

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON ROLF-PETER HORSTMANN,
ANDREAS KEMMERLING UND TOBIAS ROSEFELDT

BAND 115



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HOFFMANN

Menschliche Individualität

Eine Studie zu den epistemologischen Grundlagen
des menschlichen Selbstverständnisses



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind
im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2021

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem
photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung
elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier. ISO 9706

Satz: Marion Juhas, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0175-6508

ISBN 978-3-465-04354-6

Dem Andenken meines Vaters

INHALT

1	Einleitung	13
1.1	<i>Wer wir sind</i>	13
1.2	<i>Zwei Grundfragen unserer Selbstdeutung</i>	16
1.2.1	<i>Die „Was sind wir?“-Frage und das Unbestimmtheitsproblem</i>	16
1.2.2	<i>Die „Wer bin ich?“-Frage und das Problem der Individualitätskepsis</i>	21
1.2.3	<i>Methodische Schlussfolgerungen</i>	26
1.3	<i>Individualisierung, Individualität, Individualismus: ein unübersichtliches Begriffsfeld</i>	28
1.4	<i>Vier allgemeine Charakteristika der Rede über menschliche Individualität</i>	36
1.5	<i>Struktur und Aufbau der Untersuchung</i>	40

TEIL I:

MENSCHLICHE INDIVIDUALITÄT: EIN KERNTHEMA IN DER GRÜNDUNGSPHASE DER HUMANWISSENSCHAFTEN. EINE WISSENSCHAFTSHISTORISCHE REKONSTRUKTION

2	Einleitung	47
3	Wilhelm Dilthey: Individualität verstehen	51
3.1	<i>Menschliche Individualität in Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften</i>	52
3.2	<i>„Das Allgemeine“ in der beschreibenden Psychologie</i>	58
3.3	<i>„Das Erleben“ – ein epistemisch privilegierter Zugang zum Seelenleben?</i>	63
3.4	<i>Diltheys These der Komplementarität von Erklären und Verstehen</i>	68
3.4.1	<i>Exkurs zur Bedeutung des Erklärungsbegriffs</i>	69
3.4.2	<i>Eine begriffliche Revision der Komplementaritätsthese</i>	74
3.5	<i>Fazit</i>	79

4	Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert: Individualität und das Erkennen von Werten	81
4.1	<i>Wilhelm Windelband: nomothetische versus idiographische Wissenschaft</i>	82
4.2	<i>Heinrich Rickert: Die Überwindung einiger Probleme von Windelbands Konzeption</i>	90
4.2.1	<i>Rickerts Theorie der kulturwissenschaftlichen Begriffsbildung</i>	91
4.2.2	<i>Rickerts Konzeption der theoretischen Wertbeziehung</i>	95
5	Systematische Ergebnisse der Rekonstruktion	105
6	Ein philosophiehistorischer Nachtrag	111

TEIL II:
DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DER INDIVIDUALITÄT
UND DEM SELBSTVERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

7	Einleitung	121
7.1	<i>Noch einmal: Zur Charakterisierung der menschlichen Individualität</i>	121
7.2	<i>Struktur und Aufgabe des zweiten Teils der Untersuchung</i> ...	124
8	Verschiedene Konzeptionen des menschlichen Selbstverständnisses	129
8.1	<i>Die Beziehung zwischen der Individualität und dem Selbstverständnis des Menschen – ein erster intuitiver Zugriff</i>	129
8.2	<i>Materiale Konzeptionen des Selbstverständnisses</i>	132
8.2.1	<i>Die alltägliche Rede vom Selbstverständnis</i>	133
8.2.2	<i>Die anthropologische Rede vom Selbstverständnis</i>	138
8.2.3	<i>Die Rede vom Verständnis des Selbst</i>	153
8.3	<i>Die epistemologisch-indexikalische Konzeption des Selbstverständnisses</i>	164
8.3.1	<i>Verstehen als epistemologische Kategorie</i>	166
8.3.2	<i>Die indexikalische Deutung des Wortes „selbst“</i>	176
8.4	<i>Fazit</i>	179
9	Die Bestimmung des Zuschreibungsbereichs menschlicher Individualität	183
9.1	<i>Das Problem</i>	183

9.2	<i>Noch einmal: Welchen Dingen schreiben wir Individualität zu?</i>	184
9.3	<i>Gegenstände der Zuschreibung von Individualität als Objekte potentiellen Verstehens</i>	187
9.4	<i>Die Unterscheidung einer primären und einer abgeleiteten Zuschreibung menschlicher Individualität</i>	191
9.5	<i>Fazit: Die Eingrenzung der Untersuchung auf den primären Zuschreibungsbereich von Individualität</i>	196
10	Ein Zwischenfazit: Was geleistet ist und was noch zu tun ist.	199
10.1	<i>Zusammenfassung und Einordnung der erzielten Ergebnisse</i> .	199
10.2	<i>Offene Fragen</i>	201

TEIL III:

DAS MENSCHLICHE SELBSTVERSTÄNDNIS ALS DIE EPISTEMISCHE GRUNDLAGE DER ERKENNBARKEIT MENSCHLICHER INDIVIDUALITÄT

11	Einleitung: Wie verstehen wir uns selbst?	207
11.1	<i>Zur Orientierung an der normalsprachlichen Verwendung des Verstehensbegriffs</i>	208
11.2	<i>Zwei Präzisierungen des Verstehensbegriffs</i>	214
11.2.1	<i>Verstehen, Missverstehen, Nichtverstehen</i>	214
11.2.2	<i>Verstehen und Interpretieren</i>	220
11.3.	<i>Struktur und Aufgabe des dritten Teils der Untersuchung</i>	224
12	Der privilegierte epistemische Zugang zu sich selbst als Grundlage unseres Selbstverständnisses	229
12.1	<i>Zwei Kriterien für den privilegierten epistemischen Zugang zum Mentalen</i>	231
12.2	<i>Die Reichweite des privilegierten Zugangs</i>	237
12.3	<i>Haben wir einen privilegierten Zugang zu uns selbst?</i>	242
12.4	<i>Die Unvollständigkeit des privilegierten Zugangs zu uns selbst als Grundlage unseres Selbstverständnisses</i>	245
13	Empirische Erklärungen als Grundlage unseres Selbstverständnisses	249
13.1	<i>Die Erkennbarkeit der diachronen Dimension der Individualität</i>	249
13.2	<i>Zwei elementare Beispiele</i>	252

13.3	<i>Eine Aporie für die Theorie der Person? Bernard Williams' Rätsel</i>	259
13.4	<i>Eine Erklärung für die Aporie</i>	264
13.5	<i>Ein Vorschlag für eine erkenntnistheoretisch fundierte Auflösung der Aporie</i>	267
13.6	<i>Schlussfolgerungen für unser Selbstverständnis und die Theorie der Individualität</i>	272
14	Die evaluative Komponente unseres Selbstverständnisses	277
14.1	<i>Noch einmal: Das Problem der Individualitätsskepsis</i>	278
14.2	<i>Eine Skizze für die Lösung des Problems</i>	282
14.3	<i>Der evaluative Bedeutungsaspekt des normalsprachlichen Verstehensbegriffs</i>	285
14.4	<i>Die evaluative Beziehung zu sich selbst als Identifikation mit sich selbst</i>	289
14.4.1	<i>Die intuitive Grundidee der Identifikation mit sich selbst</i>	289
14.4.2	<i>Die Explikation der Identifikation mit sich selbst</i>	292
14.5	<i>Die Identifikation mit sich selbst und die evaluative Komponente unseres Selbstverständnisses</i>	305
14.6	<i>Das Erklärungspotential der Identifikation mit sich selbst für die Theorie der Individualität</i>	318
15	Die systematische Fruchtbarkeit der Erkenntnistheorie der Individualität	323
15.1	<i>Das Verhältnis der epistemologisch-indexikalischen Konzeption des Selbstverständnisses zu anderen Forschungsansätzen</i>	324
15.2	<i>Die Frage nach der Definierbarkeit menschlicher Individualität</i>	334
	Literatur	343
	Personenregister	361
	Sachregister	367
	Dank	373

Soll ich sterben einst, – und dem entrinn' ich wohl kaum, –
So kriech' ich unter 'nen windbrochnen Baum,
Und deck' mich zu, wie ein Bär, mit Blättern
Und ritz' in die Rinde mit riesigen Lettern:
Hier ruht Peer Gynt, des Landes Zier,
Kaiser von all dem andern Getier. –
Kaiser?

(Lacht innerlich.)

Noch immer das alte Geliebel!
Du bist kein Kaiser; du bist eine Zwiebel.
Jetzt will ich dich einmal schälen, mein Peer!
Es hilft dir nichts, stöhnst du auch noch so sehr.
(Nimmt eine Zwiebel und pflückt Haut um Haut ab.)
Da liegt die äußre, zerfetzte Schicht; –
Der Gescheiterte, der um sein Leben ficht.
Die Passagierhaut hier, dünn wie ein Sieb, –
Hat doch im Geschmack von Peer Gynt einen Hieb.
Hier ist das Goldgräber-Ich; – fahr hin!
Der Saft ist weg, – war je einer drin.
Dies Dickfell hier, mit dem Zipfel für zwei, –
Ist der Pelzjäger an der Hudsonsbai.
Dies gleicht einer Krone hier; – hat sich was –!
Dem geben wir ohne weiteres den Paß.
Hier der Altertumsforscher, kurz aber kräftig,
Und hier der Prophete, frisch und vollsäftig. [...] *(...)*
Das hört ja nicht auf! Immer Schicht noch um Schicht!
Kommt denn der Kern nun nicht endlich ans Licht?!

(Zerpflückt die ganze Zwiebel.)

Bis zum innersten Innern, – da schau' mir einer! –
Bloß Häute, – nur immer kleiner und kleiner. –

Die Natur ist witzig!

(Wirft den Rest fort.)

Henrik Ibsen, *Peer Gynt*¹

¹ Ibsen (1911, 563–564), übersetzt von Christian Morgenstern.

1 EINLEITUNG

Grade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus.

Friedrich Schlegel, *Ideen*¹

1.1 *Wer wir sind*

Die Frage danach, wer oder was wir sind, ist älter als die Philosophie. Ihre Beantwortung ist nicht nur für unser Bild von uns selbst, sondern auch für die Bestimmung unserer Stellung zu anderen Menschen und für die Gestaltung unserer interpersonalen Beziehungen von zentraler Bedeutung. Somit ist sie für jeden Menschen von Interesse, der sein Erkenntnis- und Verstehensbemühen auf sich selbst richtet.

Aufgrund der grundlegenden Relevanz für unsere Selbstdeutung handelt es sich weder ausschließlich noch primär um eine *philosophische* Frage. Man kann sich ihrer Beantwortung ebenso gut aus einer empirisch-humanwissenschaftlichen, aus einer künstlerischen, religiösen, psychotherapeutischen oder alltäglich-lebensweltlichen Perspektive nähern. Dennoch ist eine genuin philosophische Beschäftigung mit dieser Frage fruchtbar. Diese kann dazu beitragen, sich mit Hilfe begrifflicher und argumentativer Mittel zunächst einmal darüber Klarheit zu verschaffen, was diese Frage bedeutet. Sucht man nämlich nach Antworten auf eine so allgemeine und grundlegende Frage, sollte man vorab klären, was eigentlich gefragt ist.

Die Frage danach, wer oder was wir sind, kann man grundsätzlich auf zweierlei Weise verstehen. Erstens kann man sie als Frage nach den Merkmalen deuten, die wir mit allen anderen, uns Gleichartigen gemeinsam haben. Diese Frage ist in der philosophischen Tradition als *die Frage nach den Eigenschaften, die für uns wesentlich sind, kurz: als die Frage nach unserem Wesen* thematisiert worden. Sie wurde bereits in der Philosophie der Antike als Frage nach der allgemeinen Natur des Menschen gestellt (man denke an Aristoteles' Bestimmung des Menschen als vernünftiges Lebewesen). In der Philosophie der Neuzeit bleibt diese Frage-

¹ *Athenaeum. Eine Zeitschrift* 3 (1800, 15).

orientierung virulent; allerdings rücken die allgemeinen Bestimmungen unserer Subjektivität, unseres Selbst und unserer Personalität in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Zweitens kann man die Frage auch so deuten, wie es Ibsen und Schlegel in den vorangestellten Zitaten nahelegen; nämlich als Frage danach, was uns jeweils *als einzelne Individuen* ausmacht. Diese zweite Frage betrifft unsere *menschliche Individualität*. Ihre Klärung und teilweise Beantwortung ist der primäre Gegenstand dieser Untersuchung. Meine terminologische Entscheidung, den Gegenstand dieser Untersuchung mit dem Ausdruck „menschliche Individualität“ zu bezeichnen, legt zwei Missverständnisse nahe, die gleich an dieser Stelle ausgeräumt werden sollen: Weder will ich mich mit der Qualifikation „menschlich“ auf einen bestimmten Begriff des Menschen festlegen, noch will ich damit behaupten, dass ausschließlich Menschen über Individualität verfügen könnten. Vielmehr wird hier gar keine vor-eilige Festlegung im Hinblick darauf vorgenommen, welche Individuen über Individualität verfügen und welche nicht. Meine Rede von *menschlicher Individualität* hat lediglich die heuristische Funktion, einen ersten Hinweis darauf zu geben, welches Phänomen im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht: Für Individualität im hier verhandelten Sinn ist es charakteristisch, dass man sie gemeinhin *in paradigmatischer Weise* nur Menschen und allen Menschen zuschreibt.² Inwiefern diese Zuschreibungspraxis gerechtfertigt ist, soll an dieser Stelle noch nicht entschieden werden; deshalb lasse ich in der eingangs exponierten Frage danach, wer oder was wir sind, bewusst offen, wer oder was *wir* sind.

Betrachten wir etwas genauer, in welchem Verhältnis die beiden unterschiedenen Deutungen zueinander stehen. Dass es sich dabei nicht nur um alternative Formulierungen derselben Frage, sondern um zwei verschiedene Fragen handelt, kann man sich daran klarmachen, dass sich ihre Antwortoptionen auf *zwei verschiedene Merkmalsklassen* beziehen.

- (a) Die „Was sind wir?“-Frage bezieht sich auf diejenigen Merkmale, die *wir alle* gemeinsam haben.

² Dagegen hat sich in den letzten Jahren insbesondere im angelsächsischen Sprachraum eine Verwendung des Terms „individuality“ etabliert, die nicht die Bedeutungsaspekte erfasst, die für die Rede von spezifisch menschlicher Individualität relevant sind. So werden unter der Bezeichnung „biological individuality“ Begriffe zusammengefasst, die die Bedingungen für die Individuierung biologischer Einzellebewesen spezifizieren und somit den Begriff des (einzelnen) biologischen Organismus präzisieren (Lidgard & Nyhart 2017).

- (b) Die „Wer bin ich?“-Frage bezieht sich auf die Merkmale, die uns nur individuell *als je Einzelne* auszeichnen, um solche Merkmale also, hinsichtlich deren wir uns von anderen unterscheiden.

Diese beiden Merkmalsklassen sind nicht nur verschieden, sondern *notwendigerweise disjunkt*, denn bei den Merkmalen, die wir alle teilen, kann es sich *per definitionem* nicht um dieselben Merkmale handeln, in Bezug auf die wir uns von anderen unterscheiden. Dennoch hängen die beiden Fragen inhaltlich eng miteinander zusammen. Weil nämlich die Antwort auf die erste Frage festlegt, wer das eigentlich ist, *wir alle*, restringiert sie die Klasse der Antwortoptionen, welche für die zweite Frage übrig bleiben. Im Hinblick auf die Theorie der Individualität ergibt sich aus dieser inhaltlichen Abhängigkeit Folgendes: Nehmen wir an, durch die Beantwortung der „Was sind wir?“-Frage werde bestimmt, wie groß die Klasse der Individuen ist, die über Individualität verfügen. Durch die Bestimmung der Extension dieser Klasse ist dann bereits eine Vorentscheidung darüber getroffen, in welchen Merkmalen überhaupt Individualität bestehen kann. Je kleiner nämlich die Klasse der betrachteten Individuen ist (alle Einzeldinge, alle Lebewesen, alle Menschen, alle Mitglieder unseres Kulturkreises etc.), desto mehr Merkmale haben alle gemeinsam und desto weniger Merkmale verbleiben, über die wir uns als Einzelne identifizieren und auszeichnen können. Die Untersuchung unserer Individualität kann sich deshalb nicht auf die Beantwortung der „Wer bin ich?“-Frage beschränken, sondern muss auch eine Antwort auf die „Was sind wir?“-Frage geben.

In der Frage danach, wer oder was wir sind, verbergen sich also bei Lichte besehen zwei distinkte Fragen, die beide für die Theorie der Individualität und für unsere Selbstdeutung gleichermaßen von grundlegender Bedeutung sind. Ich beginne meine Untersuchung deshalb mit einem Überblick über einige paradigmatische Antworten, die in der philosophischen Tradition auf diese beiden Fragen vorgeschlagen worden sind. Dabei wird deutlich werden, dass für beide Fragen eine tragfähige und konsensuell akzeptierte Antwort fehlt. Im Fall der ersten Frage ergibt sich ein Unbestimmtheitsproblem, im Fall der zweiten Frage ein Skeptizismusproblem (1.2). Der Aufweis dieser beiden Probleme ermöglicht es jedoch, einen geeigneten Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung zu lokalisieren (1.3), sodass vier allgemeine Charakteristika von Individualität formuliert werden können (1.4), deren Analyse für den Aufbau und die Struktur der gesamten Untersuchung leitend sein wird (1.5).

1.2 Zwei Grundfragen unserer Selbsteutung

Aufgrund der definitorischen Abhängigkeit zwischen den Antwortoptionen der beiden Fragen scheint für die Untersuchung unserer Individualität das folgende Vorgehen methodisch sinnvoll zu sein: Zunächst empfiehlt es sich, die erste Frage zu beantworten, um auf dieser Grundlage die verbleibenden Merkmale zu untersuchen, die uns als je Einzelne auszeichnen können. Blicken wir deshalb zunächst in die philosophische Tradition, um für jede der beiden Fragen zu überprüfen, inwiefern sich dort tragfähige Antwortoptionen finden.

1.2.1 Die „Was sind wir?“-Frage und das Unbestimmtheitsproblem

Eine klassische Antwort auf die „Was sind wir?“-Frage hat René Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* gegeben. So führt er den Begriff der *res cogitans* in der zweiten Meditation als eine Antwort auf diese Frage ein:

Was aber bin ich demnach (sed quid igitur sum)? Ein denkendes Ding (res cogitans)! Was ist das? Nun – ein denkendes, einsehendes, behauptendes, bestreitendes, wollendes, nicht wollendes, und auch etwas sich vorstellendes und sinnlich wahrnehmendes Ding (dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens). (Descartes, *Meditationes* AT 7, 28)³

Descartes formuliert die Frage danach, was er sei (quid igitur sum), in der ersten Person Singular. Aus dem Kontext geht indes klar hervor, dass seine Antwort nicht etwa als Beantwortung der „Wer bin ich?“-Frage, sondern als eine Antwort auf die „Was sind wir?“-Frage gemeint ist. Wie nämlich im Verlauf der *Meditationes* deutlich wird, geht Descartes nicht davon aus, dass *nur er allein* eine denkende Substanz sei. Außer ihm, so stellt er fest, ist (zumindest) auch Gott eine denkende Substanz und alle Menschen stellen eine „Vereinigung und gewissermaßen eine Vermischung (unione et quasi permixtione)“ aus einer denkenden Substanz und einem menschlichen Körper dar.⁴

³ Der deutsche Text folgt der 2009 publizierten Neuübersetzung der *Meditationes* durch Christian Wohlers; die lateinischen Originalzitate sind aus dem 7. Band der Ausgabe von Charles Adam und Paul Tannery (AT) entnommen.

⁴ Descartes, *Meditationes* AT 7, 81. Dass die Rede von „ich“ nicht immer auf mich als einzelnes Individuum verweisen muss, sondern häufig auch zur Bezugnahme auf die Eigenschaften verwendet wird, die uns allen gemeinsam sind, lässt sich auch an Beispielen

Nicht nur Descartes, sondern auch David Hume verwendet in seiner Antwort auf die Frage, wen oder was er als sich selbst bezeichne, durchgängig das Personalpronomen „ich“.

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep, so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist. (Hume, *A treatise of human nature*, 165)

Hume bezieht hier eine Position, die in der neuzeitlichen Theorie der Person als die paradigmatische Gegenposition zu Descartes klassifiziert worden ist: Weil ich in mir selbst keine denkende Substanz vorfinde, sondern nur eine Kette zeitlich aufeinander folgender mentaler Zustände, sollte ich davon ausgehen, dass ich nicht mehr bin als ein *Bündel* aus genau diesen mentalen Zuständen. Bei allen Unterschieden zwischen Descartes und Hume gibt es dennoch zwei Gemeinsamkeiten. Die erste Übereinstimmung betrifft die Formulierung und den Gehalt der beantworteten Frage: Wie Descartes formuliert auch Hume in der ersten Person Singular und gibt dabei der Sache nach eine Antwort auf die „Was sind wir?“-Frage, wie er nur einige Zeilen später selbst explizit festhält.

I may venture to affirm *of the rest of mankind*, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. (Hume, *A treatise of human nature*, 165; Herv. MH)

Bereits hier zeigt sich die Fruchtbarkeit der im vorigen Abschnitt eingeführten Unterscheidung für die Interpretation klassischer Lehrstücke der Philosophie. Wie gezeigt wurde, handelt es sich bei der „Was sind wir?“-Frage und bei der „Wer bin ich?“-Frage um zwei der Sache nach unterschiedliche Fragestellungen. Diese Klarstellung macht darauf aufmerksam, dass es verfehlt wäre, sich von der grammatischen Oberflächenstruktur des Sprachgebrauchs leiten zu lassen und die untersuchten Lehrstücke der „Wer bin ich“-Frage zuzuordnen.⁵

aus der Gegenwartsphilosophie belegen. So formuliert z. B. Lynne Rudder Baker (2000, 11): „I begin with Descartes's question 'What am I?', and I answer that I am a person“.

⁵ Eine solche Fehlinterpretation scheint mir bei Walter Reese-Schäfer vorzuliegen, wenn er die Beiträge Lockes und Humes als Antworten auf die „Wer bin ich?“-Frage kategorisiert: „Vor [den 1950er Jahren] war es im wesentlichen um das Problem der individuellen Identität gegangen, wie es vor allem in den Philosophien von Locke und Hume aufgeworfen worden war“ (Reese-Schäfer 1999, 15). In Bezug auf Hume wurde bereits

Eine zweite Gemeinsamkeit von Descartes und Hume besteht darin, dass sie uns selbst wesentlich als mentale Gegenstände konzipieren, die nur *kontingenterweise* an einen Körper gebunden sind. Eine analoge Bestimmung des Begriffs der Person hat auch John Locke vertreten:

[P]erson stands for [...] a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive. [...] For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity [...]. (Locke, *An essay concerning human understanding*, II, 27, §9)

Wiederum geht es hier *prima facie* um die Beantwortung der „Wer bin ich?“-Frage, weil Locke explizit die Unterscheidung meiner selbst von anderen thematisiert. Wie schon bei Descartes und Hume würde eine solche Interpretation aber auch Lockes zentrales Anliegen missverstehen. Schließlich geht es ihm nicht primär um die Merkmale, die uns als jeweils Einzelne auszeichnen, sondern vielmehr um die Individuiertheit des Einzelnen als eines Individuums *unter anderen, ihm gleichartigen – nämlich: denkenden – Individuen* („[...] distinguishes himself from all other thinking things“). Diese Individuen kategorisiert Locke generell als *Personen*.

In der Tradition der analytischen Philosophie war und ist Lockes Konzeptualisierung außerordentlich wirkmächtig. Insbesondere in der modernen Debatte um die Begriffe Person und personale Identität war die Auffassung, Personen seien rein mentale Gegenstände (im Folgenden: der Mentalismus), bis in die 1990er Jahre die dominierende Position, die mehrheitlich vertreten und begrifflich erheblich ausdifferenziert wurde.⁶ Dieser breite Konsens wurde allerdings zu Beginn der 1990er Jahre durch eine Theorieströmung in Frage gestellt, die ihre Wurzeln in Aristoteles' Bestimmungen des Menschen hat. Aristoteles hat in der *Politik* zwei Definitionen des Menschen vorgeschlagen: Der Mensch sei

gezeigt, dass dieser mit seiner Bündeltheorie nicht primär die Frage nach der *individuellen* Identität stellt, sondern die Frage danach, durch welche Merkmale sich das Selbst *von uns allen* konstituiert. Dasselbe lässt sich, wie unten noch deutlich wird, auch für John Locke nachweisen.

⁶ Neben Derek Parfit (1984) kann man hier auf Sydney Shoemaker (1968), David Lewis (1976), Harry G. Frankfurt (1971), Harold Noonan (1989) und viele andere verweisen.

ein vernünftiges Lebewesen und ein politisches Lebewesen.⁷ Der gemeinsame Nenner dieser beiden Definitionen besteht darin, dass es sich bei Menschen wesentlich um *Lebewesen* handle. Aristoteles begründet damit eine anthropologische Tradition der philosophischen Selbstdeutung, die der Tatsache eine wesentliche Rolle einräumt, dass wir einen Körper haben und ein Leben leben. Der Verweis auf diesen Gedanken markiert eine Akzentverschiebung in der modernen Debatte um den Begriff der Person, wie die folgenden Zitate belegen. Es handelt sich dabei um prominente Positionen, die in der analytisch geprägten Gegenwartsdebatte intensiv diskutiert werden.

Rather than see ourselves as minds whose particular embodiments are contingent, we will see ourselves as human beings: that is, beings which necessarily are normally constituted by human organisms [...]. (Johnston 1987, 64)

We are identical with, are one and the same thing as, certain (human) animals. (Snowdon 1995, 71)

The simplest view of what people are is that they are their bodies. That view has other attractions besides its simplicity. I feel inclined to think that this fleshy object (my body is what I refer to) isn't something I merely currently inhabit: I feel inclined to think that it is me. (Thomson 1997, 202)

By 'we' I mean you and me and the people we know – we human people. I don't mean nonhuman people, if there are any. So [my] question is not about the basic metaphysical nature of people as such, but only of ourselves. (Olson 2007, 8–9)

[W]e are not animals, or human beings. We are [...] the conscious, thinking, and controlling parts of human beings. We can call this the *Embodied Part View*. (Parfit 2012, 14)

Es dürfte unstrittig sein, dass es sich auch hier durchgängig um Antworten auf die „Was sind wir?“-Frage handelt. Offensichtlich geht es in allen angeführten Zitaten darum zu bestimmen, auf welchen Gegenstand ich mich beziehe, sofern ich mich als gleichartig „zu dir, zu mir und den Leuten, die wir kennen“, beschreiben will (wie Olson formuliert). Diese Positionen haben gemeinsam, dass sie uns selbst als wesentlich körperliche Wesen mit einer biologischen Natur konzipieren. Daher wird diese seit nunmehr 25 Jahren stark expandierende Gegenposition zum Mentalismus summarisch als „Animalismus“ bezeichnet.

Wertet man diesen Überblick hinsichtlich der hier interessierenden Fragestellung aus, so ist festzustellen, dass uns die Theorie der Person

⁷ Aristoteles: *Politik* I 2, 1253 a2–a19.

nicht mit einer wohlbegründeten Antwort auf die „Was sind wir?“-Frage ausstattet. Dies bezeichne ich als das *Unbestimmtheitsproblem*. Zwar ist nicht auszuschließen, dass sich die Debatte irgendwann zugunsten einer bestimmten Antwortoption entscheiden könnte. Dies ist aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht absehbar. Vielmehr werden die verschiedenen Antwortoptionen jeweils mit subtilen Gedankenexperimenten und Argumentationen verteidigt, sodass zusammenfassend nur festgehalten werden kann, dass bisher eine konsensuell breit akzeptierte Antwort auf die Frage, was wir sind, fehlt. Während auf der einen Seite der Mentalismus sowohl in seiner Cartesischen Variante⁸ als auch in modernen Versionen der Bündeltheorie vertreten wird, gibt es auf der anderen Seite Animalistinnen und Animalisten, unter denen keine Einigkeit darüber besteht, ob wir Lebewesen, Menschen, menschliche Organismen bzw. Tiere, menschliche Körper oder die kontrollierenden Teile menschlicher Körper sind.

Dieses Resultat hat einige Philosophen dazu bewogen, die hier identifizierte Unbestimmtheit nicht als Problem, sondern vielmehr als semantischen Befund zu begreifen. Demnach ist schlicht zu konstatieren, dass die Extension des *Wir* unbestimmt bleibt, im Rahmen unseres Selbstverständnisses womöglich sogar unbestimmt bleiben muss. Diese Position vertritt Holmer Steinfath, wenn er schreibt, dass das *Wir* in der Frage, was wir sind, „keine von vornherein festgelegte Referenz“ habe. „Das ‚Wir‘, von dem in philosophischen Selbstdeutungen [...] die Rede ist, bezeichnet, recht verstanden, ein ‚Wir‘ der Einladung.^[...] Seine tatsächliche Reichweite ist unbestimmt. Es kann sich herausstellen, dass der Kreis des ‚Wir‘, der in einer besonderen philosophischen Selbstdeutung umrissen wird, in Wirklichkeit sehr klein ist.“⁹ Steinfaths Position scheint zunächst aufgrund ihrer epistemischen Bescheidenheit attraktiv zu sein. Zudem sei zugestanden, dass seine Beobachtung auf viele philosophische Selbstdeutungen zutrifft. Wer allerdings die Frage nach einer genaueren Bestimmung der Extension des *Wir* abweist, ebnet die Unterscheidung zwischen der „Was sind wir?“- und der „Wer bin ich?“-Frage ein. Interpretiert man nämlich die Unbestimmtheit der Extension des *Wir* als Bestandteil unserer philosophischen Selbstdeutung, so lassen sich die Merkmale, die *uns allen* gemeinsam sind, nicht mehr sinnvoll von solchen abgrenzen, in Bezug auf die *wir uns als Einzelne voneinander unterscheiden*. Schließlich bleibt ja gänzlich offen, was *wir* sind; letztlich kann es sich dabei auch um mich allein handeln. Die Unbestimmtheit des *Wir* stellt des-

⁸ Swinburne 2007.

⁹ Steinfath 2001, 12.

halb im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung aus mindestens drei Gründen ein *Problem* dar. Erstens kommt der Unterscheidung der beiden Fragen, die eingangs eingeführt und begründet wurde, für die Theorie der Individualität eine zentrale Bedeutung zu. Zweitens ist sie interpretatorisch fruchtbar, weil sie es erlaubt, Fehlinterpretationen der Verwendung des Personalpronomens „ich“ auszuräumen, wie in diesem Abschnitt anhand von Descartes', Humes und Lockes Sprachgebrauch exemplarisch aufgezeigt worden ist. Und drittens macht die Unterscheidung darauf aufmerksam, dass die Auseinandersetzung mit der „Wer bin ich?“-Frage in der philosophischen Tradition als ein eigenständiges Thema anzusehen ist, wie im folgenden Abschnitt belegt wird.

1.2.2 Die „Wer bin ich?“-Frage und das Problem der Individualitätsskepsis

Der Gedanke, dass wir uns selbst nicht nur als Mitglieder bestimmter Individuenklassen, sondern auch als *einzigartige, von allen anderen Individuen unterschiedliche und unterscheidbare Individuen* deuten, ist keine Entdeckung der Philosophie der Neuzeit, sondern findet sich bereits in der Philosophie der Spätantike. So schlägt Porphyrios (ca. 233–301 n. Chr.) in seinem Kommentar zu Aristoteles' Kategorienschrift eine Definition des Einzeldings vor, die sich auf genau diesen Gedanken bezieht.

Individuen (*atoma*) aber heißen derlei Wesen oder Dinge, weil jedes aus Eigentümlichkeiten besteht, deren Gesamtheit bei keinem anderen Einzelwesen je als dieselbe wiederkehrt; denn die Eigentümlichkeiten des Sokrates können bei keinem anderen einzelnen Menschen als dieselben wiederkehren. (Porphyrios, *Isagoge*, II, 2b-3a)

Obwohl es kein Zufall sein dürfte, dass Porphyrios seinen Definitionsvorschlag anhand des Beispiels eines Menschen (Sokrates) erläutert, meint er mit Individuen (*atoma*) fraglos nicht nur menschliche Individuen, sondern *alle Einzeldinge*. Dennoch ist dieser Definitionsansatz im vorliegenden Kontext relevant, weil hier nämlich implizit eine Voraussetzung für die Individualitätsskepsis angelegt ist, die erst in der Philosophie der Neuzeit als systematisches Problem erkannt wurde. Im Folgenden zeichne ich nach, wie sich aus dem Gedanken der Einzigartigkeit eines jeden Einzeldings das Problem der Individualitätsskepsis ergibt.

Porphyrios' Bestimmung, dass jedes Einzelwesen „aus Eigentümlichkeiten besteht, deren Gesamtheit bei keinem anderen Einzelwesen je als dieselbe wiederkehrt“, lässt sich auf Grund der Annahme plausibel ma-

chen, dass jedes Einzelding *unendlich* viele Eigenschaften hat. Diese Annahme, die Porphyrios bei der Formulierung seines Definitionsansatzes geleitet haben mag, ist in der aktuellen Philosophie weithin akzeptiert. Erstens können Eigenschaften beliebig feinkörnig individuiert sein. So kann man z.B. Gewichtsangaben nicht nur auf das Kilogramm genau vornehmen, sondern auch in Hektogramm, Gramm, Milligramm, Mikrogramm etc. Gewichtsänderungen können nicht nur tagesgenau angegeben werden, sondern auch stunden-, minuten- und sekundengenau. Zweitens folgt aus der Zuschreibung mancher Eigenschaften, dass das entsprechende Einzelding notwendigerweise noch über unendlich viele weitere Eigenschaften verfügt. Hat ein Gegenstand z.B. die Eigenschaft, leichter als 100 Kilogramm zu sein, so folgt daraus, dass dieser Gegenstand auch die Eigenschaften hat, leichter als 101, 102, 103 Kilogramm etc. zu sein. Selbst ein einfacher Stein unterscheidet sich deshalb von dem Stein, der neben ihm liegt, bereits durch unendlich viele Eigenschaften (Größe, Gewicht, Struktur der Erosionsanzeichen, exaktes Alter etc.).

Dass diese Überlegungen, obwohl zunächst für *alle* Einzeldinge einschlägig, für unsere Selbstdeutung relevante Implikationen haben, hat Gilbert von Poitiers (1070–1154 n. Chr.) gezeigt, der Porphyrios' Definitionsansatz auf die mittelalterliche Debatte um den Personbegriff bezogen hat. Gilbert unterscheidet in seiner kritischen Kommentierung von Boethius' Definition des Personbegriffs – gemäß der eine Person eine individuelle Substanz rationaler Natur (*naturae rationabilis individua substantia*) ist¹⁰ – drei grundlegende Bedeutungsaspekte. Nur zwei davon hat bereits Boethius ausgearbeitet: Es handelt sich bei Personen stets um Einzeldinge (*singularitas*), die zudem alle gleichermaßen über eine rationale Natur verfügen (*personalitas*). Zusätzlich jedoch kommt ihnen nach Gilbert noch eine dritte Eigenschaft zu, nämlich die der Individualität (*individualitas*), die wesentlich in der Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) einer jeden einzelnen Person zu allen anderen Personen besteht.¹¹ Gilbert fügt damit Boethius' Bestimmung, dass Personen Einzeldinge seien, die Bestimmung hinzu, dass sich diese wesentlich durch Einzigartigkeit auszeichnen.

In philosophiehistorischer Hinsicht ist die Konzeption des Gilbert von Poitiers im Hinblick auf unsere Selbstdeutung wegweisend, weil sie meines Wissens die früheste Explikation des Begriffs der Person dar-

¹⁰ Boethius, *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, Abschnitt III (zitiert nach: Boethius 1946, 84).

¹¹ Gilbert von Poitiers (1966, 144). Siehe für eine Interpretation der Position von Gilbert: Jacobi 1996.

stellt, in der die Unterscheidung der „Was sind wir?“-Frage und der „Wer bin ich?“-Frage angelegt ist. Die „Was sind wir?“-Frage beantwortet Gilbert im Anschluss an Boethius: Wir alle sind (sofern wir Personen sind) Einzeldinge und wir alle verfügen über eine rationale Natur. Darüber hinaus aber thematisiert Gilbert das Verhältnis der verschiedenen personalen Einzeldinge zueinander und damit wird die „Wer bin ich?“-Frage virulent. Zwar schränkt Gilbert, wenn er von Individualität (*individualitas*) im Sinne von Einzigartigkeit spricht, den Gegenstandsbereich von *allen* Einzeldingen (bei Porphyrios) auf Personen ein. Das ist im vorliegenden Kontext insofern relevant, als die Klasse der Personen viel kleiner ist als die Klasse aller Einzeldinge. Deshalb gibt es viele Eigenschaften, in Bezug auf die sich Einzeldinge, nicht aber Personen voneinander unterscheiden können. Dies ändert aber nichts daran, dass immer noch unendlich viele Eigenschaften übrig bleiben, in Bezug auf die sich Personen voneinander unterscheiden können. Auch die Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) einzelner Personen kann sich also in *unendlich vielen* verschiedenen Eigenschaften manifestieren.

Was aber ist an diesem Befund eigentlich problematisch? – Genauer gefragt: Inwiefern führt dieser Befund zur Problematik der Individualitätsskepsis? *Prima facie* liegt die Antwort nahe, dass beim Vorliegen unendlich vieler Eigenschaften nicht *definiert* werden könne, worin die Individualität des Einzelnen besteht, weil eine entsprechende Definition unendlich viele notwendige Bedingungen enthalten müsste. Dieses Bedenken ist aber schlecht begründet. Erstens trifft es nicht zu, dass in einer vollständigen Definition *jeder* Eigenschaft des definierten Gegenstandes eine notwendige Bedingung korrespondieren müsste. Vielmehr werden in einer wohlgeformten Definition nicht einmal alle Eigenschaften aufgeführt, die dem definierten Gegenstand *notwendigerweise* zukommen. So ist jedes gleichseitige Dreieck notwendig auch gleichwinklig. Das impliziert nicht, dass es *per definitionem* gleichwinklig ist, sondern nur, dass die Gleichwinkligkeit logisch aus der *per definitionem* bestehenden Dreiseitigkeit folgt. Zweitens ist nicht ausgemacht, dass der Individualitätsbegriff überhaupt mittels notwendiger und hinreichender Bedingungen definierbar ist. Schließlich könnte es sich um einen primitiven Grundbegriff handeln, der ohnehin undefinierbar ist, oder um einen „offenen“ Begriff, der sich nur mittels einiger notwendiger Bedingungen charakterisieren lässt, die aber gemeinsam nicht hinreichend sind. Drittens schließlich kann nicht ausgeschlossen werden, dass es Definitionen mit unendlich vielen notwendigen Bedingungen gibt.

Die Zweifel an der Erfassbarkeit des Einzigartigen, Individuellen oder Besonderen können deshalb nicht mit Verweis auf ein *Definier-*

barkeitsproblem begründet werden. Viel plausibler ist es, das Problem in der *Unerkennbarkeit* all der Eigenschaften zu lokalisieren, in denen Individualität im Einzelfall besteht. Eben dieses Problem bezeichne ich im Folgenden als „Problem der Individualitätsskepsis“. Bereits Gottfried Wilhelm Leibniz hat es klar formuliert. So vertritt er in seinen *Nouveaux Essais* die These, dass Einzeldinge generell niemals vollständig mit „allgemeinen Ausdrücken“ (*termes généraux*) erfasst werden können, weil es, „so paradox dies auch erscheinen mag, unmöglich [ist], die Individuen zu erkennen oder die Individualität irgendeiner Sache genau zu bestimmen“.¹² Es ist eindeutig, dass Leibniz hier *nicht* von einem Definierbarkeitsproblem spricht. Wie er an anderer Stelle aussagt, kann man die Individualität eines Einzeldings durchaus mittels eines „vollständigen Begriffs“ erfassen, der auf alle seine Eigenschaften Bezug nimmt.¹³ Wie seine Rede vom Wissen um die Individuen (*la connoissance des individus*) und von der genauen Bestimmung von Individualität (*determiner exactement l'individualité*) zeigt, geht es ihm um ein *epistemisches Problem*: Weil unsere epistemischen Möglichkeiten begrenzt sind, jedes Einzelding aber unendlich viele Eigenschaften hat, ist es uns zwar möglich, diese unendlich große Mannigfaltigkeit begrifflich zu erfassen, aber es ist uns unmöglich zu erkennen, worin die Individualität des Einzeldings besteht. Allenfalls ein allwissendes Wesen könnte die Individualität des Einzelnen vollständig erkennen.¹⁴ Selbst die ausgereiftesten Methoden unserer *wissenschaftlichen* Erkenntnis aber bleiben gebunden an Aussagensysteme oder Theorien, die sich durch eine begrenzte Anzahl von Allgemeinbegriffen (*termes généraux*) ausdrücken lassen. Deshalb bleiben bei jedem Einzelding unendlich viele Eigenschaften übrig, die sich der (wissenschaftlichen) Erkennbarkeit entziehen.

Die Argumentationsfigur, dass die „deskriptive Unerschöpflichkeit der Einzeldinge“ (wie Geert Keil in Anlehnung an den *individuum est ineffabile*-Satz formuliert)¹⁵ eine fundamentale Individualitätsskepsis be-

¹² „Car, quelque paradoxe que cela paroisse, il est impossible à nous d'avoir la connoissance des individus et de trouver le moyen de *determiner* exactement l'individualité d'aucune chose“ (Leibniz 1926, 317; Buch III, Kap. 3 §6, Herv. im Original).

¹³ So schreibt er im §8 der *Metaphysischen Abhandlung*: „[D]ie Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden [besteht darin], einen derart vollständigen Begriff zu haben, daß er zureicht, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugesprochen wird, zu enthalten und daraus herleiten zu lassen“ (Leibniz 2002, 21).

¹⁴ In den *Generales Inquisitiones*, §60 stellt Leibniz explizit fest: „[E]inzig Gott, der in seinem Geist das gesamte Unendliche umgreift, [vermag] die Gewissheit aller kontingenten Wahrheiten zu erkennen“ (Leibniz 1999 (AA, Reihe VI, Band 4, Teil A), 758).

¹⁵ Keil 2006, 83ff.

gründet, ist bis ins 20. Jahrhundert hinein außerordentlich wirkmächtig gewesen. Ich nenne statt vieler nur ein prominentes Beispiel: Max Horkheimer und Theodor Adorno kritisieren in der *Dialektik der Aufklärung* die „Nivellierung und Standardisierung der Menschen“¹⁶ in den modernen kapitalistischen Gesellschaften. Mit dem für diese Schrift charakteristischen rhetorischen Schwung stellen sie in Bezug auf die menschliche Individualität die folgende Gegenwartsdiagnose:

Das Individuelle reduziert sich auf die Fähigkeit des Allgemeinen, das Zufällige so ohne Rest zu stempeln, daß es als dasselbe festgehalten werden kann. Gerade die trotzig verschlossene oder das gewählte Auftreten des je ausgestellten Individuums werden serienweise hergestellt wie die Yaleschlösser, die sich nach Bruchteilen von Millimetern unterscheiden. Die Besonderheit des Selbst ist ein gesellschaftlich bedingtes Monopolgut, das als natürliches vorgespiegelt wird. [...] Pseudoindividualität wird für die Erfassung und Entgiftung der Tragik vorausgesetzt: nur dadurch, daß die Individuen gar keine sind, sondern bloße Verkehrsknotenpunkte der Tendenzen des Allgemeinen, ist es möglich, sie bruchlos in die Allgemeinheit zurückzunehmen. (Horkheimer & Adorno 1947, 183–184)

Es wäre verfehlt, Horkheimer und Adorno so zu interpretieren, als ginge es ihnen bloß um eine empirische Beschreibung von Konformitätstendenzen. Auch wollen sie nicht behaupten, dass Menschen grundsätzlich keine Individualität (mehr) zukomme. Individualität gibt es sehr wohl, aber sie wird verkannt. „Schuld ist ein gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang“.¹⁷ Ursächlich dafür ist die ubiquitäre Verbreitung des Rationalitätsideals der Aufklärung. Dieses Ideal habe es zur einzig legitimen Methode rationalen Nachdenkens erhoben, den Einzelnen immer nur anhand begrenzt vieler Merkmale als solchen zu identifizieren und zu beschreiben. Treten die Normierungen und Nivellierungen der kapitalistischen Industriegesellschaft hinzu, wird der Blick auf die Individualität des Einzelnen verstellt: Der Einzelne wird nur noch als unter Allgemeinbegriffe subsummierbar, als „das Zufällige so ohne Rest“ beschrieben. Dies impliziert nicht, dass wir den Begriff der Individualität nicht mehr verwenden würden. Die Rede von Individualität, so Horkheimer und Adorno, ist weit verbreitet. Sie beziehe sich aber nurmehr auf „Pseudoindividualität“, die als „gesellschaftlich bedingtes Monopolgut“ (z. B. im Starkult oder in der Figur des Führers) ideologischen Zwecken nutzbar gemacht wird. Was das Individuelle und Besondere des Einzelnen ausmacht, wird durch diese gesellschaftlichen und epistemi-

¹⁶ Horkheimer & Adorno 1947, 282.

¹⁷ Horkheimer & Adorno 1947, 56.

schen Limitierungen unkenntlich gemacht. Kann das Problem der Unerkennbarkeit der Individualität überwunden werden? Im Rahmen ihres dialektischen Verfahrens (später von Adorno als eine *negative Dialektik* ausgearbeitet) weisen Horkheimer und Adorno einer nichtwissenschaftlichen, nämlich künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Menschen eine Schlüsselrolle zu: „Mit fortschreitender Aufklärung haben es nur die authentischen Kunstwerke vermocht, der bloßen Imitation dessen, was ohnehin schon ist, sich zu entziehen“.¹⁸

Diese ästhetisierende Lösungsstrategie für das Problem der Individualitätskepsis findet sich auch in anderen philosophischen Traditionen wieder.¹⁹ Der Grundgedanke ist immer derselbe: Weil identifizierendes, rationales Denken immer an Allgemeinbegriffe gebunden bleibt, Individuelles sich aber nicht in endlich vielen, generell beschreibbaren Eigenschaften erschöpft, kann Individualität nicht einmal mit Hilfe unserer weitestentwickelten wissenschaftlichen Methoden erkannt werden. Allenfalls ästhetische Erfahrungen können uns überhaupt einen Zugang zur Einzigartigkeit, zur Individualität oder Besonderheit des Individuums eröffnen – wie z. B. die Ausgestaltung oder Rezeption von Henrik Ibsens *Peer Gynt*. Demnach wäre jede weitere systematisch-philosophische oder empirisch-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema Individualität letztlich als verfehlt zu beurteilen.

1.2.3 Methodische Schlussfolgerungen

Was folgt aus diesen Überlegungen im Hinblick auf das methodische Vorgehen? Oben war ich davon ausgegangen, dass zunächst die „Was sind wir?“-Frage beantwortet werden sollte, um auf dieser Grundlage

¹⁸ Horkheimer & Adorno (1947, 29). Dieser Gedanke findet sich, wie Schmücker (1994) überzeugend nachweist, in Adornos Werk von der *Dialektik der Aufklärung* über die *Negative Dialektik* bis hin zur *Ästhetischen Theorie*.

¹⁹ Verweisen lässt sich nicht nur auf den Marxismus von seinen traditionellen Formulierungen bis zur Kritischen Theorie, sondern auch auf einflussreiche Vertreterinnen und Vertreter (post-)strukturalistischer und postmoderner Theorieströmungen wie z. B. Zygmunt Bauman (siehe für eine kritische Studie zu Bauman: Kron 2001). Vgl. auch Figal (1994, 152): „Es gibt wohl keine philosophische Theorie der Individualität, die durch den Zweifel an der Begreiflichkeit des Individuellen nicht unter dem einen oder anderen Aspekt geprägt ist [...]. [Das Individuelle] ist etwas, das man begreift, indem man zeigt, daß und vielleicht auch warum seine Erfahrung nicht vollständig in Begriffe zu übersetzen ist. Von dieser Art ist, einer am Ende des achtzehnten Jahrhunderts attraktiv gewordenen Überzeugung zufolge, die Kunst. Die Kunst gilt als ausgezeichnete Erfahrungsort des Individuellen.“