

Ungesellige Geselligkeit

1.

„*Allein zu essen (solipsismus convictorii)* ist für einen *philosophierenden* Gelehrten ungesund; nicht *Restauration*, sondern (vornehmlich wenn es gar einsames *Schwelgen* wird) *Exhaustion*; erschöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. *Der genießende Mensch*, der im Denken während der einsamen Mahlzeit an sich selbst zehrt, verliert allmählich die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tischgenosse ihm durch seine abwechselnde Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet...“¹

Diese Empfehlung stammt nicht aus Beständen der aktuellen Ratgeberliteratur, sondern von einem 74jährigen Junggesellen namens Immanuel Kant. Sie findet sich im Kapitel *Vom Begehungsvermögen* aus der „*Anthropologie*“. Als Sohn des Zeitalters der Vernunft entwickelt Kant ein durchaus methodisches Verhältnis auch zu dem, was er „*Wohlleben*“ nennt; dazu zählt er unter anderem Musik, Tanz oder Spiel - „*wo eine gewisse Konvention des Eigennutzes, einander mit der größten Höflichkeit auszuplündern...errichtet wird*“- ; aber die vorzüglichste Form des Wohllebens „*ist eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es sein kann, auch abwechselnder) Gesellschaft*“; von der Chesterfield sagt: daß sie nicht unter die Zahl der Grazien und auch nicht über die der Musen sein müsse.“

Eine gute Unterredung, stellt er weiterhin fest, durchläuft gewöhnlich drei Stufen: „1) Erzählen, 2) Räsonieren, 3) Scherzen.“ Man soll stockende Pausen ebenso vermeiden wie Rechthaberei und planloses Dahereden. Wie bei den Mahlzeiten geht es nicht um den bloßen Genuß an Speisen und Getränken, sondern um den kultivierten Umgang einer Tischgesellschaft. Kant stellt sich hier in den Kontext der zeitgenössischen Populäraufklärung und einer Tradition der Lebenskunst- Lehren von Castiglione und Gracian bis hin zum Freiherrn von Knigge.

Aber es bleibt natürlich nicht einfach dabei. Die zitierten Textstellen figurieren im § 59 der genannten *Anthropologie* unter dem Titel *Von dem höchsten moralisch-physischen Gut*. Das höchste Gut ist bei Kant ja ei-

¹ *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (1798), in: Kant, Werke Bd. 10, (Weischedel), Darmstadt 1964, 619 f.

gentlich allein der gute Wille oder das Sittengesetz, und das hat nun aber eher mit Pflicht als mit Neigung und Wohlleben zu tun. Und so hebt Kant auch in unserm Text entsprechend an: „*Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische* können nicht zusammen *gemischt* werden“. Das führte nur dazu, daß sich Wohlleben und Tugend im Kampf miteinander neutralisieren würden. Neigung, Glück oder Wohlleben sind nicht schon per se tugendhaft, aber Tugend schließt sie auch nicht absolut aus; das physische und moralische Gut kann pragmatisch einen Kompromiß bilden, und wenn die Proportion von Tugend und Wohlleben stimmt, kann dies „den Genuß einer *gesitteten Glückseligkeit* verschaffen. Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im *Umgange* ist die *Humanität*“.

Kant pflegte selbst regelmäßig Tischgesellschaften in seinem Königsberger Haus zu geben und wußte also, wovon er redete. Immerhin bindet er hier Humanität an den „Umgang“, an eine kultivierte Geselligkeit, also gerade nicht an die Individualität eines sich in Einsamkeit und Freiheit vergrabenden Gelehrten.

2.

Die eigentümliche Spannung von Vereinzelung und Geselligkeit hat Kant auffallend oft beschäftigt, und fast immer mit dem gleichen Tenor: daß die Menschen die Geselligkeit, auf die sie doch angewiesen sind und in der sie erst kultiviert werden, auch gern meiden und sich absondern.² Das Wort „Geselligkeit“ bezeichnete damals nicht einfach geselliges Zusammensein am Vereinsabend, sondern eine allgemein geschätzte Lebensform der Gemeinschaft, mit häufig kultiviert-philanthropischem Beiklang³; Kant operiert auch noch nicht mit einem modernen Gesellschaftsbegriff, wie ihn Hegel wenig später entwickelte.

² Der Mensch sei „ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfnis, sich zu *eröffnen*...andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch...sieht er sich genötigt...sich in sich selbst zu verschließen“.² Auch das Schöne „interessiert [empirisch] nur in der *Gesellschaft* ...Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen...um sich damit auszuschnücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein...“; und das „Hauptwerk der verfeinerten Neigung“ besteht schließlich darin, daß Empfindungen nur so viel wert gehalten werden, als sie sich allgemein mitteilen lassen“²

³ Vgl. dazu V. Fiorillo / F. Grunert (Hg.), *Das Naturrecht der Geselligkeit. Anthropologie, Recht und Politik im 18.Jahrhundert*, Berlin 2009.

Es geht stets um einen Kompromiß, um den Burgfrieden, den der Eigensinn des Einzelnen mit der gesitteten Geselligkeit zu schließen hat. Ein Text ragt da hervor: die 1784 verfaßte „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Kant untersucht darin, ob es unterhalb des Wirrwarrs der Geschichte im Einzelnen nicht doch einen sinnvollen Plan im Ganzen zu erkennen gebe. Als Philosoph kann man „bei Menschen und ihrem Spiel im großen gar keine vernünftige *eigene Absicht* voraussetzen“, aber vielleicht fragen, „ob... nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge“ zu entdecken sei.⁴ Kant möchte darin nicht weniger nachweisen als daß die Menschengattung natürlicherweise „eine(r) allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft“ anstrebe.

In dieser Abhandlung findet sich dann auch das Wort von der „ungeselligen Geselligkeit“. Einerseits steht Kant auf dem Standpunkt der modernen Subjektivität, Freiheit und Autonomie; auf der anderen Seite sieht er aber auch empirisch-anthropologisch, wohl auch pietistisch-altlutherisch („krummes Holz“), daß reines Ideal und kontingente („sündliche“) Wirklichkeit beklagenswert auseinanderfallen.

Er löst das dialektisch: die Natur bedient sich dabei des „Antagonism.in der Gesellschaft“; er versteht „hier unter Antagonism die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen; d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch...fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu *vereinzeln* (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinn richten zu wollen...“

Dieser Widerstand, von anderen und gegen andere, mobilisiert nun alle elementaren Kräfte, und bringt den Menschen dazu, „seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann.... Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit...ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. “

3.

⁴ Kant, Werke Bd.9, 34.

Keine besonders schmeichelhafte Einschätzung des Individuums. - Kant macht hier, sportphilosophisch gesprochen, eine Rolle rückwärts, einen Rekurs auf Naturteleologie; das hat ihm den Vorwurf eingetragen, einen Kniefall vor der Romantik zu leisten: in vormodern- aristotelische Kategorien zurückzufallen. Die Natur habe gewollt, sagt er, daß der Mensch sich alles, was über die physisch-animalische Sphäre hinausgehe, „gänzlich aus sich selbst herausbringe...durch eigene Vernunft“. Aber wie frei ist ein Mensch, der in seiner Freiheit nur den Willen der Natur vollstreckt? Und woher weiß man, was die Natur will?

Hier taucht also das alte Thema einer Einheit von Natur und Geschichte oder von Notwendigkeit und Freiheit wieder auf. Eine solche Identität läßt sich positiv jedoch (außerhalb der Theologie) nur metaphysisch-spekulativ behaupten. Das aber hat Kants Kritizismus gerade ausgeschlossen. Aber er kann zugleich den Wunsch auch nicht einfach abschreiben, eine nachtraditionale Form dieser Einheit zu finden.

Wie er das im Einzelnen leistet (>KdU), muß uns hier nicht beschäftigen; am Beispiel der „ungeselligen Geselligkeit“ läßt sich aber ablesen, daß er einem rigiden, autarken Individualismus mit Skepsis begegnet. Hegel operiert bei diesem Thema mit der „List der Vernunft“, in der sich der Geist der Geschichte der individuellen Interessen und Leidenschaften bedient, um hinter deren Rücken die objektive historische Vernunft ins Ziel zu bringen. Läßt man da die mögliche zynische Lesart einmal beiseite, zeigt sich auch hier, daß Individualität keine autarke Rolle innehat. Das ist bei den Autoren des deutschen Idealismus umso bemerkenswerter, als ihnen allen Freiheit, Subjekt und Vernunft als Fundament der aufgeklärt modernen Welt gelten.

4.

Das ist aber beileibe kein bloß intern-philosophisches Thema; die Figur einer mephistophelischen Dialektik gehört zum Kern der bürgerlichen Epoche („ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft...der Geist, der stets verneint.“). Ein bekanntes Exempel für deren ökonomischen Hintergrund bietet *The Wealth of Nations* von Adam Smith (1776). Die Individuen streben je für sich arbeitsteilig nach Gewinn und produzieren dadurch ein Höchstmaß auch an allgemeinem Wohlstand. Die konkurrierenden Einzelinteressen arbeiten sich marktrational aneinander ab zur *harmony of interests*. Auch hier fügt sich das Ungesellige zum Gemeinwohl; das bewirken hier nicht Naturteleologie oder Weltgeist, sondern die *invisible hand* als liberaler Deus ex machina.

Das Mephistophelische am ehrbaren Moralphilosophen Smith hatte vorausahnend schon B. de Mandeville in seiner berühmt-berüchtigten „Bienenfabel“ (1714; dt.1761) auf die Formel gebracht: *private vices – public benefits*.

Diese liberalen Theorien haben einen großen Vorteil: sie räsionieren gar nicht erst lange über Tugend und altruistische Moral, sondern gehen von der empirischen Wahrnehmung aus, daß Menschen nach Wohlstand und Eigentum streben. Statt nun lange und vergebens gegen egoistischen Besitzindividualismus anzupredigen, nützt man diese Interessen als Triebkraft zur Steigerung des Gemeinwohls.

Wenn die Vereinzelung des Individuellen sich selbsttätig im harmonischen Ganzen aufhebt, bedarf es keiner gesonderten „Solidarität“, außer in Fürsorglichkeit bei den üblichen Kontingenzrisiken. Sie hat ihre heutige terminologische Bedeutung erst in Sozialismus und Arbeiterbewegung gewonnen. Und das hatte ja auch Gründe. Sie beerbte die revolutionäre *fraternité* von 1789, die in der Phase des Wohlfahrtsausschusses ohnehin eher an das älteste biblische Beispiel von Brüderlichkeit erinnerte, an Kain und Abel.

In der Arbeiterbewegung hieß Solidarität mindestens zweierlei: einerseits organisiertes Klassenbewußtsein und kämpferische Verbundenheit; aber auch Ideal einer solidarischen Gesellschaft oder Menschheit im Ganzen, deren Lebensform in der Arbeiterbewegung antizipiert werden sollte. Solidarität verstand sich als Gegensatz zur bürgerlich-kapitalistischen Praxis mit Besitzegoismus, Verwertungsrationalität und Ausbeutung.

Nach 1789 stellte sich unter anderem heraus, daß die Proklamation der Menschenrechte zwar eine rechtlich-formale individuelle Freiheit durchgesetzt hatte, auf die mit Industrialisierung und Kapitalismus entstehende „soziale Frage“ aber so gut wie gar nicht reagierte. In dieser sozialen Frage zeichneten sich aber die Illusionen der liberalen Ökonomie von Smith und anderen ab: die Einzelinteressen fügten sich eben keiner unsichtbaren Hand und ihre Harmonie verlor sich im Klassenantagonismus. Der Bürgerkönig Louis Philippe gab 1830 die Parole aus: „enrichissez vous!“ Individualist ist der Bourgeois als Privateigentümer, und individuelle Freiheit bestünde darin, merkte Victor Hugo sarkastisch an, daß jedem Einwohner von Paris das Recht freistehe, unter den Seinebrücken zu schlafen.

Das Ideal der solidarischen Lebensform ist im 20. Jahrhundert seinen sozialistischen Kinderschuhen entwachsen und hat sich als Kompromiß von Kapital und Arbeit im marktwirtschaftlich-ordoliberalen Sozialstaat institutionalisiert - „hatte“, müßte man heute vielleicht besser sagen. Nicht erst seit der aktuellen Finanz- und Wirtschaftskrise weiß man, daß dieses Konzept ausgereizt ist. Der genannte Kompromiß war von Anfang an asymmetrisch, die Ressourcen der Kapitaleseite überlegen. Aber der Sozialstaat des rheinischen Kapitalismus wurde auch unbezahlbar, weil das alte Muster der Umverteilung durch Steuerabschöpfung nicht mehr funktionierte. Das hat bekannte demographische Ursachen, vor allem spielen aber auch Globalisierungseffekte eine Rolle.

Dieser Wandel legte noch ein anderes Problem offen: die wohlfahrtstaatlichen Versorgungspraktiken führten nolens-volens auch zu einem gewissen Paternalismus, der eine abhängige Klientel erzeugte; die hatte gelernt, sich auf „Staatsknete“ zu verlassen. Natürlich war dann die Erbitterung über restriktive Einschnitte (Hartz IV, Renten) entsprechend groß. Bald aber schlug das um in Sprüche von der „sozialen Hängematte“ und den öffentlichen Verdacht, daß Arbeitslose zuhauf phlegmatische Drückeberger seien, die staatliche Solidarleistungen ausnützten statt sich selbst zu bemühen.

Es wurde somit Zeit für ein neues Ideal: „Das Leitbild der Zukunft ist das Individuum als Unternehmer seiner Arbeitskraft und Daseinsvorsorge... Die Einsicht muß geweckt, Eigeninitiative und Selbstverantwortung, also das Unternehmerische in der Gesellschaft, müssen stärker entfaltet werden“. Wirtschaft und Gesellschaft sollen die überholte alte arbeitnehmerzentrierte Industriegesellschaft ablösen und umstellen auf „schöpferische, unternehmerisch handelnde Menschen“, die in höherem Maße für sich selbst und andere Verantwortung zu übernehmen bereit seien.⁵

Als neue Individualitätsform entsteht nun das unternehmerische Selbst: jeder Einzelne als Ich-AG. Das klingt noch nach Schumpeters schöpferisch-dynamischer Unternehmer-Persönlichkeit und seiner produktiven Destruktion, verbindet sich heute aber eher mit (neo-)liberalem Freiheitspathos. Im Selbstmanagement ist jeder seines (Un-)Glückes Schmied. Und wer nicht als Ladenhüter im Supermarkt des Lebens verschimmeln will, muß sich als Individuum auf dem Markt in Szene setzen.

Jeder kann so seine individuelle Lebensform entwickeln, aber er kann es nicht nur, er muß es auch. In diesem Konformitätsdruck tritt nun ein Paradox zutage: individuelle Freiheit, Inbegriff moderner Subjektivität, wird zur Einschüchterungsformel. Wir haben es zu tun mit institutionali-

⁵ Kommission für Zukunftsfragen Bayern-Sachsen (Hg.), Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit in Deutschland..., Bonn 1997; zit. n. U. Bröckling, Das unternehmerische Selbst, Frankfurt/M. 2007.

sierter Individualisierung, mit einer ökonomistisch induzierten Individualisierungsfalle.

Individualität bezieht sich auf die seit der Aufklärung postulierten Ideale der Mündigkeit. Die kann man nicht mehr einfach – etwa im Rekurs auf vormoderne Welten- vergessen, sie werden heute aber zugleich auch als auferlegte Nötigung erlebt. Diese These möchte ich an zwei Beispielen illustrieren.

6.

Unter dem treffenden Titel „Das erschöpfte Selbst“ hat der französische Soziologe A. Ehrenberg Resultate eines Forschungsprojekts über Depression und Gesellschaft vorgelegt. Ihm geht es darum, „die Konturen des zeitgenössischen Individuums nachzuzeichnen, d.h. des Typs von Person, der sich in dem Maße durchsetzt, wie wir aus der Klassengesellschaft heraustreten und die Art der politischen Repräsentation und der Verhaltensregulierung aufgeben, die damit verbunden war“⁶. Entscheidend sei nun nicht mehr „Gefügigkeit“, sondern „Initiative“. Das Individuum der demokratischen Moderne hat eine neue Souveranität des Privatmenschen hervorgebracht, und so „sind wir reine Individuen geworden...in dem Sinne, daß uns kein moralisches Gesetz und keine Tradition sagt, wer wir zu sein haben und wie wir uns verhalten müssen“. Jeder muß sich auf seinen eigenen Antrieb stützen.

In der Folge ist eine neue Volkskrankheit entstanden, eine soziopsychische Epidemie: die Depression. Sie „zeigt uns die aktuelle Erfahrung der Person, denn sie ist die Krankheit einer Gesellschaft, deren Verhaltensnorm nicht mehr auf Schuld und Disziplin gründet, sondern auf Verantwortung und Initiative“; sie zeigt eine Unfähigkeit zu leben an. Exemplarisch läßt sich das an Phänomenen der Sucht beobachten: „sie schleift die Konflikte durch zwanghaftes Verhalten ab...Aus diesem Grund ist der Drogenabhängige heute eine symbolische Gestalt, er ist ein Anti-Subjekt. Früher hatte der Verrückte diese Funktion. Wenn die Depression die Geschichte eines unauffindbaren Subjekts ist, dann ist die Sucht die Sehnsucht des verlorenen Subjekts.“

Die Zurichtung der Idee von Mündigkeit und Autonomie zur Marktfreiheit enthält einen trügerischen Schein: sie operiert begrifflich mit einem klassischen Ideal, figuriert der Sache nach aber irgendwo zwischen Retro-Liberalismus und einem Sozialdarwinismus, der dessen latentes Gewaltpotential entbindet.

⁶ A. Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst (La Fatigue d'être soi)*, Frankfurt/M. / New York 2004, 5.

7.

Trotz allem ist natürlich nicht zu bestreiten, daß moderne westliche Gesellschaften heute Individualisierungs-Chancen bieten, von denen frühere Generationen und andere Kulturen nur träumen konnten. Ein solcher Individualismus entlastet von traditionellen Formen sozialer Kontrolle und kann einer enormen Entfaltung von Selbstfindungs- und Reflexionsprozessen dienen. Das mag nun zum zweiten Beispiel überleiten.

Dazu möchte ich gewisse Internet-Praktiken, vor allem in Netzwerken wie Facebook, StudiVZ, MySpace, OpenSocial, in Videoportalen wie YouTube oder Plattformen wie Twitter heranziehen. Die User-Gemeinde der ständig wachsenden Anbieter geht in Hunderte von Millionen, allein bei Facebook haben sich über 300 Mill. registrieren lassen, und Experten haben ausgerechnet, daß bei YouTube in 1 Minute 15 Stunden Bewegtbilder hochgeladen werden.

Wegen ihres – im Prinzip - jedermann offenen Zugangs zu weltweiter Kommunikation gelten diese Netzwerke und das Internet allgemein als Beispiel medialer Fundamentaldemokratie, und der Aufschrei der „Piratenpartei“ gegen Versuche der Kontrolle pädophiler Links bezieht sich ebenso darauf wie der Protest gegen politische Zensur bei den Providern.

Das Demokratische der Network-Inhalte unterscheidet sich allerdings oft kaum von dem, was ohne Internet bei Stammtischen, Postkarten-Urlaubsgrüßen oder Fotos von Familienfesten oder Betriebsfeiern zu hören oder sehen war; und man muß ja auch keineswegs den Dia-Abenden mit Ferienbildern von Tante Gertrud oder seekrank machenden Super-8-Wackelfilmen nachtrauern.

Allerdings gibt es doch Unterschiede; zum Beispiel den Grad der Öffentlichkeit. In den Chaträumen treffen sich wildfremde Menschen zu allgemeinem Geplauder über Gott und die Welt, bisweilen nützliche Informationen, meist alltägliche Nichtigkeiten, manchmal auch Tratsch, Klatsch und Gehässigkeiten, Stalking und Cyber-Mobbing inclusive. Auffällig bleibt freilich, daß sich Unbekannte auch gern und oft allerprivatere und intime Dinge mitteilen.

Da das Internet nicht vergißt, bleiben diese Daten alle irgendwo gespeichert. Das aber löst nicht etwa Vorsicht oder Hemmungen aus, sondern motiviert offenbar gerade zu ungenierter Selbstentblößung, einem spezifischen Cyber-Exhibitionismus. Offenbar legt man dann auf Diskretion im Privaten und Persönlichen keinen besonderen Wert mehr, weil solche

intimen Daten längst einer standardisierten Individualität zugerechnet werden, bei der es eh kaum noch etwas zu verbergen gibt.

Vielleicht mehr noch: man erhofft sich von solchen Exzessen anscheinend Restmomente von Authentizität, „daß authentische Subjektivität dann nur noch in einer Sphäre jenseits der Eigenverantwortung, jenseits der personalen Zurechnung und Rechtfertigung erfahren wird“⁷. Die Spielwiese für solche Rückzüge des Subjekts bildet vorzugsweise der Körper: durch Disziplinierung und erwünschtes Selbstmanagement – einerseits; zugleich aber streikt der Körper auch und entzieht sich ins Unkontrollierbare, um damit der Repression von Anpassungszwängen zu entkommen. Dieses Individuum möchte sich selbst erleben, indem es alle offiziellen Formen der Subjektivität (Freiheit, Selbstorganisation, Verantwortung) unterläuft. Es ist das „Verzweifelt-man-(nicht)-selbst-sein-Wollen“, eine eher masochistische Figur repressiver Liberalität, Selbstverlust als Selbsterfahrung des Individuellen. Und einiges spricht dafür, daß sich ähnliche Muster auch beispielsweise in Drogensucht, Gewaltausbrüchen, Anorexie oder exzessivem Sport samt Doping zeigen.

8.

Die institutionalisierte Individualisierung schlägt sich auch weniger dramatisch in fatalistischen Rückzügen, Pseudo-Originalität oder politischem Loyalitätsentzug nieder; dann macht das Mantra von Politikverdrossenheit oder Wahlmüdigkeit die Runde: wohl in Verwechslung eines Symptoms mit seiner Ursache.

Wir haben es mit einem Wunsch nach Befreiung von Mündigkeit zu tun. Das ist natürlich ein Paradox. Es läßt sich zunächst auflösen, wenn man das skizzierte Konzept des liberalen Individuums so problematisiert wie ich es hier versucht habe. Aber wenn wir dann weiter fragen, welche Form der Individualität uns denn real möglich und angemessen erscheint, wird es, sofern wir uns nicht auf eine bloß privatautonome Sphäre oder Aussteiger-Utopien zurückziehen wollen, heikel.

Weil ich mit Kant begonnen habe, möchte ich mit ihm auch schließen. Niemand hat überzeugendere Argumente für Autonomie, Vernunft und Freiheit gefunden als er; er hat sie wohlweislich aber als Idee oder Postulat begriffen, nicht als schon empirische Gegebenheit. Diese unaufgelöste Differenz von Ideal und Wirklichkeit schlägt sich ebenfalls in einem Paradox nieder: Autonomie und Freiheit erscheinen als Imperativ, Gesetz oder Pflicht. In der Theorie ist dieser interne Widerspruch bis heute nicht

⁷ K. Günther, Zwischen Ermächtigung und Disziplinierung, in: A. Honneth (Hg.), Befreiung aus der Mündigkeit, Frankfurt /M. 2007,136.

aufgelöst, und das wird in der Praxis sichtbar am ungelösten Thema der Individualität.

(2009)