

Magnus Schlette

DIE IDEE DER SELBSTVERWIRKLICHUNG

Zur Grammatik des modernen Individualismus

campus

Die Idee der Selbstverwirklichung

Magnus Schlette, Dr. phil., ist Privatdozent für Philosophie an der Universität Erfurt und Leiter des Arbeitsbereichs »Theologie und Naturwissenschaft« an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) e.V.

Magnus Schlette

Die Idee der Selbstverwirklichung

Zur Grammatik des modernen Individualismus

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39594-4

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2013 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.

www.campus.de

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	10

Erster Teil – Die Idee der Selbstverwirklichung in Charles Taylors Theorie der Moderne

1 Selbstverwirklichung und moderne Identität	57
2 Moderne Identität zwischen Naturalismus und Expressivismus	73
3 Identitätsbildung als Verkörperungsgeschichte des Geistes	105
4 Anthropologisierung der Ideengeschichte	129
5 Mentalitätsgeschichte der Säkularisierung	161

Zweiter Teil – Der Begriff der Selbstverwirklichung

6 Was heißt ›Selbstverwirklichung‹?	190
7 Prägnanzbildung von Erlebnissen	212
8 Innerlichkeit und Expressivität	223
9 Sich-zu-sich-verhalten durch Expressivität	248
10 Strukturelle Kooperativität des Sich-zu-sich-verhaltens	261
11 Individuierung durch Bewährung	291
12 Furcht vor dem Tod und Wille zur Vollendung	308
13 Erfahrungen der Selbsttranszendenz	340
14 Das Heilige	369
15 Berufung und Bezeugung	383
16 Redlichkeit	409
Schluss	426
Literatur	433
Personenregister	450

Vorwort

Wer der Idee der Selbstverwirklichung eine philosophische Monografie widmen will, muss Reaktionen der Skepsis oder gar des Unverständnisses einkalkulieren. Keineswegs bestritten wird, dass die Idee der Selbstverwirklichung »in der Luft liegt«. Aber handelt es sich dabei auch um ein philosophisch satisfaktionsfähiges Thema, um ein Thema mit ideengeschichtlicher Relevanz und begrifflicher Kontur? Sollte man die Beschäftigung mit diesem Thema nicht besser den Gazetten und der Ratgeberliteratur überlassen oder allenfalls im wissenschaftlichen Metier der soziologischen Analyse dieser Textsorten? Wenn man sich doch entschließt, das Thema philosophisch zu bearbeiten, ist vorderhand gar nicht genau auszumachen, welcher philosophischen Teildisziplin eine Auseinandersetzung mit der Idee der Selbstverwirklichung eigentlich zuzuordnen ist. Sollte sich damit die Sozialphilosophie befassen oder die praktische Philosophie, die Ästhetik oder die philosophische Anthropologie? Haben ideengeschichtliche Zugänge zu diesem Thema Vorrang vor systematischen oder verhält es sich umgekehrt? Diese Schwierigkeit zeigt aber auch, wie wenig zentrale Fragen menschlicher Selbstverständigung disziplinar sortiert werden können. Die hier vorgelegten Überlegungen beruhen auf der Überzeugung, dass heute in der westlichen Welt die Frage nach dem recht verstandenen Sinn von Selbstverwirklichung zu den zentralen Fragen menschlicher Selbstverständigung zählt. Die Arbeit wurde im Wintersemester 2009 vom Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt als Habilitationsschrift angenommen und im November letzten Jahres mit dem Max-Weber-Preis für Nachwuchswissenschaftler des Max-Weber-Kollegs und der Sparkassenstiftung Erfurt ausgezeichnet.

Die Idee zu der Arbeit geht auf eine Reihe fruchtbarer Anregungen zurück, die ich noch zu Zeiten der Fertigstellung meiner Doktorarbeit von Ulrich Oevermann und Matthias Jung erhalten habe. Im Grunde wird der Faden meiner Dissertation zum Thema »Die Selbsterfindung des Neuen

Menschen. Zur Entstehung narrativer Identitätsformationen in der Frömmigkeitsgeschichte des Pietismus« wieder aufgenommen, der Fokus der Untersuchung ausgeweitet und ins Systematische gewendet. Die Möglichkeit zur Einarbeitung in das Thema gab mir die Aufnahme als Kollegiat am Max-Weber-Kolleg und die großzügige Gewährung eines Habilitationsstipendiums der Universität Erfurt, der ich dafür zu großem Dank verpflichtet bin. Das Manuskript der Habilitationsschrift entstand schließlich in dem Forschungszusammenhang der Kolleg-Forschergruppe ›Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive«, der ich vom Herbst 2008 bis zum Frühjahr 2011 als wissenschaftlicher Mitarbeiter angehörte. Den Leitern der Kolleg-Forschergruppe, Hans Joas und Jörg Rüpke, meinen damaligen Kolleginnen und Kollegen und den Mitgliedern des Max-Weber-Kollegs, Fellows und Kollegiaten gleichermaßen, danke ich dafür, dass sie mir vielfach Gelegenheit gaben, Teile der Arbeit vorzustellen und mit ihnen gemeinsam zu diskutieren. Namentlich nennen möchte ich unter den Fellows des Kollegs Hermann Deuser, dem ich für seine Kommentare und Anregungen bei den regelmäßigen Präsentationen meiner Arbeitsfortschritte und vor allem für sein kontinuierliches Interesse an der Entwicklung des Projekts danke. Für die Veröffentlichung habe ich kritische Punkte der drei Gutachter Hans Joas, Matthias Jung und Heiko Schulz zu beherzigen versucht, deren Beurteilungen so pointiert waren, dass mir aus ihnen noch klarer geworden ist, worum es mir in dieser Arbeit geht. Ferner habe ich eine neue Einleitung verfasst, zu der ich viele Anregungen von meinen Kolleginnen und Kollegen an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), vor allem von Thomas Kirchhoff, Stefano Micali, Thorsten Moos, Klaus Tanner und Katarina Weilert, empfangen habe. Für die Druckfassung bin ich einer Vielzahl von Vorschlägen Christian Scherers gefolgt, der die Arbeit mit skrupulöser Genauigkeit lektoriert hat. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft bin ich für die Übernahme der Druckkosten zu Dank verpflichtet, der FEST in Heidelberg dafür, dass sie die Lektoratskosten übernommen hat. Dem Campus Verlag danke ich für die Aufnahme des Buches in sein Programm.

Da die Liste derer, die von mir die Zusendung eines Buchexemplars erwarten dürfen (oder befürchten, je nachdem), mit jedem neuen Namen länger wird, den ich in meiner Dankadresse erwähne, sollte ich besser zum Ende kommen. Vor allen anderen – und daher ganz am Schluss – möchte ich meiner Frau Elise Kissling sowie Bettina Hollstein und Hans Joas danken. Meiner Frau verdanke ich seit den Anfängen der Arbeit viele Gespräche, aus denen sich ein erheblicher Teil der hier vorgelegten Überlegungen

entwickelt hat. Bettina Hollstein – *suaviter in modo, fortiter in re* – hat im Wissen um meinen Hang zur Digression wesentlich dazu beigetragen, dass die Schlussphase der Arbeit wirklich ihre Schlussphase geblieben ist. Und ohne Hans Joas hätte ich gar nicht erst den Mut gehabt, die Arbeit in der für Qualifikationsschriften wohl etwas unüblichen Form zu realisieren, die ich von Anfang an angestrebt habe. Seine Unterstützung in Wort und Tat waren für mich eine ganz besondere intellektuelle und menschliche Erfahrung.

Speyer, im Mai 2013

Einleitung

Zu den typischen Merkmalen der gegenwärtigen westlichen Kultur gehört zweifellos auch und sogar wesentlich die außerordentliche Bedeutsamkeit, die viele Menschen ihrer Selbstverwirklichung beimessen. Und es dürfte für den offenen Entwicklungshorizont der Moderne bezeichnend sein, dass überaus kontrovers darüber diskutiert wird, worin sie billigerweise bestehen könnte. Vielstimmig ist allerdings auch das Votum derjenigen, die meinen, dass es da ohnehin gar nicht viel zu diskutieren gebe. Es wird allerdings mit Argumenten begründet, die gegensätzlicher nicht sein könnten. Einerseits kursiert die Meinung, dass es ein Widerspruch sei, ausgerechnet für die Selbstverwirklichung ein allgemeines Rezept finden zu wollen, denn gebe es einen Begriff, der eindeutiger dafür steht, dass jeder nach seiner eigenen Façon leben möge? Von dieser Seite werden Bemühungen, zu verallgemeinerbaren inhaltlichen Bestimmungen von Selbstverwirklichung zu gelangen, als Zumutung empfunden, als fast ebenso zudringlicher Übergreif auf die Privatsphäre wie die unvermittelte Frage an den Nachbarn, welche sexuellen Praktiken er bevorzuge. Nur sind es zumeist Vertreter dieser Meinung, die anderen gerne ihre Selbstverwirklichung ansinnen, und es ist nicht nachvollziehbar, wie sie etwas ansinnen können, dessen Verständnis sie derart privatisiert haben, dass darüber eine allgemeine Verständigung eigentlich nicht mehr möglich ist. Andererseits ist die Auffassung verbreitet, dass sich das Streben nach Selbstverwirklichung in einer Kultur genussüchtiger und selbstverliebter Alltagsgestaltung erschöpft, die von Indifferenz gegenüber dem Guten infiziert worden ist. Die Vertreter dieses Lagers wittern in dem missverständlichen Beharren auf der Unmöglichkeit, einen allgemein zustimmungsfähigen Sinn von Selbstverwirklichung zu artikulieren, ein Symptom jener Schrankenlosigkeit des modernen Individualismus, den sie unter den Stichwörtern Hedonismus, Konsumismus oder Narzissmus kritisieren.¹

1 Nahezu Klassiker dieser Kulturkritik sind geworden Daniel Bells *The Cultural Contradiction*

Ihre Kontrahenten aus dem Lager derjenigen, die Selbstverwirklichung als Privatangelegenheit verteidigen, vermögen sich der Plausibilität dieser Gegenwartsdiagnose wiederum nicht völlig zu entziehen und reagieren mit kalkulierter Entdramatisierung des von den Kritikern entworfenen Szenarios einer aus den Fugen geratenden Moderne. Niemand gibt schließlich freiwillig Punkte an den Gegner ab.

Die grundlegende These dieser Arbeit lautet, dass der Anspruch der Selbstverwirklichung mittlerweile eine zentrale Position im Wertesystem der modernen westlichen Gesellschaften eingenommen hat; die skizzierte Gemengelage unterschiedlicher Meinungen ist folglich mitnichten ein Indiz für die bloße Inszenierung eines scheinaktuellen Themas in den entsprechenden Journalen und Foren, das gleich jeder Modeerscheinung ebenso schnell wieder verschwindet, wie es aufgekommen ist, sondern bezeugt auf eine etwas nervöse Art und Weise die Virulenz dieser Idee. Fraglich, so meine These, ist nicht mehr, ob Selbstverwirklichung ein hohes Gut ist, sondern allenfalls, was genau wir uns darunter vorzustellen haben. Denn auch die schärfsten Kritiker der Idee gelangen zu ihrer Position nur dadurch, dass sie sich gegen ganz bestimmte Vorstellungen davon wenden, was es heißen könnte, sich selbst zu verwirklichen, und dann allenfalls diese Vorstellungen nonchalant für das Ganze nehmen. So wird oftmals die Bedeutung der Idee auf partielle, zeitgeschichtlich und milieuspezifisch bedingte Verwendungskontexte des Wortes reduziert, das für diese Idee steht. Doch wenn auch das Wort, sogar ein ganzer Jargon der Selbstverwirklichung, wie er sich vor allem seit den sechziger Jahren ausgebildet hat,² aufs Korn genommen wird – die dahinterstehende Idee ist in der Gegenwartskultur so vital wie nie zuvor.³ Auch die Kritik legt zumeist Maßstäbe an – etwa den der Gerechtigkeit sozialer Verhältnisse oder der gelungenen sozialen Vergemeinschaftung oder auch den der lebensgeschichtlichen Verbundenheit mit tradierten kulturellen Quellen individueller Wert- und Handlungsorientierung –, von denen aus einer anderen Perspektive ebenso gut behauptet werden könnte, dass sie solche der

tions of Capitalism, Christopher Laschs *The Culture of Narcissism*, Alasdair MacIntyres *After Virtue* und Allan Blooms *The Closure of the American Mind*.

2 Vgl. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*.

3 Gute Beispiele aus der deutschen Gegenwartsliteratur dafür, dass der Jargon der Selbstverwirklichung von den jüngeren Generationen perhorresziert wird, diese sich dem Ideal, das der Jargon artikuliert, gleichwohl auf andere Weise verpflichtet fühlen, sind die Texte von Tanja Dückers und Judith Hermann. Vgl. dazu Schlette, »Ästhetische Differenzierung und flüchtiges Glück«.

recht verstandenen Selbstverwirklichung sind. Darum ist allenfalls das besagte Wort durch einen vermeinten Missbrauch diskreditiert, nicht aber die Idee. Und die mittlerweile hausbackene Anmutung eines veralteten Jargons täuscht über das Leben der Idee hinweg. Ihre Vitalität beschränkt sich indes nicht auf argumentative Bemühungen um den Sinn von ›Selbstverwirklichung‹, zumal nicht auf solche der Begriffsgeschichte und systematischen Begriffsbildung, die dazu im Übrigen dürftig ausfällt.⁴

Hegel, der das Kompositum erstmals verwendet hat und auf den die philosophische Begriffsgeschichte von ›Selbstverwirklichung‹ direkt oder indirekt bezogen bleibt, qualifiziert damit Kants Begriff des freien Willens, dessen Wesen in seiner praktischen Durchsetzung »als Selbstverwirklichung« bestehe.⁵ In der Nachfolge von Hegels Kant-Deutung greift der englische Hegelianer Francis Herbert Bradley das Kompositum auf, um damit die Verwirklichung des wahren Selbst durch die moralische Handlung zu bezeichnen; Bradleys Ethik ist ein Vermittlungsversuch zwischen Kants Moralitäts- und Hegels Sittlichkeitskonzept.⁶ Wiederum im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem englischen Hegelianismus, aber auch unter dem Einfluss der Transzendentalisten, gebraucht John Dewey den Begriff in seinem Frühwerk zur praktischen Philosophie.⁷ Hegels Grundgedanke, dass es die Bestimmung des seiner selbst bewussten Geistes sei, sich vermittels einer Verschränkung individueller Sozialisationsprozesse mit den geschichtlichen Kulturationsmedien zu verwirklichen,⁸ motivierte schließlich Richard Kroner in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts dazu, seine an Hegels System orientierte Kulturphilosophie unter dem Titel *Die Selbstverwirklichung des Geistes* zu veröffentlichen;⁹ damit gewann das Kompositum bei

4 Zur Begriffsgeschichte von ›Selbstverwirklichung‹ vgl. vor allem G. Gerhardts Studie *Kritik des Moralverständnisses*, welche die schmale Begriffsgeschichte problemgeschichtlich mit der Entwicklung des *perfectio*-Gedankens verknüpft und auf diese Weise ausweitet; Gerhardt, »Selbstverwirklichung, ›Selbstaktualisierung«; Hilpert, »Einführung: Stichwort ›Selbstverwirklichung«.

5 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, S. 339.

6 Vgl. Bradley, *Ethical Studies*, S. 58 ff., 258 ff. Vgl. MacEwen, *Ethics, Metaphysics and Religion in the Thought of F. H. Bradley*; zum Gesamtzusammenhang des britischen Idealismus: Sweet/Panagokou (Hg.), *The Moral, Social and Political Philosophy of the British Idealists*.

7 Dewey, »Self-Realization as the Moral Ideal«. Zu Dewey vgl. immer noch die Studie von Robert J. Roth, *John Dewey and Self-Realization*. Unter den Pragmatisten räumt auch George Herbert Mead dem Begriff der Selbstverwirklichung eine wichtige Bedeutung innerhalb seiner Sozialtheorie ein. Vgl. dazu unten, 9. Kapitel.

8 Vgl. Siep, »Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz«.

9 Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes*.

Kroner allerdings eine Bedeutung, die es bei Hegel noch nicht gehabt hatte. Auch die Verwendung des Begriffs in der marxistischen Tradition ist einer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel geschuldet. So bezeichnet Marx die Entwicklung des menschlichen Wesens unter den Bedingungen nicht-entfremdeter Arbeit gelegentlich als Selbstverwirklichung.¹⁰ Der Gegenbegriff ist hier die Selbstentfremdung des Menschen – »sowohl in der Gestalt der Selbstentfremdung als der wechselseitigen Entfremdung«¹¹ – durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse, so dass »die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens«¹² erscheint, wie Marx es in den Exzerptheften formuliert. Von der Marx-Rezeption Erich Fromms¹³ lässt sich wiederum eine Brücke zur Rolle des Kompositums ›Selbstverwirklichung‹ in der Humanistischen Psychologie schlagen, zu deren prominentesten Vertretern neben Fromm selbst vor allem Abraham Maslow, Carl Rogers und Karen Horney zählen.¹⁴ Gemeinsam ist ihnen – bei allen Binnendifferenzen – die Auszeichnung der Selbstverwirklichung bzw. der Selbstaktualisierung als höchsten Wert der Persönlichkeitsbildung. Darunter haben wir uns die nötigenfalls therapeutisch zu ermutigende Entdeckung und ›ganzheitliche‹ Kultivierung individueller Bedürfnisse und Fähigkeiten vorzustellen, deren Hierarchisierung Maslow grafisch durch eine Pyramide darstellt. An ihrer Spitze steht die Selbstverwirklichung, und damit ist die selbstzweckhafte Vollzugsorientierung des besagten Bildungsprozesses gemeint.¹⁵

Erschöpft sich darin bereits im Großen und Ganzen die Begriffsgeschichte des Kompositums, so ist es um die systematische Begriffsbildung in der Gegenwart nicht viel besser bestellt. Zumeist wird das Kompositum dort, wo es auftaucht, informell und unter Voraussetzung eines einvernehmlichen Vorverständnisses davon verwendet, was damit gemeint ist. Anspruchsvollere begriffliche Bemühungen bestimmen es im Horizont der Ethik des guten Lebens, und zwar entweder unter aktualisierendem Rückbezug auf den antiken Eudämonismus¹⁶ oder auf romantische und existenzphilosophische

10 Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, S. 505.

11 Marx, »Aus den Exzerptheften«, S. 257.

12 Ebd., S. 253.

13 Vgl. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*.

14 Zur Bedeutung des Selbstverwirklichungsbegriffs in der Humanistischen Psychologie vgl. Počivavšek, *Selbstverwirklichung*.

15 Vgl. Maslow, *Toward a Psychology of Being*.

16 Vgl. Norton, *Personal Destinies*.

Interpretamente der Ineffabilität menschlicher Individualität¹⁷ oder auch in ausdrücklicher Absetzung einer modernen, nachmetaphysisch desubstanzi- alisierten Konzeptualisierung der Selbstverwirklichung von solchen histo- rischen Bezügen.¹⁸ Die Auskunft, Selbstverwirklichung heiße, »das eigene Leben aus eigenem (nämlich selbst einsichtig gefasstem) Entschluss um seiner selbst willen führen zu können«,¹⁹ trifft vermutlich unser intuitives Vorverständnis; und wohl auch, dass die Wirklichkeit, die durch die Selbst- verwirklichung intendiert wird, »den prägnanten Sinn von Seinsfülle, We- sentlichkeit erhält«,²⁰ weil wir uns darunter vorstellen, dass unsere Mit- und Umwelt, insofern wir sie uns durch das eigene Leben zueignen, als die Welt unserer Selbstverwirklichung bejaht werden. Aber wie führt man sein eige- nes Leben um seiner selbst willen? Was muss man tun, nicht nur um es so wichtig zu nehmen, sondern um es *auf richtige Weise* so wichtig zu nehmen? Eine weitere Strategie der Begriffsbestimmung besteht darin, *ex negativo* zu Antworten auf diese Fragen zu gelangen, indem Merkmale faktisch misslin- gender Lebensführung benannt werden, von denen wir sicher sind, dass sie dem Anspruch der Selbstverwirklichung widersprechen.²¹ Allerdings beruht jede negativistische Argumentation mindestens auf impliziten positiven In- tuitionen, und diese wären zu explizieren, um sie angemessen problematisie-

17 Vgl. zum aktualisierenden Rückbezug auf die Romantik am Beispiel von Hölderlins Anti- gone-Bild Menke, »Innere Natur und soziale Normativität«; im Anschluss an Kierkegaards Existenzdenken entfaltet Heiko Schulz eine theologische Konzeption von Selbstverwirk- lichung in »Das Beanspruchte und das Verdankte. Zur Idee der Selbstverwirklichung im Anschluss an Sören Kierkegaard«; auf der Folie von Hegels Sittlichkeitskonzept nimmt Theunissen in *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit* sowohl den romantischen als auch den existenzphilosophischen Zugang zur Bestimmung der Selbstverwirklichung kritisch in den Blick.

18 Vgl. Kambartel, »Universalität als Lebensform«; Krämer, »Selbstverwirklichung«.

19 Kambartel, »Universalität als Lebensform«, S. 23. Die Verwendung des Modalverbs »könn- en« ist meines Erachtens einer sprachlichen Ungenauigkeit geschuldet. Aus dem Kontext ist ersichtlich, dass Selbstverwirklichung nicht im Sinne der Befähigung zu einer bestimm- ten Weise des Lebensvollzugs, sondern eben als diese Weise selbst gemeint ist.

20 Krämer, »Selbstverwirklichung«, S. 107.

21 So verfährt Theunissen in seiner systematisierenden Kierkegaard-Lektüre in *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung* und *Der Begriff Verzweiflung*, obwohl das Kompositum ›Selbstverwirklichung‹ hier keine Rolle spielt. Vgl. zur thematischen Einschlägigkeit Kier- kegaards nochmals Schulz, »Das Beanspruchte und das Verdankte«. Negativistisch nähert sich vor allem Rahel Jaeggi dem Begriff der Selbstverwirklichung, allerdings nicht auf dem Weg einer durch Kierkegaard inspirierten negativen Anthropologie, sondern durch eine sozialphilosophische Identifizierung von gesellschaftlichen Ausdrucksgestalten der Ent- fremdung, Ohnmacht und Beziehungslosigkeit. Vgl. Jaeggi, *Entfremdung*, insbes. Teil 3.2.

ren zu können – insbesondere dann, wenn es sich um ein gesellschaftlich so virulentes Konzept wie dasjenige der Selbstverwirklichung handelt.

Der kursorische Überblick zeigt, dass die Idee der Selbstverwirklichung nicht in erster Linie durch eine reichhaltige Begriffsgeschichte des Gebens und Nehmens von Gründen belebt wird, mit denen sich die gebildete akademische Öffentlichkeit über den Sinn des ominösen Kompositums verständigt, das je nach Konjunktur einmal mehr, einmal weniger durch die Gazetten der Gegenwartskultur geistert. Die Vitalität der Idee beruht vielmehr darauf, so meine These, dass sie ein in Habitus und Verhaltensdispositionen des modernen westlichen Menschen tief verankertes Selbst- und Weltverhältnis generiert. Genauer gesagt hat sie ihr Leben in einem Ensemble sinnlogisch miteinander verbundener, größtenteils unwillkürlich handlungsleitender Überzeugungen. Diese artikulieren sich primär in der Art und Weise, wie sich die Menschen jeweils auf ihr Leben verstehen, in den Bewährungsaufgaben, mit denen sie sich auseinandersetzen, und darin, wie sie diese meistern oder an ihnen scheitern; sie objektivieren sich in ihren Gewohnheiten und Handlungen, in den Resultaten und Produkten ihrer Handlungen und in der Art ihrer Kooperation; sie prägen sich in Denkstilen und Affektlagen aus, in der Art der Wahrnehmung und des Erlebens. Mit anderen Worten, es handelt sich um ein Ensemble von Überzeugungen, die den Status von Gewissheiten über den Sinn und Wert der Bewandnisse haben, mit denen Menschen im praktischen Vollzug ihres Lebens konfrontiert werden; von diesen Gewissheiten gilt, dass sie zwar reflexiv hinterfragbar, begrifflich explizierbar und im Austausch von Gründen problematisierbar sind, zumeist aber unhinterfragt, implizit und selbstverständlich bleiben und im praktischen Selbst- und Weltverhältnis des Menschen spontan wirksam sind.

Die Untersuchung von in diesem Sinne verhaltensförmig verankerten Selbst- und Weltverhältnissen ist seit den Anfängen des 20. Jahrhunderts ein Dauerbrenner der internationalen geisteswissenschaftlichen Forschung geworden. Christoph Wulf hat die vielfältigen Entwicklungspfade dieser Forschung unter dem Sammelbegriff der ›historisch-kulturellen Anthropologie‹ zusammengefasst. »Diese Form von Anthropologie«, so Wulf, »widmet sich der Erforschung der Phänomene und Strukturen menschlicher Natur auch nach dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm.«²² Damit ist gemeint, dass die Natur des Menschen in ihrer unhinter-

22 Wulf, *Anthropologie*, S. 144.

gehbaren und nicht stillstellbaren Geschichtlichkeit erfasst werden soll. Ihr Gegenstand, so könnte man auch unter Rückgriff auf einen Begriff sagen, der im philosophischen Diskurs um 1800 virulent wurde, ist die ›zweite Natur‹ des Menschen.²³ Vor allem Hegels Verwendung dieses Begriffs nimmt schon jene Verschränkung von Natur und Kultur vor, die später die einschlägigen Forschungen der Wissenssoziologie, der Mentalitätsgeschichte und historischen Kulturanthropologie sowie der philosophischen Hermeneutik und Anthropologie wesentlich mitbestimmen sollte.²⁴ Bereits auf Aristoteles geht Hegels Bestimmung der ›zweiten Natur‹ als Gewohnheit zurück, worunter er »die zu einem Natürlichseienden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens usf.«²⁵ versteht und die auf einer Einsozialisierung in die Verhaltensmuster des Gewöhnungsbedürftigen, auf einer Art »Abrichtung«²⁶ zur Gewohnheit beruht. Mit der ersten, unserer ursprünglichen oder anfänglichen Natur hat die zweite Natur demnach die Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit der Ausdrucksgebung unserer Affekte, Volitionen und Intentionen gemein. Von der ersten unterschieden ist sie dadurch, dass es sich bei der ihr eigentümlichen Unmittelbarkeit des menschlichen Welt- und Selbstverhältnisses um eine vermittelte Unmittelbarkeit handelt. Vermittelt ist sie durch einen symbolischen Gestaltungsraum individueller Ausdrucksgebung, der durch soziale Regeln, Normen und Sanktionen strukturiert wird.

Die Vermittlung der ursprünglichen Natur mit der sozial generierten Sinnstruktur ihrer Ausdrucksgebung geht in Hegels Begriff der zweiten Natur in Form der aspektuellen Differenzierung von »zwei Bedeutungen der zweiten Natur als einer subjektiven [...] und als einer objektiven [...]«²⁷ ein, und diese Bedeutungen vereinigen die Bestimmungen dessen, worauf der Hegel der *Enzyklopädie* auch mit den Begriffen des subjektiven und des objektiven Geistes referiert. Subjektiv ist die zweite Natur, insofern wir es bei ihr mit individuell verkörperten mentalen Sachverhalten zu tun haben, objektiv, insofern diese Sachverhalte zugleich soziale Tatsachen sind. Naturhaft ist die subjektive zweite Natur, insofern die individuell verkörperten men-

23 Vgl. Rath, *Zweite Natur*.

24 Vgl. zum Folgenden auch Testa, »Selbstbewusstsein und Zweite Natur«, S. 286–291.

25 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 410. Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1103 a.

26 Stekeler-Weidhofer, »Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie«, S. 142.

27 Testa, »Selbstbewusstsein und Zweite Natur«, S. 291.

talen Sachverhalte solche des normalerweise unwillkürlichen Lebensvollzugs sind; die objektive zweite Natur wiederum ist naturhaft, eben weil der Status dieser Sachverhalte als soziale Tatsachen impliziert, dass sie sich der individuell willkürlichen Verfügung entziehen. Der Einzelne kann sich zwar deliberativ zur Sinnstruktur seines Verhaltens seinerseits verhalten, indem er es problematisiert, dazu wertend Stellung bezieht, es gegebenenfalls willentlich ändert; die Sinnstruktur als solche ist ihm aber objektiv vorgegeben und daher nicht deliberativ verfügbar; vielmehr reproduziert sie sich in allen Vollzügen der Lebenspraxis und mithin auch noch in den reflexiven Einstellungen, die das Subjekt zu seinem unwillkürlichen Verhalten einnimmt. Aufgrund ihrer leibhaftigen Instanziierung in allen Lebensäußerungen des Menschen und ihrer Unverfügbarkeit durch dessen Deliberationen hat die objektive Sinnstruktur der menschlichen Lebenspraxis die Anmutung einer Naturhaftigkeit, die es rechtfertigt, sie als eine Art objektiver zweiter Natur zu bezeichnen.

Das Erbe von Hegels Theorem der zweiten Natur hat zunächst die hermeneutisch-anthropologische Kulturtheorie Wilhelm Diltheys angetreten, und Dilthey wurde vor allem in dieser Eigenschaft zu einem Vorläufer der Wissenssoziologie und der mentalitätsgeschichtlichen Forschungen,²⁸ wiewohl der Begriff der zweiten Natur sich in den einschlägigen Arbeiten nicht eingebürgert hat und erst seit kurzem, bisher auch nur in der Philosophie, eine Renaissance erlebt.²⁹ Hegels Differenzierung der subjektiven und objektiven zweiten Natur sowie seine über den Naturbegriff geleistete Vermittlung von subjektivem und objektivem Geist kehrt in Diltheys an Hegel orientierten Begriffen der Weltanschauung und des objektiven Geistes wieder.³⁰

28 Zur Einflussgeschichte Diltheys auf die wissenssoziologische und mentalitätsgeschichtliche Forschung vgl. Berger/Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 7; Raulff, *Mentalitäten-Geschichte*, S. 19.

29 Diese Renaissance verdankt sich der zentralen Bedeutung, die der Begriff der zweiten Natur in sachlichem Rückbezug auf Aristoteles und Hegel in der Philosophie von John McDowell besitzt, und ereignet sich im Umkreis der McDowell-Rezeption. Vgl. McDowell, *Geist und Welt*; ders., »Zwei Arten von Naturalismus«. Zur Diskussion vgl. die Beiträge in Smith (Hg.), *Reading McDowell*; Willaschek (Hg.), *John McDowell*; Bertram/Liptow, »John McDowells nicht-szientifische Naturalisierung des Geistes«.

30 Vgl. zu Diltheys mentalitätsgeschichtlicher Konzeptualisierung des Weltanschauungsbegriffs dessen *Weltanschauungslehre*. Zum Begriff des objektiven Geistes, auf den sich der späte Dilthey beruft, um den Vorwurf des Psychologismus abzuwehren, vgl. ders., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Zum Folgenden vgl. auch Schlette, *Die Selbst(er)findung des Neuen Menschen*, Teil 2, Kap. 2.

Sie haben dieselbe Extension, sind aber intensional verschieden. Einerseits referieren beide gleichermaßen auf so verschiedene Gegenstände wie Handlungsgewohnheiten, soziale Institutionen, Erzeugnisse des Denkens oder künstlerische Gebilde. Aber während der Weltanschauungsbegriff betont, dass all diese Zeugnisse menschlicher Wirklichkeit »[a]us dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität«³¹ hervorgehen, werden sie im Begriff des objektiven Geistes »unter den gemeinsamen Gesichtspunkt gebracht, daß sie [...] eine je spezifische Beschaffenheit aufweisen, die nicht in psychologischen Begriffen expliziert werden kann«.³² Nicht in psychologischen Begriffen explizierbar ist die objektive Sinnstruktur der individuellen Ausdrucksgebung »unserer psychischen Totalität«, und zwar deshalb, weil sie nicht durch das Einzelhandeln atomistisch vorgestellter Individuen erzeugt wird, sondern auf institutionalisierten Praktiken sozialer Kooperation beruht. Die Objektivität der Sinnstruktur subjektiver Erzeugnisse besteht folglich in ihrer intersubjektiven Geltung, die sich in historischen Prozessen sozialer Kooperation herausgebildet hat.

Diltheys Forschungen konnten dann den Begründern der Wissenssoziologie das entscheidende Stichwort liefern. »Fassen wir [...] die Weltanschauungstotalität als eine atheoretische, von der die Philosophie nur eine und nicht die einzige Bekundung ist«, so Karl Mannheims schulbildende Fundierung der wissenssoziologischen Forschungsprogrammatis in dem Schlüsselbegriff der Weltanschauung, »dann [...] erlangen [wir] [...] die Möglichkeit, *sämtliche* Gebiete der Kultur der synthetischen Forschung zugänglich zu machen. Nicht nur wo theoretischer Inhalt sich ausspricht, sondern auch bildende Kunst, Musik, Trachten, Sitten, Gebräuche, Kulte, Lebenstempo und Gebärden gewinnen Sprache und verraten die Einheit, auf die es uns dabei ankommt.«³³ Mannheim wiederum wird der vermittelnden Differenzierung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven gerecht, indem er die Zeugnisse einer Weltanschauung als Sinngebilde versteht, die einen »objektiven Sinn«, einen intendierten »Ausdruckssinn« und einen »Dokumentensinn« haben. »In dieser dritten Art des ›es dokumentiert sich‹«, so Mannheims Erläuterung seiner begrifflichen Unterscheidung, »ist uns aber jene Einheit, die wir ›Geist‹ nennen, gegeben; und die Elemente, aus denen die Weltanschauungstotalität eines individuellen Schöpfers oder eines Zeitalters

31 Dilthey, *Weltanschauungslehre*, S. 86.

32 Jung, *Dilthey zur Einführung*, S. 153.

33 Mannheim, »Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation«, S. 98.

aufgebaut werden muß, treten uns in genau derselben Gegebenheitsweise gegenüber.«³⁴ Mit anderen Worten: In den der wissenssoziologischen Deutung vorliegenden Sinngebilden sind die Dimensionen einerseits der individuellen Ausdrucksgebung von Affekten, Volitionen und Kognitionen sowie andererseits der geschichtlich-sozialen Regelung, Normierung und Sanktionierung eines symbolischen Gestaltungshorizonts solcher Ausdrucksgebung in intrinsischer Wechselbezüglichkeit manifest.

Damit hat bereits die Wissenssoziologie der zwanziger Jahre die Ebene erreicht, auf der auch die Idee der Selbstverwirklichung hermeneutisch greifbar wird. Ihre Vitalität verdankt sie einer Weltanschauung, die dem Menschen zur zweiten Natur geworden ist und sich in der Ausdrucksgebung seiner Affekte, Volitionen und Kognitionen manifestiert. Folgen wir einer geläufigen soziologischen Gesellschaftsdiagnose, wonach der moderne Individualismus darauf beruht, dass »[d]er oder die einzelne selbst [...] zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen [wird]«,³⁵ dann könnte die Idee der Selbstverwirklichung der zentrale Wert des Individualismus als Weltanschauung sein. Denn er stellt eine fundamentale Legitimationsbasis dafür dar, dass das Individuum selbst zum sozial anerkannten Maßstab zumindest seiner relevanten Lebensentscheidungen und -lagen, seiner Anstrengungen um das jeweils Gewollte und Geforderte sowie seiner Belastbarkeit durch das gegebenenfalls schlicht Hinzunehmende und zu Ertragende geworden ist. Und wir dürfen erwarten, dass – mit Mannheims Worten – bildende Kunst, Musik, Trachten, Sitten, Gebräuche, Kulte, Lebenstempo und Gebärden ebenso wie narrative und begriffliche Formen der Selbstvergewisserung die Sprache dieser Weltanschauung sprechen. Lautet die grundlegende These dieser Arbeit, dass die Idee der Selbstverwirklichung eine zentrale Position im Wertesystem der westlichen Kultur einnimmt, so will ich diese These jetzt um eine zweite ergänzen, dass nämlich die gegenwärtige Kultur des Individualismus von der Idee der Selbstverwirklichung fundiert wird und diese sich in jener manifestiert. Daraus folgt, dass Analysen der *conditio humana* in der modernen westlichen Kultur den Individualismus am Maßstab der Idee der Selbstverwirklichung messen müssen, die das Selbstverständnis dieser Kultur fundiert und eine wesentliche Legitimationsbasis ihrer Ausdrucksformen ist. Für die Kulturkritik heißt das, sich grundsätzlich über den Unterschied klar sein zu müssen, ob der Individualismus deshalb

34 Ebd., S. 104.

35 Beck, *Risikogesellschaft*, S. 209.

kritisiert wird, weil er dieser Idee nicht gerecht wird oder weil die Idee, die ihn fundiert, zurückgewiesen werden soll. Diese Unterscheidung setzt aber voraus, die Kultur des Individualismus nicht vorschnell mit der Idee der Selbstverwirklichung zu identifizieren. Ferner müssen sich die Kritiker der Idee darüber im Klaren sein, möglicherweise eine Position einzunehmen, die Hegel der Tugend gegenüber dem Weltlauf zuwies, die Position nämlich einer Einsprache, die im Widerspruch zu historischen Entwicklungsprozessen und deren realen Entwicklungschancen steht.

In der zeitgenössischen Theoriebildung stellt das Werk von Axel Honneth den avanciertesten Vorschlag dar, Kulturanalyse und -kritik in einer umfassenden Gesellschaftstheorie der westlichen Moderne miteinander zu verbinden, welche die Grundthese dieser Arbeit teilt, dass die Idee der Selbstverwirklichung im Zentrum des Wertesystems der modernen westlichen Gesellschaften steht und eine Kultur fundiert, in welcher der Anspruch, sich selbst zu verwirklichen, zu einer Art zweiter Natur geworden ist: zu einer Art *objektiver* zweiter Natur, insofern die sozialen Institutionen Verkörperungen dieser Idee sind; zu einer Art *subjektiver* zweiter Natur, insofern die Individuen einen Bildungsprozess durchlaufen, in dessen Verlauf sie in die besagten Institutionen einsozialisiert werden und sich mit den in ihnen verkörperten Werten zu identifizieren lernen. Honneth weist dem Kompositum allerdings nicht nur die begriffliche Rolle zu, in dem Sinne den Maßstab einer Kritik der gegenwärtigen Kultur zu bilden, dass sich diese Kultur an den begrifflichen Implikationen ihres eigenen Selbstverständnisses als einer Kultur der Selbstverwirklichung messen lassen muss, sondern er vertritt darüber hinaus den Standpunkt, dass der begriffliche Gehalt der fraglichen Idee Zeugnis einer objektiven, ihren kulturellen Herkunftskontext transzendierenden Vernunft ist. Für Honneth sind Umfang und Differenziertheit, mit denen der begriffliche Gehalt der Idee in der Geschichte der westlichen Kultur bereits zu einem festen Bestandteil des Selbst- und Weltverhältnisses der Menschen geworden ist, das maßgebende Kriterium seiner Bewertung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse. Damit reicht sein Anspruch weit über die Erschließungsleistungen hinaus, die sich mit dem Instrumentarium der Weltanschauungsanalyse Diltheyscher oder Mannheimischer Provenienz begründen und durch ein Forschungsprogramm einlösen ließen, das heute in vielfältiger disziplinärer Differenzierung der bei Dilthey erstmals formulierten Fragestellungen von den historisch-kulturellen Anthropologien verfolgt wird. Denn Honneth beabsichtigt eine Verschränkung von rekonstruktions- und geltungslogischer Argumentation, welche die Idee der Selbstverwirkli-

chung ebenso in der Geschichtlichkeit ihrer Entwicklung wie in der kontexttranszendierenden Normativität ihres Gehalts auszuweisen hat. Dieses Verfahren bezeichnet er als »normative Rekonstruktion«. ³⁶ Es besagt, die Entwicklung der sozialen Institutionen im Hinblick darauf darzustellen, welchen Beitrag sie jeweils zur Einrichtung von Verhältnissen leisten, die es den Menschen ermöglichen, sich selbst zu verwirklichen.

Tatsächlich greift Honneth in der für seine weitere Theorieentwicklung maßgeblichen Studie *Leiden an Unbestimmtheit* hinter die Fragestellungen der hier als historisch-kulturelle Anthropologie bezeichneten Forschungszusammenhänge auf Hegel zurück, um in einer aktualisierenden Auseinandersetzung mit dessen Rechtsphilosophie das Fundament zu legen für die Ausrichtung seiner normativen Rekonstruktion der Reproduktionsgrundlagen moderner Gesellschaften und der in ihnen verkörperten Kultur an der Idee der Selbstverwirklichung. ³⁷ Die Orientierung an diesem Autor liegt insofern nahe, als der Großteil der Begriffsgeschichte von ›Selbstverwirklichung‹ direkt oder indirekt auf Hegels Philosophie des Geistes bezogen ist. Aber wie schon Kroner misst auch Honneth in seiner Rekonstruktion der Hegelschen Philosophie dem Wort eine Bedeutung zu, die es bei Hegel noch nicht hatte. Das in seinem eigenen Werk wiederholt und zentral belegte Kompositum wird aber ganz im Sinne Hegels in die Auseinandersetzung mit dessen Philosophie hineingetragen und dann im Lichte dieser Auseinandersetzung mit einer für Honneths Sozialphilosophie zentralen Bedeutung belehnt. »Von Anfang an habe ich den Begriff der ›Selbstverwirklichung‹ in dem möglichst neutralen, kulturunspezifischen Sinn verwenden wollen«, so Honneth in einer Stellungnahme zu Beiträgen von Teilnehmern eines Münsteraner Kolloquiums zum Thema seiner Sozialphilosophie aus dem Jahr 2001,

in dem sich mit guten Gründen sagen lässt, dass jeder Mensch ein tiefsitzendes Interesse an der ungestörten Entfaltung oder Verwirklichung seiner von ihm selbst als konstitutiv erlebten Persönlichkeit besitzt; um Verwechslungen [...] zu vermeiden, [...] habe ich häufig noch formālere Begriffe wie den der »persönlichen Integrität«

36 Zum Begriff der normativen Rekonstruktion vgl. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 91, 116; ders., *Das Recht der Freiheit*, S. 10, 23.

37 Ich orientiere mich im Folgenden vor allem an Honneths Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie in *Leiden an Unbestimmtheit*. Dabei klammere ich die Frage der Angemessenheit dieser Interpretation ein, weil ich mich ausschließlich dafür interessiere, wie Honneth in Orientierung an Hegel den Selbstverwirklichungsbegriff systematisch profiliert.

oder den der »Autonomie« benutzt. Bei der Verwendung all dieser Begriffe sollte aber stets jener Aspekt von »Freiheit« im Zentrum stehen, der gemeint ist, wenn von einer »ungestörten« Verwirklichung der eigenen Persönlichkeit gesprochen wird; für John Dewey, dem ich hier weitgehend folge, schließt die Idee der Selbstverwirklichung so stark die Komponenten der Ungezwungenheit, der Freiwilligkeit und der inneren Befriedigung ein, dass er nicht selten den Begriff der »self-realization« vollständig dem der »individuellen Freiheit« gleichgesetzt hat.³⁸

Diese individualperspektivische Bestimmung von ›Selbstverwirklichung‹ wird von Dewey allerdings, wie Honneth an anderer Stelle gezeigt hat,³⁹ auf dem Fundament einer »intersubjektivistischen Theorie der menschlichen Sozialisation«⁴⁰ zum Modell der Selbstverwirklichung durch Kooperation erweitert. Demnach sollen nur solche Fähigkeiten und Bedürfnisse sich zu stabilen Handlungsgewohnheiten verfestigen können, die von den Angehörigen der jeweiligen Bezugsgruppe des Subjekts anerkannt werden; die einander überlagernden Erwartungshaltungen der Mitglieder verschiedener Bezugsgruppen, in denen das Subjekt sozialisiert wird, stellen sicher, dass dessen Selbstverwirklichung nicht nur sozialverträglich ist, sondern in der Kooperation mit anderen ihre Erfüllung findet. Es ist diese kooperativistische Wendung des Selbstverwirklichungsbegriffs, die auch Honneths Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie im Sinne einer Theorie der sozialen Bedingungen individueller Selbstverwirklichung⁴¹ die Stoßrichtung vorgibt. Vor allem Hegels Begriff der Sittlichkeit schätzt Honneth dabei als ein »zunehmend aktualisierungsfähiges Vorbild« ein, weil er die Voraussetzungen bereitstelle, um an den gegebenen Sozialverhältnissen »notwendige Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung normativ auszuzeichnen«.⁴² Denn der Begriff der Sittlichkeit scheine die These zu beinhalten, so Honneth, »daß sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zumindest der Moderne bereits Handlungssphären antreffen lassen, in denen Neigungen und moralische Normen, Interessen und Werte vorgängig schon in Form institutionalisierter Interaktionen verschmolzen sind«.⁴³ Liegen aber die Handlungssphären einer in diesem Sinne normenbasierten Interaktion

38 Honneth, »Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer«, S. 112.

39 Vgl. Honneth, »Demokratie als reflexive Kooperation«. Honneth bezieht sich vor allem auf Deweys »Human Nature and Conduct«.

40 Honneth, »Demokratie als reflexive Kooperation«, S. 296.

41 Vgl. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 32.

42 Honneth, »Antworten auf die Beiträge der Kolloquiumsteilnehmer«, S. 110.

43 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 15.

den Handlungsintentionen der Individuen immer schon als deren Ermöglichungsgrund im Rücken und zugleich als Medium ihrer Verwirklichung voraus, dann ist das Einzelhandeln intrinsisch auf sittliche Bewährung und Anerkennung angewiesen. Daraus folgt dann auch, »dass die Selbstverwirklichung des Einzelnen nur dann gelingt, wenn sie in ihren Zielen vermittels allgemein akzeptierter Prinzipien oder Zwecke mit der Selbstverwirklichung aller anderen Gesellschaftsmitglieder verschränkt ist.«⁴⁴

Die Pointe von Honneths Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie ist allerdings anspruchsvoller als der Nachweis, die Selbstverwirklichung des Einzelnen sei darauf angewiesen, im Medium allgemein akzeptierter Prinzipien oder Zwecke mit der Selbstverwirklichung aller anderen Einzelnen koordiniert zu werden. Sie besteht nämlich darin, im Nachvollzug von Hegels Denkweg, der die sukzessive Versittlichung des ›allgemeinen freien Willens‹ in der Geschichte begreift, die intrinsische Kooperationsbezüglichkeit der Selbstverwirklichung zu plausibilisieren und als begrifflichen Maßstab der Gegenwartskultur auszuweisen. An den begrifflichen Implikationen des Gedankens, dass der allgemeine freie Wille sich nur im sittlichen Dasein widerspruchsfrei verwirklichen kann, müssen sich die empirischen Ausdrucksformen einer kulturellen Epoche messen lassen, in welcher – noch einmal in den Worten Ulrich Becks – »[d]er oder die einzelne selbst [...] zur lebensweltlichen Reproduktionseinheit des Sozialen [wird]«. ⁴⁵ Dieses Vorhaben setzt eine Angleichung des Begriffs der Selbstverwirklichung an Hegels Begriff des allgemeinen freien Willens voraus. In der Tat liegt mit Honneths Aktualisierung der *Rechtsphilosophie* eine Theorie der Selbstverwirklichung vor, die auf dem Weg einer Rekonstruktion der notwendigen Schritte entwickelt wird, »über die der freie Wille eines jeden Menschen in der Gegenwart zur Verwirklichung gelangt«. ⁴⁶ Daraus ergibt sich dann auch der Maßstab der Gesellschafts- und Kulturkritik. Einerseits werden die gesellschaftlichen Institutionen daraufhin analysiert, wie weit sie hinter »den notwendigen Schritten« zurückbleiben, welche die Institutionen machen müssen, um die Bedingungen der individuellen Selbstverwirklichung bereitzustellen. Andererseits werden die Einstellungs- und Handlungsmuster der Angehörigen unserer Gegenwartskultur daraufhin untersucht, inwiefern sich die ungenügenden objektiven Bedingungen einer Verwirklichung der

44 Honneth, »Eine soziale Pathologie der Vernunft«, S. 15.

45 Beck, *Risikogesellschaft*, S. 209. Vgl. oben, Anm. 35.

46 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 20.

handlungsleitenden Idee in »sozialen Pathologien«, das heißt in einer Verzerrung oder gar Entstellung des allgemeinen freien Willens ausdrücken.⁴⁷

Honneths Angleichung des Begriffs der Selbstverwirklichung an Hegels Begriff des allgemeinen freien Willens ist eine theoriestrategisch keineswegs triviale Voraussetzung seiner Selbstverwirklichungskonzeption, weil damit innerhalb der Lagerkämpfe des frühen 19. Jahrhunderts zwischen Idealismus, Romantik und Existenzphilosophie um eine angemessene Konzeptualisierung menschlicher Lebenspraxis für eine bestimmte, nach wie vor systematisch umstrittene Ausgangsposition Stellung bezogen wird.⁴⁸ Durch diese Angleichung wird die Selbstverwirklichung nämlich extensional mit Bestrebungen der Autonomie und Selbstbestimmung in der Tradition Kants und Fichtes identifiziert⁴⁹ und ihnen gegenüber intensional allenfalls durch den Aspekt der institutionellen Verkörperung menschlicher Autonomie- bzw. Selbstbestrebungen spezifiziert. Zwar kann Honneth sicher sein, dass er den Sinn des Kompositums auf diesem Weg in einer Weise vereindeutigt, die Hegel am ehesten entspricht, denn wo dieser das Kompositum explizit verwendet, soll es der Charakterisierung des kantischen Willensbegriffs als eines Begriffs der Selbstverwirklichung moralischer Subjektivität dienen,⁵⁰ die freilich Hegel zufolge von Kant unangemessen gedacht wurde, weil sie die Moralität des Subjekts in einem Gegensatzverhältnis zur Sittlichkeit festhalte; und deshalb kann man sagen, ein im Hegelschen Sinne recht verstandener Begriff der Selbstverwirklichung zeichne sich durch den Gedanken der Versittlichung des freien Willens aus, den Hegels Rechtsphilosophie Kants deontologischer Ethik voraus habe. Nur ist weniger selbstverständlich, dass dieser Begriff der Selbstverwirklichung auch derjenige ist, der

47 Vgl. zum Begriff der Selbstverwirklichung als Maßstab der Ausweisung sozialer Pathologien v. a. Honneth, »Pathologien des Sozialen«; ders., »Eine soziale Pathologie der Vernunft«. In seinem Projekt, eine sozialphilosophische Kultur- und Gesellschaftskritik an einem normativen Begriff individueller Selbstverwirklichung zu orientieren, der in Hegels Konzeptualisierung des allgemeinen freien Willens fundiert ist, sieht Honneth sich ausdrücklich in der Tradition der frühen Vertreter der Kritischen Theorie. In *Verdinglichung* wird insbesondere Georg Lukács' Kritik der durch den kapitalistischen Warenfetischismus – in Anlehnung an Honneth: pathologisierten bürgerlichen Bewusstseinsformation in diese Traditionslinie aufgenommen.

48 Für eine kritische Kontextuierung des Hegelschen Freiheitsverständnisses im Zusammenhang von Romantik und Existenzphilosophie vgl. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, Kap. 2 und 3.

49 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 21.

50 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, S. 339, 365f.

in der individualistischen Gegenwartskultur mit dem fraglichen Kompositum verknüpft wird oder an dem ein für die Gegenwart angemessenes Konzept von Selbstverwirklichung sich orientieren sollte. Welche systematischen Gründe sprechen also dafür, die kooperative Verwirklichung des allgemeinen freien Willens als den Sinn von Selbstverwirklichung auszuzeichnen?⁵¹

Honneth stellt Hegels Variante des Begriffs eines allgemeinen freien Willens als Synthese aus zwei Modellen der Konzeptualisierung individueller Freiheit vor, die er als »negatives« und »optionales« Modell der Selbstbestimmung bezeichnet. Dem negativen Modell zufolge beruhe die Selbstbestimmung des Menschen auf der Fähigkeit, »sich kraft eines Willensentschlusses von all jenen ›Bedürfnissen, Begierden und Trieben‹ zu distanzieren, die als Einschränkung der Unabhängigkeit des Ich erfahren werden können«;⁵² diese abstrakte oder eben negative Freiheit gegenüber den eigenen lebensweltlichen Bindungen führe aber, so schließt sich Honneth der Kritik Hegels an diesem Modell an, zur Handlungslosigkeit, weil Handeln »an die Setzung einschränkender Zwecke gebunden« sei.⁵³ Das optionale Modell der Selbstbestimmung berufe sich dagegen auf das Vermögen, sich bewertend und handlungsleitend zu unmittelbar gegebenen Wünschen, Neigungen und Bedürfnissen zu verhalten. Auch hier folgt Honneth Hegels Kritik, der zufolge diese »Fähigkeit der reflektierten Wahl«⁵⁴ allenfalls eine Abwägung des ihrerseits unverfügbaren und insofern heteronomen Materials unserer Willensentscheidungen zustande bringe. Führe also das negative Modell der Selbstbestimmung zur Formalisierung des freien Willens, so beschränke das optionale Modell ihn auf eine gegenüber unseren substanziell heteronomen Lebensverhältnissen bloß nachträgliche Deliberation; im ersten Fall bleibe die Freiheit unbestimmt, im zweiten sei sie eine gleichsam halbierte Freiheit. Und Honneth folgt Hegels klassischer Formulierung, wie eine Synthese dieser beiden Freiheitsmodelle zu denken sei, nämlich als ›Bei-sich-selbst-sein-im-Anderen‹: »Wir sind nur dort wirklich frei«, so seine affirmative

51 Welchen Beitrag die bürgerliche Öffentlichkeit für die Gestaltung der eigenen Selbstverwirklichung leisten kann, ist aus Hegels Rechtsphilosophie erst rudimentär zu entnehmen und wird von Honneths Rekonstruktion der Hegelschen Rechtsphilosophie in *Leiden an Unbestimmtheit* daher auch nur ansatzweise berücksichtigt. Diese Leerstelle füllt er allerdings in seiner stark am Geist der Hegelschen Rechtsphilosophie orientierten historischen Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte demokratischer Sittlichkeit in *Das Recht der Freiheit* auf. Vgl. ebd., S. 474 ff.

52 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 23.

53 Ebd.

54 Ebd.

Erläuterung des Hegelschen Kerngedankens, »wo wir unsere Neigungen und Bedürfnisse so zu gestalten wissen, daß sie auf das Allgemeine sozialer Interaktionen gerichtet sind, deren Vollzug seinerseits als Ausdruck uneingeschränkter Subjektivität erfahren werden kann«, anders formuliert, »daß wirkliche Freiheit in einer Selbstbeschränkung zugunsten anderer besteht, die wiederum als stärkster Ausdruck ungezwungener Subjektivität, des ›Bei-sich-selbst-Seins‹ erfahren werden kann«. ⁵⁵ Die Subjekte vermögen sich in Ausübung ihres jeweiligen Willens also nur dann als zugleich gehaltvoll und uneingeschränkt frei zu erfahren, wenn dessen Gegenstand den Charakter von Sozialbeziehungen hat, in denen sie »wechselseitig im Anderen eine Bedingung ihrer eigenen Freiheit sehen können«. ⁵⁶

Dies sei nun – und auch darin folgt Honneth grundsätzlich und vorbehaltlich einer wohlwollenden Auslegung der Hegelschen Argumentation ihrem ›Geist‹ – in den sittlichen Teilspären der Kleinfamilie, des Marktes und des Staates der Fall. So trage die Kleinfamilie zur Vergesellschaftung menschlicher Bedürfnisse durch deren Hineinbildung in Verhältnisse wechselseitiger Unverzichtbarkeit bei, ⁵⁷ die Sphäre des Marktes zur Ausbildung des Bewusstseins, nicht nur ein unselbständiges Mitglied der familiären Gemeinschaft, sondern eine individualisierte Rechtsperson zu sein, die ihre Existenz in frei gewählten und strukturell symmetrischen Austauschbeziehungen mit anderen ihresgleichen hat; ⁵⁸ unter den Begriff des Staates fallen demnach diejenigen Formen von Sozialität, welche die Individualisierung des Einzelnen durch aktive Partizipation an der Reproduktion des Gemeinwesens steigern. ⁵⁹ Insgesamt fasst Honneth mit Hegel diese drei Gestaltungsbereiche des ›Bei-sich-selbst-seins-im-Anderen‹ unter den Begriff einer

55 Ebd., S. 45.

56 Ebd., S. 81.

57 Ebd., S. 103f. Dieser Bedeutung der Familie für die Kultivierung des freien Willens verwandt ist die von Hegel wiederholt herbeizitierte Freundschaft, deren Institutionalisierung in den modernen Gesellschaften allerdings eine ungleich geringere Verbindlichkeit habe, weshalb es für sie in der Rechtsphilosophie auch nur zu kursorischen Anmerkungen in der Darstellung der sittlichen Rechtssphäre der Gesellschaft reicht. Honneth kritisiert das mit dem Hinweis, Hegel beschränke unzureichenderweise Institutionen auf Handlungsmuster, die der staatlichen Organisation und mithin dem Zugriff durch juristische Sanktionen unterliegen. Hätte er das nicht getan, wäre es ihm auch möglich gewesen, der Freundschaft innerhalb der Sittlichkeitssphäre eine größere Bedeutung beizumessen. Vgl. zur Freundschaft Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 26f., 36, 108, III, 113.

58 Ebd., S. 96.

59 Ebd., S. 97f.

institutionalisierten Rechtssphäre, die durch gerechtfertigte Ansprüche reziproker Anerkennung des jeweils Anderen als *alter ego* der eigenen Freiheit charakterisiert ist. Honneths Aktualisierung von Hegels Modell des allgemeinen freien Willens läuft daher auf einen Begriff der Versittlichung des individuellen Strebens nach Selbstverwirklichung hinaus, der diese in die Institutionen familiärer Interaktion (durch affektive Selbstvervollkommnung im Angesicht des vertrauten Anderen⁶⁰), der wirtschaftlichen Interaktion (durch Ausdifferenzierung und Nuancierung persönlicher und persönlichkeitsbildender Interessen in der verpflichtenden Reziprozität des marktvermittelnden Handelns⁶¹) sowie der auf staatliche Belange gerichteten Interaktion (durch gemeinwohlorientierte Kooperation⁶²) verlagert und in diesen Institutionen die Maßstäbe ihres gelungenen Vollzugs verortet.

Damit sind dann zugleich auch die Maßstäbe einer kontexttranszendierenden Rationalität, einer objektiven Vernunft individueller Lebensführung benannt. Denn in der Sphäre der Sittlichkeit haben sich die »verallgemeinerungsfähigen Gründe[...]«⁶³ institutionalisiert, welche die Anerkennungsverhältnisse der Individuen und ihre Identitätsbildung objektiv bestimmen. In ihr sind, in den Worten von Pirmin Stekeler-Weidhofer,⁶⁴ »die realbegrifflichen Grundlagen« verkörpert, auf denen die »Urteils- oder Richtigkeitskriterien einer temporal und lokal eingeklammerten Gegenwart und ihrer Praxisformen«, das heißt hier: die Kriterien der Richtigkeit des familiären, marktförmigen oder gemeinwohlorientierten Handelns und damit im Sinne der Honnethschen Aktualisierung von Hegels Rechtsphilosophie eben auch die Kriterien recht verstandener Selbstverwirklichung beruhen. Dass die objektive Vernunft dieser Grundlagen ihren historischen Herkunftskontext transzendiert, bedeutet demzufolge, noch die Kritik oder Relativierung der menschlichen Lebensverhältnisse werde auf dem Boden der realbegrifflichen Grundlagen formuliert, die sich ihrerseits einer langfristigen geschichtlichen Entwicklung verdanken und darin einen Fortschritt im Bewusstsein der individuellen Freiheit zum Ausdruck bringen: »Solange die Subjekte die freiheitsverbürgenden Institutionen in ihrem Handeln aktiv aufrechterhalten und reproduzieren, darf das als theoretischer Beleg für ihren geschichtli-

60 Ebd., S. 106.

61 Ebd., S. 117–119.

62 Ebd., S. 125f.

63 Ebd., S. 91.

64 Stekeler-Weidhofer, »Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie«, S. 142.

chen Wert gelten«⁶⁵ – zumindest so weit will Honneth Hegels Überzeugung folgen, »daß wir uns in jeder Gegenwart stets am vordersten Punkt eines geschichtlichen Prozesses befinden, in dem die vernünftige Freiheit schrittweise verwirklicht wird«,⁶⁶ wie er es in *Das Recht der Freiheit* formuliert. So besitze Hegels Idee der individuellen als einer intrinsisch sozialen Freiheit denn auch »ein höheres Maß an Übereinstimmung mit vortheoretischen Intuitionen und sozialen Erfahrungen, als es den anderen Freiheitsvorstellungen der Moderne je möglich gewesen ist.«⁶⁷ Eine größere Plausibilität gegenüber »den anderen Freiheitsvorstellungen der Moderne« schreibt Honneth der Idee sozialer Freiheit eben deshalb zu, weil er mit Hegel die Auffassung teilt, dass sie einerseits tief in den sittlichen Institutionen der westlichen Gesellschaften verankert ist und dass darin andererseits ein höherer, nämlich praktisch bewährter Grad an Vernünftigkeit zum Ausdruck kommt, der als solcher rational expliziert und den Subjekten zu transparenter Einsicht gebracht werden kann.

Bei den anderen Freiheitsvorstellungen der Moderne handelt es sich in Honneths aktualisierender Rekonstruktion der Hegelschen Argumentation um die rechtliche und die moralische Freiheit, deren jeweiliger teleologischer Beitrag zur sozialen Freiheit kooperativer Selbstverwirklichung durchaus anerkannt wird,⁶⁸ die aber genau dann, wenn sie sich diesem Telos gegenüber verselbständigen, in vielfältige Formen der Unfreiheit umschlagen können. Beruht die rechtliche Freiheit auf der wechselseitigen Verbürgung von Rechtsansprüchen, die es dem Einzelnen ermöglichen, seine Willensfreiheit auch in der äußeren Wirklichkeit auszuüben,⁶⁹ so die moralische Freiheit auf seiner Fähigkeit, die Willensfreiheit inhaltlich zu qualifizieren.⁷⁰ Der Anteil der rechtlichen Freiheit an der sozialen besteht in der Ausbildung eines Bewusstseins der »legitimen Vereinzelung«⁷¹ insbesondere gegenüber unangemessenen Ansprüchen, die aus den konkreten Bindungen und sozialen Rollen innerhalb der sittlichen Sphäre erwachsen können, die moralische Freiheit trägt zur sozialen durch die Ausbildung einer gleichsam »inneren« Instanz bei, an der sich die Handelnden orientieren können, um ihre Zu-

65 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 112.

66 Ebd., S. 111.

67 Ebd., S. 113.

68 Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, S. 50 f.

69 Ebd., S. 56.

70 Ebd., S. 63.

71 Ebd., S. 60.

stimmung zu sozialen Praktiken zu authentifizieren und gegebenenfalls Einsprache zu erheben.⁷² Zum Umschlag in Formen der Unfreiheit aufgrund des Ausschlerens der rechtlichen und moralischen Freiheit aus ihrer Rolle innerhalb von Vollzügen sozialer Freiheit respektive kooperativer Selbstverwirklichung komme es durch ihre »totalisierende Anwendung«;⁷³ die Folgen seien »pathologische[...] Verwerfungen in der sozialen Realität selber«,⁷⁴ die durch phänotypisch bezeichnende Affektlagen wie Einsamkeit, Leerheit, Gedrücktheit – so bereits Hegels Beispiele – manifest würden. Bei diesen Verwerfungen handle es sich um Ausdrucksgestalten des objektiven Geistes, insofern sie »nicht nur jeweils eine subjektive Überzeugung oder eine philosophische Behauptung repräsentieren, sondern bereits zu einer intersubjektiv geteilten, handlungswirksamen Perspektive der sozialen Akteure selbst«,⁷⁵ mithin zu einem Bestandteil ihrer ›zweiten Natur‹ geworden sind.

Honneth hat die Grundlinien seiner Aktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie jüngst in *Das Recht der Freiheit* zu einer sozialphilosophischen Synthese aus Gerechtigkeitstheorie und Gesellschaftsanalyse ausgezogen, welche die Stufen der Institutionalisierung sozialer Freiheit und damit der Bedingungen kooperativer Selbstverwirklichung in der westlichen Moderne historisch und systematisch rekonstruiert.⁷⁶ Bereits die Kapitelüberschriften des Inhaltsverzeichnisses präsentieren die rechtliche und die moralische Freiheit explizit nur als »Möglichkeit der Freiheit« in dem doppelten Sinne, dass es sich dabei zwar um notwendige, aber nicht hinreichende Ermöglichungsbedingungen individueller Freiheit handle. Dabei gilt wiederum die rechtliche, jetzt auch allgemeiner als negativ bezeichnete Freiheit als Voraussetzung dafür, dass sich ein moralisches Freiheitsbewusstsein überhaupt ausbilden kann. Denn die rechtliche bzw. negative Freiheit der Individuen besteht darin, »nicht durch äußere Widerstände daran gehindert zu werden, ihre selbstgesetzten Ziele zu realisieren«;⁷⁷ und in den modernen liberalen Gesellschaften herrsche »von Beginn an«, so Honneth, Einigkeit

72 Ebd., S. 63.

73 Ebd., S. 41.

74 Ebd., S. 43.

75 Ebd., S. 73.

76 Ich beschränke mich in der folgenden Darstellung allein auf den systematischen Ertrag von Honneths Studie zur Konzeptualisierung der Selbstverwirklichung als zentraler Wert der westlichen individualistischen Gesellschaften. Die Einlösung des komplexen Anspruches, Gesellschaftsanalyse und Gerechtigkeitstheorie miteinander zu vermitteln, werde ich dabei einklammern.

77 Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 44.