7. Die Identität des Einzelnen

Bislang schien sowohl bei Dieter Henrich wie bei Jürgen Habermas in ihren jeweiligen philosophischen Theorien etwas eine Rolle zu spielen, das in der bisherigen Rekonstruktion ihrer Vernunftkonzepte als ihr »Identitätsbegriff« bezeichnet wurde. Auch wo dieser Begriff einmal von Henrich als »numerische Selbigkeit« bestimmt wurde, war sein Gehalt vom identischen Subjekt abgelesen und somit offenkundig für dessen Beschreibung vorausgesetzt. Vorausgesetzt – in welcher Hinsicht? Vorgegeben beim Subjekt, also im Subjekt objektiviert, gegenständlich im Erkennenden selbst als dessen »Identität«, oder eben doch nur als »Identitätssinn«, als begriffliche Vorgabe, formale Erkenntnisbedingung, wieder im Subjekt, Erkenntnissubjekt diesmal, formal und zugleich real, wenn man Henrich folgt, müssen sie doch beide gleich sein, »identisch«, wenn überhaupt. Subjekt und Objekt zugleich und unmittelbar, wie Fichte sagt. Und erkennen ist eben identifizieren, in eins setzen. Wie sollte es denn die Erfahrung der Reflexion von »Erkenntnis und Interesse« geben, wie Habermas gegenüber Nietzsche geltend macht, wenn nicht als identische Beziehung der Vernunft auf ihre ebenso vernünftigen Bedingungen? Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt, identifiziert, wie der Grundsatz des Aristoteles lautet.[1] Vielleicht muß man sich hier beim Leser und bei beiden Autoren entschuldigen. Beide beziehen in ihre Überlegungen den Gedanken der Geltung formaler Strukturen ein. Doch gerade das Modell der Geltung zwischen Bedingung der Möglichkeit und ermöglichter Wirklichkeit bzw. geltender Objektivität ist bei beiden offensichtlich von einem bestimmten Sinn von »Identität« her bestimmt. Er mag dafür verantwortlich sein, daß manches plausibel erscheint und doch Unbehagen auslöst. Für die weiteren Überlegungen, sowohl zur Identität des Individuums, wie zu den auf Universalität und Integration gerichteten »abschließenden Interpretationen« von Henrich und Habermas, mag es angebracht sein, zunächst

[1] Aristoteles, Metaphysik, B4, 1000b, 5.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die theoretischen Bedingtheiten von »Identität« als interpretativen Rahmen allgemein zu skizzieren.

7.1. Allgemeines zu Struktur und Begriff von »Identität«

7.1.1. Ein paradoxer Begriff?

Allgemeines zur »Identität« sagen zu wollen, das erscheint schon in sich widersprüchlich. Wenn man für gewöhnlich von der Identität eines Menschen spricht, so meint man gerade sie oder ihn als Individuum, also als nicht verallgemeinerbaren Einzelnen. Das Besondere ist damit angesprochen. Das Individuum war ja auch der Tradition »ineffabile«, nicht in Allgemeinbegriffen auszusagen. (Bei Augustinus findet sich »identitas« als strenge »Sich-selbst-Gleichheit« unter den Eigenschaften Gottes, nur Gott kann diese Identität besitzen und insoweit Er auf die Welt bezogen ist, muß Er alles zeitlich und räumlich in reiner Gegenwart umfassen.[2])

Aber das Adjektiv »identisch« legt zugleich den Gedanken von Übereinstimmung nahe, und Übereinstimmung meint doch wohl Verallgemeinerbarkeit von Einzelnen unter einem gemeinsamen Begriff. Schnell findet man zwischen der Identität des Besonderen und Identität als Übereinstimmung zu dem »Paradox der Identität«, dessen bekannteste und pointierteste Fassung von Ludwig Wittgenstein stammt: »Von *zwei* Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.«[3] Aber das befriedigt nicht recht; man fühlt sich mißverstanden. Wenn man davon spricht, daß etwas identisch sei, meint man weder das eine noch das andere. Haben wir uns wieder einmal von der Oberflächengrammatik unserer Sprache verhexen lassen und etwas sprachlich Unsinniges gesagt? Oder ist vielleicht vielmehr Wittgenstein einem mathematisch philosophischen Kunstwort auf den Leim gegangen? Bei der »Identität« sprachlicher Ausdrücke (a=b) wie Morgenstern und Abendstern weicht man klassischerweise dahin aus, mit Gottlob Frege Identität als extensionale Synonymie zu erklären, also als Gleichheit zweier Ausdrücke hinsichtlich des bezeichneten äußeren Gegenstands. Dazu unterscheidet man – nach Freges

[2] Augustinus, Enarrationes in Psalmos 122(121): CCL 40, 1801 ff.
[3] Wittgenstein, Ludwig, Tractatus-Logico-Philosophicus, London [5]1951, 138: § 5.5303.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sprachgebrauch – zwischen Bedeutung und Sinn bzw. zwischen Extension und Intension eines Begriffs, also beim Begriff dessen Umfang und Inhalt.[4] Morgen- und Abendstern sind nun nach ihrem Umfang – extensional – gegeneinander identisch austauschbar, füreinander »substituierbar«. Natürlich sind nicht die Ausdrücke selbst identisch, sondern der Gegenstand ihrer Bezugnahme, der im vorliegenden Fall ein und derselbe astronomische Körper ist.[5] Auch wenn man von den referenz- und bedeutungstheoretischen Problemen hier einmal weitgehend absieht, scheint doch das Paradox nur – je nach Standpunkt des philosophischen Denkens – umformuliert: Sind nun die Gegenstände, auf die sich jeweils die Ausdrücke »a« und »b« auf doch sicher verschiedene Weise beziehen, dieselben, oder ist der Gegenstand ihrer jeweiligen Bezugnahme derselbe? Im letzteren Fall wäre auch noch vorauszusetzen, daß die Sprecher prinzipiell in Unkenntnis darüber sein könnten, worauf als externen Gegenstand sie sich mit ihren Ausdrücken beziehen. In beiden Fällen könnte erst eine dritte Bezugnahme, hier die einer astronomischen Theorie, die Identität des Gegenstands bzw. der Gegenstände aufweisen mit dem Restbetrag des jeweiligen intensionalen »Sinns«. Das ist dann außerdem auch nur eine empirische Aussage über Himmelskörper und nicht über sprachliche Ausdrücke. Der Doppelsinn von Identität als a=b, gedeutet als Bedeutungsgleichheit oder Ersetzbarkeit in beliebigen Kontexten, und a=a, reflexive, »numerische« Identität ein und desselben Objekts, scheint wechselseitig bedingend und unerklärt weiterzubestehen.[6] Problematisch ist das offenkundig, weil kein gemeinsamer Sinn für das Identitätszeichen angegeben werden kann und doch die »numerische Identität« als Grundform von Identität überhaupt und also auch als Interpretament für die Gleichsetzung a=b veranschlagt wird.

[4] Vgl. Frege, Gottlob, Über Sinn und Bedeutung, in: Ders. Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf Logische Studien, hrsg. von G. Patzig, Göttingen 1975, 40–65.

[5] Vgl. Quine, Willard van Orman, Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 210: »Tatsächlich bestehen die Identitätsaussagen, die wahr und nicht müßig sind, natürlich aus ungleichen singulären Termini, die sich auf dasselbe Ding beziehen.«

[6] Vgl. Pardey, Ulrich, In welchem Sinn ist die Identität eine Äquivalenzrelation?, 548 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7.1.2. Ein Vorschlag

Vielleicht ist es hier erlaubt, »Identität« ein wenig in die Nähe des klassischen Analogiebegriffs zu bringen und vorzuschlagen, sie als Übereinstimmung von Verschiedenem aufgrund einer Art von konzentrischer Übereinstimmung zu deuten. Sie wäre dann von vorne herein nahe am Vergleich und an der metaphorischen Bewegung; das tertium comparationis, der Vergleichs- oder Konvergenzpunkt, dürfte dem Verglichenen jedoch nicht nur nebensächlich, akzidentell, angehören, sondern müßte jeweils dessen »Substanz« treffen. Lassen wir »Substanz« einmal vorläufig begrifflich in der Schwebe, wie das ja auch im metaphorischen Sprachgebrauch der Fall ist.[7] Es soll im Weiteren noch erklärt werden. (»Was ist die Substanz des Gedankens, den ich jetzt darzulegen mich bemühe?«) Wenn nun der Vergleichspunkt den verglichenen Einzelnen »substantiell« angehört, müssen sie »substantiell« zusammenhängen, bzw. in einer für sie grundlegenden Hinsicht übereinstimmen, dasselbe sein. (»Wieweit reden wir noch vom selben; was meist Du mit deinen Worten? Kann man das noch so sagen?«) Vergleichen kann man nur Verschiedenes, soll das Verschiedene dennoch identisch sein, so bietet es sich an, von verschiedenen Zuständen Desselben zu sprechen, denn an einer Sache kann ich nur verschiedene Zustände vergleichen und unterscheiden.

Eine solche Vorstellung von Identität bezöge verschiedene sprachliche Beschreibungen bzw. Darstellungen eines Gegenstandes unter Wahrung von deren (intensionaler, aber eben auch referierender, extensionaler) Eigenart so aufeinander, daß das Unterschiedliche (verschiedene Ausdrücke, Begriffe, Beschreibungen) als unterschiedliche Gestaltungen oder konzeptuelle Fassungen jeweils desselben gelten würden. Unterschiedliche Fassungen könnten sich zentrierend in einem gemeinsamen Ziel- oder Schnittpunkt »identisch« treffen. Von einem »zentrierten« Zielpunkt spreche ich hier in Anlehnung an Willard Quines Sprachgebrauch, der für die bei ihm sogenannte »Reifizierung« im sprachlichen Bezeichnen von »zentrierten katego-

[7] Vgl. Ricoeur, Paul, Die lebendige Metapher, München, 1986, 275 ff.: »Das Ähnliche sehen heißt nach dem Ausspruch des Aristoteles das »Identische« in und trotz der »Differenz« zu erfassen.« Ricoeur spricht hier von einer »doppelten Referenz und einem doppelten Sinn der Metapher«. Die Metapher assimiliere verschiedene semantische Felder. Sie werde eben erst erfaßt, wenn im Verschiedenen die Übereinstimmung hervortrete.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

rischen Beobachtungssätzen« redet: Solche zentrierten Sätze verbinden mehrere Einzelbeobachtungen zu einer komplexen gegenständlichen Einheit. Die in Pronomina symbolisierte wiederholte (perspektivisch nicht gleiche) Bezugnahme auf diesen Komplex (als denselben) gilt Quine als Vergegenständlichung, »Reifizierung«.[8] Ein solcher in einem Zielpunkt zentrierter Komplex von über einen Konvergenzpunkt »identifizierbaren«, aber verschiedenen Perspektiven und Aspekten kann jetzt erklären, was vorher »Substanz« genannt wurde. Dieser Zielpunkt kann Schnittpunkt sein, weil er nicht außerhalb der jeweiligen konzeptuellen Teilperspektive gesucht werden muß, also nicht ein unerkennbares »Ding an sich« ist. (»Was ich jetzt meine, ist eben der Computer hier, und nicht irgend etwas daneben oder davor.«) Der Teilaspekt bleibt aber gleichwohl grundsätzlich ergänzungsfähig und auch ergänzungsbedürftig durch andere anknüpfbare Perspektiven. Der Schnittpunkt kann der vorher problematischen Identität des mit sich Selbigen den Sinn einer (den Gestaltungen nach relativen, in sich aber asymptotisch annäherbaren absoluten) Kontinuität des Gegenstands in allen Gestaltungen oder Zuständen geben, in die er eintreten mag, auch wenn diese kontinuierliche Einheit für die einzelnen Gestaltungen und ihr Zusammenwirken ein asymptotisches Ziel bleibt. Unvorsichtig gesagt, wäre nach diesem Modell »Identität« sowohl in den perspektivischen Einzelgestaltungen, wie in den Beziehungen zwischen diesen Gestaltungen, als auch in deren zentrierendem Zusammenhang insgesamt zu finden. »Identität« könnte die Gleichzeitigkeit von individueller Besonderheit und Übereinstimmung auf allen Teil- und Gesamtebenen eines Komplexes wahren. Das paradoxe Gegeneinander von Einzelnem und kategorial Allgemeinem wäre in einem so verstandenen Identitätsbegriff in eine komplexe, nichtdialektische Wechselbeziehung und Wechselbestimmung von Zuständen und Gestaltungen und verknüpften Zusammenhängen daraus aufzulösen, die ihrer einfachsten Grundform nach der Beziehung von singulärem Term und kategorialer Bestimmung in singulären prädikativen Sätzen entspräche. Diese Wechselbeziehungen von Aspekten desselben könnten einsichtig werden in der Verständigung mit anderen über etwas und in der Perspektive des Einzelnen auf etwas, der seine »intentione recta« Bezugnahme (de re) zugleich »intentione obliqua« (de dictu)

[8] Vgl. Quine, Willard van Orman, Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie, Paderborn 1995, 32.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

offenhält für andere Sichtweisen. Die einer solchen Wechselbeziehung von Verschiedenem zugeordnete Urteilsform heißt bei Immanuel Kant »disjunktiv«. Man könnte also von »disjunktiver Identität« sprechen. Die Modalität der einzelnen aufeinander bezogenen Gestaltungen ist die der Kontingenz, da keine Gestaltung den Gegenstand notwendig und vollständig darstellt. Mit Hector-Neri Castaneda kann man von »kontingenter Identität« sprechen. Diesem verdankt das vorgeschlagene Identitätsmodell wesentliche begriffliche Anregungen, etwa seinem Gedanken von der Identität eines Gegenstands als »Bündel individueller Gestaltungen«.[9]

Ludwig Wittgensteins Gedanke von den Dimensionen eines Begriffs, die sich um diesen durch seine gleichzeitige Einbindung in verschiedene, eigengesetzliche Sprachspiele entfalten, kann einer solchen Auffassung von »kontingenter Identität« (für das sprachliche Zeichen) ebenso zuarbeiten wie semiotische Untersuchungen bei Karl Bühler[10] oder Charles W. Morris[11] zur Überschneidung von wörtlicher Bedeutung und kontextuellen Komponenten in den Dimensionen der situativen Zeichenverwendung. Auf die Bedeutung metapherntheoretischer Überlegungen für eine solche Identitätskonzeption ist schon hingewiesen worden. Auch Willard Quines im Anschluß an Franz Brentano entwickelte Vorstellung von der »Unbestimmtheit der Übersetzung« in intentionalen Kontexten kann hier ihren Platz finden. Diese Unbestimmtheit geht von der Unreduzierbarkeit eigengesetzlicher Vokabulare aus und läßt mehrere Mengen von Sätzen gleichermaßen geeignet erscheinen, einen komplexen Sachverhalt, speziell einen mentalen Überzeugungszustand, zu bestimmen.[12]

Das vorgeschlagene Konzept einer »kontingenten Identität« wurde hier als Versuch einer Antwort auf die »Aporie der Identität« entwickelt. Es behält so einigermaßen hypothetische Züge. Ungeklärt bleibt vor allem die Herleitung und Ausbildung der tragenden Konvergenzpunkte, wenn man sich nicht mit Quines Konzept der Reifizierung von Gegenständen begnügen will. Kommunikationstheoretische und pragmatische Untersuchungen sowohl wie Überle-

[9] Vgl. auch Castanedas Theorie der Selbigkeitsrelationen: Ders., Sprache und Erfahrung, 231 ff.
[10] Vgl. Bühler, Karl, Sprachtheorie, Jena 1934, 28.
[11] Vgl. Morris, Charles William, Grundlagen der Zeichentheorie, Frankfurt 1988, 23 ff.
[12] Vgl. Quine, Unterwegs zur Wahrheit, 67 ff. und 85 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gungen zum Erkenntniserwerb und zur Ausbildung von »Bewußtsein« müßten da anschließen. Aber es geht hier um eine begriffliche Besinnung im Hintergrund der Debatte zwischen Dieter Henrich und Jürgen Habermas, die sich gerade diesen Gegenständen zuwenden. Es gilt hier nicht, vorab ein Korrektiv zu entwerfen, sondern begriffliche Möglichkeiten und theoretische Alternativen zu finden, um die Schwierigkeiten in der Debatte in eine Diskussion zu bringen.

7.1.3. Kontexte

Gehen wir deshalb noch einmal zurück zu der Aporie, die sich aus dem Identitätsbegriff ergeben kann. Unschwer ist zu zeigen, daß der vorausgesetzte strenge »numerische« Identitätsbegriff es erlaubt, eine Reihe von philosophiegeschichtlichen Konflikten zu schematisieren. Schon die Leugnung von Unterschied und Bewegung in den klassischen eleatischen Aporien konnte in Beziehung auf das »Eine« des Parmenides etwas Seiendes nur als reine Selbigkeit ohne Übergänge und ohne »Nicht-Sein« vorstellen. Immerhin läßt sich auch mit heutiger formaler Logik eine Analogie zwischen dem Problem der Identität und dem Problem der fiktiven Gegenstandszuschreibung bzw. dem Problem von negativen Existenzaussagen herstellen.[13] Identität und Existenz scheinen eng verschwistert. Man kann wohl allgemein sagen, daß eine Diskussion des Identitätsbegriffs immer »referentielle«, ontologische Bezüge hat. Bei Quine findet sich die bekannte Regel: »No entity without identity«[14], deren meist verschwiegene Grundform von Leibniz und seiner Monadologie herrührt, und dort so lautet: »… ce qui n'est pas véritablement *un* êstre [sic!], n'est pas non plus véritablement un ê*stre:* … was nicht wahrhaft *ein* Seiendes ist, ist auch nicht wahrhaft ein *Seiendes.*«[15] Die Spannung zwischen unvermittelten punktuellen Zuständen und der Abfolge solcher Zustände im Gesamtzusammenhang einer Bewegung oder Veränderung führte Leibniz – ganz in Nachfolge des Zenon von Elea – in das »Labyrinth des Kontinuums«[16]: Entweder sind nur die Einzelpunkte real und die auseinandertretenden Zustände

[13] Vgl. Pardey, In welchem Sinn ist die Identität eine Äquivalenzrelation?, 554 ff.
[14] Zitiert nach: Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 72.
[15] Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, Berlin 1875–1931, Bd. 2, 97.
[16] Leibniz, Die philosophischen Schriften, Bd. 6, 65.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sind Zustände von verschiedenen Einzelnen, deren Zusammenhang dunkel bleibt, oder aber die Bewegung als Ganze gehört einem kontinuierlichen Einzelnen wesentlich zu. Im zweiten Fall kann die Bewegung nicht nur relativ zu anderen Einzelnen gesehen werden, sondern zugleich als absolute Eigenbewegung eines mit dem ganzen Gang identischen Wesens. Leibniz folgerte bekanntlich daraus, daß es Bewegung und Veränderung nur geben kann, wenn sie dem identischen Einzelnen als Ganze innerlich sind. Alle relationalen Zustandsänderungen sind absolute Veränderungen in den punktförmigen »Monaden« selbst. Jeder beliebige, mit sich selbst rein identische Punkt ist potentiell die ganze Welt.[17]

Den wohl nicht nur für die Kontroverse zwischen Henrich und Habermas bedeutendsten Versuch, das Zusammen von Gleichheit und Verschiedenheit unter dem Identitätsbegriff zu deuten, hat Hegel unternommen. Sein Grundgedanke kann wohl am griffigsten in der Formel von der »Identität von Identität und Nichtidentität« zusammen mit dem Grundsatz, daß »die Substanz zugleich als Subjekt zu denken sei«[18], dargestellt werden. Zwischen Besonderem und Allgemeinem entfaltet sich bekanntermaßen bei ihm die ganz eigene Logik und Bewegung der Reflexion, ein Gegenstand sorgfältigster Interpretation durch Dieter Henrich.[19] Alle logischen Grundbegriffe sind, wie Henrich zu »Hegels Logik der Reflexion« schreibt, Begriffe »von einem Verhältnis von Selbstbeziehung und Andersheit.«[20] Demzufolge wäre die Identität in ihrem dargestellten Doppelsinn eine Grundkonstituente logischer Begriffe. Tatsächlich ordnet Hegel der Selbstbeziehung den Gedanken der Einheit zu, und der Andersheit den der Differenz. In der Bewegung der »Reflexion« sucht Hegel »die Einheit in der Differenz als solcher und somit eine Differenz, in der sich die Einheit nicht verliert.«[21] Hegel bietet so das Modell der dialektischen Identität. Er kann gegen den Formalismus und die »Fadheit« einer unvermittelten »absoluten« Einheit »A=A« ebenso polemisieren[22], wie genau deren Anspruch in der Einheit der Refle-

[17] Vgl. Leibniz, Die philosophischen Schriften, Bd. 4, 482 ff.
[18] Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Berlin/Wien 1970/1973, 21.
[19] Henrich, Dieter, Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, in: Ders. (Hrsg.), Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Bonn 1978, 203–324.
[20] Ebda. 306.
[21] Ebda. 306.
[22] Vgl. Hegel, Phänomenologie, 20.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

xion mit allen ihren Momenten wahren. Der sich selbst gleiche Begriff soll als Einheit von Subjekt und Objekt den ganzen Entwicklungsgang des Besonderen in seiner Ausdifferenzierung und Synthese umgreifen. Es ist die in allem Besonderen gleiche Selbstbeziehung des Wahren oder Geistes, der als absolutes Subjekt die Vermittlung der Teile zum Ganzen herstellt.[23] Letztlich ist es eine strenge »numerische« Identität, die im Differenten das gleiche Allgemeine entdeckt. Die begrifflichen und metatheoretischen Schwierigkeiten dieses doch komplexen Konzeptes von Identität sind wohl hinreichend bekannt.[24] Hegel pendelt hin und her zwischen einem das Einzelne ausdifferenzierenden und einem zugleich reduktiven Modell von Identität. Logik ist Dialektik, Auseinandertreten und Zusammenfallen des Verschiedenen, Dialektik ist Ontologie. Vorrang hat der streng identische Selbstbezug, der Begriff, der Allgemeines und Besonderes in einem sein soll.

Schwierig ist und bleibt die formale Intuition, die sich unbesehen mit dem Identitätsbegriff einstellt und als strenge numerische Einheit theoretische Konzepte mitbestimmt, nicht so sehr die jeweilige begriffliche Metaphorik. Vielleicht könnte man so sagen: Der numerische Identitätsbegriff kann als regulatives Prinzip in einer Ontologie gelten, die Wirkliches von bloß Scheinbarem trennen will. Wird er jedoch als formale Explikation des alltäglichen und umgangssprachlichen Identitätsbegriffs verwendet, so ergeben sich Paradoxien und eine charakteristische Spaltung von Allgemeinem und Besonderem bzw. von Formalem und Materialem. Wenn die numerische Identität wiederum zur Lösung dieser Konflikte herangezogen wird, und sei es auch in einem »dialektischen« Rahmen, so ist ein reduktionistisches Konzept unausweichlich. So entstehen, wie bei Leibniz oder Hegel »logische« Plausibilitäten, die dem geschmähten Alltagsverstand[25] nie einleuchten können. Die über den Identitätsbegriff auch vermittelbaren Möglichkeiten einer Ordnung von Einheiten in kontingenten pluralen Kontexten und Zusammenhängen wird so verspielt. »Nach dem Wort Plato im Philebos darf man weder das Eine noch das Vielfältige zu rasch tun.«[26] Von Theodor W. Adorno stammt die Mahnung, daß die Moral des Denkens darin bestünde,

[23] Vgl. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, 306 f.
[24] Vgl. z. B.: Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 293–357.
[25] Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 49.
[26] Ricoeur, Die lebendige Metapher, 274.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»weder stur noch souverän, weder blind noch leer, weder atomistisch noch konsequent zu verfahren.«[27] Wenden wir uns nun der Identität des Individuums bei Dieter Henrich zu.

7.2. Das identische Individuum bei Dieter Henrich

7.2.1. Perspektiven der Identität

In dem Band »Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland« entfaltet Dieter Henrich ein begriffliches Netz aus fünf »Identitätssinnen« für Personen und Kollektiva.[28] Auch wenn dieser Text erst nach der Kontroverse mit Habermas entstanden ist, so kann er doch als aktuelle Anwendung vorher entwickelter konzeptueller Muster auf bildungs- und sozialpolitische Tagesfragen und somit als eine Art von Rechenschaftsablage über grundlegende Annahmen gelten.

Henrich unterscheidet zunächst zwei »Gebrauchsweisen des Identitätsbegriffs« hinsichtlich einer »Außenperspektive« auf Personen und Personenverbände und hinsichtlich einer »Binnenperspektive eines Lebens auf sich selbst«.[29] Es ist hier schon anzumerken, daß es bei den »Identitätssinnen« nicht um eine innere Differenzierung des Identitätsbegriffs selbst geht, sondern um dessen verschiedene Gebrauchsweisen, wobei ein Grundsinn offenbar vorausgesetzt wird.

Die Außenperspektive sammelt wahrnehmbare »identitätsbestimmende Eigenschaften« als erste Form der Identität. Sie ordnet Zuschreibungen aufgrund von Beobachtungen. Ernst Tugendhat würde hier vom »mittelbaren epistemischen Selbstbewußtsein« sprechen, also von dem Wissen, das ich von mir habe und das einem Anderen prinzipiell in derselben Weise, oder sogar leichter, zugänglich ist wie mir.[30] Darunter fallen körperliche Eigenheiten ebenso wie Charaktereigenschaften und Verhaltensdispositionen. In den »Fluchtlinien« spricht Henrich von der »Person« in korrelativem Ge-

[27] Adorno, Theodor W., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1980, 82.

[28] Henrich, Dieter, Nach dem Ende der Teilung. Über Identitäten und Intellektualität in Deutschland, Frankfurt 1993, 48 ff.

[29] Vgl. ebda. 28 f. und 48 f.

[30] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 27 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gensatz zum Subjekt. Wie schon oben ausgeführt, ist die Person in diesem Sinn der beobachtete Einzelne unter anderen Einzelnen im Ordnungszusammenhang der Welt. Über seine indizierbare Stelle in Raum und Zeit ist er der Bezugspunkt seiner eigenen indexikalischen Bezugnahmen. Über reflexive Selbstbeobachtung ist er auch für sich selbst ein objektivierbarer Gegenstand von Zuschreibungen. Die Person ist also ein Bündel von gegenständlichen Eigenschaften, Zuschreibungen und Selbstbeschreibungen. Letztere setzen eine »Binnenperspektive« auf eigene Meinungszustände voraus.[31]

Die »Frage nach der *eigenen* Identität« sucht in dieser Binnenperspektive Aufschluß zu bekommen über die Kontinuität der Erfahrungen im eigenen Lebensgang sowie über die Organisation des eigenen Handelns, »die von Normen und von der Beschreibung von Rollen bestimmt ist.«[32] Nach diesen beiden Aspekten der Binnenperspektive unterscheidet Henrich einen zweiten und dritten »Identitätssinn«:

Die »persönliche Identität« gründet in der Erinnerung und sucht den Zusammenhang einer Meinungs- und Erfahrungsgeschichte zu wahren, wobei sie sich auf die »allgemein akzeptierten Kenntnisse von den Umständen« einer kontinuierlichen Lebensgeschichte, also auf die Außenperspektive, stützen kann.[33]

Die »soziale Identität« beinhaltet nicht nur Rollenmuster und integrative Normen für das Sozialverhalten Einzelner in Gruppen, sondern auch orientierende Werte, die auf die Kontinuität eines Tradierungszusammenhangs hin angelegt sind und als »Kulturtraditionen« historische Zusammenhänge und Selbstbilder in »Kollektiva« aufbauen.[34]

Sowohl die persönliche wie die soziale Identität werden von Henrich auf Individuen wie auf Gruppen angewandt. Auch Kollektiva sind als Bedingung der Traditionsbildung einer Erinnerung fähig, die der bei Individuen analog ist. Auch Gruppen besitzen eine Binnenperspektive, die Vielfältiges und Kontinuitäten umfaßt.[35] Die Individuen in solchen Gruppen müssen »in frühen Phasen der Sozialisation auf Typen von Verhaltensweisen und von Weisen der

[31] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 135 ff.
[32] Henrich, Nach dem Ende der Teilung, 28.
[33] Vgl. ebda. 29.
[34] Vgl. ebda. 29 f.
[35] Vgl. ebda. 29 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erfahrung eingestimmt« worden sein.[36] Auf diese Weise kommen sich bei Sozialgebilden »persönliche« und soziale Identität schwer unterscheidbar nahe.[37] Offenkundig hat Henrich für den Aufbau dieser Sozialeinheiten nicht ein additives oder funktional verstandenes Zusammenwirken von Einzelnen im Blick, sondern eine integrierende Identifikation von gleichartigen Identitäten. Die Individuen sind von Geburt an eingegliedert in ein »kollektives Geschick«, das Vorgaben für die Ausbildung nicht nur ihrer sozialen, sondern auch ihrer einzelnen persönlichen Identität enthält. Die »Gehalte kollektiver Erinnerung«[38] verbinden sich mit dem, was »für ein Individuum seine Kultur, sein Volk oder seine Nation ausmachen.«[39] Aus der Außenperspektive sind für Henrich »Sprachpraxis und Verhaltensmuster« eng gekoppelt. Das bleibt aber eher beiläufig und unbestimmt.[40] Zwischen der persönlichen Identität von Individuen und der von Sozialkörpern besteht eine vollständige Übereinstimmung in der Struktur und eine teilweise in den Inhalten. Dazwischen steht die soziale Identität der Einzelnen als Vermittlungsform, die den Individuen Rollenerwartungen, Normen und Werte sowie Selbstbilder aus der Gemeinschaft im Gang der Sozialisation zuführt.

Anders als bei den Kollektiva gibt es bei den Einzelnen einen deutlichen Unterschied zwischen persönlicher und sozialer Identität als »ganz verschiedenen Zusammenhängen«.[41] Während die persönliche Identität auf Durchgängigkeit und Einheit in den verschiedenen Erinnerungen eines Lebens angelegt ist, sind die sozialen Rollen uneinheitlich und einem Wandel unterworfen. Das Individuum bleibt also bei Henrich aus seiner eigenen Anlage heraus gegenüber der Gesellschaft in dem Sinn selbständig, daß es nicht vollständig aus der Sozialisation abgeleitet werden kann. Gerade sein persönlicher »Identitätssinn« ist ihm vorgegeben. Das setzt Henrich in »Nach dem Ende der Teilung« unthematisiert voraus. Nach dem was oben schon zur Rolle des irreduziblen Subjekts gegenüber der Welt als Ganzer bei ihm gefunden werden konnte, war das ja auch anzunehmen. In einer Fußnote weist er darauf hin, daß die soziale Identität und alle weiteren »Identitätsinne« sich aus der persönlichen Identität

[36] Vgl. ebda. 49.
[37] Vgl. ebda. 29.
[38] Vgl. ebda. 49.
[39] Vgl. ebda. 52.
[40] Vgl. ebda. 24.
[41] Vgl. ebda. 28.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»begrifflich und faktisch« herleiten.[42] Hier ist die Wurzel des eigentlichen Sinnes von und für Identität im Individuum wie im Kollektiv zu suchen.

Daran anschließend können noch die zwei weiteren »Identitätsinne« skizziert werden, mit denen Henrich auf die Diskrepanz zwischen dem einen »Ich« und den Pluralitäten seiner Erfahrungs- und Sozialwelt zu antworten sucht.

Da ist zum einen die von Henrich sogenannte »personale« Identität. Sie kann wohl als Selbstbestimmung in begrifflicher Anlehnung an Kants moralische Autonomie verstanden werden. Sie meint den »Abbau von Außenbestimmungen im Handeln«.[43] Was in der Sozialisation an Verhaltensvorgaben und Rollen erworben wurde, kann in dieser Identitätsform in eine eigene Handlungsorientierung des Einzelnen aufgrund eigenen Urteils umgeformt werden. Die »Maturität der Person« bildet sich aus im »Reifeprozeß des Individuums«, bei dem aufgrund der »Prüfung in gewonnener Lebenserfahrung« die Außensteuerung durch gewohnte Ordnungen aufgelöst wird und »in freier Solidarität« Verhaltensformen übernommen werden können.[44] Dadurch kann das Individuum Autonomie in seinen Handlungsorientierungen gewinnen.

Zum anderen ist da die sogenannte »Identitäts-Balance«. Sie reagiert auf die »multiple Identität« der Rollen in der Gesellschaft. Sie nimmt dabei die Autonomie des Einzelnen und die innere Kontinuität der Person in Anspruch und sucht zwischen den einzelnen Rollenmustern »Muster des Übergangs von Rolle zu Rolle« auszubilden.[45] Verschiedene Rollen sollen nach unterschiedlicher Gewichtung in einem »stabilen Rollenprofil« als einer Art von Kohärenzmuster zusammenbestehen können. Die Durchgängigkeit eines integrierenden Identitätssinns soll einen nach stabilen Übergangsregeln zu vereinheitlichenden Zusammenhang wahren, wenn in der Lebensgeschichte der Austausch von Rollen erforderlich wird. Die »Identitäts-Balance« ist der Identitätsinn, der zwischen den »spezifischen Identitäten des Individuums« und dem sozialen Umfeld im ganzen vermittelt. Für die integrativen Leistungen dieses Identitätssinns sind die orientierenden Selbstbeschreibungen und kulturellen

[42] Vgl. ebda. 29.
[43] Vgl. ebda. 29.
[44] Vgl. ebda. 50.
[45] Vgl. ebda. 50.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Selbstbilder der Gesellschaft von Bedeutung. »Die Identitäts-Balance ist … wesentlich für die Möglichkeit zu einer Identifikation mit dem Staatsverband, dem das Individuum angehört«, wie Henrich sagt.[46] Ein weiteres Zitat sei hier erlaubt, das beleuchtet, wie Dieter Henrich sich das stabilisierende Ausbalancieren von divergenten und wechselnden Komponenten einer Persönlichkeitsstruktur im Austausch mit ihrer Umwelt bildlich vorstellt:

> Die große Anlage der Verstehensform geht immer zugleich auch darauf, die Bewegtheit des subjektiven Lebens in sich einzubegreifen und sich selbst dafür offenzuhalten, von ihm rezipiert zu werden und in es Eingang zu finden – so wie es für die Komposition der großen musikalischen Formen charakteristisch ist.[47]

7.2.2. *Anmerkungen und Übergänge*

Das Wechselspiel des Teils im Ganzen, der als Einzelnes seine Gestalt vom Zusammenhang her empfängt und zugleich durch seine Orientierung auf das Ganze dieses Ganze in der Abfolge eines Kontinuums aktualisiert und trägt, darin liegt wohl Henrichs Zielvorstellung. Auffällig ist jedenfalls, daß die Kontinuitäten des inneren, persönlichen und die des äußeren, sozialen Zusammenhangs identifizierbare gleiche Strukturen mit übertragbaren Gehalten darstellen.

Manches von Henrichs Gedanken zur Ausformung und Prägung der persönlichen Identität von Kollektiva und der sozialen von Individuen ist in deutlichen Anklängen aus der heute geführten Diskussion um den sogenannten Kommunitarismus vertraut. Wertgebundene Identifikation mit der historisch ausgebildeten Gruppe, die Betonung traditionsbildender Kontinuitäten und orientierender Selbstbilder, der nahegelegte Begriff des »Nationalbewußtseins«, all das könnte man etwa auch bei dem »Kommunitaristen« Charles Taylor finden, der gegenüber einer »formal prozeduralen« Deutung der Gesellschaft für »bestimmte, substanzielle Bestimmungen der Ziele des Lebens« in der überlieferten, erfahrbaren Gemeinschaft votiert.[48]

---

[46] Ebda. 52.

[47] Ebda. 33.

[48] Vgl. Taylor, Charles, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt 1993, 49 f. Zum Kommunitarismus vgl.: Kommunitarismus in der Diskussion, hrsg. von C. Zahlmann, Rotbuch 1992; sowie: Gemeinschaft und Gerechtigkeit, hrsg. von M. Brumlik und H. Brunkhorst, Frankfurt 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Tatsächlich ist es in einer solchen Diskussion schwer, trotz scheinbar klarer Gegnerschaften in erklärten Grundtendenzen deutliche Zuordnungen vorzunehmen. Merkwürdige, aber nicht ganz überraschende Allianzen bilden sich da über die jeweils gebrauchten Schlagwörter: Ein Vernunftskeptiker wie Richard Rorty steht mit seinem »liberalen« Ethnozentrismus auf einmal neben traditions- und wertorientierten »Neoaristotelikern« wie Alasdair McIntyre, verbunden in gemeinsamer Geringschätzung einer allgemeinmenschlichen Vernunftbasis im Erkennen und Handeln. Und eben diesen universalistischen Kern ist Henrich keineswegs bereit preiszugeben.

Ausgang beim Individuum bedeutet hier nicht Notifizierung eines kontingenten Bestands von Überzeugungen und Erfahrungswerten auf partikularer Ebene, sondern Ausgang von und Rückgang zu einer vorgegebenen Aufgabe, nämlich der Wahrung der Durchgängigkeit, eben der Identität der einheitlichen Person vor und in allen pluralen Zuständen und Kontexten eines Lebensgangs. Gerade die Anwendung der persönlichen Identität auf »Kollektiva« zeigt einen universalistischen Grundbegriff. Jürgen Habermas betont in der Kontroverse mit Dieter Henrich, daß gerade auch die »politischen Implikationen des scheinbar reinen philosophischen Gedankens« zu berücksichtigen seien. In »Nach dem Ende der Teilung« und auch an anderen Orten nimmt Henrich deutlich Stellung zu Tagesfragen. Die entsprechenden politischen Stellungnahmen von Henrich und Habermas sind hier nicht zu bewerten oder in weitere Kontexte einzufügen. Wenn Henrich eine »nationale Identität« thematisiert und dabei von kollektiven Identifikationen spricht, berührt er Reizthemen und baut ein problematisches Begriffspotential auf. Eine »unreflektierte« Identifikation mit Vorgaben und Verhaltenstypologien kann jedoch in seiner Theorie der Subjektivität gewiß nicht festgestellt werden. Gerade die Ausrichtung des Subjekts auf Identifizierung und Zusammenhang im Verschiedenen ist gebunden an die Autonomie und Kontinuität einer Meinungsgeschichte. Damit sind jedoch ebenso gewiß nicht alle möglichen »politischen« Schwierigkeiten beiseitezuräumen.

Die Aufgabe der Kontinuität stellt sich durchgängig bei allen Individuen, die auf Identität im Doppelsinn von Einheitlichkeit und Einzigkeit angelegt sind. Auch Universalität gewinnt klar ersichtlich einen Doppelsinn: Die Aufgabe der Identität ist universal sowohl im Hinblick auf die Ermöglichung einheitlicher Übergänge zwischen

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den pluralen Gegebenheiten eines Lebenszusammenhangs innerhalb einer Umwelt von stuktural gleichen Identitäten, wie auch universal als Aufgabe aller Arten von Individualitäten, die als einheitliche Zusammenhänge mit Identitätssinn verstanden werden können. Wir treffen Henrich wieder in der Argumentationsfigur, die er in der Struktur des »Grundverhältnisses« von identischer Subjektivität und Weltzusammenhang unter den Bedingungen der »primären Ontologie« entfaltet hatte. Wieder bezieht sich das Zusammenbestehen einzelner Bestandteile in einem Ordnungszusammenhang auf die Kohärenz der verschiedenen Zustände des einen »Ich«. Nun aber ist diese innere Kohärenz des Subjekts der äußeren Koexistenz Einzelner nicht mehr nur korreliert, sondern damit grundsätzlich formal und material identifizierbar.

Deutlich ist, wie Henrichs Überlegungen strukturell bestimmt werden von der Vorgabe und den Konflikten des numerischen Identitätsbegriffs mit seiner charakteristischen, wechselseitig bedingten und doch widersprüchlichen Dualität von Einzelnem und Allgemeinem.

In »Identität und Objektivität« wird die numerische Identität des »eines und dasselbe sein« gleichermaßen, »in genau denselben Worten«, auf die »Einfachheit« des Subjekts und auf seine »Identität in irgend einem spezifischen Sinne« angewandt.[49] Henrich rekonstruiert dort Kants »Einheit des Selbstbewußtseins«. Die logische Einfachheit meint dabei die Selbigkeit des Subjekts in der inhaltlichen Mannigfaltigkeit seiner Gedanken. Zu diesen steht es als ein einziges Relatum jeweils »in Relationen von genau der gleichen Art.« Hier begegnet man dem streng selbigen »Ich«, das grundsätzlich unterschieden ist von allen Inhalten und reine tautologische Identität. Aber die in dieser Einfachheit gelegene Einheit muß sich auch als übereinstimmende Einheit zwischen allen Zuständen geltend machen, »in denen das Subjekt auf jeweils ein bestimmtes Mannigfaltiges unter anderem möglichen Mannigfaltigen bezogen ist.«[50] Identität als Übereinstimmung fügt verschiedene Zusammenhänge, in denen jeweils der gleiche Selbstbezug aktualisiert ist und die je für sich ein Bestimmtes Desselben darstellen, zu einem kontinuierlichen Ganzen, in dem die Wechselbeziehung zwischen Teil und Ganzem konstitutiv ist. Ganzes und Teil sind aber nicht mehr nur korreliert

[49] Vgl. Henrich, Identität und Objektivität, 59 ff.
[50] Ebda. 57.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie in der primären Ontologie, sondern identisch: Ebenso wie jeder Zustand ist die gesamte Abfolge der Zustände eine Aktualisierung derselben durchgängigen Identität. In Bezug auf die Individualität des Einzelnen spricht Henrich von »numerischer Identität in einem spezifischen Sinn«. Diese spezifische Identität soll der Einfachheit und Selbigkeit einer objektivierbaren Substanz in ihren unterschiedlichen relationalen Bedingtheiten und Zuständen entsprechen. Die allgemein anerkannten, objektivierbaren Stadien einer Lebensgeschichte können denn auch von außen her die Kontinuität einer Erfahrungs- und Meinungsgeschichte abstützen.

Wie nach seiner Interpretation von »Fichtes Ich« zu erwarten war, geht es für Henrich also nicht mehr darum, die reine Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts gegenüber seiner unvermeidlichen Selbstvergegenständlichung und empirischen Selbstverdoppelung zu retten, wie es Habermas als die Gefahr einer bewußtseinsphilosophischen Theorie hervorhebt. Die empirische »Objektivität« der Person mit ihren zuschreibbaren Eigenschaften steht ja in einer internen, strukturellen Kontinuität mit der unmittelbaren »reinen« Identität des Selbstbewußtseins. Die Schwierigkeit besteht vielmehr darin, eben diese Kontinuität der Identität im Doppelsinn von Selbigkeit und Übereinstimmung zu begründen. Und das heißt dann, den Modus »wirklichen Wissens« vom Selbstbewußtsein grundsätzlich auf das gegenständliche Wissen von der Person im Sinn einer identischen Substantialität zu übertragen, bzw. allgemeiner gesagt, die kontinuierliche Einheit des Objekts mit der Fichteschen Einheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein zu identifizieren. Der Doppelsinn von Identität als Allgemeinem und Besonderem muß sich also auch als Doppelsinn von strukturell Begrifflichem und Faktischem bewähren. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß Henrich diese epistemologische Einheit von »Logischem und Faktischem«[51] bereits in Kants transzendentaler Deduktion dadurch einleuchtend machen möchte, daß er vorschlägt »die Form des Urteils, welche Objektivität begründet, als eben die Regel auszuweisen, welche im Bewußtsein von der Identität des Subjekts [in allen Vorstellungszuständen] vorausgesetzt ist.«[52] Henrich geht dabei sozusagen »hypothesentestend« vor, indem er zu zeigen versucht, daß es zur Voraussetzung einer »Synthesisregel apriori« von

[51] Ebda. 112.
[52] Ebda. 108.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:15
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bewußtseinszustand zu Bewußtseinszustand im Selbstbewußtsein keine Alternative gibt. Der cartesianischen Gewißheit des Selbstbewußtseins müsse mit gleicher Gewißheit ein solches Regelbewußtsein beigeordnet sein.[53]

Wir wissen im Selbstbewußtsein aller Erfahrung voraus nicht nur von unserem Dasein (Descartes), sondern auch von dem Identitätsprinzip, das unser Selbstbewußtsein ist (Kant). Denn nur von seiner Identität her hat der Gebrauch des »Ich« irgendeinen Sinn. Und dieser Gebrauch ist nicht aus Erfahrung zu lernen. Er muß im Entwicklungsprozeß des Menschenlebens spontan hervorgebracht und aus dieser Spontaneität heraus angeeignet werden.[54]

Wieder kommt Fichtes ursprüngliche Spontaneität des »Ich« in der »Intellektuellen Anschauung« in Blick: Das Ich muß sich vollziehen und weiß im Vollzug von sich.[55] Diese »Verwirklichung des Ich« aktualisiert sich dann auf allen Ebenen seiner Entfaltung und Entwicklung und gibt diesen ihren spezifischen und gleichen Identitätssinn.

Fassen wir die Bewegung des Identitätssinns zusammen: Das sich selbst gleiche Ich der persönlichen Identität gerät in Konflikt mit den Pluralitäten seiner erinnerten Lebensgeschichte und seiner sozialen Identität. Diese soziale Identität vermittelt ihm Selbstbeschreibungen und Verhaltenstypologien aus anderen mit ihm koexistierenden oder ihn umgreifenden Identitäten. Die personale Identität integriert Außenbestimmungen durch bewußte Übernahme in den inneren Lebenszusammenhang. Die »Identitäts-Balance« schließlich umgreift den Lebensverlauf in seiner Umweltbeziehung als Ganzes und erfüllt so die Anlage der persönlichen Identität auf Durchgängigkeit im Kontinuum des Verschiedenen. Die Identität des sich selbst gleichen ist in der Abfolge des Kontinuums gewahrt und garantiert diesem als Ganzem seinen Identitätssinn. Hegels Grundgedanke von der »Selbstbeziehung der Andersheit« als logischer und realer Grundform, die alle anderen Verhältnisse von Einheit und Differenz in ihrem Entwicklungsgang in sich einbegreife, liegt hier nahe. Henrich selbst hat diese logische und reale Grundform in seiner Interpretation zu »Hegels Logik der Reflexion« entsprechend beschrieben.[56]

---

[53] Vgl. Henrich, Kant und Hegel, 182.
[54] Ebda. 181.
[55] Vgl. Habermas, Erkenntnis und Interesse, 253.
[56] Vgl. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, 306 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7.3. Identität und Individuierung bei Jürgen Habermas

7.3.1. Das reflektierte Selbstverhältnis der Person

Auch Jürgen Habermas will einen Selbstbezug des sprechenden und handelnden Individuums ohne Selbstvergegenständlichung konzipieren, der das Selbst des Einzelnen »als ein in der Teilnahme an sprachlichen Interaktionen sich bildendes, in Sprach- und Handlungsfähigkeit sich äußerndes Subjekt« für sich zugänglich macht.[57] Vergegenständlichung meint hier in deutlicher Abgrenzung von der klassischen Subjektphilosophie begriffliche Verallgemeinerung oder Abstraktion, die das konkrete Einzelne in seiner Besonderheit und Individualität verfehle. »Unter den Blicken der dritten Person, ob nun nach außen oder nach innen gerichtet, gefriert«, wie Habermas sagt, »alles zum Gegenstand.« Gegenstand, Objektivation, Allgemeines können dabei gleichermaßen als Gegenbegriffe zu Subjekt Individuum, Besonderem gelten. Immerhin fällt auf, daß Habermas bei aller erklärten Abwehr der Dichotomien der Bewußtseinsphilosophie doch nicht geradehin die begrifflichen Gegensätze zu verabschieden scheint, sondern offenbar an einem emphatischen Sinn von Subjektivität festhalten will und diesen den herkömmlichen Theorien des »vergegenständlichten Wissens, also des Selbstbewußtseins« entgegenhält.[58]

Das performative Selbstverhältnis war oben schon als ein Verhältnis vorgestellt worden, in dem der Aktor Zugang zu dem ihn tragenden lebensweltlichen Geflecht aus gegenständlichen Annahmen und regulativen Vorgaben gewinnen sollte, indem er im interaktiven Handeln zugleich Fremdperspektiven auf ihn hin übernehmen könnte. Der Verständigungsprozeß ist dann ein Vorgang intersubjektiver Objektivierung: Die Verständigungssituation grenzt einen Raum wechselseitig, »reziprok« übertragbarer Geltungsbedingungen aus dem Gesamtumfeld dessen aus, was verschiedenen Sprechern als formale und materiale Ressource ihres Verhaltens vertraut und vorgegeben ist. Die performative Einstellung ist die Orientierung an intersubjektiv geltungsfähigen und darum nachvollziehbaren Vorgaben rationalen Verhaltens, die sich ebenso auf die Bedingungen der konkreten Lebenswelt wie auf verallgemeinerbare

[57] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 34.
[58] Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 347.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Strukturen sprachlichen Handelns beziehen. Das performative Selbstverhältnis des Aktors ist also durch seinen Eintritt in die empirisch und formal-rekonstruktiv zu ermittelnden besonderen und allgemeinen Strukturen von Lebenswelt und kommunikativem Handeln bereits hergestellt. In seinen Initiativen ist er bereits von sich für sich als Gegenüber unterstellt, er ist als »Alter und Neuter«, als sein eigener Anderer zugleich von sich distanziert und im Handeln zu sich selbst reflexiv vermittelt. Ebenso wie Andere ihm als »zurechnungsfähigem« Gegenüber begegnen, ist er selbst grundsätzlich in der Lage, reflektiert »für seine Orientierung an Geltungsansprüchen Rede und Antwort zu stehen.«[59] Diese Reflektiertheit hinsichtlich der Bedingungen und Gründe des eigenen Verhaltens ist zwar eine Voraussetzung rationalen Handelns, sie ist aber ihrerseits erst ermöglicht durch die intersubjektive Öffentlichkeit der performativ in Anspruch genommenen Verständigungsformen und Voraussetzungen. Der »innere Diskurs« des Einzelnen ist eine Fortsetzung der öffentlichen Argumentationspraxis, und: »keine Reflexion, die sich nicht als innerer Diskurs rekonstruieren ließe.«[60]

Der reflektierte Selbstbezug des Individuums ist in seiner Herleitung ein sekundäres Phänomen. Primär ist die intersubjektive Austauschbarkeit und allgemeine Zugängigkeit von zugleich in Situation begegnenden und formal bedingenden Verhaltensvorgaben und Lebensweltkomponenten. Das »reflektierte Selbstverhältnis der Person«[61] umschließt den Strukturen der lebensweltlichen Verständigungspraxis entsprechend ein »epistemisches Selbstverhältnis« zu eigenen Meinungen und Überzeugungen, ein »technisch-praktisches Selbstverhältnis« zur eigenen Zwecktätigkeit in der objektiven und sozialen Welt, und ein »moralisch-praktisches Selbstverhältnis« zu eigenen normenregulierten Handlungen.[62] Alle diese Selbstverhältnisse haben konstitutiv propositionale Darstellungsweisen und gehören zum gleichzeitig material und formal aktualisierbaren Bestand der jeweiligen Lebenswelt. Das Individuum selbst ist im intersubjektiven Raum als Initiator für Zuschreibungen zugänglich, weil es zugleich Produkt sozialisierter Vorgaben ist, deren es sich bei seinen

[59] Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, 67.
[60] Ebda. 66.
[61] Ebda. 67 f.
[62] Ebda. 67 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Handlungen bedient. In diesem Sinn scheint der Einzelne bei Habermas gerade in seiner Besonderheit unter die Maßgabe strikter Verallgemeinerbarkeit zu treten. In der Tat setzt das performative Selbstverhältnis die grundsätzliche Orientierung an einem »Hintergrund potentiell Anwesender«, als möglicherweise zu übernehmender Perspektiven von potentiellen Handlungspartnern voraus.[63]

Da ja auch die Lebenswelt in ihren empirischen und allgemeinen Strukturen nur aus einer sozialwissenschaftlichen bzw. formalpragmatischen Perspektive beschreibbar und rekonstruierbar ist, erscheint einigermaßen unklar, was es hier heißen kann, daß »die aus der Teilnehmerperspektive vorgenommene Reflexion jener Art von Objektivierung [entgehe], die aus der reflexiv gewendeten Beobachterperspektive unvermeidlich [sei].«[64] Gerade der Teilnehmer scheint doch von allen Seiten »den Blicken der dritten Person«[65] ausgesetzt, er scheint in seinen Geltungsansprüchen an objektivierbare Vorgaben gebunden, sein dialogisches Gegenüber und er sind zur Verständigung fähig, weil und solange sie in allen Einzelaktionen grundsätzlich austauschbare Sozialisationsprodukte derselben Lebenswelt sind. Gerade indem er die Perspektive eines allgemeinen potentiellen »Neuter« auf sich hin übernimmt, sich also doch selbst zu objektivieren bzw. zu verallgemeinern scheint, wird er zur Reflexion und Begründung seines Handelns fähig.

Eine Sonderrolle spielt dabei das sogenannte »dramaturgische Handeln«. Dabei nimmt der Aktor Bezug auf Erlebnisse, zu denen er einen privilegierten Zugang besitzt.[66] Er drückt sich aus in expressiven Sätzen, die wiederum eine Funktion für das kommunikative Handeln in der Kundgabe von Intentionen übernehmen und intersubjektiv nachvollziehbar sein müssen, wenn der Sprecher als zurechnungsfähig gelten will.[67]

Eine einseitige Reduktion ins Allgemeine will Habermas aber offenkundig vermeiden. Er nimmt einen »internen Zugang« der Teilnehmer zur symbolisch strukturierten Lebenswelt grundsätzlich und fast selbstverständlich gerade im Begriff der hintergründig und holistisch strukturierten Lebenswelt an, die ja für die Einzelnen Ressource

[63] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 32 f.
[64] Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 347.
[65] Ebda. 347.
[66] Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 586 f.
[67] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 152 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

intuitiver Kompetenzen und eines vortheoretischen Regelwissens sein soll.[68] Auf die Schwierigkeiten der Zusammenführung von Binnen- und Außenperspektive ist oben schon verwiesen worden. Habermas behilft sich offenkundig durch die Gleichsetzung von äußerlich beschreibbaren Grundannahmen, Verhaltensformen und Regeln mit »internen« formalen Bedingungen von Wahrnehmung und Verhalten Einzelner. An diese Stelle gehört auch Habermas' Bemerkung von der Schließung der »ontologischen« Kluft zwischen Transzendentalem und Empirischem, die ja wohl nicht eine Bereinigung dieses Gegensatzes zugunsten des Empirischen meint, sondern eine identifizierende Gleichsetzung.[69] Auch die Gleichzeitigkeit der über die Struktur der Personalpronomina reziprok verschränkten sozialen Rollen läßt den Bezugspunkt objektivierender Zuschreibungen auch umgekehrt und damit identisch als Subjekt in der ersten Person Singular auftreten. Da das Verhältnis der Dialogpartner als ebendieses wechselseitig identifizierbare Rollenverhältnis bestimmt wird, scheint auch zwischen ihnen eine Art von »Gleichberechtigung« als gleichzeitig aktiver Subjekte unter austauschbar gleichen Bedingungen zu bestehen. Was gleichgesetzt wird, ist nicht nur der theoretische Status von formalen Bedingungen und material thematisierbaren Gegebenheiten, sondern der Einzelne als Objektivation oder sozialisiertes Produkt kontextueller Vorgaben und Strukturen und der Einzelne als in der Interaktion freigesetzter und freier Initiator innerhalb von lebensweltlichen Ressourcen. Das Individuum als Produkt ist zugleich Produzierendes, wie das oben an den »Pseudoaprioris« und narrativen Objektivationen in der methodischen Selbstkritik des analytischen Gesprächs sichtbar war. Die Reflexion des Einzelnen gegenüber dem Analytiker setzt als gleichzeitige diskursive Konfrontation mit ausschnittweise begegnenden Komponenten der eigenen Lebenswelt und Lebensgeschichte vorgegebene Verhaltens- und Wahrnehmungsformen frei, um sich ihrer bestätigend »reproduzierend« zu bedienen, oder um sie ihrerseits als bedingte zu kritisieren und umzugestalten. Die Aktoren treten, wie Habermas sagt, in »reflexive Beziehungen« zu ihrer Welt, sie »bemächtigen« sich der »Weltbezüge, die sie aufnehmen, zugleich sprachlich« und »mobilisierten sie für das kooperativ verfolgte Ziel der Verständigung.«[70] So

[68] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 29.
[69] Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 348
[70] Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 587.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ist die Reflexion wieder wesentlich gebunden durch die Orientierung an mit Spechakten erhobenen und problematisierbaren Geltungsansprüchen, die sich formalpragmatisch als allgemeine Vorbedingungen von Sprechakten verallgemeinern lassen.[71]

Der Kreis zwischen Allgemeinem und Besonderem scheint sich zu schließen. Das Individuum ist in allem, was es sozialisiert aufnimmt, und in allen seinen Gestaltungen verallgemeinerbar und aus »theoretischer Perspektive« in seinen Handlungsstrukturen prinzipiell objektivierbar. Die hintergründige »opake« Komplexität der Lebenswelt im ganzen spiegelt sich wieder in der Hintergründigkeit der Lebensgeschichte des Einzelnen, der so in einen allgemeinen Zusammenhang von Bedingungen und Möglichkeiten zusammen mit anderen Individuen strukturell eingebunden ist.[72] Als »Totalitäten« erlauben Lebenswelt und Lebensgeschichte aufgrund der wechselseitigen Identifizierbarkeit von Formalem und Materialem reflexive Einblicke und aktive Aneignungen und Umgestaltungen, so daß das Individuum im gleichen Kontext als Initiator und Produkt angesprochen und nach verschiedenen Theorieperspektiven ausdifferenziert werden kann. Die Identifikation von Sozialisationsprodukt und Individuum erfolgt offenbar bei Habermas als eine Art von dialektischer Einheit, sie ist abgesichert durch eine Reihe paralleler wechselseitiger Identifikationen von Theorieebenen sowohl wie in deren materialen und formalen Gegenstandsbereichen, wie das oben schon für das Vernunftkonzept bei Habermas zu zeigen war. Die Fassung der reflexiven Selbstverständigung Einzelner als interne Übernahme extern sozialisierter Rollen und Diskurse vermeidet zwar die Selbstobjektivierung aus dem Blick des »extramundanen« Subjekts. Das in den Kommunikationszusammenhang integrierte Subjekt ist darin immer schon als situativ Handelnder vorausgesetzt. Das schließt aber offenkundig weder eine Selbstentfremdung des Subjekts im kommunikativen Handeln aus, noch eine theoretisch unumgängliche »intersubjektive« Objektivierung bzw. Vergegenständlichung des Aktors im Zuge seiner tatsächlichen und dann auch rekonstruierbaren Bindung an die allgemeinen Strukturen der Intersubjektivität.

Auch wenn Einzelner und Allgemeines nur in einer wechselseitigen Dialektik bestimmbar sind, so sind sie doch im Konzept des kommunikativen Handelns strukturell und material identisch.

---

[71] Vgl. ebda. 588.

[72] Vgl. Habermas, der philosophische Diskurs der Moderne, 349 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

7.3.2. Der Kreislauf der Identität

Bereits 1976 hat Habermas in »Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus« ein Modell der Individuation in drei Stufen entwikkelt[73], das er in der »Theorie des kommunikativen Handelns« fortentwickelt.[74] Er bezieht sich dabei auf den sozialpsychologischen Ausdruck der »Ich-Identität«, den er inhaltlich weitgehend im Anschluß an George H. Mead[75] bestimmt.

In der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« hebt Habermas von der »natürlichen Identität« des Organismus gegenüber seiner Umwelt die sozialisierte und an konventionellen Erwartungen haftende »Rollenidentität« und dann als Drittes die »Ich-Identität« ab. Diese dritte Stufe integriert äußerlich vorgegebene Normen und Rollen über deren kritische Überprüfung und Aneignung zur »Konsistenz« einer autonomen und individuierten Person, die ihre Eigenart in der Abfolge wechselnder und »inkompatibler« Rollenerwartungen zu wahren weiß. Die »Ich-Identität« ist die Identität einer Lebensgeschichte aus überwundenen und neu aufzubauenden »Identitäten«.[76] Ernst Tugendhat weist darauf hin, daß es bei der ersten und dritten Entwicklungsstufe um »numerische« Identität gehe, bei der zweiten um »qualitative« bzw. »prädikative« Identität. Die dritte Stufe sei bei Habermas der Versuch, die qualitative Identität nach der numerischen hin aufzulösen oder zu vereinheitlichen, sozusagen eine Vermittlungsstufe der beiden ersten Stufen unter der Vorgabe numerischer Identität.[77] Tugendhat hält die Frage nach der numerischen Identität auf der Ebene der qualitativen Frage nach der Wahrheit und nach dem besten Ergehen meiner Existenz (»wer bin ich und wer will ich sein?«) für einen »sachfremden Faktor«.[78] Es werde hier eine sprachliche und eine »angebliche« vorsprachliche Form der Selbstidentifizierung dadurch vermischt, daß zwei bedeutungsverschiedene Verwendungen des Identitätsbegriffs sich wechselseitig bestimmen sollten. Die numerische Identität werde auch

[73] Habermas, Jürgen, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 94 f.
[74] Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 147–163.
[75] Mead, George H., Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt [3]1978, vgl. bes. 177 ff.
[76] Vgl. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 79 ff. und 94 f.
[77] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 285 ff.
[78] Vgl. ebda. 289 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hinter dem gesucht, worin sie »der Sache nach nicht gegeben« sei.[79] Wieder kommt die eigene Doppeldeutigkeit im Identitätsbegriff in der oben vorgestellten Problemstellung in Blick, in einer möglicherweise vieldeutigen prädikativen bzw. qualitativen Vielschichtigkeit dennoch einen strengen numerischen Einheitssinn als deren grundlegend übereinstimmende Identität feststellen zu müssen. Die numerische Identität einer Entität soll sozusagen als äußere ontologische Vorgabe auch im Inneren des Zusammenhangs ihrer prädikativen Eigenschaften gesucht werden. Diese Problemstellung scheint auch nach Ernst Tugendhats Meinung die Folge einer unangemessenen Ausweitung des »numerischen« (quantifizierenden) Identitätsbegriffs auf qualitative Kontexte zu sein. Für ihn ist die über Pronomina und singuläre Indikatoren vermittelte Gegebenheit eines Einzelnen als Einzelnes auch in der Selbstidentifikation außer in pathologischen Zuständen unproblematisch und von der Frage nach den verschiedenen qualitativen Zuschreibungen und Darstellungsformen und deren möglicher Konsistenz zu trennen.

In der »Theorie des kommunikativen Handelns« übernimmt Jürgen Habermas von Dieter Henrich dessen Bestimmung und Abgrenzung von »philosophischer« und sozialpsychologischer Identität.[80] Der »philosophische« Identitätsbegriff soll danach nicht qualitativ, sondern ontologisch unterscheidend sein: Er erlaubt als Prädikat die Unterscheidung eines einzelnen Dinges oder Objektes von anderen gleicher Art. »… umgekehrt erlaubt dies Prädikat zu sagen, daß unter verschiedenen Bedingungen und in verschiedenen Zugangsweisen doch nur ein einziger Gegenstand thematisch sein kann.«[81] Damit bestimmt Henrich in der von Habermas zitierten Textpassage offenbar für beide den Sinn von numerischer Identität »eines Einzelnen als solchen« als dessen »numerische Identifizierung«, wie Habermas sich ausdrückt.[82] Diese numerische Identität soll nun Dieter Henrich zufolge nicht »besondere Qualitäten« oder »Grundmuster von Qualitäten« der Einzelnen verlangen. Das erscheint unklar. Wie, wenn nicht durch irgendeine »Differentia speci-

[79] Vgl. ebda. 286.
[80] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 154.
[81] Henrich, Dieter, Begriffe und Grenzen von Identität, in: Identität, Poetik und Hermeneutik, hrsg. von O. Marquard/K. Stierle, Bd. 8, München 1979, 372 f. Zitiert bei Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 154.
[82] Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 155.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fica« (und Unterschiede sind per definitionem qualitativ[83]), soll ein Objekt innerhalb einer Art zu unterscheiden sein? Henrich selbst hatte doch in »Identität und Objektivität« von der »numerischen Identität eines Objekts in einem *spezifischen* Sinne« gesprochen, die dort gerade durch sein identisches Auftreten unter verschiedenen (doch wohl qualifizierenden) Zugangsweisen bestimmt war.[84] Dabei hatte er der numerischen Identität gleichzeitig den Charakter formaler »Einfachheit« und qualifizierter Einheitlichkeit zugeordnet.

Ein nicht qualitativer Sinn von numerischer Identität (der dann prädikativ nur sagen kann: »A ist identisch«, oder was hier wohl gemeint ist: »A existiert«) muß jedoch auf Identifizierbarkeit des Einzelnen verzichten und kann »philosophisch« nur in dem etwas sonderbaren Sinn einer reflektierten Identität einer bereits identifizierten »mit sich identischen« Entität sein. Wie Henrich, von Habermas offenbar zustimmend zitiert, sagt: »Ist etwas ein Einzelnes, so ist ihm Identität zuzusprechen.«[85] Numerische Identität in diesem »formalen Sinn« als abstrakt tautologische Identität des »mit sich Identischen« A=A scheint für Dieter Henrich wie für Jürgen Habermas die auszeichnende Grundbedeutung von »Identität« zu sein, wie das auch Ernst Tugendhat für beide feststellt.[86] Diese tautologische Identität war bei Dieter Henrich als Struktur des Selbstbewußtseins zu finden; sie scheint auch bei Jürgen Habermas eine jedenfalls begrifflich grundlegende Bedeutung zu haben. Bei beiden scheint numerische Identität auch eine wesentliche Rolle zu spielen, wo es um qualitative und komplexe prädikative Identifizierungen geht. Bei Habermas gibt es jedenfalls wiederholt die Vorstellung einer numerischen Identität »für sich« schon bei Pflanzen und Tieren.[87] Das kann wohl kaum anders verstanden werden, als im Sinn von Hegels Gedanken einer »inneren Reflektiertheit« von Gegenständen »für sich«,

[83] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 290.

[84] Vgl. Henrich, Identität und Objektivität, 57.

[85] Henrich, Begriffe und Grenzen von Identität, 373; Habermas, Theorie des kommunikativen Handels, Bd. 2,154.

[86] Ernst Tugendhat merkt an: »Offenbar war Habermas der Meinung, »Identität« könne gar nicht anderes als numerische Identität bedeuten, eine Meinung, die auch Henrich zu teilen scheint, nur daß Henrich daraus folgert, daß die sozialpsychologische Verwendung dieses Wortes eine uneigentliche sei, während Habermas sie zum Anlaß nimmt, die Identität auf allen Stufen als numerische zu erweisen.« Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 286.

[87] Vgl. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 79 und 94.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die in sich selbst als Vielfältiges auf ihre Einheit bezogen sind.[88] Die »Selbstbeziehung der Andersheit«, die bei Henrich eine so wichtige Rolle spielt, ist Habermas in seinen Überlegungen zur Identität offenbar auch nicht fremd.

Durch Qualitäten ist der sozialpsychologische Identitätsbegriff bestimmt: Identität ist dabei nach Dieter Henrich eine erworbene »komplexe Eigenschaft«. Diese Eigenschaft des Individuums wird in dem bei Habermas zitierten Text Henrichs als Selbständigkeit und Autonomie des Einzelnen gegenüber äußeren Rollenvorgaben erklärt, also dem entsprechend, was Henrich, wie oben gesehen, »personale Identität« nennt. Habermas spricht vom Aspekt der »Selbstbestimmung« der »Ich-Identität«, den er, seinen Gedanken in der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« folgend, um den Aspekt der »Selbstverwirklichung« des Individuums, »dem eine unverwechselbare Lebensgeschichte zugerechnet wird«, ergänzt wissen will.[89] Dieter Henrich berücksichtigt diese Selbstverwirklichung als Durchgängigkeit der individuellen Lebensgeschichte unter den Begriffen der »persönlichen Identität« und der »Identitäts-Balance« bekanntermaßen durchaus; auch in dem von Habermas zitierten Textausschnitt findet sich der Hinweis auf die »Form und Kontinuität« des individuellen Lebens.[90]

Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind nach Habermas Formen prädikativer »Selbstidentifizierung«. Unter dem Aspekt der Selbstbestimmung wird das Ich »generisch« identifiziert, d. h. als autonom handlungsfähige Person überhaupt. Selbstverwirklichung meint die »qualitative« Selbstidentifizierung als die Person, »die man sein will«, aufgrund eines »reflektierten Selbstverhältnisses« zur eigenen Lebensgeschichte.[91]

Habermas zeichnet nun erneut ein Drei-Stufenmodell der Identität, das er an der identifizierenden Funktion des Pronomens »ich« entwickelt. Ähnlich wie Henrich in den »Fluchtlinien« und offenbar weitgehend mit den gleichen Referenzen in der aktuellen sprachanalytischen Diskussion wird die besondere Rolle des »Indikators der ersten Person Singular« herausgestellt. Diese aktuelle Diskussion kann hier kaum angedeutet werden; bei Henrich und Habermas

[88] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 287.
[89] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 155.
[90] Ebda. 154.
[91] Vgl. ebda. 155.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

scheint sie nur in einer auf ähnliche Plausibilitäten hin begradigten Form auf.

Soviel sei dazu angemerkt: Man findet unschwer eine Reihe von Autoren, die entgegen der seit Wittgenstein und Ryle gängigen Kritik an der Rede von einem »Ich« oder einem irgendwie eigenständigen »Subjekt« mit Gründen an einer besonders auszuzeichnenden »subjektiven Verwendungsweise« des Ich-Indikators festhalten.[92] Zweifellos hat die Diskussion um die »First person authority« durch den Vorschlag der »Quasi-Indikatoren« von Hector-Neri Castaneda einen Anschub erhalten. »Quasi-Indikatoren« seien demzufolge deiktische Terme, die zwar für das Gesamtgefüge der indizierenden Gegenstandsbezeichnung grundlegend, aber in ihrer Verwendung nicht vollständig intersubjektiv austauschbar seien.[93] In diesen Diskussionen wird deutlich, daß das Thema der »Identität« für semantische und/oder ontologische Fragen sehr wohl und tatsächlich eine zu bearbeitende Problemstellung enthält. Diese Problematik ist nicht dadurch aufzulösen oder zu umgehen, daß man den fraglichen Begriff geradehin nach äquivoken Verwendungen aufspaltet, wie das Ernst Tugendhat zu versuchen scheint.[94] Gerade die Untersuchung der Umgangssprache liefert offenbar Einwände gegen die naheliegende Formalisierung von »Identität« als Äquivalenzrelation.

Sowohl bei Henrich wie bei Habermas bezeichnet das Wort »ich« in klarer Anlehnung an Ernst Tugendhat den letzten Bezugspunkt von Indizierungen, der einen Standpunkt in Raum und Zeit als das »Hier und Jetzt« für die mögliche intersubjektive Identifizierung von Gegenständen und den Zielpunkt für mögliche prädikative Selbstidentifizierungen festlegt. Bei beiden stößt man hier auf eine ähnliche Schwierigkeit für das Verständnis ihrer Aussagen: Tugendhat führt Gründe dafür an, daß der Sprecher mit dem Pronomen »ich« gar keine Identifizierung vornehme, sondern sich nur als identifizierbare Person anbiete und auch für die Prädikate, die er sich »aus der Perspektive des »ich«-Sagens« zuspricht, nicht auf eine

---

[92] Vgl. z. B. Heckmann, Heinz-Dieter, Wer (oder was) bin ich? Zur Deutung des Intentionalen Selbstbezugs aus der Perspektive der ersten Person singularis, in: Dimensionen des Selbst. Selbstbewußtsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation, hrsg. von B. Kienzle und H. Pape, Frankfurt 1991, 64–84. Vgl. auch Pothast, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, 24 f.

[93] Vgl. Castaneda, Hector-Neri, Indicators and Quasi-Indicators, in: American Philosophical Quarterly 4 (1967) 85–100; sowie: Castaneda, Sprache und Erfahrung, 148–202.

[94] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 285.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(Selbst-)Identifizierung im Sinn einer Beobachtung angewiesen sei. Habermas und Henrich binden sich nun offenbar so stark an den numerischen Identitätsinn, daß die Besonderheiten in der Verwendung des Pronomens »ich« ein bei beiden in weitgehend ähnlicher Weise charakteristisches Wechselspiel von Perspektiven auslösen.

Henrich sieht das »ich« einerseits ohne weitere Unterscheidungen »direkt korreliert dem ›er‹ oder ›du‹« als Indikator von beobachtbaren Eigenschaften einer Person als Einzelner unter anderen Einzelnen. (»… und ›ich‹ ist selbst ein solcher Index«.)[95] Anderseits etabliert sich »korreliert dem ›es‹« unter dem »ich« der Eine in der Einheit und Durchgängigkeit seiner Meinungszustände gegenüber der »ganzen Welt«. Diese zweite numerische »wirkliche« Identität des Selbstbewußtseins gibt dann allen Zuschreibungen »sowohl zur Person als auch zu irgendeinem anderen in der Welt« ihren »Identitätssinn« vor.[96] So erklärt sich bei Henrich das eigentümliche Schwanken zwischen tautologischer numerischer Identität von identifizierbaren Gegenständen und qualifizierter Durchgängigkeit in der »Ich-Identität«.

Habermas zitiert zunächst Tugendhat dahingehend zustimmend, daß der Ausdruck »ich«, »isoliert betrachtet, überhaupt keine Identifikation vornimmt«[97], kehrt dann aber offenbar über die einer Person entsprechenden ergänzenden Prädikationen wieder zum »deiktischen Sinn des Bezuges auf einen Gegenstand« zurück.[98] Das hatte Tugendhat ausdrücklich ausgeschlossen, da »ich« aus der Perspektive der ersten Person eben keine Selbstbeobachtungen mache. Wahrnehmungsprädikate können nach Tugendhat das »ich« nur ergänzen, wenn »ich« in anderer Perspektive als ein dem »er« oder »dieser da« referentiell gleicher Ausdruck gebraucht werde.[99] Und wenn Tugendhat sagt, daß der Verwender von »ich« für andere identifizierbar sei, so meint er dabei eine qualitative, und nicht eine numerische Identifizierung. Habermas geht hier zumindest mit den Perspektiven der Verwendung von »ich« anders um: Der deiktische Sinn des Pronomens »ich« müsse durch den pagmatischen Sinn ergänzt werden, in dem ein Sprecher sich gegenüber einem Anderen als

[95] Vgl. Henrich, Fluchtlinien, 137 f.
[96] Vgl. ebda. 138.140.
[97] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 156.
[98] Vgl. ebda. 159.
[99] Vgl. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, 85.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zuschreibungsfähiger Träger von »Gefühlen, Absichten, Meinungen usw.« darstelle. Der »pronominale Sinn des Ausdrucks ›ich‹« ist nun aber von der reziproken Gleichzeitigkeit von erster, zweiter und dritter Person geprägt. Das entspricht Henrichs »direkter« Korrelation des »ich« mit dem »du« und dem »er«. Das »ich« ist so in der Perspektivenübernahme immer zugleich ein »er«. Offenbar sollen beide Perspektiven für Habermas grundsätzlich identisch austauschbar sein, als performative Perspektiven der Verständigung und damit wohl auch in ihrem referentiellen, deiktischen Sinn. Deiktische Bezugnahme als numerische Identifikation bleibt dann weiter bedeutsam, wenn Habermas die Bedingung für die generische Identifizierung von Personen in ihrer Sprach- und Handlungsfähigkeit findet, und die Kriterien für die Identifizierung einzelner Personen in »signifikanten Daten ihrer Herkunft« bzw. in ihrer Lebensgeschichte sucht. Was er zunächst qualitative Selbstidentifizierung genannt hat, die Selbstverwirklichung in der Kontinuität einer Lebensgeschichte, das ist nun das Kriterium numerischer Identifizierung.[100] Die drei Arten der Identifizierung sind so mit einander verschränkt, daß die Prädikationen unter dem Aspekt der Selbstbestimmung die »Identitätsbedingungen« für Personen überhaupt generisch festlegen, und daß die qualitativen Prädikationen unter dem Aspekt der Selbstverwirklichung die »Identitätskriterien« bestimmt, nach denen eine bestimmte Person unter anderen numerisch identifiziert werden kann. Die Unterscheidung von »Identitätsbedingungen« für Typen von Objekten und von »Identitätskriterien« für Einzelne innerhalb des Bereichs eines Objekttyps übernimmt Habermas von Henrich.[101] Diese ontologisch unterscheidenden Bestimmungen sind bei Henrich deutlich auf den oben erklärten »philosophischen«, numerischen Identitätsbegriff bezogen. Als Begrifflichkeiten führen sie auf der Ebene von Selbstbestimmung wie auf der von Selbstverwirklichung den Bedeutungssinn numerischer Identität ein. Habermas hält also wie in der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« daran fest, prädikative und numerische Identität in einen bedingenden Zusammenhang zu stellen. Daß eine unverwechselbare Lebensgeschichte einen Einzelnen einzigartig erscheinen läßt, ist klar. Weniger klar ist es, um mit Tugendhat zu sprechen, warum für jemanden, der sich qualitativ selbst identifizieren kann, seine numerische

[100] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 162 f.
[101] Vgl. ebda. 158.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Identität eine Frage sein sollte. Wenn numerische Identität ein tautologisches Mit-sich-identisch-sein meint, so ist deren Betonung nur verständlich, wenn sie bei Habermas so wie bei Henrich eine problematisierbare metatheoretische Rolle spielt.

7.3.3. Das Ich als Allgemeines und Besonderes

Beide Aspekte der »Ich-Identität«, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, hatte Habermas in Meads Konzeption des zuschreibungsfähigen autonomen Initiators gefunden, in der sich Zuschreibungsfähigkeit und Autonomie zu einem »idealisierten« Modell des Verhaltens in einem »universalistischen Bezugsrahmen« verbunden hatten. In diesem Rahmen der »idealen Diskursgemeinschaft« sollen die Verhaltensbedingungen allgemeingültig sein im Sinne einer idealen Universalisierbarkeit aller einzelnen Meinungs- und Verhaltenszuschreibungen.[102] Eine unter diesen »idealen« Bedingungen sozialisierte »Ich-Identität« könnte beide »komplementären Aspekte« umfassen, »den der Verallgemeinerung und den der Besonderung.«[103] Das Handeln in einem universalen Bezugsrahmen sei wegen seiner Allgemeingültigkeit moralisch autonom, diese allgemeine Autonomie könnten die Einzelnen einsetzen, »um sich in ihrer Subjektivität und Einzigartigkeit zu entfalten.«[104] Vielleicht darf man es sagen, da Habermas das ja selbst gemeinsam mit Henrich begrifflich abgrenzen will: Wieder spielt der Identitätsbegriff assoziativ zwischen ununterschiedenem Allgemeinen und unterschiedenem Besonderen.[105] In der »Rekonstruktion des Historischen Materialismus« ist für die moralische Autonomie des Individuums der auch in der »Theorie des kommunikativen Handelns« hergestellte[106] theoretische Bezug auf Hegel herausgearbeitet.

Hegel stellt das Selbstbewußtsein als »unterschiedenes Ununterschiedenes« oder als »konkretes Allgemeines« dar. In dieser Ununterschiedenheit soll es mit allen besonderen Gegenständen und mit sich selbst zugleich »in Einer Einheit« übereinstimmen und wiederum zugleich von Allem und von sich als Allgemeinem in seiner

---

[102] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 147f.
[103] Ebda. 148.
[104] Ebda. 148.
[105] Vgl. ebda. 154: »Und man sieht, welche Assoziationen zwischen dem philosophischen Identitätsbegriff und dem sozialpsychologischen spielen.«
[106] Vgl. ebda. 148.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Besonderheit unterschieden sein.[107] Es ist ein »Unendliches«, in dem alle Andersheit als Gleichheit erkannt und alle Unterschiede als innere Entgegensetzungen aufgehoben sind. Die gegenständliche Erscheinung ist für Hegel eine Art von Kreuzungspunkt, der die Gesetzmäßigkeiten und Kräfteverhältnisse im »Innern« von Verstand und Gegenstand, das nach beiden Seiten hin »Übersinnliche« (das im Kantischen Sinn »Intelligible«), als wechselseitig Gleiches spiegelt und erkennbar macht.[108] So wird die Einheit von Selbst- und Gegenstandsbewußtsein, von »Selbstverhältnis und Andersheit«, von Ich und Begriff ermöglicht, wobei »Einheit« immer zugleich interne Einheit im Selbstbewußtsein bzw. Gegenstand und äußere Einheit mit dem »Anderen«, also zugleich Besonderheit und Allgemeinheit meint. Habermas sagt es in der »Rekonstruktion« so: »… das Ich ist absolut Allgemeines und ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung«, und er zitiert dann Hegel: »… dies macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffs aus; von dem einen und dem anderen ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden.«[109] In diesem theoretischen Modell sieht Habermas die strukturelle Lösung des »paradoxen Problems« einer »Ich-Identität«, nach der das Ich erst als Allgemeines autonom, und zugleich als autonomes individuell sein soll. Hier scheint sich ihm im Anschluß an Mead die konzeptuelle Möglichkeit zu bieten, Sozialisation als Selbstbestimmung zu fassen und mit der Individuation »spontaner Selbstverwirklichung« in einem »universalen Bezugsrahmen« zu vereinen.[110] Es fällt ein gewisser Doppelsinn in der Verwendung des Wortes »allgemein« auf: Zum einen die übliche Verwendung als begrifflich Allgemeines, zum anderen besagt »allgemein« die Einbettung in einen das Einzelne übergreifenden Zusammenhang von »allgemein« zugänglichen Vorgaben und Gegebenheiten. Da Habermas diesen überindividuellen Zusammenhang kommunikativ strukturiert und zum Einzelnen sprachlich vermittelt auffaßt, vereinheitlichen sich dieser materiale und dieser formale Sinn von Allgemeinheit. Hegelianisch gesprochen ist Individuation nach dieser von

[107] Vgl. Hegel, Phänomenologie, 103 ff.
[108] Vgl. ebda. 105.
[109] Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 95: Logik, Drittes Buch: Vom Begriff im Allgemeinen.
[110] Vgl. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 96; und: Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 148.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Habermas früher entwickelten und in der »Theorie des kommunikativen Handelns« weitergeführten Konzeption die »bestimmte Negation« des Allgemeinen im Besonderen und Autonomie das dialektisch gleichzeitige, umgekehrte Verhältnis.

Nun will Habermas dieses »idealisierte« Modell nicht als »Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte« im Sinn der Geistesgeschichte Hegels mißverstanden wissen.[111] Der darin enthaltene »aufklärende« Universalismus einer rekonstruktiv gewonnenen allgemeinen Schematik von Verständigungs- und Individuationsprozessen für pluralistisch auseinandertretende und sich kommunikativ ausdifferenzierende Diskurs- und Lebensformen – im Gegensatz zu den »allgemeinen Lebensweltstrukturen«[112] – schränkt den damit erhobenen Anspruch jedoch nicht unbedingt ein. Es scheint sich vielmehr um eine Ausweitung einer invarianten Struktur von *einem* totalisierenden Begriffsrahmen auf eine Vielzahl von »Totalitäten« zu handeln:[113] Die Abstraktion seines »universalistischen« Konzeptes sieht Habermas nach seinen eigenen Worten als »bestimmte« Abstraktion, also entsprechend der »Realabstraktion« der abstrakten Arbeit bei Marx als real und praktisch unter historischen Bedingungen angewandte Handlungsstruktur.[114] Damit soll das An-sich der gesellschaftlichen Vorgänge »selbstbezüglich« »für uns« durchschaubar werden, und zwar in einer allgemeingültigen kategorialen Fassung, die ihren allgemeinen Geltungsanspruch in Bezug auf historische Bedingtheiten erhebt und unter deren Bedingtheit dann auch real entfaltet. Darin trifft sich die theoretische Gesamtkonzeption mit der darin konstitutiven Theorie der Geltungsansprüche, die ja eine Vermittlung herstellen will zwischen allgemeinen pragmatischen Bedingungen von Sprechakten und lebensweltlichen Vorgaben und Konventionen. Ein zumindest potentielles historisches Telos ist da nicht zu übersehen, von dem Habermas an anderen Orten auch unbefangen redet, so vom »Telos gegenseitiger Verständigung«, das in die sprachliche Kommunikation eingebaut sei und das ja damit auch unter der idealen Zielvorgabe einer umfassenden Verständigung steht.[115] Wenn in einer geschichtlichen Situation allgemeine

[111] Vgl. ebda. 163.
[112] Vgl. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 397.
[113] Vgl. ebda. 397.
[114] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 592 f.
[115] Vgl. Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit, 173.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verhaltensstrukturen zu einem Problem würden, dann ermögliche das über entsprechende, tatsächlich daraus entstehende Konflikte einen reflektierten theoretischen Zugang zu diesen ansonsten hintergründigen Strukturen.[116]

Es geht also, wie man sagen könnte, um eine unter kontingenten historischen Bedingungen »objektivierte« Allgemeinheit. Allgemeinheit und Besonderung sind offenbar auch im Ganzen der Theoriebildung bei Habermas aufeinander wechselseitig bezogen, wie das ja auch schon an dem reflexen Wechselbezug von Formalem und Materialem in der »Lebenswelt« zu zeigen war. Das Modell des »idealen« Diskurses ist ein zentrales und im Gesamtaufbau seiner Kommunikationstheorie ein tragendes Element im Denken von Jürgen Habermas.

In Bezug auf das Individuum soll der Kreisprozeß von Lebenswelt und kommunikativem Handeln ebenso Sozialisierung wie Individuierung bewirken. Was dabei den Umschlag des Allgemeinen zum Besonderen bewirken und in welchem Sinn dieses Umschlagen zur Autonomie der Selbstverwirklichung vor sich gehen soll, ist zu verdeutlichen. Es wäre ja auch vorstellbar, den Einzelnen als Sozialisationsprodukt aus intersubjektiven Faktoren unter der Maßgabe maximaler struktureller Kohärenz zu verstehen, die dann in der Verständigung mit anderen bzw. in der Selbstverständigung immer wieder einreguliert würde. Diese Auffassung findet sich etwa bei Donald Davidson.[117] Habermas steuert offenbar von verschiedenen Seiten auf einen strengen Sinn der Identität von Allgemeinem und Besonderem hin. Wie er in dem Aufsatz »Individuierung durch Vergesellschaftung« sagt, können formalpragmatische Untersuchungen »das Ergebnis, zu dem Mead auf anderem Wege gelangt ist«, bestätigen.[118] Im idealen Diskurs soll Autonomie beides, Universalität und Subjektivität, Allgemeines und Besonderes, in Eines fassen. Sie wäre der »absolute« Reflexionszustand, in dem alles Einzelne, jede Handlung, jede Äußerung streng verallgemeinerbar wäre, also identisch und in gleicher Relation übertragbar auf alle möglichen Bedingungen und individuellen Perspektiven: Das Einzelne würde als mit sich (numerisch) Identisches mit allen möglichen Anwendungsfällen in gleicher

[116] Vgl. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, 593.
[117] Vgl. Davidson, Handlung und Ereignis, 311 f.
[118] Vgl. Habermas, Jürgen, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken, 187–242, hier: 231 f.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Identität übereinstimmen. Unterhalb dieser idealen Situation nimmt Habermas zumindest auf formalpragmatischer Ebene den prinzipiell reziprok identischen Austausch von Geltungsansprüchen und Geltungsbedingungen zwischen Aktoren an. So kommt ja »antizipierend« das reflektierte Selbstverhältnis Einzelner zustande. Ebenso sind der Umkreis der in Lebenswelt und Lebensgeschichte sozialisierend wirksamen Wahrnehmungs- und Verhaltensbedingungen und der Handlungsspielraum des Aktors prinzipiell identisch. Diese prinzipielle Identität ruht auf der situativ bestimmbaren, perspektivischen (numerischen, weil thematisierbaren) Identität von Formalem und Materialem auf, die wiederum über die Theorie Geltungsansprüche hin mit der strengen Identität von Allgemeinem und Besonderem im idealen Diskurs in einer Beziehung wechselseitiger Bedingtheit in der Theoriebildung steht. Das Individuum ist also in allem, was es begrenzt und prägt, zugleich grundsätzlich freier Initiator, offenkundig weil in allen Gestaltungen seiner Lebenswelt und Lebensgeschichte dieselbe rationale Grundstruktur wirksam ist, war und sein kann. Das Medium des kommunikativen Handelns und die »im Alltagshandeln verkörperte kommunikative Rationalität«[119] ist in allen Individualitäten der Lebenswelt in struktureller Selbigkeit tätig. So wahren auch verselbständigte Theorie- und Lebensformen mehr als nur »Familienähnlichkeit«.[120] Auch in den Pluralitäten von Lebensformen und innerhalb der eigenen Lebensgeschichte kann sich das Individuum als kontinuierlich Verallgemeinerbares prinzipiell identisch zu allem als seinen Gestaltungen vermitteln. Der numerische Einheitssinn der Selbstverwirklichung ist durch den strukturellen Zusammenhang und die prinzipielle Verallgemeinerbarkeit aller Besonderheiten gesichert. Habermas hat dabei offenbar den Gedanken, daß, was verallgemeinerbar sei, dies nicht nur im intersubjektiven Austausch sei, sondern dann eben auch in einer Kontinuität von Verschiedenem, also auch in der eigenen Lebensgeschichte.[121] Habermas spricht einmal von der Sozialisation als einem die äußere Umwelt zur Einheit des Subjekts »konstruktiv und adaptiv« reflektierenden »Selbsterzeugungsprozeß«.[122]

---

[119] Vgl. Habermas, Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, 67.

[120] Vgl. Habermas, Vorstudien und Ergänzungen, 600.

[121] Vgl. Habermas, Nachmetaphysisches Denken, 226f.

[122] Vgl. Habermas, Jürgen, Zur Entwicklung der Interaktionskompetenz, Raubdruck

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Daß sich, wenn auch bisweilen undifferenziert gegen diesen von Habermas vorgetragenen Universalismus Unbehagen regt, ist verständlich. Autonomie einmal in der Selbstbestimmung als moralische Universalität und dann in der Selbstverwirklichung als spontane Subjektivität, Singularität und numerische Identität aufgrund einer Lebensgeschichte zu fassen, wobei es ja beide Male um Perspektiven derselben Autonomie und Identität geht, erscheint schwierig. Wolfgang Welsch formuliert sicher zu plakativ aber deutlich dieses Unbehagen:

> Seine [Habermas] »kommunikationstheoretische Wende« erweist sich als nichts anderes denn eine neue Version des Übergangs vom individuellen zum universalen Subjekt. Habermas hält dabei just am kritikabelsten Zug des traditionellen Schemas – an der einseitigen Privilegierung des Universalen – fest.[123]

eines unveröffentlichen Manuskripts, Frankfurt 1975, 10; hier zitiert nach: Gripp, »Jürgen Habermas«, 58.

[123] Welsch, Wolfgang, Nach welchem Subjekt – für welches andere? in: Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens, hrsg. von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs, Bd. 1, Stuttgart 1989, 45–70, hier: 54.

https://doi.org/10.5771/9783495997048-105, am 11.09.2024, 04:18:16
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb