

Selbsterschaffene Personen Von der göttlichen Logik zur Therapiekultur

VON MARIA-SIBYLLA LOTTER

I. Selbstverwirklichung und Tod

And once you have walked the length of your mind, what
You command is as clear as a lading-list
Anything else must not, for you, be thought
To exist.
And what's the profit? Only that, in time
We half-identify the blind impress
All our behavings bear, may trace it home.
But to confess,
On that green evening when our death begins,
Just what it was, is hardly satisfying,
Since it applied only to one man once,
and that man dying.

In den letzten Strophen von Philip Larkins Gedicht *Continuing to Live* geht es um unsere Angst vor dem Tod, aber nicht im Sinne einer *conditio humana*. Was den Tod nach Larkin fürchterlich erscheinen lässt, ist anders als das, wovor sich ein tibetanischer Buddhist der Gegenwart, ein Alt-Ägypter oder eine Christin des siebzehnten Jahrhunderts fürchten würden. Es ist weder eine schlechte Wiedergeburt, noch die Verurteilung durch ein Jenseitsgericht, noch das ewige Leiden in der Hölle. Larkin hingegen scheint sich gar nicht wegen etwas „jenseits“ seines Lebens sorgen zu müssen. Aber gerade das ist offenbar sein Problem. Denn sein Gesetz, sein „must not“, verpflichtet ihn überhaupt niemandem außer dem eigenen Geist. Es erlaubt nicht, an die Existenz von Dingen zu glauben, die über die den eigenen Verstand, die eigene Erfahrung, die eigene Ausdrucksfähigkeit hinausreichen. Das bedeutet, dass es auch kein Ziel des Lebens außerhalb der individuellen Existenz

gibt, das von Wert ist. Sofern man überhaupt ein Ziel hat, kann es nur in der Selbsterkenntnis, der Ermittlung der „blinden Prägung“ bestehen, die alle eigenen Handlungen tragen. Dieses Ziel kann zumindest beschäftigen, das „Weiterleben“ von einem Moment zum nächsten ermöglichen, das scheint Larkin mit dem Titel seines Gedichts ausdrücken zu wollen. Aber kann es unserer endlichen Existenz einen Sinn geben? Der Larkins offenbar nicht. Die „blinde Prägung“ ausdrücken zu wollen, die sich in allem Handeln zeigt, verliert für ihn ihre Bedeutung, wenn er an den „grünen Abend“ seines Todes denkt; denn schließlich „galt sie nur einmal, nur für einen Menschen, und der liegt im Sterben.“

Es liegt nahe, Larkins Gedicht auf dessen eigene Situation zu beziehen: auf die Situation des Künstlers, der in jeder Lebenslage das Ziel verfolgt, einen angemessenen sprachlichen Ausdruck für die eigene Individualität zu finden. „Hätte ein einzelner Mensch nun die Aufrichtigkeit und Treue, sich selbst zu zeichnen, ganz, wie er sich kennet und fühlet, hätte er Muts genug, in den tiefen Abgrund platonischer Erinnerung hineinzuschauen und sich nichts zu verschweigen, Mut genug, sich durch seinen ganzen belebten Bau, durch sein ganzes Leben zu verfolgen – [. . .] Kein Teil, glaube ich, kein Glied wäre ohne Beitrag und Bedeutung,“ schreibt Johann Gottfried Herder vor mehr als zweihundert Jahren.¹ Gerade nicht in allgemeinen Weisheiten, in der Langeweile philosophischer „Wortnebel“ liegt ihm und den Frühromantikern zufolge die Aufgabe der Kunst, sondern in einem getreuen Ausdruck der Individualität. Denn nicht in der Formulierung allgemeiner Behauptun-

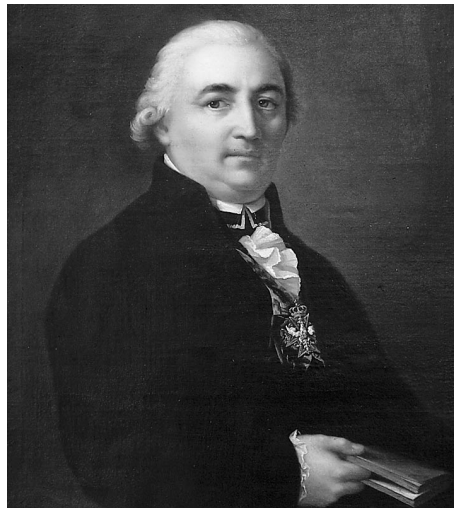


Abb. 1. Johann Gottfried Herder [1]

¹ Herder (1982), S. 355.

gen, sondern gerade in dem Ausdruck des *Individuellen* erkennen wir nach Herder die *Wirklichkeit*; und das bedeutet auch das *Allgemeine*: das was uns verbindet. Doch diesen Glauben an die unbedingte Bedeutsamkeit des individuellen Ausdrucks scheint Larkin nicht mehr zu teilen. Er sieht ihn zum Verschwinden verurteilt – kein „lehrendes Exempel“² für die Nachwelt, sondern *etwas, was nur für einen Menschen galt*.

Was ist passiert, dass Larkin als Dichter des zwanzigsten Jahrhunderts die Zuwendung zum Subjektiven, Eigenen, Individuellen nicht mehr als eine Befreiung vom Abstrakten und Entdeckung der konkreten Wirklichkeit empfindet, sondern als ein „must not“; *ein Verbot, sich selbst zu überschreiten*, das letztlich das eigene Leben zur Bedeutungslosigkeit verdammt? Vermutlich hat dies weniger mit der Situation des Dichters als mit der Lebenssituation im Europa und Amerika der Gegenwart zu tun. Denn was Larkins Überlegungen allgemeine Bedeutung verleiht, ist weniger die spezifische Selbstbezüglichkeit des Künstlers, der seine je individuelle Sicht der Welt ausdrückt, als dass diese Selbstbezüglichkeit mit der zunehmenden Ersetzung moralischer durch psychologische Beschreibungsweisen auf undurchschaute Weise zu einer allgemeinen Lebenshaltung geworden zu sein scheint: Eine Lebensweise, von der sich schwer sagen lässt, ob sie zur Individualität befreit oder in ihr gefangen ist.

In der Philosophie hat bekanntlich Martin Heidegger dieser Tendenz einen suggestiven, „existenzphilosophischen“ Ausdruck verliehen, als er das „je meinige“ menschliche „Dasein“ als ein Selbstverhältnis beschrieb: Das „Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer *Möglichkeit*, die es ist und d. h. in seinem Sein irgendwie versteht.“³ Und in diesem Selbstverhältnis kann es sich selbst „gewinnen“ oder auch „verlieren“. Es kann, in Heideggers berühmter Beschwörungsformel, „eigentlich“ oder „uneigentlich“ sein. Und das hängt wesentlich davon ab, ob es eine „eigene“ Möglichkeit realisiert oder sich von einem pejorativ gedachten „Man“ her versteht, nämlich aus den Rollenangeboten und Identifikationsmöglichkeiten der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Die populäre Variante dieser existenzphilosophischen Eigentlichkeit ist die Vorstellung, man solle sich „selbst verwirklichen“. Was das genau bedeutet, ist freilich nicht leichter anzugeben, als was Heidegger meint. Der Gedanke scheint das Streben, glücklich zu sein, an die Realisie-

² Denn ein solcher getreu sich selbst beschreibender Mensch, so Herder, „würde uns sagen können: „Hier schlägt das Herz matt, hier ist die Brust platt und ungewölbet, dort der Arm kraftlos, hier keuchet die Lunge, dort dumpft der Geruch, hier fehlt lebendiger Odem, Gesicht, Ohr dämmert, der Körper diktiert mir hier schwach und verworren: so muß also auch hie oder da meine Seele schreiben. Das fehlt mir, da ich jenes und aus solchem Grunde habe“ [. . .] – welche lehrende Exempel wären Beschreibungen von der Art. Das werden philosophische Zeiten sein, wenn man solche schreibt, nicht, da man sich und alle Menschengeschichte in allgemeine Formeln und Wortnebel einhüllet.“ Ibid; Herv. M. S. L.

³ Martin Heidegger (1986), S. 43.

rung eines individuellen Selbst zu binden. In dieser verallgemeinerten Gestalt ist der Gedanke der Selbstverwirklichung jedoch eigentümlich inhaltsleer,⁴ weil im Unterschied zur Verwirklichung klassischer Lebensvorhaben wie dem Bau eines Hauses, dem Erhalt der Familienfirma, der Zeugung und Erziehung von Kindern, der erfolgreichen Ausübung eines Berufes etc. nicht gesagt werden kann, worin dieses Selbst besteht, was verwirklicht werden soll – weshalb im Unterschied zur Verwirklichung bestimmter Vorhaben auch keine Kriterien zur Verfügung stehen, um anzugeben, ob dieses Ziel erreicht wurde oder nicht.⁵ In dieser Inhaltsarmut liegt eine Gefahr: Denn einerseits macht sie den Begriff universell anwendbar, andererseits kann er nur durch *negativen Bezug* gefüllt werden: indem man sich mit all dem als möglichem Bestandteil des Selbst identifiziert, was einen von den jeweils anderen, vom „Man“ unterscheidet; und den Grad an Selbstrealisierung an der Verweigerung gegenüber sozialen Ansprüchen und Rollenvorbildern misst.

Robert N. Bellah und seine Mitarbeiter haben in ihrem Bestseller „Habits of the Heart“⁶ anhand unterschiedlicher Segmente der amerikanischen Gesellschaft die Varianten und Folgen dieser Selbstverwirklichungskultur dokumentiert, auf die ich im letzten Abschnitt noch eingehen werde. Sie führen den Individualismus der Selbstverwirklichung auf zwei verschiedene Traditionen des „Individualismus“ zurück: einerseits auf den *expressiven* Individualismus des neunzehnten Jahrhunderts, wie er in Amerika durch Walt Whitman verkörpert wurde, andererseits auf den angloamerikanischen *Utilitarismus*. Beide Traditionen sehen sie in der *Philosophie John Lockes* begründet: Auch der expressive Individualismus ist ihrer Auffassung nach letztlich utilitaristisch begründet, denn um zu wissen, was für einen nützlich ist, muss man seine Bedürfnisse kennen – man muss sich also sich selbst zuwenden. Ihre Rückführung einer Fixierung auf die eigenen Bedürfnisse, die sie in der Gegenwart anzutreffen meinen, auf eine entsprechende Einstellung in der Vergangenheit, die bei Locke vermutet wird, greift jedoch zu kurz. Nicht, weil man historisch immer noch einen Schritt weiter zurück gehen kann, sondern weil hieraus nicht verständlich wird, worin ursprünglich die ethische und metaphysische Bedeutung der Gedanken der Selbstverwirk-

⁴ Dies gilt nicht für die speziellen psychologischen Selbstverwirklichungstheorien wie etwa die von Carl Gustav Jung, wo Selbstverwirklichung die Bewusstwerdung und Akzeptanz unbewusster Aspekte der eigenen Persönlichkeit meint. Hier wird die Individualisierung als Befreiung vom Beherrschtwerden durch unbewusste kollektive Inhalte verstanden. Vgl. hierzu Jung (1933), Teil II. Zu anderen psychologischen Selbstverwirklichungstheorien vgl. den Überblick bei Roland Huber (1981).

⁵ Was gemeint ist, wenn der Ausdruck verwendet wird, ist natürlich in vielen Kontexten nichts anderes als sozialer Erfolg und persönliche Zufriedenheit – und ob dies erreicht wurde, lässt sich im Unterschied zu seiner wörtlichen Bedeutung entscheiden. Zur Mehrdeutigkeit der Rede von Selbstverwirklichung vgl. auch Erich Lobkowitz (1986), S. 313.

⁶ Bellah et al. (1996).

lichung bzw. Selbsterschaffung lag; und auf welche Weise er eine Attraktivität gewinnen konnte, die bis heute ihre suggestive Kraft nicht verloren hat, obgleich er in seiner gegenwärtigen Verbreitung zugleich als Beschränktheit und Verfallszustand wahrgenommen wird. Im Folgenden möchte ich daher versuchen, den ursprünglichen moralischen Gehalt dieses Ideenkomplexes bzw. seiner verschiedenen Elemente freizulegen: In welchen Problemzusammenhängen im späten siebzehnten Jahrhundert seine Wurzeln liegen, wie er im späten achtzehnten Jahrhundert durch Ablösung von seinem ursprünglichen Kontext Verbindung mit dem Bildungsgedanken zu einem Lebens- und Gesellschaftsideal werden konnte und wie er sich um die Jahrhundertwende in der Lebensphilosophie als Gedanke der Selbsterschaffung radikalisierte.

Wenn man die Elemente dieses Ideenkomplexes bis ins späte siebzehnte Jahrhundert zurückverfolgt, zeigt sich nämlich, dass sie dort noch gar nicht „individualistisch“ verstanden wurden – jedenfalls nicht im heutigen Sinne des Wortes. Das betrifft *erstens* den im *zweiten Abschnitt* diskutierten Locke'schen Personbegriff, nämlich das christlich-protestantische Ideal der in ihrer Meinungsbildung von sozialen Traditionen und Institutionen unabhängigen, selbstständigen Persönlichkeit, deren religiöses Streben Vorrang vor „bloß“ sozialen und politischen Arrangements hat. Denn wie entgegen einer verbreiteten Interpretation Lockes im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, ist sein Begriff der Person keineswegs der eines von allen Normen emanzipierten, nur auf sich selbst bezogenen, utilitaristisch die Erfüllung ihrer Bedürfnisse kalkulierenden Individuums. Dass sich ein solcher Personbegriff entwickeln konnte, hängt aber ideengeschichtlich durchaus damit zusammen, dass Locke Identität und Verantwortung vom inneren Bezug des um sein Seelenheil besorgten Individuums zum göttlichen Gesetz her dachte und nicht mehr von der sozialen Rolle in einer Gemeinschaft her. Im *dritten Abschnitt* wird die *zweite* Wurzel der Ideen der Selbstverwirklichung und Selbsterschaffung untersucht werden, nämlich die bekannte Vorstellung Leibniz', dass das Allgemeine sich im Individuellen ausdrücke, und dass umgekehrt jedes Individuum das Allgemeine auf seine besondere Weise auszudrücken habe. Da die Erkenntnis der Individualität nach Leibniz nur Gott möglich ist, während die Menschen sich an allgemeinen Wahrheiten orientieren müssen, konnte sich der Selbstverwirklichungsgedanke freilich erst aus der Übertragung der göttlichen Perspektive auf die der Menschen entwickeln: aus der Verbindung der Leibniz'schen Vorstellung vom individuellen Gesetz mit dem humanistischen Bildungsgedanken (in den Locke'sche Aufklärungsvorstellungen einfließen) und seiner Anwendung auf die praktisch-ethische Lebensperspektive des Individuums. Hier gewinnt er seine Dignität als moralische, aber auch soziale Leitidee, die besonders in der Pädagogik, aber auch in der Psychologie und Sozialtheorie bis heute aus guten Gründen

eine prägende Rolle spielt. Im Anschluss an die Erörterung dieses Ideenkomplexes (*vierter Abschnitt*) und seiner Transformation zum Gedanken der Selbsterschaffung in der Lebensphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts (*fünfter Abschnitt*), sollen seine problematischen Auswirkungen auf die moralische Ausdrucksfähigkeit und auf das Bewusstsein von sozialen Institutionen skizziert werden (*fünfter* und *sechster Abschnitt*).

II. Locke als Erfinder des modernen Individuums

Das moderne Ideal der Person als eines sich selbst realisierenden Individuums ist nach einem seiner Vertreter, dem amerikanischen Gegenwartsphilosophen Richard Rorty, mit einer skeptischen Einstellung gegenüber „abschließenden Vokabularen“ verbunden, die prinzipiell grenzenlos ist. Die von ihm propagierte Persönlichkeit hegt nicht nur grundlegende Zweifel an den Weltbeschreibungen anderer, sondern „radikale und unaufhörliche Zweifel an dem abschließenden Vokabular, das sie gerade benutzt, weil sie schon durch andere Vokabular beeindruckt war, Vokabulare, die Menschen oder Bücher, denen sie begegnet ist, für endgültig nahmen.“⁷ Das Ideal der

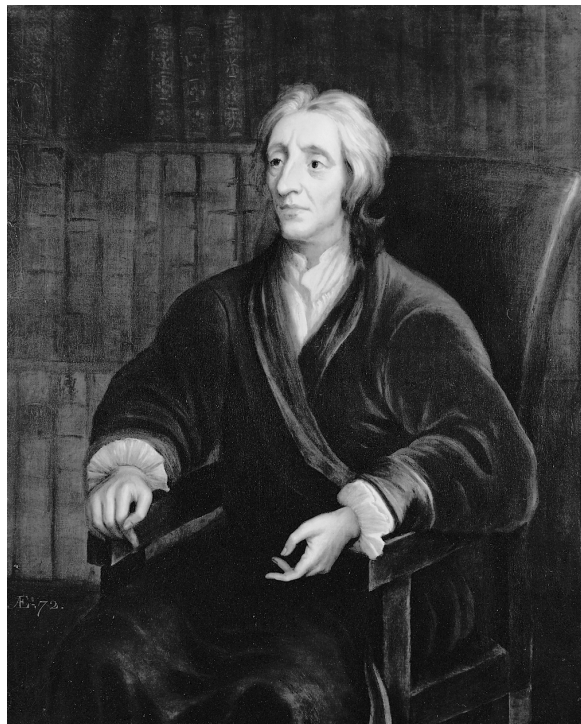


Abb. 2. John Locke [2]

⁷ Rorty (1991), S. 127.

Selbstrealisierung setzt somit „Aufklärung“ voraus, Aufklärung im Sinne einer skeptischen Haltung gegenüber scheinbar selbstverständlichen Geltungsansprüchen wie sie durch John Lockes Kritik an der Behauptung angeborener Ideen repräsentiert wird.⁸ Wie im Folgenden deutlich werden wird, gilt freilich nicht der Umkehrschluss, dass Aufklärung das Ideal des sich selbst verwirklichenden Individuums erforderte. Ein solcher Gedanke war Locke (wie auch noch Kant) fremd. Gleichwohl baut dieser Gedanke auf dem Lockeschen Ideal der vernünftigen Meinungsbildung und der verantwortlichen Person auf.

Nicht das Wissen um die Gesetze konstituiert die aufgeklärte Person im Sinne John Lockes, sondern die kritische Einsicht in ihre Bedingungen und die Grenzen ihrer Erkennbarkeit. Diese Erkenntnisaufgabe einer sozialen oder kirchlichen Institution zu überlassen, so verkündete er in seinem *Essay Concerning Human Understanding*, ist der Würde eines freien Menschen unangemessen: „[Those] taking things upon trust, misemploy their power of Assent, by lazily enslaving their Minds, to the Dictates and Dominion of others, in doctrines, which it is their duty carefully to examine; and not blindly, with an implicit faith, to swallow.“⁹ Der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ (Kant) wird hier von der je individuellen Person gefordert. Der moderne Personbegriff, so wie er sich besonders im Anschluss an Lockes *Essay* entwickelt hat, ist daher mit der Idee einer *Selbstbegründung* von Normen assoziiert, die das Gesetz als *vorausliegende Bedingung* der Person tendenziell aufzulösen droht.

Locke selbst hat diesen Auflösungsprozess jedoch in keiner Weise angestrebt, auch wenn er oft auf seine entsubstanzialisierte Auffassung von der menschlichen Person zurückgeführt wird. Denn gegenüber den substanztologischen Personbegriffen der Schulphilosophie war Lockes Untersuchung zur Identität der Person, die er erst 1694 in der dritten Auflage seines *Essay* veröffentlichte, nicht nur im Inhalt, sondern vor allem in der Veränderung der Perspektive neuartig: Was eine Person ist, kann nicht mehr von außen wie die Eigenschaften eines Dinges bestimmt werden. Es wird vielmehr

⁸ Die Behauptung angeborener Ideen, so bemüht sich John Locke im ersten Teil seines *Essay Concerning Human Understanding* (1690) zu zeigen, dient weniger der allgemeinen Moral als der Abschirmung kontingenter Herrschaftsverhältnisse durch Tabuisierung ihrer Regeln und Traditionen: „And it was of no small advantage to those who affected to be Masters and Teachers, to make this the Principle of *Principles*, that Principles must not be questioned: For having once established this Tenet, That there are innate Principles, it put their Followers upon a necessity of receiving some doctrines as such, which was to take them off from use of their own Reason and Judgement, and put them upon believing and taking them upon trust, without farther examination: In which posture of blind Credulity, they might be more easily governed by, and made useful to some sort of Men, who had the skill and office to principle and guide them.“ (John Locke (1979), Buch I, Kap. IV, § 24, S. 101.)

⁹ John Locke (1979), Buch I, Kap. IV, § 22, S. 100; Herv. M.-S.L.

erstmalig ganz auf die Innenperspektive, auf die Beziehung des Individuums zu sich selbst zurückgeführt – eine Auffassung, die die nachfolgende Philosophie bis zur Gegenwart bestimmt hat. Lockes Personbegriff hat daher wohl indirekt einiges dazu beigetragen, Personen als durch sich selbst geschaffene Individuen zu verstehen.

Locke wendet den Begriff Person im § 9 seines Kapitels „Identity and Diversity“ zunächst noch auf „a thinking, intelligent Being that has reason and reflection“ an. Diese sehr traditionelle Bestimmung erfährt sogleich eine untraditionelle Auslegung. Sie erschließt sich bei Locke aus der Frage nach der *Identität* einer Person: einer Identität, die sich nur in der Perspektive der ersten Person herstellt, weil sie wesentlich in einer *kognitiven Selbstbeziehung* besteht. Kennzeichnend für eine Person ist nicht, dass sie Identität „hat“, sondern dass sie *sich selbst als sich selbst erfasst*: Eine Person „can consider it self as it self.“ Welche Art von Identität hier gemeint ist, wird in der unmittelbar anschließenden Erläuterung deutlich: „the same thinking thing in different times and places.“¹⁰ Was macht die Identität einer Person zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten aus?

Bei der Beantwortung dieser Frage geht Locke einen weiteren Schritt über die Tradition hinaus. Er macht alles von einem Begriff abhängig, den es (außer in den Abhandlungen einiger Cambridger Platoniker) noch in keiner Sprache gibt:¹¹ dem Begriff des „Bewusstseins“ (*consciousness*). Denn die Person erfasst sich selbst, so Locke weiter, „only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive [. . .] and by this every one is to himself, that which he calls self.“¹² Mit dieser ungebräuchlichen Verwendung des Substantivs „Bewusstsein“ löst Locke die Bedingungen der Identität einer Person von dem klassischen Begriff der Substanz ab. Denn mit dem Bewusstsein, so macht Locke hier deutlich, erkennen wir nicht nur unserer Selbst, wir *werden dadurch für uns selbst* zu Personen. Die Folgerung, dass eine Person nicht dasselbe ist wie eine Substanz, zieht Locke im nächsten Abschnitt selbst: Es kommt gar nicht darauf an, ob dasselbe Selbst in derselben oder in verschiedenen Substanzen weiterbesteht. Denn, so Locke, der Begriff des Bewusstseins reicht aus, um die Identität von Personen zu begründen: „For it being the same consciousness that makes a Man be himself to himself, *personal Identity* depends on that only.“¹³ Von hier aus leitet Locke direkt zu der Frage der Zuschreibung von Handlungen über: „For as far as any intelligent being can repeat the Idea

¹⁰ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 9, S. 335.

¹¹ Zur Neuartigkeit des Ansatzes beim Bewusstsein vgl. insbesondere Christopher Fox (1988), S. 1 ff. Zum Gebrauch des Terminus bei den Zeitgenossen vgl. Udo Thiel (1983), S. 69 ff.

¹² Locke (1979) Ibid.

¹³ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 10, S. 336.

of any past Action with the same consciousness it has of any present Action; so far it is the same *personal self* [...] and so will be the same self as far as the same consciousness can extend to actions past or to come.“¹⁴

Aufgrund dieser Überlegungen gilt Locke als Erfinder eines säkularen, anti-traditionellen und selbstbezüglichen Personbegriffs, wie er heute verbreitet ist. Sein *Essay* wurde vom achtzehnten Jahrhundert bis heute immer wieder als Manifest eines Personbegriffs aufgeführt, der sich ganz von den normativen und substanzialistischen Personenauffassungen der christlich-theologischen Tradition des Mittelalters und der frühen Neuzeit gelöst und sie durch ein „punktförmiges“, „neutrales“ Selbst *ohne normative Voraussetzungen und Kontexte* ersetzt habe.¹⁵ So klagt Charles Taylor in seiner bekannten Studie *Quellen des Selbst*, dass Locke das Selbst in einer wertneutralen Terminologie definiere und dabei außer Acht ließe, „dass das Selbst für uns *von Bedeutung ist*“¹⁶, und dass er so gar „keine Vorstellung vom Selbst als einem Wesen, das essentiell durch eine bestimmte Art von Sorge konstituiert wird,“ habe.

Der Glaube, in seiner Analyse der Person als einer Selbstbeziehung werde eine „wertneutrale“ Perspektive eingenommen, beruht jedoch auf einem sehr grundlegenden Missverständnis Lockes.¹⁷ Denn Locke ging nie davon aus, dass Bewusstsein im Sinne einer wertneutralen Widerspiegelung von Gegebenheiten allein personale Identität konstituieren könne. Er beschrieb dieses Bewusstsein – und entsprechend auch die Erinnerung an eigene Handlungen – vielmehr als eine „*Aneignung*“ von Handlungen. Diese Aneignung ist nun aber keine passive Aufnahme im Sinne eines populären Bildes vom Empirismus, sondern ein *aktiver Prozess* der Selbstaneignung. Dies wird verständlich, wenn man sich klar macht, dass Locke Bewusstsein

¹⁴ Ibid. Es ist nicht klar, ob Locke mit der Bemerkung, dass es nicht darauf ankäme, ob eine Person in einer oder in mehreren Substanzen weiterbestünde, auch die Annahme verbindet, dass eine Person ohne eine ihr zugehörige Substanz *existieren* könne. Jedenfalls behauptet er dies an keiner einzigen Stelle. Deutlich ist jedoch, dass er den Substanzbegriff aufgrund seiner mangelnden empirischen Begründbarkeit und seines unklaren epistemischen Status nicht für geeignet hält, andere Begriffe wie den Personbegriff zu definieren. Die Idee einer Substanz, so Locke in seinem Kapitel „Of the Complex Ideas of Substances“, bilden wir, weil wir uns nicht vorstellen können, dass die Qualitäten der äußeren Dinge und unsere eigenen geistigen Funktionen selbstständig, ohne eine Art Träger bestehen können. Was wirkliche Substanzen ausmacht, ob sie materieller oder geistiger Natur sind und ob unser Bewusstsein in einer denkenden oder einer materiellen Substanz gründet, können wir jedoch nicht wissen. Ebenso wenig lässt sich aus den Eigenschaften geistiger oder körperlicher Substanzen ein Kriterium der Identität von Personen herleiten.

¹⁵ Charles Taylor (1996), S. 99.

¹⁶ Charles Taylor (1996), S. 98.

¹⁷ Dieses Missverständnis ergibt sich, wenn man die Definition personaler Identität nur auf den §§ 9 und 10 aufbaut und den religiösen Kontext von Lockes Denken ausblendet, auf den er sich erst im § 26 explizit bezieht.

(consciousness) noch weitgehend im Sinne von Gewissen (conscience) verstand, also als auch als eine normative Instanz, die nach vorgegebenen Regeln beurteilt. Die Erinnerung an die eigenen Handlungen wird daher nur insoweit eine Selbstaneignung, – und hierin unterscheidet sich Lockes Denken signifikant von dem der modernen Selbstverwirklichungstradition in Gefolge des Bildungsgedankens, auf den ich in den folgenden Abschnitten eingehen werde – als sie sich auf ein *externes*, normatives Prinzip bezieht, nämlich die dem einzelnen vorgegebenen *Gesetze*. Der Personbegriff, so sagt Locke im § 26, ist nämlich „a forensic term appropriating Actions and their Merit; and so belongs only to intelligent agents capable of a Law“.¹⁸ Er setzt nämlich die *menschliche Sorge um das eigene Glück*¹⁹ bzw. Unglück in der Zukunft voraus: „All of which is founded in a concern for happiness the unavoidable concomitant of consciousness, that which is conscious of Pleasure and Pain, desiring, that that self, that is conscious, should be happy.“²⁰ „Self [. . .] is concern'd for it self, as far as this consciousness extends.“²¹

Es ist dieses *sich um sich selbst sorgende Selbst*, das für Locke die Person im moralischen und rechtlichen Sinne ausmacht. Nur das kann für ihn als Bestandteil personaler Identität und Verantwortung gerechnet werden, was auch *Gegenstand der bewussten persönlichen Sorge* sein kann. Entsprechend – und diese Folgerung zieht Locke ganz ausdrücklich – könnten mir Handlungen, die man mir aufgrund von Beobachtung zuschreibt, ohne dass ich mich selbst daran erinnern könnte, auch nicht zugerechnet werden: „whatever past action it cannot reconcile or appropriate to that present self by consciousness, it can be no more concerned in, than if they had never been done: And to retrieve pleasure or Pain, i. e. Reward or Punishment, on the account of any such Action, is all one, as to be made happy or miserable in its first being, with out any demerit at all.“²² Da ein weltliches Gericht aber nicht mit letzter Gewissheit feststellen kann, ob mangelnde Erinnerung echt oder nur vorgegeben ist, kann die Wahrheit letztlich erst vor dem *jüngsten Gericht* offenbar werden, wo Leugnung und Selbstbetrug keinen Sinn mehr hat: „And therefore, conformable to this, the Apostle tells us, that at the Great Day, when every one shall receive according to his doings, the secrets of all hearts shall be laid open. The Sentence shall be justified by the consciousness all persons shall have, that they themselves in what Bodies soever they appear, of what Substances soever that consciousness adheres to, are the same, that

¹⁸ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 26, S. 246.

¹⁹ Hier zeigt sich, dass der Heidegger'sche Ansatz bei der *Sorge* der modernen Bewusstseinsphilosophie durchaus nicht fremd ist, wie Heidegger unterstellt, sondern zu ihren Anfängen gehört.

²⁰ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 26, S. 246.

²¹ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 17, S. 341.

²² John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 26, S. 246 f.

committed those Actions, and deserve that Punishment for them.“²³ Jeder „shall receive his Doom, his conscience accusing or excusing him.“²⁴

Es ist also die Gegenwart des *göttlichen Jenseitsgerichts*, vor der sich nach Locke die wahre Identität der Person enthüllt.²⁵ Seine Konstruktion personaler Identität hängt freilich noch in einem weiteren Sinne von der Voraussetzung eines externen Gottes ab, auch wenn diese nicht ganz ausdrücklich wird: Nicht erst die Erkenntnis der wahren Identität, sondern *dass* Personen überhaupt Identität im Sinne einer „eigenen“ Vergangenheit von selbstverantworteten Handlungen entwickeln, aus denen sich eine bestimmte Gegenwartswahrnehmung und eine Zukunftsperspektive ergibt, gründet im Lockeschen Kontext auf dem *Glauben an Gott*. Denn personale Identität konstituiert sich im ständigen Prozess der Aneignung der eigenen Handlungen *in der Sorge um das zukünftige Glück*, und das heißt besonders: *das ewige Seelenheil*. Entsprechendes gilt auch für die Moral überhaupt: „[T]he true ground of all morality [...] can only be the will and Law of a God, who sees Men in the dark, has in his hands Rewards and Punishments, and Power enough to call to account the Proudest Offender.“ Eben hieraus, nämlich aus dem Vorrang des religiösen Gewissens vor weltlich-politischen Belangen, ergibt sich auch das berühmte Locke'sche *Toleranzrecht* des Einzelnen gegenüber dem Staat. Denn da von der Befolgung der göttlichen Gebote das ewige Seelenheil abhängt, hat diese Aufgabe für ihn unbedingte Priorität vor allen anderen Angelegenheiten, insbesondere auch vor jedem *öffentlichen Recht*²⁶: „Obedience

²³ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 26, S. 247.

²⁴ John Locke (1979), Buch II, Kap. XXVII, § 22, S. 344.

²⁵ Wenn man diesen Kontext nicht berücksichtigt, ergibt seine entsubstanzialisierte Theorie personaler Identität als Produkt bewusster Selbstzuschreibung keinen Sinn. Denn in welchen weltlichen Angelegenheiten würden wir allein auf die Selbstwahrnehmung und Erinnerung der betroffenen Person bauen, wenn es um die Zuschreibung von Handlungen ginge? Wer sich an seine Tat aufgrund *nachträglicher Trunkenheit* nicht mehr erinnern kann, wird deswegen vor Gericht nicht freigesprochen, wie es schon Lockes Freund Molyneux in einer bekannten brieflichen Auseinandersetzung gegen Locke einwandte. Vor dem göttlichen Gericht hingegen (und dies gilt offenbar nicht nur für die christliche, sondern für die meisten Vorstellungen von Jenseitsgericht in den Weltreligionen: man denke an das Wiegen des Herzens in der ägyptischen Tradition) spielt das Zeugnis Dritter keine Rolle, weil Betrug nicht möglich scheint.

²⁶ Freilich kann Lockes „utilitaristische“ Herleitung des Staats aus den Bedürfnissen Annahme freier und gleicher Individuen, die zum Schutz ihrer selbst und ihrer Güter einen Gesellschaftsvertrag eingehen, auch unabhängig von seinem religiösen Hintergrund begriffen werden – was ja auch geschehen ist. Auch sie setzt aber eine Verpflichtung der Individuen gegenüber Gott voraus, nämlich die Pflicht zur Selbsterhaltung. Vgl. Locke (1960); *Second Treatise*, § 13, S. 294. Seine eher utilitaristische Einstellung gegenüber dem Staat steht aber in engem Zusammenhang mit der christlichen Religion, nämlich der „Verlegung aller wahrhaften Lebenswerte in das religiöse Gebiet.“ Und wie Ernst Troeltsch gezeigt hat, geht der asketische Protestantismus hier sehr viel weiter als der Katholizismus und das Luthertum. Vgl. Troeltsch (1961), S. 953.

is due in the first place to God, and afterwards to the laws.“²⁷ Die Priorität der Beziehung zu Gott vor der Beziehung zu den Mitmenschen und zu den sozialen Institutionen für den Personbegriff hat aber eine grausame Konsequenz, wie in Lockes *Brief über Toleranz* deutlich wird: dass es sich bei Atheisten nämlich nicht um Personen im moralisch rechtlichen Sinne handeln kann, weshalb sie auch kein Anrecht auf staatliche Duldung genießen können: „Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bond of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.“²⁸

Aus solchen Aussagen wird deutlich, dass die Einführung des Bewusstseinsbegriffs in die moderne Philosophie keineswegs mit einer Neutralisierung von Normkontexten verbunden war, wie oft unterstellt wird, sondern ganz im Gegenteil mit einer bestimmten Interpretation christlichen Lebens. Neuere Untersuchungen legen sogar nahe,²⁹ dass Lockes Theorie der personalen Identität weitgehend im Dienste der Aufgabe steht, die Möglichkeit der *Identität von Personen auch nach ihrem Tode* zu demonstrieren.³⁰ Damit soll nicht gesagt sein, dass Locke zu Unrecht immer wieder als Gründervater einer modernen Aufklärung genannt wird, die in letzter Konsequenz keine dem Individuum externen Normen akzeptiert. Diese Einschätzung ist mit Blick auf die ideengeschichtlichen Folgewirkungen Lockes nicht unberechtigt.³¹ Aber sie trifft weder Lockes persönliche Motivation, noch die systematischen Voraussetzungen seines Personbegriffs. Lockes Kritik an einer autoritätshörigen Einstellung gegenüber religiösen Dogmen bzw. kirchlichen Institutionen – eine Kritik, deren Rezeption in der Tat zu einem nicht zu unterschätzenden Faktor für den Verfall des Christentums in den darauffolgenden Jahrhunderten wurde – entstand nicht aus einer distanzierten Haltung gegenüber der Religion, sondern muss vermutlich sogar eher umgekehrt als eine Folge seiner *religiösen* Überzeugung verstanden werden, dass die wichtigste Aufgabe des Menschen in der Erlangung eines *jenseitigen Seelenheils* besteht.

²⁷ John Locke (1957), S. 86. Vgl. auch den erhellenden Kommentar von John Dunn (1991), S. 19.

²⁸ John Locke (1957), S. 94.

²⁹ Vgl. Ulrich Tiehl (1983), John Dunn (1984), Michael Ayers (1991), John Marshall (1994), Nicholas Woltersdorff (1996), W. M. Spellman (1997), Nicholas Jolley (1999).

³⁰ Hierfür spricht auch, dass Locke schon im ersten Buch des *das Thema der Identität der Person* ausdrücklich im Zusammenhang mit der Wiederauferstehungsthematik einführt. Es stellt sich nach Locke nämlich demjenigen, der „with a little Attention, reflects on the Resurrection, and considers, that divine Justice shall bring to Judgement, at the last Day, the very same Persons, to be happy or miserable in the other, who did well or ill in this life.“ Locke (1979), Buch 1, Kap. 4, § 5, S. 86.

³¹ Vgl. hierzu Nicholas Woltersdorff (1996), S. 232.

Dies gilt auch für Lockes Forderung, in allen wichtigen und besonders den wichtigsten Fragen die eigene Urteilskraft zu gebrauchen, anstatt blind der Tradition zu folgen. Denn Lockes Überzeugung, dass wir uns unsere Überzeugungen selbst bilden sollten, statt sie von anderen zu übernehmen, dass wir nicht nur für unsere Handlungen, sondern auch schon für die diesen Handlungen zugrundeliegenden *Meinungen* verantwortlich sind, entstand vor dem Erfahrungshintergrund der Europa zerrüttenden Kriege des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die nicht nur als politische Machtkämpfe, sondern vor allem als Religionskriege angesehen wurden. Entsprechend neigte man dazu, die Ursache des Übels im religiösen Fanatismus zu sehen, und diesen auf *schlechte Gewohnheiten der Meinungsbildung* zurückzuführen; auf die Bereitschaft der meisten Menschen, unkritisch Auffassungen zu übernehmen, die keiner vernünftigen Prüfung standhalten; mit desaströsen Folgen für den sozialen und internationalen Frieden, aber auch für den moralischen Zustand und die Möglichkeit religiöser Erlösung der im Religionsfanatismus verstrickten Personen. Die Fragen der Bedingungen menschlicher Verantwortung, des menschlichen Seelenheils und der Quellen und Grenzen menschlicher Erkenntnis waren daher für Locke direkt miteinander verknüpft. Dass den Menschen die Verantwortung für ihr eigenes Seelenheil zukommt, folgte seiner Auffassung nach aus der Lehre von der *göttlichen Bestrafung*; und hieraus ergab sich auch seine „aufklärerische“ Überzeugung, dass die Menschen weitgehend selbst für ihre irrtümlichen Glaubensannahmen und deren Konsequenzen verantwortlich seien. Seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen sollten hierfür die Begründung liefern.³²

Dass Lockes Schriften als gefährlich angesehen und während der ersten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts in unzähligen Predigten und Traktaten verurteilt wurden,³³ ist also keineswegs darin begründet, dass er die Religion durch eine allein am Menschen orientierte Erkenntnis- und Morallehre ersetzt hätte. Die Vorstellung, dass der Mensch oder gar das menschliche Individuum selbst der letzte Maßstab seiner Handlungen sei, lag ihm

³² Zu den daraus folgenden Schwierigkeiten dieses erkenntnistheoretischen Programms siehe John Dunn (1984), S. 60 ff. Nicht weil er sich mit Erkenntnistheorie befasste, sondern weil sein Interesse an Fragen der Erkenntnis wesentlich *religiös motiviert* war, wurde Locke mit seinem *Essay* zu einem der „gefährlichsten Autoren seiner Zeit“ John W. Yolton (1956), S. IX. Denn die vernunftorientierte Rekonstruktion des Christentums, die er vertrat, sein Verzicht auf die Lehre von der körperlichen Wiederauferstehung und seine konsequente Ausklammerung der Trinitätslehre mussten in Kirchenkreisen als häretische Abweichungen in die Richtung des *Sozinianismus* wahrgenommen werden. Zu Lockes „Sozinianismus“ vgl. insbesondere die Studie von John Marshall (1994).

³³ Vgl. hierzu Kenneth Maclean (1936), S. 5–6.



Abb. 3. Bild vom Jüngsten Gericht [3]

vollkommen fern.³⁴ Wie auch noch aus seiner späten Schrift zur „Vernünftigkeit des Christentums“ hervorgeht, hat Locke nie die Hoffnung aufgegeben, seinen Lesern zeigen zu können, dass ein richtiger Gebrauch der eigenen Urteilskraft die christliche Lebensweise als die einzig vernünftige erweisen würde.³⁵ Was er zeigte, so John Dunn, war freilich anders: *„dass aus der richtigen Einschätzung unserer Erkenntniskräfte und ihrer Quellen überhaupt keine bestimmte Lebensweise folgte.“*³⁶ Genau das hat die Rezeptionsgeschichte bestimmt – und das moderne Bild der Person als eines Wesens geprägt, das sich *unabhängig von* sozialen Rollen, nämlich allein durch bewussten Selbstbezug, und *gegen* soziale und religiöse Traditionen, nämlich durch Kritik aller vorgegebenen Normen konstituiert.

³⁴ In seinen *Essays on The Law of Nature* (Locke 1954, S. 118) beispielsweise dient ihm dieser Gedanke als Einwand gegen skeptische Zweifel an der Existenz und Verbindlichkeit des Naturgesetzes. Zur Bedeutung des Naturrechts für Locke vgl. John Dunn (1984), S. 61.

³⁵ Vgl. hierzu John Dunn (1984), S. VI.

³⁶ John Dunn (1984), S. VII.

III. Leibniz und der Gedanke des individuellen Gesetzes

Im Kontext Lockes macht der Gedanke der Selbstverwirklichung oder Selbsterschaffung noch keinen Sinn. Individuen haben Bedürfnisse, Lüste und Sorgen, aber das, was für sie letztlich wichtig ist – ihr ewiges Heil – hängt von ihrer Einstellung gegenüber allgemeinen Gesetzen ab, die ihnen durch die jedermann zugängliche menschliche Vernunft oder die göttliche Offenbarung gegeben sind. Die Gesetze sind dem Individuum als solchen also immer in einem gewissen Sinne *äußerlich* und ihr normativer Charakter ist unauflöslich mit dem Gedanken der Strafe verbunden.

Die Idee der *Selbstverwirklichung* – die Vorstellung nämlich, dass der Einzelne ein eigenes *Selbst* zu verwirklichen habe, das als eine *Möglichkeit* seinem wirklichen Leben vorausliegt – und der damit verknüpfte Gedanke einer rein internen, individuellen Normativität, eines *individuellen Gesetzes*, lässt sich also nicht auf Locke zurückführen. Eher ist zu vermuten, dass er sich aus verschiedenen Transformationen der Leibniz'schen Monadenlehre in der Rezeption des späten achtzehnten Jahrhunderts entwickelt hat – freilich beeinflusst durch andere Elemente, auf die ich noch im nächsten Abschnitt eingehen werde, wie den Geniekult des Sturm und Drang und der Frühromantik, die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes sowie die Anthropologisierung des christlich-religiösen Weltbildes. Bei den Leibniz'schen Monaden handelt es sich bekanntlich um Individuen, deren Veränderungen ausschließlich „von einem inneren Prinzip herrühren, da eine äußere Ursache auf ihr Inneres keinen Einfluss haben kann.“³⁷ Sie „haben keine Fenster, durch die etwas hinein- oder hinaustreten kann.“³⁸ Was sie erleben, wahrnehmen, denken, ist also nicht durch die natürliche oder soziale Welt bedingt, die sie mit anderen teilen, sondern ausschließlich durch sie selbst. Wenn man den rationalistischen Kontext dieses Gedankens ausblendet – insbesondere, dass er die Perspektive Gottes voraussetzt – scheint er eine besonders extreme Form von individueller Autarkie auszudrücken. Noch faszinierender wird dieser Gedanke dadurch, dass Leibniz ihn durch den ganz anderen, anscheinend widersprechenden Gedanken ergänzt, dass die Monade ein „lebendiger Spiegel des Universums“ sei.³⁹ Dieser Gedanke lässt sein extremes monadologisches Modell individueller Autarkie noch attraktiver erscheinen: denn wenn man ihn von seinem Kontext ablöst, suggeriert er, dass ein Leben, in dem sich ausschließlich die eigene Individualität ausdrückt, keineswegs ein asoziales, isoliertes Leben sein muss, sondern der Einzelne umgekehrt gerade durch den Ausdruck der eigenen Individualität auch in Beziehung zu den anderen tritt – bei Leibniz dem ganzen Universum. Ent-

³⁷ Monadologie, § 11. Leibniz, (1986), S. 14 f. Vgl. Leibniz (1978).

³⁸ Monadologie, § 7 Leibniz, (1986), S. 14 f. Leibniz (1978).

³⁹ „Un miroir vivant perpetuel de l'univers“; Monadologie § 56; Leibniz (1978), Bd. VI, S. 616.

sprechend erscheint Sozialität nicht mehr notwendigerweise verbunden mit äußerlichen Zwängen, traditionellen Institutionen, die das Bedürfnis nach individueller Selbstverwirklichung einschränken. Was sich nach unserem gewöhnlichen Verständnis ausschließen würde, scheint im Leibniz'schen Kontext auf mysteriöse Weise möglich: reine Selbstbezogenheit im Sinne eines von anderen unbeeinflussten, rein selbstgesteuerten Erlebens und Handelns und zugleich ein uneingeschränktes Erleben aller anderen Wesen.

Leibniz' Beschreibung einer individuellen Substanz (Monade) als eines „fensterlosen“ Wesens, dessen Zustände sich nicht durch kausale Außenwirkung, sondern aus ihrer eigenen Natur ergeben, ergibt sich aus seiner Begriffslehre.⁴⁰ Und genau hieraus leitet sich auch ihre rezeptionsgeschichtliche Problematik her: Denn ein „lebendiger Spiegel des Universums“ kann ein monadologisch verstandenes Individuum nur im Rahmen der Leibniz'schen Kompossibilitätslehre sein. Wenn diese nicht mitgedacht wird (und das wurde sie bis zu Beginn dieses Jahrhunderts eher spärlich, da Leibniz' logische Schriften bis zum späten neunzehnten Jahrhundert kaum zugänglich waren), reduziert sich die Monade auf ein Individuum, das nur seinem eigenen Gesetz folgt. Dass es dabei mit einem Universum anderer Monaden zusammenhängt, mag zusätzlich unterstellt werden, aber eine solche Unterstellung verliert ihre Verständlichkeit und drückt dann nur noch ein mystisches Gefühl aus – wenn sie überhaupt etwas ausdrückt.

Im Unterschied zu Locke, für dessen Personbegriff die Beziehung des Menschen zu Gott konstitutiv ist, *so wie sie aus einer jeweiligen menschlichen Gegenwart erscheint*, konzipiert Leibniz seine Begriffslehre nämlich aus der umgekehrten Perspektive *Gottes als eines unendlichen Wesens*. Er folgt dabei der Leitidee, dass eine logisch eindeutige Sprache im Prinzip die gesamte Wirklichkeit abbilden kann. Dies bedeutet umgekehrt, dass die Welt als *Verwirklichung* einer rein begrifflich verstehbaren *möglichen* Welt zu begreifen ist, nämlich als das Gesamt aller wahren kategorischen Aussagen. Begriffe denkt Leibniz als zusammengesetzt aus einfacheren Begriffen bis hin zu letzten einfachen Begriffen, Aussagen ebenfalls als Zusammensetzungen von Begriffen. Nicht alle Aussagen sind logisch miteinander verträglich. Die Menge aller logisch möglichen Aussagen ergibt daher Teilmengen, soge-

⁴⁰ Im Folgenden möchte ich mich aber auf den Kontext der Begriffslehre beschränken, weil sie am besten geeignet erscheint, die Verbindung zwischen beiden obengenannten Gedanken herzustellen. Freilich wurden sie in der Rezeptionsgeschichte oft mit gutem Grund als unverträglich angesehen. Eine knappe und klare Darstellung der logischen Probleme, beide Behauptungen zu vereinbaren, gibt John W. Nason (1981). Was die Bedeutung der Monadenlehre insgesamt angeht, gibt es natürlich andere berechnete Interpretationen. Die Leibniz'sche Monadenlehre wurde zur Lösung metaphysischer Probleme mit dem cartesischen Substanzbegriff, wie als Untermauerung der physikalischen Dynamik, als metaphysische Abbildung der Integralrechnung gedeutet. Einen Kurzüberblick über die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten enthält Hans Poser (1985).

nannte „mögliche Welten“; beispielsweise widerspricht die Aussage „Brutus war der erste römische Kaiser“ der Aussage „Augustus war der erste römische Kaiser“, aber sie kann auf eine andere mögliche Welt zutreffen, da sie selbst keinen Widerspruch enthält. Wahre Aussagen betrachtet Leibniz als analytische Aussagen: D.h. in seinen Worten, die Aussage „A ist B“ ist dann wahr, wenn der Begriff B in dem Begriff A „enthalten“ (in-esse) ist. Diese ungewöhnliche Wahrheitstheorie, die den Unterschied zwischen Tatsachenwahrheit und logischer Wahrheit zu negieren scheint (dieser Unterschied muss dann mit Hilfe von Leibniz' Theorie der möglichen Welten begründet werden), ist nun entscheidend für den Leibniz'schen Begriff des Individuums.

Leibniz setzt ganz im Sinne der klassischen Metaphysik voraus, dass es sich bei den letzten wirklichen Dingen um Substanzen im Sinne der klassischen aristotelischen Definition handeln muss, nämlich um ein Zugrundeliegendes, das weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch in einem Subjekt ist.⁴¹ Der Begriff einer individuellen Substanz dürfte entsprechend nur als Subjekt, nie als Prädikat verwendet werden. Alles, was von diesem Subjekt ausgesagt werden kann – und das bedeutet, alles, was es überhaupt erlebt – muss nun, wenn es sich um wahre Aussagen handelt, nach der Leibniz'schen Wahrheitstheorie durch ein Prädikat ausdrückbar sein, das im Begriff des Subjekts enthalten ist. Hieraus zieht Leibniz seine berühmte Folgerung im § 8 des *Discours de Métaphysique*: „Wir können sagen, dass das Wesen einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden darin besteht, dass ihm ein derart vollkommener Begriff eigen ist, der ausreicht, alle Prädikate aus dem Subjekt herzuleiten.“⁴² Über solche vollständigen Subjektbegriffe verfügt allerdings nur Gott: „Wenn Gott [. . .] den individuellen Begriff oder die Diesheit Alexanders schaut, so sieht er darin zugleich die Grundlage und den Grund für alle Prädikate, die sich von ihm wirklich aussagen lassen, wie z.B., dass er Darius und Porus besiegen wird; er weiß sogar *a priori* (und nicht aus Erfahrung), ob er eines natürlichen Todes oder durch Gift gestorben ist, was wir nur aus der Geschichte wissen können.“⁴³

Dem logischen Verhältnis des Enthaltenseins der Prädikate im Subjektbegriff muss gemäß der Voraussetzung, dass die Begriffslogik vollständig (aus der Perspektive eines unendlichen Wesens) die Wirklichkeit wiedergibt, ein Folgeverhältnis zwischen den einzelnen Erfahrungen eines wirklichen Individuums und seiner individuellen Natur entsprechen, das bei Leibniz an die Stelle externer kausaler Erklärungen tritt. So heißt es von Caesar, „dass er nicht kraft dieses Begriffes oder dieser Idee so handeln muß, *da ihm dieser Begriff nur zukommt, weil Gott allwissend ist*. Hiergegen wird man aber betonen, dass seine Natur oder Wesensform diesem Begriffe entspricht, und da

⁴¹ Vgl. Aristoteles, *Kategorien*, Kap. 5; 2a 11–14.

⁴² Leibniz (1985), § 8, S. 19. Vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 433.

⁴³ Ibid.

Gott ihm eben diese Persönlichkeit erteilt hat, so muss er sich fortan notwendig ihr gemäß verhalten.⁴⁴ Leibniz verwendet in diesem Zusammenhang auch den Begriff *Kraft* (vis): Die Entwicklung der Monade geschieht aus eigener (teleologisch gedachter) Kraft. Daraus folgt, dass „jede Substanz wie eine *Welt für sich* ist, *unabhängig* von allen anderen Dingen, außer von Gott. Daher sind alle unsere Phänomene, d. h. alles, was uns je widerfahren kann, nichts als *Folgen unseres eigenen Seins*.“⁴⁵ Und umgekehrt kann man sagen, dass „eine Einzelsubstanz niemals auf eine andere Einzelsubstanz einwirkt und ebenso wenig etwas von ihr erleidet.“⁴⁶ Von der begriffslogischen Relation des *in-esse* leitet Leibniz also unmittelbar über in eine subjektivistische Erkenntnistheorie, derzufolge wir uns in unserem Erkennen eigentlich gar nicht auf äußere Dinge beziehen, sondern nur auf unsere eigenen Vorstellungen. Hinsichtlich der Frage, ob unser Glaube an bestimmte Phänomene, die uns erscheinen, wahr ist, bräuchten wir uns daher eigentlich gar nicht „darum zu kümmern [. . .], ob sie außer uns vorhanden und ob sich auch andere ihrer bewusst sind.“⁴⁷ Denn uns kann „nichts außer Gedanken und Perzeptionen begegnen“.⁴⁸

Wie kann Leibniz dann andererseits behaupten, dass die Monade ein unendlicher Spiegel des Universums sei? Diese Frage ist ebenfalls am einfachsten aus der Begrifflogik zu beantworten. Aussagen, die eine mögliche Welt abbilden, dürfen zueinander nicht in Widerspruch treten können. In Leibniz'schen Worten: Sie müssen nicht nur *possibel*, sondern *kompossibel* sein. Hier kann es im Leibniz'schen Rahmen jedoch nicht nur um die logische Verträglichkeit allgemeiner Aussagen gehen. Da die Individuenbegriffe alle Prädikate enthalten, die auf die Zustände eines Individuums zutreffen und somit relationale Eigenschaften wie „verliebt in XY“, „fürchtet sich vor Z“ einschließen müssen, und da Leibniz die Auffassung vertritt, dass sich die Empfindungen und Auswirkungen der Monaden auf einen viel weiteren Bereich erstrecken, als den, der gewöhnlich im bewussten Erleben erfasst wird – letztlich, wenn auch vielleicht in verschwindend geringem Maße, auf das gesamte Universum – muss der vollständige Begriff eines einzigen Individuums die Begriffe aller anderen Individuen logisch einschließen. Dies ist freilich nur *im göttlichen Verstand* möglich, der die Begriffe aller Individuen aufeinander bezieht und, mit Blick auf die wirkliche Welt, eine prästabilierte Harmonie zwischen den Entwicklungsprozessen eingerichtet hat, die garantiert, dass ihre Wahrnehmungen voneinander *real* sind.⁴⁹ Denkt man Gott

⁴⁴ Leibniz (1985), § 13, S. 29; vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 437.

⁴⁵ Leibniz (1985), § 14, S. 35.; vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 439.

⁴⁶ Leibniz (1985), § 14, S. 35 f.; vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 440.

⁴⁷ Leibniz (1985), § 14, S. 35; vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 439.

⁴⁸ Leibniz (1985), § 14, S. 36; vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 440.

⁴⁹ Vgl. Leibniz (1985), § 32, S. 83; vgl. Leibniz (1978), Bd. 4, S. 458.



Abb. 4. Leibniz [4]

weg, entfällt nach diesem Modell auch die Grundlage für die Annahme, dass Wahrnehmungen nicht nur eine *private*, sondern auch eine *öffentliche* Seite haben; dass die Monaden sich auf eine Außenwelt beziehen und soziale Beziehungen eingehen.

IV. Von der Bildung zur genialen Selbsterschaffung

Wenn sich im späten achtzehnten Jahrhundert der monadologische Individualitätsgedanke⁵⁰ mit dem Gedanken der „Bildung“ verbindet⁵¹ – bei Humboldt, Goethe, Herder, Schleiermacher und den Frühromantikern – ist Leibniz’ logische Ordnung der Welt aus der Perspektive des unendlichen Gottes durch eine eher anthropologische und geschichtsphilosophische Orientierung abgelöst worden. Die prästabilisierte Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft erscheint daher mysteriös, oder man stellt sie sich in Analogie zu einem lebendigen Organismus vor, in dem jedes besondere Glied

⁵⁰ Leibniz Metaphysik war in späten achtzehnten Jahrhundert durch die Ausgabe der *Nouveaux Essais* (1765) und den Versuch einer sechsbändigen Gesamtausgabe durch Dutens (1768) auch direkt (nicht mehr nur über Wolff) zugänglich geworden. Zur Bekanntheit der Leibniz’schen Metaphysik im späten achtzehnten Jahrhundert vgl. Clemens Menze (1980), S. 8.

⁵¹ Zur Verbindung des Leibniz’schen Individualitätsgedanken mit dem Bildungsgedanken vgl. Clemens Menze (1980), S. 11 ff.

eine Funktion ausübt. Auch die Perspektive des moralischen vollkommenen Gottes, für den es keinen Unterschied zwischen Sollen und Sein gibt, verliert an Relevanz. Und wenn nun davon die Rede ist, dass das Allgemeine sich im Individuellen ausdrücke, dann entweder aus einer geschichtsphilosophischen Sicht auf den Fortschritt der Menschheit im Ganzen; oder man wendet den Gedanken auf die praktische Perspektive eines freien, sich seiner selbst bewussten menschlichen Individuums an, das sich fragt, wie es leben *soll*.⁵² Freilich heißt es noch in Goethes „orphischen Urworten“

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So muß du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
so sagten schon Sibyllen, so Propheten;
und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.⁵³

Gleichwohl soll die Leibniz'sche Monade nach der Vorstellung der Humanisten und der Frühromantiker nicht mehr präformiert gedacht werden, sondern als historisches und moralisches Subjekt.⁵⁴ Dabei bekommen vor allem die Begriffe der *Kraft* und der *Individualität* neue Bedeutung. Der Kraftbegriff charakterisiert jetzt die Fähigkeit des Menschen, spontan etwas anzufangen; seine schöpferische Fähigkeit, aber auch seine moralische Autonomie.⁵⁵

In seiner Verbindung mit dem Bildungsgedanken bekommt der Leibniz'sche Gedanke der Individualität eine *emanzipative* Bedeutung, die er bis heute behalten hat: Im Gedanken der Selbstverwirklichung, der zur Leitidee der Pädagogik, aber auch großer Teile der therapeutisch orientierten Psychologie geworden ist, aber auch in Gesellschaftstheorien wie der Theorie des herrschaftsfreien Diskurses (Habermas). Denn die Entwicklung der Individualität wird im humanistischen Bildungsgedanken als ein unbedingtes Recht des Einzelnen verstanden, das nicht mehr wie im Locke'schen Toleranzrecht nur auf die freie Betätigung der Religion beschränkt ist. Es gilt auch nicht mehr wie bei Locke als ein Vorrecht des Individuums gegen die Interessen der Gesellschaft am politischen und religiösen Frieden, sondern

⁵² Dies wird besonders deutlich in Friedrich Schlegels Leibniz-Rezeption, der den Satz vom Widerspruch als ein „Prinzip der praktischen Philosophie“, d. i. als einen „Imperativ der Individualität“ umdeutet (Schlegel 1958, S. 405, 42, 45 f.); auch hier folge ich den Hinweisen von Stefano Fabbri Bertolotti (1983), S. 23.

⁵³ Goethe (1978), S. 359.

⁵⁴ Vgl. hierzu beispielsweise Friedrich Schlegel über Leibniz (Schlegel 1958, S. 42–53); vgl. auch Stefano Fabbri Bertolotti (1983), S. 26.

⁵⁵ Vgl. Clemens Menze (1980), S. 12.

erscheint in deren eigenem Interesse, weil die Menschheit als Totalität sich bildender Menschen ihre Qualität aus der Selbstentfaltung jedes einzelnen gewinnt: „Der wahre Zweck des Menschen [. . . ist die] Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu diesem Zweck ist Freiheit die erste und unerlässlichste Bedingung“, heißt es bei Humboldt.⁵⁶ Intoleranz gegenüber Besonderheiten und Hindernisse der persönlichen Bildung stehen diesem Menschheitsinteresse entgegen. Daraus ergibt sich die soziale Forderung nach allgemeiner Bildung. Sie vertieft und radikalisiert den Locke'schen Aufklärungsgedanken, denn die eigene Urteilskraft kann nur derjenige gebrauchen, der auch Gelegenheit erhalten hatte, sie auszubilden.

Bei Leibniz kann das individuelle Gesetz nicht als moralisches Gebot verstanden werden, weil es ja gerade die ursprüngliche Einschränkung und Unvollkommenheit darstellt, die alle Geschöpfe „zu sündigen und zu fehlen fähig macht.“⁵⁷ Die Vollkommenheit, die jedem Individuum als solchen eigen ist, betrifft ja ihre Verbindung mit anderen Individuen zu einer insgesamt sinnvollen Ordnung und ist nicht mit dem moralischen Wert eines Individuums aus der menschlichen Perspektive zu verwechseln. Für Leibniz wäre daher die Forderung, nach seinem individuellen Gesetz zu handeln, allein schon deswegen widersinnig, weil wir dieses – im Unterschied zu unseren moralischen Pflichten – ja gar nicht *kennen* können. Die möglichen moralischen Konsequenzen seiner Begriffslehre, die einem Gesetzesbrecher nahe legen könnte, sich auf sein je individuelles Gesetz zu berufen, kontert er mit Verweis auf die allein bekannte allgemeine Pflicht: „Ohne darüber nachzugrübeln, was ihr nicht erkennen könnt und euch kein Licht geben kann, handelt nach eurer Pflicht, die ihr kennt.“⁵⁸

Seine Individualität auszudrücken, die aus Leibniz' monadologischer Sicht noch als eine unüberwindbare jeweilige Begrenztheit und Unvollkommenheit erscheint (weil Vollkommenheit nur in dem Gesamt aller aufeinander abgestimmten Weltsichten liegen kann), kann erst durch die Übertragung des Individualitätsgedankens von der göttlichen auf die menschliche Perspektive, nämlich im Zusammenhang des Bildungsgedankens, als etwas erscheinen, was man tun „soll“. So heißt es beim frühen Schleiermacher, dass „jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll“⁵⁹, indem er ein „Bewusstsein seiner Eigentümlichkeit“⁶⁰ entwickelt und sich selbst „bildet“. Diese *Bildung* wird nun aber im Unterschied zu Leibniz zu einer Lebensaufgabe, die von dem Einzelnen evtl. verlangt, soziale Ansinnen zurück-

⁵⁶ Humboldt (1980), „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“, S. 64.

⁵⁷ Leibniz (1985), § 30, S. 77.

⁵⁸ Leibniz (1985), § 30, S. 76.

⁵⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1978), S. 30.

⁶⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1978), S. 31.

zustellen, die als äußere Störungen des eigenen Wachstums erscheinen: „Fort muss ich von der Stelle, da ich stand, durch neues Thun und Denken im kurzen Leben noch das eigne Wesen, wenn es möglich, zu vollenden.“⁶¹

Es ist dieser Kontext, in dem die Ausbildung der Individualität zum eigentlichen Lebenssinn wird. Da diese innere Entwicklung nach der Leibniz'schen Vorgabe als Wachstum nach einer je eigenen Regel gedacht wird, die nicht durch andere bewirkt werden kann, ergibt sich daraus zugleich eine Kritik an jeder Fremdbestimmung und, als notwendige Konsequenz, die Ablehnung normativer Einflussnahmen auf andere.⁶² Typisch hierfür sind die Bemerkungen Humboldts in einem Brief an Forster: „Mir heißt ins Große und Ganze wirken, auf den Charakter der Menschheit wirken, und darauf wirkt jeder, sobald er auf sich und bloß auf sich wirkt. Wäre es allen Menschen völlig eigen, nur ihre Individualität ausbilden zu wollen, nichts so heilig zu ehren, als die Individualität der anderen; [. . .] so wäre die höchste Moral, die konsequenteste Theorie des Naturrechts, der Erziehung und der Gesetzgebung den Herzen der Menschen einverleibt.“⁶³ Menschen und ihre Handlungen nach feststehenden, tradierten Normen zu beurteilen, erscheint jetzt als eine Vergewaltigung ihrer Individualität. Entsprechend sollten die Beziehungen zwischen Menschen weder Machtverhältnisse, noch erzieherische Umgestaltungen, noch institutionalisierte Rollenbeziehungen sein. Ihr Zweck darf auch nicht in einer gemeinsamen Handlung liegen. Sie sind nur noch als „freie Wechselwirkung“ legitim, nämlich als ein von äußeren Funktionen und Machtinteressen freier Austausch, in dem die einzelnen sich in ihrer Selbstdarstellung wechselseitig anregen und verstärken. Diese Vorstellung von Sozialität ist heute in der therapeutisch orientierten Psychologie, die sich aus der nicht-einwirkenden, nicht-normierenden geselligen Zuwendung individuelles Wachstum und Entfaltung verspricht, noch weitaus populärer als zum Zeitpunkt ihrer Erfindung.⁶⁴

Dem individuellen Gesetz zu folgen bedeutet für die Frühromantiker nun praktische Selbstbestimmung. Hier kommt der Einfluss Kants und Fichtes zum Tragen, obgleich deren Überlegungen gar nicht auf das *individuelle*

⁶¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1978), S. 36.

⁶² Vgl. Menze (1980), S. 19.

⁶³ Brief an Forster vom 8. 2. 1790, nach Albert Leitzmann (1936), *Georg und Therese Forster und die Brüder Humboldt. Urkunden und Umriss*, Bonn, S. 70; hier wiedergegeben nach Menze (1980), S. 19.

⁶⁴ Dies betrifft weniger die komplexe Selbstverwirklichungstheorie C. G. Jungs, als vielmehr die Psychotherapie Carl R. Rogers, die vor allem als Haltung der unbedingten Anerkennung und Bestätigung des anderen praktiziert wird, und nach Rogers eigenen Vorstellungen daher nicht an eine therapeutische Ausbildung gebunden, sondern von beliebigen Individuen in nahezu allen sozialen Beziehungen praktikierbar ist. Vgl. hierzu Carl R. Rogers (1995). Rogers Psychotherapie hat daher nicht nur die amerikanische Therapiekultur, sondern die ganze Gesellschaft nachhaltig geprägt.

Bewusstsein bezogen waren. Fichte postulierte das sich selbst und die Welt setzende Ich seiner Wissenschaftslehre bekanntlich, um Kants problematische Annahme des „Ding an sich“ loszuwerden. Es ist als unbewusster allgemeiner Konstitutionsgrund des empirischen individuellen Ich gedacht, das sich keineswegs unmittelbar als Welt- und Selbstschöpfer erfährt, sondern in einer Welt von Dingen erlebt, die auf es wirken. Zugleich soll es jedoch ein Freiheitsbedürfnis befriedigen, das sich durch den deterministischen Weltbegriff der theoretischen Philosophie Kants in Frage gestellt sieht: „Ich selbst will selbstständig, nicht an einem anderen und durch ein anderes, sondern für mich selbst Etwas sein; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmung sein.“⁶⁵

Der Fichte'sche Gedanke der Selbstschöpfung bezieht sich auf das „transzendente Subjekt“, nicht auf das Individuum. Schon bei den Frühromantikern, insbesondere bei Novalis, individualisiert er sich aber zunehmend durch die Verbindung mit dem Leibniz'schen Gedanken der Monade als Mikrokosmos: „Sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freyheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmos, der eigentümlichen Divinität in uns.“⁶⁶ Dieses absolut schöpferische Vermögen kann nicht durch äußere Gesetze gebunden sein. „Mit vollständiger Selbstkenntnis – und Weltkenntnis“, so Novalis, „verschwindet das allgemeine Moralgesetz und die Beschreibung des moralischen Wesens steht an der Stelle des Moralgesetzes.“⁶⁷ Dies ist freilich, wie die Frühromantiker im Unterschied zur Lebensphilosophie hundert Jahre später noch deutlich betonen, nur unter Bedingungen idealer Harmonie und vollständiger Kenntnis aller Wesen möglich, denn „so lange die Glieder noch nicht vollkommene Glieder sind [. . .], so muss es Gesetze geben. Gesetze sind *das Complement mangelhafter Naturen* und Wesen.“⁶⁸

Indem die Ausbildung der Individualität als Pflicht verstanden wird, muss sie aber in Gegensatz zur Auffassung moralischer Prinzipien als *allgemeiner* Gesetze, insbesondere des kantischen Sittengesetzes treten. Diese Entgegensetzung, die sich im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts, besonders in der Lebensphilosophie der Jahrhundertwende verschärft, ist eine der vielen Kuriositäten der Ideengeschichte, denn im Leibniz'schen Kontext kommt demjenigen, der keine „notwendigen und allgemeinen Wahrheiten“ kennt, auch „keine moralische Beschaffenheit“⁶⁹ zu. Zudem hat Kant die formale Verallgemeinerbarkeit von Maximen nie als ausreichende Beschreibung der moralischen Pflicht verstanden, sondern durch einen praktischen Imperativ er-

⁶⁵ Johann Gottlieb Fichte (1980), S. 29.

⁶⁶ Novalis (1999), Bd. 2, *Fragmente und Studien 1799/1800*, S. 830.

⁶⁷ Novalis (1999), Bd. 2, *Das allgemeine Brouillon*, S. 518.

⁶⁸ Ibid. Herv. i. Origin.

⁶⁹ Leibniz (1985), § 34, S. 87.

gänzt, der sich auf Leibniz'sche Überlegungen zu den Beziehungen im Reich der Geister rückbeziehen lässt („Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁷⁰). Von Kants praktischer Philosophie wird jedoch in der Lebensphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts fast nur noch die berühmte Formel des kategorischen Imperativs rezipiert: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁷¹ Und diese Formel kann nicht mehr als Formel der *Autonomie* wahrgenommen werden, sondern erscheint als Inbegriff der *Heteronomie des Individuums*: „Kant hat in Wahrheit eine Revolution auf sittlichem Gebiete begonnen, indem er den Willen hat „autonom“ machen wollen, anstatt ihn sich beugen zu lassen unter ein außer ihm liegendes Gesetz; er ist aber auf halbem Wege stecken geblieben: Er hat geglaubt, dass die individuelle Freiheit des sich sittlich betätigenden Menschen mit der Allgemeinheit des Gesetzes in Einklang zu bringen wäre, dass jeder sich ein und demselben unveränderlichen Typus anpassen könnte“,⁷² heißt es bei Jean-Marie Guyau. Und Georg Simmel kritisiert, dass eine moralische Pflicht aus dem je individuellen Leben hergeleitet werden müsse. Sie dürfe daher nicht als allgemeines Gesetz, sondern müsse vielmehr als „individual-allgemeines Gesetz“ verstanden werden. Und das bedeutet für Simmel, dass „der quantitative Ausdruck dieser Objektivität nicht in der Gültigkeit für beliebig viele, sondern gerade nur für dieses individuelle Leben besteht.“⁷³

In der lebensphilosophischen Rezeption des „individuellen Gesetzes“ ist der rationale Kern des individuellen Gesetzes bei Leibniz nicht mehr erkennbar, da die Differenz zwischen unendlicher und endlicher Sicht, an der die Frühromantiker noch festhielten, keine Rolle mehr spielt. An seine Stelle

⁷⁰ Kant, Grundlegung, BA 67.

⁷¹ Kant, Grundlegung, BA 52.

⁷² Jean-Marie Guyau (1909), S. 188.

⁷³ Georg Simmel (1987), S. 220. In dieser aus dem „Leben“ begründeten Ablehnung aller „äußeren“ Gesetze und der entsprechenden Vorstellung, Pflichten müssten in der eigenen individuellen Natur begründet sein, treten aber auch die Gefahren des Gedankens des „individuellen Gesetzes“ hervor. Denn unter dieser Voraussetzung erscheinen soziale Pflichten entweder als uneigentliche Zumutung an das Individuum, oder die Gesellschaft wird von vornherein als „prästabilisierte Harmonie“, gedacht: Ein Gedanke, der im Verstand des Leibniz'schen Gottes die „beste aller möglichen Welten“ konstituiert, aber totalitäre Tendenzen annehmen kann, wenn er nicht (wie noch bei Novalis) von der uns als Menschen jeweils erkennbaren Realität unterschieden wird. Diese kommen in der Tendenz der zwanziger Jahre zum Vorschein, das Individuum in der Gemeinschaft aufzulösen (die ebenfalls individualistisch gedacht wurde, nämlich als „Volk“, dessen Wille durch das Genie des „Führers“ repräsentiert wird – eine verbreitete Idee, die die Nationalsozialisten nur aufgreifen mussten). Zu den totalitären Tendenzen des lebensphilosophischen Individualismus vgl. Maria-Sibylla Lotter (1999a, 2000). Zur Wiederauflösung des Individuums in der Gemeinschaft, Paul Tillich (1927), und zum Führerkult den zweiten Teil von Jochen Schmidt (1988), Bd. 2, S. 194 ff.

tritt ein Begriff des *Lebens*, in dem theologische, biologische und geschichtliche Momente undeutlich zusammenfließen. Hier hat sich zweifellos die Kritik des neunzehnten Jahrhunderts an der christlichen Jenseitsorientierung ausgewirkt, wie sie besonders durch Ludwig Feuerbach repräsentiert wird, der bekanntlich die Religion auf Projektionen allgemein-menschlicher Fähigkeiten auf einen übermenschlichen Bereich zurückführt. Freilich verbindet Feuerbach seine Religionskritik nicht mit der Forderung zur Abschaffung der religiösen Einstellung schlechthin, aber er lehnt ihre transzendente Gestalt ab, mit der Begründung, dass diese notwendigerweise mit einer Abwertung des menschlichen Bereichs verbunden sei: den Glauben an „Gott als ein vom Menschen verschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt.“⁷⁴ Dieser Glaube ist schlecht, denn: „Alle Gesinnungen, die dem *Leben*, dem *Menschen* zugewendet werden sollen, alle seine besten Kräfte, vergeudet der Mensch an das bedürfnislose Wesen.“⁷⁵ Hieraus ergibt sich eine ganz neue Bewertung des „gewöhnlichen“ Lebens. Es wird nicht mehr nach dem Dogma vom Sündenfall als minderwertig betrachtet, noch als Vorstadium eines eigentlichen zukünftigen ewigen Lebens. Die Abwertung Gottes als eines Menschenproduktes verbindet sich daher zugleich mit einer Aufwertung des *menschlichen Lebens als des wahrhaft göttlichen*: „[D]ie moralischen Verhältnisse sind an und für sich selbst wahrhaft religiöse Verhältnisse. Das Leben ist überhaupt in seinen wesentlichen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur.“⁷⁶

Die Vergöttlichung des menschlichen Lebens bezog sich bei Feuerbach freilich noch auf die menschliche Gattung, nicht auf das Individuum. In der Ethik des neuerdings wieder gelesenen, jung verstorbenen französischen Philosophen Jean-Marie Guyau, dem Nietzsche viele Anregungen verdankt, wird sie direkt auf das Individuum bezogen: „Es ist Zeit, dass wir allein gehen lernen, [...] dass wir unsere eigenen Führer werden und in uns selbst die „Offenbarung“ suchen [...]; ... ein jeder sei sein eigener Heiland.“⁷⁷ Zwar hatte auch schon Leibniz die vernünftigen Monaden im Reich der Geister als „kleine Götter“ bezeichnet, und die Frühromantiker hatten daran im Zusammenhang geschichtsphilosophisch-utopischer Überlegungen angeknüpft. Guyaus Anwendung religiöser Sprache auf das Individuum hat

⁷⁴ Ludwig Feuerbach (1969), S. 402.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Feuerbach (1969), S. 401.

⁷⁷ Jean-Marie Guyau (1909), S. 191 f. Guyau denkt sich den Ursprung des sittlichen Ideals als eine „ideale Welt“ des individuellen Bewusstseins, die in metaphysischen Annahmen besteht, die keine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können und die „jeder auf seine besondere Weise“ begreift. Die einzelnen Imperative, die sich aus den idealen Welten der Individuen ergeben, können daher auch keine kategorische Verbindlichkeit beanspruchen. Sie variieren nicht nur von Individuum zu Individuum, sondern können auch innerhalb einer Lebensgeschichte beliebig wechseln. Vgl. hierzu Jean-Marie Guyau (1907), S. 163 f.

jedoch aufgrund der Feuerbach'schen Wende eine neue Bedeutung bekommen. Guyau versteht seine Beschreibung offenkundig weder als Beschreibung eines Zustands im Reich der Geister, noch als ironische Bemerkung, noch als Utopie.

In dem lebensphilosophischen Aufruf zur individuellen Selbstbestimmung wird die Genie-Bewegung des späten achtzehnten Jahrhunderts, die ursprünglich auf den Bereich der Kunst beschränkt war, aber schon bei Herder und den Frühromantikern generalisiert und gelegentlich auf den Bereich der Moral angewendet wurde, endgültig demokratisiert: Nicht nur Gott, nicht nur die wenigen Auserwählten, sondern wir alle können die Regeln, denen wir folgen, selbst schöpfen.⁷⁸ Guyau vertritt in seinem 1884 veröffentlichten Buch *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*⁷⁹ (dt. *Sittlichkeit ohne Pflicht*) das Konzept einer radikal vom Individuum her gedachten Morallehre der Zukunft, indem er Individualität und Moral vom Begriff des *künstlerischen Genies* her denkt, das nicht *vorgegebenen Regeln unterliegt*, sondern selbst *neue Regeln schafft*. Entsprechend kann *Autonomie* bei Guyau nicht mehr als *Selbstgesetzgebung* gedacht werden, sondern nur als *Originalität* in der Hervorbringung handlungsleitender Ideen: Nur derjenige, der aufgrund *eigener*, und das heißt nun: *selbsterzeugter* Ideen handelt, ist im eigentlichen Sinne selbstbestimmt. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Begabungen produzieren die Individuen hierbei notwendigerweise auch unterschiedliche normative Ideen. Guyau denkt sich den Ursprung des sittlichen Ideals als eine „ideale Welt“ des individuellen Bewusstseins, die in metaphysischen Annahmen besteht, die keine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen können und die „jeder auf seine besondere Weise“ begreift.⁸⁰ Die einzelnen Imperative, die sich aus den idealen Welten der Individuen ergeben, können daher auch keine kategorische Verbindlichkeit beanspruchen. Sie stiften keine Einheit der Person, da sie nicht nur von Individuum zu Individuum, sondern auch innerhalb einer Lebensgeschichte beliebig wechseln können. Guyau verbindet hier eine Diagnose der tatsächlichen kulturellen Entwicklung mit ihrer Legitimation als einer besseren Lebensform. Ausdrücklich begrüßt er, dass die Orientierung am Gedanken eines universalen Sittengesetzes im Bewusstsein der Zeitgenossen an Bedeutung zu verlieren scheint: „Anstatt die moralische Unsicherheit, die bis zu einem gewissen Grad daraus entsteht, zu bedauern, betrachten wir sie gerade als die Wesenseigentümlichkeit der Sittenlehre der Zukunft.“⁸¹ Denn sowohl der Gedanke einer moralischen Verpflichtung durch *allgemeine* Prinzipien wie die gesell-

⁷⁸ Zur Geniebewegung vgl. die umfassende Studie von Jochen Schmidt (1985).

⁷⁹ Jean-Marie Guyau (1907), *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris; hier meistens zitiert nach der deutschen Übersetzung von Elisabeth Schwarz, (Guyau, 1909a).

⁸⁰ Jean-Marie Guyau (1907), S. 163 f.

⁸¹ Jean-Marie Guyau (1909a), S. 18.

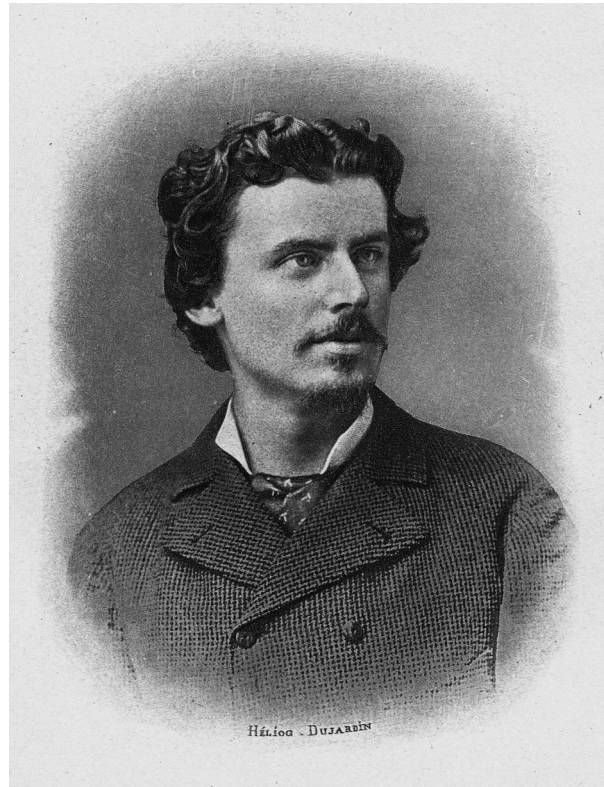


Abb. 5. Guyau [5]

schaftliche Sanktionierung der Verletzungen von Recht und Sitte erscheinen aus seiner utopischen Perspektive als Beschränkungen der individuellen Freiheit und Kreativität.

Autonomie heißt für Guyau hundert Jahre nach Kant nichts anderes als *Anomie*, d.h. für das Individuum dürfen gar *keine allgemeinverbindlichen Gesetze* Geltung beanspruchen: „Die zukünftige Moral wird in mancher Beziehung nicht nur *autonomous*, sondern *anomous* sein.“⁸² Diese Bewertung der Anomie ist neu; sowohl in der griechischen Antike wie in der Renaissance war der Begriff primär negativ verwendet worden.⁸³ Guyau kann die Abtrennung der Moral vom Gesetz positiv bewerten, weil er meint, dass sie hierdurch keineswegs verschwinden müsse. Er stellt sich vielmehr vor, dass „die Moral“ sich mit der Zahl der Individuen in eine Vielzahl von Moralien multiplizieren müsste: „Wenn sich ein jeder sein eigenes Gesetz gibt, warum

⁸² Jean-Marie Guyau (1909a), S. 18.

⁸³ Vgl. hierzu Marco Orrú (1985, 1986).

sollten nicht viele Gesetze möglich sein?“⁸⁴ Dem Begriff der Person als des dauerhaften Trägers bestimmter Rechte, Pflichten und Verantwortlichkeiten kommt in diesem Rahmen keine Bedeutung mehr zu. An seine Stelle tritt der Gedanke der ständigen Steigerung des „inneren Lebens“: „Handeln heißt leben; mehr handeln, heißt das innere Leben zu *steigern*.“⁸⁵ Entsprechend lautet der moralische Imperativ der *genialischen Moralität*, „*sich unaufhörlich selbst zu übertreffen*, so wie der Künstler ständig ein Meisterwerk schaffen will, das die früheren übertrifft.“⁸⁶ Die allgemeine Maxime, die moralischen Handlungen zugrunde liegt, würde demnach lauten: „Vermehre beständig die Intensität Deines Lebens.“⁸⁷

Die Gefahr des Verlusts sozialer Bezüge und Verbindlichkeiten (die dann Emile Durkheim mit seiner berühmten negativen Deutung der *Anomie* thematisiert)⁸⁸ hat Guyau wie andere „Lebensphilosophen“ nicht sehen wollen, da er sich das „Leben“ nach dem Bild der „prästabilierten Harmonie“ von Individuum und Gesellschaft vorstellte: Dem biologistisch neuinterpretierten humanistischen Ideal der Gesellschaft als eines großen, individuellen Organismus, der genau dadurch funktioniert, dass jedes Individuum seine einzigartige Natur ausdrückt.⁸⁹

V. Selbsterschaffung als Überwindung des Todes und als Sprachverlust

Auch in der Gegenwartsphilosophie hat der Gedanke der genialen Selbsterschaffung trotz der Abwertung der Bedeutung künstlerischen Selbstausdrucks bei Larkin und anderen nichts an Attraktivität verloren. Lassen wir daher noch eine philosophische Gegenstimme zu Larkin zu Wort kommen, die den „Sinn des Lebens“ in Selbstausdrucks und Selbstverwirklichung begreift. Für den amerikanischen Gegenwartsphilosophen Richard Rorty kann das eingangs zitierte Gedicht Larkins *Continuing to Live* nicht ganz ehrlich gemeint sein. „Larkin gibt vor“,⁹⁰ so Rorty, es für trivial zu halten, wenn jemand sich selbst erkennt, indem er einen unverwechselbaren Ausdruck für die eigene Persönlichkeit findet und damit so stark wird, „wie Menschen überhaupt sein können“ – und das erscheint ihm unglaublich. Entspre-

⁸⁴ Jean-Marie Guyau (1909a), S. 188.

⁸⁵ Jean-Marie Guyau (1909a), S. 105; Herv. M.-S.L.

⁸⁶ Vgl. Guyau, Paris (1909b), S. 79; Herv. M.-S.L.

⁸⁷ Jean-Marie Guyau (1909a), S. 106. Wie Bellah et al. an verschiedenen Beispielen demonstrieren, scheinen viele Amerikaner ihre Religion mittlerweile tatsächlich im Sinne einer solchen Eigenreligion zu verstehen. Eine Person nannte ihre Religion sogar nach sich selbst (Sheilaism); vgl. Bellah et al. (1996), S. 221, 235.

⁸⁸ In seiner Selbstmordstudie und anderswo übernimmt Durkheim den Begriff „Anomie“ von Guyau, wendet ihn jedoch ins Negative, indem er Anomie als Verlust sozialen Halts thematisiert und als eine Selbstmordursache untersucht.

⁸⁹ Zur Anomie-Problematik bei Durkheim und Guyau vgl. Maria-Sibylla Lotter (1999b).

⁹⁰ Rorty (1991), S. 54.

chend hat er Larkins Strophe in einer Weise interpretiert, die – wenn sie zu träfe – anzeigen würde, dass sich unsere Todesfurcht in einer grundlegenden Weise von der anderer Menschen in anderen Kulturen und Zeitepochen unterscheidet: Wir fürchten nämlich nach Rorty nicht, dass das an uns vernichtet wird, das uns mit den anderen *verbindet*, das *allgemein* ist. Sondern wir fürchten gerade um das *Diskontinuierliche*. Wir fürchten gerade, mit ihnen ein Kontinuum zu bilden. Das macht die Todesfurcht zu einem Sonderfall einer sehr viel allgemeineren Angst: der *Angst*, *nur eine Kopie* der anderen zu sein.

Nach Rorty ist die Angst des Dichters vor der Auslöschung durch den Tod also nicht die Angst, dass die eigene Arbeit verloren geht oder nicht beachtet wird. „Denn diese Angst mischt sich mit der anderen, dass, selbst wenn die Arbeit erhalten bleibt und bemerkt wird, doch niemand etwas Unverwechselbares darin findet.“ Diese Unverwechselbarkeit liegt aber nicht einfach in meiner Natur, sondern beruht auf einer eigenen Leistung. Um zu erkennen, was an mir unverwechselbar ist, muss ich einen entsprechend unverwechselbaren Ausdruck dafür finden. Individualität ist, sofern sie überhaupt zum Ausdruck kommt, für Rorty keine *vorgefundene*, sondern – in treuer Weiterführung des Genieideals – immer eine *selbstgeschaffene*. Es geht darum, „den einzigen Teil unseres Selbst, auf den es ankommt“ zu schaffen, indem wir nämlich „unseren eigenen Geist konstruieren. Seinen eigenen Geist konstruieren heißt, seine eigene Sprache zu konstruieren, statt sich das Maß des eigenen Geistes durch die Sprache, die andere Menschen uns hinterlassen haben, vorgeben zu lassen.“⁹¹ Entsprechend ändert sich die Bedeutung des *Todes*. Wovor man Angst hat, ist, dass die Wörter sich als bloße „Standardartikel“ erweisen könnten, „die in längst bekannter Routine arrangiert wurden. Dann wird man der Sprache keine eigene Prägung gegeben, sondern ein Leben lang nur vorgeprägte Stücke herumgeschoben haben.“⁹² Und dies, so Rorty, würde bedeuteten, dass *man niemand war*: „Man wird also überhaupt kein eigenes Ich gehabt haben. Die eigenen Schöpfungen, das eigene Selbst, werden nur mehr oder weniger gelungene Ausprägungen bekannter Typen sein.“⁹³

Tod bedeutet hier also nicht das Gegenteil des Lebens, sondern nur eine endgültige Form des Scheiterns, die wir auch im Leben erfahren können: „das Scheitern im Versuch, etwas zu schaffen“ – *sich selbst zu schaffen*. Wenn es hingegen durch Kunst gelingt, die eigene Prägung zu explizieren, so Rorty, dann hätte man demonstriert, dass man keine Kopie war. Man wüsste, „was zu werden man geschafft hat“, „was das ist, das sterben wird“. In solchen Redewendungen wird deutlich, dass das auf Herder und die Früh-

⁹¹ Rorty (1991), S. 59.

⁹² Rorty (1991), S. 53.

⁹³ Rorty (1991), S. 53.

romantik zurückgehende Ideal der künstlerischen Selbsterschaffung mittlerweile die Rolle eines religiösen Ziels übernommen hat: nämlich eines Ziels, das angibt, *in welcher Weise es uns möglich ist, den Tod zu überwinden*. Unser *Trost*, so Rorty, liegt eben darin, „dass wir im Sterben ein Tier jener besonderen Art sind, die durch Selbstbeschreibung in eigenen Begriffen sich selbst geschaffen hat.“⁹⁴

Nun ist schwer genau anzugeben, wie Rorty seine Glaubensannahme versteht, es könne eine Beschreibung in „eigenen Begriffen“ geben, die ein „eigenes“ Sein erzeugt. Gerade mit dem Versuch, Individuelles auszudrücken, wird es ja zwangsläufig verallgemeinert, wie schon Nietzsche spottete:

„Mein Bruder, wenn Du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit niemandem gemeinsam.

Freilich, du willst sie bei Namen nennen und liebkosen; du willst sie am Ohre zupfen und Kurzweil mit ihr treiben.

Und siehe! Nun hast du ihren Namen mit dem Volke gemeinsam und bist Volk und Herde geworden mit Deiner Tugend!“⁹⁵

Besser sei es, so Nietzsches Rat, sich der Sprachlosigkeit nicht zu schämen und „zu stammeln“, wenn man etwas als eigenes bewahren möchte.⁹⁶ Und damit trifft Nietzsche – wieder einmal hellseherisch – genau den Problem- punkt der gegenwärtigen Selbstverwirklichungskultur: Denn der nicht mehr nur unter Intellektuellen und Künstlern verbreitete Glaube, der Sinn unserer Tätigkeiten – sofern sie über bloße Selbsterhaltung hinausgehen – liege darin, unsere Individualität zu entfalten, ihr einen Ausdruck zu verschaffen, scheint unter den weniger begabten Sprachkünstlern eher zu einem *Verlust an Ausdrucksfähigkeit* zu führen. So dokumentieren Robert Bellah und seine Mitarbeiter in *Habits of the Heart* anhand einzelner Biographien, aber auch von Interviews mit Kirchenvertretern in den USA, dass viele normative Aspekte des Lebens nicht mehr artikuliert werden können, weil alles Wertvolle nur noch in der subjektiven Begrifflichkeit individueller Bedürfnisse und Neigungen formuliert werden darf.⁹⁷ Dass der Sinn und Wert von individuellen Lebens-Aufgaben und Tätigkeiten immer weniger als durch die entsprechenden sozialen Institutionen gestiftet erscheint, sondern sich aus ihrer Nützlichkeit für die Individuen und deren Selbsterfahrungsstreben legitimieren muss – was mit der Artikulationsfähigkeit der Bürger auch politische und soziale Institutionen aushöhle und ihre Existenz gefährde.⁹⁸ Das ist nur

⁹⁴ Rorty (1991), S. 59.

⁹⁵ Nietzsche (1999), „Von den Freuden- und Leidenschaften“, in Also sprach Zarathustra, S. 42.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Vgl. Bellah (1996). Dass das Buch in Amerika zum Bestseller wurde, kann wohl als ein Indiz dafür genommen werden, wie genau es offenbar das Selbstverständnis, aber auch die Unzufriedenheit und Hilflosigkeit vieler Amerikaner zum Ausdruck bringt.

⁹⁸ Vgl. hierzu besonders Robert N. Bellah (1992), Einleitung.



Abb. 6. Nietzsche [6]

scheinbar paradox, denn was uns nötigt, unsere Wertüberzeugungen auszudrücken, ist ja die selbstverständliche Voraussetzung, dass sie, wenn sie etwas taugen, auch für andere Wert haben oder diesen erwerben müssten; dass wir auf Übereinstimmung zählen können, dass andere von ihnen überzeugen können oder ihnen zumindest zeigen sollten, dass unsere Haltung auch vertretbar ist. Entfällt diese Voraussetzung, dann kann an die Stelle von Argumenten für die Gültigkeit der eigenen Vorstellungen nur die kunstreiche sprachliche Abbildung rein persönlicher Empfindungen und Vorlieben treten. Wer jedoch, ohne über ungewöhnliche sprachliche Kreativität zu verfügen, eine rein persönliche Entwicklung, eine gravierende Veränderung der Lebenssicht und der Wertvorstellungen mitteilen möchte, wie Bellah et al. anhand von Interviews dokumentieren, bleibt auf das karge Grundvokabular von „Damals wollte ich A, jetzt möchte ich B; jetzt ist mir X nicht mehr so wichtig, sondern Z“ reduziert.⁹⁹ So antwortete beispielsweise eine Therapeutin, die von Bellah et al. befragt wurde, was sie gegen die Unterschlagung von Geldern einzuwenden hätte, der betreffende Mitarbeiter hätte sich zu fragen, „was es ihn kostet“:

⁹⁹ Vgl. hierzu das Interview mit Brian Palmer, der eine Lebensweise als ganz im Beruf aufgehender Manager nach einer Scheidung und zweiten Heirat durch eine stark familienorientierte Lebensform ersetzt hat: „I just find that I get more personal satisfaction from choosing course B over course A. It makes me feel better about myself. [. . . T]his family situation is a challenge. Believe me, it is a challenge. Maybe that's why it fascinates me. Maybe that's why it's important to me.“ Bellah (1996), S. 8.

Then she adds that such costs are „cumulative.“ „You don't do it once and then it's done,“ she argues, „Cause you carry your history and remember those things, and at twelve it may be one thing and at twenty it's another, and at thirty-five it's another thing altogether.“ She stresses the point: „Looking back over thirty-five years, you see a lot more. I've given a little away each time and I have to stop and say wait a minute, is this going to work for me now? How diminished am I going to be at eighty when I come back to look at myself and say, do I have self-esteem?“¹⁰⁰

In den Mühen dieser Therapeutin, ein Argument gegen die beliebige Ausnutzung sozialer Verantwortlichkeiten für individuelle Zwecke zu konstruieren, wird dreierlei deutlich: *Erstens*, dass sie der Auffassung ist, dass moralischer Pflichten oder Verbote sich legitimerweise nur auf das persönliche Wachstum bzw. die individuelle Selbsterfahrung der Person beziehen können. *Zweitens*, dass hieraus kaum eine funktionierende moralische Orientierung herzuleiten ist: Denn wie soll man mit zwanzig wissen, welcher Zuwachs oder welche Verringerung an Selbstachtung langfristig aus einer bestimmten Handlung folgen wird, oder dies gar mit anderen individuellen Folgen verrechnen? *Drittens*, dass die individualistische Begrifflichkeit offenbar nicht ihren tatsächlichen moralischen Vorstellungen entspricht, denn warum sollte sie sich den Mühen gezwungener und wenig plausibler Begründungen unterziehen, wenn ihr nicht stark daran gelegen wäre, die (aus rein individualistischer Sicht nicht auf der Hand liegende) Illegitimität der betreffenden Handlung nachzuweisen? Aber hierfür steht ihr offenbar keine Sprache mehr zur Verfügung, die sie ohne Skrupel anwenden kann.

VI. Lässt sich der Selbstverwirklichungskomplex wieder auflösen?

In den Mühen dieser Therapeutin, ihre ethischen Vorstellungen in der Sprache persönlichen Wachstums und individueller Selbstwahrnehmung auszudrücken, zeigt sich, dass diese schwerlich einlösen kann, was sie verspricht: Selbstverwirklichung. Sie gelingt nicht als Ausdruck einer je individuellen Welt, die gleichwohl den ganzen sozialen Kosmos auf adäquate Weise widerspiegeln soll. Die Übertragung der Perspektive des Leibniz'schen Gottes auf die menschlichen Individuen hat nicht funktioniert. Gleichzeitig scheint es selbst zu einem Hindernis der Selbstverwirklichung geworden zu sein, wenn man darunter ein Leben mit Tätigkeiten und Aufgaben versteht, die man als „seine eigenen“ bejaht. Denn weder das Modell der Selbstverwirklichung als Selbsterschaffung aus den je eigenen intellektuellen und emotionalen Kapazitäten (Guyau, Rorty), noch die Vorstellung eines sozial nicht zu störenden individuellen Wachstums (Humboldt, Schleiermacher) kann dabei hilfreich

¹⁰⁰ Bellah et al. (1996), S. 136.

sein, die *realen* Möglichkeiten individueller Selbstverwirklichung in einer realen Gesellschaft zu begreifen, die zu einem großen Teil nur indirekt, nämlich über die Einübung in gesellschaftliche Rollen und Funktionen, zu erreichen sind. Wenn die perfekte Übereinstimmung der spontanen Individualitäten als das Vorbild des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft genommen wird, müssen institutionelle Möglichkeiten der Entwicklung und Entfaltung eigener Kräfte immer zu einem gewissen Grad als äußere Gewalt erscheinen, da institutionelles Handeln als solches nie ganz „freie Wechselwirkung“ sein kann. Wer darüber hinaus in der Locke'schen Tradition denkt – wie, in dieser Hinsicht, Heidegger – tendiert dazu, in institutionalisierten Formen des gesellschaftlichen Kontaktes nur uneigentliche Prozesse der törichtesten Meinungsbildung zu sehen, durch die das Individuum in seiner Entwicklung zur Selbstständigkeit, in dem, was eigentlich für es zählt, behindert wird. Es ist daher in einer Kultur, die durch die Locke'sche Kritik an der unvernünftigen Meinungsbildung¹⁰¹ und die Leibniz'sche Vorstellung von der spontanen individuellen Entwicklung geprägt ist, sehr schwer, soziale Institutionen nicht als etwas zu betrachten, was die Individuen unterdrückt, sondern als das, wo und wodurch sie „sich“ überhaupt erst realisieren können – wenn man darunter versteht, etwas zu tun, das ihrem Leben, wenn es gelingt, Bedeutung gibt, und das sie – in einem noch zu klärenden Sinne – selbst verantworten. Aber diese Möglichkeit können Institutionen nur dann bieten, wenn sie nicht bloß als Instrument für die eigentlichen Zwecke des rein individuellen Wachstums verstanden werden.

Gegen die Vorstellung, dass Individuen „sich“ in gesellschaftlichen Institutionen realisieren, scheint sich jedoch unser Selbstverwirklichungskomplex zu sträuben – sowohl die Leibniz'schen, wie die Locke'schen Elemente dieses Ideenkomplexes, der unscharf in die Ideen der Selbstverantwortung bis hin zur Selbsterschaffung übergeht. Und das hat nicht nur schlechte Gründe. Denn schließlich kann sich der Gedanke der „freien Wechselwirkung“ und die damit verbundene Vorstellung der uneingeschränkten Anerkennung der je anderen Individualität als sittlicher Pflicht in zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch in der psychologischen Therapiesituation zweifellos wohltuend auswirken und die Individuen von dem Stress institutioneller Funktionszusammenhänge entlasten. Noch wichtiger ist vermutlich seine Verbindung mit dem modernen Gedanken der *Selbstverantwortung*: Schließlich hat sich das Misstrauen gegenüber Institutionen besonders aus der Hochschätzung dieses Gedankens entwickelt – eines Ideals, das wir in den Traditionen Lockes und Leibniz' auf das lediglich bei seiner eigenen Vernunft Orientierung suchende Individuen beziehen, das durch

¹⁰¹ In diesem Punkt erscheint mir Bellahs Einschätzung der Wirkungen Lockes durchaus zutreffend (die allerdings die Wirkungen Leibniz' ganz ausblendet). Vgl. Bellah et al. (1992), S. 6.

soziale Institutionen und Traditionen im besten Falle nicht gestört, aber im gewöhnlichen, schlechteren Falle am vernünftigen Urteil und an der Verfolgung der je eigenen Lebensbahn gehindert wird.¹⁰²

Selbstverantwortung bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Person die Ideen und Kategorien, nach denen sie handelt, nicht einfach aus der Tradition und ihrer sozialen Umgebung übernimmt, sondern durch Gebrauch des eigenen Verstandes ihre Berechtigung prüft und, in letzter Instanz, die Maßstäbe ihres Handelns aus ihrem eigenen Geist entwickelt. Aber diese erkenntnistheoretische Vorstellung des späten siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts beruht auf einer wissenschaftstheoretischen Grundannahme, die von der heutigen Wissenschaftstheorie aus guten Gründen nicht mehr geteilt wird: Der Vorstellung, dass ein Denkvorgang in dem, worauf es wirklich ankommt, nicht auf die Vorgaben von Begrifflichkeiten und Metaphern angewiesen ist, wie sie durch die jeweiligen Traditionen und sozialen Institutionen zur Verfügung stehen, sondern sich allein gestützt auf Sinneswahrnehmung und Verstandestätigkeit realisieren kann. Seit der pragmatistischen Erkenntnistheorie der Jahrhundertwende, den Untersuchungen Ludwik Flecks zum Denkstil-gemäßen Sinn-Sehen in der empirischen Wissenschaft und den wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen Thomas Kuhns zur Entwicklung und Erneuerung von „Paradigmata“ in den Naturwissenschaften¹⁰³ ist jedoch deutlich geworden, dass alles Denken, einschließlich der kritischen Hinterfragung der Gültigkeit und Relevanz bisheriger Annahmen und Begriffe, auf kategoriale Unterscheidungen und ein in diesen Unterscheidungen formuliertes Wissen angewiesen ist, das selbst nicht in Frage gestellt wird. Wir könnten weder das Alltagsleben, noch eine Wissenschaft kognitiv bewältigen, wenn wir alle Annahmen und Begriffe ständig einer kritischen Überprüfung unterziehen würden – ganz abgesehen davon, dass wir dies nicht könnten, weil wir eben nicht wie der Leibniz'sche Gott über eine rein logische Begriffslehre, eine *Characteristica Universalis* verfügen, mit der wir die Welt unabhängig von speziellen Begriffstraditionen abbilden könnten. Das bedeutet natürlich nicht, dass es Kategorien und Annahmen gibt, die als solche der kritischen Hinterfragung entzogen bleiben. Aber es bedeutet, dass kritische Hinterfragung der Begriffe, Metaphern, Aussagen etc., mit denen wir denken, immer die Ausnahme sein muss; dass

¹⁰² Wie schwierig es daher geworden ist, Institutionen nicht als Hindernisse, sondern Medien der Entwicklung verantwortlicher Einstellungen zu sehen, zeigt sich auch bei Kritikern des Individualismus der Selbsterschaffung wie Charles Taylor, der viel an dessen gesellschaftlichen Folgen auszusetzen hat, aber gleichzeitig hervorhebt, dass wir ihm das moderne Ideal der Selbstverantwortung zu verdanken haben. Vgl. Taylor (1991), S. 74 ff. Denn wie viele glaubt er, dass durch den modernen Individualismus – oder jedenfalls durch das Streben nach moralischer Authentizität – das Verantwortungsbewusstsein allgemein gestiegen sei.

¹⁰³ Vgl. Ludwik Fleck (1980), Thomas Kuhn (1988).

jede kritische Frage einen ganz unverhältnismäßig größeren Bereich an unkritischer Anwendung von Sprache und Denkmustern erfordert. Verantwortung kann daher gar nicht auf Selbstverantwortung in diesem starken Sinne aufbauen, sondern setzt lediglich ein Verantwortungsbewusstsein als Träger sozialer Rollen, als moralischer Personen und Rechtspersonen voraus. Nicht darin, dass in der europäisch-amerikanischen Kultur Selbstverantwortung real wäre, unterscheidet sie sich von anderen Kulturen, sondern in der Kultivierung kritischen Hinterfragens. Nicht dadurch, dass Individuen ihre eigenen Kategorien und Werte erfinden, sondern dadurch, dass Kritik institutionalisiert wird (wodurch eine gewisse Skepsis gegenüber der Selbstverständlichkeit gewohnter Beschreibungsweisen in vielen Institutionen zur Pflicht von Entscheidungsträgern wird), entsteht ein entsprechendes Verantwortungsbewusstsein.

Ist das zu bedauern? Die Behauptung, dass auch die Verantwortungsfähigkeit von Individuen, ihr kritisches Bewusstsein, auf Institutionen angewiesen ist, hätte Locke vermutlich für eine eher deprimierende Ansicht der Welt gehalten. Aber die Situation, die er vor Augen hatte, war der Gegensatz zwischen einem intelligenten und hochgebildeten Bürger in seiner eigenen Bibliothek und im Gespräch mit ebenfalls gebildeten, kritischen Freunden gegenüber autoritären Mitteilungsweisen in den Kirchenhierarchien oder den fanatischen Artikulationsformen von religiösen Sekten. Aber kritisches Bewusstsein kann sich auch genau umgekehrt entwickeln – und das ist vermutlich häufiger der Fall: indem der Einzelne durch eine institutionalisierte Form der sozialen Vermittlung wie die wissenschaftliche genötigt wird, seine Auffassungen gegenüber anderen zu begründen – sich für sie zu „verantworten“. Wie rational und wie kreativ sich Menschen verhalten, ist nicht nur, und wohl auch nicht primär, eine Angelegenheit der Einzelnen im Gespräch mit sich selbst. Es hängt von den eingeübten sozialen Gewohnheiten und Verfahren der Meinungsentwicklung und Entscheidungsfindung ab. Selbstverantwortung im radikalen Sinne der unabhängigen Schöpfung und unbeirrten Befolgung der eigenen Ideen kann es daher für den Einzelnen als Individuum nicht geben.

Sind die Gedanken der Selbsterschaffung und der Selbstverantwortung also sinnlos? Ich denke sie haben in einem anderen Zusammenhang als dem der individuellen Selbstverwirklichung eine wichtige Funktion: nämlich als ein normatives *Ideal*, das in der Idee des demokratischen Staatsbürgers und der *Rechtsperson* angelegt ist, aber nicht (jedenfalls nicht im selben, starken Sinne) auf das *Leben des wirklichen Individuum* als solches anwendbar ist. In dieser Bedeutung bezieht sich der Gedanke der Selbstverantwortung auf eine normative Tatsache, die im politischen und rechtlichen System verankert ist. Dem Staatsbürger unterstellen wir, dass er Autor und nicht nur Adressat des Gesetzes ist – aber in einem Sinne, der sich auf soziale Legitima-

tionsverfahren bezieht und für den die Frage der individuellen Autorschaft irrelevant ist. Und aufgrund einer analogen Konstruktion – die keineswegs bedeutet, dass dem individuellen Unfallfahrer irgendeine Mitarbeit an der Verschärfung der gesetzlichen Regeln zur Trunkenheit am Steuer unterstellt wird – betrachten wir auch die rechtliche Verantwortung der Rechtsperson als eine, die letztlich auf sie selbst als Autorin eines Gesetzes, dem sie selbst unterliegt, zurückgeht. Entsprechend können wir ihr ihre Äußerungen und Handlungen *zurechnen*. Nicht das wirkliche Individuum, sondern die *normativ* gedachte Person ist die *sich selbst hervorbringende Quelle ihrer Handlungen und Äußerungen*.¹⁰⁴

Literatur

- Ayers M (1991) Locke II: Ontology. London, New York
 Bellah RN et al. (1992) The Good Society. New York
 Bellah RN et al. (1996) Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. New York.
 Bertoletti SF (1983) Fr. Schlegel über Leibniz. In: Leibniz. Werk und Wirkung, IV. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover
 Dunn J (1969) The Political Thought of John Locke. Cambridge
 Dunn J (1984) Locke. Oxford
 Dunn J (1991) Lockes Konzeption von Toleranz. In: Thompson MP (Hrsg) John Locke und Immanuel Kant. Historische Rezeption und gegenwärtige Relevanz. Berlin
 Durkheim E (1987) Der Selbstmord. Frankfurt
 Feuerbach L (1969) Das Wesen des Christentums (nach dem Text der dritten Auflage 1849). Stuttgart
 Fichte JG (1980) Die Bestimmung des Menschen (nach dem Text der ersten Auflage Berlin 1800). Leipzig
 Fleck L (1980) Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv. Frankfurt
 Fox C (1988) Locke and the Scriblerians. Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain. Berkeley
 Goethe JW (1978) Werke. Hamburger Ausgabe Bd 1. München
 Günther K (1999) Welchen Personbegriff braucht die Diskurstheorie des Rechts? In: Brunkhorst H et al., Das Recht der Republik. Frankfurt
 Guyau J-M (1907) Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris
 Guyau J-M (1909a) Sittlichkeit ohne Pflicht. Übersetzt von Elisabeth Schwarz. Leipzig
 Guyau J-M (1909b), Éducation et Hérité. Paris
 Martin Heidegger (1986), Sein und Zeit, Tübingen
 Herder (1982) Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. In: Werke in fünf Bänden, Bd 3. Berlin und Weimar
 Humboldt W v (1980) Werke Bd 1. Hrsg. von Flitner A, Giel K. Darmstadt
 Joas H (1996) Die Kreativität des Handelns. Frankfurt
 Jolley N (1999) Locke. His Philosophical Thought. Cambridge
 Jung CG (1933) Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Zürich
 Kuhn T (1988) Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt
 Larkin P (1988) Collected Poems. London

¹⁰⁴ Zu diesem Personbegriff vgl. Günther (1999).

- Leibniz GW (1978) Die philosophischen Schriften. Hrsg. von Gerhardt CJ (1880). Hildesheim/ New York
- Leibniz GW (1985) Metaphysische Abhandlung. Übersetzt von Herring H. Hamburg
- Leibniz GW (1986) Monadologie. Übersetzt von Glockner H. Leibzig
- Lobkowicz E (1986) Zum Begriff der Selbstverwirklichung. In: Kreativität und Leistung. Wege und Irrwege der Selbstverwirklichung. Hrsg. von Adam K. Köln
- Locke J (1954) Essays on The Law of Nature. Oxford
- Locke J (1957) Ein Brief über Toleranz, Englisch-Deutsch. Hamburg
- Locke J (1695) The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures. London
- Locke J (1960) Two Treatises on Government. Cambridge
- Locke J (1979) An Essay Concerning Human Understanding. Oxford
- Lotter M-S (1999a) Von der Allmacht zur Ohnmacht des Individuums. Zur Selbstauflösung des ethischen Individualismus um die Jahrhundertwende. In: Lotter M-S (Hrsg) Normenwandel und Normenbegründung in Gesellschaft und Recht. Baden-Baden
- Lotter M-S (1999b) Kult des Individuums. Zum Verhältnis von Autonomie und Anomie bei Durkheim und Guyau. Zeitschrift für philosophische Forschung 53, Nr 2
- Lotter M-S (2000) Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie. Kantstudien 91
- MacIntyre A (1990) After Virtue. A Study in Moral Theory. London
- Marshall J (1994) Resistance, Religion and Responsibility. Cambridge
- MacLean K (1936) John Locke and English Literature of the Eighteenth Century. New Haven
- Menze C (1980) Leibniz und die neuhumanistische Theorie der Bildung des Menschen. Opladen
- Nason JW (1981) Leibniz and the Logical Argument for Individual Substances. In: Woolhouse RS (ed) Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science. Oxford
- Nietzsche F (1999) Also sprach Zarathustra, Kritische Studienausgabe Bd 4. Hrsg. von Colli C, Montinari M. Berlin/New York
- Novalis (1999) Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs Bd 2. Hrsg. von Mähl HJ. Darmstadt
- Orrú M (1983) Anomie and Social Theory. The British Journal of Sociology XXXIV, Nr 4
- Orrú M (1985) Anomie and Social Theory in Ancient Greece. Archives européennes de sociologie XXVI
- Orrú M (1986) Anomy and Reason in the English Renaissance“. Journal of the History of Ideas 2
- Poser H (1985) Gottfried Wilhelm Leibniz. In: Klassiker der Philosophie I. Von den Vorsokratikern bis David Hume. Hrsg. von Höffe O. München
- Rogers CR (1995) On Becoming a Person. Boston/New York
- Rorty R (1991) Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt
- Schlegel F (1958) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Bd XVIII. Hrsg von Ernst Behler. Paderborn
- Schleiermacher FDE (1910) Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs (1824). In: Schleiermachers Werke Bd 1. Hrsg. von Braun O. Leipzig
- Schleiermacher FDE (1978) Monologen. Hamburg
- Schmidt J (1985) Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, Bd 1 und 2. Darmstadt
- Simmel G (1987) Das individuelle Gesetz. Hrsg. von Landmann M. Frankfurt
- Simmel G (1922) Lebensanschauungen. München
- Spellman WM (1997) John Locke. New York
- Taylor C (1985) Human Agency and Language. Philosophical Papers 1. Cambridge
- Taylor C (1991) The Ethics of Authenticity. Cambridge/London
- Taylor C (1996) Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt
- Thiel U (1983) Lockes Theorie der personalen Identität. Bonn

- Tillich P (1927) Die Überwindung des Persönlichkeitsideals. Logos XVI
Troeltsch E (1961) Die Soziallehren der christlichen Gruppen und Kirchen. Aalen
Tufts JH (1970) The Individual and his Relation to Society as Reflected in British Ethics (1898, 1904). New York
Woltersdorff N (1996) John Locke and the Ethics of Belief, Cambridge
Yolton JW (1956) Locke and the Way of Ideas. Oxford

Abbildungsnachweis

- [1] Gemälde von F.G. Weitsch (1758–1826); Düsseldorf, Goethe-Museum; AKGphoto Berlin
- [2] Sir Godfrey Kneller; Christ Church Picture Gallery, Oxford
- [3] Hans Memling (1433–1494); Danzig, Museum Pomorskie; AKGphoto Berlin
- [4] Bernhard Franke; Braunschweig, Herzog Anton Ulrich-Museum; Museumsfoto: B.-P. Keiser
- [5] Frontispitz; La Morale – L’art et la religion par Alfred Fouillée; Paris 1906, Felix Alcan
- [6] Horst Janssen; Bonn, © VG Bild-Kunst, Bonn 2000