, 332, 499, 517, 543, 556, 742, 763
W.-Vorstellung 439f, 513-515
W.-Welt 510, 515, 529f, 532, 558, 668, 674, 701
W.-Wesen 508, 510, **522**, 524, 549, 670
Absolute W. 372, 377, 518, 530
Abwertung 29, 127, 154, 161, 187, 225, 467f, 470, 493, 529f, 556, 580f, 602, 637, 651, 658, 677, 683
Aufwertung 38, 164, 172, 225, 237, 288, 295, 302, 304, 451, 471, 478, 495, 543, 546, 602, 616, 785, 794
Bejahensw. 488, 494
Eigenw. s. *Eigen*
Entwertung 469, 678
Fremdw. 474, 522, 531, 555, 559
Grundw. **528**
Lebensw. **508**, 527
Minderwertigkeit 387, 423, 725
Personenw. 523, 525f, 528, 551f, 553
Selbstwert- s. *Selbst*
Umwertung 136, 144, 165, 220, **230**, 291, 456, 458, **466**, 468, **470-474**, 482, 495f, **519**, 537, 602, 657, 677-679, 721, 733
Vitalw. 518f, 523f, 527
Wesenskern 21, 115, 543
Wettbewerb 82, 331
Wettkampf 261, 351, 490f, 493, 499, 791
Wie dich selbst 124, 126f, **129**, 213, 239f, 247
Wille 113, 157, 172, **179**, **196**, **210**, 214-216, **223**, 238, 263, **270-278**, 283, 294, **314**, 335, **367f**, **371f**, 375f, **377f**, 413, 441, **461**, **464-466**, 475, **479**, **482-484**, 494, 547, 548, 688, **725**
W.-Akt 149, 511
W.-Bestimmung 366, 368, 371f, 375f, 380, 386, 723, 725
W. des Fleisches 235
W. Gottes 47, 152, 211, 240, 275, 278, 372, 486
W.-los 429
W.-Orientierung 147
W.-Schwäche 157, 479
W.-Stärke 28
W. zum Leben 483f, 510
W. zur Macht 452f, 461, **464-466**, 478, **482-484**, 505, 657
W. zur Wahrheit 464f
Allgemeinw. 314, 341, 346, 352
Böser W. 158
Eigenw. 210f, 262f, 270, **275-278**, 341, 352, 406, 446, 725
Einzelw. 314
Freie W. 179, 187, 222f, 372, 452, 479
Gesetzgebende W. 367, 378
Gute W. 196, 211, 270, 282, 290, 386, 395f, 426
Willkür 368, 373f, 383, 390f, 395, 454, 463, 745
Wohl 100, 114, 196, 225, 230, 300, 328, 341f, 368-370, **392-396**, 399, 408, 410, 412, 425
W.-Befinden 91, 327f, 357, 381, 685
W. des Nächsten 24, 137, 145, 296, 334
W.-Ergehen 102, 112, 192, 255-258, 297f, 327, 330, 333f, 342, 350, 355, 384, 387, 390, 392f, 400, 414, 425, 694, 696, 705, 710
W.-Gefallen 72, 167, 376, 390, **392-396**, 418-427, 432, 646, 653, 684, 693, 703, 722, 745, 755, 786, 802
W.-Stand 92, 304
W.-Tätigkeit 170, 334, 384, 392, 394, 397f, 402-404, 460
W.-Tun 192, 405, 475, 509, 684
W.-Wollen 90f, 192, 297, 335, 376, 390-395, 420-422, 425f, 433, 475, 685
Eigenes W. s. *Eigen*
Gemeinw. 88f, 261, 288, 445
Wollust 224, 467, 471f
Wunsch 22, 27f, 71, 114, 140, 142f, 194, 261, 264, 286, 311, 322, 330, **378**, **392f**, 408, **412**, 505f, 515, 529, 551, 553f, 557, 559, 626, 707, 710, 759, 761, 763f, 776, 796-798
Würde 51-53, 105, 219f, 226, 229f, 256, **301**, **377-380**, 399, 423, 427f, 480, 488, 625f, 689, 693, 703, 715, 722, 784

VII. Register

Würdigkeit 367, 385, 532, 534, 650f,
669f, 688, 700, 710, 712, 743f, 801

Ziel 22, 25, 57f, 100, 106f, 109, 115f, 128,
132, 135f, 149f, 152, 162, 165, 176, 178f,
184, 186, 188, 190, 206, 208, 225, 253,
255, 262, 268, 294f, 316, 319f, 332,
343, 346, 349, 381, 416, 443, 472, 491,
496, 510, 548, 566f, 569, 573, 584,
588, 596, 601, 604, 624f, 631, 658,
671, 731, 754, 772

Z.-Bestimmung 489, 630, 640, 652,
723, 791

Z.-Figur 305, 574, 671, 751

Z.-Gestalt 406, 595, 605

Z.-Perspektive 32, 148, 338, 352, 380,
417, 573, 638, 733, 764f, 778f, 784,
788, 798, 804

Z.-Punkt 43, 132, 268, 350, 670, 672

Z.-Vorstellung 21, 138, 208, 280

Lebensz. 141, 279, 303, 522

Letztz. 179, 184, 190, 256, 633, 683

Z

Zivilisation 320-322, 329, 332-334,

336-339, 342f, 345, **347**, 349, 354,

358-362, 472f, 527, 534, 536, 654

Zufriedenheit 182, 231, 256, 327, 331,

338, 360, 367, 390, 394f, 408, 410, 417,

419, 491, 650, 693, 722

Zukunft 53, 127, 130, 136, 181, 279, 327,

336, 338, 480, 494, 498, 548