

*Roland Reichenbach*

## „La fatigue de soi“: Bemerkungen zu einer Pädagogik der Selbstsorge

„Rien ne m'est plus étrange que l'idée  
que la philosophie s'est dévoyée à un moment donné  
et qu'elle a oublié quelque chose,  
et qu'il existe quelque part dans son histoire  
un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir“  
Michel Foucault (1994c, 723).

### **Vorbemerkungen**

Der Selbstsorgegedanken und die Idee einer ‚Ästhetik der Existenz‘ haben im Anschluss an Foucault eine Renaissance erlebt. Diese für viele Rezipienten offensichtlich attraktiven, aber im Grunde wenig komplexen Konzepte beinhalten auch starke *empirische* Behauptungen zur Konstituierung des Selbst und zur Entwicklung von Ich-Identität, die in der Psychologie, besonders aber der Sozialpsychologie vielschichtig, differenziert und mit einer beachtlichen empirischen Validität erhellt, diskutiert und teilweise überprüft worden sind. Zu erinnern sei beispielsweise (1) an die Diskussionen um das Konzept der *Entwicklungsaufgaben* (vgl. Havighurst 1948), (2) an Konzepte und Arbeiten aus der *psychodynamischen* und vor allem *strukturgenetischen* Tradition und (3) an den heute sehr ausgefächerten Bereich der *narrativen (Sozial-) Psychologie*, aus welcher soziologisch und historisch anschlussfähige Überlegungen – etwa zum Zusammenhang von Identität und Erinnerungskultur – hervorgegangen sind. Doch offensichtlich gelingt es dem im Vergleich dazu wenig differenzierten Selbstsorgegedanken in einer raumzeitkultürlichen Situation, die sich durch das Fehlen tragfähiger gesellschaftlicher Visionen auszeichnet, das Versprechen einer *Re*-Politisierung des Subjektes und eines moralisch-emanzipativen Empowerments des spätmodern eher ermüdeten Selbst glaubhaft zu machen, das sich vielleicht noch tapfer zu weigern versucht, sich als *unternehmerisches* Selbst zu verstehen. Solche hoffnungsvollen Aussichten auf starke Individualität scheinen mit dem Preis bezahlt werden zu müssen, dass der Diskurs um die ‚Selbstsorge‘, um die

‚Ästhetik der Existenz‘ und die ‚Lebenskunst‘ hinsichtlich seines wissenschaftlichen Status‘ unklar bleibt: normative, deskriptive, empirische, konzeptionelle, historische, politische, moralische, psychologische, soziologische und philosophische Aspekte und Ebenen scheinen sich unauflösbar zu vermengen, sollen offensichtlich auch nicht mehr richtig unterschieden werden, wie denn wohl wahr ist, dass in der Diskussion um das Selbst vieles miteinander zusammenhängt (auch wenn die einschlägigen Autoren – wie Keupp, Shusterman, Schmid oder Thomä – das Selbst als ‚fragmentiert‘, ‚dissoziiert‘, ‚desintegriert‘ oder als ‚Patchworkprodukt‘ oder sonst irgendwie amorph begreifen). Das gewisse Maß an Unklarheit lässt Hoffnung zu. In diesem vielleicht trüben Licht seien die folgenden, im Grunde überhaupt nicht betrüblichen Ausführungen verstanden.

### 1. ‚Wenn man sich nur richtig um sich selbst kümmert...‘: Die Herrschaft des Selbstsorgegedankens

Foucaults Sicht auf den antiken Selbstsorgegedanken lässt sich in folgendem Dreischritt wiedergeben (vgl. 1984/1994c: 712-16): Freiheit ist *erstens* die ontologische Bedingung der Ethik; *zweitens* ist Ethik die reflektierte Form der Freiheit; ihre positive Form heißt *drittens* ‚Selbstsorge‘ und besteht in einer Konversion der Macht. Die Selbstsorge wird nicht nur als Begrenzung, sondern auch als ‚richtige‘ Ausübung der Macht vorgestellt, d.h. als Vermeidung von Machtmissbrauch bzw. der ‚Überschreitung legitimer Macht‘. Die Ethik des Selbst wäre demzufolge die in Freiheit gegründete und aufgegebene *Selbstbemeisterung* ("maîtrise de soi"; vgl. Foucault 1994c: 729).

Das moraltheoretische Interesse Foucaults schien darin zu bestehen, die Selbstsorge als ein *zeitgenössisches* ethisches Konzept – allerdings in *adaptierter* Form und nicht als nostalgische Verklärung – zu etablieren. Ausgehend von der antiken Kultur der Selbstsorge beschreibt Foucault im dritten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1989) fünf Modalitäten der Selbstsorgepraxis. ‚Selbstsorge‘ ist danach (1.) ein Thema philosophischer Reflexionen, (2.) ein Bündel von konkreten Übungen der (bzw. in die) ‚Lebenskunst‘, (3.) ein ‚therapeutisches‘ bzw. ‚medizinisches‘ Denken, in welchem die philosophische Reflexion als ‚Heilmittel‘ des Selbst fungiert, wobei sich der ‚Schüler‘ als ‚krank‘, d.h. als unvollkommen, unwissend, bildungsbedürftig zu begreifen habe (vgl. dazu Ewald 1996: 23), insofern (4.) auch eine Form der ‚Selbsterkenntnis‘ im Sinne eines Messens und Bewertens eigener Fähigkeiten, Möglichkeiten und Notwendigkeiten in bezug auf Tugend und Abhängigkeit, das Gewissen und das Wissen um Nichtwissen wie schließlich (5.) eine spezifische „Umkehrung zu einem selber“, d.h. eine Veränderung des Selbstverhältnisses (Foucault 1989: 89).

Die analysierten Texte befassen sich mit Praktiken der Selbst-Transformation, mit Versuchen, aus dem Leben ein *Werk* zu machen, welches ei-

nen auch ästhetischen Wert besitzt und bestimmten Stilkriterien genügt. Diese ,Technologien des Selbst‘, die – nebst den Technologien der Produktion, der Technologie von Zeichensystemen und den Technologien der Macht – eine „Matrix“ der praktischen Vernunft bilden würden (Foucault 1993: 26), zielen auf Transformation, nicht auf Vollkommenheit oder Geschlossenheit.

Ein derart geformtes (ethisches) Selbstsorgeselbst – so die explizite und dann doch eher romantisch erscheinende These, vergleicht man den Stand des empirischen Wissens zum Urteil-Handlungs-Hiatus im moralischen Bereich schon zu Lebzeiten Foucaults – könne sich nicht „verabsolutieren“, denn wer sich „ontologisch“ kenne („si vous savez ontologiquement ce que vous êtes“ (Foucault 1994c: 716)) – d.h. wer nicht mehr Sklave seiner Begierden sei und insbesondere wer keine Angst vor dem Tode mehr habe –, der könne seine Macht nicht missbrauchen („vous ne pouvez pas à ce moment-là abuser de votre pouvoir sur les autres“ (ebd.; Hervorhebung R.R.)). Selbstsorge via *Selbstaufklärung*, *Selbsterkenntnis*, *Selbstbeherrschung* und freie *Selbstgestaltung* gilt Foucault folglich als ein Weg zur *Selbstbemächtigung* und als ein Präventionsprogramm gegen Machtmissbrauch. Die Botschaft, die im Selbstsorgegedanken anklingt, lautet, dass Selbstbeherrschung möglich ist und dass – ganz klassisch – die Entwicklung zum guten und zugleich moralisch richtigen Leben über Selbsterkenntnis und eben Selbstbeherrschung führe und selber als Freiheitspraxis zu verstehen sei.

Letztlich können in dieser Sicht nur freie Geister (und Körper) moralisch gut sein; denn wer mit seinen Bedürfnissen nicht klar kommt, zeigt, dass er (noch) über eine *sklavische* Seele verfügt. Sklavische Seelen sind nicht fähig, sich um andere zu kümmern, und sollten zunächst lernen, sich um sich selbst zu kümmern, müssten an ihrem Ethos arbeiten, an ihrer Art und Weise sich zu geben und benehmen. Nur so erwerben sie vielleicht später sozial taugliche *Formen*, die sie allein zu gestalten und verwalten vermögen. Dies heißt „Ethos“: „L’*éthos* de quelqu’un se traduit pas son costume, par son allure, par sa manière de marcher, par le calme avec lequel il répond à tous les événement, etc.“ (Foucault 1994c: 714) – die konkrete Form der Freiheit sei für Polisgriechen deren Erscheinung und Oberfläche. Käme es nun allein auf die Fähigkeiten, Techniken und eitlen Ausgefeiltheiten des Erscheinens vor anderen an, so würde zwar auch unsere zeitgenössische Welt der vielfältigen Moden der Darstellung und Ausstellung des bearbeiteten Körpers (Bodybuilding, plastische Chirurgie etc.) den Kriterien antiker Selbstsorge zumindest dem äußeren Anschein nach vollauf genügen. Und wir kennen auch heute die Schönheit, Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit der Menschen, die sich zu benehmen wissen, die sich selbst zu helfen wissen, die sich selbst zu verstehen wissen, die mit ihren Trieben, Wünschen und Sorgen mit der nötigen Souveränität umzugehen wissen. Was können wir also heute von der antiken Ethik der Schönen, Reichen und Mächtigen noch lernen? Imitieren wir diese Freiheitspraktiker zumindest in ihrer Erscheinungsethik nicht schon allemal? Oder sollten wir der ermüdenden Arbeit im Erlangen der ‚*maîtrise de soi*‘

nicht eine soviel gegenwärtiger erscheinende und lebensweltlich bedeutsamere, freilich kaum begrüßte ‚fatigue de soi‘ entgegensetzen?

„La fatigue de soi“ ist ein Ausdruck aus Alain Ehrenbergs Depressionsstudie *La fatigue d'être soi* (2000). Das an seinen Selbstverwirklichungs- und Selbstbemächtigungsversuchen ‚ermüdete‘ und ‚ausgebrannte‘ Selbst entspricht vielleicht der realen Seite jener Münze, auf deren idealen Seite das so leicht ideologisierbare Modell der Selbstsorge eingraviert ist (vgl. von Thadden 2003). Allerdings sei zunächst nicht der Sicht Ehrenbergs gefolgt und ein solches Selbst als primär depressiv oder überhaupt psychopathologisch gedeutet; vielmehr soll hier von einem Selbst die Rede sein, das nun mehr eine gewisse Lauheit, eine Trägheit und Leidenschaftslosigkeit besitzt (vgl. Garnier 2001): ein Selbst, das sich nicht darüber aufregen kann, dass sein Leben nicht im geringsten den Charakter eines Kunstwerks aufweist; ein Selbst, das sich vielleicht eher fragt, ob nicht gerade der Anspruch, aus dem eigenen Leben ein Werk machen zu wollen, das bestimmten ästhetischen Kriterien gerecht wird, überaus eitel oder exklusiv ist. Sollte man sich pädagogisch daher nicht eher mit ‚normalen‘ Selbsten und deren ‚normalen‘ Sorgen und Zielen beschäftigen, mit Selbsten also, die lernen müssen, ihr *gewöhnliches Leben zu bejahen* (vgl. Taylor 1996)? Dass aber die *antike* Selbstsorge ein Privileg weniger dargestellt hat, ist freilich auch für Foucault evident gewesen: „S'occuper de soi est un privilège; c'est la marque d'une supériorité sociale, par opposition à ceux qui doivent s'occuper des autres pour les servir ou encore s'occuper d'un métier pour pouvoir vivre“ (Foucault 1994a : 355). Wer sich um andere und/oder um einen Beruf kümmern „musste“, dem entfiel die Möglichkeit einer Beschäftigung mit sich selbst in einem *starken* (und nicht bloß trivialen) Sinne des Konzeptes.

In einem schwachen, m.E. *trivialen* Sinne kann Selbstsorge kaum anderes meinen als eben ‚auf sich selbst achten‘, ‚sich um sich selbst kümmern‘, ‚Sorgfalt auf sich selbst verwenden‘ – doch anders scheinbar bei Foucault, ohne wirklich anzugeben, was an der Selbstsorge als *epimeleia heauton* so anders ist: „Cela ne veut pas seulement dire s'intéresser à soi-même, et cela n'implique pas non plus une tendance à exclure toute forme d'intérêt ou d'attention qui ne serait pas dirigée sur soi. *Epimeleia* est un mot très fort en grec, qui désigne le travail, l'application, le zèle pour quelque chose (...), un mot qui se rapporte à une activité, à une attention, à une connaissance... „ (Foucault 1994b: 622f.). Kann Selbstsorge in einem so verstandenen, scheinbar stärkeren Sinne überhaupt mehr oder zumindest *anderes* meinen als „Bildung“ oder „Verbesserung“ der Person, als ob dies nicht schon Anspruch genug wäre? Wie ist die gewisse Euphorie zu erklären, die das Konzept bei manchen Autoren erlebt hat (vgl. etwa Keupp 2000; Schmid 1998)? Was kann man auf dem Boden der Realität, die man vielleicht verändern will, von einer ‚Wiederbelebung‘ des alten Selbstsorgegedankens erwarten, von der Foucault an anderer Stelle behauptet, sie sei im völlig fremd (vgl. 1994c: 724) – was man ihm vielleicht nur schwerlich glauben will?

Doch im Unterschied zu euphorischen Interpretationen sind Foucaults Texte zur Selbstsorge bemerkenswert nüchtern gehalten. So behauptet Didier Eribon von der Schreibweise von Foucaults letzten Büchern, *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*, sie sei „ruhig geworden, leidenschaftslos, (...) weit entfernt vom früheren Glanz“, ja „gedämpft“ und „nüchtern“ (Eribon 1999: 480). Dass sich Foucault nach seinem jahrzehntelangen *anti-aufklärerischen Aufklärungsspielen*, nach seinen jeweils in aporetische Zusammenhänge mündenden Analysen des Diskurs- und Machtgedankens, nach seiner für ihn wohl auch lustvollen Demontierung des Subjekts in seiner letzten Lebensphase ausgerechnet der Praxis der ‚Aufrichtigkeit‘ (*parrhesia*) und den Techniken der Selbstsorge gewidmet hat, könnte auch ironisch kommentiert werden.<sup>1</sup> Die Beschäftigung Foucaults mit der (antiken) Selbstsorge führte wohl bei manchen seiner Interpreten zu einer Auffassung der Selbstsorge als einer ‚frohen Botschaft‘, die uns möglicherweise Mut machen sollte, das Leben richtig zu leben, um es dann auch richtig beenden zu können. Dies kommt zumindest den Wünschen nach Authentizität und Läuterung, nach Verpflichtung und Klarheit, nach Selbstvergewisserung, nach Selbstentschluss und Freiheitspraxis in einer kulturellen Situation entgegen, in welcher *diffuse Identitäten als normal und akzeptabel* gelten. Das Selbstsorgemotiv erinnert in einer weniger sozialwissenschaftlichen Sprache – und das macht zweifellos einen Teil seines Charmes aus – an die Möglichkeit und Pflicht, *ein eigenes Leben zu führen*; zugleich ist es obskur genug, um Tiefe zu suggerieren, während das Identitätsproblem in soziologischen und psychologischen Diskursen mittlerweile viel von seiner Attraktivität eingebüßt hat. In einer Welt, in der man sich verwundert fragt, wieso man sich nicht mehr so richtig empören mag über die Dinge, die einem missfallen, über die Tatsache der Kraftlosigkeit so mancher politischer und ethischer Ideale, scheint der Selbstsorgegedanke bei jenen, die hier trotz alledem noch den Skandal des banalen Lebens erleben, ein Sinnvakuum zu füllen.

Gegen solche Lauheit und gegen das Arrangement mit dem seichten Leben soll die Selbstsorgeethik sinnigerweise wieder aufrufen, uns einerseits der *Einübung* von Lebenskunst (sogenannte ‚Askese‘) zu widmen und andererseits der *Ausübung* von Lebenskunst (sogenannte ‚Stilistik‘). Charakterisieren sollen wir uns als ethische Subjekte im Gegensatz zum epistemischen Subjekt durch ein „asketisches Selbstverhältnis“ (Schmid 1992: 382) – das soll so viel heißen wie: leisten wir *Arbeit* an uns, *bilden* wir uns, so dass wir zunehmend von der ‚passiven‘ und ‚normierten‘ zur ‚aktiven‘ und ‚ethischen‘ Form der Selbstkonstituierung gelangen. Durch eben solchen *Gebrauch* unserer selbst, d.h. unserer Freiheit, ‚schaffen‘ wir gleichsam an den Voraussetzungen für eine ‚freiheitliche Gesellschaft‘ mit; dies wäre nach Wilhelm Schmid eine Gesellschaft, die das Individuum in den Mittelpunkt stellen würde. Dies bezeichne ich als die ‚frohe Botschaft‘ des Selbstsorgegedan-

---

1 Etwa im Sinne einer von Foucault vielleicht nicht immer heftig abgewehrten, arbeitsbiographischen *mauvaise foi* („Unaufrichtigkeit“, vgl. Sartre 1943/2000).

kens: Das Re-Empowerment des ästhetischen und gerade deshalb wieder moralischen und politischen Subjekts, das sich mit Foucault, und vielleicht auch gegen ihn, wie Phoenix aus der Asche erhebt, geschieht durch „Akte der Freiheit“, die in Konfrontation mit Problemen und im Kontakt mit dem Intolerablen, d.h. in Auseinandersetzung mit Macht und gegen Normierung vollzogen werden (Schmied 1992: 384). Doch lässt sich dies konkretisieren?

## 2. Eine pädagogische Rezeptologie der Selbstsorge?

„Caring for self“ sei „a huge topic“, schreibt Nel Noddings, denn „everything we care about is somehow caught up in concerns about self“ (Noddings 1992: 74). Einigermmaßen erstaunlich sind die Empfehlungen, die bei dem Versuch entstehen können, den Selbstsorgegedanken pädagogisch zu konkretisieren. Beispielhaft erwähnt sei hier Noddings: Sie bezieht die Selbstsorge zunächst auf das körperliche Leben („physical life“); der Körper und die Körperlichkeit sei auch schulisch von herausragender, meist verkannter Bedeutung. Bedenke man, wie wichtig der Körper und, wenn es geht, ein sich in guter Verfassung befindender Körper im Grunde sei (!), so wirke um so unverständlicher, wie wenig dies in der (Schul-) Pädagogik zur Kenntnis genommen werde. Noddings gibt uns in diesem Zusammenhang auch ein paar gute Tipps, wie wir wieder „in shape“ kommen und dabei auch die Kinder partizipieren lassen können – pädagogisch wirksame Fitness, ganz im Gegensatz zu den „1980s (when) exercise (...) took on a selfish and unproductive look“ (Noddings 1992: 75). Neben dem Fitnessaspekt der körperlichen Selbstsorge sieht Noddings innerhalb des physischen Lebens allerdings durchaus auch weitgefasste Elemente, nicht nur bloßes „health management“, sondern auch ein Verständnis für „life stages, birth, and death“. Die Behandlung dieser Themen sei u.a. deshalb zur schulischen Aufgabe geworden, weil: „many of our children today are isolated from human beings of different ages“ (Noddings 1992: 80). Der Tod (und wie man sich vor ihm schützt) muss ins Curriculum; schließlich sei auch nicht falsch zu behaupten: „Avoiding premature death is properly part of learning to care for oneself and should be considered in a sound education for physical life“ (Noddings 1992: 81).

Was an den öffentlichen Schulen in den USA aber am meisten fehlen würde und eben ein weiterer wesentlicher – auch pädagogischer – Teil der Selbstsorge darstelle, sei das *spirituelle* Leben.<sup>2</sup> Spiritualität sei heute für viele leider keine Alltagserfahrung mehr. Ein bisschen besser steht es diesbezüglich noch in der Familie Noddings. Davon zeugt folgender Bericht:

---

2 Nicht dass Noddings für eine rigide Durchsetzung religiöser Praktiken in der Schule oder dergleichen wäre. Ganz im Gegenteil: „My husband and I long ago gave up formal religion...“, aber dennoch: „but we still are moved by the hymns we learned as children“ (ebd.).

„Sometimes when we’re driving across the country nonstop, on a Sunday morning, the radio yields one old favorite after another. Our children have been astonished. ‚How do you know so many verses?’ they have asked. They might better have asked why we did not teach them these songs“ (Noddings 1992: 82). Nach solcher Selbstkritik darf Noddings dann wiederum festhalten: „Now, older and possibly wiser, we see that matters of the spirit are too important to be confined to centers of indoctrination. They must be part of everyday life and of the most strenuous intellectual efforts“ (ebd.). So geht es weiter auch für die Bereiche „occupational life“ und „recreational life“ und immer wieder zeigt uns Noddings mit allseits bekannten Gründen, dass das Selbst eine relationale Entität ist und die Selbstsorge deshalb nur als Praxis mit anderen, im weitesten Sinne als kommunikative oder interaktive Praxis verstanden werden könne.

Dass das verbreitete Buch von der im nordamerikanischen Erziehungsdiskurs sehr bekannten Nel Noddings in großen Teilen der Sparte ‚pädagogischer Kitsch‘ zugerechnet werden muss, mag bestritten werden, sicher erscheint aber, dass der pädagogische Gebrauch des Konzeptes Selbstsorge zu zwar praktisch vielleicht bedeutsamen, theoretisch aber trivialen Einsichten und Ratschlägen führen mag. Doch es geht hier nicht darum, Noddings Buch zu desavouieren, sondern vielmehr um die Frage, ob man denn inhaltlich überhaupt *anders* – wenn möglich: *besser* – über die Selbstsorge in pädagogisch-praktischer Hinsicht sprechen könne. Es steht zu befürchten, dass dies leider nicht so eindeutig der Fall zu sein scheint. Nicht nur das: Weiter muss vermutet werden, dass das Selbstsorgekonzept gegen ideologischen Missbrauch kaum widerständig genug ist, gerade weil es sich so leicht mit emanzipativen Selbstüberhöhungsträumen verbindet und damit Selbsttäuschungspotentiale freisetzt.

### 3. Ist das Selbstsorgekonzept trivial?

Für den pädagogischen Diskurs bleibt sicher von Bedeutung, dass Foucault die Sorge um das Selbst „als eine Sorge um die Aktivität, nicht die Sorge um die Seele als Substanz“ (Foucault 1993: 35) begreift, wiewohl die Selbstsorge in Platons Dialogen *Alkibiades* und *Apologie*, die Foucault zufolge den Ursprung der stoisch geprägten „Idee“ der Selbstsorge als einer „Kultur seiner selbst“ darstellen, die „Sorge um die Seele“ bezeichnet (vgl. Foucault 1989: 55-94). Allerdings ist „Seele“ auf dem Hintergrund der altgriechischen Anthropologie nicht als unsterblicher Besitz zu sehen (vgl. Arendt 1996), sondern vielmehr als das „einzige ‚sich selbst Gebrauchende‘“, also besser als „reflexive Struktur“ (Böhme 1988: 58). Nicht der *individuellen* Seele ist die Selbstsorge der sokratischen Ethik gewidmet, sondern einem *allgemeinen* Guten, welches mit Wissen, Weisheit und Vernunft gleichgesetzt wird (vgl. Böhme 1988: 61).

Foucault interessiert sich bei seinen Analysen der Selbstsorgepraktiken für den Wandel des Konzepts aus einem ursprünglich *politisch-ethischen* Kontext (Platon) über einen *religiösen* (ab der späten Antike) in einen rein *psychologischen* (Moderne). Es handele sich hierbei, wie Schmid bemerkte, um eine Transformation der Selbstsorge in Seelsorge (vgl. Schmid 1992). So könne die humanistisch-psychologisch inspirierte Selbstkultur der Gegenwart durchaus als Reaktion auf eine ‚christliche Ethik‘ verstanden werden, welcher es darum gegangen sei, das Selbst zu entziffern, um ihm letztlich zu entsagen. Der christlich geformten Selbstentsagungspraxis werde modern eine romantische geprägte Form der Selbstsorge entgegengestellt, welche einer Sakralisierung eines inneren, wahren und ‚unberührbaren‘ Kerns des Menschen gleichkomme (vgl. Reichenbach 2002). Der Ursprung der Idee eines ‚wahren‘ Selbst hat allerdings weniger mit Narzissmus zu tun (vgl. Lasch 1979) als vielmehr mit dem *moralischen* Ideal der *Authentizität* (vgl. Taylor 1995); man könnte auch sagen, mit einer psychologisch-naturalistisch motivierten Ethik.

Dem ‚Foucaultschen Subjekt der Erfahrung‘ gehe es – so etwa Wilhelm Schmid – stets um ein spezifisch ethisches Anliegen, nämlich um die *mögliche* Veränderung und damit um die Möglichkeit einer *offenen* Geschichte, man darf auch etwas pathetisch sagen, um die *Freiheit* des Menschen, aber eben nicht um seine ‚wahre‘ Natur (vgl. Schmid 1992: 227; Foucault 1996). Diese Freiheit aber, weil sie jeweils konkrete Praxis ist, zeige sich an der Art und Weise zu leben und sich zu geben, d.h. an einem besonderen *Stil*, der auf Elemente der Selbstformung verweise. Die Frage des Lebens-Stils sei gerade wegen ihrer *politischen* Dimension bedeutsam, da sie in Beziehung zu dem stehe, „was wir in unserer Welt willens sind zu akzeptieren, zurückzuweisen und zu verändern, sowohl bei uns selbst als auch in unseren Verhältnissen“ (Foucault, zit. nach Schmid 1992: 236). „Nicht Untertan zu sein“, dieser Wunsch verlange nach „Formen der Gesellschaft (...), die auf der Selbstkonstituierung der Subjekte beruhen und diese ermöglichen“ (Schmid 1992: 375). Hier berühren sich nun ethische Fragen mit Machtfragen, denn die Möglichkeit der „Regierung seiner selbst“ scheint primär in *freiheitlichen Gesellschaften* gegeben. Damit erhalte die Ethik des Selbst – so die Unterstellung – aufklärerische Relevanz und Aktualität (vgl. Schmid 1992: 376).

Es ist denn auch diese „theoretischen Stelle“, an welcher die Einwände gegen Foucault, wie sie etwa von Jürgen Habermas, Nancy Fraser oder Charles Taylor erhoben wurden, in dem Argument konvergieren, Foucault habe nicht zeigen können, wie das Subjekt in der allumfassenden Macht überhaupt zum Widerstand fähig sein könne und derselbe überhaupt noch zu begründen sei (vgl. Lemke 1997). Unabhängig davon, ob Foucaults „spätes Interesse an Subjektivität und Ethik“ nun als theoretischer Bruch, als Abwendung von der Machtproblematik und „Flucht aus einer theoretischen Sackgasse“ verstanden wird oder gerade umgekehrt als Konsequenz seiner intensiven Beschäftigung mit Machtpraktiken (vgl. Schobert 1998) der Begriff der „Regierung seiner selbst“ wird stets als „Bindeglied“ und Vermitt-

lungsbegriff zwischen Macht und Subjektivität, Macht und Herrschaft betrachtet (vgl. dazu einschlägig Ricken 2003).

Doch Foucaults Analysen zum Selbstsorgebegriff in der Antike sind beschreibender Natur. Die beschriebenen, höchst exklusiven Praktiken bezeugen ein offenbar großes Interesse an der Konstituierung eines ‚autonomen‘ Selbst im Zusammenleben mit den (exklusiven) Anderen. Foucault will an manchen Stellen zeigen, dass das relationale und das autonome Selbst nicht als Gegensätze begriffen werden müssen. Doch das eigentlich Interessante an diesen Analysen ist die Kritik an der Transformation des Selbstsorgegedankens vom politischen über den religiösen in einen psychologischen Kontext. Obwohl die indirekt-politische Brisanz einer psychologisch motivierten Ethik und insbesondere des Ideals der Authentizität nicht zu unterschätzen ist, bliebe die vermeintliche Entpolitisierung und Entmoralisierung des Selbstsorgegedankens – wenn er denn für den politischen Bereich wirklich so bedeutsam gewesen sein könnte, woran man zweifeln darf – politisch und pädagogisch problematisch. Die ‚autonome Selbstsorge‘ der Antike wird nämlich nicht, wie etwa Schmid (1998) annimmt, in eine christlich überformte ‚heteronome Seelsorge‘ *verkehrt* und dann später fürsorglich-therapeutisch überlagert (vgl. Keupp 2000), sondern hat vor dem so unterschiedlichen historischen, sozio-ökonomischen und vor allem politisch-ethischen Hintergrund der Moderne eine ganz andere Ausgangsbasis, Bedeutung und Funktion – und zwar keineswegs einfach eine ‚gegenteilige‘ oder ‚verkehrte‘. Die Inhalte einer philosophischen und später auch religiösen Ethik sind im Altertum völlig andere als in der Moderne, „zentrale Begriffe eines antiken Modells einer Lebenskunst wie Glück, Tugend, Askese oder höchstes Gut fristen im neuzeitlichen Verständnis von Moralphilosophie nur eine Randexistenz“ (Horn 1998: 14). Im modernen Moral- und Politikverständnis hat die Idee der Freiheitssicherung und der gleichen Rechte für alle den Vorrang vor der Sicherung der Privilegien gesellschaftlicher Eliten. Es wäre daher fatal, den Anteil der jüdisch-christlichen Liebesethik an der Orientierung an dem Wert *universaler* Gleichheit zu unterschätzen (vgl. Brunkhorst 2000). Kurz: Lebenspraxis ist modern nicht das Thema des Gebotenen und Richtigen, sondern des Guten und spielt auch so eine bedeutsame Rolle, nur eben unter den Bedingungen und Lasten der *Moral der gleichen Rechte*. Die Lesart, die von Foucault beschriebene Transformation des Selbstsorgegedankens als eine reine ‚Perversionsgeschichte‘ zu begreifen, wird zwar von Foucault selbst m.E. an manchen Stellen nahegelegt, aber ihr kommt in theoretischer Hinsicht keine größere Bedeutung zu. Foucault vertritt bezüglich des Selbstsorgegedankens die ‚Entgleisungsthese‘ an dieser Stelle nicht: „Rien ne m’est plus étrange que l’idée que la philosophie s’est dévoyée à un moment donné et qu’elle a oublié quelque chose, et qu’il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu’il faudrait redécouvrir“ (Foucault 1994c: 723). Statt Foucaults Analysen der antiken Selbstsorgepraktiken zum Gegensatz einer vermeintlichen ‚selbst-losen Moral‘ der Moderne zu stilisieren, erscheint es als fruchtbarer, diese als frühe Hinweise auf ein *praxeologisches Verständnis*

der *Selbstkonstituierung* zu betrachten. Allein darin verbirgt sich das pädagogische Interesse der Gegenwart am Thema.

Nur: *Dafür* braucht man keine Moraltheorie, keine Genealogie und kein Ursprungsmythos, keine anti-modernen Suggestionen und keine Dichotomisierung zwischen vermeintlichen ‚Ego-Ethiken‘ (des guten eigenen Lebens) und ‚Sozio-Moralen‘ (des richtigen Miteinanderlebens). Es reicht der empirische Blick auf die Verse der jugendlichen Dichter in ihrem Liebeskummer, auf das adoleszente Herumtelefonieren und das Einholen von Peers-Feedback, auf das ständige Korrigiertwerden, aber auch auf das Gelobtwerden, auf das Messen, Bewerten und Vergleichen auf dem Sportplatz, in der Turnhalle und in der Disco, das Diskutieren über Filme, Konzerte etc. – alles mehr oder weniger angeleitete, mehr oder weniger fruchtbare Techniken der Personwerdung, Techniken, deren Logiken natürlich ausfindig zu machen sind und entwicklungs- und bildungstheoretisch interessieren müssen.

#### 4. Selbstsorge als Ideologie und das ermüdete Selbst

Foucault habe den Begriff der Selbstsorge aktualisiert und das Konzept „für eine moderne Gesellschaft ins Gespräch“ gebracht, „in der die Subjekte schon allzusehr ans Regiertwerden und damit an die Abgabe der Sorge gewöhnt worden sind“, meinte Schmid (1995: 534). Selbstsorge sei folglich das Bemühen, „Macht über sich selbst zu gewinnen und diese Macht ins Spiel bringen gegen die Bevormundung durch die herrschende Macht“ (ebd.). Das klingt zweifellos attraktiv, aber es fragt sich, wie diese Macht näher bestimmt werden kann, wo die Kriterien ihrer Berechtigung gefunden werden können?

‚Empowerment‘ hieß nun über Jahre ein auch in den USA – insbesondere in vielen ‚Minority‘- oder ‚Disenfranchised‘-Diskursen – pädagogisch populärer Ausdruck: Wer ein positives oder zumindest neutrales Verhältnis zum Begriff der Macht gewonnen hat, der kann, darf und soll nun scheinbar anders reden. Doch das *politische Bewusstsein* war vom Selbstsorgebegriff noch nie abhängig, die neue, wohl primär Foucaults Arbeiten verdankte Attraktivität des Begriffes speist sich denn auch kaum aus politischer Quelle, vielmehr ist es die sogenannte ‚Lebenskunst‘, der (an sich keineswegs unpolitische) Gedanke der ‚Ästhetik der Existenz‘, von der bzw. dem sich wohl vor allem diejenigen angezogen fühlen können, die ihr Leben in der einen oder anderen Form der Frage nach dem Sinn ihres Lebens widmen können, Mitstreiter des modernen Lebens und Zusammenlebens, die sich mit den psychologisch delikaten Fragen auseinandersetzen können, wie sie (eigentlich) wissen könnten, was sie (wirklich) aus ihrem Leben machen wollen, wie sie (eigentlich) wissen könnten, was für sie (wirklich) gut wäre, was sie (wirklich) brauchten, und wie sie (eigentlich) wissen könnten, ob das, was sie (wirklich) möchten auch das ist, was sie (wirklich) brauchen. Solche Beschäftigung sei nicht als ‚Narzissmus‘ verunglimpft, es

genügt, von Selbstreflexivität in günstigen sozioökonomischen Individuallagen zu sprechen.<sup>3</sup>

Dirk Rustemeyer ist daher nur zuzustimmen, wenn er anmerkt: „Bloße Selbstveränderungen bleiben, auch in reflektierter Form, so unvermeidlich wie politisch unspezifisch“ (vgl. Rustemeyer, in diesem Band). Wer politisch denkt, ist auf die Schmidtsche, Keuppsche oder auch Thomäsche Sicht der Selbstsorge nicht angewiesen. Es ist nicht *so* bedeutsam, dass es im Gespräch zwischen Sokrates und Alkibiades um dessen *politische* Ambitionen gegangen ist: junger „Heißsporn“ (so Foucault) hin oder her, moderne Heißsporne haben auch andere Ideen und Motive, d.h. man kann für viele Dinge nicht reif genug sein, nicht reflektiert genug sein, sich nicht genügend kennen, und *dies* ist der pädagogisch relevante Aspekt. Doch *politisches* Handeln erfolgt immer unter den Bedingungen der *Unsicherheit* und dem *Mangel an Souveränität*, wie man mit Rekurs auf Hannah Arendts Freiheits- bzw. Pluralitätstheorie (vgl. Arendt 1996; 1994) sagen könnte. Handeln als praktizierte Freiheit zeigt in extremen Fällen ebenfalls an, dass man bereit ist, auf sein eigenes Überleben zu verzichten, in weniger prekären und zum Glück so viel häufigeren Fällen, dass einen die ‚Sorge um sich nicht schwach, sondern vielmehr *sozial* ‚stark‘ gemacht hat, so dass man bereit ist, für die Expression eigener Überzeugungen negative Konsequenzen zu tragen. Sich zu kennen heißt auch hier nichts anderes als zu wissen, was man will, was man für gut und richtig hält und was man ablehnt und verachtet. Nicht nur ist derartiges moralisches und ethisches Wissen konstitutiv für die Entwicklung und Veränderung des Selbst, es ist auch jenes Wissen, das in der Tat jeweils dann politisch bedeutsam wird, wenn genügend Empörungskapazität vorhanden ist, dass dieses Selbst in der Situation der Missachtung moralisch legitimer Erwartungen den (sozusagen ‚politischen‘) Diskurs initiiert.

Ideologisch wird diese Sicht, wenn die Erwartungen an das Einzelselbst im Hinblick auf die ‚Empörungskapazität‘ – und dies ist m.E. die relevante psychisch-moralische Ressource beim Kontakt mit dem Intolerablen – losgelöst vom sozialen Kontext und dem ethisch-moralischen Hintergrund formuliert werden: Dann landen wir wieder bei diesem womöglich supererogativen Selbstbemeisterungsselbst, das sein Leben in jeder Situation, größtenteils unabhängig von den Anderen, unabhängig von den sozialen und emotionalen, ökonomischen und moralischen Ressourcen zu einem (Kunst-) Werk zu machen fähig ist. Diese groteske Idee war in den letzten Jahrzehnten vor allem in psychologisierenden und psychologistischen Milieus verbreitet: dass man sie nun als politisch bedeutsam und emanzipative Hoffnungsträgerin zu etablieren suchte, zeigt m.E. nur, wie wenig hier überhaupt noch über die Voraussetzungen eines politischen Lebens nachgedacht wird und wie *funk-*

3 Die hier anschließende Frage lautet, ob wir die Übergänge von Selbsterkenntnis zu Selbsterzählung, von Selbstfindung zu Selbsterfindung, von Selbstbestimmung zu Selbstmythos, von Selbstaufklärung zu Selbstverklärung, von Selbstenttäuschung zu Selbsttäuschung, und den Übergang von sorgloser Gleichgültigkeit zu sorgenvoller Ängstlichkeit wirklich klar benennen können (vgl. Thomä 1998).

*tional äquivalent* bzw. sogar *strukturell gleichartig* ein so verstandener Selbstsorgegedanke und das „unternehmerische Selbst“ geworden sind. Die Selbstsorgeethik scheint der *deregulierten, globalisierten, privatisierten* Welt des Marktes zu entsprechen: Nach dem Ende positiver Sozialutopien und der aufgebrauchten Kraft universalistischer Moral bleibt keine überzeugende Alternativen übrig. Das Selbstsorgeselbst als pures Lebenskunstselbst unterliegt einem analogem Erfolgswang wie das *unternehmerische* Selbst: Beide sind verwickelt in Aktivitäten des permanenten *Sich-Messens*, des *Sich-Behauptens*, des *Sich-Verbesserns*, *Sich-Entfaltens* und *Sich-Verwaltens*.

Das ‚ermüdete Selbst‘ (Ehrenberg 2000) kennzeichnet daher die stille Depression des und der am Leistungsdruck des ständigen Vergleichs mit sich selbst und den Anderen Gescheiterten, die Reaktion auf eine letztlich spätkapitalistische Steigerungsethik, die nur noch mehr oder weniger spezifische ‚Kompetenzen‘ und ‚Schlüsselkompetenzen‘ kennt, deren Entwicklung ein flexibler Markt sowohl erfordert als auch ermöglicht und mit welchen sich die mehrheitlich unfreiwilligen Teilnehmer zu identifizieren haben, wollen sie darin Anerkennung finden. Das ‚Drama des Ungenügens‘ ist der Preis für die vermeintliche Freiheit, für seinen (Markt-) ‚Wert‘ *selber* aufkommen zu sollen oder zu wollen, zumindest ist dieses Drama eine mögliche Konsequenz eines zu hohen Maßes an geforderter und/oder selbststrotzter Selbstkontrolle und Selbstdisziplin. Aus diesem Grund sei hier wenig erbaulich, sondern vielmehr mit einiger Skepsis gefragt, wer denn heute noch tatsächlich anzugeben wagt, was der Selbstsorgegedanke unter *diesen* – und eben nicht den spätantiken – Bedingungen *pädagogisch* noch leistet?

## 5. Schlussbemerkungen

Wilhelm Schmid mag recht haben: der Selbstsorgegedanken ist tatsächlich vielschichtig thematisierbar und es gilt vielleicht wirklich einen *selbstzeptiven* Aspekt, einen *selbstreflexiven* Aspekt, einen *selbstproduktiven* Aspekt, einen *therapeutischen* Aspekt, einen *asketischen* Aspekt, einen *parrhesiastischen* Aspekt, einen *mutativen* Aspekt, einen *prospektiven* und *präsentiven* Aspekt, einen *politischen* Aspekt und eben auch einen *pädagogischen* Aspekt zu unterscheiden (vgl. Schmid 1995: 530). Und richtig mag auch sein, dass die Analysen zur Selbstsorge für die Bildungstheorie von einigem heuristischen Wert sind, insofern sich diese der kulturellen und psychischen Situation des Selbst zu widmen hat. Richtig mag weiterhin sein, dass die spätmoderne Situation mit derjenigen der griechischen Antike einige wenige auffällige Gemeinsamkeiten aufweist, wie etwa jene, dass auch wir in der Regel nicht länger glauben, dass die Religion als Fundament der Moral fungieren könne und dass auch wir Probleme damit haben, wenn das Rechtssystem in unser moralisches, persönliches und intimes Leben interveniert (vgl. Ewald 1996: 24; Schmid 1992: 249f.). Nur scheint das freilich nicht auszureichen,

um die Selbstsorge als zeitgenössisches Konzept einer *politischen Ethik* und damit verbundenen auch als einer *pädagogischen Programmatik* mehr denn als bloßes Komplement zu klassisch modernen Konzeptionen moralischer Bildung und Erziehung zu etablieren und von den ohnehin weit verbreiteten Vorstellungen individualistischer und psychologisch-motivierter Ethiken abzugrenzen.

Trotzdem haben wir die Intuition, dass der Selbstsorgegedanke ein schöner und wichtiger *Gedanke* bleibt. Nicht mehr und nicht weniger. Weiterhin gilt ja praktisch immer, dass wir uns mehr um uns kümmern sollten. Doch gut, da korrigierend, bleibt ebenfalls: dass wir im Lebensnetz der primär „unfreiwilligen Assoziationen“ (Michael Walzer) immer auch wieder davon abgehalten werden. Dies ist vielleicht ein Widerspruch, aber wahrscheinlich gerade auch das zentrale Motiv der Selbstsorge.

## Literatur

- Arendt, Hannah (1996): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München und Zürich: Piper.
- Böhme, Gernot (1988): *Der Typ Sokrates*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2000): *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*. München: Wilhelm Fink, UTB.
- Eribon, Didier (1999): *Michel Foucault. Biographie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Ehrenberg, A. (2000): *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Ewald, François (1996): *Foucault: éthique et souci de soi*. Magazine littéraire. No 345, S. 22-25.
- Foucault, Michel (1978): *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt/Main: Ullstein.
- Foucault, Michel (1989): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1993): *Technologien des Selbst*. In: Luther H. Martin/Huck Gutman/Patrick H. Hutton (Hrsg.): *Technologien des Selbst*. Frankfurt/Main: Fischer, S. 24-62.
- Foucault, Michel (1994): *Dits et Ecrits*. Bd. 4. 1980-1988, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994a): *L'herméneutique du sujet*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Vol. IV, S. 353-365.
- Foucault, Michel (1994b): *A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. Entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Vol. IV, S. 609-631.
- Foucault, Michel (1994c): *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. Interview mit H. Becker, R. Fornet-Brancourt und A. Gomez-Müller aus dem Jahre 1984. In: Ders.: *Dits et Ecrits*. Paris: Gallimard, S. 708-729.
- Foucault, Michel (1996): *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Ein Gespräch mit Ducio Trombadori. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1998): *Politics, Philosophy, Culture. Interviews and other writings 1977-1984*. New York und London: Routledge.
- Garnier, Philippe (2001): *Über die Lauheit*. Essay. München: Liebeskind.
- Havighurst, R. J. (1948): *Developmental task and education*. New York: David McKay.

- Horn, Christoph (1998): Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern. München: Beck.
- Keupp, Heiner (2000): Eigensinn und Selbstsorge: Subjektsein in der Zivilgesellschaft. Manuskript des gleichnamigen Vortrages beim Kongress für Klinische Psychologie und Psychotherapie „Psychotherapeutische und psychosoziale Zukunftsentwürfe“. 25.2.-1.3.2000 in Berlin.
- Lasch, Christopher (1979): The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations. New York: Norton & Co.
- Lemke, Thomas (1997): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin und Hamburg: Argument.
- Noddings, Nel (1992): The challenge to care in schools. New York: Teachers College Press.
- Reichenbach, Roland (2002): Menschliche Untiefen: Ein Votum für exoterische Pädagogen. In: Roland Reichenbach/Fritz Oser (Hrsg.): Die Psychologisierung der Pädagogik. Weinheim: Juventa, S. 173-188.
- Ricken, Norbert (2003): Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung. Universität Münster. Fachbereich 6 Erziehungs- und Sozialwissenschaften: Habilitationsschrift.
- Sartre, Jean-Paul (1943/2000): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Schmid, Wilhelm (1992): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schmid, Wilhelm (1995): Selbstsorge. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Basel: Schwabe, S. 528-535.
- Schmid, Wilhelm (1998): Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schobert, Alfred (1998): Foucaults Werkzeugkiste. Thomas Lemke hat sie sortiert. Welche politischen Eingriffsmöglichkeiten bleiben im Liberalismus? In: [www.nadir.org/nadir/periodika/jungle\\_world/\\_98/05/23a.htm](http://www.nadir.org/nadir/periodika/jungle_world/_98/05/23a.htm)
- Steffens, Andreas (1999): Philosophie des 20. Jahrhunderts oder Die Wiederentdeckung des Menschen. Leipzig: Reclam.
- Taylor, Charles (1995): Das Unbehagen an der Moderne. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (1996): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Thomä, Dieter (1998): Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem. München: Beck.
- von Thadden, Elisabeth (2003): „Ich schlug mich gegenseitig tot“. Auch im Privatleben herrscht Erfolgszwang. Wie soll ein Mensch bloß alles schaffen? Und: Warum eigentlich? In: Die Zeit, 28.8.03, S. 32.