

4. Individualismus und Kollektivismus als Lebensentwürfe

Die diesen Abschnitt leitenden Begriffe ‘Individualismus’ und ‘Kollektivismus’ stehen historisch und sozialphilosophisch gesehen in absolutem Gegensatz zueinander. Während der Individualismus diejenige Haltung des Denkens, Fühlens und Handelns ist, die den Sonderstatus des Einzelmenschen zum Primat erhebt, lässt sich unter Kollektivismus - vor allem im sozialrevolutionären Sinne - das totale Eingegliedertsein des Subjekts im Vorrang vor allen anderen Bindungen in ein kollektives System verstehen. Beide Vorstellungen laufen natürlich Gefahr, in eine *Extremform* ihrer jeweiligen Grundauffassung auszuarten, wie sich leicht nachweisen lässt.

Diese sparsamen und noch unvollständigen Bemerkungen machen aber schon sichtbar, daß wir den Titel dieses Kapitels mit einem Fragezeichen versehen sollten, insofern sich darin einerseits bereits eine kritische Ausgangsposition den Begriffen gegenüber ausdrückt, andererseits aber schon angedeutet ist, daß diese kritische Ausgangsposition verbunden ist mit der Suche nach einer weiteren Möglichkeit eines Lebensentwurfs, der mit völlig anderer Akzentuierung möglicherweise Elemente der beiden erörterten aufnehmen kann. Darüber aber später.

In diesem Abschnitt geht es nun darum, die zwei polaren, als Lebensentwürfe zu verstehenden Gesellschaftsformen zunächst einmal auf ihre grundsätzliche Struktur hin zu betrachten und zu

fragen, ob sie in irgendeiner Weise konsensfähig sind und dies auf welcher Grundlage. Denn es ist klar, daß sowohl ein stark ausgeprägter Individualismus als auch ein ebensolcher Kollektivismus Auswirkungen auf Mensch und Gesellschaft haben wird, der ethischen Prinzipien widersprechen muß. Wir werden daher zunächst einen genaueren Blick auf die Begriffe selbst werfen und einige hier wesentliche Auffassungen dazu skizzieren. Im Anschluß daran sollen paradigmatisch solche Lebensentwürfe untersucht werden, die der einen bzw. anderen Position zugrundeliegen. Schließlich werden wir eine, durchaus noch Fragen offenlassende Betrachtung anfügen, die schon Momente der ontologischen Ethik aufgreift, welche weiter unten umfassender auf die aufgeworfene Problemstellung eingeht. Vor allem aber dient dieser Abschnitt auch der Vorbereitung des folgenden, der sich mit Wertvorstellungen beschäftigt. Zugleich schließt er aber an die zuvor unternommene Betrachtung über die Tugenden an, um die dort vorgelegten Erkenntnisse noch einmal in konzentrierter Form in einen neuen Zusammenhang zu stellen und einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Neue Fragen und Probleme werden dabei auftauchen, die sich besonders im Bezug auf freiheitlich-demokratische Prämissen ergeben und Tugenden und Werte in einem anderen Licht erscheinen lassen könnten.

I

Die Bejahung der individuellen Struktur des menschlichen Wesens ist ein Grundwert der demokratischen Gesellschaft. Ein demokratisches Verständnis von der Würde und Autonomie des Menschen setzt daher die Notwendigkeit einer freien und individuellen Entfaltung des Subjekts voraus, das über kognitive und emotionale Selbständigkeit verfügt und sie auch praktizieren kann und darf.

Pluralität der menschlichen Daseins- und Ausdrucksformen ist zunächst also ein positives und erstrebenswertes Ziel einer Gesellschaft. Es kann durchaus aber ins Negative umschlagen, wenn Unverbindlichkeit ins Spiel kommt, wenn die individuelle Entfaltung grenzenlos wird oder als ihr Gegenteil, der völligen Unterdrückung erscheint. Hierzu im folgenden einige Bemerkungen.

Der Individualbegriff, vom lateinischen *individuum* als das ‘Unteilbare’, Singuläre abgeleitet, wird als Bezeichnung für ein einzelhaftes Ding oder Geschehen verwendet und dadurch im Gegensatz zum Allgemeinen verstanden. Bezogen auf den Menschen sprechen wir dann von Individualität, wenn Eigenschaften oder bestimmte Merkmale das Wesen des Subjekts als „eigen“-artiges oder einmaliges Individuum erscheinen lassen und damit eine Eigenpersönlichkeit hervortritt, die sich von der unterschiedslosen Masse abhebt (denn die Masse oder das „Man ... ist das Niemand“¹).

Eine Steigerung dieser Kriterien lässt sich im Begriff des Individualismus erkennen, indem das Denken, Fühlen, Wollen und Handeln unter dem Aspekt eines Sonderstatus, eines Sonerdaseins den Primat vor allen anderen menschlichen Daseinsformen erhält, z.B. dem Gemeinschafts- oder Gruppenmenschen. Nur die Realität des zuhöchst ausgeprägten Individuellen gilt dann als Richtmaß des eigenen Bewußtseins und führt schließlich zu einer Haltung des Solipsismus, der verbindliche intersubjektiv gültige Einstellungen verhindert. Das Individuum betrachtet sich dann als Selbstzweck mit dem einzigen Ziel der Selbstverwirklichung und Entfaltung der Eigenpersönlichkeit, welche im Extremfall selbst anarchische, egozentrische oder liberalistische Züge seines Wesens zu realisieren trachtet. Damit ist bereits die Problematik einer übersteigerten Form des Individuellen benannt, die sich vor allem auf den Eigen-

¹ M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen ¹⁵1979, S. 128.

bezug des Subjekts bezieht: „Allgemein betont ein individualistisches Denken den Wert der ‘Persönlichkeit’ vor den Gemeinschaftswerten, die persönliche Freiheit vor der gesellschaftlichen Bindung, die Gleichheit der Individuen vor der Ein- und Unterordnung in das Gesellschaftsganze“.² Verschiedene Ansätze verstehen den in einer individualistische Gesellschaft praktizierten Individualismus (in seiner extremen Form also) daher auch als System der bloßen Summe einzelner Menschen, wobei das Soziale, d.h. die notwendige Bindung der Menschen untereinander entfällt und utilitaristische Ziele in Gestalt des Zweckdenkens Vorrang erhalten. In solcher Gestalt zeigt sich - wie weiter unten noch ausgeführt wird - individuelles Verhalten in den modernen demokratischen Gesellschaftsformen, in denen das Recht auf „Selbstverwirklichung“ zu den bekannten Grenzüberschreitungen führt, die inzwischen in Politik, Pädagogik und Gesellschaft kritisch erörtert werden.

Schon G. Simmel hat indes besonders in Bezug auf ethisches Verhalten vor einem falsch verstandenen Individualismus gewarnt und diesem in seiner 1918 erschienenen Schrift einen „ethischen Personalismus“ entgegengesetzt.³ In dieser Schrift, die seine späte metaphysische Auffassung vom Leben ausdrückt, spricht er schon zu Anfang von der Einheit des Lebens als ‘Sich-Steigern’ und ‘In-Sich-Bleiben’. Wesensmerkmal des Lebens ist dann „Mehr Leben“ und zugleich „Mehr als Leben“ zu sein: „ein Hinausschreiten des geistigen Lebens über sich selbst“.⁴ Auch das sittliche Leben ist ein forschreitendes, sich entwickelndes, wenn es dem Menschen gelingt, einen niedrigen Zustand zu überwinden und einen höheren zu erreichen: „Daß der Mensch sich selbst überwindet, bedeutet,

² Vgl. den Beitrag „Individualismus“ von A. Rauscher in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4. Darmstadt 1976, Sp. 289-291.

³ G. Simmel: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. Leipzig 1918.

⁴ A.a.O., S. 20, 6.

daß er über die Grenzen hinausgreift, die der Augenblick ihm steckt ... So ist der Mensch auch als ethischer das Grenzwesen, das keine Grenzen hat“⁵

Doch setzt das Leben sich auch Grenzen, übersteigt sie jedoch im Sinne seiner höchsten Entfaltung. Simmel geht im folgenden aber auch auf die Problematik der Aufhebung der selbstgesetzten Grenzen durch das Leben ein und bestimmt die Freiheit als Befreiung von einem *Zweck*, nicht aber als Befreiung von einem *Grundprinzip*. Mit der gegen Kant und den Dualismus von Sein und Sollen gerichteten Argumentation ergibt sich konsequenterweise für den Menschen, daß das Sollen keineswegs als abstrakte ethische Norm verstanden werden kann, „sondern als Erhebung von konkreten gelebten Notwendigkeiten des Lebens zum Begriff in der Form des Sollens“.⁶ Dies bedeutet, daß der Mensch im Kontext seines Lebens die Grenzen seines Tuns erkennt und sich der Notwendigkeit moralischen Handelns als ‘Sollen’ bewußt wird. Diesen Gedanken werden wir weiter verfolgen, wenn es um eine Deutung der Individualität als Personwerdung geht, die sich entscheidend von der individualistischen Auffassung abhebt. Zuvor aber einige Bemerkungen zum Kollektivismus bzw. dem Kollektivbewußtsein.

Der Begriff ‘Kollektivismus’ wird allgemein im Kontext politisch-ökonomischer Theorien angeführt und hat sich seit seiner Verwendung durch Bakunin auf dem Basler Kongreß der Internationalen (1869) als Unterscheidung für eine bestimmte, sich von anderen Tendenzen abgrenzende sozialistische Gesellschaftsform eine Zeitlang durchgehalten. Neben verschiedenen anderen Deutungen, die hier unwesentlich sind, ist ein anderer Sinngehalt allerdings von Bedeutung, nämlich der, daß der Kollektivismus als gesellschaftliche Antithese zum Individualismus verstanden wird.

⁵ A.a.O., S. 8.

⁶ Vgl. den Artikel „Lebensanschaung“ von F. Cassinari: In: Großes Werklexikon der Philosophie, Bd. 2. Hg. von F. Volpi. Stuttgart 1999, S. 1396f.

In diesem Falle besitzt das kollektive Leben den absoluten Vorrang vor dem Individuum, welches als Einzelmensch keine Eigenbedeutung besitzt, sondern nur als „abgeleitetes Sein, als Glied oder Teil“ des Systems.⁷ Diese rigorose Eingliederung in ein System basiert auf der Annahme, daß allen Gliedern der Gruppe eine gemeinsame Auffassung des Denkens, Wertens, Strebens und Wollens eigen ist, aus welchen sich eine gleichgerichtete Lebensstrategie ergibt. Das so gefaßte „Kollektivbewußtsein“ ist aber schon begrifflich widersprüchlich und ambivalent, „denn das Bewußtsein eines realen Subjekts kann kein Kollektivbewußtsein und das Kollektivbewußtsein kein Bewußtsein eines realen Subjekts sein“,⁸ denn die Identität beider bedeutete, daß das Kollektivbewußtsein selbst als besondere Existenz Realität besäße. Die Eigenständigkeit des Kollektivbewußtseins betont indes E.Durkheim, wenn er behauptet, der Einzelmensch sei nur eine abstrakte Gedankenkonstruktion, wirklich sei hingegen in geistiger und sittlicher Hinsicht nur die Menschheit als Gesamt. Allerdings ergebe sich aus den isoliert betrachteten physisch-psychischen Strukturen ein Individualbewußtsein, welches aber mit anderen zu einem Kollektivbewußtsein verschmelze. Und nur aus dieser Verbindung entstehe das soziale Leben. Dies begründet ferner, daß sich Kollektivvorstellungen nach Durkheim nicht einfach von subjektiven Vorstellungen herleiten lassen. Nur als Produkt der Kooperation einer Vielzahl geistig tätiger Menschen, deren Ideen zu einem Ganzen zusammengewachsen sind, ergäben sich begrifflich und kategorial präzise Vorstellungen, die eine überindividuelle Objektivität garantieren. Auch hier wird das Individuum wieder verstanden als in Denken und Handeln eingeschränktes, das erst auf der Ebene der Sozialität eine ‘höhere’ Realität erreicht. Dies erklärt nicht zuletzt,

⁷ Vgl. „Kollektivismus, Kollektiv“ (A. Raucher) in: HWPh Bd. 4, Sp. 885.

⁸ Vgl. „Kollektivbewußtsein“ (G.Mühle), a.a.O., Sp. 883.

daß sozialistische Gesellschaftsformen den Kollektivismus im Gegensatz zum Individualismus als Höchstform menschlichen Lebens bestimmen, während der Individualismus als Produkt des Kapitalismus und der Entfremdung und als anti-humanistische Loslösung aus der Gesellschaft gebrandmarkt wird.⁹

Ohne in diesem Zusammenhang weiter auf die Kritik an Durkheims Konzept eingehen zu können, muß aber schon eingewandt werden, daß das Zusammenwirken vieler Einzelformen des Bewußtseins nicht ohne einen tatsächlichen Grund für ein gemeinsames Bewußtsein gedacht werden kann. Vor allem dieser Gedanke wird uns im folgenden noch beschäftigen, wenn es darum geht, Individualität und Gemeinschaftsbewußtsein aus der Sicht der Theorie der ontologischen Erfahrung in den Blick zu fassen.

II

An den Auffassungen über Kollektivismus und Individualismus scheiden sich nicht nur die Geister im politischen, sondern auch im allgemein-gesellschaftlichen Bereich, z. B. auch der Erziehung. Daß die sozialistischen Vorstellungen eines kollektiven Systems inzwischen als gescheitert betrachtet werden können, muß nicht eigens erwähnt werden. Dennoch haben wir mit den Auswirkungen dieses Einflusses auf die Gesellschaft immer noch zu rechnen. Sie wirken bis heute hinein in die Bildungssysteme und auch in Wertvorstellungen bis hin zu Umgangsformen und Anspruchsdenken. In der westlichen Welt hat sich allerdings vermehrt und aus verschiedenen Gründen immer tiefgreifender das Prinzip des Individualismus breitgemacht, das nicht nur die Freiheit des Einzelnen faktisch eingrenzt, sondern vor allem dem Individuum selbst den Weg zu

⁹ Vgl. u.a. K.Mácha: *Individuum und Gesellschaft*. München 1993.

seiner wahren Entfaltung versperrt. Sicher ist nicht zu bestreiten, daß diese Entwicklung, einerseits als Gegenentwurf zu sozialistischem Denken verstanden, andererseits aber auch aufgrund der modernen Geisteshaltung westlicher Demokratien, unterstützt worden ist. Liberalismus und der Verlust der Werte haben einen Bewußtseinswandel bewirkt, der dem äußeren Leben und allen damit verbundenen Annehmlichkeiten einen höheren Wert zumessen als den geistigen (vgl. das 5. Kapitel). Daraus folgt, daß sich das Subjekt unter Einsatz seiner ganzen Kräfte rigoros darum bemüht, an diesem äußeren Leben teilzuhaben, seinen Besitz zu mehren und dem Vergnügen zu leben. Daß eine solche Haltung natürlich eine radikale egozentrische Lebensauffassung verursacht und durch den allgemeinen Konsens und Vorbilder sogar legitimiert wird, ist wohl unbestritten. Werte werden unter dem Deckmantel der Toleranz außer Kraft gesetzt, und jede Form des Opportunismus findet Anerkennung. Wir haben es folglich mit einem Menschenbild zu tun, das nicht nur auf die Eindimensionalität der individuellen Entwicklung verweist, sondern sogar auf ihre Verhinderung. Während die ‘äußere’ Emanzipation des Subjekts sich also bis zum Exzeß realisieren konnte, bleibt die *innere Emanzipation* als der wesentliche Faktor auf der Strecke. Erst dann nämlich kann man von Emanzipation sprechen, wenn die innere Emanzipation als Grundelement gelebter Freiheit zur Entfaltung gekommen ist. Unmündigkeit und Abhängigkeit ergibt sich dagegen aus der einseitigen Fixierung auf äußere Bedürfnisse bzw. aus dem bloßen Befriedigen dieser Bedürfnisse. Begriffe wie Massengeschmack, Manipulation des Denkens und Handelns, unkritisches Verhalten und der Effekt des Nachahmens sind nur einige der in diesem Zusammenhang wesentlichen Aspekte. Auch Langeweile, Orientierungslosigkeit und die vergebliche Suche nach einem Sinn des Tuns resultieren aus der beschriebenen Haltung, die den Menschen

sowohl isoliert als auch mit sich selbst uneins werden läßt, weil ihm der *Grund* seines Lebens abhanden gekommen ist.

Das verstärkte Auftreten von Gewalt und Rücksichtslosigkeit ist nur ein Indiz für die Entfremdung des modernen Menschen von seinem Ich als geistig-seelisches Wesen, wobei das ‘Ausleben’ im ‘Jetzt’ alle anderen Reflexionen an den Rand drängt. Doch dies ist nur ein Aspekt. Die Entfremdung des Menschen von seinem wahren Ich hat nämlich noch weitere, und für die Gemeinschaft noch wesentlichere und weiterreichende Konsequenzen. Diese Form des Rückbezugs auf sich selbst führt zudem zu einer Bindungslosigkeit, die z.B. als Entfremdung vom Nächsten (der Familie, den Freunden usw.) und schließlich als Entfremdung von allem „Fremden“ erkennbar wird. Wir sprechen dann von Generationenproblemen, der Isolation des Single-Daseins usw. und im letzten von der Verständnislosigkeit gegenüber anderen Zivilisationen, denen gegenüber nur die eigene Perspektive der Welt geltend gemacht wird. So können unvermeidliche Kontakte nur noch reduziert werden auf die Vorstellung von Zweck und Nutzen, während jede intensive und tiefergehende Nähe als Einschränkung der eigenen Bedürfnisse verstanden wird. Auf diese Weise wird nicht nur der „Erkenntniszugang zur Wirklichkeit“, sondern auch „zur Wirklichkeit ‘Mensch’“ ver stellt, aus welchem sich gleichwohl „der Maßstab für unser praktisches Verhalten gegenüber der Welt und gegenüber anderen Menschen“ ergibt.¹⁰

Soziologische Studien der Gegenwart belegen eindrucksvoll, daß die beschriebenen Probleme schon bei Kindern und Jugendlichen in beängstigender Weise hervortreten. Durch die Demontage der Familie, die Sprachlosigkeit zwischen den Generationen, durch den Autoritätsverlust von Eltern und Lehrern kann von Sozialisation nicht mehr die Rede sein. Mit eigener und zunehmend autonom

¹⁰ F. Nicolin: Stichwort Bildung. Düsseldorf 1974, S. 5f.

definierter Identität beherrscht ein Jugendidol die Gesellschaft, welches inzwischen eine imperiale Gegenkultur begründet hat. Verwahrlosung und extreme ‘Selbstverwirklichung’ sind nur einige Indikatoren dieses Prozesses, demgegenüber die Erwachsenenwelt machtlos scheint. Durch die eigene, selbstgeschaffene Subkultur wird die Jugend ganz offensichtlich zu Antagonisten der tradierten Vorstellungen, die durch das neue massenmediale Wissen ersetzt werden. Vorbilder finden sich dort, nicht mehr in der Familie oder in den Bildungsinstitutionen und Eltern und Erzieher fühlen sich - mehr oder weniger freiwillig - der Verantwortung enthoben. Von Individuation oder Sozialisation zu sprechen, ist unter diesen Voraussetzungen allerdings müßig.

Nun ist die Kritik an einem falsch verstandenen Individualismus keineswegs nur eine Erscheinung der Gegenwart. Als kulturkritische Stellungnahme taucht eine solche Kritik am Menschen allerdings besonders deutlich in der Lebensphilosophie, beginnend mit Schopenhauer und Nietzsche auf. So verweist O.F.Bollnow auf die lebensphilosophische „Kritik an der veräußerlichten Kultur“ mit ihrer Künstlichkeit des veräußerlichten Daseins, eine Auffassung, die bereits durch Rousseau, in der Sturm- und Drangbewegung und bei den Romantikern ihre Wegbereiter fand.¹¹ Dieses Dasein, so muß man heute ergänzen, verliert unter der Prämisse des Individualismus das Verständnis für den Gesamtzusammenhang des Lebens, welches nur noch ausschnitthaft bzw. bezogen auf das Singuläre erfahren wird. Für die Lebensphilosophen aber ist der Mensch der Schöpfer einer geistigen Welt, deren Vollendung er durch seine geistig-seelischen Kräfte erreicht. In Nietzsches Vorstellung des ‘höheren’ Menschen ist dieser Gedanke bereits enthalten. Diese geistige Welt aber bildet das Fundament einer grenz-

¹¹ O.F.Bollnow: Die Lebensphilosophie. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1958, S. 3.

überschreitenden Sicht, die den engen Horizont individualistischen Denkens transzendierte. Auch die „Wirklichkeit Mensch“ erhält aus dieser Perspektive eine neue und für das Zusammenleben in unserem ‘globalen’ Zeitalter wesentliche Bedeutung.

Nun hat sich allerdings seit etwa Mitte des 20.Jahrhunderts eine weitere Lebensform in der westlichen Welt breitgemacht, die in eigenartiger Weise Elemente des Individualismus und des Kollektivismus aufgenommen hat. Wir nennen diese Lebensform einmal den *modernen Konformismus*. Was ist aber darunter zu verstehen? Konformität bedeutet Gleichförmigkeit, und wenn man diesen Begriff mit Herbert Spencer einmal unter soziologischen Gesichtspunkten betrachtet, so meint er eine undifferenzierte, unentwickelte und im Stadium niedriger sozialer Organisation befindliche Lebensauffassung. Diese Lebensform basiert gleichsam auf der Umkehr der Prinzipien des Individualismus und Kollektivismus. Der immer noch proklamierte Individualismus nimmt darin eine Gestalt an, die die individuelle Haltung gerade darin zu finden glaubt, daß man - angeblich aus freiem Entschluß - einer Massenbewegung folgt. Dies zeigt sich an der unreflektierten Teilnahme an modischen Tendenzen aller Art. Man will dazu gehören, zur modernen, antitraditionellen Gesellschaft, die sich indes nur über bestimmte Markenzeichen, Freizeitbeschäftigungen, Musikrichtungen usw. definiert. Sloterdijk beschreibt diese Tatsache mit den folgenden Worten sehr treffend: „Die durchmediadisierte Gesellschaft vibriert in einem Zustand, in dem die Millionen nicht mehr als aktuell versammelte Totalität ... in Erscheinung treten können. Vielmehr erlebt sich die heute die Masse selbst nur noch in ihren Partikeln, den Individuen, die sich als Elementarteilchen einer unsichtbaren Gemeinheit genau den Programmen hingeben, in denen

ihre Massenhaftigkeit und ihre Gemeinheit vorausgesetzt wird“.¹² Dieses Gruppenverhalten (an dem durchaus kollektive Grundnahmen erkennbar sind), welches die von außen gelenkten Lebensvorstellungen zu realisieren trachtet, lässt grundsätzlich aber keine wirklich individuelle Lebensgestaltung zu. Alles von diesen Vorstellungen Abweichende gilt daher als antiquiert und der modernen Zeit nicht angemessen. Der nur scheinbar gelebte Individualismus hat sich folglich in sein Gegenteil verkehrt, insofern er in ein Massenverhalten eingegangen ist, das durch den Schein des Individualen bloß geschäftstüchtig vermarktet wird. „Mitgerissenheit durch das Falsche und Schlechte“ ist nach Sloterdijk folglich die Formel, welche das Leben des ausgehenden und des beginnenden Jahrtausends immer mehr bestimmt, „weswegen die Masse, als Auflaufmasse verstanden, nie anders als im Zustand der Pseudoemanzipation und der Halbsubjektivität angetroffen werden kann - ein vages, labiles, entdifferenziertes, von Nachahmungsflüssen und epidemischen Erregungen gesteuertes präexplosives Etwas ...“. Und weiter: „Die postmoderne Masse ist Masse ohne Potential, eine Summe aus Mikroanarchismen und Einsamkeiten“. Im Rekurs auf Canetti heißt es schließlich: „Wo das Menschenschwarz am dichtesten ist, dort beginnt der Sog einer wunderträchtigen Enthemmung zu wirken“¹³

Auch die Inanspruchnahme des kollektiven Lebens entspricht keineswegs der ursprünglichen Idee, ein gemeinsames Bewußtsein auf bestimmte Ziele zu richten. Im Konformismus geht es nämlich darum, eine willkürlich manipulierte Masse in dem Glauben zu lassen, ihre Individualität trotz Übernahme von außen geleiteter Ziele erhalten, ja sogar profilieren zu können. Dies lässt sich, wie man sieht, leicht dadurch erreichen, daß mit Begriffen wie ‘Selbst-

¹² P. Sloterdijk: Die Verachtung der Massen. Versuch über Kultukämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt/M., S. 19.

¹³ A.a.O., S. 11,14, 18.

verwirklichung' und 'Befriedigung von Bedürfnissen' operiert wird, wobei vor allem immer das *Recht* auf das freie und ungehinderte Ausleben auch der absurdesten Wunschvorstellungen betont wird. Die nicht mehr wahrgenommene Gleichschaltung aller Subjekte entwickelt sich daher auf dramatische Weise, indem nicht nur Intoleranz gegenüber kritischen Einwänden immer deutlicher hervortritt, sondern vor allem auch deshalb, weil der Mensch als ursprünglich freies und denkendes Subjekt den Verlust seiner Individualität und der unabdingbaren Heterogenität der Gesellschaft gar nicht mehr zu spüren scheint. An dieser Blindheit wirken nicht zuletzt auch die Medien mit, die die „Verächtlichkeit des Menschen, seine Bloßstellung im System vulgarisierender, prostituierender und flexibilisierender Kommunikation“ in seiner Erscheinung als „interaktiver Krebs“ durch „Trivialkommunikation“ betreiben. Nicht aber die Selbstbefriedigung als solche habe - wie Sloterdijk meint - das Prädikat 'verächtlich' verdient, sondern vielmehr „die zur Schau gestellte Beschränktheit in der Selbstbefriedigung“.¹⁴

Der hier auftauchende sogenannte Egalitarismus ist daher eine subtile Form eines Anti-Individualismus, der zugleich gegen eine Gemeinschaft freier und denkender Menschen gerichtet ist, um dennoch Freiheit zu suggerieren. Daß aber das Subjekt in einer Massengesellschaft, wie wir sie heute vorfinden (und die durchaus auch Züge des Kollektivismus hat), „seine Subjektivität keineswegs“ preisgibt, betonte 1967 schon Martin Heidegger, wenn er erklärt, daß zwar die Industriegesellschaft das Subjekt geworden sei, auf das die Objektwelt bezogen sei. Sie sei sogar „die bis ins äußerste gesteigerte Ichheit, d.h. Subjektivität. In ihr stellt sich der Mensch ausschließlich auf sich selbst und auf die von ihm zu

¹⁴ A.a.O., S. 52, 55.

Institutionen hergerichteten Bezirke seiner gelebten Welt“.¹⁵ Dies bedeutet nichts anderes als daß der Mensch sich zum Zwecke seines neu definierten Wohllebens selbst entmündigt und dies nicht einmal zu bemerken scheint.

Schon Ortega y Gasset hat an der Gesellschaft seiner Zeit kritisiert, daß „das Leben des Europäers den Zug zur Individualität zu verlieren“ scheint, denn „alles zwingt den Menschen, sein Einzeldasein und etwas von der Dichte seines Wesens aufzugeben“.¹⁶ Und wenn er fortfährt: „Tatsache ist jedoch, daß heutzutage viele Europäer mit wahrer Wollust darauf verzichten, Individuen zu sein, und sich nur zu gerne in der Masse verlieren. Diese Wonne, Masse zu sein, kein Einzelschicksal zu haben, ist zur Epidemie geworden. Der Mensch sozialisiert sich“.¹⁷ Die Aufgabe der „Dichte seines Wesen“ aber ist gerade dasjenige Moment, welches auch die Lebenshaltung des heutigen Menschen aufs deutlichste kennzeichnet. Und die „Sozialisierung“ des Menschen als „schreckliches Unterfangen“, von der Ortega spricht, ist folglich keine, die eine demokratische Gesellschaft begründen kann, sondern vielmehr eine solche, die den Menschen dazu zwingt, „die Ideen und Neigungen der übrigen, aller“ anzunehmen. Und so übe „die abstrakte Gottheit des ‘Kollektivs’ ... wiederum ihre Tyrannie aus und richtet bereits in ganz Europa Verheerungen an ... Die Macht der Öffentlichkeit zwingt uns, täglich mehr von unserer Existenz an die Gesellschaft abzugeben.“ Aber die willenlosen Massen scheinen diesen Tatbestand nicht bemerken zu wollen, sie leben ja „mit gesenktem Kopf“ in der Herde, ohne eigene Verantwortung und ohne ihr „individuelles, unübertragbares Schicksal erfüllen“ zu wollen und

¹⁵ M Heidegger: Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. In: Distanz und Nähe. Hg. von P. Jaeger/R. Lüthe. Würzburg 1983, S. 11-23, hier S. 18.

¹⁶ Die Sozialisierung des Menschen. GW I, Stuttgart 1978, S. 536.

¹⁷ A.a.O.

„aufgebracht protestieren die Massen gegen jede Reserve unseres Selbst“.¹⁸

Der moderne Konformismus, den wir eingangs als Bezeichnung für unsere heutige Gesellschaft angeführt haben, entspricht im wesentlichen den Deutungen Ortegas in Bezug auf die Massengesellschaft. Das Besondere aber an ihm ist die Tatsache, daß das Subjekt sich im Konformismus in *Freiheit wähnt* und die Tatsache seiner Individualität keineswegs bezweifelt, ohne aber dabei die Mechanismen der anonymen Außenleitung durchschauen zu können oder zu wollen. Denn in der „Auflaufmasse“ ist man „als Individuum Masse“¹⁹ und scheint sich in diesem Zustand noch zu gefallen. Dies zeigt sich besonders an dem zur Schau getragenen *Selbstbewußtsein* des uniform denkenden und handelnden Menschen, der jede auch noch so unkritische Übernahme modischer Tendenzen mit seinem Recht auf Selbstgestaltung seines Lebens rechtfertigt und der zugleich - wie Nietzsche dies formuliert, den geistigen Menschen als Narren verachtet. Denn die Masse macht die Banalität ihres Lebensstils zum Maß aller Dinge und hält sich für befugt, diesen auch der geistigen Elite aufzuzwängen.²⁰

So ist auch die zu beobachtende Haltung, anders zu sein und auffallen zu wollen, wohl noch ein Relikt des Individualismus, sie verliert jedoch das Typische durch die Anpassung an ein Massenphänomen. Damit gelangt das Differenzierungsstreben zu einer

¹⁸ A.a.O., S. 537.

¹⁹ P. Sloterdijk: Die Verachtung der Massen, a.a.O., S. 17.

²⁰ Als besonders übel und vollends unverständlich begreift Sloterdijk die intellektuellen Wortführer als Verächter der Eliten. So habe besonders der amerikanische Philosoph Richard Rorty, „der sich ohne Umschweife ins Lager der letzten Menschen stellt - vorausgesetzt, daß diese Amerikaner sind - und ihre Kritiker von Kierkegaard und Nietzsche zu Heidegger, Adorno und Foucault unverblümt als anstrengende, unangenehme, heroische Snobs bezeichnet“. Er predige, „den die Luft von Virginia zum Sozialdemokraten gemacht hat, eine neue Version des amerikanischen Traums - den aufrechten Gang in die Banalität...“. A.a.O., S. 58.

eigenartigen Steigerung, indem es das Besondere und Einmalige in das Allgemeine und Gleichmachende integriert. Man möchte also mit Simmel glauben, „daß die Idee der schlechthin freien Persönlichkeit und die der schlechthin einzigartigen Persönlichkeit noch nicht die letzten Wort des Individualismus sind; daß vielmehr die unabsehbliche Arbeit der Menschheit immer mehr, immer mannigfaltigere Formen aufbringen wird, mit denen die Persönlichkeit sich bejahen und den Wert ihres Daseins bejahen wird“.²¹

III

Wie wir gesehen haben, sind Individualismus und Kollektivismus Lebensentwürfe, die in einer oder anderen Richtung übersteigert sind und daher aus vielerlei Gründen weder dem Gemeinwohl noch dem Subjekt gerecht werden können. Allerdings sind beide Formen Ausdruck eines sehr ähnlichen menschlichen Zustandes. Sie resultieren aus einer Haltung zur Welt, die zu einer aus Ängsten bestehenden Daseinsverfassung führt, deren Reaktion besonders in der modernen Welt zu den genannten illusionären Extremformen von Lebensentwürfen führt. Beides sind mithin radikale, bis zur Verherrlichung gesteigerte Lebensweisen, deren eine nur dem Einzelnen Geltung zupricht, die andere nur der Gesellschaft.

Weder die Forderung, daß das Subjekt völlig auf sich selbst gestellt, Verantwortung übernehmen und seine Auffassungen solipsistisch durchsetzen könne und dürfe, noch die gegenteilige, deren Überzeugung darin besteht, der Einzelpersönlichkeit überhaupt keine Bedeutung mehr zuzumessen, kann sich auf ein tragendes Fundament ethischer Prinzipien berufen. Jeder Versuch einer Ethik muß also scheitern, wenn dieser seine moralischen Kategorien

²¹ G. Simmel: Das Individuum und die Freiheit. Essais. Berlin 1984, S. 219.

strikt auf den Individualismus oder das kollektive Bewußtsein (als Massenbewußtsein) zuspitzt. In diesem Sinne bezeichnet auch Martin Buber sowohl den „wirklichkeitsfremden Individualismus“ als auch den „wirklichkeitsfremden Kollektivismus“ als falsche Bilder vom Menschen. Denn: „Wenn aber der Individualismus nur einen Teil des Menschen erfaßt, so erfaßt der Kollektivismus nur den Menschen als Teil: zur Ganzheit des Menschen, zum Menschen als Ganzes dringen beide nicht vor. Der Individualismus sieht den Menschen nur in der Bezogenheit auf sich selbst, aber der Kollektivismus sieht den *Menschen* überhaupt nicht, er sieht nur die ‘Gesellschaft’. Dort ist das Antlitz des Menschen verzerrt, hier ist es verdeckt“.²²

Schon Kant habe zwar „eine Fülle wertvoller Bemerkungen zur Menschenkenntnis“ gemacht, nie aber danach gefragt, „was der Mensch ist“.²³ Die wesentliche Erkenntnis vom Menschen sei aber die, „daß wir zugleich und in einem mit der Endlichkeit des Menschen seine Teilnahme an der Unendlichkeit erkennen müssen, nicht als zwei Eigenschaften nebeneinander, sondern als die Doppelheit der Prozesse, in der als solcher erst das Dasein des Menschen erkennbar wird. Das Endliche wirkt an ihm und das Unendliche wirkt an ihm; er hat teil an der Endlichkeit und hat teil an der Unendlichkeit“.²⁴ Diese Grundvoraussetzung ist es aber, die das Wesen des Menschen bestimmt und sein Handeln zum Sinnvollen leitet, nicht aber eine apriorische Vernunft, eine Rationalität oder andere keineswegs berechenbarere Prinzipien.

Unter dieser Maßgabe können ethische Konzepte weder unter Berufung auf die Instanz der Vernunft oder des Verstandes oder aufgrund wirtschaftlicher, ökonomischer usw. Bedingungen eine der beide Richtungen - Individualismus bzw. Kollektivismus - als

²² Das Problem des Menschen. Heidelberg ⁴1971, S. 62, 159.

²³ A.a.O., S. 12.

²⁴ A.a.O., S. 13f.

Zielsetzung ihrer Entwürfe begründen. Beide Richtungen verkennen das Wesen des Menschen und dieser ist auch keineswegs in der Lage, der Vernunft grundsätzlich zu folgen, wie schon Molière in seinem Theaterstück „Der Menschenfeind“ betont: Wer nämlich den Menschen als vernünftiges Wesen bezeichne, sei selbst nie Mensch gewesen. Er hat folglich den Blick auf die Realität verloren.

So verhält es sich z.B. mit der von Anton Leist neuerlich verfaßten Ethik, in der der Begriff des Guten oder des Moralischen rational zu begründen versucht und auf eine rationale Vernunft vertraut wird, deren Leistungsfähigkeit den Menschen zu ‘wertverwirklichendem’ Handeln nötigt.²⁵ Diese, die kantische ‘praktische Vernunft’ aufnehmende Ethik, wendet sich - und mit Recht - gegen die Intuition als Instanz moralischen Handelns, um dann jedoch auf eine nicht minder unberechenbare, die der Vernunft, zu rekurrieren, der allein moralische Entscheidungen überantwortet werden. Dabei übersieht Leist, daß sich der selbstaufgerlegte Imperativ praktischer Vernünftigkeit keineswegs als sichere und verbindliche Grundlage guten und richtigen Handelns erweisen kann, denn: 1. kann die Befriedigung von menschlichen Bedürfnissen nicht grundsätzlich Grundlage des moralisch Guten sein; 2. muß eine Unterscheidung zwischen Gut und Böse möglich sein, was wiederum nur durch einen vorgegebenen Maßstab bewirkt wird; 3. ist dann fraglich, ob die Vernunft eigentlich auf diesen Maßstab stößt. Doch Leist vertraut auf das Besondere dieser Wirklichkeit, auf den *frei und reflexiv* handelnden Menschen. Dieser sei zunächst für sich selber unbestreitbare Wirklichkeit und aufgrund seiner Selbstreflexion in der Lage gut zu handeln. D.h. der Mensch fragt nach den Gründen seines Handelns, die seine kritische Entscheidung zum Handeln bestimmt. Doch die Frage, *warum* wir begründet handeln sollen,

²⁵ A. Leist: „Die gute Handlung“. Eine Einführung in die Ethik. Berlin 2000.

bleibt offen. Leist dagegen meint optimistisch, daß diese Frage dadurch beantwortet sei, daß die Tatsache des begründeten Handelns als letzter Bezugspunkt schlichtweg anerkannt werden müsse: sie sei ein grundlegendes Gut, und Freiheit der Selbstbestimmung und Reflexion die Konstituenten dieses Vermögens; ihre Ausübung daher das moralisch Gute, welches die praktische Vernunft zwingend anerkennen muß.

Problematisch und in Bezug auf den zuvor charakterisierten Individualismus als übersteigerter Form individuellen Verhaltens fragwürdig, sind Leists Vorstellungen vor allem deshalb, weil er behauptet, die Vernunft schaffe sich den Maßstab selbst: die Norm des Handelns. Dies muß zu dem Mißverständnis führen, daß das eigene freie Handlungsvermögen Normierungen geltend machen kann und soll, was naturgemäß aber völlig divergente Normen hervorbringt. Leist argumentiert jedoch dahingehend, daß die Vernunft unvermeidlich auf den richtungsweisenden Maßstab stoßen muß, was allerdings bedeutet, daß die Vernunft nicht selbst erschafft, sondern höchstens das realisiert, was ihr schon gegeben ist (eine Norm *a priori*). Offene Fragen ergeben sich auch hinsichtlich der Struktur der Vernunft und ihren Implikaten, denen die Fähigkeit zuerkannt wird, richtungsweisende Normen zu erkennen und in die Strategie des Handelns einzufügen. So darf mit Recht der Einwand erhoben werden, daß eine solche Vorstellung - wenn man eine distanziert-kritische Haltung zum Vernunftbegriff einnimmt - den Individualismus nur fördern kann anstatt (durchaus mit dem Anspruch auf Freiheitlichkeit) an seine Grenzen zu erinnern. Beispiele eines auf dem Primat der selbstbestimmenden „Vernunft“ beruhenden Handelns lassen sich daher auch überall dort feststellen, wo die scheinbar sichere Instanz der Vernunft als Legitimation jeder solipsistischen Auffassung vorgeführt wird. In jeder freiheitlich-demokratischen Gesellschaft sind demzufolge Auswüchse selbstbestimmten Denkens und Handelns anzutreffen, die die

Gemeinschaft in immer größerem Maße belasten und mithin die Freiheit selbst und mit ihr Werte und Normen zuhöchst strapazieren.

Individualismus stellt sich indes ganz anders dar, wenn man ihn auf dem Hintergrund der ontologischen Theorie betrachtet. Man kann dann indes terminologisch nicht mehr von Individualismus im bisher gebrauchten Sinne sprechen, sondern sinnvoller von *individueller Haltung*. Sie ist eine Form der menschlichen Daseinshaltung, die als reflektierte Haltung nicht mehr im Widerspruch steht zu einem Gemeinschaftswesen, sondern sich vielmehr in diesem zu entfalten und zu steigern sucht. Diese Entfaltung allerdings bezieht sich nicht bloß auf das Durchsetzen und Befriedigen eigener Bedürfnisse und vor allem nicht auf das Verfolgen materieller Güter. Individuelle Entfaltung ist nämlich eine existentielle Erfahrung, insofern der Mensch sein wahres Wesen verwirklicht, das seine immer wieder als sinnvoll zu erfahrende Existenz erst ausmacht.²⁶

Seit der Antike ist das ‘Individuelle’ Gegenstand philosophischer Erörterung²⁷ und nach Aristoteles das konkrete Einzelhafte, das durch eine bestimmte Form und den ‘letzten Stoff’ konstituiert ist.²⁸ Plotin dagegen betont die ontologische Priorität des Allgemeinen vor dem Individuellen, das grundsätzlich nicht erfaßbar sei.²⁹ Diese sehr gegensätzlichen Auffassungen finden ihre Mitstreiter auch in der Folgezeit, wobei die unterschiedlichen Akzentuierungen keine grundsätzliche Veränderung der Thesen nach sich zieht. Sehen wir aber einmal zu, welche Eigenschaften dem Subjekt selbst attestiert werden, d.h. welche Gestalt die Individualität selbst aufgrund seiner Struktur annimmt.

²⁶ Vgl. E. Jain: Hermeneutik des Sehens. Frankfurt/New York 1995, bes. S. 79-85.

²⁷ Vgl. auch das Stichwort Individuum, Individualität in: HWPh Bd. 4, Sp. 300-323.

²⁸ Met. 1035 b30.

²⁹ Enn. VI 3, 9; VI 2, 22.

Von den seit der Antike auftauchenden und keineswegs eindeutigen Interpretationen der Individualität bzw. des Individuums ist in diesem Zusammenhang interessant, was Schopenhauer zur Individualität sagt.³⁰ Er unterscheidet nämlich zwei Formen der Individualität des Subjekts voneinander: 1. das durch die Individualität in seinem Erkennen getrübte Subjekt, welches nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist und 2. das „rein erkennende Subjekt“ als „klares Weltauge“, welches „seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig entäußern“ kann,³¹ um der ‘Idee’ teilhaftig werden zu können. Die erste Form der Individualität bezieht Schopenhauer auf den „gewöhnlichen Menschen“ den er, recht deutlich formuliert, als „Fabrikware der Natur“ bezeichnet. Ein solcher Mensch verweile nicht lange bei der bloßen Anschauung, er „heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand“; nichts interessiere ihn tiefergehend: „Daher wird er so schnell mit Allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Scenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch Alles, was irgendwann einmal sein Weg werden könnte ... mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit.“³² Schopenhauer unterscheidet also ganz klar zwischen zwei die Individualität bestimmenden Lebenshaltungen oder Lebensauffassungen: während der eine Mensch an der Oberfläche des Lebens lebt und nie in die Tiefe des geistigen Lebens eindringt, ist der ihm entgegengestellte völlig anders orientiert: er stellt sein Ich in den Hintergrund, unterscheidet das Wesentliche vom Unwesentlichen und sucht seine Erfüllung nicht in den Quisquilen des Alltags.

³⁰ Die Welt als Wille und Vorstellung. WW II (A. Hübscher).

³¹ A.a.O., S. 219.

³² A.a.O., S. 221.

Es gehört nicht viel Phantasie dazu, will man Schopenhauers Deutung des Menschen auf die heutige Zeit übertragen. „Diese so verschiedene Weise in das Leben hineinzusehen“ wird nämlich „bald sogar im Aeußersten sichtbar“. Während der Alltagsmensch seine Zeit damit vergeudet, seine alltäglichen Bedürfnisse zu befriedigen, sich vor allem keine Zeit zur Besinnung im Trubel des Lebens läßt, verweilt der „Erkennende“, der Nachdenklische, „bei der Betrachtung des Lebens selbst“. Er geht den Dingen auf den Grund, „strebte die Idee jedes Dingens zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen“, und dabei vernachläßigt er die für ihn unwesentlichen Erscheinungen des alltäglichen Lebens und geht seines Weges „meistens ungeschickt genug“.³³

Nietzsche distanziert sich zwar in vielerlei Hinsicht von Schopenhauers Charakterisierung des Individuums, allerdings finden sich Übereinstimmung hinsichtlich des Wesens des Menschen, welches bei Nietzsche in Gestalt des „höheren“ Menschen der Vorstellung Schopenhauers vom „erkennenden Subjekt“ entgegenkommt. Nietzsches Forderung lautet daher auch, daß es möglich sein müsse, daß jedes Individuum der Versuch sein solle, eine „höhere Gattung als den Menschen zu erreichen“, also eine Ebene, auf der der Mensch sich selbst als „die Fabrikware der Natur“ überwindet. Es geht also um ein geistiges Leben, das sich - wie auch in der Theorie der ontologischen Erfahrung - im Wesen des „erfüllten“ Menschen offenbart. Der höhere Mensch ist nicht der bessere, sondern derjenige, der sich auf dem Weg zur Entfaltung seines wahren Ich als Teil des Seins befindet. Er ist der bewußter Lebende, dem sich sinnsuchend ganz andere Dimension des Lebens eröffnen als dem von Schopenhauer beschriebenen „gewöhnlichen“ Menschen. In diesem Sinne spricht auch Eduard Spranger von der Erfüllung des Lebens, welche aus „den Quellen des Lebens

³³ A.a.O.

kommt“, aus dem „unendlichen Trieb, einer unstillbaren Sehnsucht nach Wert“, die die Lebensgestaltung prägt.³⁴

Martin Buber meint, daß „die strenge anthropologische Frage, die den Menschen in seiner spezifischen Problematik meint, in Zeiten laut wird, in den gleichsam der Urvertrag zwischen der Welt und dem Menschen gelöst wird und der Mensch sich in der Welt als ein Fremder und Einsamer vorfindet. Auf das Ende eines Weltbildes, d.h. einer Welt-*sicherheit*, folgt bald ein neues Fragen des unsicher, heimlos und daher sich selbst problematisch gewordenen Menschen“.³⁵ Der Mensch unserer Zeit befindet sich also in einer Krise. Haltlos und ohne Orientierung gelingt es ihm nicht, sein Ich zu entfalten, er wird zu einem „einsamen“ Menschen, der aufgrund des Zerfalls der alten organischen Formen des Zusammenlebens auf sich selbst zurückgeworfen ist. Der Mensch vermag „die durch ihn selbst entstandene Welt nicht mehr zu bewältigen, sie wird stärker als er, sie macht sich von ihm frei, sie steht ihm in einer elementaren Unabhängigkeit gegenüber...“.³⁶ Die Frage, welchen Sinn das Dasein angesichts der Machtlosigkeit des Individuums noch haben könnte, mündet schließlich in die Fragen nach den Möglichkeiten, dieser „Grund-losigkeit“ und ‘Weltunsicherheit’ zu entgehen. Die philosophische Anthropologie ist nach Buber jedenfalls an diesem Problem gescheitert, denn sie mußte „der theologischen Voraussetzung entsagen“, wobei sie jedoch auch die metaphysische Voraussetzung der Verbundenheit des konkreten Menschen mit dem Absoluten“ verlor.³⁷ Als Beispiel hierfür zieht Buber Heideggers Sicht auf den Menschen heran und führt aus:

³⁴ E. Spranger: Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Halle/Saale 1921 (1922), S. 400. Vgl. auch E. Jain: Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung. Frankfurt/New York 1993, S. 200f.

³⁵ B. Buber: Das Problem des Menschen, a.a.O., S. 33.

³⁶ A.a.O., S. 83.

³⁷ A.a.O., S. 93.

„Der Mensch Heideggers wird ein Selbst nicht für etwas, denn er kann seine Schranken nicht durchbrechen: seine Teilnahme am Absoluten, sofern es für ihn eine solche gibt, besteht in seinen Schranken und in nichts anderem. Heidegger spricht davon, daß der Mensch zu seinem Selbst ‘erschlossen’ wird; aber dieses Selbst selber, zu dem er erschlossen wird, ist seinem Wesen nach die Verschlossenheit“, und dies auch hinsichtlich der „Relation zur unpersönlichen Vielheit der Menschen“, aber selbst auch in Bezug auf das Verhältnis zu einem Absoluten, „das bei Heidegger völlig fehlt“.³⁸

Doch es kann gezeigt werden, daß aus dieser ‘Weltunsicherheit’ ein Weg führt, dessen Ziel dem Menschen das verlorengegangene Urvertrauen zurückgibt, indem er aus der „Verschlossenheit“ seines Selbst herausgeführt wird. Fundament dieses Urvertrauens ist ein Weltbild, in dem das Dasein als etwas Gesichertes erfahren wird, weil das Sein selbst es uns verbürgt. Und wie Buber über den Glauben sagt, daß „nur das Vertrauen zu einem Vertrauenswürdigen ein Verhältnis unbedingter Gewißheit zur Zukunft zu begründen vermag“,³⁹ so verhält sich auch das Vertrauen des Menschen in das Sein als Allumfassendes. Damit ist ein weiteres Lebensverhältnis benannt, nämlich dasjenige zum eigenen Selbst, zur eigenen Individualität. Dieses Lebensverhältnis ist nach Buber zwar kein reales, insofern die Voraussetzung für die reale Zweiheit fehlt. Aus

³⁸ A.a.O., S. 109, 113, 120ff. Buber fährt fort: „Die philosophische Säkularisierung Kierkegaards durch Heidegger mußte die religiöse Konzeption einer Verbindung des Selbst mit dem Absoluten ... aufgeben. Aber sie kennt auch keine andere Art einer Verbindung zwischen dem Selbst und dem Absoluten oder zwischen dem Selbst und dem durchscheinenden Geheimnis des Seins ... Und das Geheimnis des Seins, das in allem Seienden durchscheint und uns erscheint, hat Heidegger ... zweifellos tief erfahren, aber nicht als eins, das vor uns tritt und uns herausfordert, das Letzte, so schwer Erkämpfte, eben das Ruhen im eigenen Selbst, herzugeben, die Schranken des Selbst zu durchbrechen und uns hinauszugeben zur Begegnung mit der wesenhaften Anderheit.“

³⁹ A.a.O., S. 51.

ontologischer Betrachtung heraus ist dieses Verhältnis zu seinem eigenen Selbst allerdings aufgrund der Seinserfahrung, in der die Icherfahrung als existentielle Erfahrung hervortritt, eine Tatsache. Dies scheint auch Buber im Blick zu haben, wenn es heißt: „Die Frage, was der Mensch sei, kann nicht durch Betrachtung des Da-seins oder des Selbstseins als solches beantwortet werden, sondern nur durch Betrachtung des Wesenszusammenhangs der menschlichen Person mit allem Sein und ihrer Beziehung zu allem Sein“⁴⁰, mithin zum Sein schlechthin.

Das Wesen des Menschen, wie Scheler es versteht, ist dagegen von ganz anderer Art. Martin Buber beschreibt dessen Auffassung auf sehr feinsinnige Weise, wobei deutlich wird, daß das ursprünglich Geistige im Menschen auch Schelers Interesse weckt. Nach Buber ist bei Scheler jedoch ein „von Schopenhauers Philosophie gespeister Dualismus“ spürbar, der auf zwei Urprinzipien zurückgeht, deren eines als „dem Stoff zugewandten... die Welt erschafft, während das andere als rein geistiges sie erlöst. Als *Geist* (im Schopenhauerschen Sinne ‘Vorstellung’) und *Drang* (‘Wille’) entstammen sie dem „ursegenden Sein, dem Weltgrund, stehen aber in einer „Urspannung“ zueinander. Geist und Drang bedingen und beeinflussen sich insofern, daß beide nur gemeinsam zur höchsten Stufe gelangen können, auf der sie „ineinander eingehen, der Drang vergeistigt und der Geist verlebendigt wird.“⁴¹

Was bedeutet diese Erkenntnis nun für den Menschen, für seine Selbstverdung als Individuum? Und weiter: wo ereignet sich dieser Prozeß? Die zweite Frage läßt schon erahnen, daß Scheler als „entscheidende Stätte dieses Vorgangs“ den Menschen meint. Es ist der Mensch, der auch im ontologischen Sinne sich selbst weiß und erfaßt und aufgrund des ihn tragenden Seinsgrundes eine

⁴⁰ A.a.O., S. 124.

⁴¹ A.a.O., S. 133ff.

andere Dimension des Lebens erfährt. Der Geist (in unserem Sinne die Seinserfahrung) leitet den Menschen, und sein Handeln beruht auf einem *Wollen*, aus der Erfahrung heraus zu handeln, so daß der ‘Drang’ (wie etwa im Individualismus) nicht übermächtig wird. Buber kann der Auffassung Schelers indes nicht in allem folgen (er kritisiert z.B., daß der Weltgrund nicht Gott selbst ist) und meint, daß die Kraft des Geistes nicht ausreiche, um den Trieben „Ideen und Werte“ glaubhaft machen zu können. Aber Scheler betont gerade nicht das Auseinanderfallen der geistigen und der triebhaften Sphäre und sucht vielmehr in der Einheit beider einen Weg zu ihrem höchsten Ausdruck. Es geht also nicht darum, daß dem „abgelösten Geiste die unfruchtbare ohnmächtige Lebensferne droht“ und „daß die verdrängten, verbannten Triebe seine (des Menschen, E.J.) Seele zu vernichten drohen“,⁴² sondern darum, daß der Mensch sein Selbst als Ganzheit zur Höchstform steigt.⁴³ Diese von Scheler vertretende Auffassung verweist auf die Wirkung der Lebensphilosophie, die immer die enge Beziehung von Geist und Leben hervorgehoben hat, um zugleich auch zu fordern, daß der Mensch sein Ich nur in dieser bewußt erfahrenen Beziehung verwirklichen kann. Er erreicht nur dann seine in ihm wesensmäßig angelegte Individualität, wenn Geist (als das Überdauernde) und Leben (als das Werdende, Dynamische) zueinanderfinden. Daß der Mensch dies erkennt, ist seine Aufgabe, und erst wenn er aus dem ihn einschränkenden Bereich des simplen, oberflächlichen Lebens herausgetreten ist, kann er die Welt mit anderen Augen betrachten. Wie Kaspar Hauser, der sich der Gefangenschaft erst bewußt werden konnte, als er aus dem Gefängnis

⁴² A.a.O., S. 136.

⁴³ Diese Höchstverwirklichung des Menschen zur Individualität bezeichnet Simmel als „geprägte Form“, die aber nicht als rigide Grenze erscheint, sondern dem Werdecharakter des Lebens entsprechend Grenzüberschreitungen (Steigerungen) intendiert (G. Simmel: Lebensanschuung, S. 17f.).

ins Freie gelangte, wird der Mensch sich fühlen, der diese Ebene erreicht hat. Dementsprechend ist Individualität im hier verstandenen Sinne eine solche Verfassung des Menschen, die Freiheit von Mechanismus und Automatismus bedeutet. Simmel beschreibt diesen Zustand folgendermaßen: „Freiheit bedeutet gerade die Möglichkeit, die Zweckmäßigkeit zu durchbrechen“ und: „Je entwickelter, d.h. je freier der Mensch ist, desto weiter steht sein Verhalten von der Zweckmäßigkeit ab“. Dann hat „der Mensch eine Existenzstufe erlangt, die über dem Zweck steht“.⁴⁴ Freiheit ist also der Gegensatz zur Zweckmäßigkeit, nicht aber zum Zwang, was sich vor allem im Hinblick auf den zuvor erörterten Individualismus zeigt. Der Individualist wird keineswegs gezwungen, sein Selbst als Extremform des Individuellen auszuleben, vielmehr ist es die Zweckhaftigkeit, der Drang nach uneingeschränkter Selbstgestaltung und Befriedigung eigener Bedürfnisse, die indes seine wirkliche Freiheit einschränkt. So ist auch das angestrebte Glück des Individualisten nur etwas Augenblickhaftes, eine „Vereinzelung des Lustgefühls“ und mithin nur „bloßes Element des Lebenszusammenhangs“, nicht aber ein dauerhaftes, tiefergehendes Empfinden.⁴⁵ Dem durch sein Verhältnis zur Zweckhaftigkeit abgenutzten und entkräfteten Begriff des Glücks stellt Simmel daher den Begriff der ‘Seligkeit’ entgegen, welcher als Steigerung und Radikalisierung jenes Empfinden kennzeichnet, das „das in sich kontinuierlich weiterlaufende Leben mit einem Glanze“ „überschimmert“, denn „im Begriff der Seligkeit ist die Emanzipation des Glücks von aller innervitalen Zweckmäßigkeit vollendet und unverkennlich geworden“.⁴⁶

Die das Wesen des Menschen konstituierende Individualität ist nun die Voraussetzung für eine Gemeinschaft, in der die einzelnen

⁴⁴ A.a.O., S. 42. 45.

⁴⁵ A.a.O., S. 47.

⁴⁶ A.a.O.

Subjekte nicht isoliert nebeneinander, sondern *miteinander* leben. Wie oben gezeigt wurde, ist dies nicht im Kollektivismus (und schon gar nicht in dem als entartete Mischform auftretenden ‘Konformismus’) möglich; in ihm lebt nicht der Mensch mit dem Menschen, insofern der Mensch zum einen selbst in seiner Individualität entwertet und seiner Eigenart beraubt, und die Empfindung zum anderen neutralisiert ist angesichts des hehren Ziels einer *uni sono* agierenden Masse. In der Seinsgemeinschaft dagegen ist die Gleichwertigkeit der Individuen in ihrer Andersheit Grundlage eines Konsenses im Gemeinschaftsleben. Es basiert auf der Beziehung gleichwertiger Wesen, deren jedes seine eigene und „eigen“-artige Gestalt hat (vgl. das 3. Kapitel des dritten Teils). Das Gemeinwohl ist auch in der Seinsgemeinschaft ein angestrebtes und unanfechtbares Ziel, aber es wird nicht erreicht durch Auslöschen des Selbst. Die Seinsgemeinschaft ist folglich keine weitere Alternative zum Individualismus und Kollektivismus, sondern eine dritte und überzeugendere Weise des Zusammenlebens von Menschen, die keine Vermittlung der beiden zuvor kritisierten Lebensentwürfe anstrebt. Denn die Seinsgemeinschaft bezieht sich unmittelbar auf das Wesen des Menschen als Teil des Seins und die daraus resultierende Lebensform. Daher können wir in der ontologischen Ethik nicht mehr vom Inhalt des ‘Sollens’ als einem dem Subjekt gegenüberstehenden objektiven Imperativ sprechen, sondern, weil das Sollen sich als ein der *Seins erfahrung* entstammendes *Wollen* offenbart, von einer Wirklichkeitskategorie, die unser Bewußtsein selbst ergreift. Das Wollen erhält - so gefaßt - eine fundamentale und fundierende Bedeutung als kategoriales Urphänomen für das Individuum, indem es seine bloße Subjektivität zu überschreiten vermag. Das Wollen ist also dem Sein und dem Leben nicht entgegengestellt und - um Simmels Bemerkung über die Beziehung von Leben und Sollen ontologisch zu deuten: Sobald aber am Wollen ein Ausdruck des Seins erkannt

wird, begleitet ‘die Strömung des Wollens die des wirklichen Lebens’.⁴⁷ Der Mensch aber - in seiner ausgeprägten Individualität und zugleich als Teil des Seins verstanden - schließt in seinem „singulären Tun jene Totalität nicht aus, sondern ein; so wenig unser Wissen ausreicht, es im einzelnen zu erweisen, so ist doch hier das metaphysische Grundgefühl dieses: daß jede existenziale Besonderheit das Ganze des individuellen Daseins, aus dem sie kommt, in ihrer Sprache restlos ausdrückt“.⁴⁸

⁴⁷ A.a.O., S. 186: „Sobald aber am Sollen die Form des Lebens erkannt wird, ist solche Diskontinuität (zwischen „der Allgemeinheit der Gesetze und der isolierenden Umschriebenseitigkeit“, E.J.) ausgeschlossen; die Strömung des Sollens begleitet.... die des wirklichen Lebens“).

⁴⁸ A.a.O., S. 208.

