



TRANSFER AUS DEN SOZIAL-
UND KULTURWISSENSCHAFTEN

Das Individuum im Widerspruch

Zur Theoriegeschichte des modernen
Individualismus

Hans-Ernst Schiller

F Frank & Timme

Verlag für wissenschaftliche Literatur

Hans-Ernst Schiller
Das Individuum im Widerspruch

Schriftenreihe des Fachbereichs Sozial- und Kulturwissenschaften
der Fachhochschule Düsseldorf
Transfer aus den Sozial- und Kulturwissenschaften, Band 3
Herausgegeben von der Dekanin des Fachbereichs Sozial- und
Kulturwissenschaften im Auftrag des Rektors

Hans-Ernst Schiller

Das Individuum im Widerspruch

Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus

F Frank & Timme
Verlag für wissenschaftliche Literatur

ISBN 978-3-86596-089-4

ISBN 3-86596-089-8

© Frank & Timme GmbH Verlag für wissenschaftliche Literatur
Berlin 2006. Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts-
gesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.

Herstellung durch das atelier eilenberger, Leipzig.

Printed in Germany.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

www.frank-timme.de

Vorbemerkung

Die Idee zu den vorliegenden Untersuchungen hat sich Anfang der 90er entwickelt, als allenthalben von „Individualisierung“ oder dem „Triumph des Individuums“ die Rede war. Aufzuklären, was es damit auf sich hat, schien mir eine lohnende Aufgabe, zu der auch ein „gelernter Philosoph“ etwas beizutragen vermag. In dieser Perspektive wurde schon meine Habilitationsschrift über Humboldts Sprach- und Sozialphilosophie geschrieben, die sich freilich noch älteren Fragestellungen verdankt hat. Mit der vorliegenden Arbeit habe ich, so gut ich es vermochte, das Projekt einer Theoriegeschichte des modernen Individuums realisiert. Wie bei derartigen Unternehmungen üblich, weiß ich inzwischen mehr als zu Beginn, wie ergänzungsbedürftig meine Arbeit sein wird.

Die einzelnen Kapitel dieser Schrift – auch die beiden schon veröffentlichten Aufsätze über Bloch bzw. die *Dialektik der Aufklärung* – sind im Hinblick auf das Ganze geschrieben bzw. umgeschrieben worden, aber ich denke, dass jedes auch für sich verstanden werden kann. Die meisten Darstellungen und Thesen sind in Seminaren und Vorlesungen erprobt worden; falls sie für Nicht-Fachleute verständlich sind, ist das vor allem das Verdienst meiner Studenten und Studentinnen an der Fachhochschule Düsseldorf. Ich danke ihnen wie auch den Kolleginnen und Kollegen vom Fachbereich „Sozial- und Kulturwissenschaften“, die mich mehrfach unterstützt haben, insbesondere Klaus Riekenbrauk, mit dem ich einige Seminare über Strafrecht und Rechtsphilosophie veranstaltet und viele gute Gespräche geführt habe. Vor allem danke ich Thomas von Freyberg, der im Laufe der Zeit die meisten Kapitel gelesen hat, für seine wertvollen Kommentare, Nachfragen und Einwände. Bei der Endredaktion hat mir meine Frau Brigitte Schiller geholfen. Ihr danke ich auch für das lange Jahre bewährte Verständnis, das sie mir und meinem nicht immer sozialverträglichen Arbeiten entgegen bringt.

Inhalt

Einleitung: Vorüberlegungen und Vorgeschichte 9

Triumph des Individuums und Individualismus 9 Dimensionen des Begriffs Individuum 15 Zur Vorgeschichte der modernen Theorien 29

Erster Teil: Deutscher Idealismus

1. Kapitel

Der Mensch als Selbstzweck. Recht, Moral und Kultur bei Kant 41

Das Individuum als Prinzip von Recht und Moral 41 Willensfreiheit und Charakter, moralische Revolution 52 Reich der Zwecke und höchstes Gut 67

2. Kapitel

Individuelles und transzendentes Ich bei Fichte 79

3. Kapitel

Prinzip der modernen Welt, der substantiellen Sitte untergeordnet. Das individuelle Selbst bei Hegel 90

Das Recht des Individuums in der „Philosophie des Rechts“ 90 Kritik des Individualismus in der „Phänomenologie“ 100 Anerkennung und der Kampf auf Leben und Tod 114 Das Individuum in der Geschichte 124

Zweiter Teil: Liberalismus und Sozialismus

4. Kapitel

Bildung, Gesellschaft, Sprache: Der Individualismus der Selbstverwirklichung bei Wilhelm von Humboldt 129

5. Kapitel

Klassenindividuum, Marktsubjekt und Person bei Marx 143

Gesellschaftliche Antagonismen und Ohnmacht der Politik 144 Menschenrechte und ökonomischer Individualismus 146 Entfremdung und die Gesellschaft der Individuen 149 Charaktermaske und materielle Subjektivität 154 Bestimmungen der Utopie 159 Die Notwendigkeit des Fortschritts und seiner Opfer 161

6. Kapitel

Vom egalitären zum elitären Individualismus: John Stuart Mills Verteidigung der Freiheit 165

Selbstschädigungskriterium und Interventionsprinzip 165 Individuum als Natur und Privileg; Fortschritt und Opfer 174

Dritter Teil: Kritische Theorie

7. Kapitel

Monade zwischen Ohnmacht und Selbstverantwortung. Horkheimers kritische Theorie der dreißiger Jahre 183

8.Kapitel

Liquidation des Individuums. Zum Subjektbegriff der „Dialektik der Aufklärung“ **200**

Apriori der Verkäuflichkeit und Verlust der Erfahrung 200 *Urgeschichte des Subjekts* 204 *Bürgerlichkeit und Individualität. Verhältnis zu Hegels „Herrschaft und Knechtschaft“* 209 *Bedeutungsverlust des Individuums und das Bedürfnis nach Anerkennung* 215 *Psychologischer Kleinbetrieb und Pseudoindividualität. Liquidation als Grenzbegriff* 217 *Kritik in Zeiten dynamischer Erstarrung* 222

9.Kapitel

Der entkernte Selbstverkäufer. Erich Fromms kritische Sozialpsychologie **225**

Das Individuum als anthropologische Kategorie, Bedürfnisse und Triebe 225 *Charakter, gesellschaftlich und individuell* 230 *Charakter und Freiheit* 234 *Geschichtliche Dimension: Doppelgesicht der Freiheit und falsches Selbst* 239 *Selbstverkauf und Anerkennung. Die Dominanz des Marketing Charakters* 244 *Triebnatur und Vernunft* 246

Vierter Teil : Selbstsein und Intersubjektivität

10.Kapitel

Zur „Rettung des Individuums“ bei Ernst Bloch **257**

11.Kapitel

Mit den Augen der Anderen. Das gesellschaftliche Individuum nach Mead **271**

Mead und Marx 271 *Sprache* 275 *Rollenübernahme und Spontaneität* 280 *Freiheit und Selbstbewusstsein* 286 *Identität und Körper* 290 *Interaktionismus und Marktsubjekt* 293

12.Kapitel

Das Individuum als singuläre Existenz: Sartres Philosophie der Befreiung **298**

Bewusst-Sein und Wahl 298 *Freiheit und Allgemeinheit* 301 *Individualität des Todes und Dialektik der Freiheit* 306 *Entfremdung und die Macht der Kollektive* 309 *Kollektiv und Gruppe* 314

Schluss: Ideologischer Individualismus **319**

Ideologie 319 *Person und Menschenwürde* 321 *Individualismus der Weltsicht* 329 *Selbstverwirklichung und Konsumismus* 337 *Armut, Eigenverantwortung und Integration* 343

Literaturverzeichnis **349**

Einleitung: Vorüberlegungen und Vorgeschichte

I Triumph des Individuums und Individualismus

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ist das Hauptproblem der neuzeitlichen Sozialphilosophie. Jede ihrer Kardinalfragen, sei es die Legitimität politischer Herrschaft und wirtschaftlicher Ungleichheit oder die Beziehung von Freiheit und sozialer Determination, verweist auf die grundlegende Frage nach den Beziehungen des Einzelnen zu den Anderen und zu den Institutionen und Kategorien, den Handlungs- und Denkformen, in denen diese Verhältnisse objektive Gestalt erhalten.

Auch im vergangenen Jahrhundert haben sich Sozialphilosophie wie Gesellschaftstheorie – soweit sich beides überhaupt trennen lässt – mit jenem Hauptproblem beschäftigt. Dabei zeigt sich eine staunenswerte Gegenbewegung. Während es um die breite Mitte des 20. Jahrhunderts so aussah, als ob das Individuum zum Untergang verurteilt ist – man denke an die Untersuchungen der Autoren der Kritischen Theorie, aber auch an die negativen Utopien von Orwell und Huxley – wird heute allenthalben von „Individualisierung“, vom „Wert des Individuums“¹ oder vom „Triumph des Individuums über die Gesellschaft“² gesprochen. Wahrscheinlich ist das eine genau so fragwürdig wie es das andere war. Jedenfalls bedürfen Untergang und Triumph des Individuums einer gründlichen Reflexion.

Dabei müssten ökonomische und politische Entwicklungen ebenso berücksichtigt werden wie die allgemeine Verfassung des Subjekts in der Moderne, deren philosophische Reflexion Gegenstand dieser Arbeit ist. Eine ihrer leitenden Annahmen besteht darin, dass die moderne Individualität von Widersprüchen durchzogen ist, die sie zwischen Selbsterhöhung und Selbstpreisgabe schwanken lässt. Der Umschlag vom einen Extrem ins andere ist freilich kein einmaliger Vorgang, sondern eher ein Oszillieren zwischen Verneinung und Vergötzung. In manchen Aspekten scheint sich seit 2 bis 3 Jahrzehnten, verschärft durch den Untergang des Sowjetblocks, eine Rückkehr zu den Verhältnissen und Vorstellungen des Kapitalismus in der Industrialisierungsphase zu vollziehen. Allerdings gibt es in der Geschichte keine einfache Wiederholung und nur scheinbar ein Zurück. Bestimmte historische Veränderungen sind irreversibel, allgemeine Richtungen wie die Zerstörung der natürlichen

¹ H. Hastedt, *Der Wert des Einzelnen. Eine Verteidigung des Individualismus*, Frankfurt/M. 1998

² E. Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München/Wien 1995, S. 420

Umwelt und der Residuen traditioneller Vergemeinschaftungsformen sind ebenso unumkehrbar wie die Verdichtung der Vergesellschaftung des Einzelnen und der relative Bedeutungsverlust von Industriearbeit und Arbeiterbewegung. Auch wenn wir in mancher Hinsicht eine Rückkehr zu Verhältnissen, Ideologien und Programmen der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Entstehungsphase beobachten können, werden sie doch auf einem neuen Niveau und unter veränderten sozialen, technischen und politischen Bedingungen wieder aufgenommen.

Eine weitere Annahme, die für die Konzeption dieser Arbeit grundlegend ist, besteht darin, dass nur die Geschichte ein adäquates Verständnis unserer Gegenwart ermöglicht. Ohne historische Kenntnisse wird die jeweils jüngste Veränderung allzuleicht zum Nie-da-gewesenen verklärt. Das entspricht dem Lebensgefühl jeder neuen Generation, zu dem sie ein unbestreitbares Recht hat. Das entspricht aber auch den sachfremden Gewohnheiten und Anforderungen des Marktes, der von jedem Gedanken und jeder Theorie wie von anderen Waren verlangt, mit dem Versprechen des Neuen Reklame zu machen, um Aufmerksamkeit zu wecken und an die Leute gebracht zu werden. Andererseits bleibt freilich die Behauptung, im Grunde habe sich nichts geändert, auf schlechte Weise abstrakt, wenn sie sich nicht an den Erfahrungen der Gegenwart bereichern und berichtigen kann.

Ein zentraler Begriff, der die theoriegeschichtlichen Einzeluntersuchungen dieser Arbeit verbindet, ist der des Individualismus. Nach Steven Lukes ist er erstmals 1820 nachweisbar bei dem französischen Revolutionskritiker de Maistre, der im Individualismus den gefährlichen Anspruch der Einzelnen sieht, über politische Fragen ein eigenes Urteil zu fällen und mit zu entscheiden.³ Bald schon nimmt der Begriff auch die Bedeutung eines ökonomisch-sozialen Individualismus an, etwa bei Tocqueville, der in der Haltung, sich nur um seine eigenen Angelegenheiten zu kümmern, eine Gefährdung der Demokratie erblickt.⁴ Noch bevor der Terminus „Individualismus“ als reaktionärer Kampfbegriff eingeführt wurde, war das Prinzip des ökonomischen Eigennutzes in der Sozialphilosophie Lockes, Mandevilles und anderer verteidigt und anthropologisch oder ethisch fundiert, aber bei Autoren wie Thomas Morus oder Rousseau auch als Egoismus verurteilt worden. Insgesamt konnte die Verurteilung des Egoismus sowohl bürgerlichen wie sozialistischen Zielen dienen, das Opfer für Staat und Nation fordern oder Solidarität im Kampf um eine egalitäre Gesellschaft. Spätestens seit der Mitte des 19. Jahrhunderts kann von einer einheitlichen Bedeutung und Wertung des

³ S.Lukes, *Individualism*, Oxford 1973, S. 4

⁴ A.de Tocqueville, *Die Demokratie in Amerika*, Stuttgart 1994, S. 238 ff.

Wortes „Individualismus“ nicht mehr die Rede sein. In der vorliegenden Untersuchung wird der Begriff weit gehend wertfrei verwandt. Er soll nicht als Gattungsbegriff verstanden werden, dem sich verschiedene Arten subsumieren lassen, sondern als Hinweis auf einen Motivkomplex, der den vielschichtigen und vieldeutigen Prozess der neuzeitlichen Emanzipation des Individuums zum Ausdruck bringt. Mit allen Konkretisierungsvorbehalten soll hier unter Individualismus im allgemeinen verstanden werden: eine Einstellung, für die das Individuum in seinen Interessen und Handlungen, Erlebnissen und Gedanken ein eigenständiges Prinzip darstellt, insbesondere einen gegenüber dem Staat und sonstigen Kollektiven zumindest selbständigen und an umstrittenen Punkten vorrangigen Wert.

Es ist wichtig, sich vor Augen zu führen, dass „Individualismus“ nicht nur eine ökonomische Angelegenheit ist. Nach Herbert Marcuse steht dem Individualismus des Marktsubjekts, das in der Konkurrenz rechtlich Gleicher und Freier den Kampf ums Dasein führt, der Individualismus der Moral, der Erkenntnis (Selbstdenken ist die Parole der Aufklärung) und des künstlerischen Ausdrucks gegenüber. Ist Subjekt des ökonomischen Individualismus der private, andere von der Verfügung über das Seine ausschließende Eigentümer – Macpherson hat hierfür den trefflichen Ausdruck des Besitzindividualismus geprägt⁵ – so ist Subjekt des moralischen, politischen und künstlerischen Individualismus der Mensch, der sich autonom entwickeln und verwirklichen will.⁶ Ähnliche Unterscheidungen werden auch von anderen Autoren getroffen, etwa bei Emile Durkheim zwischen ökonomischem und moralischem Individualismus⁷ oder von Ernst Troeltsch, der den religiösen Individualismus in verschiedenen Formen des Christentums untersucht und seine ökonomischen Folgen vom säkularen bürgerlichen Individualismus, der im 18. Jahrhundert auftritt, abgrenzt;⁸ von Georg Simmel, der einen Individualismus der Auszeichnung vom Individualismus der gleichen Freiheit und diese vom allgemeinen Streben nach Eigenart oder Besonderung

⁵ Vgl. C.B. Macpherson, Die politische Philosophie des Besitzindividualismus, Frankfurt/M. 1967

⁶ H. Marcuse, Das Individuum in der Great Society, in: Schriften Bd. 8 Frankfurt/M. 1984, S. 167 – 194, hier S. 178 ff. – Aufgrund solcher Zweideutigkeit kann sich Max Horkheimer im Vorwort zu seinem Aphorismenband *Dämmerung* zu einer individualistischen Lebensart bekennen und in seinen zeitgleichen Aufsätzen eine kritische Konzeption der „individualistischen Gesellschaft“ entwerfen.

⁷ E. Durkheim, Der Individualismus und die Intellektuellen (1898), in: H. Bertram (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt/M. 1986, S. 54 ff.

⁸ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922 (Nachdruck Aalen 1961), vgl. S. 39 f., 370 f. 418f., 440 f., 717

unterscheidet;⁹ von Steven Lukes, der den genannten Formen die Begriffe des epistemologischen und des methodologischen Individualismus hinzufügt;¹⁰ oder von Louis Dumont, bei dem der Individualismus dem „Holismus“ entgegen gesetzt wird und in zwei Grundformen auftritt: außerweltlich-innerlich und empirisch-sozial.¹¹ Da die vorliegende Arbeit selbst auf individuelle Theoriegestalten gerichtet ist, gilt ihr Interesse nicht der Systematisierung der einzelnen Individualismen – obwohl sich selbstverständlich auch in ihr die Differenzierung in die hauptsächlichen Kulturgebiete niederschlagen muss, so dass vom ökonomischen Individualismus des Eigennutzes (oder des Marktsubjekts) der moralische bzw. rechts- oder sozialphilosophische Individualismus der Selbstbestimmung und von beiden der Individualismus der Selbstverwirklichung (oder Besonderung) unterschieden wird.¹²

Zwischen der Ausdehnung der Warenproduktion oder Marktwirtschaft, die erst mit der Verwandlung der materiellen Produzenten in Lohnarbeiter zur vorherrschenden Produktionsform werden konnte, und der Emanzipation des Individuellen in den anderen Kulturgebieten besteht ein Abhängigkeitsverhältnis, das voller Spannungen steckt. Auf der einen Seite fördern Arbeitsteilung und Warenproduktion die Individualisierung im Denken überhaupt und in der Lebensgestaltung im allgemeinen. Auf der anderen Seite bemächtigt sich in der modernen Gesellschaft die Wertökonomie der kulturellen Ausdrucksformen und unterwirft sie ihren Gesetzen. Auch an der Jugendkultur der sechziger und siebziger Jahre, mit der Hobsbawm zufolge der Triumph des Individuums begann, lassen sich die Mechanismen der Kommerzialisierung studieren. Zunächst befreite die „Kulturrevolution“ von lastenden Konventionen und Rollenklischees sei es in der Musik, den Geschlechterverhältnissen, der Kleidung oder der Haartracht. Nachdem der politische Elan verpufft war, der sich mit den Protestformen verbunden hatte, hatten sich nicht nur neue Zweige der Kulturindustrie etabliert, sondern es war auch der Umwälzungsprozess in Gang gesetzt, dem die sozialen Strukturen durch die technologischen Fortschritte, Ausweitung des Bildungssektors und die

⁹ G.Simmel, *Das Individuum und die Freiheit*, Berlin 1984, S. 212 ff. Anderenorts unterscheidet Simmel zwischen einem germanischen und einem romanischen Individualismus. Vgl. ders., *Individualismus* (1917), in: ders. *Schriften zur Soziologie*, hg. von H.Dahme und O.Rammstedt Frankfurt/M. 1983, S. 267 ff.

¹⁰ Vgl. Lukes, a.a.O., S. 107 ff.

¹¹ L.Dumont, *Individualismus*, Frankfurt/M, New York 1991, S. 74 f.; vgl. S. 155

¹² Letzterer lässt sich in der Terminologie Charles Taylors als „Expressivismus“ bezeichnen. Vgl. ders. *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, S. 639 ff. Zuvor unterscheidet Taylor drei Facetten des modernen Individualismus: Selbsterkundung, Selbstverantwortung und persönliche Willensbindung. Vgl. ebda., S. 330; vgl. zum „Expressivismus“ auch: ders., *Hegel*, Frankfurt/M. 1983, S. 27 ff.

fortschreitende Einbeziehung von Frauen in den Markt qualifizierter Arbeitskräfte ausgesetzt waren. Seitdem hat der Prozess der Individualisierung an Fahrt zugelegt und Formen angenommen, die man schwerlich der Jugend- und Protestkultur der 60er Jahre anlasten kann. Zur Auflösung der Bindungskraft traditioneller Kollektive wie Berufsverband, Gewerkschaft oder Kirche tritt der Abbau öffentlicher Daseinsvorsorge und der Verkauf staatlicher Unternehmen zur Sicherung der Infrastruktur. „Privatisierung“ ist zum Schlüsselwort geworden und betrifft das Staatseigentum ebenso wie die Renten, das Gesundheits- und das Bildungssystem, die für einen neoliberal regierten Staat zu teuer geworden sind.

Sowohl die Kommerzialisierung aller möglichen Lebensstile und Freizeitbeschäftigungen als auch die Zurücknahme der staatlichen Verantwortung für soziale und kulturelle Belange verweisen auf einen gemeinsamen Nenner: die Expansion des Marktes. Die Verallgemeinerung der Warenform ist in eine neue, bislang kaum vorstellbare Dimension vorgezogen sowohl der räumlichen Extension wie der sozialen Intensität nach. Kaum ein Land des Globus vermag sich noch der kapitalistischen Warenproduktion zu verschließen, keine Materie (man denke an Gene oder Wasser) und keine Tätigkeit (man denke an Pflege, Lehre oder Sicherung der öffentlichen Ordnung) scheint mehr ungeeignet für eine Unterordnung unter die Gesetze oder Denkweisen der Zeit- und Wertökonomie des Marktes. Mit dem Wettbewerb ist ein neuer Heiland, wenn nicht geboren, so doch wieder entdeckt.

So erscheint dem hinreichend misstrauischen Betrachter der Triumph des Individuums als Triumph der Warenform und der ihr zugehörigen Subjektivität, des Marktsubjekts. Aber der Individualismus des Marktsubjekts ist so widersprüchlich wie der Markt selbst. Er setzt Freiwilligkeit und Gleichberechtigung voraus, ist aber nur schwer voraussehbar, so dass sich seine Bewegungen als Sachzwänge geltend machen, an die man sich reaktionsschnell anpassen muss; und er produziert und reproduziert Ungleichheiten, die als ökonomische (und politische) Macht die gleiche Freiheit der Marktsubjekte konterkarieren.¹³ Das wichtigste Beispiel dafür ist der Arbeitsmarkt, auf dem das Individuum erfährt, was es für einen Unterschied macht, Kapital zu besitzen und von der Arbeit anderer leben zu können oder über nichts oder wenig mehr als die eigene Arbeitskraft zu verfügen. Es lernt, sich den wechselnden Bedürfnissen des Marktes anzupassen und doch derselbe zu bleiben, die Macht zu akzeptieren und sich gleichwohl mental zu distanzieren, ihre Sache sich zu eigen zu machen und doch den eigenen Vorteil im Auge zu behalten. Da

¹³ Vgl. E.Altvater, Die Zukunft des Marktes, Münster 1992.

der Markt nur über den Wettbewerb funktioniert, der Wettbewerb aber Gewinner und Verlierer hervorbringen soll, läuft der Individualismus des Marktes auf die größte Einteilung der Einzelnen in Klassen hinaus, die man sich denken kann. Immer wieder wird ausgekämpft, wer als Marktsubjekt überleben kann und am Marktgeschehen überhaupt noch teilnehmen darf. Und dieses ökonomische Überleben kann natürlich auch zu einer Frage des physischen Überlebens werden.

Eine öffentliche Kritik des hegemonialen Markt-Individualismus der Gegenwart ist ebenso notwendig wie eine gesellschaftstheoretische Aufarbeitung der Individualisierungsprozesse, die sich in den vergangenen Jahrzehnten vollzogen haben. Beides kann die vorliegende Untersuchung, eine Theoriegeschichte in gegenwartsanalytischer Perspektive, bestenfalls vorbereiten. Theoriegeschichte ist nicht materielle – ökonomische und soziale, politische und alltagskulturelle – Geschichte und kann sie nicht ersetzen. Aber in Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie spiegelt sich die materielle Geschichte wider – nicht als photographische Abbildung, wohl aber im Medium der Begriffe und Prinzipien, die nicht nur über Tatsachen und ihre Zusammenhänge, sondern auch über die Bedeutungen und Hoffnungen Auskunft geben, die sich mit ihnen verbinden. Die wirkliche Geschichte kann in den jeweiligen Gedankengebilden nur in sehr vermittelter und auch verzerrter Form präsent sein, und insbesondere sagt das Verhältnis zeitlich aufeinander folgender Theorien nur wenig aus über den Fortschritt der Realgeschichte. Gleichwohl darf man erwarten, über wesentliche Aspekte der modernen Individualität dort Aufschluss zu finden, wo auf höchstem Niveau über sie nachgedacht worden ist.

Die in den Kapiteln dieser Schrift behandelten Autoren sind Philosophen oder doch Wissenschaftler, die ihr Sachgebiet in einer Weise behandelt haben, dass sie Relevanz für das philosophische Denken besitzen. Sozialphilosophie in dem hier zugrunde liegenden Verständnis zeichnet sich durch die gedankliche Freiheit aus, sich von den vorgegebenen Sparten der Arbeitsteilung nicht imponieren zu lassen, nach dem Zusammenhang der auseinander fallenden gesellschaftlichen Erscheinungen zu fragen und zu den sie formenden Prinzipien vorzudringen, sie zu prüfen und gegebenenfalls zu verneinen. Eine solche Aufgabenstellung schafft Unbehagen, denn sie führt zu nichts, was man in Händen halten kann wie eine gute Statistik oder Formel; sie verleiht zudem der Philosophie nicht die Nützlichkeit, welche die Einzeldisziplinen des Wissenschaftsbetriebs reklamieren können und nachweisen müssen. Fordert man ihren Beitrag, die Lieferung von Normen und Werten, so verkennt man das Potential, das sie besitzt, und verlangt zuviel und zugleich zuwenig; zuviel, weil philosophisches Denken nichts liefern kann, zuwenig, weil ihr eigentli-

ches Potential darin besteht zu „verhindern, dass die Menschen sich an jene Ideen und Verhaltensweisen verlieren, welche die Gesellschaft in ihrer jetzigen Organisation ihnen eingibt.“¹⁴

II Dimensionen des Begriffs Individuum

Bevor ich in der gebotenen lexikalischen Kürze auf die prämoderne Geschichte des Nachdenkens über das Individuum eingehen werde, empfiehlt es sich zu versuchen, das Thema „Individuum“ systematisch zu umreißen.

1. Individualität als raumzeitliche Singularität

Der Wortbegriff Individuum bedeutet bekanntlich ein Ungeteiltes und ist die lateinische Übersetzung des griechischen *ατομον*. Als Atom ist das Einzelne elementar durch seine Lage im leeren Raum und deren Veränderung in der Zeit bestimmt. Jedes Atom hat zu gegebener Zeit eine eigene Raumstelle, die im übrigen auch von seiner Größe abhängt, und ist insofern „Individuum“, identisch mit sich. Die Unteilbarkeit dieser, der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehenden, Bausteine oder Elemente alles Seienden ist in der altgriechischen Atomistik buchstäblich zu nehmen: Weder sind, wie in der modernen Physik, innere Teilchen denkbar noch lässt sich gar das Atom künstlich zerspalten. Wären die Atome punkt- oder kugelförmig, gäbe es auf ihrer Ebene nur die quantitative Singularität, welche die einfachste und grundlegende Bedeutung von Individualität darstellt.¹⁵ („Individualität“ meint das, was ein Individuum zu einem solchen macht.) Die antiken Atomisten, allen voran Demokrit, hatten jedoch behauptet, dass die Atome eine unbezifferbare Vielfalt von Gestalten aufweisen müssen.¹⁶ Das einzelne Atom wäre demnach von anderen, wenn auch nicht notwendig von allen, auch durch seine Gestalt unterschieden. Unter naturalistischen Vorzeichen müssen alle weiteren Individualitätsstufen diese Weise der Unterscheidbarkeit (zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort in bestimmter Gestalt zu sein) mit enthalten.

¹⁴ M.Horkheimer, Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (1940), GS Bd. 4, S. 344

¹⁵ Vgl. auch John Locke, Untersuchungen über den menschlichen Verstand Bd.1, Hamburg 1981, S. 410 ff.

¹⁶ Vgl. Die Vorsokratiker, hg. von J.Mansfeld, Bd. II, Stuttgart 1999, S. 282 ff. sowie Epikur, Brief an Herodot, in: Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg 1967, (Buch X) S. 239 ff.

2. Biologische Individualität

Jürgen Habermas hat darauf hingewiesen, dass die Individualität der raumzeitlichen Singularität eine äußere Zuschreibung ist, die von Individualität als „Eigenleistung“ unterschieden werden müsse.¹⁷ Da Individualität als Eigenleistung nur bei sprach- und handlungsfähigen Subjekten vorkomme, sollte nach Habermas der Ausdruck Individuum für sie reserviert bleiben.¹⁸ Dieser Vorschlag zur terminologischen Unsichtbarmachung verschiedener Individuationsebenen verdeckt jedoch die Einheit, die zwischen Menschheit und der außermenschlichen Natur, trotz der bedeutungsvollen Unterschiede, besteht; insbesondere verkennt er, dass Individualität als Eigenleistung auch in den nichtmenschlichen Formen des Lebens zu finden ist. Bereits das primitivste organische Sein, die Prokaryote, ist eine „reflexive“ Seinsform, indem es sich in der Beziehung auf die Umwelt zugleich auf sich selbst als in sich differenzierte Einheit bezieht.¹⁹ Basale Eigenschaften des Lebens²⁰ wie Stoffwechsel, Reizbarkeit und gerichtete Aktivität sind solche Einheiten von Selbst- und Außenbeziehung, die von den Biologen als offene Systeme beschrieben werden, und deren Erhaltung ohne weiteres als Eigenleistung begriffen werden muss: als Selbsterhaltung.

Zu den spezifischen Eigenschaften des Lebens gehört auch die Fähigkeit zur Fortpflanzung. Sobald sie auf sexuelle Weise vollzogen wird, bekommt die biologische Individualität eine weitere Bedeutung: Jedes Einzelwesen –von eineiigen Zwillingen abgesehen– besitzt eine einmalige Genkombination, durch die es –man denke an den genetischen Fingerabdruck– eindeutig identifizierbar ist. Natürlich ist diese Identität wieder eine äußere Zuschreibung, aber das Zugeschriebene steht doch in engster Beziehung zur Eigenleistung des konkreten Individuums.

3. Menschliche Individualität: Selbstbewusstsein

a) Begriffe und Wörter

Die menschliche Lebensform zeichnet sich aus durch Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Damit ist eine neue Stufe der Individuierung etab-

¹⁷ Jürgen Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Intersubjektivität, in: ders: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt/M. 1988, S. 190

¹⁸ Ebda., S. 207

¹⁹ Vgl. Locke, a.a.O. S. 413: Während die Identität anorganischer Körper in ihrer Masse besteht, besteht die Identität lebendiger Wesen in ihrer Organisation.

²⁰ Vgl. Ernst Mayr, Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens, Heidelberg/Berlin 2000, S. 44 ff.

liert. Bewusstsein meint nach dem hier vertretenen Verständnis die geistige Repräsentation von Wirklichkeit. Geistige Repräsentation bedeutet, dass Wahrgenommenes vorgestellt werden kann, auch wenn es nicht gegenwärtig ist. Diese Fähigkeit ist an die Ausbildung von Sprache gebunden, denn die situationsunabhängige Repräsentation verlangt, wie Herder und Humboldt nachdrücklich gezeigt haben, ein Merkmal oder Zeichen, das den Vorstellungsinhalt zu fixieren, zu objektivieren und frei über ihn zu verfügen erlaubt.²¹ Es gibt verschiedene Argumente dafür, warum sich gattungsgeschichtlich artikulierte Laute als Sprachkörper oder Bedeutungsträger entwickelt haben; wir werden im Mead-Kapitel näher darauf eingehen. Begriffe benötigen also Wörter, um dauerhaft gedacht werden zu können. Wörter aber bedürfen einer Sprachgemeinschaft, um die Bedeutungsidentität zu entwickeln, ohne die es nicht nur keine Kommunikation, sondern auch keine begriffliche Fixierung der Vorstellungen geben könnte.²²

Aber auch ohne Selbstbewusstsein wäre begriffliches Denken nicht möglich. Nur wenn ich mich als derselbe weiß, der gestern das Wild gesehen hat und es morgen mit den anderen jagen oder an eine Höhlenwand zeichnen wird, kann ich situationsunabhängig darüber kommunizieren und nachdenken. Umgekehrt ist Selbstbewusstsein nicht denkbar ohne die Erinnerungs- und Antizipationsleistungen, zu denen uns die Sprache befähigt, indem sie die mannigfachen Eindrücke vergegenständlicht, separiert und fixiert. Auch die Identität des Selbstbewusstseins bedarf einer sprachlichen Vergegenständlichung, die sich, wenn sie dauerhaft ohne Antwort bleibt, schließlich verflüchtigen muss.

b) Ich und Wir

Die Intersubjektivität der Sprache drückt sich aus in den Personalpronomina, deren Funktion in jeder Sprache erfüllt wird, auch wenn es für sie keine eigenen Ausdrücke geben sollte. Personalpronomina haben nach Humboldt (siehe 4.Kapitel) eine doppelte Funktion: sie repräsentieren konkrete Vorstellungen von konkretem Seienden und können in dieser Funktion durch Namen oder Kennzeichen ersetzt werden; sie sind zugleich abstrakte Verhältnisbegriffe, die komplementäre Positionen des wirklichen Sprechens, der „Wechselrede“, anzeigen, und können in dieser Funktion durch beliebige oder beinahe beliebige Konkreta ausgefüllt werden. „Ich“ hat demnach die abstrakte Bedeutung des Redenden im

²¹ Vgl. J.G.Herder, Abhandlungen über den Ursprung der Sprache, in: Herders Sprachphilosophie, Hamburg 1960, S. 24 ff. sowie W.v.Humboldt, Über Denken und Sprechen, in: Humboldt Werke Bd.V, Darmstadt1981, S. 97

²² Zum Verhältnis von Begriff und Wort, dem „Individuum in der Sprache“(Humboldt), vgl. Vf., Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt, Würzburg 1998, S. 187 ff.

Unterschied zum Angesprochenen („Du“ oder „Ihr“) bzw. dem, worüber gesprochen wird, und zugleich auch die Bedeutung des konkreten Selbst, das sich in den konkreten Verbindungen der Rede ausspricht. Die Pluralisierung der Personalpronomina bringt die gemeinschaftliche Natur der Sprache zum Ausdruck, wobei der (auch in Gedanken) Redende die wie er Redenden von den Anderssprechenden absondert. So wird am sichtbarsten durch die Sprache die Menschheit in Einheimische und Fremde geteilt.²³

Das Ichbewusstsein ist also durch seine Sprachlichkeit an ein Wirbewusstsein gebunden. Die große Verschiedenheit der Sprachen beruht dabei auf zwei Grundzügen des allgemeinen Typus menschlicher Sprache überhaupt: der Willkürlichkeit des einzelnen sprachlichen Zeichens gegenüber dem Repräsentierten und der unendlichen Kombinierbarkeit artikulierter Laute. Zudem lassen sich die allgemeinen Funktionen der Redefügung auf verschiedene Arten erfüllen. Die Mannigfaltigkeit der Sprachen lässt Raum für mannigfache Kollektividentitäten, soweit sie überhaupt sprachlich konstituiert sind. Dass jedoch eine rein sprachliche Konstitution von Wir-Identitäten eigentlich nicht möglich sein dürfte, zeigt einerseits die Existenz und das regionale Ineinanderübergehen von Mundarten, andererseits die Entstehung der heutigen europäischen Nationalsprachen, die in hohem Maße Produkte von gehobener literarischer Bildung und nationalstaatlicher Verwaltungstätigkeit sind.²⁴ Grundsätzlich und ungeachtet der Autonomie der Sprache gegenüber dem einzelnen Sprechenden ist Sprache stets Element einer Lebensform, „eines durch Einwirkung gemeinsamen Handelns.“²⁵ Die Wiridentitäten sind deshalb weder nach außen noch nach innen durch die Grenzen einer Sprachgemeinschaft bedingt, die im übrigen auch durch die fundamentale Tatsache der Übersetzbarkeit relativ sind. Möglich sind sowohl beschränkte Identitäten wie Familien, lokale, religiöse oder soziale Gruppen als auch Identitäten, welche die Grenzen einer Sprachgemeinschaft übersteigen wie nationale, wiederum religiöse oder berufliche Identitäten und schließlich das Bewusstsein der gemeinsamen Menschheit oder gar der Einheit des leidensfähigen Lebens.

Die geschichtliche Erfahrung lehrt, dass sich Kollektive meist in feindseliger Abgrenzung zu anderen bilden. Selbst die Einheit des Menschengeschlechts scheint sich nur durch die Feindschaft zum Rest der Lebewesen stabilisiert zu haben. Jedenfalls gibt es kein Wirbewusstsein ohne

²³ Vgl. W.v.Humboldt, Über den Dualis, HW III, S. 137 f.

²⁴ Vgl. E.Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Frankfurt/M, New York 1991

²⁵ Humboldt, Über den Dualis, a.a.O., S. 139

die Unterscheidung zwischen uns und den anderen. Aber die von Hegel behauptete logische Notwendigkeit, dass sich der Unterschied zum Gegensatz entwickelt,²⁶ ist doch sehr problematisch. Sie setzt die Grundoperation des absoluten Idealismus voraus, die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine. (Vgl. Kapitel 2) Ob die Menschheit lernen kann, Unterscheidung ohne Feindseligkeit zu erleben, muss die Zukunft zeigen.

c)Selbstbewusstsein und Transzendenz. Todesbewusstsein

Historisch scheint der Grad, in dem das Selbstbewusstsein der Menschen zur persönlichen Identität sich verstetigt, zu korrelieren mit der übernatürlichen Abstraktheit, in der es die göttlichen Funktionen des Schöpfers und Gesetzgebers denkt. Kein Ich – im Sinne des in seinen Vorstellungen identischen Subjekts– ohne transzendentes Über-Ich. „Denn der Mensch überträgt nicht einfach seine eigene, fertig-ausgestaltete Persönlichkeit auf den Gott und leiht diesem nicht schlechthin sein eigenes Selbstgefühl und Selbstbewusstsein: sondern die Gestalt seiner Götter ist es, an der er dieses Selbstbewusstsein erst findet.“²⁷ Die Notwendigkeit des naturtranszendenten Gottes für das selbstbewusste Individuum ist natürlich vor allem eine moralische Notwendigkeit, die Notwendigkeit eines inneren Gegenüber im Entscheidungs- und Beurteilungsprozess. Ob diese Notwendigkeit historisch vorübergehend ist, entscheidet über die Möglichkeit einer autonomen Moral, wie Kant sie begründen wollte. Für seinen Schüler Friedrich Schiller hat sich die hypostasierte Darstellung des reinen Ich denn auch säkularisiert: es ist der Staat, welcher „der reinen und objektiven Menschheit in der Brust seiner Bürger zum Repräsentanten dient (...).“²⁸ Ähnlich denkt auch Fichte, wenngleich er an die Stelle des Schillerschen Programms einer Versöhnung von Natur und Vernunft das der Unterdrückung der Sinnlichkeit stellt. (Vgl. Kap. 2)

Nun ist das Bewusstsein, das die Natur transzendiert, nicht nur mit der Vorstellung schaffender und gesetzgebender Götter verbunden, sondern auch mit dem Wissen um die Unausweichlichkeit des Todes. Es entzündet sich an der Erfahrung des Sterbens Anderer und ihres merkwürdigen Fortlebens in Erinnerungen und Träumen. Sie verbindet sich mit der kreatürlichen Angst des mannigfach bedrohten Menschen, der weiß, dass es ihn erwischen kann, wenn das Wild angreift oder die Bomben fallen. Es kann kaum ein Zweifel bestehen, dass sich das Bewusstsein der eigenen

²⁶ Vgl. G.W.F.Hegel, Wissenschaft der Logik Bd. 2, Werke Bd. 6, Frankfurt/M. 1969, S. 46 ff.

²⁷ Ernst Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen, Bd.II: Das mythische Denken (1924), Darmstadt 1987, S. 253

²⁸ F.Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in: Werke Bd. II, München 1966, S. 451

Sterblichkeit in dem Maße vertieft, in dem der Mensch sich einer sich durchhaltenden geistigen Identität bewusst ist. In den modernen Philosophien, in denen die Flucht zu Gott und Unsterblichkeit verschmäht wird, ist der Tod die eigentliche metaphysische Herausforderung. Atheistisch die Hoffnung gegen den Tod zu denken ist ein Hauptmotiv vor allem der Philosophie Ernst Blochs.(vgl. das 10.Kapitel)²⁹

d) Identität und Leiblichkeit

Obwohl das menschliche Selbstbewusstsein über die Natur und die eigene physische Existenz gedanklich hinaustreibt, scheint es doch an seine Leiblichkeit zugleich gebunden zu sein. Das Verhältnis von bewusster individueller Identität und organischer Individualität ist durch die Jahrhunderte hindurch als Leib-Seele-Problem durchdacht worden. Schon in der Antike war strittig, ob – wie Platon im *Phaidon* glaubte bewiesen zu haben – die individuelle bewusste Seele unabhängig vom Körper und dauerhaft sei oder an ihn gebunden und mit ihm der Vergänglichkeit anheim gegeben, wie Aristoteles behauptet hat.³⁰ In der modernen Philosophie wird nicht mehr über die Unsterblichkeit gestritten – seit der Kantischen Vernunftkritik ist auch dieses Thema mehr oder weniger ad acta gelegt – aber immer noch divergieren die Ansichten darüber, wie sich die Ich-Identität oder das Selbstbewusstsein zum Leib verhält. Während für Autoren wie Mead und Habermas die Identität des Selbst sich (wie schon bei Locke) einem von der Identität des Organismus unabhängigem Prinzip verdankt und der Leib zur äußeren Umwelt wird (vgl. 11.Kapitel) versuchen phänomenologisch geschulte Autoren wie Merleau-Ponty das Selbst vom Leib her zu denken.³¹ Schon Marx hatte formuliert, dass das Bewusstsein nie etwas anderes sein könne als das bewusste Sein, wobei das Sein des Menschen als materielle Lebenspraxis verstanden werden sollte. In der Auseinandersetzung mit Hegel, die seine Manuskript gebliebene Jugendschrift von 1844 abschließt, hatte er gefordert, die menschlichen Sinne als „selbstisch“ zu begreifen, nicht als bloße Werkzeuge eines hypostasierten Selbstbewusstseins. (vgl. 5.Kapitel)

²⁹ In diesen Zusammenhang gehören auch Horkheimers gesellschaftskritisch- utopische Interpretation des transzendentalen Ich (Vgl Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1969 S. 90) und Althussers Theorie des Subjekts als Unterwerfung. Vgl. ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Berlin 1977, S.145 f.

³⁰ Körper und Seele sind nach Aristoteles vereinigt als Materie und Form und diese unabtrennbar. (Vgl. Über die Seele, Buch II, 1.Kapitel) Allerdings ist die denkende Tätigkeit der theoretischen Vernunft unser wahres (überindividuelles) Selbst und hat am Göttlichen, Ewigen teil. (Vgl. Nikomachische Ethik, Buch X, 7.Kapitel)

³¹ Vgl. Gerhard Danzer, Merleau-Ponty, Berlin 2003, S.113 ff.

Es ist hier vielleicht der Ort, auf eine Position Nietzsches hinzuweisen, den ich leider in dieser Untersuchung nicht gesondert thematisieren kann. Nietzsche erinnert in *Die fröhliche Wissenschaft* an den untrennbaren Zusammenhang von Sprache und Bewusstsein und meint dann, „dass das Bewusstsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herden-Natur ist (...)“, weil die Begriffe und Worte Mitteilungszeichen sind, die allgemein sein müssen.³² Individuell, einzig, sogar persönlich sei allein das vorbewusste Handeln; in der hier verwendeten Terminologie: es gibt nur eine biologische Individualität, die geistig vermittelte ist bloßer Schein. Merkwürdigerweise leugnet gerade Nietzsche die Möglichkeit des individuellen sprachlichen Ausdrucks, die ja nicht nur in der Wortwahl, den kontextuellen Verwendungsmöglichkeiten, der affektiven und expressiven Dimension der Sprache liegt, sondern auch in dem Verständnis der Sprache selbst als eines Geflechts von Analogien und unsinnlichen Ähnlichkeiten. Vor allem schafft erst das sprachliche Bewusstsein eine Innenwelt, eine innere Tiefe, die im Unterschied zur sprachlosen Seele der höheren Tiere nicht in sich unbegreiflich, verschlossen und unerlöst, sondern ausdrucksfähig und unerschöpflich ist: eine durch Weltbeziehung vermittelte Vermannigfachung der Selbstunterscheidungen voneinander. Es ist hier unvermeidlich, an Heraklit zu denken: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selber vermehrt.“³³ Die Seele ist individuell, weil sie immer noch mehr ist, selbst wenn alle Wege ihrer Selbsterforschung ausgeschritten sind.³⁴

Im übrigen verkennt Nietzsche im zitierten Aphorismus nicht nur die Individualisierung einer durch Sprache und Bewusstsein vermittelten Lebensweise, sondern er vernachlässigt auch die wechselseitige Durchdringung von Geist und Körper: sowohl den Niederschlag der zum Charakter geformten Antriebe im Denken und bewussten Handeln als auch den Ausdruck der Erfahrungen, Gefühle und Gedanken in der Haltung, den Gebärden und den Gesichtszügen eines Menschen.

³² F.Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Aph. 354) Frankfurt/M. 1982, S. 238

³³ Heraklit, fr. 115, übers. W.Capelle, in: ders., (Hg.) *Die Vorsokratiker*, Stuttgart o.J., S. 148

³⁴ Vgl. Heraklit, fr. 45: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfindig machen, wenn du auch alle Wege absuchtest; so tiefgründig ist ihr Wesen.“ übers. Capelle a.a.O. Die Übersetzung von Mansfeld lautet: „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken gehn, auch wenn du jeden denkbaren Weg begehst: so unerschöpflich ist, was sie zu erklären hat.“ Der letzte Satz lautet auf Griechisch: οὐτω βαθὺν λόγον εἶχει, Mansfeld, a.a.O., S. 272

4. Menschliche Individualität: Selbstbestimmung

Menschliche Individualität ist nicht nur eine Frage des Bewusstseins, sondern auch des Handelns. Beides ist zwar nicht immer verbunden, kann sich aber nur gemeinsam entwickeln. In praktischer Perspektive stellen sich normative Fragen, und wenn wir von der Sozialität des Menschen ausgehen, sind es zunächst die Fragen nach den Rechten der Einzelnen, ihrer Vereinbarkeit miteinander und ihrem Verhältnis zu dem, was man als Gesamtinteresse, dem einzelne unter Umständen geopfert werden, bezeichnen muss.

a) Die sozialphilosophische Dimension: Freiheit des Handelns

Die neuzeitliche Sozialphilosophie hat die Aufgabe und Form des Staates aus den „natürlichen Rechten“ des Menschen abzuleiten versucht. Liberale Denker wie John Locke haben die Funktion des Staates dadurch bestimmt, dass er die Menschenrechte des Einzelnen, die sich in der Forderung nach gleicher Freiheit zusammenfassen lassen, sichern soll. Diese Sicherung ist notwendig, weil die Ausübung der angeborenen Rechte, die vorstaatlich fundiert und nicht erst von ihm gewährt sind, im vorstaatlichen Zustand („Naturzustand“) unausweichlich prekär bleiben muss. Weder gibt es im Naturzustand einen unabhängigen Richter, der feststellt, was ein Rechtsverstoß ist und wie er zu ahnden wäre (nämlich durch Gesetzgebung und Urteil im Einzelfall), noch gibt es eine anerkannte Instanz, die das Urteil exekutieren könnte. Der Staat ist also primär um der Einzelnen willen da, freilich aller Individuen, der Individuen als Gleicher. Die gleiche Freiheit kann nur die, durch das staatliche Gewaltmonopol verbürgte, Herrschaft des Gesetzes sichern. Es ist Kant, der die gültige Formel für diesen Rechtsbegriff aufstellt: Recht ist der Inbegriff der (mit staatlicher Gewalt durchsetzbaren) Zwangsgesetze, nach denen die Freiheit eines jeden mit der Freiheit aller zusammenstimmen kann. (Vgl. 1.Kapitel)

Man hat den Theoretikern des Gesellschaftsvertrags vorgeworfen, dass sie von einem asozialen Menschenbild ausgehen würden, so, als könne das menschliche Individuum vor oder jenseits seiner Vergesellschaftung, als urgeschichtlicher Robinson, existieren. Diese Kritik hat die Festigkeit eines Vorurteils angenommen und ist vor nicht allzu langer Zeit noch gegen John Rawls vorgebracht worden, der die Tradition der Vertragstheorie wieder belebt hat. Sie trifft im Kern nicht zu. Weder Locke noch Kant leugnen, dass der Einzelne eine Gemeinschaft braucht, um sich entwickeln zu können. Entscheidend freilich ist, wozu er sich „seiner Natur gemäß“ entwickeln soll, und das ist zweifellos ein Eigentümer, der über sich selbst und das Seine in Ausschließung der Anderen frei verfügen kann. Gäbe es diese Anderen nicht und stünde der Einzelne mit ih-

nen nicht notwendig in Interaktion, könnten die Probleme, auf die der Gesellschaftsvertrag die Antwort sein soll, schwerlich entstehen. Die Crux der kontraktualistischen Sozialphilosophie der Neuzeit besteht nicht in der Annahme einer ursprünglichen Asozialität, sondern in der Auffassung des Menschen als eines Privateigentümers, der primär sein eigenes Interesse verfolgt. Dies ist allerdings eine historische Rückprojektion oder ontologische Hypostasierung eines Gesellschaftszustandes, der sich historisch erst entwickeln musste.

In der sozialphilosophischen Tradition haben Autoren wie Rousseau und Hegel bestritten, dass es Eigentum ohne staatliche Garantie überhaupt geben könnte. Rechte sind in dieser Vorstellung von ihrer allgemeinen Anerkennung untrennbar, und diese existiert eben nur in staatlich verbürgten Zuweisungen und Gesetzen. Im Anschluss an Hegels Konzept der Anerkennung (vgl. 2.Kapitel) wird in der Sozialphilosophie des 20.Jahrhunderts die unabdingbar intersubjektive Dimension der menschlichen Subjektivität hervorgehoben. Allerdings ist umstritten, ob Subjektivität sich auf Intersubjektivität reduzieren lässt. (Vg. 11. und 12.Kapitel) Darüber hinaus muss festgehalten werden, dass Intersubjektivität den Begriff des Sozialen nicht erschöpft. Gesellschaft besteht in den Interaktionen der Individuen. Aber jede dieser Interaktionen enthält ein Mehr an sozialer Bedeutung, dessen sich die Akteure in der Regel nicht bewusst sein können. Der Geist der Gesellschaft ist objektiv (Hegel) oder mit Marx: Gesellschaft existiert in Kategorien, welche die Handelnden in ihrem Handeln ebenso wenig zum Gegenstand haben wie die Sprecher die logischen und grammatischen Kategorien der Sprache. Wie gegenüber dem Sprachkonventionalismus hat eine objektiv gerichtete Theorie wie die Hegels, Marxens oder Adornos auch dem Konventionalismus des Geldes oder des Staates gegenüber eine höhere Erklärungskraft. Das Soziale ist nicht einfach Intersubjektivität, wie das Prinzip des Konventionalismus behauptet. Es gibt vielmehr ein „Grammatik des Sozialen“ in dem Sinn, dass die Individuen in objektiven Kategorien handeln, die ihnen vorgeordnet sind, unabhängig davon, ob sie dieselben nur vollziehen oder kritisch auf sie reflektieren.

b) Die moralphilosophische Dimension: Freiheit des Willens und Charakter

Von dem sozialphilosophischen Problem der äußeren Handlungsfreiheit und ihren Bedingungen ist das moralische Problem der Willensfreiheit zu unterscheiden. Die Frage lautet nicht: Kann ich tun, was ich will? sondern: Kann ich selbst bestimmen, was ich will? In der Regel meinen wir heute das Individuum mit dieser Fähigkeit der Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit, wenn wir von „Person“ sprechen.

Das Problem der Willensfreiheit ist seit der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles³⁵ ein Hauptthema der praktischen Philosophie. Die Schwierigkeit beginnt schon darin, dass wir oft auch unter Zwang nicht willenlos handeln. Hält uns ein Räuber die Pistole vor die Brust, ist es immer noch unsre Entscheidung, den Tod zu riskieren oder die Börse herauszugeben. Freilich wird sich selten jemand zu der These versteigen, die Handlung sei dieses Entscheidungsspielraums wegen frei; es handelt sich eben, wie Aristoteles sagt, um einen Mischtyp von Handlung. Ähnlich ist die Lage da, wo wir uns nicht unter Androhung von Gewalt den Willen eines anderen zu eigen machen, sondern freiwillig das tun, was wir von selbst nicht tun würden, um Ziele zu erreichen, auf die wir nicht verzichten können (oder nicht verzichten zu können glauben). Dies ist die klassische Situation des Lohnarbeiters, der nach Marxens schöner Formulierung, „sich freiwillig zu verkaufen gezwungen“ ist, nicht weil ihm Gewalt droht, sondern Not und soziale Deklassierung, nicht um sich selbst zu verwirklichen, sondern um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Dies ist aber auch die Situation aller Anpassungsleistungen, die nicht so pragmatisch durchsichtig sind wie das Arbeitsmarktverhalten. Wir denken und handeln mehr oder weniger bewusst unter dem mehr oder minder starken Druck der Kollektive, denen wir angehören. Motiv dieser Anpassung ist die selten eingestanden Angst vor Ausschluss und Isolation. (Vgl. das Kapitel zu Fromm)

Der Grad der Bereitschaft, dem Konformitätsdruck nachzugeben, ist, wie John Stuart Mill betont, individuell verschieden, eine Frage des Charakters. Vorläufig und im allgemeinen kann man den menschlichen Charakter als ein Antriebs- und Motivationssystem verstehen, das den Einzelnen gewohnheitsmäßig und vorhersehbar auf bestimmte Weise handeln lässt. Schon Demokrit und Platon wussten, dass der Charakter sich bildet und Produkt der Erziehung und der Verhältnisse ist, in denen das Individuum aufwächst. Das Problem dieser sozialen Determination liegt nicht darin, dass sie die Handlungen unmittelbar bestimmt, sondern dass in ihr über den Grad der Selbständigkeit der Willensbestimmung gegenüber den Affekten und Bedürfnissen und somit auch den Einflüssen der Kollektive entschieden wird. Freiheit in diesem Sinne ist selbst determiniert: dafür, dass wir verantwortlich handeln können, sind wir nicht selbst verantwortlich. Dieser sozialpsychologischen Infragestellung der moralischen Verantwortlichkeit sind die idealistischen Philosophen mit der Auskunft begegnet, dass letztlich jeder selbst für seinen Charakter verantwortlich sei – und sei es in einer ursprünglichen, vorgeburtlichen Wahl. Auch Kant steht dieser Auffassung nicht immer fern. Sie ist freilich entschärft durch die erkenntnistheoretische Fundierung eines Per-

³⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch III, Kap. 1-7

spektivenwechsels zwischen einerseits der empirischen Erklärung einer Handlung aus Charakter und Situation und andererseits der moralischen Überlegung und Beurteilung, in der wir auf das Subjekt der Handlung als unerkennbares Ding an sich, als möglichen intelligiblen Charakter rekurrieren. Die mit dieser Konzeption verbundenen Schwierigkeiten sind ein noch unerschöpfter Antrieb für das Nachdenken über Freiheit und Verantwortlichkeit, das nicht zuletzt für die Rechtswissenschaft unentbehrlich ist.

c) *Bildung und Kultur, Freiheit der Selbstverwirklichung*

Ohne Freiheit gibt es keine Individualität humaner Art. Aber es besteht doch noch ein Unterschied zwischen einer formellen Freiheit im rechtlichen oder moralischen Sinn und einer wirklichen Freiheit im gegenständlich praktischen Sinn, einer Freiheit, die sich in der Verbindung und Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit von Natur und Geschichte betätigt. Dieser materiale Freiheitsbegriff geht auf Herder zurück, für den der Mensch durch seine Reflexions- und Sprachfähigkeit „sich selbst zum Zweck und Ziel der Bearbeitung geworden ist.“³⁶ Die weitere Entwicklung dieses Freiheitsbegriffs vollzieht sich in den Begriffen von Kultur und Bildung.³⁷ Von Kant, dem jungen Fichte, den Weimarer Klassikern bis zu Schleiermacher und Humboldt u.a. wird an einem Deutungsmuster gearbeitet, in dem sich das Bürgertum des politisch zersplitterten Landes seiner Einheit und Eigentümlichkeit bewusst zu werden sucht. Diese nationalen Züge des Begriffskomplexes radikalisieren sich bis zum ersten Weltkrieg zu einer polemischen Abwehr gegen die westliche, v.a. französische „Zivilisation“, die mit Äußerlichkeit, Vermassung und Mechanisierung gleich gesetzt wird.³⁸ „Kultur und Bildung“ werden zur vordergründig apolitischen Haltung einer privilegierten Schicht, die ihre Innerlichkeit pflegt und in die Traumwelten einer geschönten Antike oder der Wagnerschen Musikdramen flüchtet. Obwohl die Dimension der Innerlichkeit schon bei Kant (im Begriff der Moralisierung) und bei Humboldt (im Begriff der Bildung)³⁹ betont wor-

³⁶ Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, a.a.O., S. 20

³⁷ Vgl. G.Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/M., Leipzig 1994

³⁸ Vgl. das berühmte I.Kapitel von N.Elias, *Über der Prozess der Zivilisation*, Bern 1969 sowie die von R.Konersmann herausgegebenen Sammelbände *Kulturphilosophie und Kulturkritik*, Leipzig 1996 bzw. 2001

³⁹ „Die Civilisation ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äusseren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden innren Gesinnung. Die Cultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. Wenn wir aber in unsrer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nemlich die Sinnesart (...).“ (Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, HW III, S. 401)

den ist, wäre es doch verfehlt, die Denker um 1800 für die spätere Entwicklung verantwortlich zu machen. Bei Herder war der Kulturbegriff eng mit dem der Aufklärung verbunden, Humanität als immanentes Ziel der Bildung Sache einer vernunftgeleiteten Lebensweise. Innere oder charakterliche Bildung ist bei Kant und Humboldt an die Prozesse der Vergegenständlichung gebunden, deren Diversifizierung und Universalisierung den kulturellen Fortschritt ausmacht. Hegel gar, dessen *Phänomenologie des Geistes* eine beißende Kritik des Selbstverwirklichungs-Individualismus enthält, hat den Begriff der Bildung zweiseitig konzipiert, als welthistorisch objektiven und als individuell subjektiven. (Vgl. 3.Kapitel) Es ist keineswegs abwegig, dass ein Entwicklungsstrang dieser Tradition in der Marxschen Vorstellung einer nicht entfremdeten (d.h. aus den Formen des Privateigentums gelösten) Produktion mündet, die das „völlige Herausarbeiten des menschlichen Innern“ bedeuten soll. (Vgl. 5.Kapitel)

Für Marx war es unzweifelhaft, dass Expression Produktion oder Vergegenständlichung sein müsse, die „überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß.“⁴⁰ Das Individuum kann sich nicht selbst verwirklichen, wenn es nicht bereit ist, objektive Maßstäbe anzuerkennen, sich zu entäußern und einer als vernünftig erkannten Sache hinzugeben.⁴¹ Wer sich ohne objektiven Anhalt verwirklichen will, muss scheitern, mehr noch: wem es vor allem um den Unterschied geht, dem geht es gar nicht um sich selbst, sondern um die Aufmerksamkeit, die andere ihm schenken, und die Meinungen, die sie über ihn haben.

d) Lebensgeschichte

Individualität besteht nicht in einer Totalität zugeschriebener Attribute, aber auch nicht in punktuellen Entscheidungen. Sie vollzieht sich in einer Lebensgeschichte, in der soziale Determination und individueller Entwurf ineinander greifen. Die nackten Tatsachen der Biographie sind sinn geladen und ihre Bedeutung kann sich – ähnlich wie die Begebenheiten der kollektiven Geschichte – im Lichte neuer Erfahrungen und Pläne verändern. Sowenig jedoch Selbstverwirklichung ohne Objektivität möglich ist, sowenig kann eine Lebensgeschichte willkürlich konstruiert werden. Die Bedeutungswechsel können natürlich auch Irrtümern entspringen, nicht nur Einsichten, aber sie werden selbst bedeu-

⁴⁰ K.Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, MEW 40, S. 517

⁴¹ In der zeitgenössischen soziologischen Literatur hat sich v.a. R.Sennett des Themas der entfremdeten Arbeit, der Vergegenständlichung und Selbststachtung durch „Meisterschaft“ angenommen. Vgl. ders., Respekt im Zeitalter der Ungleichheit, Berlin 2002, v.a. das 3.Kapitel, sowie ders., Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 2005, S. 84 ff.

tungslos, wenn sie sich dem Prinzip der Realitätsverweigerung verdanken. Geschichten müssen erzählt und verstanden werden. Verstehen ist dabei nicht nur ein intersubjektiver Nachvollzug von Intentionen, sondern es muss jene sozialen Determinationen mitbetreffen, die den Akteuren selbst gar nicht immer bewusst sein können. Sartre hat die entsprechenden methodischen Überlegungen im Hinblick auf sein Projekt einer Flaubert-Biographie formuliert. Die oft irritierende Hartnäckigkeit, mit der er es in jahrzehntelanger Arbeit schließlich fast verwirklicht hat, bezeugt die innere Tendenz der Philosophie, sich im Nachdenken über Individualität in die Gegend der Literatur, der Erzählung, zu transzendieren. Gleichwohl muss die Erzählung in das begriffliche Gerüst einer sozialphilosophischen Theorie eingefasst bleiben. So scheint die Flaubert-Biographie die beiden hauptsächlichen Enden der weit gefächerten literarischen Tätigkeit Sartres, die Philosophie der Subjektivität und die biographische Erzählung noch einmal und anspruchsvoller als in früheren Werken zu verknüpfen.

5. Die historische Dimension

Menschliche Individualität existiert in Graden, die abhängig sind von sozialen und ontogenetischen Entwicklungsstufen. Individualität wächst mit innerer Differenzierung und äußerem Wirkungskreis. Insbesondere die Identität des Ich ist nicht in allen Epochen und in jeder Epoche in allen Bevölkerungsteilen gleich ausgebildet; allein die moderne kapitalistische Gesellschaft hat die Individualität des Privateigentümers auf beinahe alle Individuen ausgedehnt. Sowohl Kinder wie Menschen in vorstädtischen Gesellschaften scheinen ihrer Identität nicht in dem gleichen Maße gewiss wie der normale Erwachsene einer historischen Zivilisation.⁴² Dennoch wäre es falsch, den Menschen vorgeschichtlicher Gesellschaftsformen, etwa steinzeitlichen Jägern wie Eskimos und Kongo-Pygmäen, Individualität in einem weiteren als dem bloß biologischen Sinne abzuspochen. Ein flüchtiger Blick in die ethnologische Literatur zeigt uns viele vertraute Phänomene menschlicher Individualität bis hin zu einer so unzweifelhaft menschlichen und individuellen Praktik wie der Selbsttötung.⁴³

Der Begriff menschlicher Individualität muss also einerseits weit genug sein, um als anthropologischer Begriff fungieren zu können, andererseits hinreichend differenzierungsfähig, um die verschiedenen Epochen der

⁴² Vgl. M.Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1985, S. 125 (GS Bd. 6, S. 136)

⁴³ Vgl. U.Wesel, Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1985, S. 149, 164

Individuierung bis hin zum modernen Individualismus in seinen verschiedenen Gestalten zum Ausdruck zu bringen. Dem gegenüber ist gerade bei kritischen Theoretikern ein epochal verengter Begriff von Individualität zu finden, dem zufolge von Individualität erst mit der beginnenden Neuzeit geredet werden könne. (Vgl. 8. und 9. Kapitel) Diese Ansicht ist einerseits dem geschichtsmaterialistischen Bedürfnis geschuldet, einen engen Zusammenhang zwischen Individualität und Privateigentum zu erweisen – dieser Zusammenhang besteht, aber nicht in der Form einer einfachen Gleichung –, verdankt sich aber andererseits auch der großen Autorität des Kulturhistorikers Jacob Burckhardt, der zu einer epochalen Verengung des Individualitätsbegriffes kommt, die sich mit der geschichtsmaterialistischen, oberflächlich betrachtet, parallelisieren lässt. Burckhardt zufolge war für den Menschen des Mittelalters die Scheidung von Selbst und Welt noch nicht vollzogen, er „erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Form des Allgemeinen.“⁴⁴ Erst in der italienischen Renaissance findet, gefördert am stärksten durch die politischen Verhältnisse, das große Erwachen statt: „der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. So hatte sich einst erhoben der Grieche gegenüber den Barbaren, der individuelle Araber gegenüber den anderen Asiaten als Rassenmenschen.“⁴⁵ Individualität ist also ein Vorzug, charakterisiert durch das Streben nach Differenz und Exzellenz. Genau genommen ist es also nicht das Individuum, das nach Burckhardt in der Renaissance entsteht, sondern der oben erwähnte Individualismus der Auszeichnung, ergänzt um den Individualismus des Privaten als dem „Programm einer vollendet durchgebildeten Privatexistenz(.)“⁴⁶ Individuen im eigentlichen Sinne sind für Burckhardt (wie auch das Kapitel über die Biographik zeigt) nur die großen Gestalten der Politik und der geistig kulturellen Produktion, denen zuzuschreiben sind: „Einzigkeit, Unersetzlichkeit. (...) Sprichwörtlich heißt es: ‚Kein Mensch ist unersetzlich.‘ Aber die wenigen, die es eben doch sind, sind groß.“⁴⁷

⁴⁴ J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1988, S. 99. Diese Beurteilung des Mittelalters ist umstritten. Vgl. P. Burke, *Die italienische Renaissance und die Herausforderung der Postmoderne*, in: Schröder/Breuninger (Hg.), *Kulturtheorien der Gegenwart*, Frankfurt.M./New York, 2001, S. 27 ff. Nach Ariès sieht man „seit dem 12. Jahrhundert bei den Reichen, den Gebildeten und den Mächtigen die Vorstellung auftauchen, dass jedermann eine persönliche Biographie hat.“ (*Geschichte des Todes im Abendland*, München 1982, S. 179). Zum Zusammenhang von sozialer Individuierung und Philosophiegeschichte vgl. G. Mensching, *Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter*, Stuttgart 1992, v.a. S. 215 ff.

⁴⁵ Burckhardt, *Renaissance a.a.O.*

⁴⁶ ebda., S. 101

⁴⁷ Ders., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1969, S. 211

Auch in seiner *Griechischen Kulturgeschichte*, auf die sich Horkheimer und Adorno gelegentlich stützen, operiert Burckhardt mit einem zumindest ähnlichen Begriff des Individuums. Auch hier ist die Freisetzung des Individuellen vor allem Antwort auf die Übermacht des Staates, den Despotismus der Polis, die den ganzen Bürger fordert, unterstützt durch die Art, in der sie ihn fordert: die Betonung des Wettkampfs (Agon), der die griechische Kultur von den Olympischen Spielen bis zu den Versammlungen der einzelnen Poleis durchzieht.⁴⁸ Träger der Individualisierung sind die Philosophen, deren Universalismus der Vernunft von Burckhardt als „Apolitie“ und „Egoismus“ verstanden wird. Zum Individualismus des Privaten tritt auch hier der Individualismus der Auszeichnung: „Nun wollen sie eigentlich lauter Originale sein, und den Sokrates hat man längst so benannt (...).“⁴⁹ Derselbe war „beim Lichte betrachtet die erste Persönlichkeit der ganzen Weltgeschichte (...).“⁵⁰

III Zur Vorgeschichte der modernen Theorien

Philosophisches Denken zeichnet sich im Unterschied zu der Erklärung, die der Mythos liefert, durch begriffliche Abstraktion und ein beweisendes Verfahren aus, das freilich bei den Vorsokratikern noch oft vom Stil der Verkündigung verdeckt wird. Der Universalismus der Philosophen, ihr Überschreiten der „Schranken der Nationalität, des Standes und des Geschlechts“⁵¹ ist gegründet auf Vernunft: das begriffliche Denken muss allen verständlich sein, der Beweis gilt für den Großkönig der Perser nicht weniger als für den Maurer in Athen. Deswegen besitzt das philosophische Denken von Beginn an eine kritische Richtung, die oft, wie bei Heraklit, aristokratisch gefärbt ist. Heraklit zufolge regiert der Logos, der die Gegensätze sich unaufhörlich ineinander verwandeln lässt, die Welt und die menschlichen Verhältnisse. Den meisten kommt aber das, womit sie ständig verkehren, eben die Vernunft, die in der Wirklichkeit herrscht, fremd vor. (Fragment 72) Jedem ist es gegeben, Einsicht zu haben und sich selbst zu erkennen. (Fr. 116) Einsicht aber ist etwas Allgemeines. (Fr. 113) „Daher muss man dem Gemeinsamen folgen. Obgleich aber der Logos allen gemeinsam ist, lebt die Masse der Menschen doch so, als ob sie eine eigene Einsicht hätte.“(Fr.2)⁵²

⁴⁸ Vgl. ders., *Griechische Kulturgeschichte*, München 1977, Bd. I, S.80 und S. 295

⁴⁹ A.a.O. Bd. III, S. 345

⁵⁰ Ebda., S. 348

⁵¹ Ebda., S. 366

⁵² Übs. Capelle a.a.O., S. 148; übs. Mansfeld: „...leben die Leute so, als ob sie über eine private Einsicht verfügten.“ (a.a.O. Bd. 1, S. 245) Man kann wohl noch zuspitzen, ohne den Wortlaut des Textes allzu sehr zu pressen: die Vielen leben, als ob jeder seine eigene Einsicht hätte: ζπουσιν οι πολλοι ως ιδιαν εχοντες φρονησιν.