Einleitung

1.1 Vorwort

> „Individualität ist oberstes Gebot, um im Schauspiel der Moderne eine Rolle spielen zu können“
> (Schimank 2002: 48).

Spätestens seit Anfang der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts erlebt die geistes- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Eigenart des „Individuums“, der „Individualität“, und dessen Verhältnis zum „Kollektiv“ (Gemeinschaft/Gesellschaft) eine regelrechte Renaissance vor dem Hintergrund sozialer Prozesse in den kapitalistisch geprägten, westlichen Industrienationen. In den 80er Jahren erhielt diese Entwicklung einen weiteren kräftigen Schub. Ausschlaggebend waren hierfür die politischen und sozialen Veränderungen dieser Zeit, die auf eine Atomisierung – im Sinne einer Entwurzelung des Individuums – und Anonymisierung des Einzelnen[1] hinausliefen und im verstärkten Maße die traditionellen Bindungen wie Familie, Schichtzugehörigkeit, Betriebszugehörigkeit etc. negierten. „Individualität“ und die Auswirkungen von Individualisierungstendenzen sind daher erneut in den Fokus des öffentlichen Interesses gerückt. Die Frage nach der Stellung des Individuums gegenüber der Gesellschaft bzw. der sich in dieser Entwicklung herauskristallisierenden Form des Individualismus auf gesellschaftlicher Ebene ist demnach erneut und unter veränderten Rahmenbedingungen zu stellen. Ebenso fragt es sich, welche Implikationen sie für ein modernes Konzept von „Individualität“ hat, das sich notgedrungen in einem Wechselverhältnis mit der gesellschaftlichen Struktur befindet. Zentral sind

1 | Im Folgenden wird aus Rücksicht auf den Sprachfluss auf die Ausformulierung einer geschlechtsneutralen Begrifflichkeit verzichtet. In (fast) jedem Fall sind selbstverständlich sowohl Frauen als auch Männer gemeint.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

hierfür Gedanken wie: Welche Herausforderung stellt der Prozess der zunehmenden Individualisierung an die Gesellschaft? Welche Anknüpfungspunkte für die notwendige Rückbindung des Individuums an das Kollektiv für die Neukonstitution des philosophischen Konzeptes von Individualität sind zu retten? Welche Begrenzungsmöglichkeiten bezüglich der Individualisierung bestehen? Dialektisch geht mit der Analyse dieser Situation die Problematik der möglichen Folgen für die Neuausrichtung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einher – Gesellschaft hier als Raum jeglicher zwischenmenschlicher Interaktion verstanden. Die Implikationen einer modernen Gesellschaftsordnung, die diesen aktuellen Ausgangsbedingungen Rechnung trägt, d.h. vor allem der (scheinbaren) Aufwertung des Individuellen und dem Verlust von traditionellen Bindungen, gilt es in diesem Zusammenhang auszuloten und der daran anknüpfenden Diskussion eine stabile, theoretische Grundlage zu bieten. Anders ausgedrückt: Es handelt sich um die Frage nach möglichen Ordnungsprinzipien in einer modernen, individualistisch ausgerichteten Gesellschaft. Zentral innerhalb der Analyse ist der dem Konzept der Individualität beigemessene Stellenwert. Dieses Konzept bildet das Fundament für eine Neuorientierung und dient als Bewertungsmaßstab für ein gesellschaftliches Ordnungsprinzip.

In dieser Arbeit soll der häufig als Krise im negativen Sinne wahrgenommene Umbruchprozess zum Anlass genommen werden, Individualität in Form einer Konzeption von authentischer oder souveräner Individualität[2], daher auch im folgenden als „radikale Individualität“[3] tituliert, neu zu betrachten und auf die gegebenen Umstände zu übertragen. Letztendlich gilt es, die klassische Frage nach der Möglichkeit umfangreicher Selbstentfaltung des Individuums im gesellschaftlichen Kontext aktuell zu beantworten. Die Arbeit ist dabei primär politisch-philosophisch angelegt. Es geht mir dabei nicht um eine Einordnung in einen philosophiegeschichtlichen Kontext, sondern um die exemplarische Untersuchung einzelner, ausgesuchter politisch-philosophischer Zugänge zur Thematik sowie deren Potential für die heutige Situation.

Die individuelle Freiheit hat in den letzten Jahrzehnten eine vermeintlich eklatante Aufwertung erfahren und ist zum Gradmesser für die Bewertung von Gesellschaftssystemen avanciert. Individualität nimmt zumindest nominell in den gesellschaftlichen Diskussionen einen besonderen Stellenwert ein. Wiederholt wird

2 | Auf die häufig, gesellschaftlich konnotierte Verbindung von souveräner Individualität und Männlichkeit – im Sinne des Geschlechtes („Gender“) – kann ich in diesem Rahmen nicht weiter eingehen. Mir ist die Problematik dessen durchaus bewusst.

3 | Ich habe den Terminus „radikale Individualität“ gewählt, da alle drei Denker in ihren Überlegungen versuchen bis zur sinnbildlichen „Wurzel“ (lateinisch: radix) der Individualität vorzudringen, d.h. den Ursprung der Individualität zu erkunden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf die Termini der „Authentizität“ und der „Identität“ zurückgegriffen, die sich in unterschiedlichen Facetten breit gestreut in der Gesellschaft finden (z.B. in der Werbung, in den Medien etc.) und Aspekte umschreiben, die in engem Zusammenhang mit Individualisierung stehen. Dabei ergibt sich für die heutige Gesellschaft die paradoxe Situation, dass der Kapitalismus als Wirtschaftsordnung eine Vereinzelung des nach Besitztum strebenden, bürgerlichen Individuums als Voraussetzung für seine Entfaltung benötigt, während andererseits eine bewusste Individualität darüber hinausgeht und sich nicht auf diesen Aspekt beschränken lassen kann. Auf gesellschaftlicher Ebene wird das flexible Individuum aufgrund seiner Bindungslosigkeit gleichzeitig als ein neues Problem für den Arbeitsmarkt wahrgenommen, da die veränderten Rahmenbedingungen auch negative Auswirkungen auf die Belastbarkeit des Individuums als Kollateralschaden erkennen lassen.

Nach der Analyse des Soziologen Ulrich Beck lassen sich drei Stufen der Individualisierung differenzieren:

- Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen sowie Institutionen
- Verlust von traditionellen Sicherheiten
- eine neue Art der sozialen Einbindung (vgl. Beck 1986: 206).

Seine Analysen haben weitgehend die deutschsprachige Diskussion über das Phänomen geprägt. Der Prozess der Individualisierung, der sich in mehreren Schüben bereits im 18. und 19. Jahrhundert bemerkbar machte, ist häufig durch eine Reduzierung auf die Atomisierung[4] gekennzeichnet. Gesellschaftliche Konflikte werden auf diesem Weg subjektiviert. Die Gesellschaft als solche wird in diesem System auf eine Variable im Lebenslauf reduziert und verlangt vom Individuum eine eigenständige Definitionsleistung innerhalb seiner Umwelt. Claudia Schwamborn hat in ihrer Arbeit über Johann Wolfgang von Goethe das Dilemma, in dem sich das Individuum der Moderne befindet, unter etwas anderen Gesichtspunkten fokussiert:

„Das neuzeitliche Individuum steht [...] zwischen der Gefahr eines grenzenlosen Individualismus und Egoismus, der die menschliche Gesellschaft zerstört und den Einzelnen isoliert, und dem Unheil einer Funktionalisierung und Kollektivierung des Individuums, wobei die Menschenwürde mit Füßen getreten wird und die Gesellschaft zur seelenlosen Maschinerie degeneriert“ (Schwamborn 1997: 82).

Innerhalb dieses grob umrissenen Rahmens bewegt sich die erkenntnisleitende Fragestellung der vorliegenden Arbeit. Dabei ist der Fokus auf die Konstituierung von Individualität gerichtet sowie dem Wechselverhältnis zwischen Individualität

4 | Vgl. zur von Beck vorgenommen Unterscheidung von „Individualisierung“ und „Atomisierung“: Beck 1997a: 393; Beck 2000: 103.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Kollektiv. Christian Schmidt schrieb einleitend in seiner Untersuchung „Individualität und Eigentum" über die Bedeutung der Individualität für die Selbstwahrnehmung moderner Gesellschaften:

„Individualität und Eigentum sind die zwei Grundformen, auf denen die gesellschaftlichen Systeme der Gegenwart beruhen. Ihrer Erhaltung ist die soziale Ordnung verpflichtet, die aus dieser Erhaltung ihre Legitimation bezieht. Individualität und Eigentum sind damit heute gleichermaßen zur Grundlage und zum Ziel des menschlichen Lebens geworden" (Schmidt 2006: 7).

Aufbauend auf diesen Überlegungen möchte ich die Frage aufwerfen, wie ein modernes Konzept von „Individualität" beschaffen sein muss, um sich sowohl von einem (neo-)liberal geprägten Konzept des Ideals vom „Selbstverwertungsnomaden"[5] bzw. dem „isolierten Wirtschaftsmenschen" (Weber 1920; hier: 1975: 184) abzugrenzen als auch von den traditionellen Vorstellungen, die das Individuum und seine konkreten Eigenarten einem übergeordneten Gemeinschaftsideal opfern, wie sie in großen Teilen der konservativen Kreisen vertreten und auch in sozialistischen Strömungen zu finden sind. Damit lässt sich als Ziel dieser Arbeit der Versuch definieren, sich punktuell an ein modernes Konzept von „Individualität" unter aktuellen sozialen, kulturellen[6] und politischen Rahmenbedingungen anzunähern, in dem die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Individuum zur Gesellschaft vor dem Hintergrund der schwellenden sozialwissenschaftlichen Debatte auf einer politisch-philosophischen Ebene ansetzt – zu Gunsten einer Neufassung bzw. Modifizierung einer Gesellschaftsordnung, die sich um einen Ausgleich individueller und gesellschaftlicher Interessen bemüht. Hierfür dient mir die Untersuchung der radikalen Individualitätsvorstellungen von D. A. F. De Sade, Max Stirner und Friedrich Nietzsche als Ausgangsbasis. Diese drei Denker haben sich in ihren Schriften eingehend mit den Fragen der Individualität und der Stellung des Individuums bzw. der Person[7] innerhalb des Kollektivs beschäftigt. Mit Ausnahme Nietzsches gelten sie bei weitem (noch) nicht als Klassiker der

5 | Vor dieser Reduzierung auf ein Selbstverwertungsnomaden warnte bereits Max Stirner in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum". Seine folgende Aussage hat leider seine Aktualität behalten bzw. erst posthum entfaltet: „Über der Pforte unserer Zeit seht nicht jenes apollinische: ‚Erkenne dich selbst', sondern ein *Verwerte Dich!"* (EE: 353).

6 | Den Begriff „kulturell" verstehe ich in seiner breit gefächerten Definition als Gesamtheit von durch Menschen modifizierten geistigen und materiellen Gebilde.

7 | Der Begriff der Person impliziert gegenüber dem Begriff „Individuum" ein „selbstbewußtes Individuum" und „frei-handeln-könnendes, verantwortliches Ich" (vgl. Eisler 1927: 393).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Disziplin der politischen Philosophie.[8] Ihre Philosophie, die auf der existentiellen Erfahrung von Isolation und Atomisierung fußt und somit m.E. mit den von der Sozialwissenschaft beschriebenen gesellschaftlichen Entwicklungen auf einer abstrakten Ebene ein hohes Maß an Konvergenz aufweist, bietet sich als Basis einer weiterführenden Untersuchung an.

Auf den möglichen Einfluss des Stirnerschen Konzeptes von Einzigkeit hat bereits der Politikwissenschaftler Jörg Ulrich verwiesen. Ein formuliertes Teilziel seiner Arbeit war es, zu untersuchen, was „die polemische Kategorie der ‚Einzigartigkeit' an kritischen Impulsen [für ein postmodernes Konzept von Individualität] bereitzustellen in der Lage ist" (Ulrich 2002: 29). Seinen Ansatz, die Einzigartigkeit der Individualität entgegenzustellen[9], halte ich für verfehlt – seine aus der Untersuchung gewonnenen Einsichten teile ich hingegen. Er erklärte über die Aktualität Stirners bezogen auf seine Gesellschaftsanalyse:

„Dieser Umstand, daß die Individuen heute, auf der bisher höchsten Stufe ihrer Vereinzelung, perfekter und auswegloser denn je dem Allgemeinen unterworfen sind, [...] begründet die Aktualität des Stirnerschen Denkens unter gesellschaftlichen Verhältnissen, die aufgrund der geschichtlichen Distanz in ihrer Entwicklung sehr viel fortgeschrittener sind als zu Stirners Lebzeiten [...] Sicher läßt sich mit Stirner kein Patentrezept für die Schaffung einer besseren oder gar idealen Gesellschaft entwickeln (was er übrigens selber nie intendierte!), wohl aber ein kritischer Sozialwissenschaft gut zu Gesicht stehender Zugriff auf wesentliche Elemente des gegenwärtigen Gesellschaftszustandes und die für diesen charakteristische Herrschaft der Abstraktion sowie ihrer Tendenz zur Verewigung gegen die *nur empirisch* daseienden und vor allem endlichen Menschen" (ebd.: 250f.).[10]

8 | Ähnlich verhält es sich bezüglich der Soziologie. Die Implikationen von Nietzsche und Stirner für die Soziologie wurden zwar vereinzelt beleuchtet, eine systematische Untersuchung ist dennoch noch nicht vorgelegt worden. Über de Sade gibt es diesbezüglich bislang noch überhaupt keine Untersuchungen.

9 | Er bringt die Unterscheidung der beiden Begriffe prägnant mit den folgenden Worten auf den Punkt: „Individualität ist bestimmbar, Einzigkeit nicht" (ebd.: 263). Ulrich setzt dabei den Begriff der Individualität unhinterfragt mit dem des Individualismus gleich und kommt daher zu seiner Gegenüberstellung der beiden Begriffe. Ebenso wie ihm geht es aber auch mir um ein Individualitätskonzept, das sich vom klassischen bis zeitgenössischen Liberalismus durchziehende Bild von Individualität.

10 | Ebenfalls sich auf die Philosophie der Poststrukturalisten berufend postulierte Jürgen Mümken (2003) die Aktualität des Stirnerschen Ansatzes für ein emanzipatorisches Konzept von Individualität.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Ähnlich interpretierte der anarchistische Historiker Max Nettlau die Philosophie Stirners unter Verweis auf die Besonderheiten seines propagierten Individualismus:

„Für mich gehört er [Stirner] keineswegs dem *engen* Individualismus an, der *nur* Individualist sein will und dadurch vom Bourgeois oder Tyrannen nicht zu scheiden ist, sondern er begründete jenen breiten, echten Individualismus, der die Grundlage jedes freiheitlichen Sozialismus ist, die Selbstbestimmung eines jeden über die Beziehungen, in die er mit anderen zu treten wünscht: diese können mutualistisch oder kommunistisch sein, eng oder entfernter, kurz oder lang usw.. Daß der einzelne hierüber aus eigenem Wissen und eigener Kraft entscheide, das hat Stirner gewünscht, und dazu suchte er ihn aus den Fesseln und Netzen der Autorität zu befreien. Der Individualismus als ausschließliches Prinzip ist eine einseitige Lösung und daher nicht Freiheit, sondern Enge; der Individualismus aber als *feinstes Werkzeug, um jeden in das von ihm gewünschte Milieu zu versetzen*, muß jeder freien Gruppierung der Menschen zugrunde liegen“ (Nettlau 1925: 179).

Alle drei Denker – nicht nur Max Stirner – problematisieren wiederholt das Verhältnis vom Individuellem, dem Konkreten, zum Allgemeinem, dem Abstrakten. Das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft nimmt Stirner als eine Konfliktsituation wahr. Während de Sade eine unbedingte Bejahung der Individualität in Form eines absolut entgrenzten Individualismus in Gedankenexperimenten ausdrückt, auch in konkreten Gesellschaftsutopien (z.B. im Zuge seiner frühsozialistischen Inselutopie Tamoé in seinem philosophischen Roman „Aline et Valcour“), ist Stirners Werk als eine Proklamation radikaler Individualität zu lesen. Nietzsche scheint in seinem Werk bei der Suche nach einem Ausweg aus dem Nihilismus zwischen der Bejahung der Entwicklung und der Suche nach einer metaphysischen Begründung für diese neue Form der Individualität zu schwanken. Dessen ungeachtet weisen die philosophischen Gedankengänge der drei Denker eine Reihe von Übereinstimmungen auf, die eine gegenseitige Befruchtung bei der Analyse versprechen. Hierfür werde ich die Philosophie Nietzsches mit der jeweiligen von de Sade und Stirner konfrontieren. In diesem Fall kommt der Philosophie Nietzsches eine doppelte Funktion zu: Einerseits dient sie mir als Konstante, um ihre Stärken und Schwächen bezogen auf die Konstruktion von Individualität der beiden anderen Denker zu fokussieren; andererseits dient mir das Herausstellen der Gemeinsamkeiten von de Sades und Stirners Denken mit der Philosophie Nietzsches zur wissenschaftlichen Legitimation einer politisch-philosophischen Auseinandersetzung mit ihren Werken, die immer noch Vorbehalte im akademischen Diskurs hervorrufen. Henry Miller bemerkte bereits in seinem Essay „Books of my life“ treffend über die öffentliche Wahrnehmung von D. A. F. de Sade, an der sich bislang nur wenig

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geändert hat: „[He is] one of the most maligned, defamed, misunderstood – deliberately and wilfully misunderstood – figure in all literature“ (Miller 1952: 15).

Mit der Radikalität ihrer Gedankenexperimente und Aphorismen eröffnen die drei Denker einen sehr klaren Blick auf die Gefahren einer Entwicklung zu einem ungebändigten Individualismus, der wie z.B. bei de Sade in „Les cent vingt journées de Sodome“ in eine Dystopie des Totalitarismus und „Entmenschlichung“ des Individuums umschlägt[11] (vgl. u.a. Horkheimer/Adorno 1944; hier: 2000: 100)[12]. De Sade weist aber auch auf mögliche Auswege aus der Entwicklung hin und thematisiert alternative Konzepte der Organisation von Gesellschaft, die den neuen Anforderungen gerecht werden. Vor allem geht es aber um die Frage nach der Beschaffenheit von „Individualität“, d.h. einer Form von Individualität, die mit den aktuellen Entwicklungen korrespondiert und dem Individuum eine adäquate Stellung im gesellschaftlichen Kontext eröffnet. Dieses Durchdenken und Benennen einer konsequent zu Ende gedachten Entwicklung ist typisch für de Sade, der in seiner „Nouvelle Justine“ den Libertin Rodin erklären lässt: „Mais la philosophie, Justine n'est point l'art de consoler les faibles; elle n'a d'autre but que de donner de la justesse à l'esprit et d'en déraciner les préjugés“ (NJ I: 235).

Der Rückgriff auf die Philosophie Friedrich Nietzsches für die Klärung der Fragestellung muss dennoch verwundern. Schließlich wurde und wird sein Werk bis heute interdisziplinär rezipiert. Welche neuen Erkenntnisse kann es noch bieten? Daher stehe ich auch vor der Aufgabe, zu zeigen, dass eine Reihe von Denkanstößen Nietzsches für die aktuelle Diskussion noch nicht ausgewertet zu sein scheinen.[13] Trotz seiner vielschichtigen Rezeption galt Nietzsche bislang nur selten als Referenzpunkt für die Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Individualität“ und der aktuellen Entwicklung der Individualisierung, wie es sich vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der von ihm als „Décadence“[14] titulierten gesellschaftlichen Entwicklung anbieten würde.[15]

11 | Bei diesem Umschlagen zeigt sich die Notwendigkeit einer Begrenzung der Individualisierung.

12 | Die erste Jahreszahl bei den Literaturangaben bezieht sich jeweils auf die Erstveröffentlichung der jeweiligen Schrift.

13 | Dies ist u.U. auf die vorrangig geisteswissenschaftliche Rezeption der vergangenen Jahrzehnte zurückzuführen. Die sozialwissenschaftliche Erforschung Nietzsches ist verhältnismäßig gering ausgeprägt.

14 | Den Begriff der „Décadence“ übernahm Friedrich Nietzsche von Paul Bouget aus dessen „Essais de psychologie“ (vgl. Borchmeyer 2009: 65).

15 | Eine Ausnahme diesbezüglich stellt die Arbeit „Individualität als politische Religion“ von Jörg Ulrich (2002; 2007) dar, in der Nietzsche zur Erläuterung moderner Individualität akquiriert wird, und Erhard Maßalsky 2006, der dessen Thesen in den soziologischen Diskurs integriert. Vgl. auch: Kapitel 1.5.1 der vorliegenden Arbeit.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die aktuellen Diskussionen der akademischen Philosophie zehren zwar zum Teil immer noch von dem Erbe des schwer verdaulichen „Dichterphilosophen", dessen Philosophie sich um die Frage nach dem souveränen Individuum – in Form des „Genies", des „großen Menschen" und des „Übermenschen" – gruppiert, aber die akademische Forschung hat die auf den Individualismus gerichtete Fokussierung weitgehend aus den Augen verloren, die vor allem in der ersten Phase der Nietzsche-Rezeption von Bedeutung war. Dabei prophezeite Nietzsche bereits in der „Fröhliche[n] Wissenschaft" einen Verlust allgemein verbindlicher Werte als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens, als er sinnbildlich schrieb:

„Das grösste neuere Ereignis, – dass ‚Gott todt ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen" (FW: 573).

Werden die sich daraus ergebenen Implikationen für ein Konzept von radikaler Individualität nicht gänzlich ausgeklammert, werden sie lediglich oberflächlich angesprochen. Vor allem das berühmt gewordene Schlagwort vom „Übermenschen" kann nach Auffassung von Axel Honneth als eine kritische Form der Individualität (vgl. Honneth 2004: 179, 207f.) gelesen werden, wird aber unter diesem Gesichtspunkt in der Forschung bisher vernachlässigt. In neueren Arbeiten wie z.B. der von Alexander-Maria Zibis wurde die Aktualität Nietzsches teilweise betont, da dieser in seiner Philosophie die Risiken einer zugespitzten Individualisierung" (Zibis 2007: 11) verkörpere und ein seiner Zeit weit vorausdenkender Philosoph gewesen sei. Er betonte, dass Nietzsche stets der Individualität den Vorrang gegenüber dem Kollektiv einräumte (vgl. ebd.: 13). Die häufige Thematisierung der Individualität vor allem in den nachgelassenen Schriften Nietzsches stützt diese These. Zibis kam zu dem Fazit: „Nietzsche befreit von Dogmen, er befreit von Ängsten, er ermutigt zum Handeln und sein Denken zeigt Spielräume für selbstbewusste Individuen auf" (ebd.: 211). In diesem Sinne gilt es das Werk der drei Denker erneut zu lesen.

Dabei wurde in der Rezeptionsgeschichte wiederholt Nietzsches Bedeutung für die Frage nach Individualität postuliert. Der Theologe Johann Figal hat dies in klaren Worten konstatiert:

„Aus dem Erbe der Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert und dem Atheismus seit dem 19. Jahrhundert erwachsen nach wie vor gravierende *Probleme* für ein religiöses Selbstverständnis. Drei davon möchte ich nennen, um von ihnen ausgehend mögliche *Perspektiven* für die Religionen zu überlegen. Sie sind mit den Begriffen *Atheismus, Immanenz* und *Individualität* schlagwortartig wiedergegeben. Nietzsche hat diese Themen radikal weitergedacht. Seine Antworten sind zentrale Anfragen, die die Religionen in der Moderne nicht als belanglos oder irrelevant für sie selbst beiseite schieben können" (Figal 2001: 72).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Ebenso finden sich in den betreffenden geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskursen vereinzelte Rückgriffe auf die Werke des D. A. F. de Sades und des Max Stirner[16].

Der Schriftsteller Jean Starobinski (1989) bemerkte treffend über die Modernität de Sades: „Unsere Zeit hat aus dem Marquis de Sade einen Klassiker ge-

16 | Auf die Bedeutung der Stirner'schen Individualitätskonzeption für die aktuelle Entwicklung haben zwar bereits Wolfgang Eßbach in seinem Essay „Autonomie oder Souveränität. Ambivalenzen im Denken der Freiheit" (2001), Jörg Ulrich in seiner Dissertation „Individualität als politische Religion" (2002) hingewiesen (s. z.B. Ulrich 2002: 232) sowie unterschiedliche Referenten auf der Tagung „Max Stirner e l'individualismo moderno", die 1994 vom „Istituto Suor Orsola Benicasa" in Neapel durchgeführt wurde, aber dennoch fristen diese beiden Denker in der wissenschaftlichen Debatte ein Schattendasein. Ulrich schrieb bezüglich der Aktualität Stirners im Allgemeinen: „Stirners Aktualität besteht darin, daß er bereits zu seiner Zeit im wesentlichen die Ideen und Ideale der damaligen Opposition kritisierte aus deren Realisierung später, unter welcher Pervertierung der ursprünglichen' Ideen auch immer, nicht nur die Modernisierungskatastrophen Faschismus und Stalinismus sich entwickelten, sondern schließlich auch der heutige Stand einer von Individualisierung gekennzeichneten Gesellschaft, in der die Individuen als Selbstvertungsnomaden ihrer restlosen Auflösung ins Allgemeine, ihre ‚Verrohstoffung' (Gronemeyer) und medienvermittelten Gleichschaltung zu standardisierten Markenartikeln und damit möglicherweise ihrem endgültigen Verschwinden entgegen" (Ulrich 2002: 251). Ebenfalls hat Arthur Kühn auf die potentielle Aktualität Stirners verwiesen, als er schrieb: „Existenzphilosophische Orientierung des Denkens und Handelns erweisen sich heute nach dem Scheitern großer kollektiver Ideologien für die Entwicklung einer Kultur der Klarheit und Selbstverantwortung in Feldern der persönlichen und sozialen Lebenspraxis als wichtiger denn je" (Kühn 1993: 43). Über die Bedeutung von Stirner für eine moderne Soziologie hat sich Erhard Maßalsky in seinen „Gedanken über Max Stirner" aus soziologischer Sicht geäußert. Demnach ergeben sich bei einem Vergleich der Ideen Stirners mit der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts eine Reihe von überschneidenden Fragen und Probleme. Im Mittelpunkt dieser stehen dabei für ihn jene, „die sich auf den Sozialisierungsprozeß und die Rolle des Individuums, ihrer Möglichkeiten und Grenzen beziehen" (Maßalsky 2006: 7).
Bereits in den 70er Jahren Wolfgang Essbach hatte in seinem Essay „Das Prinzip der namenlosen Differenz. Gesellschafts- und Kulturkritik bei B. Traven" (1976) Stirners Kritik eines bürgerlichen Individualitätsgedankens ins Gespräch gebracht.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

macht“ (zitiert nach: J/J I: 324). Dieter Hoffmann erörterte die Aktualität von de Sade und seinem Werk aus politikwissenschaftlicher Sicht:

„Die Sadesche Orgie ist also auch zu lesen als Parabel moderner Technologie und als Parabel der Entmündigung des Subjekts. Unter einem allgemeineren Aspekt gibt sie sich zu erkennen als Parabel des selbstherrlichen Subjektes und seines zerstörten Lebens. In dem eitlen Glauben befangen, das rücksichtslose Verfolgen des egoistischen Selbstinteresses und die Konkurrenz bis aufs Messer, ja, bis zur eigenen Selbstzerstörung, führe zum Fortschritt des gesellschaftlichen Ganzen, degradiert das Sadesche Subjekt sich zum willfährig dienenden Objekt eines von ihm nicht mehr zu kontrollierenden Zusammenhanges, der sich schließlich gegen es selbst wendet: die Erhaltung und Zerstörung des Selbst gelangen im Universum de Sades wie auch im Universum des inthronisierten Konkurrenzprinzips zur unvermeidlichen Kongruenz“ (Hoffmann 1983: 21f.).

Alle drei Denker verfolgen somit Gedankengänge[17], in deren Zentrum die „uneingeschränkte Entfesselung des Menschen“ steht, wie es Peter Köster (1972) als Kernthese seiner Arbeit über Friedrich Nietzsche formulierte. Mit Theodor W. Adorno und Max Horkheimer gesprochen (vgl. Horkheimer/Adorno 2000), klären sie in ihren Werken die Aufklärung über sich selbst auf, getreu dem de Sadeschen Postulat aus seiner „Nouvelle Justine“, „toût dire“ (und zu denken); die drei Autoren präsentieren eine philosophische und literarische Darstellung eines (fast) konsequent zu Ende gedachten Individualismus. Sie zeigen in ihrer Radikalität die Konsequenzen - sowohl in Form der Potentiale und Chancen als auch der Gefahren und Risiken eines auf entgrenzter Individualität fußenden Konzeptes von Individualismus - in besonderer Klarheit auf. Sie bilden damit ein philosophisches Fundament für die Annäherung an die Frage nach den Grenzen der absoluten Souveränität des Individuums, vor der Nietzsche bereits wiederholt in seinem Werk warnte (vgl. Fauser 1996: 15). Ihre philosophischen und literarischen Texte lassen sich vor diesem Hintergrund als Gedankenexperimente eines radikalen Strebens nach Individualität interpretieren. Sie ermöglichen in ihrer teils karikaturhaften Überspitzung des Individualismus einen sehr klaren Ausblick auf seine möglichen Tendenzen, neue Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens[18] und die begrenzten Auswirkungen einer solchen Entwicklung. Andere Passagen hingegen

17 | Einem eigenen philosophischen System verweigerten sich Stirner und Nietzsche konsequent – die Gedankengänge de Sades sind unausgereift, als Systementwürfe gelesen haben sie lediglich fragmentarischen Gehalt.

18 | Die Frage nach einer Implementierung und Institutionalisierung dieser Strukturen wird in diesem Rahmen zugunsten eines rein auf das Individuum gerichteten Blickwinkels außer acht gelassen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

lassen sich als Gesellschaftsutopien lesen, die Anknüpfungspunkte für einen aktuellen Diskurs bieten. Sie versprechen daher unter dem hier gewählten Blickwinkel fruchtbare Impulse für die laufenden Debatten. In diesem Sinne stellt meine Arbeit auch einen Versuch dar, das Potential primär philosophischer und literarischer Texte für die Beantwortung aktueller sozialwissenschaftlicher Problemstellungen aufzuzeigen. Dadurch soll die philosophische Grundierung der Sozialwissenschaften verteidigt und gestärkt werden.

Gleichzeitig eröffnet die Konfrontation des Konzepts von Individualität von Nietzsche mit denen der anderen beiden Denker einen neuen Blick auf sein Werk und lässt dementsprechend neue Anregungen für die Klärung strittiger Aspekte der Philosophie Nietzsches erwarten.

Eine Übertragung der bei allen drei Denkern radikal ausgeprägten individualistischen Philosophie auf eine moderne Gesellschaftsordnung als Kriterium für eine Modifizierung muss auf den ersten Blick befremden. Durch das Werk de Sades ziehen sich polemische Äußerungen gegenüber der klassischen Gesellschaftstheorie von Jean-Jacques Rousseau und Thomas Hobbes sowie kritische Bemerkungen über Nicollò Machiavelli; Max Stirner assoziierte in seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum" mit Gesellschaft in erster Linie die „Gefängnisgesellschaft" (vgl. EE: 194); Friedrich Nietzsche hat sich wiederholt abwertend über die Gesellschaft geäußert, die in seinen Augen lediglich eine „Herde" oder einfach nur die „Masse" verkörperte. Dennoch bieten sie jeweils Ansätze für ein neues Gesellschaftsdenken und für eine neue Form des Gesellschaftsvertrages mit einer starken Betonung von Individualität. So erläuterte bereits Bernd Kast bezüglich Stirners Essay „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung":

„Stirner geht es nicht darum, von einem gesellschaftlichen Idealzustand aus Direktiven für den Einzelnen zu deduzieren. Er beschreitet den umgekehrten Weg: den Weg zu einer idealen Gesellschaft und zu idealen Verkehrsformen über die Selbstverwirklichung des Individuums" (Kast 1979: 71).

Im ersten Teil der Arbeit werde ich den begriffsgeschichtlichen Rahmen abstecken (Kapitel 1.2 der vorliegenden Arbeit) und grob den aktuellen Diskurs referieren (Kapitel 1.3 der vorliegenden Arbeit) sowie eingehend die Methodenfrage erörtern (Kapitel 1.7 der vorliegenden Arbeit). Die Methodenfrage verdient besonderes Augenmerk, da sich die Arbeit einem interdisziplinären Ansatz verpflichtet fühlt, der sowohl die sozialwissenschaftliche Ebene (Soziologie, Politikwissenschaft) als auch die geisteswissenschaftliche (Literaturwissenschaft, Philosophie) adäquat berücksichtigen muss. Ich habe mich vor diesem Hintergrund dafür entschieden, die Philosophie der drei Denker nach der von Wilhelm Dilthey (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) umrissenen Methode der „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik" zu untersuchen, unter Berücksichtigung der Kritik und Weiterentwicklung hin zu einer „philologischen Hermeneutik" durch den italieni-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen Philosophen Emilio Betti (vgl. Kapitel 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit). Die Analyse der Werke[19] der drei Denker verläuft anhand eines vorher festgelegten Rasters, das mir eine Ordnung der Gedankengänge ermöglicht und mit seinen abstrakten Kategorien für einen Vergleich der Philosophie der drei Denker unumgänglich ist. Beginnen werde ich mit einer Analyse der Philosophie Friedrich Nietzsches (Kapitel 2 der vorliegenden Arbeit). Im weiteren Verlauf werde ich die Ergebnisse bezüglich der Philosophie D. A. F. de Sades (vgl. Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit) und Max Stirners (vgl. Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit) einem konfrontativen Vergleich mit jenen aus der Analyse Friedrich Nietzsches unterziehen. Die sich daraus ergebenden Übereinstimmungen und Differenzen werde ich auf die Anwendbarkeit für die Modifizierung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hin untersuchen (vgl. Kapitel 5 der vorliegenden Arbeit).

Im Zuge der Analyse der einzelnen Denker werde ich singuläre Einflüsse auf ihr Denken durch die Rezeption anderer Philosophen sowie intertextuelle Bezüge pointiert in Exkursen berücksichtigen. Dies ist notwendig, um einen Blick auf potentielle geistesgeschichtliche Einflüsse zu gewähren und den zeitgenössischen Rahmen abzustecken, in dem ihre Ideen entstanden. Gleichzeitig bietet sich dieses Vorgehen als Korrektiv für die hermeneutische Interpretation an. Diese Exkurse können dabei nur rudimentär ausfallen, da eine jeweils adäquate Thematisierung den Umfang der Arbeit sprengen würde.

In einer Auseinandersetzung mit den eingangs umrissenen, aktuellen Diskursen werde ich meine Ergebnisse aus dem konfrontativen Vergleich vor dem Hintergrund einer Annäherung an ein modernes Konzept von Individualität diskutieren, und einen Ausblick auf die Impulse bieten, welche die aktuelle Diskussion über eine Neuausrichtung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen aus der Philosophie der drei Denker gewinnen kann.

1.2 ARBEITSDEFINITIONEN ZENTRALER BEGRIFFE

Die vorliegende Arbeit kreist um die in den geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen sehr unterschiedlich definierten, meist nur sehr vage umrissenen Termini von „Individualität“ und „Individualismus“ sowie verwandte Begriffe wie „Persönlichkeit“, „Ich“ etc. Auf die Gefahr der Vagheit des Begriffs „Individualität“ haben bereits Karl Eibl und Marianne Willems in der Einleitung zum Themenheft „Individualität“ der Zeitschrift „Aufklärung“ verwiesen:

„‚Individualität‘ gehört zu den Wörtern mit grundbegrifflicher Aura, die – wie z.B. auch ‚Macht‘, ‚Bildung‘, ‚Freiheit‘, ‚Realismus‘, ‚Bewußtsein‘ usw. – hohen

19 | Hinweise zur Zitation der Werke finden sich im Siglenverzeichnis der vorliegenden Arbeit (vgl. S. 9 der vorliegenden Arbeit).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

interdiskursiven Tauschwert besitzen: In vielen wissenschaftlichen Disziplinen, in vielen Bildungszirkeln verbinden sich mit dem Wort irgendwelche Vorstellungen, man meint, sich über die Grenzen der Diskurse hinweg schnell verständigen zu können; aber allzuoft erkauft durch Vagheit, Inhaltsarmut oder Mißverständnisse bei der Anschlußkommunikation" (Eibl/Willems 1996: 3).

Auch die beiden neueren philosophischen Untersuchungen von Volker Gerhardt (1999; 2000) über den geistesgeschichtlichen Impetus des Terminus „Individualität" – einem Begriff, der in vielen philosophischen Wörterbüchern und Lexika mit dem des „Individuums" gleichgesetzt wird – zeugen von der Schwierigkeit der Ein- und Abgrenzung. Richard Müller-Freienfels kritisierte in seiner Studie „Philosophie der Individualität" gar die Verwendung des Begriffs der „Individualität" an sich.

„[D]ie Individualität erscheint mir [...] als etwas Irrationales, etwas das nicht eingeht in die Begriffe der traditionellen Logik, etwas, das zwar unter mancherlei Gesichtspunkten rationalisierbar ist, aber in seinem tiefsten Wesen sich jeder Schablone entzieht, und als ein einziges, wenn auch nicht Abgrenzbares, weder mit anderen, noch dauernd mit sich selbst identisches, darum jedoch keineswegs chaotischen Wesen zu begreifen ist" (Müller-Freienfels 1923: 3).

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir notwendig, jeweils Arbeitsdefinitionen der für die Untersuchung grundlegenden Begriffe voranzustellen, die mir bei den folgenden hermeneutischen Interpretationen der Quellentexte als Anhaltspunkte gedient haben. Dabei bin ich mir der Gefahr bewusst, dass ich mich der „Individualität" nur über eine Abstraktion des Phänomens nähern kann, da „Individualität" per se Unsagbares darstellt.

Ich orientiere mich bei der Verwendung des Begriffs der „Individualität" an der im von Max Müller und Alois Halder herausgegebenen „Philosophischen Wörterbuch" abgedruckten Definition. Ergänzend werde ich mich an den präzisierenden Definitionen von Annemarie Pieper und Lucien Sève orientieren. Max Müllers und Alois Halders Definition von „Individualität" lautete: „[Individualität ist] der Inbegriff der Eigenschaften oder Merkmale, durch die sich etwas als bestimmtes ‚Dies-Da', als einmaliges Individuum bekundet" (Müller/Halder 1988: 146). Damit lässt sich Individualität über die Merkmale des Individuums beschreiben, die seine jeweilige Singularität ausmachen und die Abgrenzung von anderen Individuen ermöglichen. Der etymologische Ursprung des Wortes – lateinisch für „das Ungeteilte" – wird auf diese Weise adäquat wiedergegeben. Ein weiterer Aspekt, den Lucien Sève auf den Punkt brachte, ist „die Tatsache, daß ein menschliches Subjekt seine Originalität und Unabhängigkeit behauptet" (Sève 1999: 625), auf die Individualität zurückzuführen sei. Dem Konzept der Individualität ist damit immer auch ein aktiver Akt immanent. Vor diesem Hintergrund grenze ich

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den Begriff der „Individualität“ vom häufig synonym verwendeten Begriff des „Individuums“ ab, der sich zwar auch über seine Singularität definiert, aber nicht notgedrungen mit „Individualität“ im Sinne einer aktiven Aneignung der Anlagen des Selbst einhergeht. Annemarie Pieper hat im „Handbuch philosophischer Grundbegriffe“ diese Unterscheidung der beiden Begriffe prägnant auf den Punkt gebracht. Sie schrieb diesbezüglich:

„Die Individualität des Individuums besteht nicht oder jedenfalls nicht primär in seiner ontologisch begründeten Singularität, sondern ist etwas, daß das Individuum selber vollbringen muß, um Individuum zu sein. Dieser Akt der ‚Verinnerlichung‘ oder ‚Aneignung‘ des ‚Selbst‘ begründet die absolute Positivität des Individuums, das sich selbst zum Prinzip seiner Individualität macht, indem es sich in seiner Geschichtlichkeit akzeptiert und als schlechthin verantwortlich für sein Handeln bestimmt. Der Ursprung der Individualität liegt mithin im Modus der freien Selbstbestimmung des Einzelnen, die aufgrund ihrer Geschichtlichkeit den Charakter der Einzigartigkeit hat und so als das Ureigenste des Individuums in allen seinen Handlungen wirklich ist“ (Pieper 1973: 732).

Über das gegenseitige (Wechsel-)Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erklärte sie weiterhin: „Die Individualität des Individuums ist daher nie etwas isoliert für sich Bestehendes, sondern eine schon wesentlich auf die Individualität anderer, sich ebenfalls in freier Selbstbestimmung realisierender Individuen bezogen“ (ebd.: 733). Heinz Abels lieferte in seiner Untersuchung über Identität folgende Definition, die die getroffenen Aussagen noch konkretisiert:

„Individualität meint einerseits das *Bewußtsein* des Menschen von seiner Besonderheit und das *Bedürfnis*, diese Einzigartigkeit auch zum Ausdruck zu bringen, und andererseits die von ihm selbst und den anderen *objektiv festgestellte Besonderheit* und Einzigkeit. [...] Die *Individualität der Moderne* lebt grundsätzlich vom Anspruch des Menschen, das *gleiche* Recht wie jeder zu haben, ein einzelner für sich zu sein, also ohne Rücksicht auf Herkunft, Geschlecht, soziale Lage oder andere Zuschreibungen. Die lebt zweitens vom Bewußtsein der *Differenz* in höchst unterschiedlich sozialen Bereichen. Drittens schliesslich lebt die Individualität der Moderne von dem Bewußtsein des Menschen, einen funktionalen Beitrag für die Gesellschaft zu erbringen“ (Abels 2006: 43f.).

Bezogen auf das Konzept von „Individualität“ in der Moderne nannte Uwe Schimank das „Selbstverständnis der Person als einzigartiges und selbstbestimmtes Wesen“ (Schimank 2002: 9) als grundlegendes Element. Individualität ist somit an den Prozess der Selbsterkenntnis gebunden. Claudius Meßner präzisierte den Begriff der „Individualität“ in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Selbst“:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

„Als *Selbst* kann man diejenige Ausprägung des Ich begreifen, in der die selbstbewußte Aneignung der eigenen Geschichte als Bedingung der Identität erscheint. Sofern im Selbst die Selbständigkeit und Differenzen des Individuums gegenüber Anderen mitgedacht ist, kann man auch von der *Individualität* oder der *Person* sprechen" (Meßner 1998: 18).

Im engen Kontext mit dem Begriff der Individualität steht somit derjenige der „Persönlichkeit", der in der Literatur partiell als dessen Synonym verwendet wurde und wird. Fritz Mauthner definierte den Begriff der „Persönlichkeit" mit den Worten:

„Persönlichkeit ist uns seit Goethe etwas wie ein höchstes Gut geworden, das letzte Ziel von Menschen, die sich nicht mehr als Atome einer Masse, eines Staates fühlen, sondern den Kern ihres eigensten Wesens zur Geltung bringen wollen: ihre Individualität" (Mauthner 1924: 527).

In Anlehnung an den Theologen Friedrich Daniel Schleiermacher unterschied Manfred Frank hingegen zwischen der „Personalität" (Seinsweise eines Besonderen) und der „Individualität" (Seinsweise eines einzelnen Subjektes) (vgl. Frank 1986: 64). E. Niemann ging mit ihm konform:

„Somit sehen Sie auch leicht, daß auch der Begriff der Individualität und der Persönlichkeit nicht dasselbe ist, weil Persönlichkeit, d.h. überhaupt Personsein, das Wesen des Menschen, als der vernünftigen Natur ausmacht, Individualität dagegen eine besondere Unterschiedlichkeit von dem allgemeinen Menschensein besteht" (Niemann 1881: 172).

Hier zeigt sich wiederum der enge Zusammenhang von „Persönlichkeit" und „Individualität": „Persönlichkeit" bezeichnet dementsprechend die Gesamtheit von Gemüt und Charakter eines Individuums in Bezug auf die Gattung Mensch. Andere Definitionen sehen in der Persönlichkeit eine Form der durch gesellschaftliche Bildung herauskristallisierten Individualität. Der Begriff wird bei der Analyse der Quellen berücksichtigt und in den Untersuchungsverlauf integriert, da er Überschneidungen mit dem Terminus „Individualität" aufweist.

Bei der Verwendung des Terminus „Individualismus", der um 1750 in Frankreich im Umfeld der Frühsozialisten – vor allem in der Schule Saint-Simons – erstmals auf gesellschaftliche und politische Zusammenhänge angewandt wurde, greife ich auf Günter Hartfiel zurück, der den Individualismus als

„grundlegende Lehre bzw. Auffassung, die das Individuum in den Mittelpunkt stellt bzw. die Vorrangigkeit seiner Interessen, Bedürfnisse, Rechte, Entwicklung usw. gegenüber der sozialen Umgebung hervorhebt" (Hartfiel 1982: 328)

konkretisierte.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Die von Hartfiel geprägte Definition deckt sich mit den gängigen, in der Soziologie verwendeten Definitionen des Begriffs. Sie passt ebenso auf den Begriff „Egoismus", der als verschärfte Form des Individualismus gelesen werden kann (vgl. Halbfas 1972; Borsche 1976). Der „Egoismus", der vor allem bei der Analyse der Texte von D. A. F. de Sade und Max Stirner eine wichtige Rolle spielt, wird im kommenden vor diesem Hintergrund – soweit nicht anders angegeben – als eine Ausprägung des Individualismus gelesen. Rudolf Eisler unterschied in seinem „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" zwischen einem theoretischen Egoismus, den er mit dem „Solipsismus" gleichsetzt, und einem praktischen Egoismus, den er mit den Begriffen „Ichtum, Eigenliebe, Selbstsucht, Eigennutz" (Eisler 1910: 251) umschreibt. Für ihn fiel Stirner unter die Kategorie des „praktischen Egoismus" (vgl. ebd.: 252). Für Wilhelm Traugott Krug lässt sich der Egoismus wie folgt definieren: „Egoismus ist Ichthum [...] Man versteht also darunter nichts anderes als Selbstsucht oder Eigennutz aus übertriebener Selbstliebe" (Krug 1969a: 666f.). Für die vorliegende Arbeit bietet sich die Definition an, dass es sich beim Egoismus um eine Weltanschauung oder Lebensmaxime handelt, die die Individualität bzw. die Person ins Zentrum der Wertsetzung stellt.

Den in der Soziologie häufig mit „Individualismus" gleichgesetzten Begriff der „Individuation", den Friedrich Nietzsche vorrangig bei seiner Auseinandersetzung mit dem „principium individuationis" verwendet, fasse ich im Sinne von „Atomisierung"[20] auf, d.h. als Besonderung des Einzelnen, nicht mehr Teilbaren bzw. der Vereinzelung. Lucien Sève verwies in seinem Beitrag „Individuum/Individualismus" auf den Ursprung des Wortes in der scholastischen Philosophie, die mit diesem den „Übergang von der Allgemeinheit des Begriffs oder der Spezies zur Einzelexistenz" (Sève 1999: 625) beschrieb. Anhand dieser engen Definition wird bereits deutlich, dass ich zwischen „Individuation" und dem breiter gespannten Konzept von „Individualismus" bewusst unterscheide. Individuation lässt sich als eine Form der „Atomisierung" und Vereinzelung lesen, während der Individualismus eine Weltanschauung beschreibt, die dem Individuum gegenüber der Gemeinschaft den Vorrang einräumt. Ein weiterer wichtiger Begriff ist der der Individualisierung, der weitgehend als ein Synonym für Atomisierung verwendet wird. Er beschreibt den schrittweisen Verlust der Bindungen des Individuums an die Konventionen seiner Lebenswelt. Günter Abels fasste ihn in den Worten zusammen: „Der schillernde Begriff (...) der *Individualisierung* meint die *eigene Vorstellung* des Individuums von sich selbst und von der sozialen Bedeutung

20 | Obwohl es sich bei den Begriffen „Atom" und „Individuum" im geisteswissenschaftlichen Gebrauch um Synonyme handelt, die als Bezeichnung für den kleinsten, unveränderlichen und unteilbaren Baustein dienen, werden die beiden Begriffe in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskussion unterschiedlich gewertet.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und Relevanz der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (Abels 2006: 45). Er reicht damit über die klassische Reduzierung des Begriffs auf „Atomisierung“ hinaus. Ebenfalls von Relevanz ist in diesem Zusammenhang die Vorstellung vom „Ich“. Eisler erläuterte sie mit den Worten: „Das ich ist das Identische, Permanierende, die Einheit des lebenden, bewußten Wesens“ (Eisler 1910: 500). Dementsprechend werde ich in der folgenden Untersuchung den Begriff fachterminologisch als „Identität des Subjektes“ auffassen, d.h. als die Bezeichnung für Identität des Individuums. Der Begriff der „Identität“, ins Deutsche häufig auch als „Einerleikeit“ bzw. „Sichselbstgleichheit“ übersetzt, bezeichnet die kennzeichnenden Charaktermerkmale eines Individuums, wie z.B. die Kollektiveigenschaften. Er wird in der Regel synonym mit dem Begriff der Individualität benutzt. O. Mez definiert den Begriff im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“: „Der Ausdruck <I.> bezeichnet eine jegliche Beziehung, welche die durch das diskursive Denken ermöglichte Vervielfältigung der Vergegenständlichkeit eines Gegenstandes aufhebt“ (Mez 1976: 143). Eisler definierte 1927 im „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ den Begriff wie folgt:

„I. ist 1. phänomenologisch und logisch: Einheit der Bedeutung, des Gedachten, ‚Gemeinten‘ gegenüber der Mannigfaltigkeit der Denk- und Vorstellungsakte, die sich auf denselben (realen oder idealen) Gegenstand beziehen; 2. Psychologisch: das sich Gleich-Bleiben des Bewußtseins als einheitliches Ganzes in mir Stetigkeit; auf Grundlage der Erinnerung ergibt sich ein Ls.-Bewußtsein; 3. Real: das sich selbst gleichbleiben eines Dinges oder Wesens im Wechsel seiner Zustände und im Verlaufe einer Entwicklung“ (Eisler 1927: 700).

Peter Lohauß verwies in seiner Analyse „Moderne Identität und Gesellschaft“ ebenfalls explizit auf den Zusammenhang von „Identität“ und „Individualität“: „Die moderne Identität beruht auf der Vorstellung autonomer Individualität“ (Lohauß 1995: 154). Eine nähere Erläuterung dieses Sachverhalts bleibt er an dieser Stelle schuldig.

In der Soziologie und der Sozialpsychologie ist hingegen die Gleichsetzung von Individualität und Identität umstritten (vgl. z.B. Straub 1999). Dabei ist diese Auffassung rein auf die Selbstidentität gemünzt – die Dimension einer „sozialen“ bzw. „kollektiven“ Identität wird in der vorliegen Arbeit nur in Bezug auf die Konstruktion von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Entwicklung und Umsetzung der Individualität Eingang finden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.3 „Individualismus“ und „Individualität“ in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion

> „Der Zerfall von Individualität heute lehrt nicht bloß deren Kategorie als historisch verstehen, sondern weckt auch Zweifel an ihrem positiven Wesen“ (Horkheimer/Adorno 2000: 257).

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Ideologie, den Phänomenen und den sozialen Auswirkungen des „Individualismus“ auf die bürgerliche Gesellschaft ist seit jeher ein wichtiger Bestandteil der sozialwissenschaftlichen Disziplinen gewesen. Schon das Denken der Klassiker der soziologischen Theorie hat sie maßgeblich geprägt. Auch in der Politikwissenschaft spielte seit jeher die Ausbalancierung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft eine wichtige Rolle, speziell innerhalb der Disziplin der politischen Theorie und Ideengeschichte, in der Frage nach der geeigneten Staatsform, dem institutionellen Aufbau und der Legitimation des Staates schlechthin. Auf die Bedeutung der Positionierung gegenüber dem Konzept des Individualismus für die Politik hat bereits F. Köhler in seiner Darstellung „Wesen und Bedeutung des Individualismus“ bezüglich der Nationalstaaten im Jahr 1922 hingewiesen:

> „Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß jede Nation sich über die Tragweite gerade ihrer Auffassung und Handhabung des Individualitätsprozesses klar sein muß, will sie nicht Schaden leiden um deswillen einerseits die Rechte, andererseits die Auswüchse des Individualismus nicht gebührend in Rechnung setzte“ (Köhler 1922: 37f.).

In den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts hat die Diskussion um die Individualisierung in der westlich-kapitalistischen Welt eine Renaissance erfahren – in mehren Ländern und Regionen unabhängig voneinander. Während in den USA die Diskussion vorrangig auf der politikwissenschaftlichen Ebene der Auseinandersetzung zwischen liberalen und kommunitaristischen Fraktionen verlief (vgl. z.B. Crittenden 1992; Worku 1997), ausgelöst von und begleitet durch die Renaissance des Kontraktualismus, gilt im deutschsprachigen Raum die Gefahrenanalyse des Soziologen Ulrich Beck (Beck 1983, 1986) als Initialzündung für eine (Re-)Thematisierung von „Individualismus“ und seinen gesellschaftlichen Folgen. Ulrich Beck definierte in „Die Erfindung des Politischen“ den Individualismus, den er in diesem Zusammenhang auf den Aspekt der „Individualisierung“ reduzierte, wie folgt:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Schlicht gesagt, meint ‚Individualisierung': den Zerfall industriegesellschaftlicher Selbstverständlichkeiten sowie den Zwang, ohne Selbstverständlichkeit für sich selbst und miteinander neue ‚Selbstverständlichkeiten' zu finden und erfinden" (Beck 1993: 151).

Im Gespräch mit Johannes Willems differenzierte Ulrich Beck den Begriff der „Individualisierung" weiter aus:

„Individualisierung bedeutet zunächst einmal, dass man in eine institutionelle Dynamik gerät, die als Adressaten im Einzelnen und nicht die Gruppe hat. Dies wiederum hat zur Folge, dass man freigesetzt wird aus traditionellen Vorgaben, etwas daraus, wie man in Geschlechterrollen das Familienleben organisiert" (Beck 2000: 87).

In diesem Gespräch formulierte er darüber hinaus seine Abgrenzung gegenüber anderen begrifflichen Belegungen des Terminus der Individualisierung:

„Ich verstehe unter Individualisierung nicht neoliberalen Egoismus, Marktegoismus. Das ist ein Missverständnis, das insbesondere im angelsächsischen Bereich anzutreffen ist. Individualismus bedeutet bei mir auch nicht Emanzipation oder eine wachsende Wahlfreiheit von Individuen, wodurch die Menschen immer mehr an Persönlichkeit und Einmaligkeit gewinnen, wie viele das unterstellen. Schon gar nicht bedeutet Individualisierung in meinem Verständnis des Begriffs Autonomie oder gar Autarkie, dass man also unabhängig ist voneinander und dass man zur [...] Monade wird. [...] Was ich unter Individualisierung verstehe, lässt sich am besten damit erklären, dass ich mit dem Begriff *institutionalisierter Individualismus* beginne. Institutionalisierter Individualismus besagt, dass es sich dabei nicht nur um eine Wahrnehmungsform der Einzelnen handelt, sondern es werden damit zentrale Institutionen der modernen Gesellschaft bezeichnet, wie beispielsweise die Notwendigkeit, sich eine eigene Biographie zu entwickeln, sich aus kollektiven Vorgaben herauszulösen" (ebd.: 84f.).

Auch in anderen europäischen Ländern setzte unter ähnlichen Voraussetzungen eine erneute Diskussion ein (z.B. in Großbritannien durch die Arbeiten des Soziologen Zygmund Bauman). Sibylle Kalupner fasste die europäische und amerikanische sozialwissenschaftliche Diskussion in ihrer Untersuchung „Die Grenzen der Individualisierung" mit folgenden Worten zusammen:

„Sucht man nach einem gemeinsamen Kern dieser Ansätze jenseits ihrer spezifischen Zugänge und konkreten Fragestellungen, wird ein zentrales Motiv erkennbar, das alle miteinander teilen. Bis zu einem gewissen Grad kultu-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

reller Varianz beziehen sich die genannten Problemstellungen auf das Motiv eines historisch diagnostizierbaren ‚Gemeinschaftsverlust', also auf die Frage, ob die gegenwärtig beobachtbaren Veränderungen als abgeleitete Folge eines die westlichen Gesellschaften seit längerem betreffenden Modernisierungsprozesses anzusehen sind, in dessen Konsequenz sich tradierte Gemeinschaftsformen zwangsläufig auflösen müssen" (Kalupner 2003: 8).

Die politische und gesellschaftliche Transformation in den ehemaligen Ostblockstaaten in den 90er Jahren aufgrund des Scheiterns des realexistierenden Sozialismus bot zudem neuen Stoff für die international geführte Debatte. Im Mittelpunkt des Diskurses steht dabei jeweils die Frage nach der Bindungsfähigkeit des Individuums, den neuen Bindungsformen und verbindenden Faktoren sowie den Auswirkungen des sozialen Wandels auf die jeweilige „Wertegemeinschaft". Individualismus wird dabei häufig synonym für den Begriff der „Atomisierung" bzw. „Individuation" verwendet. Dabei wird der gesellschaftliche Wandel als ein Gleichgewicht von Chancen und Risiken (z.B. Beck 1983; 1986) wahrgenommen oder als ein sehr konkretes Gefahrenszenario (z.B. Miegel/Wahl 1993) – abgesehen von den Vertretern der (neo-)liberalen Fraktion, die diesen Wandel positiv bewerten und begrüßen.[21] Monika Wohlrab-Sahr schrieb in ihrem Aufsatz „Individualisierung: Differenzierungsprozeß und Zurechnungsmodus" über die unterschiedlichen Ebenen der Argumentation zu Individualismus in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatte:

„Betrachtet man klassische und zeitgenössische Arbeiten zum Themenkreis Individualisierung, werden dabei zwei unterschiedliche Ebenen der Thematisierung erkennbar, die für eine Begriffsklärung als zentrale Unterscheidung dienen können. Die eine verortet Individualisierung im Kontext sozialer Differenzierung, legt also den Akzent auf die Herausbildung von *Individualität im Sinne einer unterscheidbaren, besonderen Persönlichkeit'*. Eine Problemanzeige erfolgt aus dieser Perspektive vor allem in Hinblick auf die Frage, wie sich denn noch ein gesellschaftlicher Zusammenhalt herstellt, wenn die Gesellschaft eine Gesellschaft von unterschiedlichen Persönlichkeiten geworden ist. Die zweite Thematisierungsform akzentuiert vor allem den *gesellschaftlichen Prozeß der Veränderung des Innenlebens*: die Internalisierung sozialer Kontrolle, die Herausbildung von Techniken der Selbstbeobachtung und Selbstkontrolle" (Wohlrab-Sahr 1997: 25f.).

21 | Einen guten Überblick über die aktuellen soziologischen Diskurse bietet der von Thomas Kron im Jahr 2000 publizierte Sammelband „Individualisierung und soziologische Theorie".

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Für meine weitere Untersuchung ist lediglich die erste Ebene des Diskurses relevant; die Internalisierung der sozialen Kontrolle spielt gelegentlich als untergeordneter Aspekt mit hinein. Matthias Junge hat in seiner Gegenüberstellung der beiden Pole – Gesellschaft und Individuum – folgende Aspekte der beiden Konzepte herausgearbeitet:

„Steigert in der Individualisierungstheorie gesellschaftlicher Differenzierung die Möglichkeiten zur Etablierung sozialer Beziehungen und zur Stärkung des Zusammenhangs von Autonomie und Verbundenheit, so zerstört in der kommunitaristischen Sozialtheorie gerade die gesellschaftliche Differenzierung diesen Zusammenhang. Die Kommunitaristen rekonstruieren die Transformation des Selbst als Ausgliederung des Selbst aus gemeinschaftlichen Kontexten und diagnostizierten eine damit einhergehende schwindende Bindung an das gemeinschaftliche Gute. Diese Entkontextualisierung des Selbst führt zugleich zu einer Zerstörung der Familie und zu einem Verlust des Verständnisses der gesellschaftlichen Institutionen“ (Junge 1997: 121f.).

Das Horrorszenario eines Verfalls der Gesellschaft, das der ersten Ebene dieses Konzeptes entspricht, ist allgegenwärtig und füllt in regelmäßigen Abständen die Spalten des internationalen Feuilletons.

Die beiden Soziologen Anthony Elliot und Charles Lemert verkündeten in ihrer Schrift „The new individualism“ die Herauskristallisierung einer neuen Form des Individualismus im Zuge der viel beschworenen „Globalisierung“. Diese Form beschrieben sie wie folgt:

„The new individualism is both personal autonomy and utopic longing, the possibility of postmodernism and the reality of living in a radically pluralistic world in which ‘anything goes’, the fact of a confessional culture and the value of self-questioning and personal transformation. Contrary to theories of manipulated individualism and isolated privatism, the new forms of individualism assembled today are not imposed by society and nor are they a defensive response from within the self; sources of self-development emerge from an uncanny mix of globalizing processes (spread unequally in their effects across the globe) and subjective definitions of individualizing trends within society at large“ (Elliot/Lemert 2006: 76).

Eine Renaissance erlebte mit dem Prozess der „Individualisierung“ der Gesellschaft auch das Konzept der „Individualität“, das vor allem durch den philosophischen Diskurs der Poststrukturalisten hinterfragt und negiert worden war. Für den Politikwissenschaftler Jörg Ulrich (2002) avancierte das Konzept der Individualität in der postmodernen Gesellschaft gar zu einer neuen „politischen Religion“, die an Bedeutung für die Ausrichtung moderner Gesellschaften gewinnt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese hier nur angedeuteten Diskurse bilden den Hintergrund der vorliegenden Arbeit. Sie laufen auf ein Aufbrechen traditioneller Bindungen des Individuums durch eine Ausdifferenzierung von Gesellschaften bzw. den Zerfall von gesellschaftlichen Strukturen hinaus, während gleichzeitig die Konstituierung von (authentischer) Individualität in Frage gestellt wird. Unterschwellig schwingt dabei sowohl die Frage nach der notwendigen und adäquaten Beschaffenheit von moderner Individualität mit, die diesen veränderten Bedingungen gerecht werden kann, als auch die dazugehörige Frage nach einer Neukonstitutierung der gesellschaftlichen Verhältnisse, um dieser Form von Individualität eine entsprechende Basis bieten zu können. Trotz aller konservativen Rollback-Versuche erscheint die Orientierung an einem Prozess der Individualisierung und Atomisierung – im Sinne von Entwurzelung des Individuums – sinnvoll.

Matthias Horx benannte in seinem Buchbeitrag „Die neue Welt der ICHs?" die „reife Individualität" als einen Ansatz zur Erfüllung der Anforderungen, die sich aus den Individualisierungsprozessen ergeben. Er benannte in seinem Beitrag als Faktoren für die Bestimmung von Individualität: Revisionsmöglichkeiten, Diversität von Lebens-Optionen und Selbst-Reflektion (vgl. Horx 2004: 201f.). Daraus folgerte er als Schlussthese: „Die Gesellschaft der Zukunft entsteht aus reifer Individualität" (ebd.: 203). Im Anschluss an diese These werde ich Implikationen für eine „reife Individualität" in den Werken der drei Denker suchen und herausarbeiten. Die hier nur kurz umrissenen Ansätze bieten einen ersten Ansatz für den Rahmen, in dem sich meine folgende Untersuchung bewegt. Sie können in ihrer jeweiligen Komplexität hier nicht adäquat nachgezeichnet werden.

1.4 FRAGESTELLUNG UND BEGRÜNDUNG

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht die Frage nach der Aktualität der Vorstellung von Individualität, wie sie von den drei Denkern abgebildet und propagiert wurde. Zur Beantwortung werde ich mögliche Anknüpfungspunkte und Impulse für ein modernes Konzept von („reifer") Individualität[22] thematisieren, das die Bedürfnisse des Individuums unter dem Aspekt des Wechselverhältnisses mit den sich extrem wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen berücksichtigt. Dabei werden die Implikationen für eine Neubegründung und -ausrichtung einer gesellschaftlichen Ordnung unter Berücksichtigung der Überlegungen von Friedrich Nietzsche, D. A. F. De Sade und Max Stirner ausgelotet.

Die erkenntnistheoretisch leitende Frage lautet demgemäß, ob die Individualismus-Analysen dieser drei Denker den Herausforderungen für das Individuum und den Anforderungen an die Konstituierung von Individualität in einer solchen

22 | Ich werde im kommenden die Formulierungen „reife Individualität" bzw. „radikale Individualität" synonym verwenden.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Gesellschaftsform Berührungspunkte bieten und zur Neujustierung einer gesellschaftlichen Ordnung auf Grundlage der Hervorhebung der „Individualität" bzw. zu einer Modifizierung selbiger beitragen können. Dabei steht nicht die Suche nach ausformulierten Lösungsansätzen für offene Fragen in diesem Bereich im Vordergrund, die nicht von den drei Autoren zu erwarten sein können, sondern der geschärfte Blick auf potentielle Anregungen durch die Freilegung ihrer durchdachten, radikalen Individualitätskonzepte. Die Frage beinhaltet somit automatisch die Fokussierung auf Potentiale und Gefahren einer auf das Konzept radikaler Individualität konzentrierten Form des Individualismus – sowie der Bedingungen für die Herauskristallisierung von Individualität. Die Gedankenexperimente dieser drei Autoren bieten neben dieser Ebene auch Ansätze für die Neukonstituierung der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, d.h. der neuen Grenzziehung, die der Wandel der Gesellschaften einfordert, und für die Modifikation der gesellschaftlichen Basis. Damit läuft die Frage darauf hinaus, ob die Grundlagen der Philosophie der Denker als Fundament für eine moderne Auseinandersetzung fruchtbar gemacht werden können. Es gilt aus ihrer Kritik sowohl des klassischen Gesellschaftsvertrages als auch der gesellschaftlichen Machtverhältnisse ihrer Zeit die positiven Implikationen für eine neue Gesellschaftsordnung zu herauszufiltern.

Darüber hinaus ist die Frage nach der Spezifizierung des von den drei Denkern gelieferten, wissenschaftlichen „Handwerkszeugs" für die Analyse des Wandels von gesellschaftlichen Beziehungsgeflechten zu beantworten. Dies ist innerhalb der vorliegenden Arbeit allerdings nur im begrenzten Maßstab möglich , da sie sich als als erstmalige Sondierung einer Grundlagenforschung zu dieser Thematik versteht.

Letztlich bedeutet die Fragestellung der Arbeit aber auch eine In-Fragestellung des von der Theoretikern der Postmoderne postulierten Endes des (cartesisch-kantianischen) Subjekts (vgl. z.B. Foucault 1966) und des souveränen Individuums. Die These schwingt mit, dass das Konzept von Individualität nicht überwunden ist, sondern lediglich einer Revision bedarf, um in den veränderten Verhältnissen eine adäquate Rolle zu spielen.

1.5 Forschungsstand

Im Folgenden werde ich den Forschungsstand zum Thema „Individualität" und „Individualismus" in den Werken der drei Denker separat darstellen. Dabei konzentriere ich mich auf einzelne Monographien, Aufsätze und Lexikonbeiträge, die den Topos behandeln. Auswahlkriterien waren ihre Relevanz und ihr exemplarischer Charakter. Studien, die sich lediglich mit einzelnen Facetten beschäftigen, werden lediglich in den entsprechenden Kapiteln der vorliegenden Arbeit berücksichtigt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.5.1 Forschungsstand zum Konzept der Individualität in den Werken von Friedrich Nietzsche

Das Thema Individualität durchzieht das komplette Werk Friedrich Nietzsches. Da ein Sachwortregister bei der hier der Untersuchung zugrunde liegenden Kritischen Studienausgabe seiner Werke (KSA) fehlt, ist es nicht möglich, die genaue Anzahl der Erwähnungen zu beziffern. In der umfangreichen Rezeptionsgeschichte – besonders im Zeitraum der ersten Welle seiner Rezeption zwischen 1890 bis zum Ausbruch des I. Weltkrieges – stand er Pate für politisch-philosophische Strömungen, die den Individualismus propagierten, sowohl in Deutschland als auch in Frankreich (vgl. z.B. Oei 2008: 23). Friedrich Nietzsche war damit nicht nur, wie Theobald Ziegler um 1899 feststellte, der „Wortführer des Individualismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts" (Ziegler 1899: 586), sondern auch eine häufig fehlgedeutete Ikone des radikalen Individualismus im 20. Jahrhundert. Auch in neueren Arbeiten finden sich vereinzelt ähnliche Aussagen (vgl. z.B. Thiele 1990).

Trotz der unüberschaubaren Masse an Sekundärliteratur über die Philosophie von Friedrich Nietzsche fehlen Untersuchungen über seine konkrete Konzeption von „Individualität" und den daraus abgeleiteten radikalen Individualismus. Nietzsche wird in vielen Veröffentlichungen zwar als radikaler Individualist gewürdigt, als „Philosoph des Individuums und des Individualismus" (Stadtmuseum Naumburg 2006: 10f.) und als „grosse[r] Lehrer der Individualität, der Selbstwilligkeit, der Selbsteigenheit" (Hornefter 1900: 76), dennoch haben sich bislang nur wenige Interpreten an die grundlegenden Aspekte seiner Philosophie gewagt. Die gemeinschaftlich von der Stiftung Weimarer Klassik und der Herzogin Anna Amalia Bibliothek herausgegebene „Weimarer Nietzsche Bibliographie" (2000-2002)[23] nennt für den Zeitraum von 1867 bis 1998 lediglich 72 Publikationen (Monographien und Aufsätze), die sich mit dem Thema „Individuum/Individualismus" befassen. Weitere 48 Titel finden sich unter dem Schlagwort „Subjekt/Subjektivismus" aufgelistet. Nur ein Bruchteil der dort aufgeführten Titel thematisiert Nietzsches Auffassung von „Individualität".

Weder im von Richard Oehler (1949) verfassten Nietzsche-Register noch im Index der dreibändigen Werkausgabe von Karl Schlechta (1965) oder im von Johann Prossliner (2001) herausgegebenen „Lexikon der Nietzsche-Zitate" taucht der Begriff der „Individualität" als eigenständiger Eintrag im Sachwortregister auf. Eine Ausnahme im Spektrum der enzyklopädischen Werke über Nietzsche bildet lediglich das von Christian Niemeyer herausgegebene Nietzsche-Lexikon (vgl. Wellner 2009).

In philosophischen Fachlexika findet sich Nietzsches Name auch nur selten im Eintrag über „Individualität" wieder. Zumindest widmet T. Borsche im Abschnitt

23 | Ich beziehe mich hierbei lediglich auf die fünfbändige Printausgabe. Die Online-Ergänzungen wurden nicht in die Betrachtung einbezogen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

über „Individuum/Individualität“ des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie“ Friedrich Nietzsche einen eigenen Abschnitt. Darin heißt es:

„Fr. Nietzsche dagegen betont nach seiner Distanzierung von Schopenhauer entschieden die prinzipielle Selbständigkeit und Ungebundenheit des I. und fordert es auf, die Bande, die es noch einer Allgemeinheit unterordnen, nicht zu verändern, sondern abzuschütteln, damit es frei von solchen vorgegebenen Verhältnissen für sich frei werde [...] Aus dieser schöpferischen Natur und der Unableitbarkeit der It. zieht Nietzsche die Folgerung, daß es ein allgemeines Gesetz, ob sittlich oder rechtlich, für den Menschen nicht geben könne und dürfe. [...] An die Stelle von ‚Menschheit‘ tritt ‚It.‘ als ein höchstes Gut. Die Bestimmung des I., allgemein ausgedrückt, aber ist ihm der ‚Wille zur Macht‘ im Kampf mit den anderen I.en“ (Borsche 1976: 321).[24]

Peter Prechtl schrieb im Beitrag „Individuum/Individualität“ im „Metzler Philosophie-Lexikon“ über Friedrich Nietzsche: „Die emphatische Stellungnahme Nietzsches für das I. führt ihn zu der Forderung, das I. solle die Bande, die es mit einem Allgemeinen verbindet, abschütteln“ (Prechtl 2005: 90).

Eigenständige Forschungen über seinen Begriff von Individualität liegen ebenso nur verstreut vor. Eine der ersten, bis heute grundlegenden Arbeiten zum Themenkomplex der „Individualität,“ ist die 1919 eingereichte Dissertation „Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches“ von Ludwig Marcuse. Im Vorwort erläuterte er:

24 | Ähnlich argumentierte Flavia Kippele in „Was heißt Individualisierung?“. Sie schrieb: „*Nietzsche* kehrte diese Behauptung von Schopenhauer wieder um. Mit letzterem teilt er zwar die Überzeugung, dass nicht die Vernunft, sondern der Wille die Menschen und ihr Leben bestimme; aber er rückt das Individuum mit seiner Individualität, die bei Schopenhauer verlorengegangen ist, wieder ins Zentrum der philosophischen Betrachtung. Dabei bricht er mit der alten Tradition (und Moral) der Gleichheit aller Menschen und betont die Fähigkeit einzelner, besonders begabter Individuen, die Allgemeinmenschlichkeit zu überwinden und dadurch zu wahren Menschen (‚Übermenschen‘) zu werden. Die Gesellschaft ist bei Nietzsche also ein Ballast, welcher vom einzelnen Individuum abgeschüttelt werden muss. Die Individualität des einzelnen Menschen besteht gerade darin, die sozialen Einflüsse (Werte, Religion, Moral, Wahrheit usw.) loszuwerden. Die wirklich individuelle Person ist selbständig und im ungebunden (asozialen) Zustand kann sie ihre Individualität – als höchsten Wert und den einzigen Wertmassstab – wirklich pflegen. Der Sinn des Lebens versteht für Nietzsche also darin, als Individuum die Gesellschaft zu überwinden“ (Kippele 1998: 177).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Bei Nietzsche scheint das Probleme der Individualität fast im Brennpunkt – nicht so sehr seines Bewußtseins als der Logik seiner Gedanken – zu stehen, so daß von hier aus wesentliche Linien seiner Gedankenführung als Ausformungen eines Seins verständlich werden“ (Marcuse 1919: 7).

Ziel seiner Dissertation sei es gewesen, „eine geringe Annäherung“ (ebd.: 8) an das Thema vorzunehmen: „Das systematische Ziel der Ausführungen [...] ist die Heraushebung der immanenten Schwierigkeiten des Individualitätsproblems“ (ebd.: 8). Marcuses erkenntnisleitendes Interesse war dabei bestimmt durch die folgenden Fragen: „Welches ist der logische Ort des Individuums in der philosophisch erkannten Welt; deren andere die ganz anders gerichtete Frage [...] nach dem Wert der Individualität und nach ihrem Verhältnis zu anderen Werten“ (ebd.: 12). Im ersten Teil der Arbeit, „Theoretische Formen des Individualitätsbegriffs und ihr Wertausdruck“, leitete er die unterschiedlichen Termini Nietzsches aus der Tradition des deutschen Idealismus ab. Im weiteren Verlauf stellte er diesen Individualitätsbegriff in Bezug zur Ethik, Wissenschafts-Philosophie, Religion und Kunst, um im dritten und abschließenden Teil „Vernichtung des Individualitätsbegriffs als absoluter Wert“ sein Fazit daraus zu ziehen. Er konstruierte eine Tradition von Immanuel Kant über Johann Gottlieb Fichte und G. W. F. Hegel bis hin zu Nietzsche und verwies redundant auf die Schopenhauerischen Anleihen an das Nietzscheanische Konzept. Dabei kristallisiert sich ein durchgängiger Dualismus in der Auffassung von Individualität heraus, der sich zwischen den Polen „Nicht-Sein“ und „Wollen“ bewegt. Im Fazit ließ sich Marcuse verführen, den Begriff der Individualität als „lebende, individuelle Ichaktivität“ (ebd.: 86) zu definieren. Als zwei wichtige Aspekte, die eng miteinander verwoben sind, benennt er die von Nietzsche postulierte „Normenindividualität“ und die Bedeutung der Transgression, auf die später Georges Bataille in seinem Werk immer wieder zurückkam, ohne auf Ludwig Marcuse namentlich Bezug zu nehmen. Marcuse bezog sich auf die von Nietzsche aufgestellte Forderung nach der Transgression des Individuums zu einer Form höherer Individualität als „Genie“ bzw. „Übermensch“, dessen Wertskala wiederum überindividuelle, d.h. gesellschaftlichen Normen unterworfen sei. Er grenzte dies von einer Form nicht näher definierten Seinsindividualität ab.

Das Individualitätskonzept ad absurdum geführt sah hingegen Ernst Horneffer in der Philosophie Nietzsches. Er gestand ihm zwar in seiner Antrittsvorlesung „Der moderne Individualismus“ zu, ein „eindrucksvoll[er] Vertreter“ (Horneffer 1900: 406) des modernen Individualismus zu sein – er stellte ihn in eine Traditionslinie mit der Romantik (vgl. ebd.: 417)[25] –, lehnte aber sein Konzept als solches wegen seiner vermeintlichen Paradoxie ab.

25 | Ähnlich tat es u.a. Theodor Lessing, der in ihm den endgültigen Abschluss der Entwicklung des Individualismus sah (vgl. Lessing 2008: 314).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Nietzsche endlich sucht dem Individualismus die letzte Schranke wegzuräumen. [...] Mit heroischer Kraft bejaht er jede Distanz, jeden Gegensatz, den die Identitätsauffassung mit sich bringt. Die Klüfte des Lebens will er nicht ausgleichen, sondern bewußt, vorsätzlich, grundsätzlich vertiefen. Was seinen Vorgängern tragischer Zugang gewesen war, wird bei ihm frei gewählter, selbstgewollter Wert. Damit erst stellt sich die Individualität restlos, mit dem letzten Mut auf sich selbst. Indem das ethische Band völlig zerrissen wird, steigt das Individuum in jene grauenvolle Einsamkeit empor, die Nietzsche zwar lebhaft zu preisen weiß, bei der ihn aber doch fröstelte. Da das Individuum nur bei völliger Zertrümmerung der ethischen Fesseln sich entfalten konnte. [...D]eshalb sah sich Nietzsche vor die unerhörte Aufgabe gestellt, eine vollkommene ethische Umwälzung und Umwertung herbeizuführen. [...] Er ist nicht der Anfang einer völlig neuen Geistesepoche – höchstens mittelbar – er ist das Ende, der Ausläufer, die letzte Zuspitzung einer ethischen Anschauung und Richtung, die bei ihm nicht Uhren endgültigen Triumph feiert, sondern ihre Selbstaufhebung erfährt“ (ebd.: 421f.).

Für Horneffer folgte daraus, dass es sich dabei um die „Selbstaufhebung des Individualitätsideal[s] in seiner konsequentesten Fassung“ (ebd.: 423) handele. Neben diesen drei älteren Studien, die in der modernen Nietzscheforschung weitgehend ignoriert werden, liegt eine Reihe von neueren Studien vor.

Sehr eingehend beschäftigte sich Edith Düsing in ihrer Dissertation „Die Problematik des Ichbegriffs in der Grundlegung der Bildungstheorie“ mit dem Thema „Individualität“ im Zusammenhang mit Nietzsches Kulturkritik. Hauptsächlich behandelte sie darin „Die Geburt der Tragödie“. Dementsprechend nimmt die Auseinandersetzung mit der Gegenüberstellung von Dionysos/Apollo, anhand derer Nietzsche die Schopenhauerischen Überlegungen zum „principium individualis“ und dessen Überwindung durch die Kunst thematisiert, eine wichtige Rolle ein.

„Die ‚Geburt der Tragödie‘ enthält implizit schon wichtige Aspekte, die für Nietzsches weitere Beschäftigung mit der Frage nach menschlicher Individualität bestimmend bleiben sollen. [...] In der ‚Geburt der Tragödie‘ steckt die Frage nach dem metaphysischen oder ontologischen Rang, der der menschlichen Individualität zugesprochen werden kann. Das Dionysische führt Nietzsche ein als einen Begriff, der alles eigenständig Individuelle fragwürdig sein läßt, und das Apollinische bedeutet die Hinsicht auf ein mögliche Konstitution und Rechtfertigung von individuellem Sein“ (Düsing 1977: 118).

Ihre Positionierung gegen über dem dionysischen Konzept ist dabei diskussionswürdig. Das Dionysische wird in der Forschung entweder als Form der Entindividualisierung wie von Düsing gesehen oder lediglich als eine andere Titulierung

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

der Individualität thematisiert. Im weiteren Verlauf bezieht sie weiterhin die zweite und dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ in ihre Untersuchung mit ein.

„Das zentrale Problem der dritten ‚Unzeitgemäßen Betrachtung‘ ist das Selbstsein der Individualität und die Konstitution ihrer Selbstwerdung. – In der Abhandlung ‚Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‘ läßt Nietzsche seine Charakterisierung des Wesens der Zeit als das stets sich selbst Verzehrende und der unüberschaubare Prozeß des Werdens und Vergehens anklingen an die Bedeutung des Dionysischen; dasjenige, was von der ‚plastischen Kraft‘ nicht in den abgeschlossenen Horizont eingebracht werden kann, entspricht dem dionysischen Untergrund in der ‚Geburt der Tragödie‘, wenn auch ohne die dortigen kunstmetaphysischen Implikationen. [...] Die bildungstheoretisch angesetzte Frage nach dem Selbstwerden des Individuums läuft in ‚Schopenhauer als Erzieher‘ auf eine kulturphilosophische Theorie vom ‚Genius‘ und seine Entstehungsbedingungen hinaus. Die zuerst geforderte Selbstbesinnung des einzelnen Individuums meint Nietzsche vor dem Hineingerissen werden in den Anblick eines ziellosen Gattungsprozesses, in dem der Einzelne steht, nur retten zu können durch die Verankerung dieser Selbstbestimmung im festen Bild eines Genius“ (ebd.: 126f.).

Aus diesen Überlegungen folgert er, dass

„das zu gewinnende Selbst, das jeder werden sollte, nun gar nicht mehr die Vollendung der eigenen Individualität, sondern ein anderes Individuum, der Genius. Diesen erhebt Nietzsche zum unbedingten Zweck und absoluten Maßstab, an dem das gewöhnliche Individuum sich messen soll“ (ebd.: 129f.).

Anhand der beiden Texte „Morgenröthe“ und „Fröhliche Wissenschaft“ verdeutlichte sie die Kontinuität dieses Denkmusters im Werk Nietzsches. Im Zuge der Betrachtung von „Menschliches, Allzumenschliches“ beleuchtete sie den Zusammenhang seiner Auffassungen von Individualität und Moralkritik.

„Die Identifikation von sittlichem Handeln mit der Durchsetzung von Interessen einer Gemeinschaft hält Nietzsche allein schon aus dem Grund für fragwürdig, weil mit dieser Überwindung des individuellen Egoismus die Frage nach dem persönlichen Selbstsein eliminiert wird. Die anzustrebenden Ziele läßt der Einzelne sich vorgeben, und die fehlende Übereinstimmung mit sich selbst verdrängt er und erkennt sie nicht als Aufgabe“ (ebd.: 138f.).

Stattdessen setzte Nietzsche auf eine „neue Wertsetzung bzw. ‚Umwertung‘ der Werte [...], so daß es [das Individuum] vor allem sein eigenes Sein hochzuschätzen vermag“ (ebd.: 141). Die zentrale Stellung, die dieser Aspekt in der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auffassung von Individualität einnimmt, hob sie im Fazit des selben Kapitels noch einmal heraus:

„Die wahre Individualität des Individuums wird zu dem ‚Wert', in dem das Resultat der ‚Umwertung' aller für Nietzsche nicht mehr begründbaren Werte kulminieren soll. Und aus dieser beabsichtigten Zentrierung der neuen Wertschätzungen in der menschlichen Individualität ergibt sich für Nietzsches Konzeption entscheidende Stellung des ‚Übermenschen'" (ebd.: 151).

Kritisch merkte sie an, dass es sich bei vielen Äußerungen Nietzsches diesbezüglich entweder um bildliche Umschreibungen handele „oder nur [um] die Verneinung von Tendenzen ihrer Nivellierung" (ebd.: 151). Ansätze für eine praktische Konstitution steckten ihrer Auffassung nach in Ansätzen in der „Morgenröthe", ihre realpolitische Umsetzung sei aber weitgehend utopisch.

Beatrix Himmelmann hat in ihrer Studie „Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität" auf die Verbindung von Autonomie und Individualität verwiesen (vgl. Himmelmann 1996: 19, 155). Sie untersuchte diese Verbindung in Kontrast zu den Konzepten von Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer.

„Während für Schopenhauer ein Individuum – also dasjenige, das nicht auf ein Allgemeines reduzierbar ist, sondern Eigenschaften hat, die es mit keinem anderen teilt – streng genommen nicht existiert, obgleich er diesen Begriff oft im Munde führt, avanciert für Nietzsche menschliche Subjektivität als Individualität zum ausgezeichneten Thema der Philosophie" (ebd.: 108).

Bezogen auf seine Wahrnehmung des „Ich" akzentuierte sie in Rückgriff auf seine nachgelassenen Schriften:

„Was der Mensch sein ‚Ich' nennt, ist Nietzsche zufolge die von ihm selbst erst herzustellende Einheit und Ordnung innerhalb einer Vielheit disparater Kräfte: jener nicht nach außen sich entladenen, sondern nach innen gewandten Triebe und Instinkte, die seine ‚innere Welt' konstituieren" (ebd.: 196).

Heinz Dieter Kittsteiner untersuchte in „Nietzsches ‚souveränes Individuum' in seiner ‚plastischen Kraft'" das „souveräne Individuum" anhand der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung" und behandelte die Thematik vor dem Hintergrund der Nietzscheanischen Geschichtsphilosophie. Er kam dabei zu dem Schluss:

„Die Begründung des souveränen Individuums bei Nietzsche ist ein geschichtsphilosophisches Problem. Es handelt sich um eine Aufgabenstel-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

lung, die nur aus Nietzsches Abgrenzung gegen die Geschichtsphilosophie verständlich wird“ (Kittsteiner 1993: 294).

Weiterhin erläuterte er:

„Ein Übermaß von ‚Geschichte‘ scheint dabei zu sein, das Leben zu ruinieren, es zu behindern, zu verkleinern. Die Entfesselung einer absolut gesetzten Individualität wäre dann eine Art Hilferuf inmitten einer entfesselten Geschichte. Aber an genau diesem Punkt wird Nietzsches Denken äquivalent“ (ebd.: 296).

Yvonne Fauser untersuchte diese Thematik in ihrem Essay „Der Individualitätsbegriff des frühen Nietzsche“ basierend auf den vier „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ und der „Geburt der Tragödie“. Der Schwerpunkt ihrer Untersuchung lag auf der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung“. Sie näherte sich dem Begriff in sechs Etappen, jeweils in Korrelation zum Umfeld des Individuums (Staat, Gesellschaft, Natur etc.), und fokussierte damit das Verhältnis von Individuum zur Umwelt. Sie kam zu dem Schluss:

„Nietzsche verknüpft die Ermahnung zur Realisierung der Individualität mit der Warnung vor den Gefahren, die eine Verabsolutierung der Individualität mit sich bringt. Der Mensch bedarf der Verbindung zu anderen. Die Individualität bis zur Absolutheit getrieben, heißt seine Einzigartigkeit ad absurdum treiben. Das Individuum begreift sich damit nicht nur als ein einzigartiges Geschöpf, sondern als ein absolutes Ganzes, dem es eigentlich an nichts mangelt, d.h. das von außen Hinzukommende, Verbindungen zu anderen Geschöpfen, erscheint ihm überflüssig, ja vielleicht verderblich für seine Ganzheit. Unteilbar heißt dann: unmittelbar, und damit völlige Einsamkeit. Es wird an dieser Stelle deutlich, daß der Begriff ‚Individuum‘ nicht allzu wörtlich übersetzt werden darf. [...] Das Nebeneinander der beiden Welten macht eine Individualität überhaupt erst möglich, bei welcher der einzelne Individuum und Allgemeines sein kann“ (Fauser 1996: 15).

Diese sehr allgemein gehaltenen Aussagen lassen keine weiteren Rückschlüsse auf die Bedeutung des Konzepts für den aktuellen Diskurs zu. Sie verweisen lediglich auf das Gefahrenpotential von Individualisierungsprozessen, was u.U. fruchtbar für die aktuellen Diskurse gemacht werden kann.

Weiterhin setzte sich Werner Hamacher in seinem Essay „‚Disgregation des Willen‘. Nietzsche über Individuum und Individualität“ unter Rückgriff auf die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung“ mit den Individualitätsvorstellungen von Friedrich Nietzsche auseinander.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Das Summum der Individualität, das die Natur im Philosophen, im Heiligen und im Künstler erreicht, berührt das, was aller Individualität bar ist; ja, die höchste Bestimmung der Individualität, ihr Telos und ihr Sinn liegt darin, das All der Natur, das sich durch das Dasein in Raum und Zeit und also unter der Wirkung des *principii individuationis* selber fremd geworden ist, wieder zur Einheit zusammenzuführen, es mit sich selbst zu versöhnen und derart zum Organ seiner Selbsterkenntnis, seiner Selbstbeziehung und seines Selbst zu werden. [...] Individualität ist in diesem – dem Schopenhauerschen nah verwandten – Gedanken im wesentlichen eine Funktion der Selbst-Totalisierung der Totalitarität, der Systematisierung des Systems“ (Hamacher 1986: 313).

Bezüglich der Individualität im Werk Nietzsche heißt es weiter:

„In vergleichbarer Weise wird das Problem der Individualität von Nietzsche schon früher, in seiner *Geburt der Tragödie*, behandelt, indem das apollinische Prinzip der Teilung und Differenzierung als bereits in der ursprünglichen Einheit des Dionysischen am Werke gezeigt wird“ (ebd.: 314).

In partieller Ablehnung an die Thesen von Hamacher und Abgrenzung gegenüber der kritischen Psychologie untersuchte Hans Zitko in seiner Dissertation „Nietzsches Philosophie als Logik der Ambivalenz“ die Konstruktion des Individuums.

„Gegen die verabsolutierte Gestalt des selbstbewußten Subjekts setzt Nietzsche die Idee freier und persönlicher Individualität, die gerade diejenige Sphäre der Persönlichkeit zur Geltung bringt, die dem Subjekt zum Opfer fiel. Unter dem Begriff des Individuums wird für Nietzsche der Mensch, jenseits bewußtseinsphilosophischer Reduktionen, als ein umfassendes Phänomenen thematisiert. Zur Entfaltung des Begriffs der Individualität im fortgeschrittenen Denken Nietzsches ist es notwendig, dessen Bestimmungen von jenem Konzept der Individuation abzuheben, das im Frühwerk, insbesondere in der ‚Geburt der Tragödie‘, unter dem Titel des principium individuationis entwickelt wird. Keinesfalls ist das etwa für die ‚Fröhliche Wissenschaft‘ so zentrale Motiv der Individuation eine einfache Fortsetzung des in der ‚Geburt der Tragödie formulierten Individuationsprinzips. Ein Vergleich zeigt vielmehr, daß es einen grundsätzlichen Wandel im Denken von Nietzsche gegeben hat“ (Zitko 1991: 96).

In der Neubewertung des Prinzips in späteren Werken Nietzsches erkannte Zitko eine Auseinandersetzung mit der Philosophie von Wilhelm Leibniz, vorrangig mit dessen Konzept vom „Monadismus“. Als weiteren wichtigen Aspekt brachte er das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ins Gespräch:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Für Nietzsche ist die Idee der Verwirklichung freier Individualität wesentlich mit dem Problem der gesellschaftlichen Macht verklammert, das Individuum, das den Prozeß der Bildung durchläuft, findet sich an den Nahtstellen des gesellschaftlichen Kräftespiels, wo die scheinbar unbewegten Formen der Konventionen als sich verschiebbar erweisen; der souveräne Einzelne ist immer ein zentrales Element im Kalkül der Macht“ (ebd.: 121).

In diesem Zusammenhang sprach Zitko ebenfalls den Einfluss von Jacob Burckhardt auf Nietzsches Auffassung von der historischen Rolle von souveräner Individualität an, der in der vorliegenden Arbeit noch einer separaten Analyse unterzogen wird (vgl. Kapitel 2.7.1 der vorliegenden Arbeit).

Demnach liefe Nietzsches Konzeption der Individualität vorrangig auf eine Individuation bzw. Atomisierung des Individuums hinaus.

Kritik an der Auslegung Nietzsches als Vordenker der Individualität äußerte unter anderem von Lawrence J. Hatab.

„Contrary to many readings, it must be said that Nietzsche does not advance a philosophy of individualism. He does extol creative individuals, but in a selective manner not applicable to all human selves; and the creative individual cannot be called an autonomous, discrete, self-originating locus“ (Hatab 2005: 49).

Weiterhin erläuterte er: „For Nietzsche, ‚individualism‘ is disrupted by the fact that most of what we recognize as human is a *social* phenomenon“ (ebd.: 52). Ein weiterer wichtiger Aspekt seiner Auseinandersetzung mit dem Individualitätsbegriff von Nietzsche ist die Thematisierung des „souveränen Individuums“.

„With respect to all these questions, I must engage Nietzsche's figure of the *souveraine Individuum*, the ‚sovereign individual‘ (*GM* II, 2). Virtually all commentators have assumed that the sovereign individual expresses in some way Nietzsche's ideal of a self creating individual in contrast to the herd. I have yet to be convinced, however, that any of this is accurate. The sovereign individual (in its lone appearance in the context of genealogy of morals) names, I think, the modern ideal of subjective autonomy, which Nietzsche calculable, uniform, an morally responsible (*GM* II, 2). This process culminates in the power of *reason* to control the affects (*GM* II, 3). When the sovereign individual is called ‚supra-moral‘, the German term is übersittlich, which is more in line with the modernist notion of liberation from custom and tradition (*Sitte*), and therefore it is closer to the modern construction of rational morality (*Moralität*). Later in the same passage, the sovereign individual is described as claiming power over fat, which surely does not square with Nietzsche's insistence on *amor fati*. ‚Autonomy‘ is something, that Nietzsche traces to

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

the inversion of master morality; freedom in this sense means ‚responsible', ‚accountable', and therefore ‚reformable' – all in the service of convincing the strong to ‚choose' a different kind of behaviour (*GM* I, 13)" (ebd.: 54).

Seine Folgerung daraus lautete: „Nietzsche's self-creating individual can not be associated with autonomy in the strict sense" (ebd.: 54).

Die bisherige Forschung hat sich also auf drei Aspekte des Konzepts der Individualität fokussiert:

- das „principium individuationis" und die daraus abgeleitete Individualisierung,
- das Verhältnis zur Geschichte,
- die Darstellung des souveränen Individuums, welches unter unterschiedlichen Titulierungen als Genie, Übermensch usw. – redundant in Nietzsches Werk auftaucht.

Als Grundlage werden dabei häufig auf die „Geburt der Tragödie" und die dritte „Unzeitgemäße Betrachtung" herangezogen. Vor allem der zweite Aspekt wird dabei häufig im Kontext der Moralthematik und der Umwertung der Werte gelesen. Vereinzelt wird in der Forschung die Thematisierung von Individualität im Werk Nietzsches negiert, mit dem Verweis auf das Fehlen einer eindeutigen Darlegung dessen, was er unter Individualität verstanden habe.

Weiterhin verweisen in einzelnen Texten Autoren auf die Aktualität von Nietzsches Konzept, an das die vorliegende Arbeit anknüpfen kann – nämlich das einer Antizipation der modernen Konfliktsituation.

1.5.2 Forschungsstand zum Konzept der Individualität in den Werken von D. A. F. de Sade

An der Forschung zum Individualitätskonzept von D. A. F. de Sade zeigt sich deutlich die literaturwissenschaftliche Fokussierung in der Forschung, auf die bereits Peter Hoffmann in seiner Untersuchung „Die Figur des Libertins" hinwies, bezogen auf den französischsprachigen Raum:

„Doch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist die französische de Sade-Rezeption, bestimmt durch die Form der Auseinandersetzung, Fragment, wenn nicht gar Zerrbild: fast ausnahmslos begrenzt auf eine literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise des Œuvres, die viele ihrer Protagonisten aus der strukturalistischen Peripherie rekrutiert, läuft sein politischer Gehalt Gefahr, in den Hintergrund gedrängt zu werden" (Hoffmann 1984: 9).

Dennoch gibt es eine Reihe von nicht-literaturwissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der Frage nach der Beschaffenheit des Individuums bei de Sade und dem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

politischen Gehalt seines Werkes beschäftigen. Die beiden de Sade-Übersetzer Michael Pfister und Stefan Zweifel stellten über die Bedeutung des Individuums bei de Sade fest:

„Sades ganzes Werk ist von einer Ambivalenz durchzogen. Einerseits ist er als Theoretiker des Egoismus und des Rechtes der Starken, ein Befreier des Einzelmenschen, andererseits bewirkt sein Relativismus eine radikale Entwertung des Individuums" (Pfister/Zweifel 2002: 212).

Ulrich Anacker polemisierte in seiner Habilitationsschrift „Natur und Intersubjektivität" gegen die Philosophie D. A. F. de Sades:

„Sades Philosophie redet einer bedingungslosen Anarchie das Wort, in der jegliche Bindung, jegliche Relation zum Scheitern verurteilt ist. Es existiert nur der Starke – er aber ist der Asoziale, der alle Bindungen negiert, er ist das Atom, dessen Äußerung die Zerstörung ist" (Anacker 1974: 70f.).

Somit reduzierte er den von de Sade propagierten Individualismus auf das Phänomen der gesellschaftlichen Atomisierung. Auch Heinz-Günther Stobbe thematisierte in seiner Untersuchung „Vom Geist der Übertretung und Vernichtung" die Individuation als die Grunderfahrung, die schon Jean-Paul Sartre (vgl. Sartre 1963; hier: 1965: 106) als eine wesentliche Basis des de Sadeschen Denkens erkannt hatte:

„Ohne Ethos als Ergebnis der Grundentscheidung, ethisch handeln zu wollen, bricht jede Form menschlicher Gemeinschaft auseinander. Allerdings zerfällt die Gesellschaft nicht nur in eine unzusammenhängende Vielzahl atomisierter Individuen, ein Zustand, den sich die materialistisch-mechanische Psychologie zur Zeit de Sades als gesellschaftlichen Normalzustand dachte. Der Marquis zeichnet ein anderes Bild als das einer Welt völliger Beziehungslosigkeit, in der die Individuen wie Billardkugeln zufällig aufeinander prallen. Zwar verbinden keinerlei mitmenschliche Bande die Bewohner Hölle, doch kettet sie eine elementare, ja konstitutive Beziehung aneinander: die Beziehung zwischen Täter und Opfer, die als solche fortwährend reproduziert werden muss, um den Folter- und Mordbetrieb in Gang zu halten" (Stobbe 2002: 109).

Die Individuation bzw. der Individualismus ist ein in der Sekundärliteratur immer wieder auftauchendes Element des Individualitätskonzepts bei de Sade.

Pierre Favre nannte dies als einen wesentlichen Anknüpfungspunkt für die Entwicklungslinie der Forschung über de Sade:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„D'autre part, une seconde tradition, qui a cours dans des milieux plus littéraires et adopte souvent, le forme de références allusives, veut faire de D.-A.-F. de Sade un héraut de la liberté, un Prométhée dont l'indomptable individualisme a valeur exemplaire" (Favre 1965: 1).

Die Betonung des Individuums ist ein häufig genannter Aspekt des de Sadeschen Werkes. Bislang liegen dennoch weder eigene Untersuchungen noch einzelne Essays über das Konzept von Individualität oder des Individualismus im Werk D. A. F. de Sades vor. Lediglich das Kapitel „L'homme souverain de Sade" in Georges Batailles erstmals 1957 publizierten Studie „L'erotisme" und das Kapitel „Individualität in Schauerroman und Libertinage" in der Untersuchung „Weltverschlinger, Manipulatoren und Schwärmer. Problematische Individualität in der Literatur des späten 18. Jahrhunderts" von Andrejs Petrowski bieten erste Ansatzpunkte für eine Analyse und die Rezeption seines Konzeptes von radikaler Individualität.

Für Georges Bataille bildete die Forderung nach dem souveränen Menschen den Mittelpunkt der de Sadeschen Philosophie schlechthin, d.h. er fixierte das Werk de Sades auf die Darstellung und Forderung nach Herausbildung von Individualität. Er folgte in diesem Aspekt weitestgehend Maurice Blanchot, der in seinem einflussreichen, wiederholt unter unterschiedlichen Titeln nachgedruckten Essay „A la recontre de Sade" (Blanchot 1947) den Terminus „homme souverain" bezüglich der de Sadeschen Libertins benutzt, diesen allerdings nicht näher definiert hat.

Im Werk Batailles wird dieser Begriff mit einer Deskription des souveränen Menschen als Libertin erklärt. Gleichzeitig benannte Bataille ein vermeintliches Paradox im Werk D. A. F. de Sades bezüglich seiner Auffassung von Individualität: „Le système du marquis de Sade, en effet, n'est pas moins l'accomplissement que la critique de une méthode menant à de l'éclosion de l'individu intégral au-dessus d'une foule fascinée" (Bataille 1987: 166). Eine der Grundlagen seines Systems ist die Einzigartigkeit seiner Helden und die Negation ihrer Partner, d.h. dass sich das System der de Sadeschen Souveränität auf eine ungeheure Negation stützt. Diese These findet sich auch in neueren Studien (vgl. z.B. Stobbe 2002), die dem Batailleschen Postulat nichts weiter hinzuzufügen haben. Bataille elaborierte die Auffassung de Sades wie folgt:

„L'individu d'aujourd'hui représente une certaine quantité de force; la plupart du temps, il disperse ses forces en les aliénant au bénéfice de ses simulacres qui s'appellent les autres, Dieu, l'idéal; par cette dispersion, il a le tort d'épuiser ses possibilités en les gaspillant, mais plus encore de fonder sa conduite sur la faiblesse, car s'il se dépense pour les autres, c'est qu'il croit avoir besoin de ‚appuyer sur eux" (Bataille 1987: 171).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weiterhin erklärte er: „Sade, à l'intention des autres, des lecteurs, a décrit le sommet auquel la souveraineté peut accéder: il y a un mouvement de la transgression qui ne s'arrête pas avant d'avoir atteint le sommet de la transgression" (ebd.: 174). Das Fazit seiner Untersuchung lautete dementsprechend: „L'homme souverain de Sade ne propose pas à notre misère une réalité qui le transcende" (ebd.: 175). In „La littérature et le mal" erläuterte Bataille:

„L'inhibition dont elle est l'objet dans l'humanité se lie d'autre part à son caractère, sinon inconscient, éloigné du moins de la conscience claire. Cette conscience, individualité essentiellement réfléchie de Sade la préparait: Sade ne cessait pas de suivre un raisonnement plupart des connaissances de son temps" (Bataille 1957; hier: 1979: 257).

Batailles Studien haben weitgehend die de Sade-Rezeption in Frankreich und anderen europäischen Ländern geprägt. Sie gelten neben den Analysen von Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Simone de Beauvoir und Roland Barthes als die wichtigste Grundlage der modernen de Sade-Rezeption.

Die Idee des souveränen Individuums wurde auch bei Theodor W. Adorno und Max Horkheimer im zweiten Exkurs der „Dialektik der Aufklärung" angesprochen. Darin hieß es: „Das Werk des Marquis de Sade zeigt den ‚Verstand ohne Leitung eines anderen', das heißt, das von Bevormundung befreite Subjekt" (Horkheimer/Adorno 2000: 93).

Andrej Petrowski wählte einen anderen Ansatz. Einleitend stellte er in seiner Untersuchung „Weltverschlinger, Manipulatoren und Schwärmer" fest: „Die Tradition der Libertinage ist schon immer an die Tradition einer unabhängigen Individualität gebunden" (Petrowski 2002: 151). Vor diesem Hintergrund untersuchte er die Individualität bei de Sade, indem er auf die Untersuchungen „Sade [.] Fourier [.] Loyola" von Roland Barthes (1971)[26] Bezug nahm und diesen Ansatz weiterdachte:

„Der Libertin ist also, wie Roland Barthes gezeigt hat, ein Transgressionswesen. Das heißt, er gründet sein selbst auf die Überschreitung der Grenze, die das Ich vom Außen trennt. Diese Grenzüberschreitung meint die Beherrschung und Durchdringung der dem Ich äußeren objektiven Sinnsysteme und stellt dadurch eine Übernahme der Außenwelt durch das Ich dar. So luzide Barthes die Unterwanderung von Sinnsystemen durch die Sadeschen Libertins analysiert hat, so wenig kann er den eigentlichen Grund ihrer Transgression verstehen. [...] Der Libertin ist ein Individuum, das seine freie Ratio-

26 | Roland Barthes hat zwar einzelne Aspekte des Individualitätskonzeptes wie z.B. die Libertins thematisiert, hat insgesamt aber diesen Bereich in seiner Untersuchung an sich ausgeklammert.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nalität seiner Außenwelt aufprägt und diese, in einem Akt der Transgression, in das eigene Ich verwandelt. Damit gründet der Libertin sein Selbst auf eine Fähigkeit zur Grenzüberschreitung, auf eine Beherrschung des Außen. Der Libertin muß jede Grenze negieren, um seine Autonomie unter Beweis zu stellen. Libertine Transgression als Sinnunterwanderung meint deshalb die Weigerung, ein vom Subjekt des Libertins unabhängiges, objektives System anzuerkennen. Libertinage ist die Verwandlung der Außenwelt in das individuelle Subjekt" (ebd.: 153f.).

Petrowski untersucht die Individualität bzw. autonome Subjektivität dabei in Zusammenhang mit literarischer Sprache anhand von „Les cent vingt journées de Sodome". Er fokussiert die Verbindung eines Individualitätsdiskurses mit dem Konzept der Ästhetik. Abschließend elaborierte er bezüglich der Individualität bei de Sade: „Es zeigt sich in diesen Figuren, daß die neue Individualität das Subjekt zunächst isoliert und dann umschlägt in Allmachtsphantasien der Weltbeherrschung" (ebd.: 225). Dieser Aspekt verdeutlicht die Gefahr, dass das Individualitätskonzept in ein System der Totalität umschlagen kann. Petrowski kam zum Schluss: „In Libertinage und Schauerroman entwickelt sich damit eine Lösung des Individualitätsproblems, die gelungene Subjektivität nicht mehr in der Auseinandersetzung mit der Realität, sondern im Innenraum des Ich verwirklicht sieht" (ebd.: 319).

Einzelne Studien über die Libertins – besonders über die Protagonistin Juliette, die in ihrem ausgeprägten Facettenreichtum aus der Masse der de Sadeschen Libertins deutlich hervorsticht – bieten des weiteren vereinzelte Ansatzpunkte für de Sades Individualitätskonzept (vgl. z.B. Treut 1984[27]; Sollers 1989). Eine eingehende Untersuchung der Figur der Juliette hat Monika Treut vorgelegt. Im wesentlichen blieb sie in einer deskriptiven Ebene stecken. Sie unterließ eine notwendige Gewichtung der Protagonistin Juliette im Kontext des Werkes von de Sade, in dem Juliette eine unangefochtene Sonderstellung einnimmt. Die von ihr vorgenommene Fokussierung auf Juliette als „Frau" erscheint im Kontext seines Œuvres zu kurz gefasst und ignoriert den beabsichtigten Aktionsradius, der den der dargestellten männlichen Protagonisten weit übertrifft.

Einen Versuch, die Figur des Libertins aus politisch-philosophischer Sicht darzustellen und zu analysieren, hat der Politikwissenschaftler Peter Hoffmann mit seiner wenig rezipierten Forschungsarbeit „Die Figur des Libertin. Überlegungen zur politischen Lektüre de Sades" unternommen. Er untersuchte darin die Figur des Libertins aus einem marxistisch-inspirierten Blickwinkel. Für ihn stellte

27 | Monika Treut stellt anhand von der Protagonistin Juliette das von Maurice Blanchot benannte und von Georges Bataille bereits umrissene Konzept des souveränen Menschen bezüglich Juliette als „Prototyp einer Frau [...] unter patriachalen Lebensbedingungen" (Treut 1984: 35) partiell dar.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich der de Sadesche „Libertin“ als eine Verkörperung des „Subjekt[es] der Überschreitung und Begierde nach Souveränität“ (Hoffmann 1984: 48) dar, womit er die beiden bereits erwähnten Forschungsstränge lediglich wiedergab, vorrangig den auf Roland Barthes zurückgehenden.

Alois K. Sollers beleuchtete 1989 in einem Exkurs die Verbindung von „Libertin“ und „Übermensch“ in seiner Untersuchung „Friedrich Nietzsche und das Leiden am Nichts“ schlaglichtartig. Er griff bei seiner Untersuchung auf die vier libertinen Romane de Sades („La Philosophie dans le Boudoir“, „Nouvelle Justine“, „Histoire de Juliette“ und „Les cent vingt journées de Sodome“) zurück, die auch ich für die vorliegende Untersuchung rezipieren werde. Die besondere Rolle der Protagonistin Juliette, die für die Durchführung dieses Vergleiches von großer Relevanz ist, ignorierte er allerdings völlig. Sein Fazit lautet: „Von Nietzsche aus gesehen, zählten sie [die Libertins] zu den ‚höheren Menschen‘, sie sind zwar aufgebrochen, scheitern aber am Nichts“ (Sollers 1989: 62). Sie zeichnen sich für ihn durch folgende Facetten aus:

- Es geht ihnen um eine Befreiung von durch die Kultur auferlegten und verinnerlichten Zwängen (kulturkritische Ebene).
- Sie greifen auf die Natur als metaphysische Ebene zurück.

Das Fazit Sollers lautete dementsprechend:

„De Sade und seine Sprecher wären also unter dieser Hinsicht Opfer eines nicht bewältigten Nihilismus, Opfer eines nicht bewältigten moralischen Bewusstseins. Gerade will sie ihre Leiden nicht verarbeiten können, fliehen sie in zerstörerische Akte. Von Nietzsche aus gesehen, zählten sie zu den ‚höheren Menschen‘, sie sind zwar aufgebrochen, scheitern aber am Nichts“ (Sollers 1989: 62).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich die Forschung bezüglich de Sades Konzept von Individualität bislang auf zwei Aspekte konzentriert hat:

- das Konzept eines autarken und souveränen Individuums,
- den Transgressionscharakter seiner Libertins.

Beide Aspekte werden daher im entsprechenden Kapitel besonders berücksichtigt. Für eine eingehende Analyse der Konzeption von Individualität erscheinen sie als alleinige Merkmale nicht ausreichend zu sein, sondern benötigen ergänzende und korrigierende Kriterien.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

1.5.3 Forschungsstand zum Konzept der Individualität in den Werken von Max Stirner

Der Stirnerbiograph John Henry Mackay bemerkte über seine Philosophie: „Nicht mehr und nicht weniger als die Souveränitäts-Erklärung des Individuums, seine Unvergleichbarkeit und seine Einzigartigkeit ist es, was Stirner verkündet" (Mackay 1914: 150). Ein unbenannter Rezensent hingegen bezeichnete Stirners Werk in der „Trier'schen Zeitung" vom 7. März 1845 als „eine Apologie des borniertesten Egoismus, des isolierten Individualismus" (zitiert nach: Fleming 2008: 6). Philippe Corcuff, der in seiner Untersuchung „La Question Individualiste" Stirners Philosophie des Individualismus nur streifte, reihte ihn in die Reihe der soziologischen Klassiker neben Marx und Durkheim ein.

Steven Lukes schrieb über Stirners Bedeutung für den Individualismus und das Denken von Individualität in Deutschland allgemein:

„The German idea of individuality has had a remarkable history. Having begun as a cult of individual genius and originality, especially as applied to the artist, stressing the conflict between individual and society and the supreme value of subjectivity, solitude and introspection, it developed along various lines. In one direction, it led to an uninhibited quest for eccentricity and to the purest egoism and social nihilism. This development found perhaps its most extreme expression in the thought of Max Stirner, whose ‚individualism' amounted to an amoral and anti-intellectualistic vision of freely cooperating and self-assertive egoists" (Lukes 1973: 19).

Der Soziologe Georg Simmel bescheinigte Stirner in seinem Artikel „Die beiden Formen des Individualismus" darüber hinaus eine Sonderstellung in der Philosophiegeschichte:

„Eine merkwürdige und extreme Erscheinung in der Geschichte des Individualismus stellt sich jenseits beider Formen: Stirner, der nur die Thatsache der Individualität überhaupt zum Sinn des menschlichen Daseins macht, aber jeden Inhalt derselben, mag es der der Gleichheit oder der der Differenziertheit sein, als ganz gleichgültig ablehnt" (Simmel 1901: 401f.).

Auch für den Sozialwissenschaftler Georg Adler lag die Bedeutung von Stirners Werk in seiner Fokussierung auf die Individualität.

„Was aber an Stirner das Auszeichnende ist und ihm für immer einen Platz in der Weltliteratur sichert, das ist, daß er in einem scharfsinnig geschriebenen und genialisch angelegten Buche energischer als jeder Andere das Prinzip der freien Individualität und des Rechts der Persönlichkeit auf die eigentüm-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

liche Entwicklung ihres Wesens betont und entschiedener als jeder Andere Protest gegen alle Bestrebungen geistiger Dressur und Uniformierung eingelegt hat“ (Adler 1907: 35f.).

Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, wie selten sich eigenständige Publikationen seinem Konzept von „Individualität“ bzw. seinem Konzept von „Eigenheit“ widmeten, das m.E. unter diesem Begriff gefasst werden kann.[28]

In philosophischen Wörterbüchern, Lexika und Enzyklopädien findet sich nur selten im Abschnitt über „Individualität“ bzw. „Individualismus“ ein Verweis auf Max Stirner. Lediglich in der Enzyklopädie „Dictionary of Philosophy and Religion in Eastern and Western Tradition“ von William Reese findet sich unter dem Schlagwort „Individualismus“ ein Eintrag mit Bezug auf Stirner. Darin heißt es: „Stirner argued for the uniqueness of each individual; and that the end of life is development of one’s own individuality“ (Reese 1983: 251).

Die erste eigenständige Arbeit zu Stirners Individualitätskonzept präsentierte Matteo Johannes Paul Lucchesi 1897 mit seiner Dissertation „Die Individualitätsphilosophie Max Stirners“. Historische Ausgangsbasis seiner Untersuchung war die erste Welle der Nietzsche-Rezeption in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts (vgl. Lucchesi 1897: 3, 13). Im Blickpunkt seiner Arbeit standen dabei in erster Linie die Deskription und Analyse des Individualitätskonzeptes Stirners, was in einer verkürzten Wiedergabe des Inhaltes von „Der Einzige und sein Eigentum“ in den ersten beiden Abschnitten seiner Arbeit mündete. Im ersten Teil von Stirners Werk sah er eine „psychologische und historische Grundlage“ (ebd.: 14) seiner Individualitätsphilosophie in der als Persiflage der Hegelschen Geschichtsphilosophie rezipierten Menschheitsgeschichte. Als Grundlage seiner Philosophie konstatierte Lucchesi: „In Stirners absolut individualistischer Philosophie ist das leibhaftige Ich, die ungespaltene, endliche Persönlichkeit, der ‚Einzige‘ Ausgangs- wie Mittelpunkt und Ziel“ (ebd.: 19). Im weiteren Verlauf stellte er einzelne Facetten im Verhältnis zur spekulativen Philosophie dar, wobei er zu dem Ergebnis gelangte:

„Stirner bildet so den Abschluß einer großen Entwicklungsreihe in der Geschichte der neueren Philosophie: er ist der Ausläufer der Hegelschen Linken. Wollte man seine Individualitätsphilosophie historisch definieren, so könnte man sagen: sie ist die radikale Vollendung der Feuerbachschen Religionskritik auf Grund des nach Art der Romantik ins Praktische gewendeten subjektivistischen Monismus Fichtes“ (ebd.: 82).

28 | Die 2010 publizierte Studie „Gesichter des Einzigen. Max Stirner und die Anatomie moderner Individualität“ von Alexander Stulpe lag mir zum Zeitpunkt des Verfassens meiner Arbeit noch nicht vor – darüber hinaus verweigerte mir Herr Stulpe einen Einblick in seine Arbeit.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im abschließenden Abschnitt benannte er unter der Überschrift „Kurze Würdigung der Individualitätsphilosophie Max Stirners“ vereinzelte Paradoxien darin. Hierzu zählen ein seiner Meinung nach falsch begrenzter Begriff des „Egoismus“ (vgl. ebd.: 83) und ein an inneren Widersprüchen leidendes Konzept des „Eigners“ (vgl. ebd.: 88); darüber hinaus deutete er Grundirrtümer erkenntnistheoretischer, ethischer und sozialer Art an (vgl. ebd.: 91). Eine nähere Bestimmung des Begriffs der Individualität bei Stirner blieb auch er schuldig.

Gerd Lehmann (1922; 1926) beschäftigte sich ebenfalls wiederholt mit der Individualitätskonzeption Stirners. In seiner 1926 publizierten Dissertation „Über Einzigkeit und Individualität“ widmete er der Philosophie Max Stirners ein eigenes Unterkapitel mit der Überschrift „Einzigkeit in objektiver und subjektiver Bedeutung“ und griff im Rahmen seiner weiterführenden Untersuchung wiederholt auf ihn zurück. Dabei richtete er seine Aufmerksamkeit vor allem auf das Konzept der „Einzigkeit“ und versuchte sich dieser Stirnerschen Begrifflichkeit kritisch anzunähern, im Zuge seiner Kritik der Individualitätsphilosophie im Allgemeinen. Er erklärte:

„Hat Einzigkeit den Sinn von Individualität, dann ist ‚der Einzige‘ keineswegs ein gedankenloses Wort: im Gegenteil, es ist ein Begriff, der uns die Struktur der Menschenvereinigungen erklärt, der den Sinn des Staates, der Menschheit, der Geschichte aufdeckt oder besser (im Sinne des ‚Einzigen‘), der den Staat, die Menschheit und die Geschichte selbst zu etwas Sinnvollem, zu etwas Bedeutendem, zu einem ‚Spuk‘ macht. Und in der Tat, warum sollte dann nicht Scheler ganz im Rechte sein, wenn er von Stirners ‚anarchischem Individualismus‘ spricht, der aus einem ‚berechtigten Motiv‘ entwickelt worden sei: Stirner habe, so meint er, ganz richtig gesehen, daß die ‚Vernunftsperson‘, die in allen dieselbe und doch nicht dieselbe sein soll, ein unmöglicher Begriff ist und daß zur Person die Individualität wesensmäßig gehöre“ (Lehmann 1926: 62f.).

In seiner Auseinandersetzung mit der Darlegung von Hermann Schultheiß (1922), der „mit dem Anspruche auftritt, das Rätsel der Einzigkeit nunmehr endgültig gelöst zu haben“ (ebd.: 65), kam er zu dem Schluss:

„Diese Auseinandersetzung hatte uns gezeigt, daß Stirner der Überzeugung ist, Einzigkeit sei objektiv unfaßbar, der Einzige sei ein ‚leeres Wort‘; aber subjektiv ausdrückbar und zwar im Wollen: wobei er geradezu von einem anderen Begriffe, der in viel innigerer Beziehung zum Wollen steht, vom Begriffe des Aneignens ausgeht“ (ebd.: 67).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Über das Individualitätskonzept von Stirner als solches sagte auch Lehmann nichts Konkretes aus. Seine Analyse blieb in einer sprachkritischen Annäherung stecken, die von Stirner zwar ebenso in seinem Werk behandelt wurde, aber für die Beantwortung der Frage nach dem Individualitätskonzept keine Anknüpfungspunkte liefert.

In seiner Dissertation „Das einzig Metaphysische. Vom Ich als Prinzip und Dementi der Philosophie" untersuchte Walter Seliger die Stirnersche Vorstellung von Individualität unter dem Aspekt ihres subjektivitätsphilosophischen Stellenwerts. In der Einleitung erläuterte Selinger sein Anliegen mit den Worten:

„Die bisherige akademische Stirnerrezeption hat das subjektivitätsphilosophische Potential des EINZIGEN nahezu völlig ignoriert. Zu zeigen bleibt deshalb, daß Stirners EINZIGER ein konstruktiver Beitrag zur Philosophie der Subjektivität darstellt" (Selinger 1995: XVI).

Im ersten Teil seiner Arbeit untersuchte er das Problem einer „Erkenntnis von Individualität und Einzigkeit in historisch-systematischer Perspektive" (ebd.: XVII). Ausgehend von einer näheren Bestimmung des existentiellen Ich-Begriffs bei Stirner, den er dem deutschen Idealismus von Fichte und Hegel kontradiktisch entgegengestellt, zeigte Selinger philosophiegeschichtliche Anknüpfungspunkte (Platon, Leibnitz, Fichte, Schopenhauer, Kant, Marx) für Stirners radikalen Individualitätsbegriff auf. Ein Zwischenfazit seiner Untersuchung lautete dabei: „Der Einzige, so meine ich, hat das epistemologische Über-Ich postmoderner Dezentrierung egozentrierter Subjektivität, um das es hier offenbar in der Hauptsache geht, längst hinter sich gelassen" (ebd.: 68). Bezogen auf die Differenz zwischen Johann Gottlieb Fichte und Stirner formulierte er den folgenden Aspekt:

„Stirners Einziger liegt quer zu Fichtes Distinktion zwischen Ichheit und Individualität. Denn bei Stirner kann der Einzige zwar von seiner Individualität, im Sinne soziokultureller Bestimmtheit, abstrahieren, er gelangt innerhalb dieser Reflexionsbewegung dennoch zu keinem abstrakten und allgemeinen Prinzip Ichheit qua absolutes Ich, sondern zur Einzigkeit" (ebd.: 96).

Im Gegensatz zu diesen Versuchen, die Individualität bei Stirner zu verifizieren, stand die folgende Aussage von Hans Sveistrup über Stirners Hauptwerk:

„Stirners Buch will also nicht etwa eine Theorie des Individuums im Objektbegriff dieses Wortes geben. Auch aus diesem Grunde ist die Klassifikation Stirners unter Individualismus unzutreffend. Was Individuum, Individualität und Einzigkeit seien, untersucht Stirner nicht" (Sveistrup 1928; hier: 2006: 22).

Paul Carus vertrat diese Auffassung bereits 1914 (vgl. Carus 1914: 92), und in der Untersuchung von Karl Löwith findet sich ebenfalls die These, dass „Individualität"

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

in Stirners Werk nicht näher definiert sei (vgl. Löwith 1962: 178f.). Patricio Ferrari und Bernd Kast begründeten dies damit, dass der Begriff Stirner zu stark „an Feuerbachs abstracktes ‚heiliges Individuum' erinnert[e]" (Ferrari/Kast 2010: 226).

In den postmodernen Diskurs über Individualität transferierte Jörg Ulrich das Stirnerianische Prinzip von „Einzigartigkeit" als Kontrapunkt zum neoliberalen Konzept von „Individualität". In diesem Zusammenhang konstruierte er einen Gegensatz zwischen „Eigenheit" und „Individualität" (vgl. Ulrich 2002: 261). Der Unterschied der beiden Begriffe bezieht sich auf die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit einer inhaltlichen Definition: Individualität lässt sich im Gegensatz zur Einzigartigkeit definieren. Daraus ergibt sich ein anti-identitäres Philosophiekonzept.

„Egoismus und Nichtidentität sind die zentralen Kategorien, die Stirner gegen den bereits mit dem klassischen Liberalismus seinen Siegeszug antretenden Individualismus wendet. Und eben dies macht die Aktualität Stirners aus gegen die in der Tradition dieses liberalistischen Konzepts stehenden Individualisierungstheorien der Gegenwart" (ebd.: 268).

Neben den genannten Schriften, die sich m.E. lediglich auf Stirners Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum" beziehen, existiert eine zweite, pädagogisch-orientierte Rezeptionslinie[29] in der Wissenschaft, die das Thema „Individualität" anhand seines Aufsatzes „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung" behandelt. Darin verwendet Stirner den Terminus „Persönlichkeit" und das Synonym „Personalismus"[30], das in seinem späteren Werk nicht mehr auftaucht. Vor allem in der anthroposophischen Rezeption[31] – in Folge von Rudolf Steiner (vgl. Steiner 1899; 1900) und seinem Schüler Willy Storrer (vgl. z.B. Storrer 1926) – ist diese Lesart sehr ausgeprägt. Exemplarisch hierfür sind die Einleitungen, Vor- und Nachworte zu Neuveröffentlichungen dieses Essays, die seit Jahrzehnten in anthroposophischen Verlagen erscheinen[32]. Sie bieten allerdings keine näheren Erläuterungen des in dieser Schrift postulierten Persönlichkeitsideals Stirners.

Jean-Claude Wolf bemerkte hingegen: „Max Stirners Egoist erfüllt das Persönlichkeitsideal Montaignes [...] Er hat die Tugend des Bei-sich-selber-Sein-

29 | Vgl. zur pädagogischen Rezeptionslinie u.a. Klemm 1995, 1999; Laska 1996: 117-122.

30 | Den Begriff der „Personalismus" hat Stirner nach Auffassung der gängigen Forschung zwar von Friedrich Schlegel übernommen, aber diesen umgewertet (vgl. Kast 1979: 72).

31 | Bislang liegt zu der reichhaltigen Stirner-Rezeption in der Anthroposophie keine Überblicksliteratur vor.

32 | Vgl. die ständig aktualisierte Bibliographie der Sekundärliteratur zu Max Stirner von Bernd Kast auf der Homepage der Max Stirner-Gesellschaft (www.msges.de) [Stand: September 2007].

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Könnens, im Gegensatz zum Laster der Selbstflucht“ (Wolf 2008: 198f.). Weiterhin kam er bezüglich des Stirnerschen Egoismus und seines Zusammenhangs mit der Individualität zu dem Schluss: „Ausgerechnet der Egoismus des Einzigen erweist sich als Retter der Unverwechselbarkeit und Unersetzbarkeit des Individuums!“ (ebd.: 203).

Dem Konzept von „Personalismus“ widmete Ulrich Simon in seiner Dissertation „Zur Kritik der Philosophie Max Stirners“ ein eigenes Unterkapitel. Darin gestand er Stirner die Originalität zu, ein neue Definition des Begriffs zu liefern. „STIRNER bestimmt seine neue Lehre [gemeint ist die in „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ präsentierte Lehre – Anm. von M. S.] als Personalismus“ (Simon 1982: 79). Sein Fokus richtete sich dabei auf die Darstellung des Übergangs vom „Wissen“ zum „Wollen“, der im Mittelpunkt von Stirners Pädagogikkonzept steht. Eine nähere Betrachtung der Aspekte von „Persönlichkeit“ und „Individualität“ hat Simon nicht geliefert.

Der wissenschaftliche Diskurs über die Konzeption von Individualität bei Stirner konzentriert sich also einerseits auf das in dem Aufsatz „Das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ vertretene Persönlichkeitskonzept und andererseits auf das Konstrukt eigener Einzigkeit in „Der Einzige und sein Eigentum“. Als Problem wird wiederholt die Bindungslosigkeit des Individuums bzw. die Ausklammerung der normativen Setzung des einzelnen Individuums thematisiert.

Die Auseinandersetzung mit Stirners Individualitätskonzept findet unter zwei Aspekten statt: Der erste Aspekt ist derjenige der „Eigenheit“, der im Zentrum seines Hauptwerks steht; der andere ist derjenige des Personalismus, den Stirner in seinem Essay „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung“ forumliert. Die Arbeit von Jörg Ulrich bietet zudem Anknüpfungspunkte zur aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatte. Weiterhin finden sich in den Arbeiten von Jürgen Mümken (2003) und Gabriel Kuhn (2007) Hinweise, die meine These bezüglich der Aktualität und der Potentiale seiner Philosophie für die Beantwortung meiner Fragestellung untermauern. Sie beide brachten Stirners Denken mit der Philosophie der Postmoderne in Einklang.

1.6 Erweiterte Fragestellung

Vor dem Hintergrund des ermittelten Forschungsstandes ergibt sich die Notwendigkeit, das Konzept der Individualität der drei Denker genauer zu betrachten. Die in der Forschungsstandanalyse angeführten Arbeiten bieten zwar Anknüpfungspunkte bezüglich der Individualitätskonzepte der drei Denker und deren Aktualität, aber für eine Untersuchung der eingangs erläuterten Fragestellung sind sie als Basis zu schwach. Sie bedürfen einer Ergänzung sowie weiterführend einer Konkretisierung. Dementsprechend muss der Problematik der Konstituierung von Individualität verstärkt Rechnung getragen werden, um der Beantwortung der er-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

kenntnisleitenden Fragestellung ein tragfähiges Fundament zu liefern. Dies geschieht in Form einer systematischen Deskription und Analyse. Die Frage, wie bei den drei Denkern Individualität bzw. Individualismus gedacht wird, steht dabei am Anfang der Untersuchung. Dass einige Autoren das Vorhandensein eines eigenen Individualitätskonzeptes bezweifeln bzw. die These, dass er ein Gegenkonzept zur Individualität anbietet, bildet dabei einen wichtigen Unterpunkt. Er schärft den Blick auf den Untersuchungsgegenstand. An der konkreten Darstellung von Individualität interessieren dabei die Aspekte, die als Chancen oder Risiken problematisiert werden.

Außerdem ist aus dem dargelegten Forschungsstand ersichtlich, dass die Konstruktion der Individualität bei den drei Denkern sehr stark mit der Individuation verknüpft ist; dementsprechend verdient der Zusammenhang der beiden Prozesse von „Individuation" und „Ausprägung von Individualität" ein besonderes Augenmerk in der weiterführenden Untersuchung.

Mir erscheint vor diesem Hintergrund der sich aus der Forschungsstandanalyse herauskrstallisierten Ergebnisse eine Aufsplittung der eingangs formulierten Frage in die folgenden fünf Themenbereiche sinnvoll:

- Welche klassischen Konstituierungsmerkmale von Individualität sprechen die drei Denker an? Reichen diese quantitativ und qualitativ aus, um die drei Autoren als (Vor-)Denker eines (modernen) radikalen Individualitätskonzepts einzuordnen?
- Wie wird die Individuation von den drei Denkern wahrgenommen, dargestellt und bewertet? Finden sich Konvergenzen in der Darstellung der Individualisierung mit den aktuellen Entwicklungen? Welche Schlüsse ziehen sie daraus, und welche Auswege zeigen sie aus als Dilemmata wahrgenommenen Zuständen?
- Wie konstituieren sie „radikale Individualität"? Welche Wesensmerkmale zeichnet sie aus? Welche Anforderungen werden an das Individuum diesbezüglich gestellt? Welche ihrer Potentiale und Gefahren benennen die Denker?
- Welche Schlussfolgerungen lassen sich für den aktuellen Diskurs daraus ziehen? Bieten ihre Konzepte von radikaler Individualität Anknüpfungspunkte für einen Umgang mit den als problematisch wahrgenommenen Individuationsprozessen?
- Welche Möglichkeiten offerieren ihre Überlegungen bezüglich des Individualismus und der Individualität für eine Neuausrichtung einer Gesell-schaftsordnung, welche die Erfordernisse einer auf radikaler Individualität beruhenden Gemeinschaft erfüllen kann?

Anhand dieser Fragen werde ich im kommenden Teil die Werke der drei Denker deskriptiv darstellen und hermeneutisch analysieren, um sie letztendlich auf die moderne Fragestellung nach einem modernen Konzept von Individualität zu übertragen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

1.7 METHODIK DER UNTERSUCHUNG UND OPERATIONALISIERUNG

> „Jede Nietzsche-Interpretation sieht sich vor die Aufgabe gestellt, ihre Methode eingehend zu reflektieren. Dies ist nicht nur ein Erfordernis interpretativer Arbeit überhaupt, wenn sie mit den schon anerkannten Regeln geistesgeschichtlicher Interpretation nicht auskommt, sondern eine für die Nietzsche-Interpretation besondere Notwendigkeit, sofern Nietzsches Schriften den Anspruch auf eine philosophische Interpretation erheben" (Ulrich 1975: 9).

Für die vorliegende Arbeit sind unterschiedliche Facetten zu beachten, sowohl bei der Auswahl einer adäquaten Methodik der Annäherung an die Werke der drei Denker als auch bei der Transformation der Ergebnisse von einer geistes- auf eine sozialwissenschaftliche Ebene. Die Auswahl der Methoden ergibt sich aus dem bereits in der Einleitung erwähnten, interdisziplinär gewählten Zugang zur Beantwortung der Fragestellung. Dieser verlangt nach einer Methodik, die den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen gerecht wird. Des weiteren muss diese Methodik die Unterschiedlichkeit der zu analysierenden Textformen berücksichtigen, d.h. sie muss sowohl auf philosophische Pamphlete anwendbar sein als auch auf Romane, in denen Philosophie inszeniert wird, sowie auf Aphorismensammlungen. Hier erwächst aus der fehlenden Systematik im Werk der drei Denker ein weiteres Problemfeld. Friedrich Nietzsches Haltung gegenüber einer philosophischen Systematik lässt sich anhand der folgenden Aussage aus der „Götzen-Dämmerung" pointieren: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit" (GD: 63). Diese Aussage stellt eindeutig eine Polemik gegen Hegel dar.[33] Bereits im zweiten Buch von „Menschliches, Allzumenschliches" hat Friedrich Nietzsche „philosophische Systeme" als „glänzende Lufterscheinungen" verhöhnt (vgl. MAM II: 393). In der „Morgenröthe" warnt er:

33 | In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" hatte Hegel postuliert: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein" (Hegel 1807; hier: 1998: 14; s. auch: ebd.: 28, 39f.).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Vorsicht vor dem Systematikern! – Es giebt eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, – sie wollen vollständige und einartige starke Naturen darstellen“ (M: 228).

Gleichzeitig gilt es, seine Philosophie im Gesamtkontext seines Schaffens zu betrachten. Schließlich schreibt Nietzsche in „Menschliches, Allzumenschliches“:

„Die schlechtesten Leser. – Die schlechtesten Leser sind die, welche wir plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze“ (MAM II: 436).

Raymond Polin schrieb über den inneren Zusammenhang der Aphorismen im Nietzscheanischen Werk:

„Man darf von Nietzsche keine ausdrücklich politische Theorie erwarten. Die Geistesblitze, die sich in seinem Werke finden, sich äußerst schwierig zu interpretieren, da sie keinesfalls aufeinander bezogen sind, und wahllos Prophezeiungen mit Visionen der Vergangenheit und Analysen der Gegenwart vermischen, ohne jemals ihren Standpunkt zu verraten. Aus diesem Grunde ist die politische Ausnutzung dieses oder jenes Textes, wenn er für sich genommen und aus dem Zusammenhang gerissen ist, sehr leicht, sehr willkürlich, ja sinnlos. Derart polemische Betrachtungen sollen unter allen Umständen vermieden werden.
Beim wiederholten Lesen der Werke Nietzsches bemerkt man jedoch, daß man seine Sentenzen untereinander nicht nur verbinden kann, sondern muß, sobald man sie im Zusammenhang mit seiner Philosophie in einer nur ihm eigenen Perspektive interpretiert“ (Polin 1974: 27).

Bei Max Stirner ist die Ablehnung eines Systems seiner Philosophie immanent. Kurt Adolf Mautz schrieb stellvertretend für diese Position in „Die Philosophie Max Stirners im Gegensatz zu Hegels Idealismus“, über die Systemlosigkeit im Stirnerianischen Werk, wodurch er Stirners Philosophie als einen „irrationalen Individualismus“ abqualifiziert: „Sie [seine Philosophie] ist bewußt systemlos und systemfeindlich“ (Mautz 1935: 46). In diesem Punkt scheint ihm Stirner zuzustimmen, denn er postuliert in seiner Erwiderung an seine Kritiker: „Es kann kein philosophisches System aus ihm [dem Einzigen], als aus einem ‚Principe‘, erbaut werden“ (KAK: 73). Ihm lag es fern, ein philosophisches System zu entwerfen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In de Sades Werk hingegen finden sich partiell Ansätze eines durchdachten Gesellschaftsmodells. Es weist aber deutliche Schwächen auf und hat in vielen Aspekten lediglich fragmentarischen Charakter.

Bei de Sade ist der fließende Übergang von Literatur zu Philosophie eine besondere Schwierigkeit. Michael Haupt bemerkte über die Verbindung von narrativem Text und philosophischen Thesen:

„Untubar falsch wäre es, aus dem Schriftsteller den Philosophen Sade herauszulösen, nicht nur, weil der innersten Energie seines Diskurses widerspräche, sondern auch deshalb, weil seine Romane der Ort der Philosophie ist; dieser Raum ist nämlich die Sprache, die nichts verschweigt" (Haupt 1987: 137).

Dagegen erklärte Pierre Favre im Fazit seiner Arbeit „Sade utopiste":

„La description des institutions, des mœurs, des mécanismes politiques imaginés pour caractériser les deux royaumes de Butua et de Tamoé permet-elle de conclure en l'existence d'une pensée politique, riche et élaborée, du marquis de Sade" (Favre 1965: 97).

Ebenso verteidigte Elmar Waibl die Lesart de Sades als Philosophen und erklärte zu den Schwierigkeiten seiner Rezeption im wissenschaftlichen Kontext:

„Sade zum Gegenstand einer philosophischen Erörterung machen ist ein Unternehmen, das mit skeptischem Argwohn und mit Missdeutungen zu rechnen hat: Mit skeptischem Argwohn, weil der ‚höllische Marquis' bislang für die philosophische Ideengeschichte nicht den Rang wissenschaftlicher Fragwürdigkeit erreicht hat; mit Mißdeutungen, weil mit der Zuwendung zu diesem Autor die Gefahr einhergeht, einer Geistesverwandschaft verdächtigt zu werden" (Waibl 1983: 241).

De Sade stilisiert sich selbst in seinem Werk wiederholt zum (politischen) Philosophen. Im 17. Brief seines Romans „Aline et Valcour" lässt er seinen Protagonisten Deterville einen Geistlichen mit der Aussage zitieren, dass es die Aufgabe der Literaten sei, der Politik Vorschläge für das gesellschaftliche Zusammenleben zu unterbreiten (vgl. AV I: 90). Auch seinen autobiographisch inspirierten Protagonisten Valcour tituliert er wiederholt als Philosophen. Timo Airaksinen brachte die Besonderheiten de Sades mit den folgenden Worten auf den Punkt: „Sade is a writer whose aims are philosophical, whose technique is literary, and whose facts are fiction" (Airaksinen 1991: 45).

Bereits Georges Bataille warnte allerdings vor einer rein wörtlichen Interpretation de Sades (vgl. Bataille 1957: 112). Außerdem vertrat er die These, dass es

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in seinem Werk keine Figur gäbe, auf welche die Philosophie de Sades reduziert werden könnte. Der Verleger Jean-Jacques Pauvert ging darin mit ihm konform:

„Il n'y a pas de pensée de Sade, au sens de système de pensée comme on a l'habitude de l'imaginer. Plus on approche du génie, moins le fonctionnement intellectuel ressemble à cette activité manufacturière si désespérément pratique que le plus grand nombre appelle avec respect la pensée" (Pauvert 1989: 242).

Dieser These möchte ich widersprechen und belegen, dass de Sade in seinen Protagonisten passagenweise sein Sprachrohr gesehen hat. Seine Libertins nehmen demnach eine doppelte Rolle ein: Zeitweise sind sie Repräsentanten seiner Philosophie, zeitweise aber auch Karikaturen der französischen Oberschicht.[34] Für den französischen Existenzialisten Albert Camus stellte das Werk de Sades in erster Linie einen unerreichbaren, grausamen Traum dar, weniger eine Philosophie. Er schrieb in seinem Essay „L'homme révolté": „Il n'a pas fondé une philosophie, mais poursuivi le rêve monstrueux d'un persécute" (Camus 1951: 58). Jean-Baptiste Jeangène Vilmer benannte als Grundlage einer Interpretation de Sades die folgenden drei Grundsätze:

- Contextualisier l'œuvre.
- Ne juger que dans son ensemble.
- Ne pas identifier l'auteur à ses personnages (vgl. Vilmer 2005: 42-46).

Sie sind zwar klassisch und lassen sich auf fast jeden literarischen Text anwenden, im Falle de Sades gilt es aber, sie besonders gewissenhaft zu berücksichtigen, um sich nicht den Blick auf seine Philosophie zu verstellen.

Des weiteren gilt es mit der Problematik der Trennung von Erzähler und Autor im de Sadeschen Werk umzugehen. Dieser Problematik nähere ich mich über die Kenntnis seines Gesamtwerkes und seiner Biographie, die es mir bis zu einem gewissen Punkt ermöglicht, eine Trennungslinie zu ziehen.

Bezogen auf eine adäquate Interpretation von Stirners Werk schrieb Wilhelm Cuypers in seiner Dissertation: „Der philosophischen Interpretation Max Stirners droht eine Gefahr. Der scheinbare Radikalismus seiner Sprache verleitet den Untersuchenden leicht, das Denken Stirners als exzentrischen Egoismus zu erledigen" (Cuypers 1937: 1). Es handelt sich dabei um eine der wenigen Äußerungen überhaupt, die sich auf die Schwierigkeiten einer Interpretation seines Werkes beziehen.

Vor diesem Hintergrund habe ich mich entschieden, aufbauend auf den Überlegungen von Wilhelm Dilthey und deren Weiterentwicklung durch Emilio Betti

34 | Auf den parodistischen Gehalt des de Sadeschen Werkes wies z.B. Frappier-Manier (1991) am Beispiel der Figur der Juliette hin.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

im ersten Schritt eine hermeneutische Interpretation der Philosophie der drei Denker durchzuführen (vgl. Kapitel 1.7.1.1 und 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit). Eingerahmt wird die Interpretation durch exkursive Rückgriffe auf die wichtigsten philosophischen Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren, um ihre Philosophie stärker auf die eigene Leistung hin zu untersuchen und den Bezugsrahmen ihres Denkens zu klären. Dies kann in der vorliegenden Arbeit nicht vollständig, sondern nur punktuell geleistet werden. Ebenso verlangt die Analyse des Individualitätsdiskurses im Werk der drei Denker eine Beschränkung in Form von einer Reihe von Kategorien, deren Relevanz ich im Verlauf des Methodenkapitels noch näher begründen werde (vgl. Kapitel 1.7.2 der vorliegenden Arbeit). Die von mir zum besseren Verständnis der Texte herangezogenen Werke benenne ich im folgenden gesondert (vgl. Kapitel 1.7.4 der vorliegenden Arbeit). Es handelt sich um Texte der Denker, in denen sie sich mit Fragen von Interpretation und Schreibstil beschäftigen.

Die Ergebnisse meiner Untersuchung werde ich in einer komparatistisch-konfrontativen Untersuchung vertiefen (vgl. Kapitel 1.7.3 der vorliegenden Arbeit). Aufbauend darauf werde ich Schlüsse bezüglich der Anwendbarkeit auf die aktuellen Diskurse ziehen.

Im ersten Teil des Dissertationsvorhabens wird somit das facettenreiche Individualitätskonzept von Friedrich Nietzsche anhand einzelner Aspekte deskriptiv dargestellt und hermeneutisch analysiert. Daraus kristallisiert sich ein Analyseraster mit sieben Kategorien. Diese Kategorien sind unter dem Gesichtspunkt der begrifflichen Klarheit und gleichzeitiger Offenheit so ausgewählt, dass sie sich in ihrer Abstraktion als adäquates Analyseraster sowohl für die Untersuchung der Philosophie D. A. F. de Sades als auch Max Stirners eignen. Sie decken die Bereiche der Konstituierung von Individualität und ebenso des gesellschaftlichen Kontextes für Individualität ab. Auf diese Weise stelle ich eine Verbindung zwischen dem Individualitätskonzept als solchem und dem daraus resultierenden, radikalen Individualismus auf gesellschaftlicher Ebene her. In den beiden darauf folgenden Abschnitten dienen mir die Ergebnisse der Analyse der Nietzscheanischen Philosophie als Kontrastfolie, vor der die Übereinstimmungen mit und Differenzen zu den anderen beiden Denkern abgebildet werden. Zur Konfrontation der Philosophie der drei Denker untereinander werde ich mich auf Methoden der Komparatistik stützen. Dies geschieht in Form eines konfrontativen Vergleichs. In diesem Zusammenhang eröffnen sich aber auch neue Perspektiven auf die Philosophie Nietzsches unter dem Gesichtspunkt der Kontrastierung seiner Gedanken mit denen zweier bislang weitgehend von der akademischen Forschung ignorierten Denkern. Basierend auf den Erkenntnissen dieser Konfrontation werde ich im daran anschließenden Kapitel eine Gewichtung der Übereinstimmungen und Differenzen in den philosophischen Gedankengängen der miteinander konfrontierten Denker vornehmen, um den Grad und das Ausmaß der vermeintlichen geistesgeschichtlichen Antizipation zu bestimmen und die blinden Stellen in ihrer Philoso-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

phie stärker zu beleuchten. Im abschließenden Fazit werde ich die Potentiale für den aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskurs über das Problem der Individualisierung anhand der beiden Komponenten Individualität und Individualismus in einer spätmodernen Gesellschaft skizzieren, prüfen und diskutieren. Somit schlage ich eine Brücke von der abstrakten philosophischen Ebene der Analyse zur konkreten sozialwissenschaftlichen Perspektive, die sich aus den Ergebnissen ergibt.

1.7.1 Hermeneutik (allgemein)

Die Hermeneutik – benannt nach dem griechischen Götterboten Hermes, der in der Mythologie die Botschaften der olympischen Götter den Menschen überbrachte und diese auslegte, bzw. nach dem griechischen Wort „hermeneuein" (übersetzen, kundgeben) – als die klassische Lehre von der Auslegung von Texten bildet die Grundlage meines methodischen Umgangs mit den Texten. Im 17. Jahrhundert ersetzte sie den Terminus „ars interpretandi". Ursprünglich entstand sie als eine Hilfsdisziplin der Theologie, später wurde sie auf die Disziplinen der Philologie und Jurisprudenz ausgeweitet. Im Mittelpunkt der Hermeneutik steht das Anliegen, einen Sinnzusammenhang einer fremden Welt mit der eigenen Welt herzustellen. Der Begriff umfasst, wie Helmut Seiffert in der Einleitung zu „Einführung in die Hermeneutik" schrieb, die vier folgenden Dimensionen: Aussagen (Ausdrücken), Darstellen, Auslegen (Erklären) und Übersetzen (Dolmetschen) (vgl. Seiffert 1992: 9). Ausgehend von der klassischen Hermeneutik entwickelten sich in den unterschiedlichen Disziplinen der Geisteswissenschaften (Literaturwissenschaft, Philosophie) und seit spätestens der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts auch in den Politik- und Sozialwissenschaften (vgl. Fulda 1994; Hitzler/Honer 1997; Kurt 2004) eigene Formen der Hermeneutik. Trotz der von einander getrennt verlaufenden Entwicklungslinien, die sich durch die unterschiedlichen Blickwinkel und Erkenntnisinteressen erklären, lassen sich als maßgebliche Grundlage der modernen Hermeneutik die Werke des Theologen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und vor allem William Diltheys lesen, der die geisteswissenschaftliche Hermeneutik begründete. Daher bietet sich für den gewählten interdisziplinären Zugang ein Rückgriff auf Diltheys Methodik der „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik" an, aus der sich in den Einzeldisziplinen die fachspezifischen Variationen entwickelten.

Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik wurde wiederholt in Frage gestellt – exemplarisch sei auf die Gadamer-Habermas-Debatte Ende der 60er Jahre oder die Gadamer-Derrida-Debatte der frühen 80er Jahre verwiesen. Diese Kritik habe ich zur Kenntnis genommen. Sie wird in einer Reflexion meiner Methodik gewürdigt.

Ich werde im kommenden Unterkapitel (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) eine kurze Einführung in Diltheys Prämissen für die Methodik der Hermeneutik geben. Da sein System leider nur fragmentarischen Charakter besitzt und

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in einigen Aspekten modernen wissenschaftlichen Anforderungen widerspricht – vor allem bezüglich seines psychologischen Konzeptes der Einfühlung als Überbrückung der hermeneutischen Differenz – greife ich ergänzend auf die stark von ihm beeinflusste Theorie des Interpretierens des italienischen Philosophen und Juristen Emilio Betti (vgl. Kapitel 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit) zurück, die ich im Anschluss an die Darstellung von Diltheys Ansatz (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) erläutern werde. Aufgrund der Streitigkeit bezüglich der Formen der Auslegung des Werkes sowohl von Nietzsche als auch von de Sade werde ich mich der Frage nach einer hermeneutischen Auslegung der drei Denker in einem eigenen Unterkapitel (vgl. Kapitel 1.7.1.3 der vorliegenden Arbeit) widmen. Dem Ideal des hermeneutischen Zirkels, d.h. dem Prinzip folgend, dass das Einzelne nur im Kontext des Gesamten verständlich wird, habe ich auch meine Auswahl der zu interpretierenden Texte getroffen, die ich noch gesondert erläutern werde (vgl. Kapitel 1.8 der vorliegenden Arbeit). In diesem Sinn werde ich diese Methode bei der vorliegenden Arbeit zum Erkenntnisgewinn über die von den drei Denkern postulierten Konzepte von Individualität einsetzen.

Insgesamt geht es um Erschließung und Wiedergewinnung von Sinn. Um es mit Dilthey auszudrücken, es geht darum, die drei Denker besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden haben.

1.7.1.1 Wilhelm Dilthey (1833-1911) Begründung der „geisteswissenschaftlichen Hermeneutik“

Aufbauend auf der theologisch-hermeneutischen Methodik von Matthias Flacius und den Überlegungen seines Lehrers Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher entwickelte der Philosoph, Psychologe und Pädagoge Wilhelm Dilthey am Ende des 19. Jahrhunderts die „geisteswissenschaftliche Hermeneutik“, die er selbst lediglich als eine Radikalisierung der Schleiermacher‘schen Methodik betrachtete. Die Grundzüge seiner geisteswissenschaftliche Hermeneutik fasste Lutz Geldscher in folgender Quintessenz zusammen: „Hermeneutische Arbeit – Verstehen – wird nunmehr unter dem Ideal der identischen Reproduktion fremden Seelenlebens in allgemeinen Formen und Möglichkeiten gesehen“ (Geldscher 1989: 132). Bereits 1860 hatte Dilthey für seine Schrift „Das hermeneutische System Schleiermachers. In der Ausdeutung mit der älteren protestantischen Hermeneutik“ (abgedruckt in: Dilthey 1970) den Grundstein seiner weiteren Studien zur Thematik der Interpretation gelegt und das Forschungsfeld abgesteckt, dass ihn sein Leben lang begleitete.

Diltheys Werk ist ein Torso geblieben, so dass seine Überlegungen zur Hermeneutik nicht als ein einheitliches und bis in alle Einzelheiten ausgearbeitetes System zu sehen sind. Es lassen sich lediglich die Grundkonstanten einer Theorie ausmachen. Diltheys Hermeneutik ist unter dem Aspekt der klaren Trennung

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

von sinnverstehenden Geistes-[35] und kausalerklärenden Naturwissenschaften zu betrachten. In diesem Rahmen bezieht er die idealistische Philosophie G. W. F. Hegels (z.B. das Konstrukt des „objektiven Geistes") sehr stark mit ein – ohne deren dialektische und theologische Implikationen zu übernehmen. Arthur Stein stellte im Nachwort seiner Untersuchung fest:

„So führt Diltheys Verstehen nirgends prinzipiell in eine Sphäre des Objektiv-Geistigen hinaus –, weder durch den Ausdruck noch durch das Erlebnis. ‚Objektivität' heißt bei Dilthey im Grunde bloß: von innen nach außen gesetzt, und außen fest, standhaltender, besser faßbar als innen. Was im Ausdruck verstanden wird, ist das Erleben, das sich objektiviert und in einer Objektivation sich selbst erfaßt. Weder der Ausdruck noch das Verstehen gehen über das Erlebnis grundsätzlich hinaus. Die Gebietskategorie der geistigen Welt ist das Erlebnis. In der Trias von ‚Erlebnis, Ausdruck und Verstehen' ist das beherrschende Glied das Erleben" (Stein 1926: 69).

Seine Form der Hermeneutik gilt als Ursprung der modernen Variante und wurde Grundlage für ihre Weiterentwicklung in verschiedenen geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen – vor allem zur „philosophischen Hermeneutik" (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur), der „Daseinshermeneutik" (Martin Heidegger) und der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik (vgl. Emil Staiger 1955, hier: 1963; Baasner 1996). Dabei wies Erwin Hufnagel in seiner „Einführung in die Hermeneutik" wohlweislich darauf hin, dass Dilthey den Begriff der Hermeneutik auf sehr unterschiedliche Art und Weise benutzte – sowohl als Theorie des Verstehens als auch im Sinne einer methodischen Auseinandersetzung mit Kulturtatsachen (vgl. Hufnagel 2000: 160f.).

Die von Dilthey begründete Hermeneutik lässt sich nur schwer greifen, da er sie im Laufe seines Lebens wiederholt revidiert hat, ohne sie zu vollenden. Diltheys Frühwerk ist durch eine psychologistische Verstehenstheorie gekennzeichnet, die er später zu Gunsten einer Vermittlung des historischen Horizonts und dem des Interpretierenden, d.h. zu Gunsten eines „grammatisch-historischen Verstehens" (Göttner 1973: 64) aufgab. Diese erste Phase (unter Einbeziehung Schleiermachers) fasste Heide Göttner in den folgenden Thesen zusammen:

35 | Bezüglich der Geisteswissenschaften schrieb er: „Alle diese Wissenschaften beziehen sich auf dieselbe große Tatsache: das Menschengeschlecht. Sie beschreiben und erzählen, urteilen und bilden Begriffe in Theorien in Beziehung auf diese Tatsache" (Dilthey 1959: 89). Dementsprechend folgert er: „Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist" (ebd.: 99).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„der Dualismus von äußerer und innerer Wahrnehmung, wobei die letztere als gewisser gilt als die erstere (Dilthey),
die Suche nach einer allgemeinen Grundlage, welche die Überbrückung von meiner inneren Wahrnehmung zur inneren Wahrnehmung eines anderen Menschen, von der ich etwas wissen möchte, gewährt (Dilthey),
das Verstehen als Nachbilden oder geistig-seelische Einfühlung, das diesen Hinüberstieg aus meinem Bewußtsein in das eines anderen dank jener allgemeinen Grundlage vorliegt (Dilthey, Schleiermacher),
die aus der inneren Wahrnehmung geschöpfte Gewißheit des Verstehens (Dilthey) [...] die die scharfe Abgrenzung der Geisteswissenschaften gegen die Naturwissenschaften mit Hilfe dieser Verstehensmethode (Dilthey)“ (ebd.: 65f.).

Besonders deutlich lässt sie sich aus der Schrift „Einleitung zu den Geistes-wissenschaften“ (1883) herauslesen, die ursprünglich in Anlehnung an Immanuel Kant den Titel „Kritik der historischen Vernunft“ tragen sollte. Dilthey ging von einer methodischen Abstraktion aus, die eine intersubjektive Kommunikation zwischen Menschen auf wissenschaftliche Thematisierung des Gesagten ermöglichen sollte.

Der Beginn der zweiten Phase seiner Philosophie lässt sich auf das Erscheinen seiner Schrift „Die Entstehung der Hermeneutik“ (1900) datieren. Darin wurde erstmalig der Begriff der Hermeneutik als einer von ihm selbst definierten Methodik erwähnt. Weiterhin finden sich in den Fragmenten, die vom zweiten Band der „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ existieren, wiederholt Verweise auf seine eigene Positionierung. Ein hierfür exemplarischer Text ist „Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen“. In diesen Fragmenten heißt es über die Möglichkeit des Verstehens: „Die Geisteswissenschaften beruhen auf dem Verhältnis von Erkenntnis, Analyse und Verstehen“ (Dilthey 1958: 131). In „Der Aufbau der Geisteswissenschaften“ führt er diesbezüglich aus:

„Das Verstehen erst hebt die Beschränkung der Individualerlebnisses auf, wie es andererseits dann wieder den persönlichen Erlebnissen den Charakter von Lebenserfahrungen verleiht. Wie es sich auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen und Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt. Das gegenseitige Verstehen versichert uns der *Gemeinsamkeit*, die zwischen den Individuen besteht“ (Dilthey 1970: 170f.).

Das Verstehen wiederum ist eng mit dem Begriff des Erlebens verbunden:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Das Verstehen setzt ein Erleben voraus, und das Erlebnis wird erst zu einer Lebenserfahrung dadurch, dass das Verstehen aus der Enge und Subjektivität des Erlebens hinausführt in die Region des Ganzen und Allgemeinen. Und weiter fordert das Verstehen der einzelnen Persönlichkeit zu seiner Vollendung das systematische Wissen, wie andererseits wieder das systematische Wissen abhängig ist von dem lebendigen Erfassen der einzelnen Lebenseinheit. Die Erkenntnis der anorganischen Natur vollzieht sich in einem Aufbau der Wissenschaften, in welchem die untere Schicht jedesmal unabhängig von der ist, die sie begründet: in den Geisteswissenschaften ist vom Vorgang des Verstehens ab alles durch das Verhältnis *gegenseitiger Abhängigkeit* bestimmt“ (ebd.: 173).

Das Verstehen selbst teilte er wie auch später Emilo Betti in die elementare und die höhere Ebene des Verstehens ein. Die elementare Form ist eine generelle Erfahrung im Umgang mit Menschen. Die höhere ist durch einen zweistufigen Prozess gekennzeichnet: Hineinversetzen (Transposition) und Nachbilden/Nacherleben. „Nacherleben ist das Schaffen in der Linie des Geschehens“ (Dilthey 1959: 214). Das Erlebnis wird somit für Dilthey zur Ausgangsbasis des Verstehens. Als Hilfskonstrukt für seine Theorie führte er den „objektiven Geist“ als Konstante ein.

„Jede *einzelne Lebensäußerung repräsentiert* im Reich dieses objektiven Geistes ein *Gemeinsames*. Jedes Wort, jeder Satz, jede Gebärde oder Höflichkeitsformel, jedes Kunstwerk und jede historische Tat sind nur verständlich, weil eine Gemeinsamkeit den sich in ihnen Äußernden mit dem Verstehen verbindet; der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er. Alles Verstandene trägt gleichsam die Marke des Bekanntseins aus solcher Gemeinsamkeit in sich“ (Dilthey 1970: 178).

In diesem Sinne kommt den Geisteswissenschaften nach Dilthey die Aufgabe einer Objektivierung des Lebens zu. So heißt es in den Entwürfen für eine Fortsetzung zu „Der Aufbau der Geisteswissenschaften“: „Das Verstehen ist ein Wiederauffinden des Ich im Du“ (ebd.: 235). Die Ausführungen zur Hermeneutik als solcher sind hingegen nur bruchstückhaft.

Im folgenden werde ich daher lediglich einige Grundlagen seiner Untersuchung benennen, die er in „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ (1883), „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (1894), einer Weiterentwicklung der deskriptiven Psychologie, und „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (1910) darlegte.

In der Schrift „Einleitung in die Geisteswissenschaft“ entwickelte er sein grundlegendes Konzept von Hermeneutik, das in der Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel und der Lektüre von Edmunds Husserls „Logischen Untersuchun-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gen“ entstanden war (vgl. z.B. Jung 1996: 139). Er exzerpiert aus dessen Werk bezüglich der Hermeneutik nach Lawrence K. Smith:

„The analysis of understanding grounds interpretation.
The interpreter and author share a common human nature.
The interpreter can thereby recreate the author’s ideas.
One can understand the whole meaning of a text from the words“
(Smith 2006: 32).

Diese Aspekte bilden auch für den späteren Dilthey die Eckpunkte seiner Überlegungen. Er schränkte die Hermeneutik generell auf die Interpretation von „dauerhaft fixierter Lebensäußerung“ ein. Für ihn ist Hermeneutik immer sowohl eine Wissenschaft als auch eine Kunstlehre zugleich.

Diltheys redundant zitierte Schrift über Hermeneutik in diesem Kontext ist der 1900 publizierte Essay „Die Entstehung der Hermeneutik“. Ausgehend von der Definition des Verstehens, unter dem er „den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, eine Inneres zu erkennen [vermögen]“ (Dilthey 1979: 318) leitet er zur Hermeneutik über, als der Kunst des Verstehens. „Die Kunst des Verstehens [hat] ihren Mittelpunkt in der Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenden Historie menschlichen Daseins“ (ebd.: 319). Von dieser Basis ausgehend zeichnet er in der Schrift den gesetzmäßigen Gang der Geschichte der Hermeneutik nach, als dessen Höhepunkt er die Hermeneutik Schleiermachers ausmacht. Aus dessen Methodik griff er zwei Kernaspekte heraus, die er für die Weiterentwicklung für grundlegend hielt:

„Alle Auslegung von Schriftwerken ist nur die kunstmäßige Auslegung des Vorgangs von Verstehen, welcher sich über das ganze Leben erstreckt und auf jede Art von Rede und Schrift beruht. [...] Die Möglichkeit des allgemeingültigen Verstehens kann es nur aus der Natur des Verstehens abgleitet werden“ (ebd.: 329).

Weiterhin merkte er an:

„[Die] logische Seite des Verstehens [besteht] also im Zusammenhang von Induktion, Anwendung allgemeiner Wahrheiten auf den besonderen Fall und vergleichendes Verfahren. [...] Hier macht sich nun die zentrale Schwierigkeit aller Auslegungskunst geltend. Aus den einzelnen Worten und deren Verborgenen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch nicht das volle Verständnis des einzelnen schon aus dem des Ganzen voraus. Der Zirkel wiederholt sich in dem Verhältnis einzelnes Werk zu Geistesart und Entwicklung seines Verstehens, und er kehrt ebenso zurück im Verhältnis dieses Einzelnens in seiner Literaturgattung“ (ebd.: 330).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Darauf fußend formulierte Dilthey: „Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist [es], den Autor besser zu verstehen, als er sich selber verstanden hat“ (ebd.: 331). In seinen Entwürfen und Fragmenten für eine Fortsetzung von „Grundlegung der Geschichte in den Geisteswissenschaften“ erläuterte er die Begriffe im Kapitel „Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen“:

„Das Verstehen und Deuten ist die Methode, welche die Geisteswissenschaft erfüllt. Alle Funktionen vereinigen sich in ihr [...] Art und Erfolg des Verstehens ist verschieden in den Klassen der Lebensäußerung“ (Dilthey 1959: 205).

Im folgenden benannte er drei Kategorien, die als Rahmen für eine Interpretation genutzt werden können:
- Begriffe, Urteile, größere Denkgebilde
- Handlungen
- Erlebnisausdruck

Für den vorliegenden Forschungsgegenstand ist lediglich die erste Kategorie von Relevanz. Als Grundmerkmal dieser Kategorie benannte er:

„Das Verstehen ist hier auf den bloßen Denkinhalt gerichtet, dieser ist in jedem Zusammenhang in sich selbst gleich, und so ist das Verstehen vollständiger ... als in Bezug auf jede andere Lebensäußerung. Zugleich sagt es aber für den Auffassenden nichts aus von seinen Beziehungen zu dem dunklen Hintergrund und der Fülle des Seelenlebens“ (ebd.: 206).

1.7.1.2 Emilio Betti und die „philologische Hermeneutik“

Der italienische Philosoph und Jurist Emilio Betti (1890-1968) entwickelte die methodischen Überlegungen seines Vorgängers Wilhelm Dilthey zur praktischen Anwendung der Hermeneutik als Methode der Geisteswissenschaften weiter. Er gilt als ein Vertreter der „technischen“ bzw. „philologischen Hermeneutik“.

Aus den beiden Texten „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre“ (1954) und „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften“ (OT: „Teoria generale della interpretazione“, 1955) lassen sich die Grundlagen Bettis hermeneutischer Methodik exzerpieren. Im folgenden werde ich die Prämissen insoweit darstellen, als sie sich auf die von mir gewählte Methodik beziehen, d.h. auf die Auslegung schriftlich fixierter Lebensäußerungen. Seine Deskription und Analyse von bzw. Auseinandersetzung mit anderen Formen der Hermeneutik lasse ich dabei außer acht.

In „Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre“, einer Art von Zusammenfassung seines Hauptwerkes „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

der Geisteswissenschaften", zeichnete er „das Bild einer allgemeinen Theorie der Auslegung" (Betti 1954: 79) nach. Seine Referenzpunkte sind in dieser Untersuchung die Überlegungen von Wilhelm von Humboldt, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und, wie bereits erwähnt, vorrangig diejenigen von Wilhelm Dilthey. Als erste für die Interpretation wesentliche Prämisse benennt er das Vorhandensein einer „sinnhaltigen Form" (ebd.: 82) des Auszulegenden.

„Erst mittels derartiger sinnhaltiger Formen – die entweder in der aktuellen Wahrnehmung gegeben sind oder doch im Gedächtnis wachgerufen werden können – ist den Menschen die Möglichkeit eröffnet, sich mit dem Mitmenschen zu verstehen und in ihren gegenseitigen Beziehungen geistige Gemeinsamkeiten zu stiften" (ebd.: 82).

Dabei ist irrelevant, ob die sinnhaltige Form auf einer Kundgebungs- oder Mitteilungsabsicht beruht. Für Betti ergibt sich daraus: „Der Auslegungsprozeß ist überhaupt dazu bestimmt, das epistomologische *Problem des Verstehens* zu lösen" (ebd.: 91). Er fasst das Verstehen dabei als

„ein Wiedererkennen und Nachkonstruieren des Sinnes, mithin des durch die Formen seiner Objektivation zum denkenden Geiste sprechenden Geistes, der sich in jenem im gemeinsamen Menschentum verwandt fühlt; es ist ein Zurück- und Zusammenführen und Wiederverbinden jener Formen mit dem inneren Ganzen, das sie erzeugt hat, und von welchem sie sich getrennt haben, eine Verinnerlichung dieser Formen, wobei allerdings ihr Inhalt in eine von der ursprünglichen verschiedene Subjektivität verlegt wird. Man hat es demnach mit einer Umkehrung (*Inversion*) des schöpferischen Prozesses im Auslegungsprozeß zu tun, einer Umkehrung, der zufolge der Interpret auf seinem hermeneutischen Wege den schöpferischen Weg in umgekehrter Richtung durchlaufen muß, dessen Nachdenken er in seinem Inneren durchzuführen hat" (ebd.: 93ff.)

auf. Daraus ergibt sich eine dialektische Form, die aus der Spontanität der Subjektivität des Interpreten und des Fremden des zu ermittelnden Sinnes herrührt. Die Subjektivität darf dabei nie dem Objekt aufgedrängt werden. Er denkt damit Schleiermachers Hermeneutik weiter:

„Der Grundsatz der gegenseitigen Erhellung von Teilen und ganzem läßt sich indessen weiterentwickeln; dahin nämlich, daß wiederum jede Rede und jedes schriftlich verfaßte Werke ebenso als ein Einzelnes betrachtet werden kann, das nur aus einem noch größeren Ganzen zu verstehen ist" (ebd.: 105).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ebenfalls von Relevanz in diesem Zusammenhang ist der „Kanon der *Aktualität des Verstehens*“ (ebd.: 112). Weiterhin heißt es bei ihm bezogen auf die Aufgabe des Interpreten:

„Danach ist der Interpret gehalten, in seinem Inneren den Schöpfungsprozeß rückläufig zu verfolgen, ihn von innen her nachzukonstruieren, das heißt ihn im Rahmen der eigenen Erfahrung vermöge einer Art Umstellung seinem eigenen Geisteshorizont kraft derselben Synthesis, durch welche er ihn wiedererkennt und nachkonstruiert, einzufügen“ (ebd.: 112).

Ein anderer Kanon, den er in seiner Schrift benennt, ist derjenige der „*Anpassung (Sinnadäquanz) des Verstehens*“ bzw. die „hermeneutische *Sinnentsprechung* bzw. *Abstimmung*“ (ebd.: 119). Er fährt fort:

„Diesem Kanon gemäß soll der Interpret bestrebt sein, die eigene lebendige Aktualität in innerste Abstimmung und *Harmonie* mit der Anregung zu bringen, die er [...] als vom Objekt ausgehend empfängt, derart, daß die eine und die andere auf übereinstimmende Weise, also aufeinander abgestimmt, mitschwingen“ (ebd.: 119f.).

Für Betti ergeben sich daraus drei verschiedene Aufgaben innerhalb der allgemeinen Theorie der Auslegung:

„1. Die erste Funktion, die sich in jeder Art von Auslegungsprozess findet, ist diejenige, die wir als die *rein erkenntnismäßige* oder *wiedererkennende (rekognitive)* kennzeichneten. Die beiden anderen ergeben sich daraus, dass sie zu ihr eine weitere, auf ein spezifisches Ziel abstellende und sie differenzierende Funktion begleitend hinzukommt; sie sind:
2. die *nachbildende* (reproduktive) oder *darstellende* Funktion, bei der das Verstehen kein Selbstzweck ist, sondern das Mittel zu einem Zweck der Weitergabe, nämlich um ein Originalwerk für einen weiteren Leser- bzw. Hörerkreis *verständlich zu machen*;
3. die *normative* Funktion, bei welcher in gleicher Weise das Verstehen einem weiteren Zweck dienstbar ist, nämlich die *Maxime einer Entscheidung* oder überhaupt die Richtlinie eines *Handelns* zu liefern mit dem Ziel einer Stellungnahme im sozialen Leben“ (ebd.: 142).

Anhand der Ausdifferenzierung der Funktionen unterscheidet Betti neun Arten der Interpretation. Für die vorliegende Arbeit ist davon nur die erste Form – die „philologische Interpretation“ – als eine Methodik der Untersuchung von Relevanz. Betti definiert diese mit den Worten:

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„Die *philologische* Auslegung, die einen beliebigen Text als sprachliche Fassung und Werkzeug der Festhaltung von Gedankengängen zum Gegenstand hat; sie erfüllt nicht, wie eine gewisse ästhetische Kritik behauptet, eine bloß dienende und vorbereitende Aufgabe, derart, daß die Philologie auf die Textkritik beschränkt wäre und die eigentliche Wiedererkennung der Dichtung jener ästhetischen Kritik zufiele; ihre Hauptaufgabe und damit ihren Höhepunkt findet sie gerade im Nachkonstruieren des intuitiv oder diskursiv gedachten, wie es im Text abgefaßt und niedergelegt ist" (ebd.: 142f.).

In seiner 1955 erstmals publizierten Schrift „Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften" analysiert und erläutert er diese Gedankengänge. Ausgehend von der Frage nach der Stellung des Geistes zur Objektivität, die er in den Prolegomena thematisiert, widmet er sich dem epistemologischen Problem des Erkennens (Kapitel I), dem Auslegungsprozess an sich (Kapitel II) und der „Hermeneutischen Methodologie" (Kapitel III). Auf der Basis dieser Kapitel analysiert er die unterschiedlichen Typen der Auslegung und ihre Besonderheiten (Kapitel IV ff.). Seine Erkenntnisse und Postulate bezüglich der philologischen Hermeneutik werden im folgenden gemeinsam mit den aus Dilthey exzerpierten Grundlagen den analytischen Zugang zum Werk der drei Denker bestimmen. Dieser Zugang fällt nach Bettis Unterteilung der Auslegungstypen (vgl. ebd., § 21a: 258-261) unter „rein erkenntnismäßige" Auslegung, d.h., dass bei der Auslegung „das Verstehen Selbstzweck ist" (ebd., § 21a: 259). Dieser Typ der Hermeneutik kann auf die Formel „Lesen und Verstehen" gebracht werden, da in einem festgehaltenen Text „eine enge Wechselbeziehung zwischen dem Vernehmen („legere") der Sinnformen und dem Verstehen („intellegere") des Sinngehaltes" (ebd., §22: 261f.) besteht. Dies verlangt vom Interpreten, sowohl den ursprünglichen Sinn der Rede als auch den Gehalt der Form der Darstellung zu erkennen. Der „Text" selbst als Grundlage der Interpretation stellt sich dabei als „Gewebe einer Rede [...] und sprachlicher Gedankenausdruck" (ebd., § 22a: 267) dar. Als einen Vorläufer der philologischen Auslegung benennt Betti daher auch die grammatikalische Auslegung (§ 22b), bei der die Grammatik als ein Hilfsmittel der Hermeneutik genutzt wird. Erneut Schleiermacher folgend, benennt er zwei methodologische Richtlinien für diese Art der Auslegung:a) den grammatikalischen Gesichtspunkt, der darauf abzielt neben der Morphologie des Textes und der Bedeutung seiner einzelnen Bestandteile (Wörter, Sätze) auch die Logik der Sprache einzubinden, den psychologischen Gesichtspunkt, der

„vor allem darauf ab[zielt], den Stil des Autors auf Grund des Verhältnisses zwischen der Rede und dem sich darin spiegelnden geistigen und moralischen Charakter zu verstehen, und zwar so, wie er sich in der vom Autor erlebten kulturellen und nationalen Umwelt geformt hat" (§ 23.: 271f.).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weiterhin postuliert er eine Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Richtlinien:

„Einerseits, a) untersteht der Redende der Gesetzlichkeit der Sprache und steht in deren Gewalt; er ist ihr Organ und Werkzeug. [...] Andererseits, b) trägt von selbst jeder denkende Geist seinen, wenn auch noch so kleinen, Teil zur Bildung der gesprochenen Sprache bei: er wirkt mit der spontanen Gewalt, welche alles lebendige Geistige über das tote Überlieferte ausübt, indem er mit den vorgefundenen Ausdrucksformen ringt und sich der Sprache als eines Mittels bedient, um eigene Gedanken und eigenes Gefühlserleben zum Ausdruck zu bringen“ (§ 23a.: 273).

Das Verhältnis der beiden Richtlinien unterscheidet sich von Text zu Text. Als eine Schwierigkeit in diesem Kontext thematisiert er den Wandel des Sprachgebrauchs.

„Die Wandlungen des Sprachgebrauchs werfen das Problem auf, festzustellen, inwieweit im vergangenen Gebrauch der Rede dem Sinnüberschuß des Denkens die Bedeutungen innewohnten, die man im späteren Gebrauch auffindet, und inwieweit d.h. bis zu welchem Ausmaße von sinnträchtiger Lebendigkeit der Redende seine Ausdrücke gebraucht hat, d.h. welchen Inhalt diese Ausdrücke in sich einschließen, wenn man sie nach ihrem Sinngehalt befragt“ (§ 23b.: 275).

Konkret geht es um den Bedeutungsgehalt der benutzten Wörter. Neben diesem sprachlichen Problem der Sprache beschäftigt er sich mit zwei allgemeinen Problemen der philologischen Interpretation:

„a) Ein Problem besteht darin, den ganzen Keimentschluß, der einem Werk zugrunde liegt, zu verstehen. b) Das andere geht dahin, die Gliederung des Werkes in die einzelnen Bestandteile aus der Sicht des Lebens des Autors zu verstehen“ (ebd., § 24: 277).

Für letzteres bietet er wiederum eine Lösung an, die auf Schleiermachers Theorie der Interpretation aufbaut:

„Wegen der Wechselbeziehung, die zwischen der Einheit des Ganzen und den einzelnen Abschnitten eines Werkes waltet, ist weiter eine zwiefache Forschungsmethode möglich: entweder die, die Einheit des Ganzen durch die Bewertung der einzelnen Abschnitte zu verstehen, oder aber die, die Bedeutung der einzelnen Abschnitte durch die Bewertung der Einheit des Ganzen zu erhellen“ (ebd., § 24: 278).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Für das zuerst genannte Problem zeigt er folgende mögliche Lösung auf:

„Kommt man dazu, die Bedeutsamkeit des erfinderischen Keimentschlusses, der das Werk zur Entstehung brachte, und die Rolle, die dieses im Leben des Autors einnimmt, kurz die Geburt der Schöpfungsidee, zu erforschen, so ergibt sich eindeutig, daß der Interpret – aus der Forderung heraus, verschiedene Auslegungskriterien anzuwenden – zwischen den rein gelegentlichen Leistungen und den Lebenswerken unterschieden soll. [...] Um jedoch die Bedeutsamkeit des Werks im Lebensrahmen des Autors beurteilen zu können, sollte man die ganze von ihm entwickelte Tätigkeit übersehen: Bruchstücke oder vorbereitende Studien, wenn solche übriggeblieben sind, können nur eine einseitige oder mangelhafte Sicht verschaffen“ (ebd., § 24: 279).

Vor diesem Hintergrund zielt die philologische Interpretation insgesamt auf das Wiedererkennen des Gedankens ab, d.h. „das Wort mit dem Keimentschluß, aus dem es hervorging, wiederzuverbinden“ (ebd., § 24a: 279).

Abschließend thematisiert Betti die Möglichkeiten von Sinndürftigkeit und -überschuss.

„Die hermeneutische Erkenntnis kann dazu führen, aus den sinnhaltigen Formen eine Abweichung zwischen dem Sinngehalt, den es auszudrücken galt, und dem durch sie erreichten Ausdruck herauszufühlen. Wenn der Sinn trotzdem aus dem Ausdruck zu entnehmen ist, kann sich möglicherweise ein solcher als weitschweifig und übermäßig oder aber als bündig und treffend herausstellen“ (ebd., § 25: 281),

was die Frage nach einer ergänzenden oder einer allegorischen Auslegung aufwirft.

„Die Lückenhaftigkeit und die Unvollendetheit der Sinnform stellen ein Problem ergänzender Auslegung. [...D]ie allegorische [Auslegung ... und setzt] einen, wenngleich in vollendeter und vollkommener Form ausgedrückten, Sinnüberschuß voraus“ (ebd., § 25: 281f.).

Es handelt sich bei beiden Formen um Auslegungen zweiten Grades, die auf der grammatikalischen und der psychologischen Interpretation fußen. Als Beispiele für den Sinnüberschuss beleuchtet Betti sowohl das Symbol (§ 25a) als auch die Legende (§ 25b), die beide für die vorliegende Arbeit keine Rolle spielen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

1.7.1.3 Die wissenschaftliche Diskussion über die Möglichkeiten einer hermeneutischen Interpretation der drei Denker

Die Möglichkeit einer hermeneutischen Interpretation der Philosophie der drei Denker ist in der Forschung umstritten. Ekaterina Poljakova verwies in ihrem Beitrag „Das in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende Sein. Nietzsche zwischen Kritik und Hermeneutik" auf die scheinbare Unvereinbarkeit von Nietzsches Philosophie mit der Hermeneutik (vgl. Poljakova 2007). Dazu trägt bei, wie Nietzsche sich selbst zum schwer verständlichen Denker stilisierte. In einem Brief an Brief an Heinrich Köselitz (d.i.: Peter Gast) vom 2. September 1884 bemerkte Nietzsche stolz: „Heinrich von Stein, ein prachtvolles Stück Mensch und Mann, an dem ich Freude gehabt habe, sagte mir ganz ehrlich, er habe vom besagten Z[arathustra] ‚zwölf Sätze und nicht mehr' verstanden. Das tat mir sehr wohl" (KSB VI: 524-426; hier: 525). Ebenso scheint die folgende Aussage aus dem „Ecce Homo" gegen eine hermeneutische Lesart zu sprechen, indem sie ein altbekanntes Problem der Hermeneutik anspricht: „Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man auch kein Ohr" (EH: 299f.).

Ähnlich verhält es sich mit dem Werk de Sades. Dieser postulierte in der „Philosophie dans le Boudoir", dass er nur für jene schreibe, die ihn verstehen und somit ohne jede Gefahr lesen könnten. Bernhard Dieckmann schrieb polemisch über die Unmöglichkeit einer hermeneutischen Auslegung de Sades in der französischen Literaturzeitung „Tel Quel": „Die sadianische Philosophie liefert keine Konzepte, befördert keinen Inhalt, teilt keine Moral mit. Entsprechend scheitert die Lektüre als Hermeneutik" (Dieckmann 1981: 252). Über die methodische Herangehensweise an das Werk von Max Stirner liegen bislang keine entsprechenden Aussagen vor.

Im Gegensatz dazu hat Johann Figl (1982) sowohl in seiner Dissertation „Interpretation als philosophisches Prinzip" die Möglichkeiten in Form einer heuristischen Untersuchung ausgelotet als auch in seinem darauf fußenden Beitrag „Hermeneutik *nach* Nietzsche" (1996). Er untersuchte, inwieweit Nietzsche selbst eine hermeneutische Interpretation thematisierte, und ging weiterführend der Frage nach, ob Nietzsche als Vorläufer der philosophischen Hermeneutik gelesen werden kann. Er kam zu dem Schluss, dass sich in den (nachgelassenen) Werken Nietzsches eine entsprechende Fülle von Überlegungen findet, die sich als Anknüpfungspunkte für die moderne Hermeneutik eignen.[36]

Im Vorwort von „Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik" erklärte Johann Nepomuk Hofmann über ein hermeneutisches Herangehen an Nietzsche:

36 | Ebenso hat Carlo Gentili (2001) aus einer textimmanenten Exzergese die Grundlagen einer hermeneutischen Interpretation bei Nietzsche aufgezeigt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„[D]er Versuch einer *hermeneutischen* Lektüre von Nietzsches Text muß Vorbehalte wecken, und wenn Nietzsche unserem Verstehen ‚Unverständlichkeit' bescheinigt [FN 4], dann scheint er solche Bedenken zu bestätigen. Dennoch kann sein Denken als Reflexion auf die Bedingungen und Möglichkeiten von *Interpretation* gelten. Unser Interpretieren begreift er als Funktion eines sprachlichen Schematismus, den wir zwar zu durchschauen, von dem wir uns aber nicht zu lösen vermögen, es sei denn um den Preis des Verlusts unser eigensten interpretativen Möglichkeiten" (Hofmann 1994: 1).

Im Fazit seiner Untersuchung hieß es:

„An Nietzsche scheiden sich die Geister, brechen sich die Argumente *für* und *wider* die Fortschreibung des hermeneutischen Programms, eingeschlossen dessen Transformation und Korrektur. Hierin spiegelt sich nicht nur das Dilemma einer hermeneutischen ambitionierten Nietzsche-Lektüre, sondern das der Hermeneutik selbst, ihrer Möglichkeiten und Grenzen" (ebd.: 306).[37]

In Frankreich hat François Laruelle bereits in den 70er Jahren eine eigene Form der Hermeneutik begründet, die „herméneutique mineure" (vgl. Laruelle 1978), die auf der Philosophie Nietzsches aufbaute. Damit hat er Nietzsches Potential für die moderne Hermeneutik explizit hervorgehoben.

Da ich mit den Überlegungen von Johann Figal konform gehe, habe ich mich für eine hermeneutische Herangehensweise an die Texte der drei Denker entschieden. Trotz aller Bedenken erscheint sie mir aufgrund ihrer interdisziplinären Anwendbarkeit auf die von meiner Untersuchung tangierten Disziplinen als eine geeignete Methodik, um mich der Beantwortung der leitenden Fragestellung zu nähern.

Ich werde mich daher an die von Wilhelm Dilthey postulierten Regeln (vgl. Kapitel 1.7.1.1 der vorliegenden Arbeit) für die geisteswissenschaftliche Hermeneutik stützen und weiterführend auf die Ansätze von Emilio Betti (vgl. Kapitel 1.7.1.2 der vorliegenden Arbeit), die auf eine philologische Interpretation ausgerichtet sind.

1.7.2 Kategorisierung desUntersuchungsgegenstandes

Volker Gerhardt hat im Vorwort zu „Individualität. Das Element der Welt" auf die Schwierigkeit der inhaltlichen Bestimmung des Prinzips „Individualität" hingewiesen:

37 | Ähnliche Aussagen finden sich in der Forschung zu de Sade über den Zugang zu seinem Werk.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

„In der *Selbstbestimmung* habe ich das *Prinzip* der Individualität zu erfassen und in seiner Bedeutung für das Handeln des Menschen kenntlich zu machen versucht. Dabei blieb bewusst offen, was eigentlich unter *Individualität* zu verstehen ist. Denn das Individuum stellt uns vor eine Reihe grundlegender Probleme, die nicht beiläufig behandelt werden können“ (Gerhardt 2000: 8).

Diese Problematik versuche ich bei der Wahl meiner Kategorien zu berücksichtigen. Die Ergebnisse meiner hermeneutischen Interpretation werde ich anhand folgender Aspekte kategorisieren, die in den jeweiligen Kapiteln zu den einzelnen Denkern je nach Bedarf an begrifflicher und inhaltlicher Klärung weiter ausdifferenziert werden:

- direkte Verwendung der zentralen Begriffe und deren Synonyme
- Darstellung des souveränen Individuums
- Selbsterkenntnisprozess
- Stellung und Rolle des (freien) Willens bei der Konstituierung von Individualität
- Rolle der Moral bezüglich der Normierung des Individuums
- Überwindung der Religion in Bezug auf die Normierung des Individuums
- Stellung und Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft

Diese Kategorien sind partiell identisch mit denjenigen, die Volker Gerhardt in der Untersuchung „Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität“ (1999) verwendete, bzw. schon mit jenen von Richard Müller-Freienfels in seiner „Philo sophie der Individualität“ (1923). Ich habe sie aufgrund ihres Stellenwerts in den Werken der drei Denker und der Möglichkeit einer Vergleichbarkeit ihrer Philosophie ausgewählt. Sie decken die Bereiche sowohl der Konstituierung von Individualität ab als auch des gesellschaftlichen Kontextes für diese Individualität, d.h. den darauf basierenden und von ihnen propagierten Individualismus. Auf diese Weise stelle ich eine Verbindung zwischen dem Individualitätskonzept als solchem und dem daraus resultierenden Konzept des radikalen Individualismus her.

Da sich die genannten Kategorien sehr gut auf die Philosophie der drei untersuchten Denker übertragen lassen, erleichtern sie die darauf folgenden Vergleiche zwischen Friedrich Nietzsche und Donatien Alphonse François de Sade einerseits und zwischen Friedrich Nietzsche und Max Stirner andererseits.

1.7.3 Der konfrontative Vergleich

Im weiteren Verlauf der Arbeit werde ich einen *konfrontativen Vergleich* der Konzepte der drei Denker anstellen, um sowohl die Unterschiede zwischen ihren jeweiligen Ansichten als auch ihre Überschneidungen und Anküpfungsmöglichkeiten innerhalb ihrer jeweiligen Philosophie hervorzuheben. Dem liegt faktisch die Hypothese einer konzeptionellen Vergleichbarkeit der Philosophie der drei

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

Denker zugrunde, d.h. zumindest das Vorhandensein einer gemeinsamen Ebene setze ich normativ voraus. Der Vergleich bietet sich aus mehreren Erwägungen heraus als ergänzende Methodik für die vorliegende Arbeit an. Wie die Hermeneutik ist auch der Vergleich eine Methodik, die in verschiedenen Disziplinen beheimatet ist – und lässt sich m.E. daher in einem interdisziplinären Kontext anwenden. Weiterhin bietet die Methodik gerade in ihrer Spezifizierung als „konfrontativer" Vergleich die Möglichkeit, einzelne Facetten in der Konzeption von Individualität in den Fokus zu rücken, um ihre Schwachstellen und Stärken zu untersuchen. Als Basiskategorien für den Vergleich bieten sich die von mir bereits als Analyseraster gewählten Kategorien an, da dieses die Philosophie aller drei rezipierten Denker zu fassen vermag.

Gegen einen Vergleich der drei Denker spricht allerdings eine Reihe von Vorbehalten, die durch diverse spezifische Probleme begründet sind. Die drei augenscheinlichsten Probleme ergeben sich aus a) den unterschiedlichen historischen Kontexten, b) den unterschiedlichen Sprachen, in denen die Werke der drei Denker verfasst sind, und c) den unterschiedlichen Genres, in denen sie sich bewegen. Da als Schritt vor dem Vergleich eine Abstraktion notwendig ist, werden diese nicht beachtet.

Ad a): Das Werk de Sades ist in einer ständigen Reflexion der französischen Revolution entstanden. Vor allem die beiden für meine Untersuchung zentralen Texte „Aline et Valcour" und „Français, encore un effort si vous voulez être républicains" lassen sich als politisch-philosophische Stellungnahmen zu ihrer Entwicklung und Stagnation lesen. Allgemein kann man seine Schriften als eine Auseinandersetzung mit dem sich in seiner Hochphase befindlichen französischen Materialismus interpretieren. Das Werk Stirners hingegen atmet den Geist des deutschen Vormärz und ist durch die Weltsicht seines Lehrers G. W. F. Hegel geprägt, sowie von seiner Auseinandersetzung mit dessen Schülern und dem deutschen Idealismus. Gelegentlich wird seine Philosophie auch als der Höhepunkt bzw. die Überwindung des deutschen Idealismus gelesen. Demgegenüber entstand das Werk Nietzsches, das ebenso als eine Überwindung des deutschen Idealismus gelesen werden kann, unter dem Einfluss von Arthur Schopenhauer und Richard Wagner in der Zeit der Konstituierung des Deutschen Reiches sowie vor dem Hintergrund der sich herauskristallisierenden Folgen der Industrialisierung. Trotz der verschiedenen historischen Kontexte gehe ich von der These aus, dass sich die Gedanken der drei Autoren von ihnen abstrahieren lassen, und die Autoren – zumindest in den untersuchten Kategorien – als überzeitliche Denker gelten können. Gerade Nietzsche pochte selbst auf eine solche Wahrnehmung und gab seiner Schrift „Jenseits von Gut und Böse" den programmatischen Untertitel einer „Philosophie der Zukunft".

Ad b): Des weiteren stellen die unterschiedlichen Muttersprachen eine besondere Herausforderung für ein philologisches Herangehen an die Texte dar. Die in französischer Sprache verfassten Werke de Sades stehen den in deutscher Sprache

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

geschriebenen von Max Stirner und Friedrich Nietzsche gegenüber. Die unterschiedliche Verwendung einzelner für die Untersuchung zentraler Begriffe sowohl im zeitgeschichtlichen Kontext (s.o.) als auch in der jeweiligen Landessprache divergieren deutlich. Um eine adäquate Ebene der Wiedergabe und damit auch des Vergleichs zu finden, greife ich in der Arbeit sowohl auf etymologische Wörterbücher der deutschen (Grimm/Grimm 1862; hier: 1984) und der französischen Sprache (Robert 2007) zurück als auch auf philosophiegeschichtliche Handbücher (z.B. „Historisches Wörterbuch der Philosophie"), um diesen Störfaktor bei der hermeneutischen Interpretation und Fehlerquellen beim Vergleich zu minimieren.

Ad c): Das dritte Problem beim Vergleich der drei Denker beruht auf der Differenz der unterschiedlichen Formen der Darstellung ihrer Ideen. Das untersuchte Werk de Sades besteht weitgehend aus Novellen und vereinzelten philosophischen Exkursen, die eine andere Herangehensweise der Auslegung erfordern als die häufig in Aphorismen geäußerten Gedanken Friedrich Nietzsches oder die essayistische Kritik eines Max Stirners. Dieses Problem stellt sich bereits in der Analyse und Interpretation der Texte der drei Denker. Von der Abstraktionsebene, der in der Untersuchung gewählten Kategorisierung, erhoffe ich mir eine adäquate Ebene, die diese Kluft in der Vergleichbarkeit überwindet.

Obwohl diese Differenzen aufgrund der gewählten Abstraktionsebene vernachlässigbar sind, zeigen sie dennoch die erkenntnistheoretischen Begrenzungen des angestrebten Vergleichs der drei Denker. Der Vergleich kann daher nur als ein Hilfsmittel angesehen werden, um die aus der jeweiligen Analyse der drei Denker gewonnen Ansichten näher zu bestimmen.

Der Vergleich ist auf seine beiden klassischen Ziele ausgerichtet – sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen zu verdeutlichen sowie die Ergebnisse für die Beantwortung der eingangs gestellten Fragestellung zu spezifizieren. Weiterhin dient der Vergleich mit Nietzsches Philosophie als fixer Größe der Legitimation einer Auseinandersetzung mit der Philosophie Max Stirners und D. A. F. de Sades, die im wissenschaftlichen Kontext bislang immer noch umstritten ist. Indem ich Übereinstimmungen im Denken der rezipierten Philosophen nachweise, belege ich die Relevanz der beiden bislang in der akademischen Philosophie sträflich vernachlässigten Denker. Gleichzeitig werden mir die Differenzen, die sich im Denken der drei Philosophen herauskristallisieren, ein Spektrum unterschiedlicher Facetten einer Philosophie radikaler Individualität aufzeigen.

Im weiteren Verlauf der Arbeit erfolgt ein zweiter, auf wenige konkrete Aspekte zugespitzter Vergleich, indem ich die aus dem vorhergehenden Analyse- und Vergleichsabschnitt gewonnen Ergebnisse mit den in der Einleitung skizzierten Problemstellungen von Individualität in „spätmodernen" Gesellschaften konfrontieren werde. Dieser Vergleich dient der Legitimation einer Übertragung der geisteswissenschaftlichen Ergebnisse auf eine sozialwissenschaftliche Ebene. Über diesen Zwischenschritt soll eine Symbiose beider Zugänge ermöglicht werden. Wenn es der Fall ist, wie ich es in der Einleitung postulierte, dass die Individualitäts-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY-NC-ND

konzepte der drei Denker Anregungen für den aktuellen Diskurs bieten können, müssen mindestens rudimentäre Übereinstimmungen zwischen ihren Überlegungen und den als Problem thematisierten Entwicklungen bestehen. Die Differenzen zwischen den philosophischen Ansichten der drei Denker und den aktuellen Analysen können als Impulsgeber für weitere Überlegungen genutzt werden.

1.7.4 Hilfsmittel zum Verständnis der Texte

Um mich meiner Interpretationsansätze zu vergewissern, werde ich die eigenen Aussagen der drei Denker über Interpretationsmöglichkeiten berücksichtigen und in den gewählten Interpretationsansatz integrieren.

Im untersuchten Werk Friedrich Nietzsches finden sich wiederholt Aussagen darüber, wie er selbst gelesen werden wollte. Giorgio Colli bemerkte in „Nach Nietzsche“ gar:

„Nietzsche braucht keine Interpreten. Von sich und seinen Ideen hat er selbst gesprochen, zur Genüge und in allerklarster Weise. Es geht nur darum, gut zu zuhören, ohne Zwischenträger. Die Grundbedingung dafür ist offenbar, daß man ihn verstehen ‚kann‘, doch darf eine weitere Bedingung nicht außer acht gelassen werden – seine Rede ist ja meist exoterisch –, daß man ihn nämlich verstehen ‚will‘“ (Colli 1980: 27).

Paul von Tongeren (2007) verwies in seiner Untersuchung „Die Hermeneutik der Scham“ auf die häufige Erwähnung des Begriffs der Interpretation in Nietzsches Werk – mehr als 250mal tauche dieser Terminus in seinen Werken auf. In der „Fröhliche[n] Wissenschaft“ diskutiert Nietzsche die Frage der Interpretation eingehend. Ein in diesem Zusammenhang häufig zitierter Aphorismus Nietzsches lautet:

„Interpretation. Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein:
Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn,
Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan“ (FW: 357).

In Nietzsches nachgelassenen Schriften findet sich des weiteren eine für Lou-Andreas Salomé 1882 verfasste Anleitung zum Schreiben von Texten („Zur Lehre vom Stil“)[38], aus der sich Rückschlüsse auf seinen eigenen Umgang mit Texten ziehen lassen. In diesem Regelsystem rät er Lou-Andreas Salomé: „Je abstrakter die Wahrheit ist, die man lehren will, um so mehr muß man die Sinne zu ihr verfüh-

38 | In „Menschliches, Allzumenschliches“ taucht ein ähnlich betitelter Aphorismus auf: „Die Lehre vom besten Stil“ (MAM II: 593). Dieser bietet allerdings keine weiteren Anknüpfungspunkte für eine Nietzsche-Rezeption.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ren“ (LS: 39). Ein weiterer wichtiger Lehrsatz lautet: „Es ist nicht artig und klug, seinem Leser die leichteren Einwände vorwegzunehmen. Es ist sehr artig und sehr klug, seinem Leser zu überlassen, die letzte Quintessenz unsrer Weisheit selber auszusprechen“ (ebd.: 39). Dieser Hintergrund ermöglicht ein besseres Verständnis von Nietzsches Schreibstil und die Ableitung von Regeln für eine Nietzsche-Rezeption. Anregungen für ein Verständnis seiner Texte liefert weiterhin seine ab Oktober 1888 verfasste, fragmentarisch überlieferte autobiographische Schrift „Ecce Homo. Wie man wird, was man ist“[39], die erst nach seinem geistigen Zusammenbruch in einer gekürzter Fassung publiziert wurde. Im Vorwort wandte er sich seine Leserschaft mit den Worten: „Hört mich! Denn ich bin der und der. Verwechselt mich vor Allem nicht!“ (EH: 257). In der Einleitung zum Kapitel „Warum ich so gute Bücher schreibe“ im „Ecce Homo“ erklärt Friedrich Nietzsche:

„Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften. – Hier werde ich von ihnen reden, die Frage nach dem Verstanden oder Nicht-verstanden-werden dieser Schriften berührt. Ich thue es so nachlässig, als es sich irgendwie schickt: denn diese Frage ist durchaus noch nicht an der Zeit [...] Irgendwann wird man Institutionen nöthig haben, in denen man lebt und lehrt, wie ich leben und lehren verstehe; vielleicht selbst, dass man dann auch eigene Lehrstühle zur Interpretation des Zarathustra errichtet“ (ebd.: 298).

Weiterhin bemerkte Nietzsche bereits in „Menschliches, Allzumenschliches“ kritisch über die Verwendung von Sprache im allgemeinen: „Gefahr der Sprache für die geistige Freiheit. – Jedes Wort ist ein Vorurteil“ (MAM, II: 577). Immer wieder fordert er von seinen Lesern philologisches Gespür für sein Werk ein (vgl. z.B. JGB: 189).

Im Werk D. A. F. de Sades finden sich nur selten Aussagen darüber, welche Lesart er sich für seine Texte wünscht. In „Philosophie dans le Boudoir“ heißt es zwar: „Je ne m’adresse qu’à des gens capables de m’entendre, et ceux-là me liront sans danger“ (PhB: 506), aber konkrete Ansätze für das Verständnis seines Werkes fehlen. Zum besseren Verständnis werde ich daher versuchen, mich seiner Literatur über seinen 1800 erschienenen Versuch „Idées sur les Romans“, einer Art Romantheorie, zu nähern. In dieser Schrift geht de Sade unter anderem der Frage nach: „Et quelles sont, enfin, les règles, qu’il faut suivre pour arriver à la perfection de l’art de l’écrire?“ (IR: 61). Über das Verhältnis vom Roman als Gattung zur Philosophie erläutert er:

„Orgueilleux individus qui voulez vous soustraire au pinceau, parce que vous en redoutez les effets, le roman étant, s‘il est possible de s‘exprimer ainsi,

39 | Der Titel ist eine Anspielung auf eine Aussage des Pontius Pilatus im „Neuen Testament“ der Bibel im Johannes-Evangelium (vgl. Joh. 19:5).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

le tableau des mœurs séculaires, est aussi essentiel que l'histoire, au philosophe qui veut connaître l'homme" (ebd.: 73f.).

Weiterhin schreibt er:

„La connaissance la plus essentielle qu'il exige est bien certainement celle du cœur de l'homme. Or, cette connaissance importante, tous les bons esprits nous approuveront sans doute en affirmant qu'on ne l'acquiert que pas des malheurs et par des voyages" (ebd., S. 74).

Und schließlich ergänzt er:

„Contenu d'ailleurs par aucune digue, use à ton aise du droit de porter atteinte à toutes les anecdotes de l'histoire, quand la rupture de ce frein devient nécessaire aux plaisirs que tu nous prépares [...] Une fois ton esquisse jetée, travaille ardemment à l'étendre, mais sans te resérver dans les bornes qu'elle paraît d'abord te prescrire" (ebd.: 75f.).

Ein weiterer Aspekt innerhalb seiner Argumentationsschiene lautet:

„Évite l'afféterie de la morale; ce n'est pas dans un roman qu'on la cherche [...] Le dénouement doit être tel que les événements le préparent, que la vraisemblance l'exige, que l'imagination l'inspire" (ebd., S. 76f.).

Er schreibt:

„Sans doute il ne fallait pas aller si loin, dans ces temps affreux de l'ignorance où, courbés sous les fers religieux, on punissait de mort celui qui voulait les apprécier, où les bûchers de l'Inquisition devenaient le prix des talents; [...] il [l'homme] ose jusqu'au ciel porter sa l'étaient des laves du Vésuve, il ne craint plus de déclarer la guerre à ceux qui le faisaient frémire autrefois, quand ses écarts mêmes ne lui paraissent plus que des erreurs légitimées par ses études, ne doit-on pas alors lui parler avec la même énergie qu'il emploie lui-même à se conduire?" (ebd.: 78).

Diese Theorie interpretierend erklärte Ulrich Seifert in „Sade als Leser und Autor":

„Der Roman wird zum Komplement der Philosophie und der Wissenschaften, zum Mittel ästhetischer Aneignung der Wirklichkeit, zu einer Form des Wissens, die außer de Sade nur wenige Autoren in ihm erkennen zu vermochten" (Seifert 1983: 171).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Daran zeigt sich noch einmal deutlich, dass de Sade die Form der Novelle als Gattung zur literarischen Inszenierung von Philosophie geeignet ansah. Es lässt sich weiterhin daraus folgern, dass er diese Funktion selber gebrauchte. Dementsprechend ist seine Selbststilisierung zum „Philosophen in Ketten" nicht zu unterschätzen.

Bezüglich der Lesart Max Stirners finden sich leider keine vergleichbaren Texte, auf die ich mich als Interpret berufen kann – lediglich seine Antworte auf seine Kritiker (vgl. KAK) bietet einige Hilfestellungen bezüglich der Vermeidung gängiger Fehlinterpretationen seiner Philosophie.

1.8 Überblick über die verwendete Primärliteratur und Begründung der getroffenen Auswahl

Die Philosophie von Friedrich Nietzsche analysiere ich im Folgenden anhand der von ihm zu seinen Lebzeiten publizierten Schriften aus dem Zeitraum von 1872 bis 1889. Es handelt sich um diejenigen Schriften, die er in seiner autobiographischen Schrift „Ecce Homo. Wie man wird, was man ist" benennt, und deren Entstehungskontext er näher erläutert. Der Zeitraum umfasst die Periode zwischen seiner ersten wissenschaftlichen Publikation – „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik"[40] und dem Erscheinen der „Götzen-Dämmerung. Oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert", der letzten von ihm mit vollem geistigem Bewusstsein in Druck gegebenen Schrift. Wie Karl Ulmer (1962) und Rudolf Steiner (1895; hier: 2000) werde ich die Schriften als Thematisierung einer einheitlichen Problemstellung des Individualismus bzw. konkret der Individualität lesen – unter Berücksichtigung der Ausdifferenzierung des Konzeptes im Zuge seines Werkes. Richard J. White bemerkte bereits 1997 in seiner Untersuchung „Nietzsche and the problem of sovereignity" treffend, dass das Thema des souveränen Individuums sein Werk wie ein roter Faden durchzieht. „[Sovereign individuality] is a theme that he returns to over and over again, from *The Birth of Tragedy* to *Ecce Homo*" (White 1997: 5). Auf die autobiographische Schrift „Ecce Homo" werde ich im Rahmen meiner Untersuchung lediglich zwecks der Einordnung seiner Schriften zurückgreifen. Die Jugend- und die nachgelassenen Schriften lasse ich bei der Untersuchung außen vor, vor allem die umstrittene, von seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und Peter Gast [d.i.: Heinrich Köselitz] zusammengestellte Aphorismensammlung „Der Wille zur Macht", obwohl

40 | Die im Nachlass erhaltenen Vorarbeiten für diese Schrift – namentlich „Die dionysische Weltanschauung" (1870), „Die Geburt des tragischen Gedankens" (1870) und „Sokrates und die griechische Tragödie" (1870) – finden in meiner Untersuchung keine weitere Berücksichtigung.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

es sich meiner Auffassung nach um eine authentische Schrift handelt. Lange Zeit wurde diese Schrift als sein Hauptwerk rezipiert und bildete für einflussreiche Nietzscheforscher wie Martin Heidegger die Grundlage ihrer jeweiligen Interpretation.[41] Karl Schlechta erklärte dagegen in seinem Bericht „Der Fall Nietzsche": „‚Der Wille zur Macht' ist kein Werk Nietzsches. Dieses ‚Hauptwerk' ist das Machwerk einsichtsloser Herausgeber [...] Die Initiatorin der Kompilation war Nietzsches unheilvolle Schwester" (Schlechta 1958: 11f.). Stefan Lorenz Sorgner fasste die unterschiedlichen Tendenzen in der Forschung kompakt zusammen:

„One can distinguish three main camps which the principal Nietzsche interpreters have taken. Firstly, there are the interpreters like Maudemarie Clarke who rely almost exclusively on Nietzsche's published work. Secondly, there are the ones who agree with Derridas position with accords an equality of value between the published, and unpublished work. Thirdly, there are the followers of Heidegger who regard the unpublished work to be of superior value in comparison to the published work" (Sorgner 1999: 13).

Ich reihe mich somit in die erste Kategorie von Interpreten ein.

Ebenso ist bei der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigen, dass erst mit der Herausgabe von Friedrich Nietzsches Werken in Form einer „Kritischen Studienausgabe" seiner Werke und Briefe durch Giorgio Colli und Mazzino Montinari in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts der Forschung eine unverfälschte und ungekürzte Edition zur Verfügung steht. Diese Einschränkung wirkt sich auch auf die Auswertung und Berücksichtigung der Nietzsche-Sekundärliteratur für die Beantwortung der einleitenden Fragestellung aus. Die Briefe Nietzsches spielen in diesem Zusammenhang nur eine untergeordnete Rolle, da er sich darin selten über die Inhalte und Hintergründe seiner Schriften äußert.

Bei D. A. F. de Sade greife ich sowohl auf die vier bekannten libertinen Romane[42] zurück – „Les cent vingt journées de Sodome. L'École du Libertinage" [1785][43], „La Philosophie dans le Boudoir. Les Instituteurs immoraux" [1795] (mit dem integrierten Aufruf „Français, encore un effort si vous voulez être républicains"[44]), „La Nouvelle Justine. Les malheurs de la

41 | Vgl. diesbezüglich auch: Diethe 2001: 137-148.

42 | Zur literaturwissenschaftlichen Einordnung der libertinen Romane vgl. z.B. van Crugten-André 1997; Cusset 1999; Perrin/Stewart 2004; Genand 2005.

43 | Der Texte wurde bereits um 1782 verfasst, 1785 schrieb er den Text ins Reine (vgl. Lely 1982: 418).

44 | Der Titel dieses Exkurses ist eine Anspielung an eine Deklaration der Jakobiner von 1794 mit dem Titel „Femmes! Voulez-vous être républicaines?", in dem die patriotische und sittliche Werte deklariert wurden (vgl. Pauvert 1990: 181).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vertu“ [1797][45] und „Histoire de Juliette. Les Prospérités du vice“ [1797] – als auch auf seinen stark autobiographisch geprägten Briefroman „Aline et Valcour, ou: le Roman philosophique“ [1793/1795][46]. Diese Auswahl berücksichtigt beide Seiten des „berüchtigten“ Literaten – sowohl den Autor der libertinen Romane, als der er in der Öffentlichkeit bis heute weitgehend wahrgenommen wird, als auch den Schriftsteller, der um Anerkennung warb, indem er sich der Öffentlichkeit mit Werken wie „Aline et Valcour“ präsentierte, die sich inhaltlich durch das Fehlen grausamer und obszöner Passagen gänzlich von seinen libertinen Novellen unterscheiden. Monika Treut stellte einen inneren Zusammenhang der vier libertinen de Sadeschen Romane in ihrer Dissertation „Die grausame Frau“ her:

„Denn das Laster hat seine Vorteile (‚Juliette‘) und [die] Tugend [hat] ihre Mißgeschicke (‚Justine‘); die ‚Philosophie im Boudoir‘ versucht dieser Einsicht die pädagogische Grundlage zu liefern und ‚Die 120 Tage von Sodom‘ das enzyklopädisch ausgeführte Programm“ (Treut 1984: 17).

In allen diesen Romanen, wie auch in „Aline et Valcour“, nimmt die philosophische Frage nach der Rolle des Individuums eine bedeutende Stellung ein. Maurice Heine erläuterte die Bedeutung des Individuums in de Sades „Philosophie dans le Boudoir“ sehr gut mit den Worten:

„Sade [qui a] placé dans l’individu, dans les innombrables individus en lesquels se résolvent les sociétés humais, la seule force réelle et organique de celles-ci [...] poursuit une critique impitoyable de toutes les contraintes sociales qui tendent à réduire en quoi que ce soit l’activité de l’incoercible élément humain. Seul, à ses yeux, l’intérêt de l’individu lui conseillera d’accepter non pas un contrat, mais un compromis social, pouvant à tout moment être dénonce renouvelé. Pour lui, chaque société qui méconnaît athée vérité fondamentale est oppresseur et destrier à périr“ (zitiert nach: Lely 1982: 361f.).

45 | Es handelt sich dabei um die dritte und letzte von de Sade überarbeitete Version der „Novelle Justine“. De Sade hatte bereits 1791 eine erste Version von „Justine“ anonym veröffentlicht. Die ursprüngliche Version der Justine von 1787, die als Erzählung unter dem Titel „Les Malheurs de la Vertu“ für den Sammelband „Contes et fabliaux du XVIIIe siècle par un troubadour provençal“ [1788] (abgedruckt in: Marquis de Sade: Œuvres Complètes, Tome II, Paris 1986) gedacht war, galt lange Zeit als verschollen. Sie wurde 1930 erstmals von dem französischen de Sade-Forscher Maurice Heine herausgegeben. Zu den Unterschieden zwischen den drei Versionen undbezüglich der Editionsgeschichte siehe: Laborde 1974.

46 | Nach Gilbert Lely (1982: 425f.) begann er mit der Niederschrift des Textes bereits 1788.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bei dem Roman „Aline et Valcour“ handelt es sich um das einzige der untersuchten Werke, das D. A. F. de Sade zu Lebzeiten unter seinem eigenen Namen publizierte; die anderen hier zitierten Werke wurden anonym bzw. im Fall des Manuskripts „Les cent vingt journées de Sodome“ erst posthum veröffentlicht.[47] „Aline et Valcour“ enthält wesentliche Ausführungen über seine politisch-philosophische Auffassung – vorrangig der Exkurs „Tamoé“, in dem er eine frühsozialistische Utopie im Stil Charles Fouriers und dem klassischen eines Thomas Morus‘ entwirft, und der er eine absolutistische Dystopie Butua gegenüberstellt. Alice M. Laborde merkte über dieses Werk an: „[Il représentait] l’essentiel de sa pensée philosophique“ (Laborde 1990: 16). Für C. R. Dawes stellte es sich darüber hinaus als der „precursor of Justine“ (Dawes 1927: 95) dar; diese Lesart stellt es in eine Traditionslinie mit den erwähnten libertinen Romanen. Dafür sprechen auch die starken Übereinstimmungen in der jeweiligen Beweisführung seiner Protagonistinnen, die in sehr unterschiedlichen Kontexten fast identische Argumentationsmuster verfolgen. Der Rückgriff auf dieses Werk bietet zudem die Möglichkeit, aus dem weitgehend vorherrschenden Blickwinkel, der de Sade auf seine libertinen Romane reduziert, auszutreten und eine neue Perspektive auf sein philosophisches Werk zu gewinnen, in dem die Aussagen seiner libertinen Schriften – losgelöst von ihrem erotischen Kontext – in einen politisch-philosophischen Rahmen gestellt werden. Die politischen Schriften, die er während seiner Tätigkeit in der „Sektion der Picquards“ in der Französischen Revolution verfasste, lasse ich wegen der tagespolitischen Fokussierung außen vor – genauso wie die ersten beiden Versionen der „Nouvelle Justine“ (1787; 1791). Bettina Hesse bescheinigte der dritten „Justine“, der Untersuchung hier zu Grunde liegenden Version, einen gesellschaftskritischen Zug.

„Diese [erste Version der Justine] zeigt deutlich die korrupten Strukturen der Justiz und das antiaufklärerische Festhalten am christlichen Glauben, doch leidet in der Aussage an seiner stilistischen Überzeichnung. Erst in der Fassung von 1797 kommt es zu einer ausgereifteren, philosophischen Form, bei der Handlung und Diskurs wie ein Wechselbad aufeinanderfolgen. Diese letzte, komplexere Version enthält sowohl den skandalösen Schrecken, daß die Tugend bestraft, das Laster hingegen belohnt wird, und zwar unausweichlich, als auch die philosophische Argumentation atheistisch – materialistischer Prägung“ (Hesse 1995: 400).

Wie im Fall Nietzsches werde ich für die vorliegende Arbeit de Sades umfangreichen, überlieferten Briefwechsel nicht explizit berücksichtigen, da er sich da-

47 | Der deutsche Sexualwissenschaftler Eugen Dühren gab die Schrift erstmals 1904 unter dem Pseudonym Iwan Bloch heraus – die erste deutsche Übersetzung erschien im Jahr 1908.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rin nur selten und oberflächlich über sein Werk äußert[48], ebenso auch nicht seine sonstigen Werke, welche die gleichen Themen behandeln wie seine Romane (vgl. Wynn 2007: 1), wie Thomas Wynn (2007) bezüglich seiner Theaterstücke festgestellt hat. So zog Wynn in seiner Untersuchung den Schluss: „Subject only to his or her independent will in an artificial paradise, Sade's reader stages imaginary pleasures that confirm the individual's central position in a godless universe" (ebd.: 197). Auch findet das „Journal de Charenton" (deutsch: „Der Greis von Charenton"), d.h. die überlieferten Tagebuchaufzeichnungen aus seinen letzten Lebensjahren, aufgrund fehlender Bezüge zu den untersuchten Texten keine weitere Beachtung.

Aufbauend auf den Überlegungen von Emilio Betti bezüglich der Übersetzung von Texten werde ich in Anbetracht des Fehlens adäquater bzw. vollständiger Übersetzungen im Folgenden auf die bei Éditions Jean-Jacques Pauvert erschienene Ausgabe zurückgreifen, die neben der von Gilbert Lely in den 60er Jahren vorgelegten Ausgabe als Standardausgabe in der literaturwissenschaftlichen Forschung verwendet wird. Ergänzend werde ich die im folgenden zitierten Passagen mit der von Michel Delon kritisch editierten, dreibändigen Werkausgabe („Marquis de Sade: Œuvres"), soweit die entsprechenden Werke darin vorhanden sind, vergleichen und auf die dortigen Annotationen zurückgreifen.

Im Gegensatz zu der gängigen Auffassung, dass Max Stirner als ein „vir unius libri" aufgefasst werden könne[49] und daher auf sein Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum" [1845][50] reduzierbar sei, halte ich weitere Werke für relevant für meine Untersuchung. Dies ist zum einen der dreiteilige, 1842 in der „Rheinischen Zeitung" erschienene Essay „Über das unwahre Prinzip unser Erziehung. Oder: Humanismus und Realismus", dessen Bedeutung für die Konkretisierung

48 | Es finden sich lediglich ein Brief von seiner Frau (vgl. C, XXI: 67-77), in dem sie Passagen von „Aline et Valcour" auf sein Bitten hin kommentiert sowie um 1795/1796 vereinzelte Briefe mit Verweisen auf „Aline et Valcour" (vgl. z.B. C, XXIV: 61f., 98f.; C, XXIII: 239ff.), in denen er für dieses Werk wirbt. Inhaltliche Aussagen über das Werk selbst finden sich nicht. Ähnlich verhält es sich bezüglich des Romans „Justine", dessen Urheberschaft de Sade nach seiner Inhaftierung 1801 vehement bestritt (vgl. z.B. C, XXV: 214f., 235, 236f.). Außer dem häufig zitierten Brief vom 14. Mai 1790 an den Advokaten M. Gaufridy, in dem er den Verlust seiner Manuskripte nach der Erstürmung der Bastille beklagt und diesen blutige Tränen nachweint (CMS XXI: 185-187) und einen kurz darauf in einen ebenfalls an ihn gerichteten Brief wiederholt (ebd., S. 228-234), weist auch nichts weiter auf seine posthum publizierten „Les cent vingt journées de Sodome" hin.

49 | So z.B. Ruest 1924: 12, Helms 1966: 6 und Laska 1993: 2.

50 | Das Werk erschien bereits im Oktober 1844 mit einer Vordatierung auf das Jahr 1845.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

seiner Gedanken über Individualität augenscheinlich ist. George Struguescu sah in diesem Text „eine Reaktion gegen die damalige Despotie, welche das Individuum knebelte und der Stirner die absolute Freiheit und Willkür entgegenstellte" (Struguescu 1998: 15). Für Paul Jordens war dieses Buch ein „Manifest der Individualität" (Jordens 2008: 86). Zum anderen halte ich die „Recensenten Stirners" für überaus relevant, seine Antwort auf die drei 1845 publizierten Kritiken von Ludwig Feuerbach, Szeliga [d.i.: Franz Zychlin von Zychlinski] und Moses Heß an seinem Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum". In dieser Schrift äußerte sich Stirner zu den Vorwürfen gegenüber seiner Schrift – insbesondere bezüglich der Begriffe der „Einzige" und der „Egoist" (vgl. KAK: 71) – und präzisiert einzelne, in seinem Hauptwerk geäußerte, missverständliche Gedankengänge.

Bernd Kast (1979) hat zwar in seiner Untersuchung „Die Thematik des Eigner" nachgewiesen, dass sich in anderen kleineren Schriften vereinzelt Verweise auf die Konzeption von „Eigenheit" finden, aber diese können hier nicht weiter berücksichtigt werden. Der Aufwand stünde in keinem Verhältnis zum zu erwartenden Erkenntnisgewinn, darüber hinaus ist bei einem Teil der Texte die Urheberschaft Stirners umstritten.

Des weiteren erschien 1847 auf die von Kuno Fischer in seinem Beitrag „Moderne Sophisten", der erstmalig in der „Leipziger Revue" publiziert und 1848 in Wiegands „Epigonen" nachgedruckt wurde, geäußerte Kritik eine Antwort unter dem Titel „Die philosophischen Reactionäre" (PR), ebenfalls in Otto Wiegands „Epigonen". Diese Antwort ist mit dem Pseudonym G. Edwald unterschrieben. Der Stirnerbiograph John Henry Mackay stellte die These auf, dass es sich dabei um ein Pseudonym Stirners handele (vgl. Mackay 1977: 172). Bernd Kast, dessen Meinung ich mich in diesem Aspekt anschließe, hat die Urheberschaft Stirners in seiner Dissertation „Die Thematik des Eigners" schlüssig widerlegt (vgl. Kast 1979: 425-433). Auch neuere, bislang unveröffentlichte Untersuchungen von dem Soziallinguisten Peter Porsch stützen diese Ansichts Bernd Kasts. Vor diesem Hintergrund findet der Text keine weitere Beachtung in der vorliegenden Arbeit. Bislang ist diese Konkretisierung seiner Philosophie nur selten in die wissenschaftliche Interpretation seiner Schrift eingeflossen. Die dreiteilige Artikelserie „Über das unwahre Prinzip unserer Erziehung" ist unter anderem aufgrund seiner redundanten Betonung der souveränen Individualität von großer Bedeutung für die vorliegende Arbeit. M. Kurtschinky postulierte:

„Es läßt sich übrigens nachweisen, daß die Hauptidee des ‚Einzigen', sein absoluter Individualismus und das In-den-Vordergrund-stellen der Interessen der einzelnen Person, bedeutend früher in Stirner entstanden war und in der ersten Arbeit von ihm, die gedruckt wurde, ihren präzisen Ausdruck findet: ‚Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus', die im Jahre 1842 erschien" (Kurtschinky 1923: 60).

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auch George Strugurescu sah in der Schrift den „erste[n] schüchterne[n] Versuch seine[r] Idee von der Selbstverwirklichung des Individuums" (Strugurescu 1998: 9) Ausdruck zu verleihen. Lothar Vogel schrieb im Nachwort zum Essay „Über das Unwahre Prinzip unserer Erziehung" (1956; hier: 2007): „Niemals wurde vor Stirner die Selbstbestimmung der Individualität so eindeutig und rein in Hinblick auf die soziale Bestimmung des Menschen aufgefaßt" (Vogel 2007: 64). Bernd Kast spitzte diese Aussage noch weiter zu, indem er erklärte: „[Er] nimmt die zentrale Aussage des ‚Einzigen und sein Eigentum' vorweg: das Motiv des Eigners und dessen Philosophie des Egoismus" (Kast 1979: 70).

Für diese Arbeit greife ich auf die verbreitete, in der Forschung vorzugsweise verwendete Reclam-Ausgabe von Stirners „Der Einzige und sein Eigentum" zurück.[51]

Die Biographien der drei Denker finden nur insofern Berücksichtigung, als sie zum Verständnis ihres philosophischen Werkes von unmittelbarer Bedeutung sind.

51 | Die von Bernd Kast herausgegebene Studienausgabe des „Einzigen" lag mir zur Zeit der Fertigstellung der Arbeit noch nicht vor. Sie wurde deshalb lediglich ergänzend eingesetzt, um einzelne Verweise zu recherchieren.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417195.intro https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND