

Michel Foucault Ästhetik der Existenz

Schriften zur Lebenskunst

Herausgegeben von Daniel Defert
und François Ewald unter
Mitarbeit von Jacques Lagrange

Ausgewählt und mit einem Nachwort
von Martin Saar

Übersetzt von
Michael Bischoff, Ulrike Bokelmann,
Hans-Dieter Gondek
und Hermann Kocyba

In der letzten Phase seines Schaffens hat sich Michel Foucault mit Passion und Akribie dem Studium antiker Texte gewidmet und die klassischen Modelle einer lebenspraktischen »Sorge um sich« und »Ästhetik der Existenz« der historischen Vergessenheit entrissen. In den kleinen Texten und Interviews derselben Zeit, die der Auswahlband versammelt, unternimmt Foucault den riskanten und faszinierenden Versuch einer Aktualisierung dieser antiken Denkfiguren. Die alles entscheidende Frage für Foucault ist dabei: Kann es heute eine Lebensform geben, die nicht vom Wissen und von der Norm bestimmt wird, sondern die ein Experiment ist und die das Leben als Kunst versteht?

Das Werk Michel Foucaults (1926-1984) liegt im Suhrkamp Verlag vor. Zuletzt ist erschienen: *Die Macht der Psychiatrie* (2005) und *Von seinen Lüsten träumen* (2006).

Suhrkamp

Die hier zusammengestellten Texte sind erstmals in der Ausgabe der
Schriften in vier Bänden. *Dits et Écrits* (2001–2005) erschienen.

© 1994 Éditions Gallimard, Paris

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1814

Erste Auflage 2007

© der deutschen Ausgabe

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Satz: Libro, Krefeld

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29414-7

I 2 3 4 5 6 – 12 11 10 09 08 07

Inhalt

Vorrede zur Überschreitung	7
Wortüber denken die Philosophen nach?	29
Vorwort [in: Deleuze, G./Guattari, F., <i>Anti-Oedipus:</i> <i>Capitalism and Schizophrenia</i>]	33
Wovon träumen die Iraner?	38
Ein so schlichtes Vergnügen	46
Der maskierte Philosoph	49
Das wahre Geschlecht	58
Freundschaft als Lebensform	68
Subjektivität und Wahrheit	74
Subjekt und Macht	81
Gespräch mit Werner Schroeter	105
Der gesellschaftliche Triumph der sexuellen Lust: ein Gespräch mit Michel Foucault	116
✕ Die Hermeneutik des Subjekts	123
Über sich selbst schreiben	137
Michel Foucault, interviewt von Stephen Riggins	155
Was ist Aufklärung?	171
✕ Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit	191
Foucault	220
Die Sorge um die Wahrheit	226
Die Rückkehr der Moral	239
✓ Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit	253
✕ Eine Ästhetik der Existenz	280
✕ Technologien des Selbst	287
Martin Saar: Nachwort	319
Nachweise	344

Mir scheint, dass das sogar eine Art zu philosophieren ist, die seit den letzten zwei Jahrhunderten nicht ohne Bedeutung und auch nicht ohne Wirkung war. Die kritische Ontologie unserer selbst darf man sicher nicht als eine Theorie, eine Lehre und noch nicht einmal als ein durchgängiges, in Akkumulation begriffenes Wissenskörpus ansehen; man muss sie als eine Haltung, als ein *ethos*, als ein philosophisches Leben begreifen, bei dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.

Diese philosophische Haltung muss in einer Arbeit verschiedenartiger Untersuchungen zum Ausdruck kommen; diese haben ihre methodologische Kohärenz in der sowohl archäologischen als auch genealogischen Untersuchung von Praktiken, die gleichzeitig als technologischer Rationalitätstypus und als strategische Spiele der Freiheiten in den Blick genommen werden; sie haben ihre theoretische Kohärenz in der Definition der historisch einzigartigen Formen, in welchen die Allgemeinheiten unserer Beziehung zu den Dingen, zu den anderen und zu uns selbst problematisiert wurden. Sie haben ihre praktische Kohärenz in dem darauf verwandten Bemühen, die historisch-kritische Reflexion an konkreten Praktiken zu erproben. Ich weiß nicht, ob man heute behaupten muss, dass die kritische Arbeit noch den Glauben an die Aufklärung impliziert; sie benötigt, denke ich, stets die Arbeit entlang unseren Grenzen, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.

Übersetzt von Hans-Dieter Gondek

Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit

»On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress« (»À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours«; Gespräch mit H. Dreyfus und P. Rabinow; übersetzt von G. Barbedette), in: Dreyfus, H., und Rabinow, P., *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris 1984, S. 322-346.

Für die französische Ausgabe dieses Gesprächs (das zuerst 1983 auf Englisch erschienen war, siehe *Schriften IV*, Nr. 326 und vgl. Nr. 306) führte M. Foucault eine gewisse Anzahl von Veränderungen durch.

Was folgt, ist das Ergebnis einer Reihe von Arbeitssitzungen, zu denen wir uns im April 1983 in Berkeley mit Michel Foucault trafen. Obwohl wir die Form des Interviews wahrten, wurde der Text in Zusammenarbeit mit Foucault durchgesehen und überarbeitet. Er selbst hat uns großzügigerweise die Genehmigung erteilt, seine vorläufigen Bemerkungen zu veröffentlichen, die das Ergebnis mündlicher Interviews und freier Unterhaltungen in englischer Sprache sind, was erklärt, dass man darin nicht die Präzision und die akademische Absicherung findet, die wir von den Schriften Foucaults gewohnt sind.

H. L. D., P. R.

Geschichte des Projekts

– *Der erste Band der Histoire de la sexualité [Sexualität und Wahrheit] wurde 1976 veröffentlicht, und seitdem ist kein weiterer Band erschienen. Denken Sie weiterhin, dass das Verständnis der Sexualität zentral ist, um zu verstehen, was wir sind?*

– Ich muss gestehen, dass ich mich weit mehr für die von den Selbsttechniken oder den Dingen aus diesem Bereich aufgeworfenen Probleme interessiere als für die der Sexualität... Die Sexualität, das ist ziemlich monoton!

– *Wie es scheint, hatten sich auch die Griechen kaum dafür interessiert.*

– Nein, die Sexualität interessierte sie zweifellos nicht so sehr wie die Ernährung oder die Ernährungsweise. Ich denke, es wäre sehr interes-

sant zu untersuchen, wie man langsam, so allmählich von einer gewissen Bevorzugung der Ernährung, die in Griechenland weit verbreitet war, zu einer Neugier für die Sexualität übergegangen ist. Die Ernährung war noch viel wichtiger zu Beginn des christlichen Zeitalters. Bei den Regeln des monchischen Lebens zum Beispiel galt die Sorge der Ernährung, der Ernährung und nochmals der Ernährung. Danach lässt sich ein sehr langsamer Wandel im Mittelalter beobachten, in dem diese beiden Probleme in etwa in einer Gleichgewichtssituation waren... Doch nach dem 17. Jahrhundert setzt sich die Sexualität durch. Bei Franz von Sales dient die Ernährung als Metapher für die Lusternheit.

– *Dennoch handelt L'Usage des plaisirs [Der Gebrauch der Lüste], der zweite Band der Histoire de la sexualité, fast ausschließlich – um die Dinge zu sagen, wie sie sind – von der Sexualität.*

– Ja. Einer der zahlreichen Gründe, warum ich so viele Probleme mit diesem Buch hatte, ist der, dass ich zunächst ein Buch über die Sexualität geschrieben habe, das ich anschließend beiseite legte. Danach habe ich ein Buch über den Selbstbegriff und über die Selbsttechniken geschrieben, woraus die Sexualität verschwunden war, und ich war genötigt, mein Buch ein drittes Mal umzuschreiben, und versuchte nun, ein Gleichgewicht zwischen dem einen und dem anderen einzuhalten. Sehen Sie, als ich die Geschichte der Sexualität erkundete, hat mich die relative Stabilität der Kodizes der Beschränkungen und Verbote im Verlauf der Zeit überrascht: Die Menschen waren bei ihren Verboten kaum erfindungsreicher als bei ihren Lüsten. Allerdings denke ich, dass die Art und Weise, wie sie diese Verbote in ein Selbstverhältnis integrierten, völlig verschieden ist. Ich glaube nicht, dass man zum Beispiel in der philosophischen Moral der Alten eine Spur irgendwelcher »Normierung« finden könnte. Der Grund dafür ist, dass die prinzipielle Zielvorstellung, die von dieser Moral im Wesentlichen angestrebte Zielscheibe von ästhetischer Art war. Erstens war diese Art Moral allein ein Problem persönlicher Wahl. Weiter war sie einer kleinen Zahl von Leuten in der Bevölkerung vorbehalten; es ging also nicht darum, ein Verhaltensmodell für alle zu liefern. Es war eine persönliche Wahl, die eine kleine Elite betraf. Der Grund dafür, dass man diese Wahl zu treffen hatte, war der Wille, ein schönes Leben zu haben und den anderen die Erinnerung an eine schöne

Existenz zu hinterlassen. Unterhalb der Kontinuität der Themen und Vorschriften hat es Modifizierungen gegeben, die ich ans Licht zu bringen versucht habe und die die Konstitutionsweise des moralischen Subjekts betreffen.

– *Sie haben also letztlich Ihrer Arbeit ein Gleichgewicht gegeben, indem Sie von der Untersuchung der Sexualität zur Untersuchung der Selbsttechniken übergangen?*

– Ich habe versucht, meinem Gesamtprojekt um eine einfache Frage herum ein neues Gleichgewicht zu geben: Weshalb macht man aus dem sexuellen Verhalten eine moralische Frage, und zwar eine bedeutende moralische Frage? Unter allen menschlichen Verhaltensweisen sind viele in einer Gesellschaft Gegenstände einer moralischen Besorgnis, und werden viele als »moralische Verhaltensführung« konstituiert. Aber nicht alle, und nicht auf dieselbe Weise. Ich führte eben die Ernährung an: Einst eine wichtige Domäne der Moral, ist sie jetzt vor allem ein Gegenstand der Hygiene (oder zumindest jener Abart der Moral, die die Hygiene ist). Man könnte auch das Beispiel der Ökonomie, der Freigebigkeit, der Verausgabung usw. nehmen. Oder das des Zorns (der in der Antike ein so bedeutender Bereich der moralischen Verhaltensführung war). Ich habe folglich untersuchen wollen, wie die sexuelle Aktivität als »moralisches Problem« konstituiert wurde, und zwar mittels Selbsttechniken, die es erlauben, die Herrschaft über die Lüste und die Begierden sicherzustellen.

– *Wie haben Sie Ihre Arbeit aufgeteilt?*

– Ein Band über die Problematisierung der sexuellen Aktivität im klassischen griechischen Denken mit Bezug auf Diätetik, Ökonomie und Erotik, *L'Usage des plaisirs [Der Gebrauch der Lüste]*; dann die erneute Bearbeitung derselben Themen in den ersten zwei Jahrhunderten des Kaiserreichs, *Le Souci de soi [Die Sorge um sich]*, dann die Problematisierung der sexuellen Aktivität im Christentum des 4. bis 5. Jahrhunderts, *Les Aveux de la chair*.

– *Und was wird danach kommen? Wird es weitere Bücher über die Christen geben, sobald Sie diese drei Bücher abgeschlossen haben werden?*

– Oh, ich werde mich zunächst einmal mit mir selbst beschäftigen! ... Ich habe einen Entwurf geschrieben, eine erste Version eines Buches über die Sexualmoral im 16. Jahrhundert, in dem das Problem der Selbsttechniken, die Selbstprüfung und die Seelsorge sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Kirche äußerst wichtig sind. Was mich überrascht, ist dies, dass in der Moral der Griechen sich die Leute um ihre moralische Verhaltensführung, um ihre Ethik, um ihre Beziehungen zu sich und zu anderen viel mehr als um religiöse Probleme sorgten. Nehmen wir diese Beispiele: Was geschieht nach dem Tod? Was sind die Götter? Greifen sie ein oder nicht? Das sind für sie sehr, sehr unbedeutende Probleme, die zudem nicht unmittelbar mit der Moral oder der moralischen Verhaltensführung verbunden sind. Sodann war diese Moral an kein institutionelles und soziales System gebunden – oder, als das Mindeste, an kein Rechtssystem. Zum Beispiel sind die Gesetze gegen schlechte sexuelle Verhaltensführungen sehr selten und wenig zwingend. Und schließlich, was sie am meisten beschäftigte, ihr großes Thema, war, eine Art Moral zu konstituieren, die eine Ästhetik der Existenz war.

Nun frage ich mich, ob unser Problem heute nicht gewissermaßen dasselbe ist, da die meisten von uns nicht glauben, dass eine Moral auf der Religion gegründet sein könnte, und wir kein Rechtssystem wollen, das in unser moralisches, persönliches und intimes Leben eingreift. Die jüngsten Befreiungsbewegungen leiden darunter, kein Prinzip zu finden, auf dem sich die Ausarbeitung einer neuen Moral begründen ließe. Sie haben Bedürfnis nach einer Moral, aber sie schaffen es nicht, eine andere Moral zu finden als diejenige, die sich auf einer angeblichen wissenschaftlichen Erkenntnis dessen gründet, was das Ich, das Begehren, das Unbewusste usw. ist.

– *Sie meinen, dass die Griechen eine andere, eine verlockende und plausible Wahl anbieten?*

– Nein! Ich suche keine Lösung durch Auswechslung; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde. Was ich machen will, ist nicht eine Geschichte der Lösungen.

Ich glaube, die Arbeit, die man zu leisten hat, ist eine Arbeit der Problematisierung und der ständigen Reproblematisierung. Das Denken wird dadurch blockiert, dass man implizit oder explizit eine Form

von Problematisierung annimmt und eine Lösung sucht, die sich an die Stelle der Lösung setzen lässt, die man akzeptiert. Nun, wenn die Arbeit des Denkens einen Sinn hat – dann den, die Art und Weise, wie die Menschen ihr Verhalten (ihre sexuelle Aktivität, ihre Strafpraxis, ihre Haltung gegenüber dem Wahnsinn, usw.) problematisieren, an ihrer Wurzel wieder aufzugreifen. Es kommt vor, dass die Leute diese Anstrengung einer Reproblematisierung als einen »Anti-reformismus« nehmen, der auf einem Pessimismus von der Art »nichts wird sich ändern« beruht. Genau das Gegenteil ist der Fall. Es ist die Bindung an den Grundsatz, dass der Mensch bis in seine stummen Praktiken hinein ein denkendes Wesen ist, und dass das Denken nicht das ist, was uns veranlasst, an das zu glauben, was wir denken, und auch das zuzugeben, was wir tun; sondern das, was uns dazu bringt, genau das zu problematisieren, was wir selbst sind. Die Arbeit des Denkens besteht nicht darin, das Übel zu entlarven, das allem, was existiert, im Geheimen innewohnen würde, sondern die Gefahr zu erahnen, die in allem droht, was gewöhnlich ist, und alles das zur Frage zu machen, was festgefügt ist. Der »Optimismus« des Denkens, wenn man dieses Wort verwenden möchte, ist, dass es kein goldenes Zeitalter gibt.

– *So ist zwar das Leben der Griechen nicht absolut perfekt gewesen; doch scheint es immer noch ein verlockender Gegenvorschlag zur unaufhörlichen Selbstanalyse der Christen zu sein.*

– Die Moral der Griechen war die Moral einer ihrem Wesen nach virilen Gesellschaft, in der die Frauen »unterdrückt« wurden, in der die Lust der Frauen keinerlei Bedeutung hatte, und ihr Sexualleben allein durch ihren Abhängigkeitsstatus gegenüber dem Vater, dem Vormund, dem Ehemann bestimmt wurde.

– *Also wurden die Frauen beherrscht, die homosexuelle Liebe jedoch war besser integriert als heute.*

– Man könnte das in der Tat annehmen. Da es eine bedeutende und umfangreiche Literatur über die Knabenliebe in der griechischen Kultur gibt, behaupten einige Historiker: »Das ist der Beweis, dass sie die Knaben liebten.« Ich aber behaupte, dass diese Literatur gerade beweist, dass die Knabenliebe für sie ein Problem darstellte. Denn wenn

das kein Problem gewesen wäre, dann würden sie über diese Lieben in der gleichen Weise sprechen, als wenn sie auf die Liebe zwischen Männern und Frauen zu sprechen kämen. Und das Problem bestand darin, dass sie nicht akzeptieren konnten, dass ein junger Knabe, aus dem im Prinzip ein freier Bürger werden sollte, beherrscht werden und als Lustobjekt benutzt werden konnte. Eine Frau, ein Sklave konnten passiv sein: das war ihre Natur und ihr Status. Diese ganze Reflexion, diese Philosophie über die Knabenliebe, diese ganzen Praktiken des »Hofes«, die sie diesbezüglich entwickelten, beweisen, dass sie in Wirklichkeit diese Praxis nicht in ihrer sozialen Rolle integrieren konnten. Plutarchs *Erotikos* zeigt, dass die Griechen nicht einmal die Reziprozität der Lust zwischen einem Mann und einem Knaben verstehen konnten. Wenn Plutarch feststellt, dass die Knabenliebe ein Problem darstellt, versteht er darunter nicht, dass die Knabenliebe widernatürlich noch etwas in dieser Art sein konnte. Er sagt: »Es ist nicht möglich, dass es in den körperlichen Beziehungen zwischen einem Mann und einem Knaben irgendeine Reziprozität gibt.«

– *An dieser Stelle kommt die Freundschaft sehr stark ins Spiel. Wie es wohl scheint, ist das ein Aspekt der griechischen Kultur, von dem Aristoteles zu uns spricht, von dem Sie aber nicht sprechen, und der eine sehr große Bedeutung hat. In der klassischen Literatur ist die Freundschaft der Punkt der Begegnung, der Ort der wechselseitigen Anerkennung. Die Tradition sieht nicht in der Freundschaft die größte Tugend; jedoch, wenn man Aristoteles als auch Cicero liest, könnte man zu der Schlussfolgerung kommen, dass sie die größte Tugend wäre, weil sie stabil und beständig ist, weil sie uneigennützig ist, weil man sie nicht erwerben kann, wie man will, weil sie weder die Nützlichkeit noch die Lüste der Welt verneint, selbst wenn sie etwas anderes sucht.*

– Es ist sehr bezeichnend, dass die Griechen, als sie versuchten, die Knabenliebe mit der Freundschaft zu verbinden, genötigt waren, die sexuellen Beziehungen herauszunehmen. Die Freundschaft ist im Gegensatz zu den sexuellen Beziehungen etwas Reziprokes: Die sexuellen Beziehungen wurden im aktiven oder passiven Spiel der Penetration wahrgenommen. Ich bin vollkommen mit dem einverstanden, was Sie gerade über die Freundschaft sagten, aber ich sehe darin die Bestätigung dessen, was ich über die Sexualmoral der Griechen behauptete: Wenn Sie befreundet sind, ist es schwierig, sexuelle Beziehungen

zu haben. Für Platon im *Phaidros* gibt es Reziprozität des körperlichen Begehrens, aber diese Reziprozität muss zu einer doppelten Entsagung führen. Bei Xenophon sagt Sokrates, dass es offensichtlich sei, dass in einer Beziehung zwischen einem Mann und einem Knaben der Knabe nur der Beschauer der Lust des Mannes ist. Das, was die Griechen über diese Knabenliebe sagen, impliziert, dass man die Lust des Knaben nicht in Betracht ziehen darf. Besser noch, es ist entehrend für einen Knaben, irgendeine körperliche Lust in einer Beziehung mit einem Mann zu empfinden.

– *Sehr gut; gehen wir in der Tat davon aus, dass die Nicht-Reziprozität für die Griechen ein Problem darstellte; das ist dennoch, wie es scheint, die Art Problem, das man lösen könnte. Warum muss das ein Problem für die Männer sein? Warum konnte man keine Rücksicht auf die Lust der Frauen und der Knaben nehmen, ohne den allgemeinen Rahmen der Gesellschaft komplett umzustürzen? Rührt das Problem nicht letztlich von der Tatsache her, dass mit der Einführung des Begriffs Lust des anderen das ganze moralische und hierarchische System zusammenzubrechen drohte?*

– Absolut. Die griechische Moral der Lust ist an die Existenz einer virilen Gesellschaft gebunden, an die Vorstellung einer Asymmetrie, an die Ausschließung des anderen, an die Besessenheit von der Penetration, an diese Drohung, seiner Energie beraubt zu werden ... Das alles ist nicht sehr anziehend.

– *Einverstanden, doch auch wenn die sexuellen Beziehungen zugleich nicht-reziprok und für die Griechen die Ursache einer gewissen Pein waren, so scheint zumindest die Lust an sich für sie kein Problem dargestellt zu haben.*

– Ich habe zu zeigen versucht, dass es eine wachsende Spannung zwischen Lust und Gesundheit gibt. Die Vorstellung, dass der Sex Gefahren beinhaltet, ist im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung viel stärker als im 4. Jahrhundert vor Christus. Man kann zum Beispiel zeigen, dass der Sexualakt bereits bei Hippokrates eine bestimmte Gefahr in sich trug, da er annahm, dass man sehr darauf Acht geben müsse, nicht ständig sexuelle Beziehungen zu haben, sondern nur zu bestimmten Jahreszeiten, usw. Im 1. und im 2. Jahrhundert jedoch scheint es so, als

stelle der Sexualakt für einen Arzt eine mehr oder weniger große Gefahr dar. Und die große Veränderung dabei bestand, glaube ich, in Folgendem: dass im 4. Jahrhundert vor Christus der Sexualakt eine *Aktivität* war, während er für die Christen eine *Passivität* ist. Es gibt eine sehr interessante und sehr bezeichnende Analyse des heiligen Augustinus, die die Erektion zum Gegenstand hat. Für den Griechen des 4. Jahrhunderts war die Erektion ein Zeichen von Aktivität, das Zeichen der wahren Aktivität. Später jedoch ist für den heiligen Augustinus und für die Christen die Erektion nicht etwas Willentliches, ist sie ein Zeichen von Passivität – eine Bestrafung für die Ursünde.

– Also war, den deutschen Hellenisten zum Trotz, das klassische Griechenland kein goldenes Zeitalter. Und dennoch können wir sicherlich Lehren aus dieser Periode ziehen, nicht?

– Ich denke, dass es in einer Periode, welche nicht die unsrige ist, keinen beispielhaften Wert gibt... Es geht nicht darum, zu einem früheren Zustand zurückzukehren. Sondern wir stehen einer ethischen Erfahrung gegenüber, die eine sehr starke Akzentsetzung auf die Lust und ihren Gebrauch implizierte. Wenn wir diese Erfahrung mit der unseren vergleichen, in der alle Welt – der Philosoph wie der Psychoanalytiker – erklärt, dass das Wichtige das Begehren und dass die Lust nichts sei, dann kann man sich fragen, ob diese Trennung nicht ein geschichtliches Ereignis gewesen ist, das überhaupt nicht notwendig war und das weder an die menschliche Natur noch an irgendeine anthropologische Notwendigkeit gebunden war.

– Doch Sie haben das ja bereits in *La Volonté de savoir* [Der Wille zum Wissen] erklärt, als Sie unsere Sexualwissenschaft der *ars erotica des Orientis* gegenüberstellten.

– Eine der zahlreichen Stellen, an denen ich nicht genau genug war, betrifft das, was ich über jene *ars erotica* gesagt habe. Ich habe sie einer *scientia sexualis* gegenübergestellt. Aber man muss genauer sein. Die Griechen und die Römer hatten keine *ars erotica*, vergleichbar mit der *ars erotica* der Chinesen (oder, sagen wir, es war keine sehr wichtige Sache in ihrer Kultur). Sie hatten eine *technè tou biou*, in der die Ökonomie der Lust eine sehr große Rolle spielte. Innerhalb dieser »Lebenskunst« wurde die Grundannahme, wonach es eine vollkom-

mene Beherrschung seiner selbst zu praktizieren galt, rasch zum zentralen Problem. Und die christliche Hermeneutik des Selbst stellte eine neue Ausarbeitung dieser *technè* dar.

– Doch was können wir nach allem, was Sie uns über diese Nicht-Reziprozität und über diese Besessenheit von der Gesundheit gesagt haben, aus dieser dritten Idee lernen?

– An dieser Idee einer *technè tou biou* interessiert mich mehrerlei. Zum einen die Vorstellung, von der wir jetzt ein wenig entfernt sind, dass das Werk, das wir zu leisten haben, nicht nur oder vor allem eine Sache (ein Gegenstand, ein Text, ein Vermögen, eine Erfindung, eine Einrichtung) ist, die wir hinter uns zurücklassen werden, sondern ganz einfach unser Leben, wir selbst. Für uns gibt es Werk und Kunst nur da, wo etwas der Sterblichkeit seines Schöpfers entgeht. Für die Alten bezog sich die *technè tou biou* im Gegenteil auf diese vergängliche Sache, die eben das Leben desjenigen ist, der diese *technè* umsetzte, um im besten aller Fälle die Spur einer Anerkennung oder das Zeichen einer Reputation zu hinterlassen. Dass das Leben ebendeshalb, weil es sterblich ist, ein Kunstwerk zu sein hat, ist ein bemerkenswertes Thema.

Zum anderen scheint es bei diesem Thema der *technè tou biou* im Verlauf der Antike eine Entwicklung gegeben zu haben. Schon Sokrates wies darauf hin, dass diese Kunst vor allem von der *Sorge um sich* beherrscht sein sollte. Im *Alkibiades* jedoch sollte man deshalb »Sorge um sich tragen«, um ein guter Bürger zu sein und um fähig zu sein, die anderen zu regieren. Ich glaube, dass sich diese Sorge um sich verselbstständigt und am Ende zu einem Zweck an sich wird. Seneca wollte schneller alt werden, um sich endlich mit sich selbst befassen zu können.

– Wie behandelten die Griechen die Frage der Abweichung?

– In der Sexualmoral der Griechen war der große Unterschied nicht der zwischen den Leuten, die Frauen, und denen, die Knaben bevorzugten, oder aber zwischen denen, die die Liebe auf die eine, und denen, die die Liebe auf eine andere Weise machen, sondern es war eine Frage von Quantität, Aktivität und Passivität. Sind Sie der Sklave oder der Herr Ihrer Begierden?

– *Und was sagten sie über jemanden, der auf eine Weise Sex hatte, dass er seine Gesundheit in Gefahr brachte?*

– Dass das Hochmut sei, und dass das maßlos sei. Das Problem ist nicht das der Abweichung und des Normalen, sondern das der Maßlosigkeit und der Mäßigung.

– *Was machten sie mit diesen Leuten?*

– Man ging davon aus, dass sie hässlich und unliebenswürdig wären und dass sie einen schlechten Ruf hätten.

– *Versuchten sie nicht, sie zu behandeln oder umzuformen?*

– Es gab Übungen, deren Ziel es war, Selbstbeherrschung zu erwerben. Für Epiktet musste man ein schönes Mädchen oder einen schönen Knaben ansehen können, ohne ein Begehren nach ihr oder ihm zu haben.

Die sexuelle Strenge in der griechischen Gesellschaft war ein Luxus, eine philosophische Verfeinerung, und sie war oft das Tun sehr kultivierter Leute; sie suchten dadurch ihrem Leben eine größere Intensität und eine größere Schönheit zu geben. In gewisser Hinsicht konnte man das selbe im 20. Jahrhundert sehen, als die Leute mit dem Ziel, ein reicheres und schöneres Leben zu führen, sich von den sexuellen Zwängen zu befreien versuchten, die ihnen durch die Gesellschaft aufgezwungen wurden. In Griechenland wäre Gide ein strenger Philosoph gewesen.

– *Die Griechen waren streng, weil sie danach strebten, ein schönes Leben zu führen, und wir heute streben danach, uns dank der Unterstützung durch die Psychologie zu verwirklichen.*

– Genau. Ich denke, dass es ganz und gar nicht notwendig ist, die moralischen Probleme und das wissenschaftliche Wissen zu verbinden. Unter den kulturellen Erfindungen der Menschheit gibt es einen ganzen Schatz von Verfahren, Techniken, Ideen und Mechanismen, die nicht wirklich reaktiviert werden können, die aber dabei helfen, eine Art Gesichtspunkt darzustellen, der sehr nützlich sein kann, um das, was heute um uns herum geschieht, zu analysieren und neu zu gestalten.

Wir haben nicht zwischen unserer Welt und der griechischen Welt zu wählen. Aber da wir beobachten können, dass einige der großen Prinzipien unserer Moral in einem bestimmten Moment mit einer Ästhetik der Existenz verbunden waren, denke ich, dass diese Art historischer Analyse nützlich sein kann. Über Jahrhunderte hatten wir die Überzeugung, dass es zwischen unserer Moral – unserer individuellen Moral –, unserem alltäglichen Leben und den großen politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen analytische Bindungen gab, und dass wir nichts ändern könnten, zum Beispiel an unserem Sexual- oder unserem Familienleben, ohne unsere Ökonomie oder unsere Demokratie in Gefahr zu bringen. Ich glaube, dass wir uns von der Idee eines analytischen und notwendigen Bandes zwischen der Moral und den anderen sozialen, ökonomischen oder politischen Strukturen befreien müssen.

– *Aber welche Art Moral können wir heute ausarbeiten, wenn man weiß, dass zwischen der Moral und den anderen Strukturen bloß historische Verknüpfungen bestehen und nicht das Band einer Notwendigkeit?*

– Was mich erstaunt, ist, dass in unserer Gesellschaft die Kunst nur noch eine Beziehung mit den Objekten und nicht mit den Individuen oder mit dem Leben hat, und auch, dass die Kunst ein spezialisierter Bereich ist, der Bereich von Experten, nämlich den Künstlern. Aber könnte nicht das Leben eines jeden Individuums ein Kunstwerk sein? Warum sind ein Gemälde oder ein Haus Kunstobjekte, aber nicht unser Leben?

– *Selbstverständlich ist diese Art Projekt sehr verbreitet an Orten wie Berkeley, wo Leute meinen, dass alles, was sie tun – angefangen bei dem, was sie zum Frühstück zu sich nehmen, bis hin zum Liebemachen auf die eine oder andere Weise, oder zum Tag selbst und die Art und Weise, wie man ihn verbringt –, eine vollendete Form finden sollte.*

– Ich fürchte nur, dass überwiegend bei diesen Beispielen die Leute glauben, dass sie deshalb das tun, was sie tun, deshalb so leben, wie sie leben, weil sie die Wahrheit über das Begehren, das Leben, die Natur, den Körper usw. kennen.

– Doch wenn man sich ohne den Rückgriff auf die Erkenntnis und auf universelle Gesetze selbst erschaffen soll, worin unterscheidet sich dann Ihre Auffassung vom Sartréschen Existentialismus?

– Es gibt bei Sartre eine Spannung zwischen einer bestimmten Auffassung des Subjekts und einer Moral der Authentizität. Und ich frage mich immer wieder, ob diese Moral der Authentizität nicht tatsächlich das bestreitet, was in *La transcendance de l'ego* gesagt wird. Das Thema der Authentizität verweist explizit oder nicht auf eine Seinsweise des durch seine Übereinstimmung mit sich selbst bestimmten Subjekts. Nun muss meines Erachtens jedoch die Selbstbeziehung entsprechend der Formenvielfalt beschrieben werden können, von denen die »Authentizität« nur eine der möglichen Modalitäten ist; man muss begreifen, dass die Selbstbeziehung wie eine Praxis strukturiert ist, die ihre Modelle, ihre Konformitäten, ihre Varianten, aber auch ihre Schöpfungen hat. Die Praxis des Selbst ist ein komplexer und vielfältiger Bereich.

– Dies lässt an jene Bemerkung Nietzsches in *Die fröhliche Wissenschaft* (§ 290) denken, in der es heißt, dass man seinem Leben Stil geben muss »mit langer Übung und täglicher Arbeit daran«.

– Ja. Mein Standpunkt ist Nietzsche näher als Sartre.

Die Struktur der genealogischen Interpretation

– Welchen Platz nehmen nach dem ersten Band der *Histoire de la sexualité* die anderen beiden Bücher, *L'Usage des plaisirs* und *Les Aveux de la chair*, im Plan Ihres Projekts über die Genealogien ein?

– Es gibt drei Bereiche möglicher Genealogien. Als Erstes eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekt zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Machtfeld, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind, auf die anderen einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren.

Folglich sind drei Achsen für eine Genealogie möglich. Alle drei waren, wenn auch in einer etwas wirren Art, in der *Histoire de la folie* [Wahnsinn und Gesellschaft] vorhanden. Die Achse der Wahrheit habe ich in der *Naissance de la clinique* [Die Geburt der Klinik] und in *L'Archéologie du savoir* [Archäologie des Wissens] untersucht. Die Achse der Macht habe ich in *Surveiller et Punir* [Überwachen und Strafen] und die moralische Achse in der *Histoire de la sexualité* [Sexualität und Wahrheit] entwickelt.

Der Gesamtaufbau des Buches über die Sexualität hat sein Zentrum in der Geschichte der Moral. Ich denke, dass man in einer Geschichte der Moral zwischen dem moralischen Kodex und den Taten unterscheiden muss. Die Taten oder die Verhaltensführungen sind die wirkliche Einstellung der Leute gegenüber den moralischen Vorschriften, die ihnen auferlegt werden. Von diesen Taten muss man den Kodex, der bestimmt, welche Taten gestattet oder verboten sind, und den positiven und negativen Wert der verschiedenen möglichen Einstellungen unterscheiden. Doch gibt es einen weiteren Aspekt der moralischen Vorschriften, der allgemein nicht als solcher herausgehoben wird, der aber augenscheinlich sehr wichtig ist: Es ist die Beziehung zu sich selbst, die es auszubilden gilt, dieses *Selbstverhältnis*, das bestimmt, wie das Individuum sich als moralisches Subjekt seiner eigenen Handlungen konstituieren muss. Es gibt an diesem Selbstverhältnis vier Hauptaspekte. Der erste Aspekt betrifft den Anteil seiner selbst oder das Verhalten, der oder das in einem Verhältnis zu einer moralischen Verhaltensführung steht. So wird man beispielsweise sagen, dass im Allgemeinen in unserer Gesellschaft das Hauptfeld der Moralität, der Teil unserer selbst, der am stärksten von der Moralität betroffen ist, unsere Gefühle sind. Umgekehrt ist klar, dass von einem kantianischen Standpunkt aus die Absicht wichtiger ist als die Gefühle. Von einem christlichen Standpunkt aus jedoch ist die moralische Materie die Lusternheit (was nicht heißt, dass die Tat ohne Bedeutung wäre).

– Doch im Großen und Ganzen ist es für die Christen das Begehren, war es für Kant die Absicht, und für uns heute sind es die Gefühle?

– Ja, in der Tat lassen sich die Dinge so darstellen. Nicht immer gehört derselbe Teil von uns selbst oder unseres Verhaltens dem Bereich der Moral an. Diesen Aspekt nenne ich die ethische Substanz.

– Die ethische Substanz, ist das in etwa das Material, das von der Moral umgearbeitet wird?

– Ja, das ist es. Für die Griechen war die ethische Substanz die Akte in ihrer Einheit mit der Lust und dem Begehren; es war das, was sie die *aphrodisia* nannten, die sich ebenso vom christlichen »Fleisch« wie von der Sexualität unterschieden.

– Worin besteht die ethische Differenz zwischen dem »Fleisch« und den *aphrodisia*?

– Ich werde ein einfaches Beispiel nehmen. Wenn ein Philosoph in einen Knaben verliebt war, ihn aber nicht berührte, hatte seine Haltung einen hohen moralischen Wert. Die ethische Substanz seiner Verhaltensführung war der mit Lust und Begehren verbundene Akt. Für den heiligen Augustinus besteht in seiner Erinnerung an seine Zuneigungen als junger Mann das Quälende eindeutig darin, dass er genau um die Art des Begehrens weiß, das er empfand. Das ist eine ganz andere ethische Substanz.

Der zweite Aspekt der Selbstbeziehung ist das, was ich den Subjektivierungsmodus (*mode d'assujettissement*) nenne, den Modus, gemäß dem die Individuen die moralischen Verpflichtungen anzuerkennen haben, die ihnen auferlegt sind. Ist das beispielsweise das göttliche Gesetz, das in einem Text offenbart wird? Ist es ein natürliches Gesetz, das in jedem Fall für jedes Lebewesen dasselbe ist? Ist es ein vernünftiges Gesetz? Ist es ein ästhetisches Existenzprinzip?

– Wenn Sie »vernünftig« sagen, meinen Sie damit wissenschaftlich?

– Nicht zwangsläufig. Hier ein Beispiel. Man findet bei Sokrates einen sehr interessanten Diskurs. Nikokles war der Herrscher von Zypern. Er erklärt, warum er seiner Frau stets treu geblieben ist: »Weil ich König bin und weil ich jemand bin, der den anderen befiehlt, der die anderen regiert, muss ich zeigen, dass ich fähig bin, mich selbst zu regieren.« Es ist klar, dass dieses Gesetz der Treue hierbei nichts mit der Universalformel der Stoiker zu tun hat: Ich muss meiner Frau treu sein, weil ich ein menschliches und vernünftiges Wesen bin. Und man sieht also, dass die Art und Weise, wie dasselbe Gesetz durch Nikokles und durch einen Stoiker akzeptiert wird, sehr unterschiedlich ist. Und

das nenne ich den Subjektivierungsmodus, jenen zweiten Aspekt der Moral.

– Wenn der König sagt: »weil ich König bin«, ist dies das Zeichen und das Indiz für ein schönes Leben?

– Es ist das Zeichen für ein Leben, das ästhetisch und politisch zugleich ist; beides ist direkt miteinander verbunden. Denn wenn ich will, dass die Leute mich als König akzeptieren, dann muss ich einen gewissen Glanz besitzen, der mich überleben wird, und dieser Glanz kann nicht von seinem ästhetischen Wert getrennt werden. Folglich sind die politische Macht, der Glanz, die Unsterblichkeit und die Schönheit Dinge, die zu einem gegebenen Zeitpunkt allesamt miteinander verbunden sind. Dies ist ein Subjektivierungsmodus und der zweite Aspekt der Moral. Der dritte Aspekt ist dieser hier: Welches sind die Mittel, dank welcher wir uns umgestalten können, um zu moralischen Subjekten zu werden?

– Wie hat man mit der ethischen Substanz zu arbeiten?

– Ja. Was sollen wir tun, sei es, um unsere Taten zu mildern und zu mäßigen, sei es, um zu verstehen, wer wir sind, sei es, um unsere Begierden zu unterdrücken, sei es, um uns unseres sexuellen Begehrens zu bedienen, um bestimmte Ziele zu verwirklichen wie Kinder zu haben, diese ganze Ausarbeitung unserer selbst, die ein moralisches Verhalten zum Ziel hat. Das ist der dritte Aspekt, den ich die Praxis des Selbst oder die Askese nenne – aber die Askese in einem sehr weiten Sinne.

Der vierte Aspekt ist dieser hier: Welche Art Sein wollen wir werden, wenn wir ein moralisches Verhalten haben? Müssen wir zum Beispiel rein, unsterblich, frei, Herr unserer selbst, usw. werden? Man könnte das die moralische Teleologie nennen. In dem, was wir die Moral nennen, gibt es nicht einfach nur dieses wirkliche Verhalten der Leute, nicht nur Kodizes und Verhaltensregeln, es gibt auch dieses Selbstverhältnis, das die vier Aspekte umfasst, die ich gerade aufgezählt habe.

– Und die alle voneinander unabhängig sind?

– Es gibt zugleich Beziehungen untereinander und eine gewisse Unabhängigkeit für jeden von ihnen. Sie können sehr gut verstehen, dass, wenn die moralische Teleologie durch die absolute Reinheit definiert ist, die Art Techniken der Selbstpraxis und die Techniken der Askese, die benutzt werden müssen, nicht genau dieselben sind, als wenn es das Ziel ist, Herr über sein Verhalten zu sein.

Wenn man jetzt diese Art Analyse auf die heidnische Moral oder auf die Moral vom Beginn des christlichen Zeitalters anwendet, sieht man meines Erachtens bedeutsame Unterschiede zum Vorschein kommen. Wenn man als Erstes allein den Kodex betrachtet – das heißt das, was untersagt ist, und das, was es nicht ist –, so stellt man fest, dass die Moralisten oder die Philosophen drei große Arten von Vorschriften empfahlen: Die einen betreffen den Körper – nämlich sparsam mit dem sexuellen Verhalten umgehen, das eine bedeutende Verausgabung darstellt, und darauf zu achten, nur so selten wie möglich Geschlechtsverkehr zu haben. Die zweite Vorschrift betrifft die Ehe: nur mit der rechtmäßigen Ehefrau Beziehungen haben. Und was die Knaben angeht: so weit wie möglich von sexuellen Handlungen mit ihnen Abstand nehmen. Diese Grundsätze findet man mit einigen Varianten bei Platon, bei den Pythagoräern, bei den Stoikern, usw. – aber man findet sie auch im Christentum wieder, und alles in allem auch in unserer Gesellschaft. Man kann sagen, dass die Kodizes sich an sich im Wesentlichen kaum geändert haben. Zweifellos haben sich bestimmte Verbote geändert und sind viel strenger und viel schärfer. Die Themen jedoch sind dieselben. Allerdings denke ich, dass die großen Veränderungen, die zwischen der griechischen Moral und der christlichen Moral stattgefunden haben, nicht im Kodex vollzogen wurden, sondern in dem, was ich die Ethik nenne und was das Selbstverhältnis ist. In *L'Usage des plaisirs* analysiere ich diese vier Aspekte des Selbstverhältnisses durch die drei Themen der Strenge des Kodex: die Gesundheit, die Ehefrau und die Knaben.

– Können Sie all das zusammenfassen?

– Sagen wir, dass die ethische Substanz der Griechen die *aphrodisia* waren; der Subjektivierungsmodus war eine politisch-ästhetische Wahl. Die Askeseform war die verwandte *technê*, in der man beispielsweise die *technê* des Körpers oder jene Ökonomie der Gesetze findet, durch welche man seine Rolle als Ehemann definierte oder auch jene

Erotik als Form einer Askese sich selbst gegenüber in der Knabenliebe, usw.; und weiter war dann die Teleologie die Selbstbeherrschung. Das ist die Situation, die ich in den ersten zwei Teilen von *L'Usage des plaisirs* beschreibe. Anschließend gibt es einen Wechsel innerhalb dieser Moral. Der Grund für diesen Wechsel ist die in der Rolle der Männer eingetretene Veränderung hinsichtlich der Gesellschaft sowohl zu Hause, in ihren Beziehungen zu ihren Frauen, als auch auf dem politischen Terrain, weil das Gemeinwesen verschwindet. Und aus all diesen Gründen erfährt auch die Art und Weise, wie sie sich als Subjekte eines politischen und ökonomischen Verhaltens ansehen, Veränderungen. Daher auch die Veränderungen in der Form und die Ziele der Ausarbeitung des Verhältnisses zu sich. Im Großen und Ganzen kann man sagen, dass die Selbstbeherrschung lange Zeit an den Willen gebunden blieb, Einfluss auf die anderen auszuüben. Mehr und mehr hat im moralischen Denken der ersten beiden Jahrhunderte nach Christus die Souveränität über sich zum Ziel, ihre Unabhängigkeit gegenüber äußeren Ereignissen und der Macht der anderen zu sichern.

In dieser Reihe von Untersuchungen habe ich die Umgestaltungen aufzuzeigen versucht, die sich »unterhalb« der Kodizes und der Regeln in den Formen des Selbstverhältnisses und in den damit verbundenen Selbstpraktiken vollzogen haben. Eine Geschichte nicht des moralischen Gesetzes, sondern des moralischen Subjekts. Von der klassischen Epoche bis zum griechisch-römischen Denken der Kaiserzeit lassen sich Modifizierungen beobachten, die vor allem den Subjektivierungsmodus betreffen (mit dem Auftauchen jenes vor allem »stoisches« Themas eines universellen Gesetzes, das sich in gleicher Weise jedem vernünftigen Menschen auferlegt), die aber auch die Bestimmung einer moralischen Teleologie betreffen (angesetzt in der Unabhängigkeit und der *agatheia*). Danach sieht man – im Übergang von dieser griechisch-römischen Philosophie zum Christentum – eine neue Welle von Umgestaltungen, die dieses Mal die ethische Substanz betreffen, die von nun an durch die Lüstertheit definiert wird, und auch die Weisen des Handelns sich selbst gegenüber betreffen – die Reinigung, die Ausrottung der Begierden, die Entzifferung und Hermeneutik des Selbst.

Sehr schematisch gesprochen, könnte man sagen, dass die drei Pole Akt, Lust und Begehren nicht in derselben Weise in unterschiedlichen Kulturen bewertet wurden. Bei den Griechen und allgemein in der

Antike stellte der Akt das bedeutende Element dar: Über ihn musste man die Kontrolle ausüben; für ihn musste man die Quantität, den Rhythmus, die Opportunität und die Umstände bestimmen. In der chinesischen Erotik – wenn man Van Gulik¹ Glauben schenken möchte – war das bedeutende Element die Lust, die es so gut wie möglich zu mehren, zu intensivieren und zu verlängern galt, indem der Akt selbst hinausgezögert und letztlich sogar umgangen wurde. In der Ethik ist das Begehren das wesentliche Element: seine Entzifferung, der Kampf dagegen, die Ausrottung seiner geringsten Wurzeln; was den Akt angeht, muss man ihn begehen können, ohne selbst Lust zu empfinden – jedenfalls indem man sie so gut wie möglich annulliert.

Vom klassischen Selbst zum modernen Subjekt

– Was ist diese Sorge um sich, die Sie in *Le Souci de soi* separat zu behandeln entschieden haben?

– Was mich an der hellenischen Kultur, an der griechisch-römischen Kultur seit dem 4. Jahrhundert vor Christus und bis zum 2. und 3. Jahrhundert nach Christus interessiert hat, ist diese Vorschrift, wofür die Griechen einen spezifischen Terminus hatten, die *epimeleia heautou*: die Sorge um sich. Was nicht einfach nur heißt, an sich selbst interessiert zu sein, und ebenso wenig eine Neigung zur Ausschließung jeder Form von Interesse oder Aufmerksamkeit impliziert, die nicht auf sich selbst gerichtet wäre. *Epimeleia* ist ein sehr starkes Wort im Griechischen, das die Arbeit, den Fleiß und den Eifer, bezogen auf eine Sache, bezeichnet. Xenophon zum Beispiel gebraucht dieses Wort, um die Sorge zu beschreiben, die man auf sein Erbteil zu verwenden hat. Die Verantwortung eines Monarchen gegenüber seinen Mitbürgern gehörte ebenfalls zur Ordnung der *epimeleia*. Was ein Arzt tut, wenn er einen Kranken behandelt, wird ebenfalls als *epimeleia* bezeichnet. Es ist daher ein Wort, das sich auf eine Aktivität, auf eine Aufmerksamkeit, auf eine Erkenntnis bezieht.

– Aber sind nicht die angewandte Erkenntnis und die Selbsttechnik moderne Erfindungen?

– Nein, die Frage des Wissens war zwar wichtig in der Sorge um sich, aber in einer ganz anderen Form als der einer inneren Erforschung.

– Also waren das theoretische Verstehen, das wissenschaftliche Verstehen sekundär und durch eine ethische und ästhetische Sorge motiviert?

– Das Problem war, die Kategorien des Wissens zu bestimmen, die für die *epimeleia heautou* notwendig waren. Zum Beispiel war für die Epikuräer die allgemeine Erkenntnis dessen, was die Welt war – ihre Notwendigkeit und die Beziehung zwischen der Welt und den Göttern –, das alles war sehr wichtig, um sich, wie es angebracht war, mit sich selbst zu beschäftigen. Das war Gegenstand des Nachdenkens: Dadurch, dass man die Notwendigkeit der Welt genau versteht, wurde man fähig, die Leidenschaften auf eine viel befriedigendere Weise zu beherrschen. Der Grund dafür, dass man sich mit der Physik oder der Kosmologie vertraut machen musste, war der, dass man so zur Selbstgenügsamkeit gelangen konnte.

– In welchem Maße haben die Christen neue Techniken zur Regierung seiner selbst entwickelt?

– Mich interessiert an diesem klassischen Konzept einer Sorge um sich, dass wir darin die Entstehung und die Entwicklung einer gewissen Anzahl asketischer Techniken zu sehen bekommen, die gewöhnlich dem Christentum zugeschrieben werden. Man beschuldigt generell das Christentum, eine recht tolerante griechisch-römische Lebensweise durch eine strenge Lebensweise ersetzt zu haben, die durch eine ganze Reihe von Entsagungen, Untersagungen und Verböten charakterisiert wird. Doch kann man beobachten, dass in dieser Aktivität von sich an sich die alten Völker eine ganze Reihe von Praktiken der Strenge entwickelt hatten, die die Christen ihnen unmittelbar entlehnten. Man sieht, dass diese Aktivität nach und nach mit einer gewissen sexuellen Strenge verbunden wurde, die die christliche Moral unmittelbar aufnahm, aber auch veränderte. Es handelt sich nicht um einen Bruch in der Moral zwischen einer toleranten Antike und einem strengen Christentum.

– Im Namen von was trifft man die Wahl, sich diese Lebensweise aufzuerlegen?

¹ [Autor von *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1961.]

– Ich denke nicht, dass es darum ging, ein ewiges Leben nach dem Tode zu erlangen, weil derlei Dinge sie nicht sonderlich beschäftigten. Es ging im Gegenteil darum, ihrem Leben bestimmte Werte zu geben (bestimmte Beispiele zu reproduzieren, einen außergewöhnlichen Ruf zu hinterlassen oder ihrem Leben den größtmöglichen Glanz zu verleihen). Es ging darum, aus seinem Leben das Objekt einer Erkenntnis oder einer *technè*, ein Kunstobjekt zu machen.

Wir haben in unserer Gesellschaft kaum mehr eine Erinnerung an diese Idee, die Idee, wonach das Hauptkunstwerk, für das man Sorge zu tragen hat, die wesentliche Zone, auf die man ästhetische Werte anzuwenden hat, man selbst, das eigene Leben, die Existenz ist. Man findet das in der Renaissance, doch in einer anderen Form, und noch im Dandyismus des 19. Jahrhunderts, aber das waren nur kurze Episoden.

– *Doch ist die Selbstsorge der Griechen nicht eine erste Version unserer Selbstversessenheit, die viele für ein zentrales Problem unserer Gesellschaft halten?*

– In dem, was man den zeitgenössischen Selbstkult nennen könnte, geht es darum, sein wahres Ich zu entdecken, indem man es von dem trennt, was es verdunkeln oder entfremden könnte, indem man seine Wahrheit dank eines psychologischen Wissens oder einer psychoanalytischen Arbeit entziffert. So verzichte ich nicht nur auf die Gleichsetzung der antiken Kultur des Selbst mit dem, was man den zeitgenössischen Selbstkult nennen könnte, sondern denke gar, dass sie diametral entgegengesetzt sind.

Was geschehen ist, ist eben eine Verkehrung der klassischen Selbstkultur. Zu dieser ist es im Christentum gekommen, als die Idee eines Selbst, dem es zu entsagen galt – weil man sich mit einer Bindung an sich selbst dem Willen Gottes entgegenstellen würde –, an die Stelle der Idee eines Selbst getreten war, das wie ein Kunstwerk aufzubauen und zu erschaffen sei.

– *Eine der Untersuchungen von Le Souci de soi bezieht sich auf die Rolle der Schrift bei der Ausbildung des Selbst. Wie stellt Platon die Frage nach dem Verhältnis zwischen Selbst und Schrift?*

– Als Allererstes muss man an einige historische Fakten erinnern, die oft unterschätzt werden, wenn man das Problem der Schrift stellt;

man muss zum Beispiel an die berühmte Frage der *hypomnêmata* erinnern.

– *Können Sie präzisieren, was die hypomnêmata sind?*

– Im technischen Sinne konnten die *hypomnêmata* Rechnungsbücher, öffentliche Register, aber auch individuelle Hefte sein, die dazu dienten, Notizen zu machen. Ihre Verwendung als Lebensbücher oder Verhaltensführer scheint zumindest in einer bestimmten gebildeten Öffentlichkeit eher weit verbreitet gewesen zu sein. In diese Hefte trug man Zitate, Auszüge aus Werken, aus dem Leben mehr oder weniger bekannter Personen entnommene Beispiele, Anekdoten, Aphorismen, Reflexionen oder Überlegungen ein. Sie stellten ein materielles Gedächtnis der gelesenen, gehörten oder gedachten Dinge dar; und sie machten aus diesen Dingen einen aufgehäuften Schatz für das spätere Wiederlesen und Meditieren. Sie bildeten auch ein Rohmaterial für das Schreiben systematischerer Abhandlungen, in denen man die Argumente und die Mittel bereitstellte, um gegen diese oder jene Schwäche (wie Zorn, Neid, Geschwätzigkeit, Schmeichelei) zu kämpfen oder aber um ein Hemmnis (Trauer, Exil, Ruin, Ungnade) zu überwinden.

– *Doch wie ist die Schrift an die Moral und ans Selbst gebunden?*

– Keine Technik, keine berufliche Fähigkeit kann ohne Praxis erworben werden; und man kann nicht einmal die Lebenskunst, die *technè tou biou*, ohne eine *askêsis* erlernen, die als eine Selbstbelehrung betrachtet werden muss: Das war eines der traditionellen Prinzipien, dem alle philosophischen Schulen über lange Zeit eine große Bedeutung eingeräumt haben. Unter all den Formen, die dieses Lernen annahm (und welche die Formen der Enthaltensamkeit, des Auswendiglernens, der Gewissensprüfung, der Meditationen, des Schweigens und des Hörens auf andere einschloss), scheint die Schrift – die Tatsache, für sich und für die anderen zu schreiben – es eines Tages, wenn auch recht spät, geschafft zu haben, eine wichtige Rolle zu spielen.

– *Welche spezifische Rolle haben diese Hefte gespielt, wenn sie am Ende der Antike schließlich eine solche Bedeutung hatten?*

– So persönlich sie auch sein konnten, dürfen die *hypomnēmata* trotzdem nicht für intime Tagebücher oder für jene Erzählungen spiritueller Erfahrungen gehalten werden (die die Versuchungen, die inneren Kämpfe, die Niederlagen und die Siege aufzeichnen), die man später in der christlichen Literatur finden kann. Sie stellen keine »Selbsterzählung« dar; ihr Ziel ist nicht, die Arkana des Gewissens ans Licht zu heben, deren Bekenntnis – ob mündlich oder schriftlich – einen reinigenden Wert hat. Die Bewegung, die sie zu vollziehen versuchen, ist das Gegenteil von Letzterem: Es geht nicht darum, das Unentzifferbare aufzuscheuchen, das Verborgene aufzudecken, das Ungesagte zu sagen, sondern im Gegenteil das Bereits-Gesagte zu versammeln: das zu versammeln, was man hören oder lesen konnte, und dies in einer Absicht, die nichts anderes als die Konstitution seiner selbst ist.

Die *hypomnēmata* müssen in den Kontext einer sehr spürbaren Spannung dieser Periode rückversetzt werden; innerhalb dieser sehr von der Tradition, vom anerkannten Wert des Bereits-Gesagten, von der Wiederkehr des Diskurses, von der Praxis des »Zitierens« unter dem Siegel des Alters und der Autorität berührten Kultur war eine Moral in ihrer Entwicklung begriffen, die durch die Sorge um sich ganz offen auf genaue Ziele hin ausgerichtet war: wie den Rückzug in sich selbst, das Innenleben; die Weise, mit sich selbst zu leben; die Unabhängigkeit, die Lust an sich selbst. Das ist das Ziel der *hypomnēmata*: aus der Erinnerung an einen bruchstückhaften Logos, der durch die Lehre, das Hören oder das Lesen weitergegeben wurde, ein Mittel zu machen, um ein so angemessenes und vollkommenes Selbstverhältnis herzustellen wie eben möglich.

– Können Sie uns, bevor wir uns ansehen, welches die Rolle dieser Hefte zu Beginn des christlichen Zeitalters war, sagen, worin die griechisch-römische Strenge und die christliche Strenge verschieden sind?

– Man kann den Unterschied an folgendem Punkt festmachen: dass nämlich in vielen alten Moralien die Frage der »Reinheit« eine vergleichsweise geringe Bedeutung hatte. Sicher war sie wichtig für die Pythagoräer und ebenso im Neuplatonismus, und wurde im Christentum immer wichtiger. Zu einer bestimmten Zeit wurde das Problem einer Ästhetik der Existenz durch das Problem der Reinheit überdeckt, das etwas anderes ist und eine andere Technik benötigt. In der

christlichen Askese ist die Frage der Reinheit zentral. Das Thema der Jungfräulichkeit hatte mit dem Modell der weiblichen Unversehrtheit in bestimmten Aspekten der alten Religion eine gewisse Bedeutung, doch fast keine in der Moral, in der die Frage nicht der eigenen Unversehrtheit im Verhältnis zu den anderen, sondern die der Herrschaft von sich über sich galt. Es war ein viriles Modell der Selbstbeherrschung, und eine Frau, die eine gewisse Mäßigung beachtete, war in Bezug auf sich selbst genauso viril wie ein Mann. Das Paradigma der sexuellen Selbstbeschränkung wird durch das auf dem Modell der körperlichen Unversehrtheit gegründete Thema der Reinheit und der Jungfräulichkeit zu einem weiblichen Paradigma. Dieses neue christliche »Ich« sollte der Gegenstand einer ständigen Prüfung sein, weil es ontologisch von der Lüsterheit und den Begierden des Fleisches geprägt war. Ab diesem Moment war das Problem nicht mehr, ein vollendetes Verhältnis zu sich selbst herzustellen, sondern es war im Gegenteil vonnöten, sich selbst zu entziffern und sich zu entsagen.

Infolgedessen besteht zwischen Heidentum und Christentum nicht ein Gegensatz zwischen Toleranz und Strenge, sondern zwischen einer Form von Strenge, die an eine Ästhetik der Existenz gebunden ist, und anderen Formen von Strenge, die an die Notwendigkeit gebunden sind, sich zu entsagen, indem man seine eigene Wahrheit entziffert.

– Also hätte Nietzsche in Zur Genealogie der Moral Unrecht, wenn er der christlichen Askese das Verdienst zuschreibt, aus uns »Tiere« zu machen, »die versprechen dürfen«?

– Ja, ich glaube, er hat sich geirrt, als er dies dem Christentum zuschrieb, wenn man von all dem ausgeht, was wir über die Entwicklung der heidnischen Moral zwischen dem 4. Jahrhundert vor Christus und dem 4. Jahrhundert nach Christus wissen.

– Wie hat sich die Rolle der Hefte geändert, als die Technik, die sie in einem Verhältnis von sich zu sich zur Verwendung brachte, von den Christen übernommen wurde?

– Eine wichtige Änderung ist die, dass die Aufzeichnung innerer Regungen einem Text von Athanasius über das Leben des heiligen

Antonius zufolge gleichsam die Waffe des spirituellen Kampfes zu sein scheint: Während der Dämon eine Kraft ist, die täuscht und bewirkt, dass man sich über sich selbst täuscht (ein großer Teil der *Vita Antonii* ist diesen Strategemen gewidmet), stellt die Schrift einen Test und eine Art Prüfstein dar: Um die Regungen des Denkens ans Licht zu bringen, zerstreut sie das innere Dunkel, in das die Verschwörungen des Feindes eingewoben sind.

– *Wie konnte es zu einer so radikalen Umgestaltung kommen?*

– Es gibt wirklich einen dramatischen Wechsel zwischen den von Xenophon erwähnten *hypomnēmata*, bei denen es nur darum ging, sich der Elemente einer elementaren Lebensführung zu erinnern, und der Beschreibung der nächtlichen Versuchungen des heiligen Antonius. Man kann annehmen, dass es ein Zwischenstadium in der Entwicklung der Selbsttechniken gab: die Gewohnheit, seine Träume aufzuzeichnen. Synesios erklärt, dass man ein Heft nahe seinem Bett haben müsse, um darin die eigenen Träume aufzuzeichnen, mit dem Ziel, sie selbst zu deuten: der Wahrsager seiner selbst zu sein.

– *Doch immerhin ist die Vorstellung, dass die Kontemplation seiner selbst es erlaubt, die Dunkelheit in sich selbst zu zerstreuen und Zugang zur Wahrheit zu erlangen, bereits bei Platon vorhanden?*

– Ich glaube, dass die platonische Kontemplation der Seele durch sich selbst – die ihr Zugang zum Sein und zu den ewigen Wahrheiten zugleich gewährt – sehr verschieden von der Ausübung ist, durch die man in einer Praxis stoischer Art zum Beispiel versucht, sich wieder an das zu erinnern, was man über den Tag gemacht hat, an die Verhaltensregeln, an die man sich hätte erinnern müssen, an die Ereignisse, von denen man sich unabhängig fühlen muss, usw. Selbstverständlich müsste man das alles genauer erfassen; es gab Überlappungen, Überkreuzungen. Die »Selbsttechnologie« ist ein sehr großer, sehr komplexer Bereich, dessen Geschichte zu schreiben wäre.

– *Es ist ein Gemeinplatz der Literaturwissenschaften zu behaupten, Montaigne habe als erster Schriftsteller die Autobiographie erfunden, und dennoch scheinen Sie das Schreiben über sich auf viel fernere Quellen zurückgehen zu lassen.*

– Mir scheint, dass in der religiösen Krise des 16. Jahrhunderts – und mit der Infragestellung der Praktiken der katholischen Pastoral – neue Modi einer Selbstbeziehung entwickelt wurden. Man kann die Reaktivierung einer gewissen Anzahl von Praktiken der Stoiker der Antike beobachten. Zum Beispiel scheint mir das Verständnis von Selbstprüfungen dem thematisch nahe, was man unter den Stoikern finden kann, für die die Selbsterfahrung nicht diese Entdeckung einer in einem selbst vergrabenen Wahrheit, sondern ein Versuch ist, das zu bestimmen, was man mit der Freiheit, über die man verfügt, tun kann und was man nicht tun kann. Sowohl bei den Katholiken als auch bei den Protestanten kann man die Reaktivierung dieser alten Techniken, die die Form christlicher spiritueller Praktiken annehmen, konstatieren.

Es wäre interessant, einen systematischen Vergleich zwischen den im katholischen oder reformierten Milieu praktizierten spirituellen Übungen und denen durchzuführen, die in der Antike in Gebrauch sein konnten. Ich denke dabei an ein bestimmtes Beispiel. In einem seiner *Gespräche* empfiehlt Epiktet, eine Art »Spaziergang-Meditation« zu praktizieren. Wenn man die Straße auf und ab geht, kommt es darauf an, bei jedem Gegenstand oder jeder Person, auf die man stößt, sich selbst daraufhin zu prüfen, ob man beeindruckt ist, ob man sich erregen lässt, ob man durch die Stärke eines Konsuls oder die Schönheit einer Frau in seiner Seele erschüttert ist. Nun finden Sie zwar in der katholischen Spiritualität des 17. Jahrhunderts ebenfalls Übungen dieser Art: spazieren gehen, die Augen um sich herum offen halten; aber es geht nicht darum, die Souveränität zu erproben, die man über sich ausübt; man kann darin eher die Allmacht Gottes erkennen, die Souveränität, die er über alle Dinge und über jede Seele ausübt.

– *Also spielt der Diskurs eine wichtige Rolle, steht aber stets anderen Praktiken zu Diensten, sogar in der Selbstkonstitution.*

– Mir scheint, dass man nichts von dieser ganzen so genannten »Ich«-Literatur – intime Tagebücher, Selbsterzählungen usw. – begreifen kann, wenn man sie nicht in den allgemeinen und sehr reichhaltigen Rahmen der Selbstpraktiken zurückstellt. Die Leute schreiben seit zweitausend Jahren über sich selbst, aber offenkundig nicht in derselben Weise. Ich habe den Eindruck – vielleicht habe ich Unrecht –,

dass es eine gewisse Neigung gibt, die Beziehung zwischen Schrift und Selbsterzählung als ein spezifisches Phänomen der europäischen Moderne darzustellen. Folglich ist es nicht zufrieden stellend zu behaupten, dass das Subjekt in einem symbolischen System konstituiert wird. Es wird in wirklichen Praktiken – historisch analysierbaren Praktiken – konstituiert. Es gibt eine Technologie der Selbstkonstitution, die die symbolischen Systeme zugleich verwendet und durchkreuzt. Das Subjekt wird nicht nur im Spiel der Symbole konstituiert.

– *Wenn die Selbstanalyse eine kulturelle Erfindung ist, warum erscheint sie uns dann so natürlich und so angenehm?*

– Zunächst einmal sehe ich nicht ein, warum eine »kulturelle Erfindung« nicht »angenehm« sein soll. Die Lust an sich kann wie die Lust an der Musik vollkommen eine kulturelle Form annehmen. Und man muss schon verstehen, dass es sich dabei um etwas handelt, das sich deutlich von dem unterscheidet, was man Eigennutz oder Egoismus nennt. Es wäre interessant zu sehen, wie im 18. und im 19. Jahrhundert eine ganze Moral des »Eigennutzes« in der bürgerlichen Klasse ausgedacht und eingeprägt wird – im Gegensatz zweifellos zu jenen anderen Künsten seiner selbst, die man in den künstlerisch-kritischen Milieus finden konnte; und das künstlerische »Leben«, der »Dandyismus« stellten weitere Ästhetiken der Existenz dar, die im Gegensatz zu den Selbsttechniken standen, die charakteristisch für die bürgerliche Kultur waren.

– *Gehen wir zur Geschichte des modernen Subjekts weiter. Als Allererstes, ist die klassische Selbstkultur vollständig verloren gegangen oder ist sie im Gegenteil von den christlichen Techniken einverleibt und umgestaltet worden?*

– Ich denke nicht, dass die Selbstkultur verschlungen oder dass sie erstickt wurde. Man findet zahlreiche Elemente wieder, die ganz einfach vom Christentum integriert, verschoben und neu verwendet wurden. Seit der Zeit ihrer Übernahme durch das Christentum wurde die Selbstkultur in dem Maße in den Dienst der Ausübung einer pastoralen Macht gestellt, wie die *epimeleia heautou* im Wesentlichen zur *epimeleia ton allon* – Sorge um die anderen – wurde, was die Arbeit des Seelsorgers war. Doch sowie das Heil des Individuums –

zumindest in einem gewissen Maße – durch die pastorale Institution kanalisiert wird, die die Sorge um die Seelen zum Gegenstand hat, ist die klassische Sorge um sich nicht verschwunden; sie ist vereinnahmt worden und hat einen Großteil ihrer Autonomie verloren.

Man müsste eine Geschichte der Selbsttechniken und der Ästhetiken der Existenz in der modernen Welt schreiben. Ich erwähnte gerade das »künstlerische« Leben, das im 19. Jahrhundert eine so große Bedeutung hatte. Aber auch die Revolution könnte man nicht einfach nur als ein politisches Projekt betrachten, sondern eben als einen Stil, eine Existenzweise mit ihrer Ästhetik, ihrer Askese, den besonderen Formen einer Beziehung zu sich und zu anderen.

Mit einem Wort: Man hat die Gewohnheit, die Geschichte der menschlichen Existenz ausgehend von ihren Bedingungen zu schreiben, oder auch, das zu suchen, was an dieser Existenz es ermöglichen konnte, die Entwicklung einer historischen Psychologie aufzudecken. Aber es erscheint mir auch möglich, die Geschichte der Existenz als Kunst und als Stil zu schreiben. Die Existenz ist die zerbrechlichste *prima materia* der menschlichen Kunst, aber sie ist auch ihre unmittelbarste Gegebenheit.

Während der Renaissance sieht man auch – und damit spiele ich auf den berühmten Text von Burckhardt über die Ästhetik der Existenz an –, dass der Held sein eigenes Kunstwerk ist. Die Vorstellung, dass man aus seinem Leben ein Kunstwerk machen kann, ist eine Vorstellung, die unbestreitbar dem Mittelalter fremd ist und die erst in der Epoche der Renaissance wieder auftaucht.

– *Bis jetzt haben Sie von unterschiedlichen Graden der Aneignung antiker Techniken zur Regierung seiner selbst gesprochen. In Ihren Schriften haben Sie immer auf dem bedeutenden Bruch bestanden, der sich zwischen der Renaissance und dem klassischen Zeitalter ereignet hat. Hat es nicht auch eine genauso bedeutsame Wandlung in der Art und Weise gegeben, wie die Regierung seiner selbst mit anderen sozialen Praktiken verbunden wurde?*

– Indem die griechische Philosophie eine Rationalität begründet hat, in der wir uns wiedererkennen, vertrat sie durchweg die Ansicht, dass ein Subjekt keinen Zugang zur Wahrheit erhalten konnte, wenn es nicht zunächst an sich selbst eine bestimmte Arbeit durchführte, die es fähig machte, die Wahrheit zu erkennen. Die Verbindung zwischen

dem Zugang zur Wahrheit und der Arbeit einer Selbstaussarbeitung durch sich ist im alten Denken und im ästhetischen Denken wesentlich.

Ich denke, dass Descartes damit gebrochen hat, indem er sagte: »Um Zugang zur Wahrheit zu erlangen, genügt es, dass ich ein beliebiges Subjekt bin, das fähig ist zu sehen, was evident ist.« Die Evidenz ersetzt die Askese am Verbindungspunkt zwischen der Beziehung zu sich und der Beziehung zu anderen, der Beziehung zur Welt. Die Beziehung zu sich braucht nicht länger eine asketische zu sein, um in einer Beziehung zur Wahrheit zu stehen. Es genügt, dass die Selbstbeziehung mir die evidente Wahrheit dessen offenbart, was ich sehe, um diese Wahrheit endgültig zu erfassen. Doch ist anzumerken, dass dies für Descartes selbst nur um den Preis einer Vorgehensweise möglich wurde, die die *Meditationes* aufzeigen, in deren Verlauf er eine Beziehung von sich zu sich ausbildete, die ihm die Eigenschaft gab, gleichsam wahres Erkenntnissubjekt in der Form der Evidenz sein zu können (unter dem Vorbehalt, dass er die Möglichkeit ausschloss, wahnsinnig zu sein). Ein Zugang zur Wahrheit ohne »asketische« Bedingung, ohne eine bestimmte Arbeit von sich an sich, ist eine Vorstellung, die von den vorangehenden Kulturen mehr oder weniger ausgeschlossen wurde. Mit Descartes wird die unmittelbare Evidenz hinreichend. Nach Descartes hat man ein Subjekt der Erkenntnis, das Kant das Problem des Verhältnisses zwischen dem moralischen Subjekt und dem Subjekt der Erkenntnis stellt. Es ist im Jahrhundert der Aufklärung viel darum gestritten worden, ob diese beiden Subjekte verschieden sind oder nicht. Kants Lösung war, ein universales Subjekt zu finden, das in dem Maße, wie es universal ist, ein Subjekt der Erkenntnis sein konnte, das aber nichtsdestoweniger eine ethische Haltung erforderte – ebenjene Beziehung zu sich, die Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorlegt.

– Wollen Sie sagen, Descartes habe die wissenschaftliche Rationalität von der Moral befreit, und Kant habe die Moral als angewandte Form von Rationalitätsverfahren wieder eingeführt?

– Genau. Kant sagt: »Ich muss mich als universales Subjekt erkennen, das heißt, mich in jeder meiner Handlungen als universales Subjekt konstituieren, indem ich mich nach universalen Regeln richte.« Die alten Fragen wurden folglich wieder eingeführt: »Wie kann ich mich

selbst als ethisches Subjekt konstituieren? Mich selbst als solches erkennen? Brauche ich dazu Übungen in Askese? Oder aber jene kantianische Beziehung zum Universalen, die mich moralisch macht, indem sie mich an der praktischen Vernunft ausrichtet?« So führt Kant eine neue zusätzliche Bahn in unsere Tradition ein, dank welcher das Selbst nicht einfach gegeben ist, sondern in einem Selbstverhältnis als Subjekt konstituiert wird.

Übersetzt von Hans-Dieter Gondek