

Dirk Quadflieg

## **Einführung: Zur Dialektik von Selbst und Selbstverlust**

Der Begriff des Selbst ist nicht weniger schillernd als der des Subjekts und schöpft wie dieser seine heutige Bedeutungsvielfalt vor allem aus dem neuzeitlichen Denken. Zwar lässt sich die Bewegung einer reflexiven Rückwendung auf die eigene Person – sei es zur Selbsterkenntnis, Selbstbesinnung, aber auch im Rahmen einer Selbstsorge – bis in die antiken Anfänge der abendländischen Philosophie hinein zurückverfolgen, die substantivierte Form »das Selbst« ist indes neueren Datums und rückt erst zum Ende des 18. Jahrhunderts allmählich in den Fokus philosophischer und psychologischer Betrachtungen. Im Unterschied zum Subjekt, das mit Descartes zur letzten Begründungsinstanz des Denkens avanciert, zielen Komposita wie »Selbstbewusstsein«, »Selbsterkenntnis« oder »Selbstgefühl« allerdings zunächst auf Modi, in denen sich das Subjekt seiner selbst versichern kann. Insofern scheint es zumindest, als sei das »Selbst« lediglich ein Synonym für die in der neuzeitlichen Philosophie wirkmächtige Fundierung der Vernunft durch eine Reflexion des Subjekts auf seine geistigen Vermögen.

Ein Grund, weshalb es gerade heute interessant sein könnte, im Dialog zwischen Philosophie und den verschiedenen Wissenschaften der Psyche statt vom Subjekt eher vom Selbst – und wie noch zu zeigen sein wird, von seinem Verlust – auszugehen, liegt in der massiven Kritik, die dem neuzeitlichen Subjektbegriff spätestens im 20. Jahrhundert entgegengeslagen ist. Die Vorstellung, das Subjekt liefere ein rationales, sich selbst durchsichtiges und überzeitliches Fundament, auf das sich alles menschliche Denken und Handeln zurückführen lasse, ist sowohl durch die Psychoanalyse als auch die historischen und ethnologischen Geisteswissen-

schaften zu Recht fragwürdig geworden. Nicht nur ist das Ich »nicht Herr im eigenen Haus«, wie das berühmte Freudsche Diktum lautet, auch bleibt es in seinem Selbstverständnis stets auf historische Formen der Vermittlung angewiesen, die sich gerade nicht einer Reflexion auf die eigene Innerlichkeit, sondern erst einer Betrachtung der jeweiligen sozialen, ökonomischen und kulturellen Entwicklungen erschließen. Wenn daher die sogenannte Postmoderne immer wieder mit der These vom »Tod« oder dem »Verschwinden« des Subjekts in Verbindung gebracht wird, dann ist damit in aller Regel die Erschöpfung eines erkenntnistheoretischen Paradigmas gemeint und nicht – wie zuweilen fälschlich angenommen – das Ende aller subjektiven Vollzüge.

Die postmoderne Zurückweisung des rationalen Begründungsanspruches der Subjektphilosophie hat jedoch eine theoretische Leerstelle hinterlassen. Während die Philosophie und die Kulturwissenschaften ihre Aufmerksamkeit immer stärker auf die allgemeinen sprachlichen Strukturen der Sinnentstehung richten, die als überindividuelles Geschehen und vorgängige Bedingung jeden Verstehens begriffen werden, bleibt der Bereich der individuellen Lebenserfahrung und des subjektiven Selbsterlebens – wie sekundär er auch sein mag – unterbelichtet (Szczepanski 2007, 9ff). Damit einher geht eine wachsende Entfernung von den Wissenschaften der Psyche, die, soweit sie sich als Praxis verstehen, ihren Ausgang und ihre Fragestellung aus der Konfrontation mit dem Leiden der Einzelnen, mit der Singularität der jeweiligen Leidensgeschichte nehmen. Wie etwa die Lacansche Psychoanalyse zeigt, bedarf es einer hochkomplexen und terminologisch neuartigen Zugangsweise, um zwischen der philosophischen Verabschiedung des metaphysischen Subjektbegriffs zugunsten übergreifender symbolischer Strukturen einerseits und der psychiatrischen Erfahrung individuellen Leids andererseits eine konzeptuelle Brücke zu schlagen.

Aber auch innerhalb der philosophischen Reflexion lassen sich Gebiete ausmachen, in denen sich die angedeutete Leerstelle bemerkbar macht. In neueren Ansätzen zur Ethik, Ästhetik und der politischen Philosophie stellt sich immer häufiger die Frage, inwieweit es möglich ist, auch nach der Dekonstruktion des neuzeitlichen Subjekts von einem kreativen Handlungsspielraum des Einzelnen auszugehen, ohne seine vorgängige Eingebundenheit in soziale, po-

litische und kulturelle Ordnungen zu leugnen oder durch die Annahme einer Fähigkeit, dieses Ordnungssystem zu transzendieren, erneut in den kritisierten Subjektbegriff zurückzufallen.

In kaum einem anderen Werk der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird diese Schwierigkeit so offen ausgetragen wie in jenem von Michel Foucault. In seiner frühen Studie *Die Ordnung der Dinge* von 1966 zeigt er zunächst auf, dass sich die modernen Geisteswissenschaften auf einer problematischen erkenntnistheoretischen Figur des Menschen gründen, die – analog zum philosophischen Subjektbegriff – eine in sich widersprüchliche Fundierungsfunktion übernimmt. In seinen Arbeiten aus den siebziger Jahren erweitert er dann diese Kritik und verfolgt die Entstehung der modernen Subjektivität im Zusammenspiel von machtvollen politischen wie juristischen Praktiken und den sie begleitenden wissenschaftlichen Diskursen (vgl. Foucault 1975 u. 1976). Zu Beginn der achtziger Jahre jedoch wechselt Foucault überraschenderweise sowohl seinen thematischen als auch seinen historischen Betrachtungsrahmen und wendet sich verschiedenen »Selbsttechniken« im Übergang zwischen der Spätantike und dem frühchristlichen Denken zu (vgl. Foucault 1984, 18f). Dieser Perspektivenwechsel ist vor allem deshalb erstaunlich, weil Foucault offenbar in der Spätantike einen bestimmten ethisch-praktischen Umgang mit sich selbst, eine »Sorge um sich selbst« entdeckt, die er als Alternative zur kritisierten modernen Vorstellung von Subjektivität im Sinne einer Selbsterkenntnis in Stellung zu bringen sucht.

Was Foucault an der antiken »Selbstsorge« fasziniert, ist ihr umfassender und transformativer Charakter. Im Gegensatz zur neuzeitlichen »Selbsterkenntnis« zielt sie nicht auf ein sicheres Fundament des Wissens, sondern auf eine Praxis der guten Lebensführung, ein Ethos. Dazu müssen eine Reihe von Übungen und Techniken erlernt werden, mit deren Hilfe sich der Einzelne auf alle möglichen Wechselfälle des Lebens vorbereiten kann. Während das moderne Selbstverhältnis eine exklusive Innerlichkeit meint, kann die antike Sorgestruktur dadurch auch soziale Beziehungen berücksichtigen und sie auf einzigartige Weise mit den Erkenntnisfunktionen und dem praktischen Handeln verknüpfen (vgl. Foucault 1981/82, 111ff). Gleichwohl hat Foucault keinen Zweifel daran gelassen, dass die Betrachtung der antiken Selbstsorge zwar ein neues Schlaglicht

auf die problematische Subjektvorstellung der Moderne wirft und deren erkenntnistheoretische Beschränkung hervorheben kann, dass sie aber keineswegs als Plädoyer für ein naives ›Zurück zu den Griechen‹ missverstanden werden sollte.

Trotz dieser Einschränkung geben Foucaults späte Arbeiten eine hilfreiche Unterscheidung an die Hand, die sich auch bei der Untersuchung jüngerer Epochen als fruchtbar erweisen könnte. Wenn sich nämlich die neuzeitliche Subjektkonzeption als ein spezifisches Selbstverhältnis beschreiben lässt, das in einer auf die christliche Tradition der Selbstprüfung zurückgehenden Form der Innerlichkeit die Grundlage für jede wahre Erkenntnis findet, dann kann dagegen ein anderer Selbstbegriff stark gemacht werden, der diese Ich-zentrierte Erkenntnisweise auf eine soziale Dimension – und damit auf eine Dialektik von Selbst und Anderen – hin überschreitet.

Dass sich die moderne Subjektphilosophie in der Tat aus christlichen Ursprüngen speist, hat neben Foucault auch Charles Taylor in seiner großangelegten Studien zu den *Quellen des Selbst* nachgewiesen. Wie Taylor nahelegt, stammt die Innerlichkeit und Weltabgewandtheit des cartesianischen Cogito aus einer langen Tradition der christlichen Selbstbefragung und -kontrolle, wie sie sich etwa in den *Confessiones* von Augustinus niedergeschlagen hat (vgl. Taylor 1989, 127-142). Allerdings radikalisiert Descartes diese Tradition, indem er die Wendung nach Innen gewissermaßen säkularisiert und erkenntnistheoretisch zuspitzt: Die Reflexion dient nun dem Auffinden eines höchsten Erkenntnisprinzips und nicht mehr einer Begegnung mit Gott. Taylors detaillierte Analyse dieses Wandels, den er anhand zahlreicher Autoren nachzeichnet, hat jedoch eher deskriptiven Charakter und deutet die Möglichkeit eines Selbstverhältnisses, das seine (moralische) Grundlage außerhalb seiner selbst findet, lediglich an.

Erstaunlich sowohl an Foucaults als auch an Taylors Suche nach einem anderen Selbstverhältnis jenseits des neuzeitlichen Erkenntnissubjekts ist indes die Tatsache, dass beide einer ausgesprochen modernen Lesart des Selbstbegriffs nur wenig Beachtung schenken, die aufs engste mit der Konjunktur des Ausdrucks »Selbst« im nachkantischen Denken verbunden ist. Bereits bei Kant wird das transzendente Subjekt – »das: *Ich denke*, muß alle meine Vor-

stellungen begleiten können (...)« (Kant 1781/87, B. 132) – bei genauerem Hinsehen als eine bloße Leerstelle eingeführt, als ein »X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können (...)« (ebd., B 404). Der archimedische Punkt des Subjekts, an dem die Bedingungen der Möglichkeit des wahren Wissens überhaupt hängen, kann seinerseits nur indirekt über seine Prädikate erschlossen werden. Das transzendente Subjekt hat, so könnte man sagen, kein reines und unmittelbares Wissen von sich selbst und kann insofern gar kein Selbstverhältnis meinen, das sich vollkommen selbst genügen würde.

Doch was man bei Kant allenfalls zwischen den Zeilen lesen kann, wird spätestens bei Hegel zum Prinzip. Das Selbstbewusstsein ist hier nie nur »an sich«, es bedarf konstitutiv einer Reflexion, einer Spiegelung in einem Anderen, um auch »für sich«, d.h. überhaupt seiner selbst bewusst werden zu können. In seiner *Phänomenologie des Geistes* verdeutlicht Hegel diese konstitutive Dialektik des Selbstverhältnisses anhand des vielzitierten Kampfes um Anerkennung: »Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.« (Hegel 1807, 145) Erst in der Anerkennung durch Andere, die Hegel zu einem Kampf auf Leben und Tod dramatisiert, kann der Einzelne in ein vermitteltes Verhältnis zu sich selbst treten. Herr und Knecht markieren dabei für Hegel die zwei möglichen Positionen, die aus einem solchen Anerkennungskonflikt hervorgehen. Im Gegensatz zu neueren Anerkennungstheorien aber beginnt Hegels Szene nicht nur antagonistisch, sie endet auch – zumindest vorläufig – asymmetrisch, mit einer Unterwerfung.

Nun will Hegel sicherlich nicht behaupten, dass wir nur in der Unterwerfung unter einen konkreten Anderen zu einem wirklichen Selbstverhältnis gelangen können. Die Lösung des Konfliktes liegt vielmehr in einer Anerkennung eines allgemeinen Anderen, den Hegel Geist oder den Begriff (im Singular) nennt. Ich kann, mit anderen Worten, mich nur dann zu mir selbst verhalten, wenn ich dazu auf allgemeine Begriffe, Kategorien und Vorstellungen zurückgreife. Und diese Vermittlung mit mir selbst stammt nicht aus einer Sphäre transzendentaler Innerlichkeit, sondern öffnet sich gerade im Umgang mit konkreten Anderen. Oder in einer uns zeitge-

nössischeren sozialpsychologischen Terminologie ausgedrückt: Ein bewusstes Verhältnis zu sich selbst kann der Einzelne nur in der Sozialisation, in der Übernahme von bereits bestehenden Denk- und Verhaltensmustern entwickeln.

Von einem logischen Standpunkt aber, und darum geht es Hegel in erster Linie, bedeutet dies eine paradoxe Neubestimmung des Selbstbegriffs. Das Selbst ist nicht erst vollkommen bei sich und wird dann durch verschiedene Lebensumstände dazu gezwungen, mit Anderen zu interagieren und auf diese Rücksicht zu nehmen. Es ist vielmehr umgekehrt so, dass jeder Einzelne, der sich bewusst auf sich selbst beziehen will, immer schon eines Allgemeinen bedarf, das ihm gegenüber zunächst wie ein fremdes Anderes auftritt. Allerdings entspricht die Differenz von Selbst und Anderem keineswegs jener von Innen und Außen. Das Andere, Allgemeine ist im Gegenteil immer schon im Einzelnen, es ist eine Unterscheidung oder, wie Hegel sagt, Negation innerhalb des Bewusstseins, ohne die es sich überhaupt nicht als ein Selbstständiges erfahren könnte (vgl. Hegel 1807, 144). Infolgedessen kann kein Individuum für sich in Anspruch nehmen, vollkommen und absolut »an sich« zu sein. Ein Kampf um Anerkennung aber beginnt, weil jedes Individuum zunächst genau diesen Absolutheitsanspruch durchsetzen und jedes Andere ausschließen will. Solange jede Seite auf die Vernichtung der anderen zielt, um sich selbst absolut zu erhalten, kommt jedoch kein wirkliches Selbstverhältnis zustande. Erst wenn einer der Kontrahenten durch die Drohung des eigenen Todes vom Kampf ablässt, ist die Voraussetzung für ein Anerkennen geschaffen. Der Prozess der Selbstwerdung verlangt deshalb eine gewisse Verzichtleistung, ein Aufgeben des eigenen Absolutheitsanspruchs, ohne den keine Anerkennung durch den Anderen und damit auch kein Selbstbewusstsein möglich wäre.

Die in Hegels quasi mythischer Erzählung von Herr und Knecht aufgezeigte Dialektik von Selbst und Selbstverlust hat allerdings in erster Linie eine systematische Funktion und stellt einen (gleichwohl wichtigen) Zwischenschritt auf dem Weg zu einem umfassenden Geistesbegriff dar, in dem der Konflikt zwischen Einzelem und Allgemeinem aufgehoben wäre. Auf den problematischen Subjektbegriff seiner Vorgänger antwortet Hegel deshalb weniger mit einem modifizierten Konzept des Selbst als vielmehr mit ei-