

Die Tiefe der Oberfläche:

Michel FOUCAULT zur Selbstsorge und über die Ethik der Transformation*

„I live much more on the surface than people suppose“
Isaiah BERLIN

Roland REICHENBACH

Der Beitrag ist der Frage nach der Konstitution des ethischen Subjekts, d.h. des Selbst gewidmet, insoweit dieses bildungs- und erziehungstheoretisch interessiert. Mit FOUCAULT nehmen die Überlegungen ihren Ausgang am antiken Konzept der Selbstsorge, die als eine Ästhetik der Existenz begriffen werden kann. Der zweite Schritt befaßt sich mit der christlichen Überformung der (antiken) Selbstsorge und der damit zusammenhängenden Aufforderung, sein „Sündenselbst“ zu enthüllen, was mit FOUCAULT als Versuch der Selbstentsagung interpretiert wird. In einem dritten Schritt erfolgen Erläuterungen zur Ideologie des „wahren“ Selbst bzw. zum psychologisierenden Selbstkult, welcher als Reaktion gegen die christliche Auffassung zu verstehen ist, jedoch auch als der antiken Selbstsorge diametral entgegengesetzt. Abschließend folgen Bemerkungen zur ethischen und bildungstheoretischen Relevanz des „untiefen“ Selbst.

Definitiorische Vorbemerkungen

Das Selbst ist eine der verschwommensten psychologischen und deshalb zurecht immer wieder kritisierten Kategorien¹. Vernichtende Kritik am Selbst als einer existierenden psychischen Struktur wird schon von HUME geäußert (1739-40/1955, I VI, iv); auch unter anthropologischer Perspektive ist die Kategorie prekär (vgl. z.B. PLESSNER 1928/1982, S. 34ff.). Die Verschwommenheit des Begriffs ist allerdings kein hinreichender Grund gegen seinen Gebrauch. Es scheint, daß Begriffe von gesellschaftlicher Bedeutung immer verschwommen sind (vgl. TENORTH 1986, S. 7), u.a. da sie als Reflexionsprodukt wandelbar und vorläufig wie jeder Diskurs sind. In Anlehnung an entwicklungstheoretische (FEND 1994, S. 199) und philosophische Konzeptionen (TAYLOR 1996, S. 52-104; WREN 1993, S. 83) sei das Selbst hier als eine *ethische* Kategorie verstanden, d.h. als eine *Interpretationsinstanz*, die auf das Verstehen der eigenen Innenwelt angelegt ist und sich durch *Entwürfe* im Lichte *sozial* ausge-

* Erschienen in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik, 2000, 76(2), 177-189.

handelter *Werthorizonte* konstituiert, dabei immer auf *Transformation*, d.h. Neuinterpretation angelegt bleibt. Das Selbst ist so auch im heruntergekommensten Verständnis eine ethisch-normative Kategorie, weil es sich nur in bezug auf Fragen nach dem (je eigenen) *Guten* konstituiert. Im Unterschied zum moralisch-epistemischen Subjekt ist das Selbst keine primär *moralische* Instanz; moralische Fragen sind der Richtigkeit, Gerechtigkeit bzw. Legitimität *sozialer Normen* gewidmet, ethische Fragen aber dem *guten Leben* (vgl. z.B. HABERMAS 1993, S. 165). Das ethische *Subjekt* wird hier im Sinne TOURAINES (1997, 78ff.; 108ff.) als eine jeweils nur unter widrigen Umständen aktivierte „Befreiungs“- bzw. Willensinstanz verstanden, die sich für das je eigene Gute gegen Instrumentalisierung und kommunitäre Hereinnahme wehrt. Mit dieser Sicht wird angedeutet, daß die Rede vom Subjekt „*an sich*“ wenig Sinn macht - das Subjekt konstituiert sich allein in der exklusiven „Praxis der Freiheit“ (ARENDDT 1994, S. 201ff.). Analoges trifft für die Kategorie des Selbst zu. Daß die auch in pädagogischen Diskursen immer noch häufige Rede vom „wahren“ Selbst deshalb kaum etwas bedeuten kann, soll mit den folgenden Erläuterungen unterstrichen sein. Diese folgen größtenteils den Analysen von Michel FOUCAULT und profitieren wesentlich von den Arbeiten Wilhelm SCHMIDS.

1. Die antike Selbstsorge und das Pathos der Transformation

Der Ursprung der stoisch geprägten „Idee“ der Selbstsorge als einer „Kultur seiner selbst“ ist nach FOUCAULT (1989, S. 55-94) in PLATONS *Alkibiades*ⁱⁱ und *Apologie* zu suchenⁱⁱⁱ. Die Selbstsorge wird in diesen (und anderen) Dialogen als die „Sorge um die Seele“ bezeichnet. Auf dem Hintergrund der altgriechischen Anthropologie darf die Seele allerdings nicht als ein unsterblicher Besitz gelesen werden (vgl. ARENDT 1996), sondern - wie im Anschluß an den *Alkibiades* später gesagt worden ist - als das „einzige ‘sich selbst Gebrauchende’“, d.h. als das, was eine „reflexive Struktur“ aufweist (BÖHME 1988, S. 58). Der sokratischen Ethik zufolge ist die Selbstsorge nicht der *individuellen* Seele gewidmet, sondern vielmehr einem *allgemeinen* Guten, welches mit Wissen, Weisheit und Vernunft gleichgesetzt wird (S. 61). Die klassische Argumentationsfigur besagt, daß der Weg zum allgemeinen Guten über Selbsterkenntnis führe, welche als Selbstsorge gedacht wird (vgl. FISCHER 1998, S. 19). Pädagogisches Programm ist die Selbstsorge insofern als sich das Selbst *nur* im Spiegel bzw. im *Gutsein* des *anderen* („erziehenden“) *Selbst* erkennen und konstituieren kann. Bedeutsam ist diese Sicht u.a. deshalb, weil sie die älteste dokumentierte Einsicht in die *kommunikative* Struktur

der Reflexion bzw. des Selbst darstellt; eine Einsicht, die HEGEL später als Bildung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein im Kampf zweier Subjekte um Anerkennung expliziert (1807/1986, S. 145-177). Bedeutsam ist auch, daß die Selbstsorge bei PLATON im *politischen* Kontext zur Sprache kommt (PLATON 1996)^{iv}. Die Kultur des Selbst hat hier noch nichts mit dem Kultus der Innerlichkeit bzw. narzißtischem Selbstkult zu tun. Es ist Michel FOUCAULT zu verdanken, den Gebrauch der „Techniken“ der Selbstsorge, - v.a. für die ersten Jahrhunderte n.Chr. - untersucht zu haben. Die betreffenden Praktiken blieben freilich auf zahlenmäßig geringe Gruppen und Kulturträger beschränkt (1989, S. 62).

Das Interesse FOUCAULTs ist weniger historisch als moraltheoretisch: er will die Selbstsorge als ein *zeitgenössisches* ethisches Konzept etablieren. Die antike Kultur der Selbstsorge wird im dritten Band von *Sexualität und Wahrheit* (1989) in fünf Modalitäten beschrieben: *Erstens* als Thema philosophischer *Reflexion*, wobei diese - in der stoischen und epikuräischen Tradition - eher den Aspekt der Sorge als des Sich-Erkennens fokussiert. *Zweitens* als ein Bündel von konkreten *Übungen*, welche die „Lebenskunst“ fördern sollen. Dazu gehörten z.B. das nicht-exzessive Körpertraining, die Meditation, die Lektüre, das Notieren von Gedanken zur gelesenen Lektüre, die kritische Vergewisserung eigener „Wahrheiten“ und ihre zunehmend differenzierte Artikulation. Diese Selbstzuwendungen werden als eine *soziale* und *kommunikative* Praxis vorgestellt. *Drittens* steht die Selbstsorge in der „weit in die griechische Kultur“ zurückreichenden Tradition eines „therapeutischen“ bzw. „medizinischen“ Denkens, in welchem die philosophische Reflexion als „Heilmittel“ des Selbst fungiert^v. Die Vervollkommnung der Seele, die in der Philosophie gesucht wird - und den ältesten Begriff der Bildung darstellt -, die *paideía* (vgl. ARISTOTELES 1974; JAEGER 1989; LICHTENSTEIN 1970), nimmt „mehr und mehr medizinische Farben an. Sich bilden und sich pflegen sind verbundene Tätigkeiten. Epiktet beharrt darauf: seine Schule soll nicht als bloße Bildungsstätte angesehen werden, in der man nützliche Kenntnisse für den Berufsweg einheimsen kann, bevor man wieder nach Hause geht, um Nutzen daraus zu ziehen. Man soll die Schule als ‘Ambulanz der Seele’ verstehen: ‘Die Schule eines Philosophen ist eine Arztpraxis (*iatreíon*); wenn man hinausgeht, soll man nicht genossen, sondern gelitten haben’“ (FOUCAULT a.a.O., S. 76f.). Die Schüler sollen ihre Befindlichkeit als *pathologischen* Zustand begreifen. Für diese Metaphorik, mit welcher im Grunde jeder Mensch als „krank“ ausgezeichnet wird, d.h. - übertragen - als *unvollkommen, unwissend, korrektur- und bildungsbedürftig* (vgl. EWALD 1996, S. 23), kann FOUCAULT zahlreiche und einflußreiche Beispiele aus der antiken Literatur anführen. Eine *vierte* Modalität der Selbstsorge als einer persönlichen und gesellschaftlich relevanten

Praxis bezieht sich nun auf „Selbsterkenntnis“, welche zweifelsohne einen großen Raum einnehmen muß, sich jedoch nur in einem bestimmten Sinn verstehen läßt, nämlich als ein *Messen* bzw. *Bewerten* eigener Fähigkeiten, Möglichkeiten und Notwendigkeiten in bezug auf (i) Tugend und Abhängigkeit, (ii) das Gewissen und (iii) das Wissen um Nichtwissen. Asketische Selbstpraktiken dienen der *Erprobung* und gleichzeitig der *Stärkung* eigener Tugend (i). Es handelt sich um „Enthaltsamkeitsübungen“ und „Verknappungsproben“ als Techniken, die Abhängigkeit des Selbst von Gütern, Lüsten und Begehrtem zu „testen“ und gleichzeitig zu verringern. Die „Gewissensprüfung“ (ii) als selbstpraktische Übung bezieht sich vorwiegend auf Rückerinnerungen an den vergangenen Tag mit dem Ziel einer *Bilanzierung* des eigenen *Fortschrittes*, der eigenen *Besserung* und der Fehler, die gemacht oder bekämpft worden sind (S. 84). Diese Selbstschau hat überprüfenden, keinen Schuld zuweisenden Charakter. Schließlich bezieht sich die kritische Selbstprüfung auch auf die Arbeit am Denken (iii). Das „Vorbild“ ist hier die sokratische Methode, das Nichtwissen bewußt zu machen, so daß es nicht bloßes Unwissen bleibt. Es geht aber auch um eine Ökonomie des Geistes, nämlich darum, Vorstellungen gemäß dem stoischen Kanon darin zu unterscheiden, ob sie „von uns abhängen“ oder „nicht von uns abhängen“. Die letzteren sollen, da „sie außer unserer Reichweite“ sind, nicht empfangen, sondern vertrieben werden, sie sollen kein Objekt von Begehren, Abneigung, Neigung oder Abscheu (S. 88), vielmehr als gleichgültig abgehakt werden. Man kann diese Praxis mit Geier „stoische *Vergleichgültigung*“ nennen (1997, S. 19). Die *fünfte* Weise, wie FOUCAULT die Praxis der Selbstsorge (der ersten Jahrhunderte nach Christus) vorstellt, ist in bezug auf das gemeinsame Ziel aller, auch noch so unterschiedlichen Selbstpraktiken, nämlich mit dem Prinzip der *Umkehrung zu einem selber*. Diese Formel besagt nicht, daß man sich *nur* noch um sich kümmern und möglichst dazu passende Tätigkeiten ausüben soll; „aber bei den Tätigkeiten, denen man nachgehen muß, sollte man vor Augen behalten, daß das Hauptziel, das man sich vorsetzen sollte, in sich selbst, im Verhältnis seiner zu sich, zu suchen ist“ (S. 89)^{vi}.

Die von FOUCAULT analysierten Texte befassen sich allesamt mit Praktiken, mit denen Menschen versuchen, sich zu „transformieren“ (zu bilden), d.h. aus ihrem Leben ein *Werk* zu machen, welches einen ästhetischen Wert besitzt und bestimmten Stilkriterien genügt. Diese Praktiken nennt FOUCAULT „Technologien des Selbst“, sie bilden - nebst den Technologien der Produktion, der Technologie von Zeichensystemen und den Technologien der Macht - eine „Matrix“ der praktischen Vernunft (1993, S. 26). Das ganze *Pathos* des Selbstsorgegedankens zielt auf *Transformation*, nicht auf Vollkommenheit oder Geschlossenheit. „Das

Wichtigste im Leben und in der Arbeit ist, etwas zu werden, das man am Anfang nicht war“ (1993, S. 15).

Zweifelsohne sind diese Analysen für die Bildungsthematik von großem Wert, insofern sich diese der kulturellen und psychischen Situation des Selbst zu widmen hat. Die spätmoderne Situation hat mit derjenigen der Griechen z.B. jene auffällige Gemeinsamkeit, daß wir - wie die Griechen - in der Regel nicht glauben, daß die Religion als Fundament der Moral fungieren könne und daß wir nicht wollen, daß das Rechtssystem in unser moralisches, persönliches und intimes Leben interveniert (vgl. dazu EWALD 1996, S. 24; SCHMID 1992, S. 249f.).

2. Das christianisierte Geständnistier: Selbstenthüllung als Selbstvernichtung

Die Selbstsorge wird nach-sokratisch zunehmend durch individualistische und subjektivistische Tendenzen geprägt - immer weniger also in bezug auf ein Wissen um ein Allgemeines gepflegt. Die *moralische* Bedeutung der Selbstsorge hat sich in einem gewissen Sinne sogar „umgekehrt“. Dazu FOUCAULT: Es "hat in den Moralvorstellungen der westlichen Gesellschaft ein tiefgreifender Wandel stattgefunden. Es fällt uns schwer, rigorose Moral und strenge Prinzipien auf das Gebot zu gründen, uns selbst mehr Aufmerksamkeit zu schenken als irgend etwas sonst auf der Welt. Wir sind geneigt, in der Sorge um sich selbst etwas Unmoralisches zu argwöhnen, ein Mittel, uns aller denkbaren Regeln zu entheben. Wir sind Erben der christlichen Moraltradition, die in der Selbstlosigkeit die Vorbedingung des Heils erblickt - sich selbst zu erkennen erschien paradoxerweise als der Weg, auf dem man zur Selbstlosigkeit gelangte. Wir sind jedoch zugleich Erben einer weltlichen Tradition, die das Äußere Gesetz der Moral akzeptiert. Wie sollte unter diesen Umständen die Achtung vor dem Selbst die Grundlage von Moralität bilden können? Wir sind Erben einer gesellschaftlichen Moral, welche die Regeln für akzeptables Verhalten in den Beziehungen zu anderen sucht" (1993, S. 31)^{vii}.

Der Hintergrund der (antiken) Sorge um das Selbst betraf die Sorge, keinen *sklavischen Geist* zu haben. *Freiheit* ist das antike Fundamentalthema - Selbstsorge hieß, sich um die eigene Freiheit zu kümmern, d.h. sie mit bestimmten *Praktiken* zu entwickeln und pflegen. Es ging - schon damals - nicht um Freiheit „an sich“, sondern um ein *êthos*, d.h. die *konkrete* Seinsweise bzw. Art und Weise, wie sich ein Subjekt gibt, *wie* es seine Freiheit *praktiziert*.

Das zentrale ethische Element der Selbstsorge besteht nicht darin, daß sie primär eine Sorge um den Anderen wäre. Die Selbstsorge ist *an sich* ein ethisches Phänomen, welches jedoch

bestimmte Beziehungen zu den anderen erfordert, in dem Sinne, als das *êthos* der Freiheit auch eine Weise, sich um den Anderen zu sorgen, beinhaltet^{viii}. Allerdings verweist die Selbstsorge auch deshalb immer auf den Anderen, weil sie ohne den Anderen kaum gelingen kann^{ix}. Ihr ontologisches Erstes bleibt aber das Selbst, welches weder Tiefe noch Wahrheit besitzt.

Die Idee einer Wahrheit, die sich in der „Tiefe“ des Selbst oder aber hinter den Dingen versteckt, ist „ungriechisch“. Sie ist - wenigstens in bezug auf das Selbst und unabhängig von der eigentümlich okzidentalen Wahrheitsverpflichtung (1994, S. 723) - nur als christliche Überformung des Selbstsorgegedankens zu verstehen. Dabei ist FOUCAULT zufolge entscheidend, daß das Christentum eine Heilsreligion ist, d.h. von sich behauptet, „den Einzelnen aus einer Realität in eine andere, vom Tod zum Leben, aus der Zeit in die Ewigkeit zu führen. Zu diesem Zweck setzte das Christentum eine Reihe von Bedingungen und Verhaltensregeln, die eine Verwandlung des Selbst gewährleisten sollten“ (1993, S. 51). Darüber hinaus handelt es sich um eine Bekenntnisreligion, welche den Gläubigen „strenge Wahrheitsverpflichtungen sowie dogmatische und kanonische Pflichten“ auferlegt (hat) (S. 52). Dies bedeutet, daß das Individuum *erstens* die Pflicht hat, zu erkennen, wer es ist, was in ihm vorgeht, welche Fehler, Versuchungen und Begierden sich auffinden lassen, und *zweitens*, daß diese Wahrheiten über sich enthüllt werden müssen (gegenüber Gott oder Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft), daß also öffentlich oder privat *gegen sich selbst ausgesagt* werden muß. Der Weg zur Reinheit und Wahrheit führt über die *Selbstenthüllung*.

An dieser Stelle ist nicht bedeutsam, welche Transformationen der Selbstenthüllungsakt (als Buße und/oder Bekenntnis der Sünden, als öffentliches Bekenntnis etc.) von den frühen Anfängen des Christentums bis in die Neuzeit und Moderne erlebt hat. Entscheidend ist vielmehr die Ansicht und das Paradoxon, daß die Selbstenthüllung des Sünders, seine „Selbstveröffentlichung“, ihn selber reinigt, seine Sünden tilgt (S. 55). Dieses Paradox ist nur dadurch erklärbar, daß *Selbstoffenbarung* und *Selbstbestrafung* - als manifestes Bußverhalten - verknüpft sind. Die letztere ist eine „dramatische Handlung“ (S. 54), die den „Affekt des Wandels“, den „Bruch mit dem Selbst, mit der Vergangenheit und der Welt“ anzeigt (S. 55). Man bezeugt damit, daß man fähig ist, auf das Leben und sich selbst zu verzichten, dem Tod standzuhalten, ihn zu akzeptieren (S. 55f.). „Das Ziel der Buße ist nicht die *Herstellung von Identität*; sie dient vielmehr dazu, die *Abkehr vom Ich* zu demonstrieren“, d.h.: „*Selbstenthüllung ist zugleich Selbstzerstörung*“ (S. 56; kursiv, R.R.). Die „christliche Hermeneutik des Selbst“ unterstellt verborgene Gedanken und innere Unreinheit, die von Selbsttäuschung geschützt wer-

den und das Individuum zum Sünder machen. Wenigstens für das Christentum der ersten Jahrhunderte gab es - immer FOUCAULT zufolge - zwei Wege, wie man die Wahrheit über sich selbst offenbaren, d.h. sich von seinen Sünden befreien konnte: als Publikmachung des eigenen Status als Sünder oder als „unablässige analytische Verbalisierung von Gedanken im Zeichen des absoluten Gehorsams gegenüber einem anderen“ (S. 61), z.B. als Mönch. Trotz der Differenzen ist das Entscheidende, daß die „Enthüllung des Selbst (...) der Verzicht auf das Selbst“ ist (S. 62)^x.

3. Vom Kult des Tiefenselbst zur Würdigung des Oberflächenselbst

FOUCAULTs Analysen des im Abendland zum „Geständnistier“ gewordenen Menschen (zit. nach GUTMAN 1993, S. 123) erinnern an die Diagnosen einer „Tyrannei der Intimität“ (SENNETT 1986) und deuten den Wandel der Selbstsorge aus einem ursprünglich *politisch-ethischen* Kontext über einen *religiösen* in einen rein *psychologischen* an. Es handelt sich um eine Transformation der Selbstsorge in Seelsorge (vgl. SCHMID 1992). Zur Ironie der hier nur aufgeworfenen Geschichte des Selbst gehört, daß dieses, wenn es nicht mehr als Tätigkeit und Ethos, sondern in seiner bleibenden *Substanz* gefaßt werden soll, „vernichtet“ wird. Die Selbstsuche ist paradoxerweise ein sicherer Weg zur Selbstverfehlung.

Diese Einschätzungen sind „anti-psychologisch“ gedacht, insofern sie sich gegen Psychologien des „wahren“ Selbst richten. Ein „wahres“ Selbst muß „Tiefe“ besitzen und mit sich identisch sein können, sonst ist Rede darüber Unsinn. Daß die Tiefenmetapher fundamentalistische Züge aufweist und in pluralistischen Lebensformen zu ungünstigen (Denk-) Konsequenzen führt, sei hier nicht weiter diskutiert (vgl. REICHENBACH 1998). Bildungs- und erziehungstheoretisch entscheidend ist der Sachverhalt, daß die Selbsttransformation nicht in der Identität ihren Ort haben kann, sondern nur in der Differenz (vgl. SCHMID 1992, S. 241): Ein mit sich identisches Selbst - oder auch Subjekt - wäre entwicklungsunfähig.

Die humanistisch-psychologisch inspirierte Selbstkultur der Spätmoderne kann als Reaktion gegen eine „christliche Ethik“ verstanden werden, welcher es darum geht, das Selbst zu entziffern und ihm zu entsagen. Der Selbstentsagungspraxis wurde eine romantische, rousseauistisch geprägte Form der Selbstsorge entgegengestellt, welche einer Sakralisierung eines inneren, wahren und „unberührbaren“ Kerns des Menschen gleichkommt. Diese Idee, die nicht frei von Zügen des *Kitschs* erscheint (vgl. REICHENBACH & OSER 1995), wirkte sich für pädagogisches Denken mitunter in grotesker Weise aus (vgl. OELKERS & LEHMANN 1990, S.

48-60). Allerdings ist der Zusatz wesentlich, daß der Fokus auf das „wahre Selbst“ weniger mit Narzißmus zu tun hat (vgl. LASCH 1979) als vielmehr mit dem *moralischen* Ideal der *Authentizität* (TAYLOR 1995). Es ist eine moderne Angewohnheit, Authentizität nur in bezug auf Tiefe und Identischsein des Selbst zu denken. Dazu gehört die - kulturhistorisch zu analysierende - Tendenz, nicht nur das Authentische, sondern auch das „Tiefe“ des Selbst für *gut* zu halten (vgl. TAYLOR 1996). Relevant ist für den Kontext von Bildung und Erziehung, daß diese berechnete und u.U. moralisch geforderte Ausgestaltung des nach-sittlichen Freiheitssubjekts (vgl. MENKE 1996) unter bestimmten psychologischen und sozialen Bedingungen *esoterisch* wird. Soll das Selbst jedoch ethisch und bildungstheoretisch relevant bleiben, muß es *exoterisch* betrachtet werden. Dann müssen die konkreten, auch von außen verstehbaren *Praktiken* interessieren, mit denen sich das Selbst konstituiert. SCHMID (a.a.O.) ist deshalb völlig zuzustimmen, wenn er im Sinne FOUCAULTs betont, daß Selbstkonstituierung mit „Selbstfindung“ nichts zu tun hat.

Wie die Freiheit nur in ihrem konkreten Gebrauch existiert, um es mit FINK (1992, S. 123) zu sagen, so „konstituiert“ sich das Subjekt und das Selbst nur im konkreten „Gebrauch“, aber nicht als oder zur identischen Wesenheit. Die Bedingung der Möglichkeit von Bildung ist die *Abwesenheit* des mit sich identischen Selbst. Bildungsprozesse sind dank dieser Abwesenheit nicht nur möglich, sondern auch prinzipiell nicht abschließbar. Das Vokabular, mit welchem sie beschrieben werden, sollte diese Nichtabschließbarkeit deshalb berücksichtigen. Darin liegt ein spezifisch ethisches Anliegen begründet: dem ethischen Subjekt als einem Subjekt der *Erfahrung*, welches sich mit Hilfe von Selbstpraktiken bildet und so zum Subjekt möglicher *Veränderung* wird, geht es um die Möglichkeit einer *offenen* (d.h. nicht abschließbaren) Geschichte. Es geht mit anderen Worten um die *Freiheit* es Menschen, nicht um seine „wahre“ Natur, die vorausgesetzt und wiedererlangt werden soll (vgl. SCHMID a.a.O., S. 227; FOUCAULT 1996). Freiheit aber ist konkret, sie zeigt sich am und als Ethos, an der Art und Weise zu leben und sich zu geben. Sie meint mit anderen Worten einen *Stil*, der auf Elemente der Selbstformung verweist; Ethos ist immer *Oberfläche*, ja *Äußerlichkeit*.

Die Frage des Stils ist gerade wegen ihrer *politischen* Dimension entscheidend, da sie in Beziehung zu dem steht, „was wir in unserer Welt willens sind zu akzeptieren, zurückzuweisen und zu verändern, sowohl bei uns selbst als auch in unseren Verhältnissen“ (FOUCAULT, zit. nach SCHMID a.a.O., S. 236). Die politische Dimension der Lebensführung, um es anders zu sagen, besteht ganz einfach im Wunsch, „nicht Untertan zu sein“, die gesellschaftliche Dimension darin, „Formen der Gesellschaft zu finden, die auf der Selbstkonstituierung der Sub-

jekte beruhen und diese ermöglichen“ (SCHMID a.a.O., S. 375). Auf diese Weise sind ethische mit Machtfragen verbunden; d.h. die „Regierung seiner selber“ erfordert eine *freiheitliche Gesellschaft*. Die Selbstkonstituierung (des Subjekts) führt dazu, die Machtfrage nicht einschlafen und Herrschaftsformen nicht erstarren zu lassen. Damit erhält die Ethik des Selbst aufklärerische Relevanz und Aktualität (S. 376). Zu den für die Konstitution des ethischen Subjekts bedeutsamen Erfahrungen gehören deshalb jene des *Intolerablen* (S. 376). Eine Ethik des Selbst steht nicht gegen die Geltung und Verbindlichkeit von Rechtsnormen, aber sie ist in dem Sinne „fundamentaler“ als jeder Geltungsanspruch zuletzt auf die Zustimmung des Individuums angewiesen ist (S. 377). Die individuelle Ethik der Lebensführung hat hier - für einmal - den Vorrang vor der Moralperspektive (ebd.). Ihre zentralen Begriffe sind *Stil* und - vor allem - *Transformation* (S. 386).

Zwei bildungsrelevante Aspekte des Stils können unterschieden werden. Der eine ist die Technik der *Einübung* von Lebenskunst („Askese“), der andere die *Ausübung* von Lebenskunst („Stilistik“). Das ethische Subjekt ist - im Gegensatz zum epistemischen Subjekt - durch ein „asketisches Selbstverhältnis“ charakterisierbar (S. 382), es hat an sich *Arbeit* zu leisten, kurz: es *bildet* sich. Seine „Bildung“ besteht darin, von der passiven und normierten zur aktiven und ethischen Form der Selbstkonstituierung zu kommen. Durch den *Gebrauch* der Freiheit „schafft“ es gleichsam an den Voraussetzungen für eine „freiheitliche Gesellschaft“ mit, d.h. einer Gesellschaft, die das Individuum in den Mittelpunkt stellt. Persönliche Wahlen sind Akte der Freiheit, die deshalb nicht Willkür sind, weil sie vor dem Hintergrund historischer und biographischer Erfahrungen getroffen werden, in Konfrontation mit Problemen und dem Intolerablen, in Auseinandersetzung mit Macht und gegen Normierung (S. 384). Der Akt der Freiheit ist begründet, hat Gründe, doch die Ästhetik der Existenz „beunruhigt“ auch die eigenen Gründe, die eigenen „Evidenzen“, weil die Sorge um sich mit dem berechtigten Zweifel einhergeht, das eigene Selbst nicht erkennen zu können, und damit, weder „wahr“ noch „eins mit sich“ zu sein. Diese Unruhe und dieser Zweifel machen die Selbstsorge aus.

Das ethische Subjekt der Erfahrung zeichnet sich durch Veränderbarkeit und Vielgestaltigkeit aus, seine Selbstorganisation kann nicht jene der *Identität* sein, sondern höchstens der *Kohärenz*, „eine Kohärenz, die nicht von vornherein feststeht, sondern sich in fortlaufenden Akten erst herstellt“ (S. 381). Stil bedeutet Kohärenz. Es gibt in der von der Selbstsorge ausgehenden Ästhetik der Existenz kein „eigentliches Wesen“ (des Selbst, der Ethik, der Wahrheit) zu entdecken. Diese Sicht entspricht einem postteleologischen bzw. ateleologischen Bildungsgedanken (vgl. auch SCHMID 1998, S. 310-317).

Schlußbemerkungen

Bestimmte pädagogische Les- und Denkart mögen sich an der ethischen Bedeutung des „Oberflächenselbst“ wohl nicht so richtig erfreuen und die damit verbundenen Ideen lieber als vulgären Positivismus, Materialismus oder Ästhetizismus abtun. Solche Mißverständnisse liegen u.a. auch darin motiviert, daß FOUCAULT immer wieder einen provokativen Antihumanismus proklamierte. Seine Skepsis gegenüber humanistischen Idealen - und den Humanwissenschaften in toto - kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß FOUCAULT - wie andere neonietzscheanische AutorInnen - insgeheim aufklärerische Postulate vertritt (vgl. TAYLOR 1996, S. 192). FOUCAULT scheint nur die *antitragische Zuversicht offizieller Liberalität* kaum zu ertragen, mit welcher auch erziehungs- und bildungsphilosophische Denkprodukte mitunter zu glänzen meinen müssen. Mit Rekurs auf FOUCAULTs Analysen der antiken Idee der Selbstsorge sollte hier aufgezeigt werden, daß es Gründe gibt, das Selbst - sofern es pädagogisch interessiert - lieber im Hinblick auf seine konstituierenden und transformierenden Praktiken zu studieren als im Hinblick auf psychologische Zugänge zu seiner vermeintlichen „Wahrheit“. Die Selbstsuche ist nicht nur besonderen Täuschungen, Verzerrungen und Fundamentalisierungen ausgesetzt, sie ist auch *keine* Entwicklungsaufgabe, sondern vielmehr ein Symptom für Psychologisierungstendenzen einer Spätmoderne, die nicht mehr richtig weiß, wer sie ist (und meint, sie müsse es unbedingt wissen). Doch die Sakralisierung des Tiefenselbst ist weder für pädagogische Theorie noch für pädagogische Praxis von irgendeinem Wert. Das Gegenteil ist m.E. der Fall.

Mit dem hier erläuterten Denken könnte die Entwicklungsaufgabe statt in der Selbstsuche oder Selbstfindung vielmehr darin gesehen werden, die geistigen und affektiven Voraussetzungen zu kultivieren, die es dem Selbst ermöglichen, sich zu verändern. Das Transformationideal kann unter modernen Bedingungen nicht spezifischer definiert werden, weil damit die Möglichkeit und der Zweck der Selbstbildung unterminiert würden: Freiheit zu praktizieren. Nun ist Freiheit gewiß kein psychologischer und kein empirischer Begriff, aber auch kein Kompetenzbegriff; Freiheit ist vielmehr eine kontrafaktische Selbstzumutung, die das Individuum auf der Oberfläche seines Lebensflusses in widrigen Umständen zum ethischen Subjekt werden läßt. Es ist reichlich überflüssig, darüber zu spekulieren, ob eine so gefaßte Freiheit mit tiefen Wahrheiten verbunden ist, die unter dieser Oberfläche - unter dem Ethos - vermutet werden. Die Oberfläche ist tief genug.

Anmerkungen

- i Vgl. z.B. BLUMSTEIN 1991, S. 305; KAPLAN 1986, S. 6; MEILI 1987, S. 951; WELLS & MARVELL 1976, S. 3; auch FEND 1994; GOTTSCHALCH 1991; SCHEIBE; 1995; WREN 1993.
- ii Wie BÖHME (1988) ausführt, hat der Dialog *Alkibiades* in der jüngeren PLATON-Forschung kaum eine Rolle gespielt. Dies erstaune, weil dieser Dialog jahrhundertlang in der Akademie als Einführung in die PLATONische Philosophie gelesen worden sei. Den Grund für diese „Vernachlässigung“ sieht BÖHME darin, daß Friedrich SCHLEIERMACHER - als einer der bedeutendsten PLATON-Forscher - den Dialog als unecht bezeichnet habe (ebd.).
- iii Eine Genealogie des Begriffs der Selbstsorge soll an dieser Stelle nicht versucht werden (vgl. dazu HADOT 1981); erwähnt sei allerdings, daß das Motiv der Selbstsorge in der Neuzeit und Moderne beispielsweise in Werken von KANT (*Metaphysik der Sitten*), NIETZSCHE (*Unzeitgemäße Betrachtungen*) und natürlich HEIDEGGER (*Sein und Zeit*) auftaucht (vgl. BÖHME a.a.O.) Der letztere bestimmt bekanntlich das Dasein als Selbstsorge bzw. als Sorge. Der Begriff der Selbstsorge ist ihm vielmehr tautologisch, da die Sorge nur *als* Selbst-Sorge gedacht werden könne (Heidegger 1976/1927).
- iv SOKRATES versucht dem jungen und politisch ehrgeizigen ALKIBIADES mit seiner berüchtigten Fragetechnik aufzuzeigen, daß dieser (noch) kaum über die nötigen Kompetenzen (zur politischen Karriere) verfügen könne, wo er sich doch kaum selber kenne (PLATON 1996, S. 77).
- v FOUCAULT verweist darauf, daß bei PLUTARCH Philosophie und Medizin ein und denselben Bereich benennen (S. 75). Im Kernstück der beiden „Disziplinen“ ist denn auch ein gemeinsames Vokabular vorhanden gewesen, etwa der Begriff des *páthos*, der sowohl Leidenschaft (als eine unfreiwillige Regung und Störung der Seele) als auch physische Krankheit bedeutet. Bei den Stoikern werden medizinische Metaphern gebraucht, um jene „Operationen zu bezeichnen, denen die Pflege der Seele bedarf: das Skalpell an eine Wunde legen, ein Geschwür öffnen, amputieren, überflüssige Säfte ablassen, Arzneien verordnen“ etc... (S. 76).
- vi Diese Umkehr impliziert einen veränderten Blick. Zunächst folgt sie noch einer Ethik der Beherrschung - als dem Endzweck aller Selbstpraktiken (S. 90). Später wird sie - als Selbstbeziehung - immer mehr im juristischen Sinn des Besitzes gedacht; „man untersteht nur sich selbst, man ist *sui iuris*; man übt über sich eine Macht aus, die nichts begrenzt noch bedroht; man hat die *potestas sui*“ inne (ebd.). Neben dieser eher politischen und juristischen Betrachtungsweise wird die Selbstbeziehung aber auch dadurch bestimmt, „daß man sich genießen kann wie ein Ding, das man zugleich in Besitz und vor Augen hat“ (ebd.). Die gelingenden Selbstpraktiken führen zur Erfahrung der Freude über sich bzw. an sich.
- vii Auch HADOT (1996) verweist darauf, daß die Selbstsorge in der *frühen* christlichen „Rezeption“ umgewertet worden ist: „(...) il s’agit bien ici d’un renversement des valeurs qui sont l’objet de nos désirs et de nos soins“ und „le souci de soi et l’attention à soi-même, au sens socratique, sont donc absents du christianisme primitif“ (S. 20). Allerdings hätte sich dies schnell geändert, so etwa schon in der monchischen Bewegung, in welcher „on voit réapparaître les exercices spirituels de l’Antiquité qui étaient liés au souci de soi“ (ebd.).
- viii Der freie griechische Bürger-Mann muß sich in seiner „Regierungskunst“ um die anderen, z.B. Frauen und Kinder kümmern lernen; er muß aber - als *freier* Bürger-Mann - auch zeigen können, daß er seine Macht nicht mißbraucht, weil er von seinen Wünschen und Zielvorstellungen nicht abhängig ist.
- ix „On a besoin d’un guide, d’un conseiller, d’un ami, de quelqu’un qui vous dise la vérité. Ainsi, le problème des rapports aux autres est présent tout au long de ce développement du souci de soi“ (FOUCAULT 1994, S. 712).
- x FOUCAULT glaubt, daß die zweite Form, die *Verbalisierung des Selbst*, im Verlaufe der Zeit ein größeres Gewicht bekommen hat. Seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart seien die Verbalisierungstechniken „von den sogenannten Sozialwissenschaften in einen anderen Kontext transformiert worden, wo sie instrumentell der Herausbildung eines neuen Selbst dienstbar gemacht werden. Die Anwendung dieser Techniken, ohne die ursprünglich mit ihnen verknüpfte Verzichtleistung einzufordern, markiert einen historischen Bruch“ (S. 62).

Erwähnte Literatur

-
- ARENDDT, H. (1994). *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München & Zürich: Pieper (Original: "Between Past and Future" 1968).
- ARENDDT, H. (1996). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München & Zürich: Piper (Original: "The Human Condition" 1958).
- ARISTOTELES (1974). *ARISTOTELES und die Paideia*. Besorgt und übersetzt von Edmund Braun. Schöningsh Sammlung Pädagogischer Schriften. Paderborn: Schöningsh.
- BLUMSTEIN, P. (1991). The production of selves in personal relationships. In J. A. Howard & P. L. Callero (Hrsg.), *The self-society dynamic: Cognition, emotion and action*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 305-322.
- BÖHME, G. (1988). *Der Typ Sokrates*. Frankfurt: Suhrkamp.
- EWALD, F. (1996). FOUCAULT: éthique et souci de soi. *Magazine littéraire*, No 345, 22-25.
- FEND, H. (1994). *Die Entdeckung des Selbst und die Verarbeitung der Pubertät*. Entwicklungspsychologie der Adoleszenz in der Moderne, Band III. Bern u.a.: Huber.
- FINK, E. (1992). *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Original, als Vorlesungstext, 1951/52).
- FISCHER, W. (1998). Über Sokrates und die Anfänge des pädagogischen Denkens. In W. FISCHER & D.-J. Löwisch (Hrsg.), *Philosophen als Pädagogen. Wichtige Entwürfe klassischer Denker*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-25 (2. Ausg., Original 1989).
- FOUCAULT, M. (1989). *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3* (übersetzt v. U. Raulff u. W. Seitter). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- FOUCAULT, M. (1993). Technologien des Selbst. In M. FOUCAULT u.a. (Hrsg.), *Technologien des Selbst* (mit Beiträgen v. R. Martin, L.H. Martin, W.E. Paden, H. GUTMAN, P.H. Hutton). Frankfurt/M.: FISCHER, S. 24-62 (Original 1988).
- FOUCAULT, M. (1994). *Dits et écrits*, Bd. 4, 1980-1988. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1996). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier* (Gespräch aus dem Jahre 1978 mit D. Trombadori, übersetzt v. H. Brühmann; mit einem Vorwort v.W. SCHMID; einer Bibliographie v. A. Hemminger). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GEIER, M. (1997). *Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- GOTTSCHALCH, W. (1991). *Soziologie des Selbst. Einführung in die Sozialisationsforschung*. Heidelberg: Asanger.
- GUTMAN, H. (1993). Rousseaus Bekenntnisse: Eine Selbsttechnik. In M. FOUCAULT u.a. (Hrsg.), *Technologien des Selbst*. Frankfurt/M.: FISCHER, S. 118-143 (Original 1988).
- HADOT, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études augustiniennes.
- HADOT, P. (1996). Histoire du souci. In *magazine littéraire*, Nr. 345, 18-23.
- HEGEL, G.W.F. (1986). Phänomenologie des Geistes. *Werke in 20 Bänden, Bd. 3* (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp (Original 1807).
- HABERMAS, J. (1993). Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat. In Ch. TAYLOR, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von A. GUTMANn (Hrsg.) und anderen. Frankfurt/M.: FISCHER, S. 147-194
- HEIDEGGER, M. (1976). *Sein und Zeit*. Frankfurt/M.: Klostermann (Orginal 1927).
- HUME, D. (1955). A treatise of human nature. In Ch.W. Hendel Jr. (Hrsg.), *HUME. Selections*. New York: Scribners, S. 1-106 (Original 1739-40).
- JAEGGER, W. (1989). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin & New York: de Gruyter (Original 33).
- KAPLAN, H.B. (1986). *Social psychology of self-referent behavior*. New York & London: Plenum.
- LASCH, Ch. (1979). *The culture of narcissism. American life in an age of diminishing expectations*. New York: Norton & Co (dt. *Das Zeitalter des Narzißmus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1982).
- LICHTENSTEIN, E. (1970). *Paideia. Die Grundlagen des europäischen Bildungsdenkens im griechisch-römischen Altertum*. Hannover u.a.: Hermann Schroedel.
- MEILI, R. (1987). "Ich". In W. Arnold, H.J. Eysenck & R. MEILI (Hrsg.), *Lexikon der Psychologie*, zweiter Band, S. 950-51.
- MENKE, Ch. (1996). *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach HEGEL*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- OELKERS, J. & LEHMANN, T. (1990). *Antipädagogik. Herausforderung und Kritik*. Weinheim & Basel: Beltz (2., erweiterte Ausgabe).
- PLESSNER, H. (1982). Der Mensch als Lebewesen. In ders., *Mit anderen Augen*. Stuttgart: Reclam, S. 9-62 (S. 9-15 Erstveröffentlichung; S. 51-61 entspricht, mit einer geringfügigen Auslassung auf S. 55, S. 309-346 aus: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 1928).

-
- REICHENBACH, R. (1998). Preis und Plausibilität der Höherentwicklungsidee. *Zeitschrift für Pädagogik*, 44(2), 205-221.
- REICHENBACH, R. & OSER, F. (1995). On noble motives and pedagogical Kitsch. Rogers' and Freiberg's "Freedom to Learn". *Teaching and Teacher Education*, 1995, Vol. 11, 2, pp. 189-193.
- SCHEIBE, K. (1995). *Self studies. The psychology of self and identity*. London: Praeger.
- SCHMID, W. (1992). *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SCHMID, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- SENNETT, R. (1986). *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt/M.: Fischer (Original: "The fall of public man", 1974).
- TAYLOR, Ch. (1995a). *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (Original: "The malaise of modernity", 1991).
- TAYLOR, Ch. (1996). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp (Original: "Sources of the self", 1989).
- TENORTH, H-E. (1986). Bildung, allgemeine Bildung, Allgemeinbildung. In ders. (Hrsg.), *Allgemeine Bildung*. Weinheim: Juventa, S. 7-30.
- TOURAINÉ, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents?* Paris: Fayard.
- WELLS, L.E. & Marwell, G. (1976). *Self-esteem, its conceptualization and measurement*. Beverly Hills, CA: Sage.
- WREN, T.E. (1993). The open-textured concepts of morality and the self. In G.G. Noam & T.E. WREN (Hrsg., in Kooperation mit G. Nunner-Winkler & W. Edelstein), *The moral self*. Cambridge, Mass: MIT Press, S. 78-95.

La profondeur de la surface:

Le souci de soi selon Michel FOUCAULT et l'éthique de la transformation.

Résumé

Cet article est consacré à la question des éléments constitutifs du sujet éthique: le soi. L'objectif est d'examiner sa place et sa portée dans la théorie de l'éducation et de la Bildung. Le point de départ est l'analyse du souci de soi, un concept antique qui, selon Michel FOUCAULT, peut être interprété comme esthétique de l'existence. La deuxième partie traite de la lecture chrétienne du souci de soi (antique) et de l'impératif de révéler la totalité pécheresse du soi. Avec FOUCAULT, ces pratiques sont interprétées comme des efforts de renoncer au soi. La troisième partie critique l'idéologie du «vrai» moi, le culte psychologisant du soi. Ce culte qui est une réaction à la conception chrétienne du soi, est néanmoins opposé à l'idée antique du souci de soi. Cet examen conclut avec des considérations sur la pertinence éthique et éducative d'un soi «superficiel».

The Depth of the Surface:

Michel FOUCAULT on the Care of the Self and the Ethics of Transformation

Summary

This contribution focuses on the constitutive conditions of the ethical subject -- that is, the self -- as it relates to educational theory. In the first section, FOUCAULT's analysis of the ancient concept of "care of the self", which he understands to be an aesthetics of existence, will be outlined. The second section deals with the Christian transmutation of the concept. Here it appears as an admonition to disclose the self's inherently sinful nature. FOUCAULT looks on the practices associated with this reinterpretation as attempts to renounce the self. In the final section, the contemporary ideology of the "true self" is presented as a psychologizing cult of the self, a reaction to the Christian concept but also as far removed from the ancient concept. The paper closes by offering some considerations on the relevance of the "superficial" self for ethics and education.