

Year: 1999

**Selbstverwirklichung - Selbststeigerung - Selbstzerstörung : Motive
neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251866>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1999) Selbstverwirklichung - Selbststeigerung - Selbstzerstörung : Motive neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie. In: Selbstzerstörung und Selbstfürsorge. Giessen, S. 54-74.

Selbsterhaltung – Selbststeigerung – Selbstzerstörung. Motive neuzeitlicher Subjektivitätsphilosophie

Emil Angehrn

Nicht erst in der Moderne ist der Mensch als zwiespältiges Wesen wahrgenommen worden. Schon in der ältesten Dichtung und der frühesten philosophischen Reflexion wird der Mensch in seiner Größe und seinem Elend, seiner Ambivalenz von Gut und Böse, als Schöpfer und Zerstörer beschrieben. Es ist gar nicht auf den ersten Blick klar, ob sich dieser Zwiespalt in der Wahrnehmung des Menschen im Laufe der Geschichte eher verschärft oder ausgleicht; unverkennbar bleibt er im Ganzen der Geschichte gegenwärtig, während allenfalls die Bereiche wechseln, in denen er vorzugsweise zum Thema wird. Ich möchte im folgenden eine spezifisch moderne Version dieses Spannungsverhältnisses ausloten, die Polarität zwischen Selbsterhaltung und Selbstzerstörung. Das Streben nach Selbsterhaltung, gewissermaßen die Grundlage und basalste Komponente der Selbstfürsorge, repräsentiert einen Aspekt der Selbstbehauptung des Individuums, wie sie für neuzeitliches Denken charakteristisch ist; zur Besonderheit der genannten Polarität gehört die enge Verweisung beider Seiten. Es geht nicht einfach darum, Selbsterhaltung und Selbstzerstörung als zwei entgegengesetzte Optionen zu präsentieren, zwischen denen das Individuum hin und her gerissen wäre oder zu wählen hätte. Selbsterhaltung und Selbstzerstörung sind nicht nur konträre, gegenläufige Kräfte und Tendenzen. Vielmehr liegt die Pointe darin, daß sie gleichsam von sich aus aufeinander bezogen, untergründig miteinander verbunden sind, genauer: daß die Selbstaffirmation, die sich als Selbsterhaltung realisiert, von sich aus, indem sie auf der eigenen Intention beharrt und diese radikalisiert, sich in sich verkehrt und in ihr Gegenteil umschlägt. Die Ambivalenz ist dann nicht nur die zwischen Selbsterhaltung und Selbstzerstörung, sondern die der Selbsterhaltung an ihr selber. Von der

Selbsterhaltung steht in Frage, wieweit sie sich selber erhalten, sich in sich stabilisieren kann; zur Dynamik der Selbsterhaltung scheint zu gehören, daß sie sich nur erhält und perpetuiert, indem sie sich potenziert und verstärkt, d.h. in dem sie von der Selbsterhaltung zur Selbststeigerung mutiert – die ihrerseits der Dynamik unterliegt, in der unbegrenzten Steigerung in sich umzuschlagen, zur Vernichtung zu werden. Viele Phänomene scheinen diesen zweifachen Sprung zu illustrieren, der von der Erhaltung zur Steigerung und von dieser zum Rückfall, zur Auflösung oder Vernichtung führt; zu überprüfen ist, wieweit dieser doppelte Umschlag zur Natur von Selbsterhaltung gehört oder nur eine Seite derselben, sozusagen ihr Verfallsphänomen, die mißlingende Selbsterhaltung kennzeichnet. Soweit eine innere Zusammengehörigkeit beider aufscheint, schlägt sie auf die Ausgangsfigur der Selbsterhaltung zurück und läßt diese selber in ihrer Fragwürdigkeit erscheinen. Es ist eine Fragwürdigkeit, die sich in der Divergenz der Beschreibungen und Urteile spiegelt, die von der frühneuzeitlichen Hochschätzung der Selbsterhaltung als erstes Gut und ursprünglichstes Recht bis zur kritischen Entlarvung der verselbständigten Erhaltungsdynamik, die mit der Vernichtung des Individuums einhergeht, reicht.

Ich möchte dieser Dialektik nachgehen, indem ich die drei Figuren sukzessiv ins Auge fasse und anhand exemplarischer ideengeschichtlicher Positionen verdeutliche: die neuzeitliche Leitidee der Selbsterhaltung, deren selbstbezügliche Intensivierung zur Selbststeigerung, ihre innere Aushöhlung und Verkehrung zur Selbstvernichtung. Die Perspektive, unter der ich die Frage aufnehme, bedeutet auch, daß Selbstaggression im folgenden nicht für sich in ihren Motiven und Äußerungen, sondern nur insoweit Thema sein wird, als sie mit dem Streben nach Selbsterhaltung in einem inneren, aufzuhellenden Bezug steht.

1. Selbsterhaltung

Wenn ich die Selbsterhaltungsidee als Leitidee der Moderne bezeichnet habe, so bedeutet dies nicht, daß sie hier aus dem Nichts entstünde. Sie hat

ihre Vorläufer in der antiken Stoa: Während für Aristoteles noch die Erhaltung der Art im Vordergrund steht¹, rückt mit der Stoa die dem Individuum geltende Sorge ins Zentrum. Nach dem Bericht von Diogenes Laertius hat Chrysipp als ersten Trieb in jedem Lebewesen das Bemühen um das eigene Bestehen und das Bewußtsein davon bezeichnet²; bei Cicero finden wir die klassische Formulierung: „Jedes Lebewesen schätzt sich selber und ist von seiner Entstehung an daraufhin tätig, sich zu erhalten, weil ihm dieses primäre Streben, jedes Leben zu bewahren, von Natur aus gegeben ist.“³ Die hier klar formulierten Gedanken kommen allerdings erst in der Neuzeit wieder zur vollen Geltung, nachdem sie im Mittelalter durch den Primat der Fremderhaltung und das Theorem der *creatio continua* zurückgedrängt waren. Für die scholastische Metaphysik ist Selbstbewegung im strengen Sinne nicht denkbar, wie kein endliches Geschöpf in sich selber das Prinzip seines Seins besitzt. Wenn zwar alles Leben durch selbstbezügliche Prozesse ausgezeichnet ist – die von der Selbstwahrnehmung bis zur Selbstfürsorge reichen –, so ist diese Reflexivität nicht auf sich geschlossen und nicht absolut zu setzen; weder haben endliche Lebewesen ihren Seinsgrund noch ihren Endzweck in sich selber. Erst das neuzeitliche Denken vermag den Selbsterhaltungsgedanken neu zu betonen. Zwar bleibt im metaphysischen bzw. naturphilosophischen Sinn die Vorgängigkeit der Schöpfung und der göttlichen Erhaltungsleistung, damit der Spannungsbezug zwischen Selbst- und Fremderhaltung bestehen; erst im 19. Jahrhundert verblaßt der theologische Hintergrund, womit aber zugleich der Selbsterhaltungsgedanke seine Spitze verliert. So werden denn im 17. und 18. Jahrhundert unterschiedliche Kompromißformulierungen erprobt, um die ins Zentrum rückende Selbsterhaltungsidee mit dem metaphysisch-religiösen Weltbild vereinbar zu machen; deutlich ist dabei, daß Selbsterhaltung keine Selbstverursachung (Selbstbewegung im radikalen Sinn), sondern die teleologische Ausrichtung des Lebendigen auf die Erhaltung seiner selbst meint (wobei offen bleibt, wieweit die Erhaltung vom Individuum nur erstrebt oder selbsttätig geleistet

¹ *De Anima* 415b26 ff.

² Diogenes Laertios: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VII, 85 ff.

³ *De finibus bonorum et malorum* V, 9, 24.

wird). In naturphilosophisch-ontologischem Kontext fällt die Verwandtschaft des Selbsterhaltungsprinzips mit dem Trägheitsgesetz der modernen Physik in die Augen. Gegen die aristotelische Doktrin der natürlichen Örter, wonach jeder Gegenstand zu seinem natürlichen Ort (das Feuer nach oben, der Stein nach unten) strebt und in diesem zur Ruhe kommt, übernehmen Descartes wie Hobbes von Galilei das Prinzip der Beharrung, dem gemäß jeder Gegenstand ohne Außenwirkung in seinem Zustand der Ruhe oder der Bewegung verharret, so daß auch die Fortsetzung der Bewegung keiner göttlichen Zusatzursache oder okkulten Kräfte mehr bedarf. Für Hobbes, der sich in seiner „prima philosophia“ wiederholt auf dieses Prinzip beruft,⁴ ist von zentraler Bedeutung, daß auch das Leben als solches (auf welchem die Selbsterhaltung aufbaut) durch eine unendliche Bewegung dieser Art konstituiert wird, nämlich durch den „fortwährenden Kreislauf des Blutes“, wie er „vom ersten Beobachter dieser Tatsache, von meinem Landsmanne, dem Doktor Harvey, durch unerschütterliche Beweise dargetan worden ist.“⁵ Gleichwohl bleibt dies eine Gesetzmäßigkeit, die als Naturgesetz in den metaphysischen Rahmen der *creatio continua* integriert ist und insoweit für die Neuverortung des Menschen von nur begrenzter Reichweite ist.

Ihre eigentliche Sprengkraft erhält die Idee der Selbsterhaltung nicht als naturphilosophisches, sondern als anthropologisches und rechtstheoretisches Prinzip: als Aussage über das basale Streben des Menschen und als Fundament eines ersten Rechtsprinzips. Beides steht im Horizont der neuzeitlichen Selbstbehauptung des Subjekts, die sich in der philosophischen Reflexion in vielfachen Dimensionen artikuliert. Erkenntnistheoretisch macht Descartes die Gewißheit des *Cogito* zum Ausgangspunkt aller Erkenntnis und Wahrheit; wissenschaftstheoretisch wird im Anschluß an Bacon die technische Naturbeherrschung zum Wahrzeichen moderner Wissenschaft; politisch setzt Hobbes das isolierte Individuum ins Zentrum der Rekonstruktion des Gemeinwesens; ethisch wird mit der Aufklärung die moralische Autonomie zur Richtschnur des Guten. Immer verbindet sich damit eine Frontstellung gegen traditionelle Metaphysik, teils in direkter Gegenwendung zu

⁴ *De corpore* II, 8.11; II, 8.19.

⁵ *De corpore* IV, 25.12.

Aristoteles: gegen die Fundierung des Wahren im Seienden, die Ausrichtung auf die Theorie um ihrer selbst willen, das *zoon politicon* als Basis des Staats, die vorgegebenen Sitten und die Wesensnatur des Menschen als Maßstab des Handelns. In diesem Kontext ist die These des Selbsterhaltungstrebens eine Bekräftigung der basalen Selbstaffirmation des einzelnen Menschen. Durch die Betonung des Strebensaspekts gewinnt der Gedanke anthropologisch-ethische Fundamentalität: Wie der Eingangssatz der aristotelischen Ethik davon handelt, daß alles Tun nach einem Ziel, das für es das Gute ist, strebt, so geht Hobbes von der basalen Strebensnatur des menschlichen Lebens aus. Das grundlegendste Streben, das allen partikularen Zwecken und individuellen Präferenzen vorausliegt, ist das Existieren selber: Wie jede Sache nach Spinoza „danach strebt, in ihrem Sein zu verharren“⁶, und wie alle Lebewesen nach Augustinus durch eine Art natürlicher Nötigung das Sein lieben und vor dem Nichtsein zurückschrecken⁷, so ist für die Menschen das Streben nach Fortsetzung der eigenen Existenz gleichsam die unterhintergehbare Grundlage, die allen besonderen Wünschen und Zwecken vorausliegt.

Exemplarisch läßt sich bei Thomas Hobbes der zentrale Stellenwert des Selbsterhaltungsgedankens in Anthropologie, Ethik und Politik aufweisen. Selbsterhaltung ist nach ihm erstes Ziel, erstes Gut, erstes Recht, erste Pflicht. Die Anthropologie schließt unmittelbar an Physik und Physiologie an: Grundlage des Lebens ist die immerwährende Bewegung als Kreislauf des Bluts, dessen Stillstand den Tod bedeutet⁸. Die unmerklichen Anfänge der Bewegung machen das Streben aus, das zielgerichtet ist und die zweifache Stoßrichtung des *appetitus* und der *aversio*, des Begehrens und der Abneigung enthält, mit denen sich die Wertvorstellungen von Gut und Schlecht verknüpfen: Das Erstrebte ist das Gute, das Gemiedene das Schlechte.⁹ Die Permanenz der Bewegung ist demnach gleichbedeutend mit der Permanenz des Strebens und Verlangens, ohne welche kein Leben sein kann: „Keine

⁶ *Ethik* III, Prop. 6.

⁷ *De civitate dei* XI, 27.

⁸ *De homine* 1.2.

⁹ *Leviathan*, hg. von I. Fetscher, Darmstadt/Neuwied 1966, Kap. 6, S. 39.

Wünsche haben heißt tot sein.“¹⁰ Das Leben selber ist, als Voraussetzung aller höheren Wunscherfüllung, das erste aller Strebensziele und damit das erste Gut:

„Das erste Gut für jeden ist die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, daß alle ihr eigenes Wohlergehen wünschen. Um das erlangen zu können, müssen sie Leben und Gesundheit wünschen und für beide, soweit möglich Gewähr für die Zukunft. Auf der anderen Seite steht unter allen Übeln an erster Stelle der Tod“ – wobei Hobbes modifizierend anfügt: „besonders der Tod unter Qualen; denn die Leiden des Lebens können so groß sein, daß sie, wenn nicht ihr nahes Ende abzusehen ist, uns den Tod als Gut erscheinen lassen.“¹¹

„Erstes Gut“ heißt nicht höchstes Gut und letztes Ziel (als welches vielmehr das glückliche Leben zu verstehen ist, das neben dem bloßen Leben eine Vielfalt anderer Güter einschließt¹²). Wohl aber ist es ein Gut, auf welches keiner verzichten und hinter das kein Wollen zurückgehen kann – so daß der Willensverzicht oder gar die Selbstvernichtung als widersprüchlich und widernatürlich erscheinen müssen. Dieser Tatbestand ist für Hobbes gerade im politischen Diskurs von eminenter Bedeutung: Ziel der Staatsbildung ist zunächst die Überlebenseicherung, zu deren Herbeiführung wir nicht auf besondere moralische Einstellungen und menschliches Wohlwollen, sondern zunächst nur auf den rationalen Egoismus der beteiligten Individuen abstellen müssen, d.h. auf ihre berechnende Vernunft und ihren tiefsten Affekt: die unausrottbare Angst vor dem Tod. Weil Menschen überleben wollen, verlassen sie den Naturzustand, den Hobbes als Krieg aller gegen alle beschreibt, in welchem keine Künste und keine Annehmlichkeiten des Lebens möglich sind, und, „was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes herrscht“.¹³

Es entspricht nun der neuzeitlichen Signatur der Hobbesschen Theorie, daß dieses erste Strebensziel in ein erstes Recht übersetzt wird: Die neuzeitlich-naturrechtliche Staatsbegründung geht als Fundament von den subjektiven Rechten der Individuen aus. Das Recht, sich zu erhalten, steht je-

¹⁰ *Leviathan*, Kap. 8, S. 56; vgl. Kap. 6. S. 48, Kap. 11, S. 75.

¹¹ *De homine* 11.6.

¹² *De cive* 13.4.

¹³ *Leviathan*, Kap. 13, S. 96.

dem einzelnen Menschen ursprünglich zu, „damit auch das Recht alle Mittel zu gebrauchen und alle Handlungen zu tun, ohne die er sich nicht selbst erhalten kann“¹⁴, und ebenso das Recht, selber darüber urteilen zu können, welche Mittel zu der eigenen Erhaltung nützlich sind¹⁵:

„Das natürliche Recht ... ist die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, d.h. seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach seinem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht.“¹⁶

Beides wird gleichsam ineinander geblendet: das natürliche Recht auf Selbsterhaltung und die „natürliche Notwendigkeit“, durch die jeder „mit allen Kräften dahin strebt, das zu seiner Erhaltung Notwendige zu erlangen.“¹⁷ „Naturrecht“ ist somit zunächst im Wortsinn genommen, als ein von Natur gewährter legitimer Anspruch auf etwas – nicht im traditionellen Sinn dessen, was von Natur richtig/gerecht (*justum*) und geboten ist. Ausdrücklich reflektiert Hobbes die Begriffsdifferenz von Recht und Pflicht, *jus* und *lex*, wobei er das Recht im Geiste des neuen Denkens geradezu als Freiheit übersetzt. Gleichzeitig aber will er von diesem Recht her die natürlichen Gesetze begründen, die zur Stabilität des Gemeinwesens erfordert sind: Sie sind nichts anderes als die Vorschriften der eigenen Vernunft, die gemäß der Logik eines hypothetischen Imperativs die Prinzipien ausformulieren, denen wir zu folgen haben, wenn wir das allererste eigene Strebensziel der Selbsterhaltung erreichen wollen. Aus dem direkten *Streben* nach – und *Recht* auf – Selbsterhaltung folgen indirekte *Pflichten* zur Verwirklichung dieses Ziels: die Pflichten zum Frieden, zur Vertragsschließung, zum Halten der Verträge, zur Gerechtigkeit und Billigkeit im Umgang mit Anderen usw. – alle jene Vorschriften, die die natürliche Vernunft im Blick auf die menschliche Selbsterhaltung erläßt und deren Wissenschaft „die wahre und einzige Moralphilosophie“ bildet.¹⁸ Da sie nur ausformulieren, wozu uns die eigene

¹⁴ *De cive* I.8.

¹⁵ *De cive* I.9.

¹⁶ *Leviathan*, Kap. 14, S. 99.

¹⁷ *De cive* 3.9.

¹⁸ *Leviathan*, Kap. 15, S. 122.

Vernunft im Blick auf das grundlegendste eigene Wollen nötig, sind sie in gewissem Sinn nur Ausdruck des eigenen Willens und ist ihre Nichtbefolgung eine Art Inkonsistenz mit sich selber: „So gleicht also Unrecht oder Ungerechtigkeit in weltlichen Dingen in gewisser Beziehung dem, was in den Disputationen der Scholastiker Absurdität genannt wird.“¹⁹

Dieses eigenartige Zusammenrücken von Unrecht und logischem Widerspruch weist auf die allgemeinen Probleme dieser engen Verknüpfung bzw. der mehrfachen Besetzung des Selbsterhaltungsgedankens. Dessen Status oszilliert in mehrfacher Weise: Selbsterhaltung ist zum einen ein natürliches Strebenziel, zum anderen ein Wert bzw. ein Gut, drittens ein natürliches Recht, viertens eine Pflicht. Die Verknüpfung von Ziel, Gut und Pflicht ist die für teleologische Ethik charakteristische Motivverbindung und setzt sich dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses – daß aus einem faktischen Streben ein Sollen abgeleitet werde – aus; auch die Statuierung eines Rechts, die hier ohne weitere Begründung als scheinbar selbstverständliches Corollarium mit der Strebensthese verbunden wird, ist einem analogen Bedenken ausgesetzt und bedürfte einer eigenen Explikation. Ich will diese moralphilosophische Begründungsfrage hier nicht weiter ausbreiten, sondern nur durch kurzen Verweis auf andere Autoren, die diese verschiedenen Stoßrichtungen z.T. dezidiert zum Ausdruck bringen, zeigen, daß Hobbes' These charakteristisch für die neuzeitliche Sichtweise ist. John Locke, der Klassiker des neuzeitlichen Naturrechts, dekretiert einerseits ein „Recht auf Selbsterhaltung“²⁰, aus dem auch ein Recht auf die Güter der Erde folgt, derer der einzelne zu seiner Erhaltung und zu seinem Wohlergehen bedarf, und spricht andererseits klar von der Verpflichtung eines jeden, „sich selbst zu erhalten und seinen Platz nicht vorzeitig zu verlassen“, womit sich im weiteren die Pflicht der Eltern zur Ernährung und Erziehung der Kinder sowie die Pflicht eines jeden zur Erhaltung der Menschheit verbinden.²¹ Pointiert kommt die ursprüngliche Pflicht in der Unveräußerlichkeit der Freiheit zum Ausdruck, auch wenn Locke diese aus dem Nichtverfügen über

¹⁹ *Leviathan*, Kap. 14, S. 101.

²⁰ *Zweite Abhandlung über die Regierung*, § 11.

²¹ Ebd. § 6, § 56

das eigene Leben ableitet (und die These der Unveräußerlichkeit der Freiheit – ähnlich der Unantastbarkeit der menschlichen Würde – ihrerseits zwischen einem Verbot und der Behauptung einer Unmöglichkeit schillert).²² Auch hier schlägt sich die anthropologische Fundamentalität der Selbsterhaltung in der politischen Philosophie nieder, die das Gemeinwesen wesentlich über die Funktion der Erhaltung von Leben, Eigentum und Freiheit definiert. Ähnlich lauten schließlich die entsprechenden Grundsätze bei Jean-Jacques Rousseau: Das erste Gesetz des Menschen „ist es, über seine Selbsterhaltung zu wachen, seine erste Sorge ist diejenige, die er sich selber schuldet, und sobald der Mensch erwachsen ist, wird er so sein eigener Herr, da er der einzige Richter über die geeigneten Mittel zu seiner Erhaltung ist.“²³ Seine natürlichen Fähigkeiten und Kräfte wie der gesellschaftliche Zusammenschluß sind Mittel der Erhaltung: Auch Rousseau leitet die Unveräußerbarkeit der Freiheit aus der ursprünglichen Pflicht zur Selbsterhaltung ab (6. Kap.). Anthropologisch, ethisch und politisch erscheint bei den Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts Selbsterhaltung als basalste Leitidee des modernen Naturrechts. Der Mensch will, darf und soll zuallererst um die Erhaltung seiner Existenz besorgt sein.

2. Selbststeigerung

Wie aber realisiert sich solche Selbsterhaltung? Welches sind ihre Vollzugsformen, welches ihre Mittel und Wege? Wieweit trifft für diese die gleiche mehrfache Beschreibung zu: wieweit entstammen sie derselben natürlichen Dynamik, wieweit sind sie ihrerseits legitim oder gar geboten?

Selbsterhaltung kann nicht durch einen einmaligen Akt und Entschluß gewährleistet werden, sondern bedarf des immer wiederholten, erneuerten Vollzugs. Ernährung und Arbeit illustrieren dieses Nie-zu-Ende-Kommen des Sicherhaltens. Indessen geht es beim Menschen um mehr als die unablässig-endlose Tätigkeit. Erhaltung muß sich selber erhalten: Selbsterhal-

²² Ebd. § 23.

²³ *Du contrat social*, Kap. 2.

tung wird zum reflexiven Akt. Auch dieser Zug findet bei Hobbes seinen prägnanten Ausdruck. In direkter Umkehrung der Aristotelischen Eudämonielehre unterstreicht Hobbes, daß es für den Menschen kein letztes Ziel und höchstes Gut geben kann, in denen sich sein Streben vollendet – da mit der Erfüllung das Leben selber zum Stillstand käme: Vielmehr ist Glück nichts anderes als „ein ständiges Fortschreiten des Verlangens von einem Gegenstand zum anderen, wobei das Erlangen des einen Gegenstandes nur der Weg ist, der zum nächsten führt.“²⁴ Die Bewegung des Wünschens, Begehrens, Strebens zielt nicht auf Ruhe, sondern auf die Fortsetzung der Bewegung: wir erstreben ein Gut nicht, um es zu genießen, sondern um mit ihm etwas anderes zu erreichen. Das Erlangen des Gegenstandes ist nicht Ziel, sondern Weg. Diese Verkehrung der Mittel-Zweck-Relation läßt sich unter verschiedenen Hinsichten beschreiben. Robert Spaemann spricht von einer Inversion der Teleologie: Gilt für die antike Ethik, daß das Leben um des guten Lebens willen da ist, so wird dieses Verhältnis in der Neuzeit, nach dem Verblassen substantieller Wesensbestimmungen und Lebenszwecke, in sich ausgehöhlt bzw. umgekehrt: Das Realisieren inhaltlicher Lebenszwecke wird selber zum Mittel des Lebens; Überleben und Selbsterhaltung, statt Mittel des glücklichen Lebens zu sein, werden zum Selbstzweck erhoben.²⁵ Die Bewegung aber, die sich selber zum Zweck wird bzw. die Erhaltung dessen, was schon ist, zum Zweck nimmt, wird in sich unendlich, nicht nur als selbstbezügliche Reflexion, sondern als Steigerung und Selbsttranszendierung: „Die Dynamik der Selbsterhaltung entspricht nicht dem Hinzu-kommen eines neuen, die bloße Selbsterhaltung transzendierenden Ziels. Die Erfüllung des Minimaltelos der Selbsterhaltung wird nur mit grenzenlosem Aufwand betrieben.“²⁶ Der Grund dieser Grenzenlosigkeit liegt in der indirekten Teloserfüllung, die sich als Umweg der Sicherstellung versteht. Als scheinbar selbstverständliche Tatsache formuliert Hobbes die eminent

²⁴ *Leviathan*, Kap. 11, S. 75.

²⁵ Spaemann R.: „Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie“ in: H. Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt am Main 1976, S. 76-96.

²⁶ Buck G „Selbsterhaltung und Historizität“, in: H. Ebeling (Hg.), ebd., S. 208-302 (S. 253).

voraussetzungsreiche, in ihrer anthropologischen Substanz wie ihrem historischen Stellenwert kritisch zu reflektierende These:

„Gegenstand menschlichen Verlangens ist, nicht nur einmal und zu einem bestimmten Zeitpunkt zu genießen, sondern sicherzustellen, daß seinem zukünftigen Verlangen nichts im Wege steht. Und deshalb gehen die willentlichen Handlungen und Neigungen aller Menschen nicht nur darauf aus, sich ein zufriedenes Leben zu verschaffen, sondern auch darauf, es zu sichern.“²⁷

Nicht genießen, sondern den Genuß sichern (um vielleicht auf einer zweiten Stufe dieses Sichern lustvoll zu besetzen) bedeutet ein indirektes Verhältnis zum Gegenstand, das sich sowohl zeitlich wie gegenständlich und sozial artikulieren kann. Zeitlich bedeutet es den Ausgriff über die Gegenwart hinaus: Gegenüber dem aktuellen Jetzt, der erfüllten Präsenz – des Gebrauchs, des Genusses – erhält das Zukünftige den Primat. Hobbes verankert dies in der eigentümlichen Bedürfnisnatur des Menschen, für dessen „Genießen selbst ein Begehren ist“²⁸ und den „schon der künftige Hunger hungrig macht.“²⁹ Auf der anderen Seite entspricht diesem überschießenden Begehren das Wuchern der Angst: „Furcht vor Tod, Armut oder einem anderen Unglück nagt den ganzen Tag über am Herzen des Menschen, der aus Sorge über die Zukunft zu weit blickt und nur im Schlaf Ruhe hat vor seiner Angst.“³⁰ Zur Reflektiertheit des Glücksstrebens gehört nicht nur das Bewußtsein der Nicht-Festgelegtheit der Strebensziele, sondern auch das Bewußtsein der Unsicherheit ihrer Erreichung. So weitet sich das Begehren auf die Mittel und Wege der Befriedigung, die im Maße ihrer eigenen Ungesicherheit ihrerseits abgestützt werden müssen. Zur Unverfügbarkeit der äußeren Umstände kommt die soziale Exponiertheit hinzu: Jedes Wollen und Tun ist durch die Intervention anderer Subjekte bedroht und darauf angewiesen, diesen durch eigene Übermacht gleichsam zuvorzukommen. Als auffallendes Zeichen der Hobbesschen Anthropologie ist der komparativ-kompetitive Zug seiner Strebens- und Tugendlehre hervorgehoben worden:

²⁷ *Leviathan*, Kap. 11, S. 75.

²⁸ *De homine* 11.15

²⁹ *De homine* 10.3.

³⁰ *Leviathan*, Kap. 12, S. 83.

„Der Mensch liebt es, sich zu vergleichen“³¹; Tugend und Ehre bestehen nicht im Besitz bzw. der Anerkennung bestimmter Qualitäten und Fertigkeiten, sondern „in einem Vergleich“³². Maßstab ist nicht die immanente Qualität, sondern der Vorzug, die Überlegenheit.

Vor allem in zwei Gestalten wird dieses indirekte Wirklichkeitsverhältnis, das vor den Gegenstand die Mittel zu seiner Sicherung setzt, ausformuliert: als Akkumulation von Gütern und als Verfügen über Macht. Beide lassen sich als Reaktionen auf die Erfahrung von Kontingenz, Unsicherheit und Angst lesen, wie sie vielfach (mit Nachdruck in der Existenzphilosophie) als Kennzeichen des modernen Subjekts beschrieben worden ist; Besitz- und Machtstreben sind analoge Figuren des indirekten Weltbezugs, des Verfügens über Möglichkeiten, in ähnlicher Weise auf immanente Steigerung hin angelegt und mit der Tendenz zur Mittel-Zweck-Verkehrung behaftet; beide sind in Negativfiguren – als Habsucht und Machtgier – in ihrer Tendenz zur schlechten Unendlichkeit Gegenstand der Moralkritik wie der Zivilisationskritik gewesen. Die Grenzenlosigkeit des Aufhäufens von Besitztümern ist von Platon bis zu Erich Fromm als menschliche Verfehlung kritisiert worden; das Mehrhabenwollen – die Pleonexie – gilt der antiken Ethik als Pervertierung menschlichen Strebens und Ursprung des Verfalls der Staaten. Unter den neuzeitlichen Theoretikern unterstreichen Locke und Rousseau den dramatischen Einschnitt, den die Erfindung des Privateigentums bzw. des Geldes für die Entwicklung des Menschengeschlechts bedeutet. Interessant ist die naturrechtliche Argumentation von Locke, der das Recht auf Eigentum an den Gebrauch und die direkte Verwertbarkeit des erworbenen Guts bindet: Mehr anhäufen zu wollen als man genießen und brauchen kann, wäre, wie Locke in einer aufschlußreichen Formulierung sagt, „sowohl nutzlos wie auch unredlich“.³³ Die zweifache Qualifizierung ist Ausdruck einer tiefen Ambivalenz: Daß ein Besitztrieb, der über das Gebrauchenkönnen hinausgreift, nutzlos ist, stellt darauf ab, daß dieses Streben dysfunktional, leer ist und eigentlich dem gesunden menschlichen

³¹ *Leviathan*, Kap. 17, S. 133.

³² *Leviathan*, Kap. 8, S. 52; Kap. 10, S. 68.

³³ *Zweite Abhandlung über die Regierung*, § 51.

Wollen zuwiderläuft; daß es darüber hinaus als unredlich bezeichnet wird, läßt durchscheinen, daß dieser Trieb nichtsdestoweniger im menschlichen Verlangen verwurzelt sein kann, doch aus moralischen Gründen verworfen wird. Das eine Mal wird eine anthropologische Fehlentwicklung, das andere Mal ein moralisches Verfehlen angeprangert; historisch entspricht dem der Ausblick auf jenes Zeitalter, wo das „Verlangen, mehr zu haben“³⁴ bzw. der „amor sceleratus habendi“³⁵ die natürliche Selbstgenügsamkeit des Menschen abgelöst hat. Allerdings ist klar, daß diese negative Fassung des entfesselten Besitzstrebens nicht die einzig mögliche ist. Locke selber stellt die Erfindung des Geldes als eine Erfindung dar, die es dem Menschen erlaubt, mehr anzuhäufen als er zu verzehren vermag, doch ohne etwas dabei verderben zu lassen (und ohne somit jenes Naturgesetz zu verletzen, das das widernatürliche Verderbenlassen verbietet). Einen Schritt weiter geht die Rechtfertigung der Akkumulation dort, wo sie auf die Kapitalbildung, die Möglichkeit des Anhäufens zum Zweck der weiteren Wertproduktion abzielt. Max Weber hat in seiner Studie „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ auf die Wesensverwandtschaft zwischen dem kapitalistischen Erwirtschaften von Gewinn zum Zweck weiterer Investition und dem puritanischen Asketismus hingewiesen, der die Verurteilung des Genusses mit der Anhäufung jenseitiger Güter für das Seelenheil verbindet. Genußverzicht ist Mittel zur Sicherung künftigen Genusses, wobei auch die Mittelfunktion iteriert, in sich verschachtelt werden kann. Im ganzen wird hier eine Grundhaltung sanktioniert, die dem bürgerlichen Erwerbs- und Nützlichkeitsdenken entspricht und in gewisser Strukturaffinität zur aufklärerischen Idee der unendlichen Perfektibilität des Menschen und des grenzenlosen Fortschritts in der Geschichte steht.

Bei Hobbes steht als Instrument der Sicherung nicht das Haben, sondern die Macht im Vordergrund. Macht ist *das* Dispositiv der Sicherheit. Sie ist einerseits temporal, als Zugriff auf künftige Güter, andererseits strukturell, als Beherrschung objektiver Zusammenhänge (als technische Macht, Naturbeherrschung), schließlich sozial, als Macht über andere bestimmt. In Hob-

³⁴ Ebd. § 37.

³⁵ Ebd. § 111.

bes' theoretischer Konstruktion ist Macht omnipräsent: sowohl in der Zeichnung des Zusammenlebens im Naturzustand, wo alle Werte und Güter (Reichtum, Ehre, Adel, Schönheit, Wissenschaften, Künste usw.) als Ausdruck und Instrumente von Macht gewürdigt werden, wie im Projekt der Schaffung eines Staats, dessen erstes und eminentes Prädikat das der höchsten Macht auf Erden ist (so die Sentenz aus dem Buch Hiob auf dem Titelkupper des *Leviathan*: „Non est potestas super terram quae comparetur ei“). Vor allem aber ist das Machtstreben für Hobbes mit der Unendlichkeit des Glücksstrebens verbunden. Aus der Tatsache daß das menschliche Verlangen nicht nur nach unmittelbarer Befriedigung, sondern nach deren Sicherstellung strebt, resultiert die Fundamentalität der Macht:

„So halte ich an erster Stelle ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für einen allgemeinen Trieb der gesamten Menschheit, der nur mit dem Tode endet. Und der Grund hierfür liegt nicht immer darin, daß sich ein Mensch einen größeren Genuß erhofft als den bereits erlangten, oder daß er mit einer bescheidenen Macht nicht zufrieden sein kann, sondern darin, daß er die gegenwärtige Macht und die Mittel zu einem angenehmen Leben ohne den Erwerb von zusätzlicher Macht nicht sicherstellen kann.“³⁶

Streben nach Macht ist Streben nach Machtsteigerung: Über die Macht ist der Mensch in den Prozeß der fortwährenden Steigerung hineingezogen, die sowohl zeitlich wie sozial unabdingbar ist. Erhaltung ohne Steigerung kollabiert in sich. Macht besteht nur als Übermacht und erhält sich nur durch Machtpotenzierung: Macht, die statisch und auf alle gleich verteilt ist, ist als Macht nichtig.³⁷

Daß nicht nur die Selbsterhaltung als Grundfigur der Moderne zu gelten hat, sondern daß diese gerade im Motiv der Selbststeigerung eines ihres Kennzeichen besitzt, scheint unübersehbar. Zu den Geschichtsvisionen der Moderne gehören die Bilder vom unbegrenzten Wachstum wie von der unbegrenzten Macht. Auf den Glauben an die moralische Perfektibilität folgen das Vertrauen in den technischen Fortschritt, das Wachstum des Wissens, die Erforschung und Beherrschung der Natur. Heidegger hat Nietzsches

³⁶ *Leviathan*, Kap. 11, S. 75.

³⁷ *De homine*, 11.6.

Figur des Willens zur Macht als Abschlußgestalt abendländischer Metaphysik identifiziert und in ihr die Selbstbezüglichkeit hervorgehoben, die auch das Machtstreben kennzeichnet: als Wille zum Willen, analog der Macht zur Macht, der sich selbst wollenden und selbst ermöglichenden Macht, die nach Heidegger in der modernen Technik ihre Apotheose findet. Solche Umschreibungen lassen den Zwiespalt anklingen, der den Steigerungsfiguren anhaftet. Es bleibt zu sehen, wieweit darin ein eigener, destruktiver Zug der Selbsterhaltung zum Ausdruck kommt.

3. Selbstzerstörung

Auf zwei Wegen kann sich die Selbstbehauptung und Selbstbejahung, sofern sie sich zur Selbststeigerung und Machtpotenzierung ausweitet, zur destruktiven Macht verkehren: indem sie einerseits in der Akkumulation der Mittel sich immer mehr von der Zielverwirklichung entfernt und gewissermaßen zur Entwirklichung, zum Selbstverlust tendiert; und indem sie andererseits in der Ausübung von Macht zur repressiven, zerstörenden Gewalt wird, die sich letztlich gegen sich selber kehrt.

Das erste ist der Weg der inneren Aushöhlung und der Selbstentfremdung, in welchen das sich potenzierende Machtstreben mündet. Es geht um einen Übersteigerungsprozeß, der gleichsam in sich zusammenfällt, um eine Anhäufung, die sich als Entleerung realisiert, um eine in sich gegenläufige Bewegung, die sich mit jedem Schritt der Annäherung weiter vom Ziel entfernt. Greifbar ist dieses dysteleologische, sich selbst behindernde Streben in Phänomenen der Sucht, wo die obsessive Suche nach Erfüllung diese immer mehr aushöhlt und untergräbt. Besitzgier und Habgier stehen für diese in sich verkehrte Befriedigung, die das Mittel dem Gegenstand des Genusses oder Gebrauchs substituiert und darin eine momentane Ersatzbefriedigung finden kann; Karl Marx hat in den Pariser Manuskripten die innere Verarmung nachgezeichnet, der das menschliche Dasein unter dem Gesetz des Eigentums ausgesetzt ist, und ihr die Verwirklichung des inneren Reichtums der menschlichen Natur als Ideal eines nicht-entfremdeten Lebens gegenübergestellt; Erich Fromm hat in seiner Abhandlung „Sein oder Haben“ die Diagnose in die heutige Zeit übertragen. Es sind Gegenkonzepte

zu dem, was nach Aristoteles das gelingende Leben ausmacht, zu einem Tätigsein als Verwirklichung ausgezeichneter Fähigkeiten und Erfüllung substantieller Bedürfnisse. Wenn der aristotelische Begriff des Tätigseins (*energeia/actus*) gleichzeitig Wirklichkeit und Wirklichsein (im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit) meint, so zeigt sich in der Besitz- und Machtgier die direkte Gegenfigur: Hier geht es um eine Steigerung des Vermögens (*dynamis/potentia*), um ein Verbleiben im bloßen Verfügen über die gesteigerte Möglichkeit des Tuns oder Genießens. Die Mittel-Zweck-Verkehrung, die das Mittel zum Selbstzweck erhebt, ist gleichbedeutend mit der Verselbständigung der Möglichkeiten und Fähigkeiten: Nicht deren Ausübung und Realisierung, sondern ihr Besitz wird als Ziel erstrebt. Man mag diese Haltung als Lebensgefühl stilisieren: Es ist die Einstellung des von Robert Musil so genannten „Möglichkeitsmenschen“, der es gleich nah und gleich fern zu allen Möglichkeiten hat, der sich auf alle Eventualitäten des Lebens einstellt, doch dabei stets peinlich auf Abstinenz vom wirklichen Leben bedacht ist, der in Distanz zu jeder Entscheidung, die sich für das eine und gegen das andere ausspricht, zu jedem konkreten, partikularen Tun verbleibt. In Reinform ist es die Kultur des Wollensverzichts, der Indifferenz, der Gleichgültigkeit angesichts inhaltlicher Optionen, letztlich hinsichtlich der Alternative von Sein und Nichtsein. Wenn sie im Zeichen der Postmoderne teils als höherer Zustand beschrieben wird, so kontrastiert sie darin nicht nur mit dem metaphysischen Menschbild, das den tätigen Vollzug, nicht das Verbleiben im Möglichen als glückliches Leben ansieht. Auch in modernen Diagnosen wird Indifferenz zum Teil in solchen Gegenbeleuchtungen wahrgenommen: als Nihilismus der romantischen Ironie bei Hegel, als Schwermut der ästhetischen Existenz bei Kierkegaard, als Inauthenzität des menschlichen Lebens – um nur die nicht-pathologischen Formen zu nennen. Rousseau steht stellvertretend für eine Geschichtsdeutung, die an die Stelle des aufklärerischen Fortschrittsglaubens die These der Verfallsgeschichte setzt, die These einer zunehmenden Entfremdung, eines Verlust der natürlichen Bedürfnisse und Fähigkeiten; die äußere Steigerung ist darin nur Kehrseite des inneren Zerfalls. Für die gegenwärtige Zeitdiagnose ist es eine kontroverse Frage, wieweit solche Indifferenz, die sich im Kontingenten, im So-oder-Anderssein-Können einrichtet, eine höhere, zeitgemäße Existenz-

weise ermöglicht – oder aber einen Verlust, eine Regression oder gar eine selbstdestruktive Tendenz bedeutet.

Weniger uneindeutig ist der andere Weg, der an die Potenzierung der Macht anschließt. Max Horkheimer hat die Logik eines Handelns, das unter Verlust substantieller Zwecke ganz auf die Optimierung der Mittel setzt, als instrumentelle Vernunft beschrieben und kritisiert: Es ist eine Vernunft, die nach ihm die moderne, kapitalistisch-technische Welt beherrscht und die Eigengesetzlichkeit der ursprünglichen Mittel zum Regulativ erhebt. Sie entspricht der Erhaltungslogik eines gesellschaftlichen Systems, das nicht mehr im Dienste inhaltlicher Lebenszwecke, der Bedürfnisse und Ziele der einzelnen steht. Es ist die Logik einer Selbsterhaltung ohne Selbst, ja, eine Gesetzlichkeit, die sich gegen die Erhaltung des Individuums wendet, in die Vernichtung des Individuums führt (Horkheimer, 1974:124ff) – oder sich zumindest von dessen Erhaltung abgekoppelt hat: etwa eines wirtschaftlichen Wachstums, daß sich als autarkes System über die Freisetzung von Arbeitskräften, d.h. die Vernichtung von Lebensmöglichkeiten reguliert. Was Nietzsche gleichsam bekräftigend als Gesetz des Lebens beschreibt: die Machtsteigerung, zugunsten derer zuweilen die (von ihm als Ideal der Kleinen und Schwachen diskreditierte) Selbsterhaltung geopfert wird (Nietzsche, 1980:585ff), wird von der Kritischen Theorie als zynische Gestalt der modernen Gesellschaft erkannt. Bekannt ist die von Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* entfaltete These zur Genese des modernen Subjekts und der modernen Welt, wonach die Unterdrückung der inneren und äußeren Natur das Grundgesetz dieser Entstehung ausmacht: Die grenzenlose Steigerung der Macht, die immer mehr Bereiche umfaßt, führt zu einem System totaler Herrschaft, die nicht einfach als strukturierende und ordnende, sondern wesentlich als repressive fungiert und damit zur Destruktion verkommt. Unterdrückung des Anderen (auch des Anderen im eigenen Selbst), Nivellierung, identifizierende Festschreibung sind Äußerungsformen einer Macht, in deren Potenzierung das Subjekt sich nicht steigert, sondern in sich verarmt; Selbsterhaltung vollzieht sich im Modus der Selbstunterdrückung. Im Extrem gerät das ins Unermessliche gesteigerte Verfügen, Hervorbringen und Beherrschen zur puren Vernichtungsmacht: nicht nur über die negativen Folgen der Naturzerstörung, sondern in der direkten Steigerung der Zerstörungsgewalt in der Rüstung, der systemati-

schen Erzeugung und Bereithaltung von Zerstörungspotentialen, die alles Leben auf der Erde mehrfach vernichten können. Die absolute, unüberbietbare Macht ist in gewissem Sinn die Macht die Zerstörung. Heidegger hat in seinen zwischen 1936 und 1946 verfaßten Reflexionen zur „Überwindung der Metaphysik“³⁸ Visionen dieser „restlosen Vernutzung aller Stoffe“ einschließlich des Menschen, der „technischen Herstellung der unbedingten Möglichkeit eines Herstellens von Allem“, entwickelt³⁹; Hans Ebeling hat ihre nihilistische Komponente auf das entgrenzte Wettrüsten hin ausgelegt.⁴⁰ Es ist das Bild einer ins Totale explodierenden – oder implodierenden – Macht, die jede bestimmte Möglichkeit, jedes bestimmte Tun übersteigt, die „völlige Leere“ als ihr bestimmendes Prinzip offenlegt.⁴¹

Man könnte sich fragen, in welchem Verhältnis diese dem Umschlag der totalisierenden Macht entspringende Destruktion zu einer ursprünglichen, in sich gegründeten Negativpotenz steht. Eines der profitestesten Konzepte zu einer solchen verdanken wir Sigmund Freud. In seinen späteren Schriften⁴² hat er die Vorstellung eines Todestriebs bzw. Aggressions- und Destruktionstrieb entwickelt, der gleichzeitig das Andere des Lebenstrieb und die eigene Tiefenschicht jeden Triebs bildet. Zugrunde liegt die zutiefst regressive Natur aller Triebe, die nach der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, letztlich nach der Rückkehr des Lebens zum Unbelebten streben; der Todestrieb, der diese Tendenz verkörpert – als Gegenspieler des Eros, der nach der Fortpflanzung des Lebens strebt –, stellt darin den Trieb par excellence dar (Freud, 1963:1-69). Von diesem auf das Selbst gerichteten Todestrieb unterscheidet Freud den nach außen gehenden Destruktions- und Aggressionstrieb, der sich in vielfachen Äußerungen manifestiert – und sich in sekundärer Rückwendung gegen das Selbst richten kann – und den zu domestizieren Aufgabe der Kultur ist; seiner Genealogie nach ist er nach

³⁸ M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 67-96 (besonders die Reflexionen XXVI bis XXVIII, S. 87-95)

³⁹ Ebd. S. 91.

⁴⁰ H. Ebeling: *Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie*, Paderborn 1983; vgl. ders.: *Gelegentlich Subjekt. Gesetz: Gestell: Gerüst*, Freiburg/München 1983.

⁴¹ Heidegger, a.a.O.

⁴² Vor allem in *Jenseits des Lustprinzips* (1920) und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930).

Freud selber ein „Abkömmling und Hauptvertreter des Todestriebs“ (Freud, 1963:419-506). So haben wir im ganzen gleichsam zwei gegenläufige Figuren einer Verwurzelung der Destruktion in der ursprünglichen Affirmation vor uns: zum einen als Regression, die sozusagen das Trägheitsprinzip im Lebenswillen zur Geltung bringt, die gegen das Mühsame der Emanzipation vom Ursprung, gegen die Arbeit des Vorangehens und Steigerns die Sehnsucht der Rückkehr, des Aufgehens im ursprünglichen Ganzen stellt; zum anderen als dialektischer Umschlag, der die entgrenzte Progression ins Unbestimmte und Leere umkippen läßt. Dabei gehört zur Pointe dieser Konstellation, daß sich zwischen beiden Richtungen eine untergründige Affinität zeigt, daß die in sich umschlagende Steigerung selber regressive Züge trägt: Der sich nach vorne, über jede Grenze hinaus projizierende Ausgriff fällt als hohle Geste in sich zusammen. Menschliche Selbstbehauptung, zumal in ihrer selbstbezüglichen Potenzierung, scheint aus sich heraus nicht nur durch ihre Ohnmacht und die mögliche Selbstverfehlung, sondern durch eine Gegenmacht der Regression und Auflösung bedroht.

Im Blick auf solche Perspektiven drängt sich die Frage auf, wieweit dieser zweifache Umschlag eine Zwangsläufigkeit darstellt: wieweit Erhaltung sich nur als Steigerung bewahren kann und wieweit die Steigerung unausweichlich zur Destruktion und Selbstdestruktion verkommt. Unstrittig ist, daß es neben dieser Linie das Ideal einer vernünftigen, humanen – und in ihrer Weise durchaus steigerbaren, qualitativ zu vervollkommnenden – Selbsterhaltung gibt, die sich gegen destruktive Mächte zur Wehr setzt und der menschlichen Selbstverwirklichung wie der Bewahrung der Natur⁴³ zugute kommt. Eine Vermutung ist, daß jene Dialektik der falschen Totalisierung geschuldet ist, die zweierlei einschließt: die selbstbezügliche Totalisierung der Erhaltung und die Verabsolutierung des Selbst. Das eine ist die Verselbständigung des Akts, der in Ablösung von inhaltlichen Zwecken zum Selbstzweck und damit in sich bestimmungs- und grenzenlos wird. Das

⁴³ Oder gar ihrer Vervollkommnung, zumindest ihrer Wiederherstellung – wie Rousseau meinte, daß die vollendete Kunst die Beschädigungen heilt, die die entstehende Kunst der Natur beigelegt hat (*Du contrat social* [1^e version], in: *Oeuvres complètes* III, Paris 1964, 288).

andere ist die falsche Absolutsetzung des Subjekts als Ursprung wie als Gegenstand der Erhaltung: als Autarkiebehauptung reiner Selbsterzeugung und als ausschließliche Zentrierung auf ein von aller Verwurzelung in der Sozialität wie in der Natur – auch der eigenen, inneren Natur – abgelöstes Subjekt. Vielleicht hat Selbsterhaltung, absolut gesetzt, nach beiden Seiten – als in sich gründende und auf sich gerichtete – etwas von einer schlechten Hypostase. Um ins richtige, lebensfähige Maß zu kommen, wäre sie nach beiden Seiten mit dem Gegenbegriff der Fremderhaltung zu vermitteln: als eine Erhaltung, die nicht allein aus sich kommt, sondern sich vom Anderen mitgetragen weiß,⁴⁴ und eine Erhaltung, die nicht auf die alleinige Erhaltung des Selbst beschränkt ist. Wenn zu den konstitutiven Oppositionen der Selbsterhaltung das Spannungsverhältnis zur Fremdverursachung ebenso gehört wie die Antithese zur Fremd- und Selbstvernichtung⁴⁵, so zeigt sich, daß diese Begriffsgegensätze nicht auf derselben Ebene angesiedelt sind. Gerade die zweifache Vermittlung von Fremd- und Selbsterhaltung könnte Bedingung dafür sein, daß Erhaltung nicht in Vernichtung umschlägt, sondern sich als eine Selbstsorge zu realisieren vermag, die gleichwohl den Automieanspruch des modernen Subjekts zum Tragen bringt.

Literatur

Ebeling H (Hg) (1976) *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt a.M.

Ebeling H (1983) *Rüstung und Selbsterhaltung*. Kriegsphilosophie. Paderborn

Freud S (1963) *Jenseits des Lustprinzips*. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt a. M. Bd. XIII, 1-69

Freud: S (1963) *Das Unbehagen in der Kultur*. In: *Gesammelte Werke*. Frankfurt a. M. Bd. XIV, 419-506

⁴⁴ In diesem Sinn hat Dieter Henrich versucht, als Leitfigur der Moderne ein Konzept der Subjektivität herauszuarbeiten, das sich in seinem Selbstbezug zugleich auf einen ihm vorausliegenden Grund bezogen weiß: D. Henrich: „Die Grundstruktur der modernen Philosophie“, mit einer Nachschrift „Über Selbsterhaltung und Selbstbewußtsein“, in: H. Ebeling (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt am Main 1976, 97-121, 122-143.

⁴⁵ Vgl. H. Ebeling: *Subjektivität und Selbsterhaltung*, ebd. 9-15.

Heidegger M (1954) Vorträge und Aufsätze. Pfullingen

Horkheimer M (1974) Kritik der instrumentellen Vernunft. Frankfurt a. M.

Nietzsche F (1980) Die fröhliche Wissenschaft. In: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. München / Berlin, Bd. 3, 585ff