

# Mit sich selbst bekannt werden Überlegungen zum Begriff der Selbstverwirklichung

## Forumsvortrag vom 9. April 2015

*Magnus Schlette*

17

„Durch diese schöne Anstrengung mit sich selbst bekannt gemacht“, so erfahren wir über die Marquise von O. in der gleichnamigen Erzählung Heinrich von Kleists, „hob sie sich plötzlich, wie an ihrer eigenen Hand, aus der ganzen Tiefe, in welche das Schicksal sie herabgestürzt hatte, empor. Der Aufruhr, der ihre Brust zerriß, legte sich, als sie im Freien war, sie küßte häufig die Kinder, diese ihre liebe Beute, und mit großer Selbstzufriedenheit gedachte sie, welch einen Sieg sie, durch die Kraft ihres schuldfreien Bewußtseins, über ihren Bruder davongetragen hatte.“

Vergegenwärtigen wir uns kurz den Zusammenhang: Die Marquise wird nach der Einnahme der von ihrem Vater kommandierten Zitadelle „einer bedeutenden Stadt im oberen Italien“, die auch von der Familie des Obristen bewohnt wird, zwischen Bränden und Gewehrfeuer durch die Soldateska bedrängt, als, „von dem Zetergeschrei der Dame herbeigerufen“, ein Offizier der feindlichen Truppen die Rote vertreibt und sie „in den anderen, von der Flamme noch nicht ergriffenen, Flügel des Palastes“ führt, „wo sie auch völlig bewußtlos niedersank“. Was Kleist den Leser sich erst im weiteren Verlauf der Geschichte mit gebotener Diskretion zusammenreimen lässt: Der galante Retter vergeht sich in einem Augenblick unverzeihlicher Schwäche an der Bewusstlosen, und die Marquise, bereits Mutter zweier Kinder, unschuldig und ohne Erinnerung an das Vorgefallene, empfindet wenig später schon alle Anzeichen einer Schwangerschaft, die ihr gänzlich unbegreiflich bleiben muss. Sie teilt sich ihrer Mutter mit und wird, da sie bekräftigt, reinen Herzens zu sein, mit lächelnder Nachsicht ob ihrer kindischen Befürchtungen beschwichtigt. Doch verdichten sich die unheilvollen Ahnungen zur Gewissheit, und als diese von Hebamme und Arzt bestätigt wird, ziehen Mutter und Vater, trotz verzweifelter und tränenreicher Beteuerungen ihrer Tochter, die Hand von ihr, der Vater gar stößt sie in heftiger Wallung von sich und verweist sie des Hauses; ihr Bruder fügt sich nur allzu willig dem väterlichen Verdikt.

Die anfangs zitierten Sätze leiten in Kleists Erzählung die dramaturgische Wende ein von der schrittweisen Dekomposition der armen Marquise zu ihrer Selbst-

- 18 behauptung, durch deren „schöne Anstrengung“ sie „mit sich selbst bekannt gemacht“ wird. Denn auf Geheiß des Vaters will der Bruder, als die Marquise ihr Elternhaus verlassen muss, ihr auch noch die Kinder nehmen. „Sag deinem unmenschlichen Vater“, entgegnet ihm die Marquise, „dass er kommen, und mich niederschießen, nicht aber mir meine Kinder entreißen könne!“ In der Empörung über die Unmenschlichkeit des Vaters erfährt sie die existentielle Bedeutsamkeit ihrer Mutterschaft. Die Marquise „hob [...] sich plötzlich, wie an ihrer eigenen Hand, aus der ganzen Tiefe [...] empor“ – das ist das Vokabular von Selbsttranszendenzenerfahrungen, das heißt von Erfahrungen mit der subjektiv evidenten Anmutung des einzelnen, über den Horizont seiner alltäglichen Bewandnisse und Erwartungen hinausgetragen und mit etwas 'Höherem': unbedingt Wert- und Bedeutungsvollem konfrontiert zu werden. Im Falle der Marquise wird die Selbsttranszendenzenerfahrung durch das Erlebnis der Empörung über den Vater und ihren Bruder initiiert, aber die Repulsion der Empörung erschließt ihr in ihrer Heftigkeit die ihr wesentlichen Wertorientierungen, so dass sie handelnd – indem sie ihre Kinder mit sich führte, „ohne daß der Bruder gewagt hätte, sie anzuhalten“ – von Bewunderung für das ihr vormals unbekannte Vermögen ihrer Standfestigkeit erfüllt wird – und diese Bewunderung, nicht etwa Selbstgefälligkeit ist gemeint, wo es heißt, sie gedachte „mit großer Selbstzufriedenheit“ des Sieges, den sie über den Bruder davongetragen hatte.

Die Pointe dessen, worum es hier geht, hat der Frankfurter Philosoph Christoph Menke anhand einer signifikanten Formulierung in Hölderlins Antigone-Übersetzung herausgearbeitet. Antigone wird wegen ihrer Auflehnung gegen Kreon in dem Konflikt mit dem König um die Bestattung ihres Bruders vom Chor der Hybris bezichtigt: „Nach eigenem Gesetz gehst lebend du als einzige unter den Sterblichen“, heißt es in der Übersetzung von Wolfgang Schadewaldt. Hölderlin aber übersetzt freier: „Dein eigen Leben lebend, unter den Sterblichen einzig, gehst Du hinab in die Welt der Toten.“ Die Freiheit Antigones, dem eigenen Gesetz zu folgen, interpretiert der Romantiker als die Freiheit, ihrem Leben eine unverwechselbare Form zu geben. „Freiheit“, so nun Menkes Kommentar zu der Überset-

zung Hölderlins, „heißt für sie [...] die Erfüllung und Verwirklichung eines eigenen Lebens. Die Kette ihrer Handlungen und Unterlassungen, ihres Wollens und Leidens soll sich zu einem Leben fügen, in dem sich ausdrückt, was sie selbst und in Wahrheit ist“. Der Auflehnung von Antigone gegen Kreon entspricht diejenige der Marquise von O. gegen den Obristen, gegen ihre Familie und die öffentlichen Konventionen von Sittlichkeit und Anstand. Dass die Marquise „mit sich selbst bekannt gemacht“ wird, heißt nichts anderes als zu entdecken, „was sie selbst und in Wahrheit ist“. Und dieser Entdeckungszusammenhang benennt, auch das insinuiert Menke in seinem Kommentar, den Nukleus der Idee der Selbstverwirklichung.

19

Wir können von der Verwirklichung des Selbst im Sinne des genetivus subiectivus ebenso wie im Sinne des genetivus obiectivus sprechen. Im ersten Fall ist das Selbst das Subjekt einer Verwirklichung von etwas, was immer es sei, im zweiten Fall ist es das Objekt der Verwirklichung. Fundieren wir die Selbstverwirklichung des einzelnen in seiner Entdeckung dessen, was er selbst und in Wahrheit ist, bedeutet das auch, dass Subjekt und Objekt der Selbstverwirklichung nicht unmittelbar zusammenfallen. Vielmehr verwirklicht sich das Selbst dann nur, insofern es demjenigen in seinem Leben Geltung verschafft (und es in diesem Sinne verwirklicht), was ihm so überaus wert- und bedeutungsvoll ist, dass es wesentlich in seiner Orientierung daran sein Leben führt. Dies zu entdecken, muss dann allerdings tatsächlich die Qualität einer Art Bekanntwerden mit sich selbst besitzen, wie die Marquise sie erlebt hat. Dabei handelt es sich um eine zukunfts-haltige Bekanntschaft, denn die Begegnung mit dem als unbedingt wert- und bedeutungsvoll Erlebten hat den Charakter einer vagen Gestaltantizipation des zu lebenden Lebens und impliziert als solche einen Vorgriff auf dessen Vollendung, der sich freilich im tagtäglichen Vollzug zu bewähren hat und durch ihn allererst seine Präganz und Verbindlichkeit erfährt. Für die Marquise bedeutet das, sich in ihrer Lebensführung in der Eigenschaft als Mutter zu bewähren, deren Sinn ihr in der krisenhaften Konfrontation mit ihrer Familie und deren Moral- und Wertvorstellungen aufgegangen ist. – Aber es geht hier natürlich überhaupt nicht um eine Idealisierung von Mutterschaft, sondern darum, am konkreten inhaltlichen

20 Beispiel der Marquise die Struktur von Individuierungsprozessen zu verdeutlichen, die als solche der Selbstverwirklichung bezeichnet werden können.

Wie kann sich der einzelne nun des in Erfahrungen der Selbsttranszendenz angelegten Vorgriffs auf Vollendung verbindlich versichern? Wie soll er sich sicher sein, dass diese Erfahrung ihn, sein eigen Leben lebend (so Hölderlins Antigone-Übersetzung), tatsächlich tragen wird? Die Gestaltantizipation eines zu lebenden Lebens greift in eine Zukunft aus, über die wir nicht verfügen und in der wir wohlmöglich mit uns auf eine wiederum ganz andere und unvorhersehbare Weise 'bekannt gemacht' werden, in der wir uns unserer früheren Ziele entfremden oder in der Abwägung mit neuartigen Optionen nicht ferner an ihnen festhalten. Entscheidend ist an dem Entdeckungszusammenhang, in dem die Marquise mit sich selbst bekannt wird, dass sie in ihm nicht allein ist sondern sich ihren Kindern bezeugt, die ihrerseits auf sie zählen. Auch hierin erfasst Kleist an einem philosophisch völlig beliebigen Beispiel gestaltprägnant ein maßgebliches Strukturmerkmal von Selbstverwirklichung. Wie es begrifflich zu fassen ist, erhellt aus der Wechselbeziehung von Selbstheit und Selbigkeit des Selbst. Ihr hat der französische Philosoph Paul Ricœur ebenso feinsinnige wie systematische Überlegungen gewidmet, die in diesem Zusammenhang weiterführen.

'Selbstheit' weist Ricœur zufolge über das Selbstverhältnis der Selbstgegenwärtigkeit und der problemlosen Vertrautheit mit sich auf die personale Identität hinaus, in der sie mit der Selbigkeit im Sinne der Beständigkeit in der Zeit vermittelt ist. Ricœur macht das deutlich, indem er die Differenz zwischen den Begriffen der Selbigkeit und der Selbstheit über den Verwendungssinn zweier Fragen erschließt, die unsere Identität als Personen erfragen: 'Was bin ich?' und 'Wer bin ich?'. Während wir mit der ersten der beiden Fragen nach unserer sozialen Identität fragen, geht es in der zweiten offenbar darum, wie uns die in der Was-Frage erfragte Identität betrifft. Ricœurs Pointe besteht nun darin, dass keinesfalls, wie es dem gewöhnlichen Verständnis scheinen mag, die Wechselbezüglichkeit von Selbigkeit und Selbstheit in der Selbigkeit fundiert ist, sondern es sich vielmehr umgekehrt verhält. Ricœur kann diese Pointe gut am Beispiel der Erinnerung er-

läutern: „Keine vorgegebene Selbigkeit ist Grundlage dafür, daß ein Subjekt sich vergangene Handlungen als eigene zuzuschreiben und für Kommendes verantwortlich einzustehen, sich darin als unvertretbares Selbst zu bewähren hat. Vielmehr ist das Bedingungsverhältnis umzukehren: Soweit ein Subjekt vergangene Erlebnisse als eigene erinnert, sie als seine Erfahrungen, Taten oder Begegnungen aneignet, sind das Kind, dem jene Ereignisse zugestoßen sind, und der Erwachsene, der sich daran erinnert, dieselbe Person.“ Die Selbstheit manifestiert sich hier in der Bereitschaft zur Erinnerung, in der Zustimmung zu dem Erinnerten als dem Zugehörigen und schließlich im Vollzug des Erinnerns.

21

Was für das Verhältnis zwischen der Gegenwart des Selbst und seiner Vergangenheit gilt, ist ebenso maßgeblich für das Verhältnis zwischen seiner Gegenwart und Zukunft: die Selbstheit bewährt sich in der Verbindlichkeit des vorausschauenden Zukunftsentwurfs. *Der sich Erinnernde*, indem er zu dem Erinnerten steht und gegebenenfalls, sofern sich daraus praktische Konsequenzen ergeben, für es einsteht, erschließt seine Beständigkeit in der 'gewordenen' Zeit, mit anderen Worten, er erschließt, was es für ihn heute heißt, beständig zu *sein*; *der Vorausschauende*, der verbindlich in die Zukunft ausgreift, erschließt seine Beständigkeit in der werdenden Zeit, das heißt, er erschließt, was es für ihn heute heißt, beständig zu *bleiben*. In beiden Fällen wird die Selbigkeit, *im einen Fall* die faktische Selbigkeit zwischen einer gegenwärtigen Person, Zuständlichkeit oder Eigenschaft und einer vergangenen, *im anderen* die projizierte Selbigkeit zwischen der gegenwärtigen Person, Zuständlichkeit oder Eigenschaft und der zukünftigen – als Selbigkeit *meiner selbst* in der „Selbst-Ständigkeit“ fundiert, und darunter versteht Ricœur „das Einstehen für Verbindlichkeiten, das Übernehmen von Verantwortung im Rückgriff auf Geschichte wie im Ausgriff auf Zukunft“.

Entscheidend für die Ricœur'sche Konstruktion ist nun, dass die Selbst-Ständigkeit nur in der Weise ihrer Bezeugung gesichert werden kann. „Das Selbst kennt sich selbst zunächst nur auf dem Umweg über die Bezeugung,“ wie das von dem Ricœur-Interpreten Burkhard Liebsch auf den Punkt gebracht worden ist, und es wird, wie wiederum Heinrich von Kleist über die Marquise schreibt, „[d]urch die-

22 se schöne Anstrengung mit sich selbst bekannt gemacht“, im Falle der Marquise nämlich über ihren Widerstand gegen das Bestreben ihres Vaters, ihr ob ihres vermeintlichen Fehltritts die Kinder wegzunehmen. In diesem Widerstand – dem ersten überhaupt gegen den mit soviel Autorität belehnten Vater, wie der Text uns suggeriert – steht die Marquise, komme was wolle, für die Verpflichtungen ein, die sie als Mutter ihren Kindern gegenüber eingegangen ist. Sie wurde dadurch „mit sich selbst bekannt gemacht“, will heißen: Sie suchte nicht nach Selbstkenntnis wie der Tagebuchschreiber, der die leiseste Regung seiner Seele mit buchhalterischer Beflissenheit notiert, sondern es geschah ihr, dass sie kennenlernte, was ihr so wichtig ist, dass sie um dessentwillen lieber ihr Leben preisgegeben hätte als nachzugeben und dann mit ihrer Nachgiebigkeit gegenüber dem väterlichen Willen leben zu müssen. Ricœurs Selbst-Ständigkeit ist die Zuständigkeit der Selbstbezeugung, und diese beschränkt sich nicht auf ein Selbstverhältnis *in foro interno*, insofern sich der Mensch zugleich bezeugend zum Anderen verhält, so wie die Marquise „mit sich selbst bekannt gemacht“ ward, *indem* sie sowohl der unseligen Allianz aus Vater und Bruder als auch den eigenen Kindern bezeugte, was – wie wir dann auch sagen – ‘in ihr steckt’, wer sie ‘in Wahrheit’ ist. Daher stellt sich jetzt die Frage, *welche* Rolle der Andere für das Selbstverhältnis der Selbstbezeugung spielt.

Um diese Frage möglichst unmissverständlich beantworten zu können, fasse ich die *essentials* meiner Ricœur-Interpretation zusammen: „Das Selbst kennt sich selbst zunächst nur auf dem Umweg über die Bezeugung“, das zeigt uns das Beispiel der Marquise von O., denn es wird – in Kleists Worten – durch den Akt der Bezeugung „mit sich selbst bekannt gemacht.“ Insofern der Akt der Bezeugung aber immer auf Vergangenheit oder Zukunft oder sogar auf beides zugleich bezogen ist, indem ich nämlich bezeugend Verantwortung übernehme, indem ich zu Entscheidungen stehe, die ich getroffen habe – im Falle der Marquise die Entscheidung für Kinder – und mich dadurch auf Entscheidungen verpflichte, die ich in der Zukunft treffen werde – zum Beispiel die Entscheidung der Marquise zur Fürsorge auch für ihr noch ungeborenes Kind, die sie bewegt, unter Inkaufnahme gesell-

schaftlicher Hämie öffentlich nach dem unbekanntem Vater zu forschen –, indem also, kurzum, die Erschließung der Selbstheit sich im Ausgriff auf Vergangenheit und Zukunft vollzieht, konstituiert sie auch die Selbigkeit, und zwar im Sinne des seine Selbst-Ständigkeit über die Zeit bezeugenden Selbst. Die Selbstheit ist daher nichts anderes als die Selbigkeit des Selbst, das, mit sich selbst bekannt gemacht, sich seine Vergangenheit und prospektive Zukunft als Vergangenheit und Zukunft seiner selbst bezeugt; es ist die Beständigkeit desjenigen Selbst, das durch einen Akt der Bezeugung „mit sich selbst bekannt gemacht“ wurde und sich darin seine Beständigkeit miterschlossen hat.

23

Kompliziert wird der von Ricœur entworfene Sachverhalt der Wechselbezüglichkeit von Selbstheit und Selbigkeit nun aber dadurch, dass für die personale Identität einer Person nicht nur die bezeugend erschlossene Selbstheit und die darin miterschlossene Selbigkeit der Selbstheit maßgeblich sind, sondern auch die Beständigkeit dieser Erschlossenheit. Die aber steht mir nicht zur Verfügung. Das Selbst, das sich zunächst nur auf dem Umweg über die Bezeugung kennt, bedarf angesichts seiner Unzuverlässigkeit gleichsam der Sicherheit einer anderen Kenntnisquelle seiner selbst, die es nicht am Anspruch zu wissen, wer es ist, verzagen lässt und die Bezeugung seiner Selbstheit stützt. Die maßgebliche Quelle der Selbstvergewisserung unserer Selbstbezeugung ist der Andere, an den wir uns richten, wenn wir uns selbst bezeugen: „Selbst-Ständigkeit bedeutet für die Person, sich so zu verhalten, daß der Andere auf sie zählen kann“, schreibt Ricœur. Aber die Veranlassung dazu gibt, wie er betont, der Andere: „Weil jemand auf mich zählt, bin ich einem Anderen über meine Handlungen *Rechenschaft schuldig*. Der Begriff der Verantwortung vereinigt beide Bedeutungen auf sich: auf jemanden zählen und Rechenschaft schuldig sein für. Er vereinigt sie dadurch, daß er die Idee *einer Antwort* auf die Frage ‘Wo bist du?’ hinzufügt – eine Frage, die der Andere stellt, der mich in Anspruch nimmt. Diese Antwort lautet: ‘Hier sieh mich!’, eine Antwort, die die Selbst-Ständigkeit aussagt.“

Der bestechende Gedanke in Ricœurs Konzept der Bezeugung lautet, dass ich zur Selbst-Ständigkeit nicht durch eine ominöse ‘Stimme’ meiner selbst, sondern

- 24 – um bei dieser Metapher zu bleiben – durch die gegebenenfalls antizipierte und verinnerlichte Stimme des Anderen aufgefordert werde, der darauf angewiesen ist, auf mich zählen zu können, und der faktisch auf mich zählt; im Falle von Kleists Erzählung sind das die Kinder, die der erzürnte Großvater seiner Tochter entreißen will, ja sogar das Ungeborene, dessen Frage 'Wo bist du?' die Marquise antizipiert, indem sie die darin erfragte Selbstbezeugung der Mutter durch eine Anzeige in der Zeitung bewährt, mit der sie den ihr unbekanntem Vater zur Heirat auffordert.

Ricœur will den Anspruch des Anderen, auf mich zählen zu können, aber nicht von vornherein moralisch vereindeutigen, wie es das Beispiel der Marquise vielleicht suggeriert. Etwaige moralische Ansprüche sind vielmehr in der grundsätzlichen Erwartung fundiert, dass ich das Vertrauen des Anderen nicht missbrauche, der bereit ist, mir ganz einfach zu glauben, derjenige zu sein, als der ich mich geben werde. Dabei handelt es sich um das Vertrauen darein, dass ich ihn weder vorsätzlich täusche noch eine Vertrauensverletzung billigend in Kauf nehme. Der vorrangige, zunächst vormoralische Anspruch des Anderen an mich qualifiziert die Bezeugung daher als einen Modus der *Wahrhaftigkeit*. Vor aller Anerkennung moralischer oder sittlicher Ansprüche anerkenne ich den Anspruch des Anderen, dass ich derjenige, der zu sein ich bezeugen werde, wahrhaftig bin.

Im Ausgang von dem Fallbeispiel der Marquise von O. in Heinrich von Kleists gleichnamiger Erzählung und mit Rückgriff auf das begriffliche Instrumentarium der Hermeneutik Paul Ricœurs erschließt sich ein Sinn von Selbstverwirklichung, der die ubiquitären Interpretationen des fraglichen Begriffs nicht länger in einem unfruchtbaren Gegensatz festhält sondern sie miteinander zu vereinen vermag. Grundsätzlich stehen in der Diskussion der Idee der Selbstverwirklichung einander ein subjektivistisches und ein intersubjektivistisches Deutungsmodell gegenüber. Das subjektivistische Modell, das sogenannte „Ich-Modell des inneren Kerns“, wie es der Kultursoziologe Gerhard Schulze genannt hat, ist, so Schulze, „eine Art psychischer Prädestinationslehre“, wonach das Individuum eine ihm eigentümliche und wesensmäßige Bestimmung hat, der es gerecht zu werden gilt. Die

Bedeutsamerfahrungen, die unserem expressiven Selbst- und Weltverhältnis zugrunde liegen, wären demnach lediglich Zugänge zu dieser 'Innerlichkeit', und die Artikulation der Erfahrungen würde daran gemessen, inwiefern sie Ausdruck und Ausübung des 'eigenen Wesens' wäre – die Herkunft dieses Modells aus der Romantik und dem Persönlichkeitskult des 19. Jahrhunderts ist evident. Das intersubjektivistische Modell fundiert demgegenüber die Selbstverwirklichung – mit Hegels Worten – im Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen und erkennt, was der einzelne 'in Wahrheit' ist, in der Reziprozität seiner sozialen Anerkennungsverhältnisse.

25

Aber während das erste Modell die Lebensführungsrelevanz der Innerlichkeit überspannt und dazu tendiert, diese gegen die Dimension der kollektiven Bindung des einzelnen durch eine kooperativ wechselbezügliche Lebensführung auszuspielen, droht das zweite die Irreduzibilität seines subjektiven Weltbezugs durch dessen Aufhebung in die Anerkennungsverhältnisse der sozialen Kooperation zu vernachlässigen. Der erste Kritiker gleich beider Modelle, der ihre jeweiligen Stärken und Schwächen klar gesehen und gegeneinander abgewogen hat, war Sören Kierkegaard. In *Entweder/Oder* (1843) konfrontiert er sie einander als die Modelle einerseits der durch idiosynkratische innerlichkeitszentrierte Selbstbezogenheit bestimmten ästhetischen Lebensform am Beispiel der fiktiven Figur des sogenannten Ästhetikers A und andererseits der durch das Selbstsein in den sittlichen Beziehungen von Ehe, Familie und Beruf qualifizierten, mit dem sozialen Allgemeinen harmonisierenden, aber auch konformistisch entspannt anmutenden ethischen Lebensform eines 'väterlichen Freundes' des Ästhetikers, des sogenannten Gerichtsrats Wilhelm. Im Lichte der narrativen Modellierung dieser beiden Lebensentwürfe entpuppt sich Kierkegaards im Titel des Werks insinuierte Entscheidung des Entweder/Oder ironisch als Weder/Noch.

Lesen wir die 'Fallgeschichte' der Marquise von O. im Horizont von Ricœur's Konzept der Selbst-Ständigkeit durch Bezeugung, dann deutet sich zwischen den beiden skizzierten Optionen der Konzeptualisierung von Selbstverwirklichung ein Mittelweg an: Auf diesem Weg wird die Innerlichkeit des ersten Modells weder in einen Gegensatz zu der 'Äußerlichkeit' sozialer Reziprozitätsbeziehungen ge-

26 bracht noch in ihnen aufgehoben, sondern durch diese allererst in ihrer Irreduzibilität gesichert. Selbstverwirklichung ist in diesem Sinne als unverwechselbare Individualisierungsgeschichte zu verstehen, die in dem Entdeckungszusammenhang von gesteigerten Erfahrungen der Selbstgegenwärtigkeit fundiert ist, in der lebensgeschichtlichen Explikation und Prägnanzbildung des diesen Erfahrungen inwohnenden Gehalts besteht und in ihrer Stimmigkeit und Gestaltverbindlichkeit auf den entgegenkommenden Anspruch Dritter angewiesen ist, darauf zählen zu können, dass das Subjekt der Selbstverwirklichung für das einsteht, was zu sein es vorgibt – das gilt im Falle der Marquise nicht nur für deren Kinder, sondern auch für den Vater und Bruder: Wollten sie der Marquise ihre Kinder erneut entziehen, so sollten sie wissen, was sie erwartet.

Die vorgeschlagene Konzeption von Selbstverwirklichung hat den Vorteil, dass sie modernen gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen Rechnung tragen kann, ohne diese vorschnell auf Wertverlust, Narzissmus oder Hedonismus zu reduzieren, wie es die konservative Kulturkritik gerne tut. Die Idee der Selbstverwirklichung, recht verstanden, ist nichts weniger als eine kognitive Verirrung. In ihr manifestiert sich – mit Hegels Wort – ein Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit und als Leitorientierung zunehmend individualistischer Gesellschaften eine historisch beispiellose Anforderung der Arbeit am Subjekt.

## „Der Einzige und sein Eigentum“ Max Stirners Konzept des Egoismus

### Forumsvortrag vom 7. Mai 2015

Doris Lier

27

#### Einleitung

1844/45 erschien im Verlag Otto Wigand in Leipzig Max Stirner's Buch „Der Einzige und sein Eigentum“.<sup>1</sup> Wie vom Verlag vorausgesehen, wurde es sogleich zensiert, jedoch kurz danach wieder freigegeben. Dies mit der Begründung, was Stirner schreibe, sei derart übertrieben, dass das Buch keinen Schaden anrichten könne. Vielmehr sei es als abschreckendes Beispiel sogar lehrreich und nützlich.

Als abschreckend galt Stirners eigentümlicher Egoismus, der jeglichen Einsatz im Dienste eines Allgemeinen strikt ablehnt. Dieses Anliegen umreißt Stirner bereits am Anfang eines kurzen Prologs, in welchem er mitteilt, dass er selbst seine Sache auf Nichts gestellt habe, „auf nichts als sich selbst“.<sup>2</sup> Vehement wendet er sich gegen alles, wofür er sich nach gängiger Meinung einsetzen sollte:

„Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur Meine Sache soll niemals Meine Sache sein. ‚Pfui über den Egoisten, der nur an sich denkt!‘“

Das Göttliche sei „Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen‘“, dies aber seien Sachen, die ihn, als Einzigen nichts angingen: „Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern ist – einzig, wie Ich einzig bin. Mir geht nichts über Mich!“

Stirners eigenwillige Position wurde kurz nach dem Erscheinen des Buches rege

- 1 Ich beziehe mich in diesem Beitrag auf die Ausgabe: Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, mit einem Nachwort herausgegeben von Ahlrich Meyer, Stuttgart, Reclam 2011.
- 2 Stirner, *Der Einzige*, S. 3-5. Der Titel des Prologs: „Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt.“ ist ein Goethe-Zitat. Es stammt aus einem Gedicht, in dem der Protagonist erzählt, dass er seine Sache auf Geld und Gut, auf ‚Weiber‘, auf Reisen, auf Ruhm und auf Krieg gestellt habe, um schliesslich, sich von all dem abwendend, seine Sache nur noch auf sich, das heisst auf den Genuss zu stellen. Der Genuss spielt auch bei Stirner eine zentrale Rolle.

28 diskutiert, allerdings nur bis zur Märzrevolution 1848; danach geriet das Buch in Vergessenheit. Stirners Ausgestaltung des Egoismus war nicht anschlussfähig. Zwar beeinflusste er Philosophen und Gesellschaftskritiker bis in die heutige Zeit, zitiert aber wird er eher selten.

Im folgenden Durchgang durch das Buch sollen drei Themenkreise im Zentrum stehen: das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, wie Stirner es darstellt, Stirners Konzeption des „Ich“ und sein stellenweise höchst befremdlicher Sprachstil. Doch zuerst ein paar Sätze über Stirner selbst, dessen Berliner Umfeld und dessen Zeit.

#### *Max Stirner und „die Freien“*

Max Stirner hiess mit bürgerlichem Namen Johann Caspar Schmidt. Er wurde 1806 in Bayreuth geboren und starb nur 50 Jahre später, 1856, in Berlin. Sein Studium brachte ihn zu Hegel und Schleiermacher; er konnte es nicht abschliessen, worauf er auch keine Anstellung an einer öffentlichen Schule erhielt.<sup>3</sup> Es gelang ihm aber, als Dozent an einer privaten Töchterschule unterzukommen.

Stirner schrieb nur dieses eine Buch, publizierte aber einige Aufsätze und Zeitungsartikel in liberalen Zeitschriften und übersetzte 1847 Adam Smiths' „The Wealth of Nations“. Alle seine Publikationen erschienen entweder anonym oder unter seinem Pseudonym Max Stirner, das er, seiner hohen Stirn wegen, seit der Studienzzeit trug.

In den Jahren vor dem Erscheinen des Buches besuchte Stirner regelmässig den Debattierzirkel der sog. „Freien“ in Berlin. „Die Freien“ – oppositionelle Intellektuelle – trafen sich seit 1841 in einer Weinstube, um über Liberalismus, Sozialismus, Kommunismus und gegen den Machtanspruch der feudalen Herrscherhäuser zu debattieren. Die Zeit war politisch hoch brisant. Sie lief auf die europäischen Revolutionen zu, insbesondere auf die Märzrevolution 1848 in Deutschland, in der es um den vergeblichen Versuch ging, einen demokratisch verfassten, deutschen Nationalstaat zu errichten. Intellektuelle Hauptakteure waren Links- und Jung-Hegelianer, insbesondere Feuerbach, Marx und Engels, die alle drei zwischen 1804

3 Die Gründe dafür sind undurchsichtig. Offenbar bestand er die Abschlussprüfungen nicht, und es gibt Andeutungen, die auf ein seelisches Ungleichgewicht hinweisen. Vgl. dazu Mackay, John Henry, *Max Stirner – sein Leben und sein Werk*, Schuster & Loeffler Verlag, Berlin 1898.

und 1820, in einem Zeitraum von nur 16 Jahren also, geboren worden waren.<sup>4</sup>

29

Die damals wichtigste Figur im Berliner Debattierzirkel „Die Freien“ war der Theologe Bruno Bauer, ein fortschrittsgläubiger Jung-Hegelianer, Evangelienkritiker und zeitweise Freund von Karl Marx. Weitere regelmässige Teilnehmer waren u.a. dessen Bruder Edgar Bauer, Marie Dähnhardt, Ludwig Buhl, Wilhelm Jordan und Karl Friedrich Koeppen.<sup>5</sup> Viele weitere kamen und gingen; zeitweise war auch Friedrich Engels mit von der Partie. Engels fertigte während der Debattierunden eine Zeichnung von Stirner an, die nach einigen Quellen das einzige erhaltene Bild des Autors sein soll.

Gemäss späteren Erzählungen hat Stirner regelmässig, jedoch meist schweigend, am Zirkel teilgenommen. Er sei ein liebenswürdiger Mensch gewesen, den alle gerne mochten. Engels spricht von ihm als „einer guten Haut“, lange nicht so schlimm, wie er sich in seinem ‚Einzigem‘ macht, mit einem aus der Lehrerzeit ihm anhaftenden leisen Anflug von Pedanterie“.<sup>6</sup> Was damals noch niemand wusste, war, dass Stirner das im Zirkel Debattierte als Futter für seine eigene Position und gegen seine Kollegen verwendete. Vor allem auf Bruno Bauer hatte er es abgesehen. Bauer und dessen Vorbild Ludwig Feuerbach waren ihm in ihrer Kritik am Christentum bei weitem nicht radikal genug. Ohnehin betrachtete er seine Zeitgenossen im allgemeinen, die Debattierenden des Zirkels im besonderen, als „schlafende, sich selbst betrügende, verrückte Egoisten“.<sup>7</sup>

### *Kurzer Überblick über das Buch*

Was im Prolog verkündet wird, dass nämlich er, Stirner, seine Sache auf nichts, „auf nichts als sich selbst“ gestellt habe, wird auf 400 Seiten stets neu propagiert.

- 4 Søren Kierkegaard, der um dieselbe Zeit in Dänemark lebte, war 1841 und 1843 in Berlin, um bei Schelling Vorlesungen zu besuchen. Doch zwischen den politisch beseelten deutschen Theologen und Philosophen und dem Dänen Kierkegaard gab es keinen Kontakt. Kierkegaard war ein durch und durch unpolitischer Mensch und auch weit davon entfernt, mit Feuerbachs Religionskritik, wenn er sie denn kannte, etwas anzufangen.
- 5 Ludwig Buhl war der Übersetzer von Casanovas Memoiren, Wilhelm Jordan wurde im nachrevolutionären Deutschland ein populärer Dichter und Karl Friedrich Koeppen Erforscher des Buddhismus, Marie Dähnhardt war drei Jahre lang Stirners zweite Frau. Vgl. Korfmacher, Wolfgang, *Stirner Denken. Max Stirner und der Einzige*, Karolinger, Wien und Leipzig 2001, S. 23.
- 6 Brief an Max Hildebrand 22.10.1889. zit. nach: Korfmacher, op.cit., S. 24.
- 7 Stirner, *Der Einzige*, S. 181.

30

Das Buch weist eine klare Gliederung auf, ist inhaltlich aber auffallend redundant. Stirner setzt immer wieder bei seiner Kritik am Christentum an, womit er, obwohl ihm nichts mehr heilig sein will, als Missionar für das unterdrückte „Ich“ auftritt.<sup>8</sup> Sein Buch hat zwei Abteilungen: Die erste Abteilung trägt den Titel „Der Mensch“. Dieser wird in einem ersten kurzen Kapitel – plakativ und in äusserster Kürze – ontogenetisch betrachtet, in einem zweiten Kapitel, ebenfalls plakativ, aber etwas ausführlicher, phylogenetisch.

Die Ontogenese handelt Stirner u.a. am Beispiel seiner selbst ab, indem er betont, dass er als Kind realistisch gewesen sei, als Jüngling idealistisch, jetzt als Mann schliesslich egoistisch, indem er seine persönlichen Interessen (endlich) über alles setze. Obwohl er explizit offen lässt, wie er sich als Greis bestimmen wird, gilt ihm sein Egoismus als höchste Form persönlicher Entwicklung.<sup>9</sup>

Menschheitsgeschichtlich gibt es für Stirner einerseits „die Alten“, das sind die Menschen aus vorchristlicher Zeit, andererseits „Die Neuen“, das sind die Christen, wobei auch die Liberalen (unter ihnen „Die Freien“) für Stirner insofern immer noch Christen sind als auch sie an etwas Allgemeines glauben und diesem dienen wollen. Sie sind die „Neueren und Neuesten unter den Neuen“, aber eben immer noch jene, die noch nicht zur Eigenheit, zu Einzigem oder Eignern vorgedrungen sind:<sup>10</sup>

„Haben die Alten nichts aufzuweisen als Weltweisheit, so brachten und bringen es die Neuen niemals weiter als zur Gottesgelahrtheit. Wir werden später sehen, dass selbst die neuesten Empörungen gegen Gott nichts als die äussersten Anstrengungen der „Gottesgelahrtheit“, d.h. theologische Insurrektionen sind.“

Die Entwicklungsgeschichte des Menschen steht somit trotz Feuerbachs und Bauers Religionskritik immer noch im Bewusstseinsstand der „Gottesgelahrtheit“. Mit ihm, Stirner, und nach ihm erst gehe die Entwicklung weiter über das Christentum hinaus zum Egoismus, wobei aber der Egoismus, genau besehen immer schon hinter allen menschlichen Bemühungen gestanden habe. Es sei Zeit, sich zu ihm

8 Marx nannte Stirner denn auch den „heiligen Max“.

9 Stirner, *Der Einzige*, S. 15.

10 Stirner, a.a.O., S. 29.

zu bekennen und ihn positiv zu deuten.

31

Mit der Einschätzung der Liberalen ist die erste Abteilung „Der Mensch“ abgeschlossen. Es folgt die zweite Abteilung, überschrieben mit „Ich“: Das Ich setzt auf Eigenheit, ist ein Einziger und Eigner. Es verlässt sich auf seine eigene Macht und beruft sich auf den Selbstgenuss. Im Bekenntnis zum Egoismus werden alle bisher geltenden Wertvorstellungen überwunden: Das Denken in Begriffen und philosophischen Systemen, denen keine Realität zukommt; die Abhängigkeit von jeder höheren Bestimmung, die das Ich zum Sklaven macht.

### *Liberalismus-Kritik*

Noch am Schluss der ersten Abteilung kritisiert Stirner im Unterkapitel „Die Freien“ den Liberalismus, den er nacheinander als politischen, sozialen und humanen Liberalismus vorstellt. Hauptaussage ist, dass alle drei Spielarten dem Einzelnen keine Daseinsberechtigung einräumen.<sup>11</sup>

Im politischen Liberalismus, wie er vom Bürgertum vertreten werde, sei die Nation, bzw. der Staat der wahre Mensch.<sup>12</sup> Der Einzelne habe sein Recht nur dadurch, dass er Staatsbürger sei; der Egoist, der notwendigerweise Ungleichheit fordere, werde verteufelt. Die politische Freiheit unterscheide sich insofern nicht von der religiösen Freiheit bzw. von der Gewissensfreiheit, als sie wiederum „die Freiheit einer mich beherrschenden, bezwingenden Macht“ sei.<sup>13</sup>

Ähnlich sei im sozialen Liberalismus der Einzelne Sklave der Gesellschaft. Stirners Hauptzweck ist, dass eine „leiblose“, abstrakte Gesellschaft über den „leibhaftigen“ Einzelnen bestimme.<sup>14</sup> Dies komme einem „Raub an Persönlichem“ gleich.<sup>15</sup> Ein weiterer Raub sei der im Sozialismus geforderte Raub des Eigentums, das dem Einzelnen vorenthalten werde: „Man lässt dem Einzelnen weder Befehl noch Eigentum; jenen nahm der Staat, dieses die Gesellschaft.“<sup>16</sup> Auch der Kom-

11 Im Hintergrund der Unterscheidung steht allenfalls, worauf Korfmacher hinweist, eine „Absage an die drei Parolen der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“. Vgl. Korfmacher, op.cit., S. 75.

12 Stirner, *Der Einzige*, S. 108.

13 Stirner, a.a.O., S. 11.

14 Stirner verwendet wohl absichtlich das Wort „leibhaft“, um an die christliche Vorstellung vom „leibhaftigen Teufel“ zu erinnern.

15 Stirner, *Der Einzige*, S. 129.

16 Stirner, a.a.O., S. 129.

32       munismus trage nicht zur Befreiung des Einzelnen bei, denn die Würde des Einzelnen bestehe hier darin, dass er für den andern tätig sein müsse.<sup>17</sup> Die Idee der Arbeitergesellschaft sei ein neuer Spuk, ein neues „höchstes Wesen, das Uns in Dienst und Pflicht“ nehme.<sup>18</sup>

Unter dem Stichwort „humaner Liberalismus“ diskutiert Stirner vor allem Feuerbachs Aussage, dass „der Mensch dem Menschen das höchste Wesen“ sei. Damit werde die Theologie durch die Anthropologie ersetzt und gelte wiederum alles nichts, was privaten Charakter habe.<sup>19</sup> Es geht somit stets um denselben Punkt: um das seines Erachtens fatale Verhältnis zwischen der einzelnen Person und der Gattung Mensch:<sup>20</sup>

„Auf diese Weise rundet sich der Kreis des Liberalismus, der an dem Menschen und der menschlichen Freiheit sein gutes, an dem Egoisten und allem Privaten sein böses Prinzip, an jenem seinen Gott, an diesem seinen Teufel hat, vollständig ab [...].“

### *Das Einzelne und das Allgemeine*

In der Dichotomie zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, tritt das Allgemeine bei Stirner in verschiedenen Gestalten auf: als Monarchie oder liberaler Staat, als Gott oder eine Idee wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, als das Gute, Menschliche, Soziale und so weiter. Die bisherige Geschichte zeichnet sich nach Stirner dadurch aus, dass sich der Einzelne dem Allgemeinen gleichsam unterbuttern liess. Wo immer wir das 400seitige Werk aufschlagen, stets geht es um die Klage, dass das Ich dem Allgemeinen geopfert werde, dass die Selbstbestimmung in der Fremdbestimmung eines so oder anders formulierten Allgemeinen untergehe. Unermüdlich betont Stirner, dass es endlich darum gehen müsse, das einzelne Ich ins Zentrum und über das Allgemeine zu stellen.

17 Stirner, *Der Einzige*, S. 135. Weiter hinten im Buch zielt Stirner auf „Proudhon und die Kommunisten“: „Aber Ihr macht aus den ‚Allen‘ einen Spuk, und macht ihn heilig so dass dann die ‚Alle‘ zum fürchterlichen *Herrn* des Einzelnen werden. Auf ihre Seite stellt sich dann das Gespenst des ‚Rechtes‘.“ Stirner, *Der Einzige*, S. 277.

18 Stirner, a.a.O., S. 135.

19 Stirner, a.a.O., S. 158.

20 Stirner, a.a.O., S. 140.

Ob und, wenn ja, inwiefern dies ein Aufruf zur Anarchie ist, wird bei Korfmann ausführlicher diskutiert.<sup>21</sup> Unbestritten ist, dass Stirner nichts am Gemeinwohl liegen kann. Höchstens spricht er von einem losen Verein von Egoisten, der sich nur so lang zusammenschliesst, wie es dem Einzelnen nützlich erscheint. Stirner weigert sich konsequent, die Gemeinschaft, die ja immer etwas Allgemeines ist, ins Blickfeld zu nehmen, das heisst die Frage zu stellen, was sein Egoismus für die Gemeinschaft bedeutet. Er fragt nur, wie sich der Einzige gegen andere Einzige behaupten könnte. Es geht ihm primär um eine Revolution im Denken, in der jeder sich die Freiheit gibt, sich selbst an den Anfang zu setzen und nicht erst an die zweite Stelle als Diener eines Allgemeinen, einer Idee. Bisher sei „das Subjekt dem Prädikat“, sei „der Einzelne dem Allgemeinen“ stets unterworfen gewesen. Die Geschichte zeichne sich dadurch aus, dass „einer Idee die Herrschaft gesichert und zu einer neuen Religion der Grund gelegt“ worden sei.<sup>22</sup>

33

Mit dem Bekenntnis zum Subjekt als Ausgangspunkt unseres Denkens und Sprechens beginnt Stirner gemäss eine neue Ära:<sup>23</sup>

„Wer ist nun der Mensch? Ich bin es. *Der Mensch*, das Ende und Ergebnis des Christentums, ist als *Ich* der Anfang einer neuen Geschichte, einer Geschichte des Genusses nach der Geschichte der Aufopferungen, einer Geschichte nicht des Menschen oder der Menschheit, sondern – *Meiner*.“

Dabei grenzt sich Stirner von Fichtes Satz „Das Ich ist Alles“ explizit ab. Fichte spreche vom absoluten Ich. Er, Stirner hingegen, von sich, „dem vergänglichen Ich“. Er selbst als Ich lechze nicht mehr nach Freiheit, denn solange er sich im Modus des Freiwerdens befinde, könne er nie frei werden, weil er immer wieder eine neue Knechtschaft schaffe: „In dem Masse als Ich Mir Freiheit erringe, schaffe Ich Mir neue Grenzen und neue Aufgaben.“<sup>24</sup>

Stirner wünscht einem fiktiven Du, welches er immer wieder direkt als den Lesenden anspricht, dass es sich selbst als unabhängiges Ich, als Eigner inthronisiere,

21 Korfmacher, op.cit., S. 81f.

22 Stirner, *Der Einzige*, S. 201.

23 Stirner, a.a.O., S. 198.

24 Stirner, a.a.O., S. 172.

- 34 er wünscht dem Lesenden, nicht einfach nur Freiheit, sondern „mehr als Freiheit“: „Du müsstest nicht bloss los sein, was Du nicht willst, Du müsstest auch haben, was Du willst, Du müsstest nicht nur ein ‚Freier‘, Du müsstest auch ein ‚Eigner‘ sein.“<sup>25</sup> Nur der Eigner ist frei, nur der Eigner kann sich selbst steuern. Der Freie bestimmt sich immer noch von aussen, vom sich zu Befreienden her, wohingegen der Eigner allen äusseren Einschränkungen zum Trotz etwas Eigenes bewahren könne. „Die Fesseln der Wirklichkeit schneiden jeden Augenblick in mein Fleisch die schärfsten Striemen. Mein eigen aber bleibe ich.“<sup>26</sup>

#### *Selbstgenuss, Gewalt und Liebe*

Doch wie soll dieses Ich ohne Referenzpunkt im Andern, sei dieses Andere nun ein Allgemeines oder Einzelnes, „Sein Eigen“ finden? Stirner hat eine naive Vorstellung von der Möglichkeit des Rückbezugs auf sich selbst. Schon im Prolog weist er darauf hin, dass er als Ich ein schöpferisches Nichts sei, d.h., dass er „als Schöpfer Alles schaffe“.<sup>27</sup> Ohne Zweifel setzt er das Ich an die Stelle des alten Gottes, allerdings ohne anzugeben, wie dieses nun allmächtige Ich aus dem Nichts etwas schaffen könnte und was unter „schaffen“ zu verstehen wäre. Auch der Status des Nichts gegenüber dem Gegebenen wird nirgends diskutiert. Das uralte Thema der „Creatio ex nihilo“, das er bemüht, scheint ihn nicht weiter zu beunruhigen. Die Wirklichkeit des Individuums liegt für ihn im Genuss, und mit diesem Verweis meint er offenbar, jegliches Denkproblem vermeiden zu können: „Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, dass Ich sie genieesse und so sie zu meinem Selbstgenuss verbrauche. Der *Verkehr ist Weltgenuss* und gehört zu meinem – Selbstgenuss.“<sup>28</sup> Man nutzt das Leben, „indem man's verbrennt. [...] indem man es und sich *verzehrt*. *Lebensgenuss* ist Verbrauch des Lebens.“<sup>29</sup>

In diesem Bemühen, das Ich als willkürlichen Schöpfer und Vernichter zu sehen, wird Stirner zuweilen undifferenziert-schwärmerisch:<sup>30</sup>

25 Stirner, a.a.O., S. 172. Stirner spricht immer nur die männliche Form an.

26 Stirner, a.a.O., S. 173.

27 Stirner, a.a.O., S. 5.

28 Stirner, a.a.O., S. 358.

29 Stirner, a.a.O., S. 359.

30 Stirner, a.a.O., S. 208.

„Ich entscheide, ob es in *Mir* das *Rechte* ist; *ausser* *Mir* gibt es kein Recht. Ist es *Mir* recht, so ist es recht. Möglich, dass es darum den *Andern* noch nicht recht ist; das ist ihre Sorge, nicht meine: sie mögen sich wehren. Und wäre etwas der ganzen Welt nicht recht, *Mir* aber wäre es recht, d.h. Ich wollte es, so früge Ich nach der ganzen Welt nichts. So macht es *Jeder*, der *sich* zu schätzen weiss. Jeder in dem Grade, als er Egoist ist, denn Gewalt geht vor Recht, und zwar – mit vollem Rechte.“

Statt sich über dieses Ich weitere Gedanken zu machen, kehrt er wieder und wieder zu seinem Lieblingsthema, dem Kampf zwischen dem Ich und dem Allgemeinen zurück. Die Lesenden werden aufgerufen, Egoisten zu werden, „jeder von Euch ein *allmächtiges Ich*“.<sup>31</sup> Er appelliert an den Mut des Lesenden, sich „wirklich ganz und gar zum Mittelpunkt und zur Hauptsache zu machen“.<sup>32</sup>

Jean-Claude Wolf deutet solche Stellen als absichtliche Übertreibungen, um der Zensur zu entgehen.<sup>33</sup> Beim Lesen hat man eher den Eindruck, dass sich Stirner von der Begeisterung für den Egoisten zeitweise regelrecht mitreißen lässt. Die Ich-Verherrlichungen können kaum mehr ironisch gelesen werden. Möglicherweise will er auch all die Ungeheuerlichkeiten, die im Namen einer Sache begangen werden, zurück ans Ich binden.

Die schwärmerische Verherrlichung des Ich wird an einigen Stellen abgeschwächt und etwas differenziert. Dort beispielsweise, wo er das Ich nicht zum „Abgrund von regel- und gesetzlosen Trieben, Begierden, Wünschen, Leidenschaften“, zum „Chaos ohne Licht und Leitstern“ erklärt haben möchte.<sup>34</sup> Diese Sichtweise sei das Werk der christlichen Religion, die uns derart erniedrige, „dass Wir Uns für erbsündlich, für geborene Teufel halten“.

Dem Eigner gehe es gerade nicht darum, sich alles zu holen, was es zu holen gebe. Er selbst, der kein „romantischer Klagelaut“ sei, wisse sehr genau was er

31 Stirner, a.a.O., S. 181.

32 Stirner, a.a.O., S. 177.

33 Wolf, Jean-Claude, *Egoismus von unten gegen Bevormundung von oben. Max Stirner neu gelesen*, Verlag Max-Stirner-Archiv / edition unica Leipzig, 2. erw. Auflage 2008.

34 Stirner, *Der Einzige*, S. 178.

36 brauche. Deshalb der Appell an die Lesenden, ihre eigene Wirklichkeit anzuerkennen und „gerade so viel Unfreiheit zu beseitigen“, als „ihnen hinderlich“ den eigenen Weg versperre.<sup>35</sup> Jedes Ich ist aufgerufen, dem andern Ich Grenzen zu setzen:<sup>36</sup>

„Wer sagt denn, dass Jeder Alles tun kann? Wozu bist Du denn da, der Du nicht Alles Dir gefallen zu lassen brauchst? Wahre Dich, so wird Dir Keiner was tun! Wer deinen Willen brechen will, der hat's mit Dir zu tun und ist Dein Feind.“

Über weite Strecken sieht es so aus, als ob Stirner eine Neuauflage des „homo homini lupus“ predigte. Doch will er auch Freundschaft und Liebe zulassen. Liebe und Mitgefühl gehören seines Erachtens zum Genuss, im Gegensatz zur Demut, die nichts anderes als eine Form der Unterwerfung sei:<sup>37</sup>

„Ich liebe die Menschen auch, nicht bloss einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewusstsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe Mich glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt. Ich kenne kein ‚Gebot der Liebe‘. Ich habe Mitgefühl mit jedem fühlenden Wesen, und ihre Qual quält, ihre Erquickung erquickt auch Mich.“

### *Stirners Herrschaftskritik als Sprachkritik*

Mit obigen Beschreibungen und Umkreisungen, ist aber der Eigner oder Einzige, noch nicht verstanden. Deswegen nicht, weil für Stirner das Ich das letztlich „Unsagbare“ ist: „Für Mich hat die armselige Sprache kein Wort, und ‚das Wort‘, der Logos, ist Mir ein ‚blosses Wort‘.“<sup>38</sup> Obwohl Stirner den Ausdruck nicht verwendet, steht im Hintergrund der uralte Gedanke des „individuum ineffabile“, der Sachverhalt also, dass das Individuum mit Allgemeinbegriffen nicht zu fassen ist. Da die Sprache bei der Bestimmung und Erfahrung der Einzigkeit nicht helfen

35 Stirner, a.a.O., S. 180.

36 Stirner, a.a.O., S. 215f.

37 Stirner, a.a.O., S. 324.

38 Stirner, a.a.O., S. 201.

kann, rekurriert Stirner auf den Selbstgenuss, der die Leiblichkeit des Daseins mit enthält.

37

Dieser Gedanke bringt Stirner dazu, nach einer eigenen Sprache zu suchen. Wie Jean-Claude Wolf ausführlich darlegt, experimentiert Stirner mit der Sprache.<sup>39</sup> So versucht er zum Beispiel, so oft wie möglich, sogenannte indexikalische Ausdrücke zu verwenden, Ausdrücke wie Ich, Du, Wir, Ihr, Hans, Kunz, Max, Anna usw. Indexikalische Ausdrücke, Zeigewörter, sind Wörter, die erst in einer ganz bestimmten Sprech-Situation Bedeutung erhalten, anders ausgedrückt, nur im Kontext, in dem sie verwendet werden, verstehbar sind. Mit ihnen versucht Stirner, dem Einzelnen gerecht zu werden. In diesen Zusammenhang gehört auch, dass Stirner ständig mit dem Finger auf den Lesenden / die Lesende zeigt. Unablässig wird man als Du oder Euch (stets gross geschrieben, wie das Ich) angesprochen und fühlt sich, ohne danach gefragt zu haben, einer Predigt oder Werbekampagne ausgesetzt. Anstelle von Aussagen und Begründungen stehen Ausrufe und Zurufe und zeitweise auch Gedichte, die Stirner in den Text hinein verwebt. Stirner vermeidet peinlichst, „vom Menschen“ zu sprechen und spricht deshalb von sich und redet zum Du, das ein eigenes Ich zu sein und zu leben habe. Die Aufrufe zur Umkehr (zum Egoisten) sind vielleicht, wie Wolf es sieht, keine kategorischen Imperative, sondern Aufforderungen, es doch einmal anders zu versuchen. Doch ergibt sich beim Lesen das Gefühl, traktiert zu werden und Stirners Intention das Sprechen in Herrschaftskategorien auf diese Weise zu vermeiden, wird erst beim zweiten oder dritten Durchgang besser verständlich.

## Schluss

Jean-Claude Wolf weist darauf hin, dass Stirner mala fide oder bona fide gelesen werden könne.

Mala fide haben ihn zweifellos Feuerbach, Marx, Engels gelesen, wobei Marx und Engels auch persönliche Gründe für die Ablehnung gehabt haben mögen: Stirner nimmt einige ihrer Gedanken vorweg, worüber sie nicht erfreut waren. Ausserdem zieht er aus durchaus ähnlichen Prämissen andere Schlüsse. Die po-

39 Sehr schön zusammengestellt ist Stirners Herrschaftskritik als Sprachkritik bei Jean-Claude Wolf, op.cit., z.B.: S. 11f., S. 83f.

38 tentielle Macht des Proletariats, die Stirner durchaus auch gewürdigt hat, kann für ihn niemals in eine Revolution münden, da diese wieder ein Herrschaftsverhältnis anpeilt.<sup>40</sup>

Auch ohne persönliche Verärgerung kann Stirners Ausgestaltung des Egoismus nicht zugestimmt werden. In der Konsequenz seines Denkens läge ja, überhaupt nicht mehr zu sprechen, denn Worte bezeichnen nun einmal Allgemeines. So gesehen bleibt Stirners Buch ein solipsistischer und vergeblicher Versuch, das Herrschaftsdenken schreibend zu eliminieren.

Bona fide liest ihn Jean-Claude Wolf. Tatsächlich hat Stirner einen scharfen Blick für jegliches Herrschafts- und Sittlichkeitsdenken, vor allem für die, wie Wolf sich ausdrückt, „paternalistische Zudringlichkeit, die in der traditionellen Legitimation von Herrschaft steckt, nämlich in der Behauptung: ‚Ich zwinge Dich, aber nur zu Deinem Schutze, zu Deinem Besten.‘“<sup>41</sup>

In seiner konsequenten Ablehnung jeglichen Herrschaftsdenkens wendet sich Stirner mit äusserster Hellhörigkeit gegen die Vereinnahmung des Einzelnen durch allgemeine Parolen, auch durch die Parolen „Freiheit, Gleichheit Brüderlichkeit“ der Französischen Revolution. Auf die Gleichheit bezogen:<sup>42</sup>

„Sagen wir uns vielmehr von jeder Heuchelei der Gemeinschaft los [...] wir sind nur in Gedanken gleich [...] weder Ich noch Du sind sagbar, wir sind unaussprechlich, weil nur Gedanken sagbar sind und im Sagen bestehen. – Trachten wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der Einseitigkeit.“

Wolf nennt Stirners Konzeption einen „konstruktiven Egoismus“, und zwar insofern, als Stirner jegliche Machtverhältnisse provozierend ans Licht zerrt und eine Änderung vom Einzelnen – „von unten“ her – anstrebt. Ob dies für einen „kon-

40 Hinweise darauf gibt Korfmacher, op.cit., S. 68. Marx und Engels sollen, zusammen mit Moses Hess eine Kritik des Buches geschrieben haben. Sie ist aber nie veröffentlicht worden. Auch Feuerbach ist über die ersten Sätze seiner Replik nicht hinausgekommen. Sie lauten unüberhörbar ironisch: „Unaussprechlich‘ und ‚unvergleichlich‘ liebenswürdiger Egoist! – Wie Ihre Schrift überhaupt, so ist auch insbesondere Ihr Urtheil über mich wahrhaft ‚unvergleichlich‘ und ‚einzig‘.“ (zit nach Mackay, op.cit., S. 167)

41 Wolf, op.cit., S. 18.

42 Stirner, *Der Einzige*, S. 348.

struktiven Egoismus“ reicht, sei hier dahingestellt. Sicher aber leuchtet Stirner jede noch so entfernte Ecke nach Herrschaftsverhältnissen aus und demaskiert versteckte Untaten, die mit dem Glauben ans Gute, mit der Sorge um das Wohl der Menschheit, mit dem Anspruch auf Wahrheit, dem Gefühl der Liebe und vielem Ähnlichen legitimiert werden.

39

## Selbstsorge bei Michel Foucault: Resignativer Rückzug ins „gute Leben“ oder letzte List der politischen Vernunft?

### Forumsvortrag vom 11. Juni 2015

40

Michael Pfister

Sich beim Denken von Michel Foucault anregen und faszinieren zu lassen, ist heute nichts Ungewöhnliches. Ich teile dieses verbreitete Interesse, weil ich glaube, dass Foucault der Versuchung entgeht, Philosophie als Problemlösungskompetenz zu verkaufen, sich mit fachidiotischen, pseudopräzisen Ergebnissen zu begnügen und der Sprache gegenüber als Polizist, Exorzist oder Reinigungskraft aufzutreten, vor allem aber weil er die Herausforderung der Zeit annimmt, relativistisch zu denken, ohne den Wahrheitsbegriff einfach preiszugeben. Damit ist er ein Erbe Nietzsches, der uns am Ende einer Seite der *Götzendämmerung* mit der Feststellung alleine lässt, dass wir mit der wahren Welt auch die scheinbare abgeschafft hätten,<sup>1</sup> und der alle Wahrheiten und Werte seiner Zeit auseinandernahm und doch der Redlichkeit der Physiker und der langsamen Genauigkeit der Philologen huldigte,<sup>2</sup> was ihn zwangsläufig zu einer Unterscheidung von „verlogener“ Lüge und „ehrlicher Lüge“ führte.<sup>3</sup> Genau diese Dialektik (hoffentlich schleudert Deleuze aus dem Philosophenhimmel keinen Blitz gegen mich, wenn ich Nietzsche mit Dialektik in Zusammenhang bringe!) zwischen dem relativierenden Bewusstsein für die Geschichtlichkeit von Wahrheits- und Wissensdiskursen und der unbeirrten Suche nach einem archimedischen Ausgangspunkt für eine auf Wahrheit pochende Kritik dieser Diskurse und Systeme prägt auch Foucaults Beschäftigung mit Subjekt und Selbstsorge.

Auch wenn ich immer wieder zu Foucault zurückkehre, wenn es um aktuelle Themen wie Sexualität, Wissenschaft, Gesundheit oder um das Subjekt geht, stelle ich bei mir selbst doch einen merkwürdigen Groll gegenüber dem Meister fest. Ich könnte auch sagen, ich hätte einen Verdacht gegen Foucault, aber das Wort „Groll“ ist wohl treffender, weil es impliziert, dass er recht hat und dass mich dieses Rechthaben gewissermassen ärgert.

1 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980, Bd. 6, S. 80f.

2 Vgl. z. B. *ib.*, Bd. 3, S. 560-564 (§ 335 der *Fröhlichen Wissenschaft*), S. 79f. (§ 84 der *Morgenröthe*), S. 17 (Vorrede der *Morgenröthe*).

3 Vgl. *ib.*, Bd. 5, S. 386 (*Zur Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung, § 19).

Ich bin als Kind, das sich im „Summer of Love“ (1967) auf sein Erdendasein vorbereitete, vermutlich in der Annahme gross geworden, die freie Rede über den Sex sei das deutlichste Zeichen des Fortschritts. Als ich sprechen lernte, sprengten barbusige Studentinnen in Frankfurt eine Vorlesung von Adorno, und Porno galt als progressiv. In den siebziger Jahren hiessen meine Aufklärer Dr. Korff und Dr. Sommer, die in der Zeitschrift „Bravo“ die Welt durch freies Sprechen über bisher verpönte Themen besser machen wollten. Ich besuchte die Primarschule im Grossen und Ganzen als Musterschüler ohne Probleme und kassierte meine einzige Strafaufgabe bezeichnenderweise dafür, dass ich in der grossen Pause das Wort „Gruppensex“ aussprach und dabei so viel Verwirrung bei einigen Mädchen stiftete, dass in der folgenden Lektion keine „Unterrichtsatmosphäre“ mehr herzustellen war und die Lehrerin der Sache auf den Grund gehen musste. Die Strafe für die freie Rede war mir Bestätigung dafür, dass „Let’s talk about sex“ ein Stachel im Fleisch der Macht war. Dann kamen die achtziger Jahre, und für die meisten Frauen und Mädchen war es selbstverständlich, sich in Badi oder Park „oben ohne“ in die Sonne zu legen. Der Fortschritt war unaufhaltsam. So sollte es immer weitergehen. Um die Freveltaten aus der Primarschule weiter zu intensivieren, begannen Stefan Zweifel und ich Sade zu übersetzen, der nicht nur für die Surrealisten Liebe, Poesie und Revolution verknüpfte, indem er die schrecklichsten, dunkelsten Wahrheiten über den Sex aufschrieb. „La philosophie doit tout dire“, haben sich die pornosophischen Libertins auf die Flagge geschrieben.<sup>4</sup>

Und dann kam Foucault. Besser gesagt, er war schon in den siebziger Jahren gekommen, aber ich las mit etwas Verspätung, was der Spielverderber sagte: Im ersten Band der *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*,<sup>5</sup> wandte er sich gegen die sogenannte Repressionshypothese, mit der sich das freizügige Rebellieren gegen das puritanisch-autoritäre Etablissement theoretisch stärkte, und entlarvte die Diskursivierung des Sexes im Zuge der sexuellen Liberalisierung der Moderne als Form eines Geständniszwanges: „Wir dagegen sprechen seit einigen Jahrzehnten kaum noch vom Sex, ohne uns ein wenig in die Pose zu werfen: Be-

4 D.A.F. de Sade, *Justine und Juliette*, hg. u. übers. v. Stefan Zweifel und Michael Pfister, Bd. 10, München 2002, S. 227.

5 Im Original 1976 erschienen. Deutsche Ausgabe: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a. M. 1977, 1991. Im Weiteren mit dem Kürzel WzW zitiert.

42 wusstsein, der herrschenden Ordnung zu trotzen, Brustton der Überzeugung von der eigenen Subversivität, leidenschaftliche Beschwörung der Gegenwart und Berufung auf eine Zukunft, deren Anbruch man zu beschleunigen glaubt. Ein Hauch von Revolte, von Versprechen der Freiheit und vom nahen Zeitalter eines anderen Gesetzes schwingt mit im Diskurs über die Unterdrückung des Sexes.“ (WzW 15f.)

Foucault führt verschiedene Argumente für seine Infragestellung der Repressionshypothese an; vor allem stellt er eine entscheidende Frage: „Unterbricht der gegen die Unterdrückung gerichtete kritische Diskurs den Lauf eines bis dahin unangefochten funktionierenden Machtmechanismus oder gehört er nicht vielmehr zu demselben historischen Netz wie das, was er anklagt (...)?“ (WzW 20) Ausgerechnet diese Einsicht in die zwingende Symbiose von angeblicher Repressionsmacht und revolutionärem Widerstand findet man übrigens auch in einer Fussnote in Sades „Juliette“ schon: „Es ist unerhört, dass die Jakobiner während der Französischen Revolution die Altäre eines Gottes stürzen wollten, der genau dieselbe Sprache sprach wie sie. Und noch unglaublicher ist, dass jene, die die Jakobiner verachten und zernichten wollen, dies im Namen eines Gottes tun, der die Sprache der Jakobiner spricht. Was, so frage ich voller Nachdruck, ist das *nec plus ultra* menschlicher Hirnbrünstigkeit, wenn nicht dies?“<sup>6</sup>

Wenn es darum geht, zu verstehen, was Michel Foucault mit seinen Forschungen zur Selbstsorge, zur „*souci de soi*“, versucht, so möchte ich die These wagen, dass es ihm vor allem darum geht: jene Sprache zu vermeiden, die Gott und den Jakobinern gemeinsam ist.

Mein Groll rührt also daher, dass ich Foucault Recht gebe, auch wenn er die schöne Illusion zerstört, durch das Aussprechen von Sexuellem die Welt verbessern zu können. Freilich gebe ich ihm nicht *ganz* Recht. Nicht *jede* Diskursivierung der Sexualität tappt gleichermaßen in die Falle. Wenn er eine „direkte Linie von der Pastoral des 17. Jahrhunderts hinüber zu ihrer Projektion“ (WzW 32) in der skandalösen Literatur der pornosophischen, libertinen Texte des 17. und 18. Jahrhunderts zieht, verfängt dies wohl in Bezug auf die berühmt gewordene These des

6 D.A.F. de Sade, *Justine und Juliette*, übers. u. hg. v. Stefan Zweifel und Michael Pfister, Bd. 8, München 1998, S. 187.

amerikanischen Historikers Robert Darnton, der mit Blick auf die emanzipatorischen, liberalen Pornosophie-Texte des Dix-huitième siècle die Devise prägte „Sex ist gut fürs Denken!“<sup>7</sup> Bei Sade hat er hingegen nur teilweise Recht. Gewiss überführen dessen Libertins die Rhetorik der Beichtväter in die Pornographie, gewiss versucht Sade jede Perversion beim Namen zu nennen, aber er treibt diese Enthüllungs- und Detailbeschreibungslogik auch schon ad absurdum und bringt sie zum Kippen. Das Alles-Sagen stösst irgendwann ans Unsagbare. Sades Sprache ist kein tausendseitiges Geständnis, sondern auch ein Lallen, Sprudeln, Halluzinieren und Ironisieren. Aus diesem Grund schreibt Sade auch nicht bloss philosophische Abhandlungen, sondern Romane mit Figuren, die das Sprechen über den Sex auf sehr unterschiedliche Weise ausprobieren und durchführen. Foucault reduziert die Diskursivierung des Sex, wenn er sie ausschliesslich emanzipatorischen, revolutionären Bestrebungen verpflichtet sieht.

43

Nun aber genug vom Sex. Ich wollte von diesem ersten Verdacht (oder Groll) vor allem deshalb sprechen, weil er einem *zweiten* Verdacht vorausgeht: Hat sich Michel Foucault in seinen letzten Lebens- und Schaffensjahren, insbesondere mit dem dritten Band der *Histoire de la sexualité*, der unter dem Titel *Le souci de soi*<sup>8</sup> 1984, im Jahr seines Todes, erschien, und mit den Vorlesungen am Collège de France, die dieser Publikation vorausgingen, aus der politischen Gesellschaftsanalyse grosser Machtkomplexe wie Wahnsinn, Strafrecht und Wissenschaft zurückgezogen – zurückgezogen in den privaten „Garten der Freunde“, den „kepos“, wie ihn schon Epikur im 4. Jh. v. Chr. unter ausdrücklicher Verbannung der Politik pflegte oder wie ihn Voltaire am Ende des *Candide* unter der Devise „Il faut cultiver son jardin“ preist? Ist die Rede von Selbstsorge, Lebenskunst und Ästhetik der Existenz also der resignative Rückzug einer Philosophie vom Unterfangen einer kritischen Theorie der Macht in die bescheidenere Beschäftigung des Subjekts mit sich selbst?

Immerhin muss man sich vor Augen führen – um noch einmal meine teilweise autobiografische Einleitung aufzugreifen – , dass die freiheitskämpferische Eupho-

7 Vgl. Robert Darnton, Jean-Charles Gervaise de Latouche, Jean-Baptiste d'Argens, *Denkende Wollust*, Frankfurt a. M. 1996.

8 Deutsche Ausgabe: Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, Frankfurt a. M. 1986, 1989. Im Weiteren mit dem Kürzel SuS zitiert.

44 rie der Sexualität nicht nur in Form von Texten auftrat, sondern zum Beispiel von der Bereitstellung effizienter Verhütungsmethoden profitierte. Ebenso kam auch Foucaults Zweifel an diesem Freiheitspathos nicht als schiere Idee ohne Lebenszusammenhang. Foucault war bekanntlich eines der ersten und prominentesten Opfer von Aids. Ich lernte vor etlichen Jahren in San Francisco einen gelehrten älteren Herrn kennen, der ein reichhaltiges Buch über die Kultur des Tees geschrieben hatte und mir davon erzählte, wie Foucault in den sechziger und siebziger Jahren die Dark Rooms von San Francisco frequentierte. Wenn man an der Uni nicht gelernt hätte, dass Biografismus verboten ist und man Texte gefälligst immanent zu lesen habe, könnte man sich versucht fühlen, Foucaults Interesse an einer ausbalancierten und massvollen „ars erotica“ im Stil der griechisch-römischen Antike – und übrigens auch der asiatischen Kulturen – für eine Art reuige Rückkehr eines hemmungslosen Orgiastikers zu halten, nachgerade für den Katzenjammer der sexuellen Revolution.

Die Frage nach einem Bruch im Werk Foucaults wurde oft gestellt. Die meisten Leser und Interpreten vertreten eher die These, es handle sich um eine Verschiebung der Gewichte. Foucault selber sieht die Entwicklung seiner Arbeit in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren übrigens ganz klar als Kontinuität. Er verwahrt sich explizit dagegen, vor allem ein Theoretiker oder Analytiker der Macht zu sein und macht deutlich, die Frage des Subjekts habe ihn schon immer am meisten und mehr als die schiere Frage nach der Macht interessiert. Über das Ziel der letzten zwanzig Jahre Arbeit sagt er 1982: „Es ging mir nicht darum, Machtphänomene zu analysieren oder die Grundlagen für solch eine Analyse zu schaffen. Vielmehr habe ich mich um eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur bemüht. Und zu diesem Zweck habe ich Objektivierungsformen untersucht, die den Menschen zum Subjekt machen. (...) Das umfassende Thema meiner Arbeit ist also nicht die Macht, sondern das Subjekt.“<sup>9</sup>

Tatsächlich lässt sich schwerlich eine Periodisierung von Foucaults Werk vor-

9 Michel Foucault, „Subjekt und Macht“ (Aufsatz für Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (1982), in: Foucault, *Dits et Ecrits – Schriften*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange, Bd. 4 (im Weiteren abgekürzt mit DE 4), S. 269f

nehmen. Stattdessen zeigt sich dass Foucault in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre sehr wohl *auch* an einer Analyse der Macht arbeitet. Er selber will lieber von einer *Geschichte* der Macht als von einer *Theorie* der Macht sprechen; die Macht soll nicht das sein, was alles erklärt, sondern das, was es zu erklären gilt. Und parallel dazu interessiert er sich für das Subjekt, das einerseits Effekt oder Produkt von Machtdynamiken ist, andererseits aber auch der Ort, an dem sich so etwas wie Widerstand oder Freiheit von der puren Effizienz der Machtmechanismen vermuten lässt.

45

Dabei verabschiedet sich Foucault dank der Widerlegung der Repressionshypothese vom schlichten Oben-Unten-Schema. Es gibt keine Machthaber, Herren, Starke, (z.B. einen repressiven Staat), die die Schwachen (Individuen, Minderheiten) unterjochen. „Die Macht kommt von unten“, lautet eine Devise im *Willen zum Wissen*. (WzW 115) Nach seinen Analysen der Institutionen und Diskurse (in Bezug auf Wahnsinn, Strafrecht, Wissen) interessiert sich Foucault immer mehr für die Techniken hinter oder in den Institutionen, für die Techniken der Disziplinierung, Regulierung, Regierung. Beschrieben werden Macht/Wissen-Komplexe, „Rituale der Macht“, die „Mikrophysik der Macht“. Die Funktionsweisen der Macht werden bezeichnet als „Bio-Macht“, „Biopolitik“ und „Gouvernementalität“. Ein zentraler Begriff ist auch das „Dispositiv“, ein komplexes Gemisch aus Diskursen UND Praktiken – oder aus diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken.

Das alles prägt sowohl „Der Wille zum Wissen“ als auch die Vorlesungen am Collège de France über Biopolitik und Gouvernementalität (1977-1980) und verläuft parallel bzw. geht nahtlos über in die Beschäftigung mit dem Selbst und der Selbstsorge. Die Titel der letzten Collège-Vorlesungen Foucaults lauteten wie folgt:

- *Subjectivité et vérité* (1980 – 1981)
- *L'Herméneutique du sujet* (1981 – 1982)
- *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982 – 1983)
- *Le Gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité* (1983 – 1984)

Zwar sind Selbsttechnologien grundsätzlich auch nur eine Seite derselben

- 46 Macht-Medaille. Macht, die nicht Repression (also Gewalt oder Zwang ist), funktioniert durch das Zusammenspiel von Disziplinartechniken und Selbsttechnologien. Ich verstehe aber Foucaults Beschäftigung mit der griechisch-römischen Selbstsorge als Interesse an Formen einer Selbstkultur, die von den Disziplinierungen der christlich-neuzeitlichen Zeit noch gleichsam unberührt waren, als eine Form der Suche nach einem „Ausserhalb der Macht“.<sup>10</sup>

In Foucaults Nachwort zu einem noch zu seinen Lebzeiten erschienenen Werkkommentar von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow findet sich ein Beleg dafür, dass Foucault nicht im modernen Subjekt oder in der Individualität schlechthin die Instanz des Widerstandes gegen die modernen Machtstrukturen sah, sehr wohl aber in der Suche nach einer neuen Subjektivität. „Abschließend könnte man sagen, das gleichermaßen politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, ist nicht der Versuch, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns selbst vom Staat und der damit verbundenen Form der Individualisierung zu befreien. Wir müssen nach neuen Formen von Subjektivität suchen und die Art von Individualität zurückweisen, die man uns seit Jahrhunderten aufzwingt.“ (DE 4, 280)

Die Frage nach Bruch oder Kontinuität soll hier nur sekundär interessieren. Vor allem geht es darum, überhaupt zu verstehen, was Foucault unter „Selbstsorge“ überhaupt versteht, warum er ihr so viel Aufmerksamkeit und Denkkraft gewidmet hat und mit welchen anderen Begriffen bzw. Praktiken sie im Zusammenhang steht.

Dabei möchte ich mich ganz Foucaults Beschäftigung mit der griechisch-römischen Selbstkultur zwischen dem 4. Jh. vor und dem 2. Jh. nach Christus widmen. Andere Einflüsse wie etwa Heideggers Konzept von „Sorge“ oder die Weiterent-

10 Vgl. Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt a. M. 2001, S. 455: „Für Foucault musste sich daher die Frage stellen: Gibt es, um das Subjekt als ein eigenständiges und widerständiges zu denken, ein Außerhalb der Macht, ein Außerhalb aller wissenschaftlichen und hygienischen Regulation? Ein Außerhalb sogar der ‚Sexualität‘, die doch üblicherweise als das Subversive schlechthin fungiert, das die auf Triebverzicht errichtete gesellschaftliche Ordnung bedroht? Das ist schwierig zu denken, denn selbst der Sex – das heißt nicht der Diskurs, sondern das, was zwischen und mit Körpern geschieht – erscheint bei Foucault noch als Teil und Effekt des Diskurses der ‚Sexualität‘.“

wicklungen und Wirkungen Foucaults auf spätere Konzepte wie etwa Peter Sloterdijks Ausführungen über das menschliche Üben im Sinne einer Anthropotechnik<sup>11</sup> oder Wilhelm Schmid schon sehr therapeutisch anmutende „Lebenskunst“<sup>12</sup> sollen hier nicht in den Blick genommen werden.

47

Die Frage nach der Selbstsorge schliesst direkt an die Zurückweisung der Repressionshypothese an. Aus der Sicht der sexuellen Befreier ist die böse Macht, die hinter Puritanismus und Viktorianismus steckt, das Christentum mit seinen Regeln, Verboten und Bussübungen, mit seiner Forderung nach Verzicht, Askese und Reinheit. Foucault empfindet das Modell des Christentums, das oft gezeichnet wird, wohl als zu einfach, weil zu unhistorisch. Er hält es für wenig wahrscheinlich, dass die Normen, die das Christentum etablierte, eine *creatio ex nihilo* waren, und macht sich deshalb an die Vorgeschichte der christlichen Askese.

Das führt ihn zur Selbstsorge als einem philosophischen und lebenspraktischen Kontinuum im Hellenismus und im Römischen Reich. Dabei zeigt sich, dass die Christen tatsächlich nicht die Erfinder der Askese waren. Einerseits ist die Geschichte der Selbstsorge die Geschichte einer Kontinuität, andererseits aber auch die Geschichte eines allmählichen Wandels. Die Rahmenbedingungen und Fokussierungen der Selbstsorge veränderten sich zwischen dem 4. Jh. v. und dem 2. Jh. v. Chr. signifikant. Bevor ich aber versuche, Foucaults Darstellung dieser Veränderung zusammenzufassen, zunächst ein Blick auf den Begriff der „Selbstsorge“.

Das Wort „*souci de soi*“ (Selbstsorge) ist eine Übersetzung des griechischen „*epiméleia heautou*“ (lat. *cura sui*). Für „*epiméleia*“ gibt es ein ganzes Spektrum von Übersetzungen. Das Wörterbuch von Gemoll nennt unter anderem Sorge, Fürsorge, Sorgfalt, im Besonderen auch: Eifer, Bildung, Ausbildung (z.B. der Seele), Betreibung, Übung, Aufmerksamkeit, Achtung, Verwaltung. „*Epiméleia*“ drückt aus, dass sich jemand mit etwas beschäftigt, sich um etwas kümmert, und zwar ernsthaft und geregelt.<sup>13</sup> Foucault zufolge kann das Wort auch die Tätigkeit

11 Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern*. Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2009.

12 Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a. M. 1998.

48 des Hausherrn oder des Gottesfürchtigen bezeichnen (SuS 69). Nicht gemeint ist die Selbstverliebtheit oder die Eigensucht.

Im Lateinischen ist neben der „cura sui“ auch das Verb „colere“ sinnverwandt. Foucault zitiert aus einer philosophischen Schrift des Apuleius (*De deo Socratis*): „Die Menschen haben alle den Wunsch, das beste Leben zu führen, sie wissen alle, dass es kein anderes Organ des Lebens gibt als die Seele... dennoch pflegen sie sich nicht (*animum suum non colunt*).“ (SuS 63) „Colere“ hat ein ähnliches Begriffsfeld: pflegen, verehren, bebauen/beackern, „excolere“ heisst auch verfeinern, ausbilden. Von „colere“ kommt Kultur, und Foucault verwendet denn neben „soui de soi“ auch „culture de soi“ – die Selbstkultur.

Nicht zu vergessen ist der Doppelsinn von Sorge, den wir im Deutschen kennen: einerseits Fürsorge, andererseits ein Kummer, der auf der Seele lastet. Auch das Verb „sich kümmern“ trägt diese Ambivalenz in sich. Und wenn man im Umfeld von „epiméleia“ sucht, muss man vom Wortstamm „mel-“ ausgehen. „Melei moi“ heisst so viel wie „Es liegt mir am Herzen...“, „meledainein“ „sich Sorgen machen“, „sich um jemanden bekümmern“. Darin steckt wohl dieselbe Wurzel wie in der Melancholie, nämlich „melas“ = „schwarz“, aber auch „düster“, „traurig“. Wir werden vielleicht später noch sehen, inwiefern die Selbstsorge auch ein Moment der Wehmut enthält und in gewisser Weise „Trauerarbeit“ impliziert.

Nun möchte ich Foucaults Durchgang durch sechs Jahrhunderte der „epiméleia heautou“ so kurz wie möglich zusammenfassen. Dazu eine Vorbemerkung: Einige Interpreten<sup>14</sup> haben dazu Stellung genommen, ob Foucault die Realität dieser Jahrhunderte kurz vor und nach Beginn unserer Zeitrechnung historisch fundiert und zutreffend darstelle. Das soll mich hier wenig kümmern. Rousseaus Gedanken über die Natur des Menschen sind auch dann relevant, wenn es nie einen „natürlichen Menschen“ gegeben hat – bei Rousseau heisst das „histoire hypothétique“. Foucault beschreibt sein eigenes Vorgehen ganz ähnlich: „Ich bin mir dessen voll

13 Vgl. Foucault, DE 4, 426: „Das Wort *epimeleia* selbst bezeichnet nicht nur eine bewusste Haltung oder eine Form der Aufmerksamkeit, die man auf sich selbst richtet; sie bezeichnet eine geregelte Beschäftigung, eine Arbeit mit eigenen Verfahren und Zielsetzungen.

14 Z. B. Wolfgang Detel, *Macht, Moral Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a.M. 1998.

bewusst, dass ich niemals etwas anderes geschrieben habe als Fiktionen. Ich will nicht sagen, dass das ausserhalb von Wahrheit liegt. Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktionsdiskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen (...) Man ‚fingiert‘ Geschichte von einer politischen Realität aus, die sie wahr macht, man fingiert eine Politik, die noch nicht existiert, von einer historischen Wahrheit aus.“<sup>15</sup>

49

Foucault verfolgt die Selbstsorge grundsätzlich in zwei Strängen. Zum einen sucht er in den Texten der Philosophie und beginnt im Dialog Alkibiades von Platon. Es folgen Epikur, die Kyniker, die Skeptiker und die Stoiker, vor allem Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Zum anderen liest er aber weniger bekannte Autoren des Hellenismus und des Römischen Reiches, die die meisten seiner Leser – ich schliesse mich ein – höchstens vom Hörensagen kennen. Das sind zum Teil Romane, vor allem aber das, was wir heute „Ratgeberliteratur“ nennen würden. Es liest sich durchaus ein bisschen wie *Seneca für Manager*. Ganz konkret geht es um Fragen des täglichen Lebens wie das Deuten von Träumen (das *Traumbuch* des Artemidor), um die richtige Ernährung und Gesundheitstipps (also Diätetik), aber vor allem auch die Problematik von Liebes- und Sexualbeziehungen (Knabenliebe, Eheleben, aber auch Freundschaften), des Weiteren Praktiken wie Lesen und Schreiben und ganz im Allgemeinen Fragen der Erziehung, Bildung und Lebensberatung (Schulen, Lehrer, persönliche Berater). Die beiden Bereiche sind natürlich nicht scharf getrennt. Foucault sammelt viele Belege für eine therapeutische Auffassung von Philosophie. Er zitiert zum Beispiel Plutarch der in seinen *Weisungen zur Gesundheitspflege* sagt, „dass Philosophie und Medizin ‚ein und denselben Bereich‘ (μία χώρα) verwesen.“ (SuS 75) Bei alledem tritt Selbstsorge in vielen Gestalten auf: als Umkehr zu sich, Selbsterkenntnis und Selbstreflexion, als Übung („askesis“) und Bildung, aber auch als permanenter Kampf<sup>16</sup> und eben als Therapie.

Vor allem in der Vorlesung „Die Hermeneutik des Selbst“ breitet Foucault eine fast endlose Fülle von Themen und Fragen aus. Ich versuche erst gar nicht, einen Überblick zu vermitteln, sondern nenne nur kurz zwei Beispiele: Beim aus Ägypt-

15 Zit. n. Dreyfus/Rabinow, op. cit., S. 236. Vgl. auch DE 4, 55.

16 Vgl. Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt a.M. 2009, S. 428. Im Weiteren mit dem Kürzel HdS zitiert.

50 ten stammenden griechischen Grammatiker Athenaios im 2./3. Jh. n. Chr. findet Foucault etwa „Ratschläge, wie man dem Winter trotzen soll“: „Man trage dicke Kleider, man halte sich beim Atmen einen Teil seines Kleides vor den Mund. Was die Nahrung betrifft, wähle man solche, welche die von Kälte erstarrten Körperteile erwärmen und die steif gewordenen Säfte lösen. Die Getränke seien Met, Honigwein, alter und wohlriechender Weisswein, überhaupt Substanzen, die Feuchtigkeit anzuziehen vermögen (...) Man nehme als Küchenkräuter Kohl, Spargel, Lauch, zarte gekochte Zwiebel und gekochten Meerrettich; als Fische Felsenfische, die sich leicht im Körper verteilen...“ (SuS 137)

Bei Marc Aurel hinwiederum interessiert sich Foucault für die Gewissensprüfung, der sich der römische Kaiser jeden Morgen unterzieht: „Diese morgendliche Gewissensprüfung, die Sie hier bei Marc Aurel finden, ist hochinteressant, denn Marc Aurel sagt: Jeden Morgen, wenn ich erwache, führe ich mir vor Augen, dass jeder etwas zu tun hat. Der Tänzer muss sich am Morgen an die Übungen erinnern, die er auszuführen hat, um ein guter Tänzer zu werden. Der Schuster oder Künstler (...) muss sich die verschiedenen Verrichtungen des Tages in Erinnerung rufen. (...) ...in dem Masse, wie er seine Aufmerksamkeit sich selbst zuwendet und sich ständig mit sich beschäftigt, begegnet er in eben dieser Beschäftigung der ganzen Reihe von Beschäftigungen, welche die seinen in seiner Eigenschaft als Herrscher sind.“ (HdS 254f.)

Auch wenn Foucault betont, schon lange vor Platon habe es eine „regelrechte Technologie des Selbst, die im Zusammenhang mit dem Wissen stand“ gegeben und Platon habe deren Elemente – etwa Reinigungsriten, „anachoresis“ (Rückzug in sich selbst) oder Ausdauerübungen – lediglich neu geordnet, (HdS 70ff.) ist die Urszene des Foucaultschen „soui de soi“ im platonischen Dialog *Alkibiades* zu finden. Es geht im Wesentlichen darum, dass Sokrates dem jungen Alkibiades, den wir auch aus dem *Symposion* kennen, zu bedenken gibt, dass er ohne Selbstsorge kein guter Politiker werden könne: „Sokrates zeigt dem jungen Heisssporn, dass es von dessen Seite reichlich vermessen ist, sich der Polis annehmen, ihr

Ratschläge erteilen und sich mit den Königen von Sparta und den Beherrschern Persiens anlegen zu wollen, wenn er nicht zuvor gelernt habe, was zum Regieren unabdingbar ist: erst muss er sich um sich selbst kümmern – und zwar sofort, solange er jung ist, denn ‚mit fünfzig Jahren wäre es wohl zu spät.‘ (SuS 61)

Zwei Aspekte der Selbstsorge werden hier erwähnt, die sich in den folgenden Jahrhunderten ändern werden. Zum einen steht die Selbstsorge noch klar im Dienst des politischen Handelns, der Sorge um die Polis. Im Rom des 1. und 2. Jh. n. Chr. wird diese Legitimation überflüssig werden – da ist die Selbstsorge Selbstzweck und damit auch Angelegenheit eines jeden, eben nicht nur des Kaisers Marc Aurel, sondern auch des Schumachers oder Tänzers. Der zweite Punkt ist die Frage des Alters. Für Sokrates ist Selbstsorge noch stark an die propädeutischen Bildungsprozesse der jungen Männer gebunden, schon bei Epikur, im *Brief an Menoikeus*, heisst es: „Wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren, und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren. Denn für keinen ist es zu früh und für keinen zu spät, sich um die Gesundheit der Seele zu kümmern.“ (SuS 63)<sup>17</sup>

Auch hier spielt der philosophisch-therapeutische Nexus. Ich glaube in der Tat, dass Foucaults Begriff der Selbstsorge in vielen Fällen als Synonym mit der Praxis des Philosophierens gelesen werden kann. Die Frage ist eben nur, was für ein Philosophieren das ist. Das wird immer deutlicher, wenn wir Foucault dabei folgen, wie er die Entwicklung der Selbstsorge zwischen Platon und dem 2. oder 3. Jh. n. Chr. analysiert und wie er diese griechisch-römische Tradition der Selbstkultur zwar den christlichen Werten vorspuren lässt, aber auch sehr klar die Unterschiede zu christlichen Selbstverhältnissen herausarbeitet. Welches sind nun die Veränderungen, die er feststellt?

Foucault fasst das nie übersichtlich zusammen, strukturiert und systematisiert nie deutlich und ein für alle Mal. Ich möchte dennoch drei Punkte herausgreifen. Es besteht die Gefahr, dass ich diese Punkte nun allzu sehr als Oppositionen darstelle – in Foucaults Sinn geht es eher um „Verschiebungen“.

17 Vgl. Epikur, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, griechisch/deutsch, übers. u. hg. v. Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1980, S. 41.

52 1. *Von der Selbstbeherrschung zum Selbstverzicht*

Foucault zufolge wird die Tendenz zur sexuellen Enthaltsamkeit im Laufe der Jahrhunderte stärker; dennoch wird die geschlechtliche Enthaltung auch während der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung kaum je zur Pflicht erklärt, denn Geschlechtliches gilt nicht als verdächtig oder gar verdammungswürdig. Eine solche Sicht wird erst ein Merkmal der christlichen Moral sein. Wenn ich Foucault nicht ganz falsch lese, geht es ihm durchaus darum, die Wurzel der christlich-modernen Tradition freizulegen und gleichsam dadurch zu rehabilitieren, dass er sagt, nicht die Idee einer Beherrschung und Kultivierung der Lüste sei das Problem, sondern eigentlich deren Übertreibung und Verabsolutierung im Sinne einer radikalen Verurteilung, ja Verteufelung. In diesem Sinne weist er auf den „Ursprung“ der christlichen Moral in einer Weise hin, die – auch wenn er das nie explizit sagt – eine Rückkehr zu diesem Ursprung suggerieren könnte: „Am Ursprung dieser Modifikationen in der Sexualmoral steht nicht die Verschärfung der Verbotsformen, sondern die Entwicklung einer Kunst der Existenz, die um die Frage nach sich kreist, nach seiner Abhängigkeit und Unabhängigkeit, nach seiner allgemeinen Form und nach dem Band, das man zu den anderen knüpfen kann und muss, nach den Prozeduren, durch die man Kontrolle über sich ausübt, und nach der Weise, in der man die volle Souveränität über sich herstellen kann.“ (SuS 305)<sup>18</sup>

2. *Von der situativen Autonomie zur legalistischen Festschreibung von universellen Regeln*

Die philosophische und lebensberatende Literatur, die Foucault liest, enthält durchaus viele Rezepte, die als Regeln gelesen werden können. Es kommt Foucault aber auf den Charakter dieser Regeln an, darauf, wie sie gemeint sind – nämlich nicht als Gesetze: „Was man auf den ersten Blick für erhöhte Schärfe, vermehrte Strenge, strikte Anforderung halten mag, ist tatsächlich nicht als Straffung der Verbote zu interpretieren; der Bereich dessen, was sich verbieten liess, hat sich mitnichten erweitert, und man hat nicht versucht, autoritärere und wirksamere

18 In einer interessanten Passage seiner Vorlesung vom 17. Februar 1982 zeigt Foucault auf, wie die Metapher der Schifffahrt und insbesondere die Reise des Odysseus verwendet wird, um Selbstbeherrschung ohne Totalverzicht darzustellen. (HdS 308-311)

Prohibitionssysteme einzurichten. Weit eher betrifft die Änderung die Weise, in der das Individuum sich als Moralsubjekt konstituieren soll.“ (SuS 92) Zwar wird Moral propagiert und gewünscht, aber wie Foucault sagt, nicht als „Forderung nach Eingriffen von Seiten der öffentlichen Gewalt“ (SuS 56). Die kommt eben erst mit dem Christentum und – mit dem modernen Rechtsstaat. Gott und die Jakobiner. Das Problem ist auch heute hochrelevant, wenn wir etwa an die Verrechtlichung des öffentlichen Lebens denken. Soll man etwa – wie in Singapur oder Wallisellen – das Ausspucken von Speichel oder Kaugummis unter Strafe stellen (in Wallisellen 20 Franken, in Singapur etwas teurer), oder soll man auf die Selbstkultur der Individuen vertrauen?

53

Bei Foucault zeichnet sich also eine Opposition ab zwischen den religiösen Pflichten und der Gesetzestreue einerseits und der Ethik im Sinne der Selbstsorge auf der anderen Seite. Er verwendet interessanterweise auch die Opposition Regel vs. Wahrheit. (HdS 389) Das kann keine universelle Wahrheit sein, sondern eine gleichsam individuelle, autonome, vielleicht auch situative. Die „ethische Substanz der Griechen“ unterscheidet sich von einem legalistischen Regelkodex letztlich vor allem dadurch, dass sie sich nicht an der Beherrschung anderer, sondern an der Herrschaft über sich selbst ausrichtet. (vgl. HdS 481)

### 3. *Selbsterkenntnis statt praktische Selbstsorge*

Schon in der antiken Tradition spielt die Selbsterkenntnis für die Selbstsorge eine zentrale Rolle. Gerade Alkibiades soll sich selber „kennenlernen“, bevor er in die Politik geht. Andererseits ist es ein Hauptanliegen von Foucaults Arbeit, die Theorieelastigkeit der abendländischen Philosophie in Frage zu stellen und die Tradition der Praxis zu betonen. Die Selbstsorge ist ein wesentliches Element dieses Unterfangens. Der „*epiméleia heautou*“ stellt Foucault schon ganz zu Beginn seiner Vorlesungen über „Die Hermeneutik des Selbst“ das berühmte „*gnothi seauton*“ des delphischen Orakels zur Seite oder auch gegenüber. Die Selbsterkenntnis als theoretischer Akt ist zwar ein notwendiges Element der Praxis der Selbstsorge, aber sie öffnet auch einer Praxisvergessenheit Tür und Tor, die Foucault zufolge

- 54 für einen mächtigen Strang der abendländischen Philosophie bestimmend wird. Foucault verwendet den Gegensatz zwischen Erkenntnis/Rationalität auf der einen und Spiritualität/Geistigkeit auf der anderen Seite. Spiritualität meint dann, dass Praxis (Leben) immer eine Relevanz für die Beziehung des Subjekts zur Wahrheit, für den Prozess des Wissens hat, während für die rationale Erkenntnis solche Voraussetzungen hinfällig werden. Das cartesische „cogito“ ist universell und von Praktiken unabhängig (obwohl auch Descartes „Meditationen“ betreibt, wie Foucault einräumt). Zum „Erkenntnis-Strang“ rechnet er Aristoteles, die Gnosis, Descartes, Leibniz, Kant. Zum praxis- und geistigkeitsnäheren Platon, die hellenistisch-römischen Schulen und in späteren Zeiten etwa Hegel, Nietzsche oder Heidegger. (vgl. HdS 47ff.)

Die „Selbstsorge“ ist, wittgensteinisch gesagt, wohl ein „Begriff mit verschwommenen Rändern“.<sup>19</sup> Dennoch deuten diese Begriffspaare, diese „Verschiebungen“ an, welche Bedeutung sie für uns Heutige haben kann. Was fangen wir denn nun mit ihr an?

Wir könnten uns die Breite des Spektrums zunutze machen und uns als postmoderne Eklektizisten aus der Palette von Aspekten – Selbstbeherrschung, Selbsterkenntnis, Selbstkritik, Selbstgenuss, Selbstgenügsamkeit, Selbstverwandlung – aussuchen.<sup>20</sup> Was bisher noch kaum im Fokus stand, ist die Variante „Lebenskunst“ bzw. „Ästhetik der Existenz“. Diese Begriffe scheinen mehr Appeal zu haben als das Wort „Selbstsorge“ und haben die Wirkungsgeschichte entsprechend geprägt.

Damit kehren wir zum Verdacht zurück, die Selbstsorge sei eine Flucht aus dem Politischen ins Ästhetische. Immerhin sagt Foucault auch: „Mir fällt auf, dass Kunst in unserer Gesellschaft zu etwas geworden ist, das nur Gegenstände, nicht aber Individuen oder das Leben betrifft. Dass Kunst etwas Gesondertes ist, das von Experten, nämlich Künstlern gemacht wird. Aber könnte nicht das Leben eines jeden ein Kunstwerk werden?“<sup>21</sup>

19 Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 71.

20 Foucault selbst stellt „Bündel von Ausdrücken“ zusammen: „Freude an sich selbst haben, mit Lust bei sich sein, sich an sich selbst erfreuen, in Gegenwart seiner selbst glücklich sein, sich selbst genießen usw.“ (HdS 116)

21 Dreyfus/Rabinow, op. cit., 273f.

Es gibt immer wieder Vorschläge, die Ethik, die es in der Welt so schwer hat, durch eine Ästhetik zu ersetzen. Wahrscheinlich haben auch die Renaissance der Manieren<sup>22</sup> und die Wichtigkeit der Rubrik „Lifestyle“ in den Medien damit zu tun. Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow haben Foucault gefragt, ob er damit nicht einen neuen Existentialismus im Sinne der vierziger und fünfziger Jahre in Paris vorschlage: „Aber wenn man sich selbst schaffen soll, ohne auf Wissen oder Universalregeln zurückzugreifen, was unterscheidet dann Ihre Sicht vom Existentialismus Sartres?“ Foucaults Antwort: „Ich denke, theoretisch gesehen vermeidet Sartre die Vorstellung, das Selbst sei etwas Gegebenes, aber über den moralischen Begriff der Authentizität kommt er auf die Vorstellung zurück, dass wir wir selbst sein müssen, durch und durch unser echtes Selbst sein müssen.“<sup>23</sup>

55

Dem hält Foucault eine wirklich autopoietische Selbstkultur entgegen: „Aus der Idee, dass uns das Selbst nicht gegeben ist, kann meines Erachtens nur eine praktische Konsequenz gezogen werden: wir müssen uns selbst als ein Kunstwerk schaffen.“ (ib.) Solche Ansätze haben heute gerade im Kontext der Narrativität Konjunktur.<sup>24</sup> Indem ich mich erzähle, erschaffe ich mich selber und entwickle meine eigenen Regeln so, wie es ein literarischer Text tut.

Ob Foucault Sartre wirklich gerecht wird, möchte ich hier nicht diskutieren. Jedenfalls grenzt er sich nicht nur vom Pariser Existentialismus, sondern auch von Modeströmungen seiner Zeit ab, die er unter dem Stichwort „kalifornischer Selbstkult“ zusammenfasst – man darf dabei wohl an New Age und Ähnliches denken. Foucault sieht die antike Kultur des Selbst diesem Selbstkult „diametral entgegengesetzt“, weil die kalifornischen Selbstsucher die Wahrheit ihres Selbst ebenfalls als vorgegebene entdecken, entziffern und von allen entfremdenden Einflüssen befreien wollten.<sup>25</sup> Heute müsste er die Selbstsorge wohl von dem abgrenzen, was oft als Selbstoptimierung bezeichnet wird und darin besteht, die Körperfunktionen mit Hilfe von Smartphones und Gesundheits-Apps permanent zu überwachen und aus den Daten Trainingseinheiten und Medikationen abzulei-

22 Vgl. z. B. Asfa-Wossen Asperate, *Manieren*, Frankfurt a.M. 2003, und Wolf Lepenies, *Benimm und Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1997.

23 Dreyfus/Rabinow, op. cit., 274.

24 Vgl. z. B. Dieter Thomä, *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München 1998.

25 Dreyfus/Rabinow, op. cit., 283.

56 ten. Die Esoterik ist physiologisch und naturalistisch geworden, das Selbst dieser Selbstsorge ist aber auch hier ein vorgegebenes. Seine Wahrheit wird nicht in der Selbstsorge erschaffen, sondern entdeckt und „richtig“ behandelt. Die Dogmatisierung erleichtert selbstverständlich die Profitmaximierung (wenn alle dasselbe für „richtig“ halten, lohnt sich die Massenproduktion) und die Disziplinierung. Erst veranstaltet man „gutgemeinte“ Nichtraucherwettbewerbe an Schulen, wenig später verlangt man Präventionsaktivitäten (z.B. Fitness-Einheiten) von denen, die in den Genuss medizinischer Leistungen kommen wollen.

Wie ich die Foucaultsche Selbstsorge heute verstehe, ist sie allerdings nicht etwas *anderes* als das, was Yogafans, Jogger, Wellnesser, Fitnesser, Gesundesser betreiben, sie ist einfach nicht *nur* das. Zur Selbstsorge kann es eben auch gehören, ungesund zu essen. Sie umfasst die ganze Palette, aber damit eben auch diejenige Bildung, die keinem Zweck verpflichtet ist. Es geht nicht um die (seelische oder physiologische) Wahrheit, der das Subjekt genügen muss, sondern um die Wahrheit, nach der es überhaupt erst fragt. Das bedingt, dass das Subjekt der Selbstsorge auch immer wieder aus seinen Praktiken heraustritt und sich fragt: Was mache ich da eigentlich? Wie verhalte ich mich zu dem Lebenszusammenhang, in dem ich gerade stehe? So selbstverständlich, wie es klingt, ist das nicht, das belegen die Rede von der alternativlosen Politik, aber auch das tägliche Funktionieren von Institutionen, in denen neue Punktesysteme implementiert werden oder das eine „Kässeli“ nicht mit dem anderen verwechselt werden darf.

Mehr denn als eine „List der politischen Vernunft“ sieht Foucault die Selbstsorge wohl als eine politische Praxis. Das führt er in seinen Texten zwar nicht aus, hält es aber zwischen seinen historischen Erkundungen schon einmal fest. Es geht tatsächlich nicht um den Rückzug in den Philosophengarten, denn die Selbstsorge „bildet nicht eine Übung in Einsamkeit, sondern eine wahrhaft gesellschaftlich Praxis“. (SuS 71) Foucault bezeichnet es „etwa als dringende, grundlegende und politisch unabdingbare Aufgabe (...) 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.“ (HdS 313)

57

Eine solche Behauptung klingt in ihrer Allgemeinheit vielleicht pathetisch, aber das reichhaltige Material, das Foucault sammelt, ermöglicht durchaus Konkretisierungen. Er verweigert sich zum Beispiel der oft gestellten Frage, ob nun die Knabenliebe in der griechisch-römischen Antike erlaubt gewesen sei oder nicht. Schon diese Frage ist wiederum zu legalistisch. Es geht nicht um „verboten“ oder „erlaubt“, sondern um das „Wie“. Die vielen Schriften zum Thema Knabenliebe zeigen, dass die Knabenliebe etwas Problematisches war und es deshalb nötig war, sich selbst autonom dazu zu verhalten. Analog könnte man heutige gesellschaftliche Fragen betrachten, zum Beispiel: „Soll man gewaltträchtige Computergames verbieten oder nicht?“ Dasselbe liesse sich auf Debatten über Drogen, Hunde in Parkanlagen usw. übertragen. Jedes Mal wäre die im Sinne der Selbstsorge richtige Frage anders und ganz einfach zu stellen: Wie gehe ich damit um? Welches Verhalten entspricht meiner Selbstkultur?“ Nicht einfach: Darf man gamen oder nicht? Sondern: Wie game ich? – Heute ist das etwa in der Suchtprävention für Jugendliche auch durchaus der *state of the art*: nicht auf Verbote bzw. Nullkonsum zu setzen, sondern im Prinzip auf die Kultivierung der Selbstsorge. Die Kröte dabei, die viele nicht werden schlucken wollen: Daraus resultiert wahrscheinlich keine allgemeingültige Regel. Die Grundfrage der Moral nach Kant wird entscheidend nuanciert. Nicht „Was soll ich tun?“, sondern „Wie soll ich es tun oder nicht tun?“

Ich lese Foucaults Texte über die Selbstsorge letztlich als einen radikalen Neubeginn der Aufklärung. Es ist denn auch kein Zufall, dass er in den Vorlesungen mit dem Titel „Die Regierung des Selbst und der anderen“ aus dem Jahr 1983 mit einer ausführlichen Lektüre von Kants Text „Was ist Aufklärung?“ beginnt.<sup>26</sup>

Unter dieser Perspektive einer „Aufklärung revisited oder relaunched“ schliesst sich auch der Bogen zu den Bemerkungen, die ich zu Beginn über Foucault als Kritiker der Sexuellen Revolution machte. In der emanzipatorischen Befreiungsrhetorik der sexuellen Liberalisierung, die in die Falle des Geständnisdiskurses tappt,

<sup>26</sup> Denselben Text kommentiert er übrigens auch an anderer Stelle, etwa in einem Artikel, der 1984 in einem amerikanischen „Foucault Reader“ erschien. Dort denkt er auf interessante Weise „Kant avec Baudelaire“. (DE 4, 687-707)

58 zeigt sich nämlich im Grunde eine Dialektik oder Ambivalenz der Aufklärung auf einer allgemeineren Ebene. In seiner Habilitationsschrift *Reizbare Maschinen*, in der er die Genealogie des Gesundheits- und Hygienesdiskurses auf ähnliche Weise erarbeitet, wie es Foucault in Bezug auf Wahnsinn, Strafrecht und Wissenschaft tat, stellt der Zürcher Historiker Philipp Sarasin das paradoxe Problem wie folgt dar: Das Aufkommen des hygienischen Diskurses dient grundsätzlich der Selbstsorge des aufgeklärten Individuums, das seine Gesundheit nun selber in die Hand nimmt und nicht länger dem von Gott gelenkten Schicksal ausgeliefert ist. Mit der vernünftigen Handhabung der eigenen gesundheitlichen Probleme entsteht aber eine neue Abhängigkeit: Wenn ich nun selber für meine Gesundheit verantwortlich bin, wird der Druck grösser, dabei keinen Fehler zu machen. Ich brauche also gute Ratgeber und werde alles tun, um mich von den richtigen Experten beraten zu lassen. Das ist auch heute noch unsere Situation, wenn wir eine „second“ oder „third opinion“ bei einem noch berühmteren Spezialisten einholen oder uns unsere Freunde kopfschüttelnd, weil wir immer noch kränkeln, über den besten Hustensirup aufklären. Sarasin zeigt genau auf, wie die Emanzipation sofort in eine Normalisierung und Disziplinierung mündet: „Der Widerspruch, der hier aufscheint, ist wohl grundsätzlicher Natur: Das aufgeklärte Subjekt soll sich vom Rat der Ratgeber freimachen, soll sein Leben nach Massgabe des eigenen Verstandes führen, es soll autonom sein. Aber die Geschichte, der wir hier nachgehen, <nämlich die Geschichte des Körpers und der Hygiene zwischen 1765 und 1914, M. P.>, zeigt in all ihren Facetten, wie untrennbar dieses von allen Einflüsterungen sich frei wähnende Ich mit den Medien und Agenten seines Wissens verknüpft ist, wie sehr das Eigenste dieses autonomen Subjekts – sein Gewissen und sein Körper – von machtvollen Diskursen konstituiert wird, die es erst anleiten, die Regulation dieses Eigenen in die Hand zu nehmen.“<sup>27</sup>

Ich glaube, Foucault setzt da an, wo die Jakobiner nicht merkten, dass sie die Sprache des Gottes des Ancien Régime sprachen. Das Pathos der aufklärerischen

27 Sarasin, op. cit., S. 25. In Bezug auf die Dialektik von Autonomie und Normierung interessant ist auch ein Radiogespräch zwischen Theodor W. Adorno und Hellmut Becker im Hessischen Rundfunk (1969): Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, hg. v. Gerd Kadelbach, Frankfurt a. M. 1971, S. 133-147

Leitbegriffe wie Freiheit, Vernunft oder Gleichheit ist ein wichtiger Grund dafür, dass der Druck auf die Befreiten, Emanzipierten so gross ist, dass die Normalisierungen oder Normierungen nur so spriessen.

59

Die Selbstsorge verabschiedet sich – und das ist das Traurig-Sorgenvolle an ihr – von der triumphalen grossen Erzählung der Aufklärung von Autonomie und Selbstbestimmung. Sie ist kein heroisches Konzept des vernünftigen, freien Subjekts. Das heisst aber nicht, dass sie ins Gegenbild kippen würde, das verschiedene Ausprägungen der Romantik errichten: das zerrissene, immer ausser sich geratende, an Grenzerfahrungen zerbrechende Subjekt der Moderne.

In einer vergnüglichen Fernsehsendung der Reihe „Philosophie heute“ mit dem Titel „Lieber Himmel, was ist ein Mensch?“ interviewte 1993 Rüdiger Safranski den Philosophen und Wissenschaftstheoretiker Paul Feyerabend über den Dächern von Rom und mit Aussicht auf den Vatikan. Safranski beginnt das Gespräch mit Kant und dem „Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und appelliert an den Aufklärer in Feyerabend: „Sie sind doch sicher auch ein Aufklärer in dieser Tradition. Gegen welche Unmündigkeiten gehen Sie vor?“ Feyerabend kontert einigermassen überraschend: „Schauen Sie, in einer gewissen Hinsicht sind wir alle fortwährend unmündig. (...) Unmündigkeit ist in gewisser Hinsicht das Schicksal der Menschen. Ausserdem – warum soll man nicht an etwas glauben? Ein vernünftig gehandhabter Glaube an eine Kirche oder an ein Schicksal usw., das gibt einem Sicherheit durchs ganze Leben. (...) Ein Mensch braucht viel Hilfe. Heutzutage ist, was Menschen brauchen, etwas mehr Freundlichkeit, Hilfe... statt Aufklärung und weiss Gott noch was...“<sup>28</sup>

Feyerabend widerruft nicht die Aufklärung, aber er relativiert das Pathos, das Safranski ihm unterschieben will. Er weist auf die Vielfalt von Lebensformen hin, hält dafür, dass ein guter Freund oder ein Dorfpfarrer manchmal mehr ausrichten könne als ein Philosoph, was unter den gegebenen Umständen aufklärerischer sei als eine Bejahung der epochalen Bekenntnisse. Seine Botschaft lautet unter dem Strich: Lassen Sie die Phrasen und Programme, und entspannen Sie sich! In diesem Sinne lässt sich auch Foucault als gleichzeitig entspannter und radikale-

28 <https://www.youtube.com/watch?v=sE1mklb1nmU>, 14. 8. 2015.

60 rer Neuansatz der Aufklärung lesen. Freilich, ohne Opfer und Trennungsschmerz geht es nicht. Neben den beflügelnden grossen Begriffen und Erzählungen wird auch das Moment der Universalisierung prekär. Und das hat doch durchaus seine Vorteile: Ein Recht, das für alle gleich gilt, hat etwas Versicherndes. Letztlich aber läuft Foucaults Denken darauf hinaus, so etwas wie Menschenrechte in Frage zu stellen. Sie gehören für ihn zu einem problematischen Humanismus, den er als „Erpressung zur Aufklärung“ versteht und daher nicht mit ihr verwechselt wissen will. Humanismus und Aufklärung stehen Foucault zufolge in einer Spannung, und er weist darauf hin, dass man dem Humanismus und seinen universellen und gegebenen Wahrheiten „das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Erschaffung unserer selbst in unserer Autonomie entgegensetzen kann, das heisst ein Prinzip, das im Zentrum des geschichtlichen Bewusstseins steht, das die *Aufklärung* von sich selbst hatte.“ (DE 4, 701)

Genau das wird in der Wiederentdeckung der antiken, vorchristlichen und ohnehin vormodernen Selbstsorge versucht. Selbstsorge ist die Bezeichnung einer gemischten Praxis, die das Körperlich-Sinnliche mit dem Selbstdenken und der Reflexion verbindet. Darin hat ein epikureischer Hedonismus mit Genuss, Wellness und Rat spendenden Freunden ebenso seinen Platz wie das Heraustreten aus den täglichen Lebenszusammenhängen, die kritische Prüfung seiner selbst und ebendieser Lebenszusammenhänge. Wahrheit ist hier nicht Programm oder Doktrin, sondern die permanente Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Wahrheit.

Darum ist es auch wenig befriedigend, wenn man aus dem Keim der Selbstsorge ganze neue Philosophien baut wie Wilhelm Schmid mit seiner „Philosophie der Lebenskunst“ oder Sloterdijk mit seinen anthropotechnischen Modellen des Übens. Viel näher, so mein Eindruck, steht der Foucaultschen Selbstsorge Hannah Arendt, die 1965, also vor Foucault und nach dem Bankrott der abendländischen Kultur und damit auch der abendländischen Moralphilosophie, in ihren „Vorlesungen über das Böse“ ein Modell entwickelte, das der Selbstsorge durchaus verwandt ist und das sie als „Zwei-in-einem-Tätigkeit des Denkens“ bezeichnet. In den Einzelheiten gibt es sicher viele Unterschiede, aber einen gemeinsamen Hori-

zont haben Arendt und Foucault, den Arendt so formuliert: „Wenn dies möglich wäre, wenn jeder Mensch dazu gebracht werden könnte, zu denken und selbst zu urteilen, dann mag es tatsächlich auch möglich sein, ohne festgelegte Normen und Regeln auszukommen.“<sup>29</sup>

61

29 Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, aus dem Nachlass hg. v. Jerome Kohn, München/Zürich 2006, S. 90.