

BERND WASS

PHILOSOPH

**Individualismus versus Kollektivismus –
die Frage nach der Natur des Miteinander**

Beim vorliegenden Text handelt es sich um einen Aufsatz in: Dippelreiter, Maria; Prosl, Christian: Individuum und Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Bindung und Freiheit, Wieser Verlag, 2016

<https://www.wieser-verlag.com/buch/individuum-und-gesellschaft-im-spannungsfeld-zwischen-bindung-und-freiheit/>

Die konstitutive Größe einer jeden Gesellschaft sind trivialerweise die in dieser Gesellschaft lebenden Menschen. Das natürliche Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen – oder anders gesagt, die Natur des Miteinander, hat daher unmittelbare Auswirkungen auf die soziale, politische und ökonomische Entwicklung von Gesellschaften. Wenn wir versuchen die soziale Teil-Ganzes-Beziehung, von der hier die Rede ist, philosophisch zu bestimmen und zu klassifizieren, dann sehen wir uns im Wesentlichen mit zwei Deutungsansätzen sozialer Interaktion konfrontiert, die einander diametral sind: Individualismus und Kollektivismus. Dem Individualismus nach gilt das Wohlergehen des Individuums als in sich selbst wertvoll. Dazu gehört die Realisierung von Wünschen und Zielen, die Kultivierung von Anlagen und Fähigkeiten ebenso wie die Befriedigung von Bedürfnissen. Der Gesellschaft, in der ein Individuum lebt, kommt lediglich instrumenteller Wert zu, nämlich insofern, als deren Gedeihen ein Mittel ist, um den intrinsischen Wert des individuellen Wohlergehens zu realisieren. Zwar können wir ohne Gesellschaft unsere Individualität nicht verwirklichen, doch letztlich besteht ihr Sinn nur darin, den Individuen ein möglichst gutes Leben zu ermöglichen. Umgekehrt verhält es sich im Kollektivismus. Diesem zufolge handeln Menschen nicht, um ihre individuellen Interessen zu verfolgen oder Bedürfnisse zu befriedigen, sondern um zum Gedeihen der Gesellschaft, in der sie leben und von der sie abhängen, beizutragen. Das Wohlergehen der Gesellschaft gilt hier als intrinsisch wertvoll, während das einzelne Individuum bloß Mittel zum Zweck ist, um dieses Wohlergehen zu realisieren. Je nachdem welchen Ansatz man vertritt, ergeben sich unterschiedliche Schwierigkeiten, nicht nur in philosophischer Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Praxis. So etwa, wenn wir beispielsweise davon ausgehen, dass unser soziales Handeln individualistischer Natur ist: Der individualistischen Deutung der sozialen Teil-Ganzes-Beziehung nach steht die Realisierung von Eigeninteressen im Zentrum unseres Handelns. Andererseits sind wir aber in modernen, arbeitsteiligen Gesellschaften zunehmend voneinander abhängig, sodass ein Hintanstellen von Eigeninteressen zum Wohle des Ganzen nicht nur naheliegt, sondern geradezu gefordert scheint. Dass es sich hierbei um zwei antagonistische »Bewegungen« handelt, ist offensichtlich. Gleiches gilt für den umgekehrten Fall. Wenn es so ist, dass unser soziales Handeln von Natur aus auf das Gemeinwohl hin abgestellt ist, um das Funktionieren einer Gesellschaft zu gewährleisten, so mutet es eigenartig an, wenn das einzelne Individuum, mithin sein egoistisches Streben nach persönlichem Vorankommen, ins Zentrum der Überlegungen gestellt wird, wie es heute, vor allem in den hoch entwickelten Gesellschaften des 21. Jahrhunderts, durchaus üblich ist. Angesichts der theoretischen Probleme, in die man gerät, werden neben individualistischen und kollektivistischen auch integrative Ansätze diskutiert. Dabei wird der Versuch unternommen individualistische und kollektivistische Vorstellungen zu einer weiter gefassten philosophischen Theorie des sozialen Handelns zusammenzuführen. Man kommt zu der Auffassung, dass das menschliche Handeln sowohl durch verschiedene individuelle Anlagen als auch durch die soziale Lebensweise der Menschen determiniert ist. Aber auch der sogenannte Kommunitarismus ist problematisch. Wenn Individuum und Gesellschaft jeweils in sich selbst und füreinander instrumentell wertvoll sind, stehen wir z. B. vor dem Problem,

dass unklar ist, auf welcher Grundlage das soziale Handeln des Individuums beruht, wenn sich sein Wohlergehen nicht zugleich mit dem Wohlergehen der Gesellschaft verwirklichen lässt und umgekehrt. Man sieht: Es ergeben sich mannigfaltige Schwierigkeiten, je nach dem auf welche Weise man versucht, die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft begrifflich zu machen. Lassen Sie uns daher die skizzierten Deutungsansätze, diese sogenannten *Theorien über die Natur des sozialen Handelns*, etwas genauer beleuchten, mithin den grundlegenden Determinanten unseres Miteinanders philosophisch auf den Grund gehen.

Es ist zunächst wichtig darauf hinzuweisen, dass es sich hier nicht um normative Theorien sozialer Lebensweise handelt. Das heißt, es geht hier nicht darum, klar zu machen, welchen Standpunkt Menschen innerhalb einer Gesellschaft idealerweise einnehmen *sollen*, sondern um die Frage, welchen Standpunkt sie von *Natur aus* einnehmen. Sozusagen qua *Conditio humana*. Dass man das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft auch im Sinne einer normativen Theorie diskutieren kann, und dass dies im Zusammenhang mit der Frage nach der idealen inneren Organisation von Gesellschaften gedeihlich wäre, liegt auf der Hand. Letztlich muss eine solche Diskussion aber in einer ethischen bzw. gesellschaftstheoretischen Diskussion aufgehen.

Obwohl die heutige Ausformulierung der einzelnen Ansätze über weite Strecken Ergebnis der gegenwärtigen soziologischen, anthropologischen, psychologischen und kulturellen Analysen ist, findet sich ihr Ursprung im Wesentlichen in der Philosophie der Neuzeit. Der radikale Wandel, der sich schrittweise seit dem 10. Jahrhundert in gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und wirtschaftlicher Hinsicht vollzog, war der Motor für eine neue, differenziertere Sichtweise des Individuums und seines Verhältnisses zur Gesellschaft. Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts erweiterte sich das traditionelle Weltbild des Abendlandes gewaltig, insbesondere durch die Entdeckung Amerikas und die ersten Weltumsegelungen. Im Verband mit einem expansionistischen Selbstverständnis und dem Streben nach kolonialer Herrschaft und Handelsdominanz kam es zu einer ambivalenten Entwicklung der Geisteshaltung. Auf der einen Seite trachtete man danach, die europäische Vorstellung von Denken und Kultur als die einzig vernünftige zu vermitteln; auf der anderen Seite hingegen markierten die Ereignisse den Beginn eines schrittweisen Überdenkens des eigenen Weltbildes. Die neuen Handelsformen gaben ebenso wie die Hochseeschifffahrt starke Impulse für die Entwicklung von Wissenschaft und Technik: So mussten z. B. neue Navigationsgeräte, neuartige Schiffe und bessere kartografische Mittel entwickelt werden. Nicht nur dadurch erlebte die Mathematik, Physik, Astronomie, Geografie und andere Wissenschaften einen enormen Aufschwung. Das wissenschaftliche Selbstverständnis, neue Fragen an die Natur zu stellen und diese experimentell zu beantworten, zerstörte zusammen mit der Erforschung der bisher unbekanntem Länder und Sphären viele Mythen und Legenden und bewirkte ein neues Verständnis von Welt und Mensch. Mit Bezug auf die von Nikolaus Kopernikus bewirkte Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild, werden diese geistesgeschichtlichen Umwälzungen häufig auch als *Kopernikanische Wende* bezeichnet. Nicht zuletzt die Erfindung des Buchdrucks und die damit einhergehenden,

exorbitant gesteigerten, Bildungsmöglichkeiten waren entscheidend für den Wandel der europäischen Geisteshaltung und den Erfolg der Aufklärung, in deren Gefolge eine Reihe von Autoritäten schwer erschüttert wurde: die kirchliche Autorität durch Reformation und Naturwissenschaft, die Autorität der Feudalherren durch die Entwicklung der modernen Wirtschaft und das damit einhergehende Aufkommen des Bürgertums, das eurozentrische Weltbild durch zahlreiche Entdeckungsreisen und die daraus resultierende Begegnung mit anderen Kulturen. Aufgrund all dieser wie auch weiterer Gegebenheiten entwickelte sich die moderne Welt mit ihren neuen Vorstellungen von Philosophie, Wissenschaft und Religion, ihrer starken Hinwendung zu den Realitäten der Natur, ihren vielfältigen Erfindungen und Entdeckungen, ihrer veränderten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, ihrem Streben nach Expansion und ihrem Fortschrittsdenken. Die mit dem »neuen« Denken einhergehende Bildungsrevolution zielte darüber hinaus auf die Erkenntnis und Wertschätzung der Würde des einzelnen Menschen als eines Lebewesens mit Verstand, Gefühl und Willen sowie mit dem Recht auf einen selbstständigen Gebrauch seiner Fähigkeiten – kurz: auf das Ideal der *Humanitas*. Eine Entwicklung, die ebenso durch die Wiederentdeckung der Antike befeuert wurde. Wurden Platon und Aristoteles im Mittelalter weitgehend durch die »christliche Brille« rezipiert, so wurden sie nun als vorchristliche Denker wahrgenommen, die im gleichen Geiste philosophierten, wie die Philosophen der Neuzeit. Zusammen mit den in Europa seit dem 12. Jahrhundert neu gegründeten Universitäten war all dies und noch weiteres mehr, der Boden, auf dem sich die »Entdeckung« des *Individuums* und seine Befreiung aus der Knechtschaft absolutistischer Geisteshaltung vollzog. Von diesem neu aufgestellten Begriff des Individuums aus wurde von nun an das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft gedacht. Die entsprechenden Entwürfe lassen sich grob, in die uns schon bekannten Denkrichtungen Individualismus und Kollektivismus unterteilen. Der Reihe nach:

Dem Individualismus nach wird eine menschliche Person in erster Linie als ein Wesen gedacht, dem bestimmte Eigenschaften, Anlagen, Wünsche, Ziele, Vorstellungen usw. zukommen. Das Wohlergehen des Individuums gilt dabei als in sich selbst wertvoll, während der Gesellschaft, dem das Individuum angehört und in der es lebt, lediglich ein instrumenteller Wert zukommt, nämlich insofern, als deren Gedeihen ein Mittel ist, um den intrinsischen Wert des individuellen Wohlergehens zu realisieren. Zwar können wir ohne Gesellschaft unsere Individualität nicht verwirklichen, doch besteht der Sinn der Gesellschaft nur oder vor allem darin, den Individuen ein möglichst gutes Leben zu ermöglichen. Dieses Menschenbild wird von Thomas Hobbes an bis in unsere Zeit propagiert. Neben der Auffassung vieler, dass es ein zentrales Element des gewaltigen Fortschritts auf beinahe allen Gebieten menschlicher Entwicklung ist, birgt es den großen Vorteil, überhaupt erst in der Lage zu sein, einen vernünftigen Begriff der Menschenwürde auszubilden, der alle Menschen umfasst und nicht nur einige wenige, deren Würde sich im Wesentlichen autoritärer oder religiöser Macht verdankte. Darüber hinaus korrespondiert dieses Menschenbild mit einer These, die die philosophische Anthropologie, zurecht wie ich meine, aufstellt, dass nämlich das menschliche Leben, in letzter Konsequenz, der Vollzug radikaler Subjektivität ist. Das Subjekt ist stets das Zentrum seiner eigenen Lebenswelt – der Gesamtheit des für dieses

Subjekt Bedeutsamen. Auch im Verband der Vielen bleibt es daher auf sich selbst bezogen. Auf der anderen Seite birgt diese Sichtweise vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft auch Nachteile. Das Sozialverhalten der Menschen lässt sich so *nur* mit Bezug auf deren Eigennutz erklären. Motive wie z. B. Solidarität, Humanität oder Gerechtigkeitsempfinden, deren Vorhandensein zu leugnen hanebüchen wäre, müssen vernachlässigt oder ganz ausgeblendet werden.

Dem Kollektivismus nach handeln Menschen nicht, um ihre individuellen Interessen zu verfolgen oder Bedürfnisse zu befriedigen, sondern um zum Gedeihen der Gesellschaft beizutragen, von der sie abhängen. Individuen existieren so gesehen nur oder vor allem als Mittel für das Wohlergehen der übergeordneten sozialen Einheiten, deren Elemente sie sind. Es kommt ihnen also lediglich instrumenteller Wert zu, während die Gesellschaft als solches intrinsisch wertvoll ist. Mit ein Grund für die Annahme, dass das soziale Handeln der Menschen ausschließlich oder zum überwiegend größten Teil an der Gesellschaft orientiert ist, mag sein, dass wir jedenfalls in der frühen Phase der Kindheit radikal von funktionierenden gesellschaftlichen Strukturen abhängig sind. Während viele Tiere bereits unmittelbar nach der Geburt allein lebensfähig sind, ist der Mensch ohne einen anderen, der sich seiner annimmt, nicht in der Lage zu überleben. Eine Einsicht, die schon in der frühen Neuzeit vorlag, aber erst später durch Herders 'Abhandlung über den Ursprung der Sprachen' bekannt wurde und in der philosophischen wie in der empirischen Anthropologie noch heute aktuell ist: dass nämlich die Menschen in biologischer Hinsicht *Mängelwesen* sind, die erst etwa ein Jahr nach der Geburt jenen biologischen Reifegrad erreichen, den andere Säugetiere bereits *bei* der Geburt aufweisen. Damit ein Kind ebenso reif auf die Welt kommt wie diese Säugetiere, müsste die Schwangerschaft 21 Monate dauern. Da der Mensch davon zwölf Monate als extrauterines Frühjahr erlebt, ist er also eine physiologische Frühgeburt. Als eine solche Frühgeburt ist er mehr als alle anderen Lebewesen darauf angewiesen, im Verband mit anderen Menschen zu leben, auf Wärme und Fürsorge, auf viele und vielfältige Kontakte. Nichtsdestoweniger stellt sich angesichts der im Kollektivismus implizierten Geringschätzung des Individuums die Frage, ob ein solcher Ansatz vernünftig ist. Es darf, um es mit den Worten Moravcsiks zu sagen, daran gezweifelt werden, ob jemals ein Philosoph diese Ansicht in reiner Form vertreten hat.¹ Die im Kollektivismus enthaltene Annahme, dass eine Gesellschaft in sich selbst wertvoll sei, wirft darüber hinaus die Frage auf, was es heißt, dass ein kollektives Gebilde Träger eines intrinsischen Wertes ist. So gut zu verstehen ist, was es heißt, ein Lebewesen als Träger eines moralisch relevanten Wertes und deshalb als berücksichtigungswert aufzufassen, so unklar ist dies jedoch in Bezug eine soziale Einheit.

Die angesprochenen Probleme sowohl individualistischer als auch kollektivistischer Konzeptionen lassen bereits erahnen, dass sie keineswegs nur in reiner Form vertreten wurden. Tatsächlich finden sich eklektische Versuche, um die Nachteile, die sich aus reinen Konzeptionen ergeben, zu vermeiden und die Frage nach der Natur des Miteinanders einer

¹ Vgl. Moravcsik, Julius: Gemeinschaftsbande, in: *conceptus*. Zeitschrift für Philosophie, Nr. 58, Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1989.

endgültigen Antwort zuzuführen. Die Vertreter eines solchen Kommunitarismus nehmen an, dass menschliches Handeln sowohl auf verschiedenen individuellen Anlagen als auch auf der sozialen Lebensweise der Menschen beruht. Sie heben allerdings die soziale Natur des Menschen hervor und formulieren auf dieser Basis einen Vorrang gesellschaftlicher Werte und Institutionen gegenüber den Eigeninteressen des einzelnen Individuums. Allerdings ist auch diese Auffassung nicht frei von Problemen. Sofern sie impliziert, dass Gesellschaft und Individuum jeweils in sich selbst und füreinander wertvoll sind – was naheliegt –, so scheitert sie im Grunde an denselben Problemen, wie schon die Ansätze davor. Einerseits bleibt unklar, was es heißt, dass ein Kollektiv Träger eines intrinsischen Wertes ist, andererseits stellt sich die Frage nach dem Motiv des Handelns, und zwar dann, wenn das Wohl des Individuums mit dem Wohl des Kollektivs kollidiert.

Verändern wir nun unseren Standpunkt, sodass sich uns die Frage nach der Natur des Miteinanders noch von einem anderen Blickwinkel aus erschließt; vom Blickwinkel dreier Philosophen, die nicht nur in diesem Zusammenhang bedeutsame Beiträge geliefert haben: Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jaques Rousseau.

Thomas Hobbes vertritt einen rationalistischen Individualismus, der zufolge die Menschen von Natur aus, und zwar aufgrund ihrer Vernunft danach streben, ihre jeweiligen Interessen zu befriedigen. Er bestreitet die Annahme, dass der Mensch ein von Natur aus zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei.²

Dieses Axiom ist [...] trotz seiner weitverbreiteten Geltung falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt. Denn untersucht man genauer die Gründe, warum die Menschen zusammenkommen und sich gegenseitig an ihrer Gesellschaft erfreuen, so findet man, daß dies nicht naturnotwendig, sondern nur zufälligerweise geschieht. Denn wenn die Menschen einander von Natur, d. h. bloß weil sie Menschen sind, liebten, wäre es unerklärlich, weshalb nicht jeder einen jeden in gleichem Maße liebte, da sie ja alle in gleichem Maße Menschen sind; oder weshalb der Mensch lieber die Gesellschaft derer aufsucht, die ihm mehr als die übrigen Ehre und Vorteil erweisen.³

Die Menschen suchen die Gesellschaft um des eigenen Vorteils willen, aus Liebe zu sich selbst. Da man aus rein begrifflichen Gründen nur dann einen Vorteil hat, wenn man ihn gegenüber anderen hat, liegt den Menschen weniger an gegenseitiger Unterstützung – obschon auch diese gewisse Vorteile verschafft –, als vielmehr daran, Herrschaft über andere zu erlangen: „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch [...]“⁴ Der berühmte Homo-homini-lupus-Satz Thomas Hobbes zielt dabei nicht auf einen moralischen Vorwurf ab, sondern auf die Konsequenz des rationalen Strebens der Menschen nach ihrem Vorteil. Wenn wir aufgrund unserer natürlichen Vernunft danach streben, unseren eigenen Vorteil zu maximieren, so ergibt sich im Erfolgsfall als ebenso natürliche »Nebenwirkung«, dass wir

² Die Annahme eines rationalistischen Individualismus findet sich auch heute noch in vielen entscheidungstheoretischen Modellen, mit denen versucht wird, menschliches Handeln, auch im sozialen Kontext, zu erklären und mithin vorherzusagen wie jemand unter bestimmten Randbedingungen handeln wird, sofern dieser Mensch rational im Sinne des Modells ist.

³ Hobbes, Thomas: Vom Menschen – Vom Bürger, Meiner, Hamburg 1994, S. 75 f.

⁴ a. a. O. S. 69.

anderen dabei schaden. Wegen des Strebens nach dem jeweiligen individuellen Vorteil liegt aber der Ursprung der großen und dauernden Verbindungen der Menschen nicht im gegenseitigen Wohlwollen, sondern in gegenseitiger Furcht.⁵ Der Grund der gegenseitigen Furcht liegt „in ihrem Willen sich gegenseitig Schaden zuzufügen [...]“⁶. Wie Hobbes glaubt, sind die Menschen einander von Natur aus gleich, und zwar nicht nur in jenem Streben, von dem gerade die Rede war, sondern auch insofern, als sie prinzipiell die gleichen Möglichkeiten haben, diese Absichten zu realisieren. „Die einander Gleiches tun können, sind gleich; und die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können auch gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.“⁷ Im Zusammenleben mit anderen Menschen handeln wir laut Hobbes also im Wesentlichen aus drei Motiven, nämlich einerseits dem Streben, einen möglichst großen Vorteil (auch Nutzen) daraus zu ziehen, andererseits aber aus dem Wunsch, das eigene Leben zu erhalten, und der berechtigten Furcht, dass die anderen aufgrund ihrer Bemühungen um den eigenen Vorteil danach trachten, uns zu töten. Erst das Streben nach Erhaltung von Leben und Besitz führt dazu, dass die Menschen übereinkommen, bürgerliche Gesellschaften zu bilden; was wiederum dem eigenen Vorteil geschuldet ist.

Auch John Locke verbindet ein rationalistisches Bild des menschlichen Handelns mit einer individualistischen Sicht des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft. Zwar geht Locke wie Hobbes davon aus, dass die Menschen von Natur aus gleich sind, doch versteht er darunter, anders als Hobbes, dass sie von gleicher Art und gleichem Rang sind, d. h., dass sie „unterschiedslos zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch der gleichen Fähigkeiten geboren sind“⁸. Locke charakterisiert den Naturzustand als Zustand vollkommener Gleichheit und Freiheit, was nicht heißt, dass es einem frei stünde, zügellos und beliebig zu handeln. „Obwohl der Mensch in diesem Zustand die unkontrollierbare Freiheit besitzt, über seine Person und seinen Besitz zu verfügen, hat er doch nicht die Freiheit, sich selbst oder irgendein in seinem Besitz befindliches Lebewesen zu zerstören.“⁹ Sofern etwas ausschließlich mich selbst betrifft, bin ich im Handeln frei; ich bin jedoch nicht frei bzw. habe nicht das Recht jemand anderen durch mein Handeln zu schädigen. Alle anderen haben ja wie ich, aufgrund der natürlichen Gleichheit aller Menschen, denselben Anspruch über ihr eigenes Leben selbst zu verfügen. Wie Locke glaubt kommen die Menschen aufgrund ihrer Vernunft zur Einsicht, „daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben, seiner Gesundheit, seiner Freiheit oder seinem Besitz Schaden zufügen *soll*“¹⁰. Anders als es der zitierte Passus nahe legt, begründet Locke seine

⁵ Vgl. Hobbes, Thomas: Vom Menschen – Vom Bürger, Meiner, Hamburg 1994

⁶ Hobbes, Thomas: Vom Menschen – Vom Bürger, Meiner, Hamburg 1994, S. 79.

⁷ a. a. O. S. 80.

⁸ Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, S. 202.

⁹ a. a. O. S. 203.

¹⁰ Ebenda.

Annahme, zumindest explizit, nicht rationalistisch, sondern metaphysisch. Seine Begründung stützt sich nämlich nicht darauf, dass es vernünftig sei, gewisse Spielregeln des Zusammenlebens einzuhalten, damit dies für alle von Vorteil ist, sondern vielmehr darauf, dass wir uns alle als Geschöpfe „eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers“¹¹ anzusehen haben. „Und da uns allen die gleichen Fähigkeiten verliehen wurden und wir alle Glieder einer einzigen Gemeinschaft – derjenigen der Natur – sind, kann nicht angenommen werden, daß uns irgendeine Rangordnung unter uns dazu ermächtigt, einander zu zerstören“¹². Obwohl Locke den Eindruck erweckt, die empirischen Gegebenheiten der menschlichen Natur zu erklären, gibt er doch nicht eine Beschreibung der Verhältnisse, die tatsächlich in und zwischen menschlichen Gesellschaften herrschen, sondern formuliert eine normative Annahme, wie wir zusammenleben *sollen*. Das ist etwas anderes. De facto war es nicht nur zu Lockes Zeiten so, sondern ist es leider auch noch heute, dass Menschen mitunter versuchen, einander zu übervorteilen, zu schädigen oder gar zu töten, dass sie Kriege gegeneinander führen, in denen die Rechte des Naturzustands ebenso verletzt werden wie bei anderen Formen der Gewaltanwendung. Dass der Unterschied zwischen Sein und Sollen mitunter gewaltig ist, dessen war sich Locke aber anscheinend sehr wohl bewusst. Er kommt zu folgendem Schluss: Da letztlich niemand ein Interesse an Übervorteilung, gegenseitiger Schädigung und Krieg haben kann, da ja jeder in seinem Leben und Besitz bedroht ist, bilden die Menschen bürgerliche Gesellschaften. Wie bei Hobbes ist die Gesellschaft auch bei Locke ein Konstrukt zum Vorteil des Einzelnen. Den Preis, den wir hierfür zu zahlen bereit sind, ist eine gewisse Einschränkung unserer umfassenden Freiheit, wie sie uns im Naturzustand gegeben ist. In Bezug auf den Ursprung unserer sozialen Lebensweise geht Locke also teilweise von ähnlichen Voraussetzungen aus wie Hobbes – mit einem gravierenden Unterschied: Seines Erachtens befinden sich die Menschen nicht von vornherein in einer Art Kriegszustand miteinander; ganz im Gegenteil, sie kommen als gleiche und freie Wesen vernünftigerweise zu der Einsicht, dass die Gesellschaft dem Naturzustand zu bevorzugen ist, und zwar um Schädigung und Krieg weitestgehend zu vermeiden.

Kommen wir zu Jean-Jaques Rousseau.¹³ Auch für Rousseau war die Frage nach der Natur des Menschen vor dem Hintergrund seiner sozialen Lebensweise Ausgangspunkt vieler Überlegungen. Anders als Hobbes und Locke vertritt Rousseau einen kollektivistischen Ansatz. Für ihn ist der Mensch ein von Natur aus soziales Wesen. Im relativen Naturzustand, in dem die Menschen laut Rousseau noch vor der Entwicklung moderner Gesellschaften miteinander lebten, waren sie trotz aller natürlichen Unterschiede politisch gleichgestellt: Alle lebten in einem Zustand der Genügsamkeit, Unabhängigkeit, Muße und Zufriedenheit. Man könnte Rousseau vorwerfen, ein allzu naives Bild vom Menschen und seiner sozialen Lebensweise gezeichnet zu haben, doch für die radikale Gesellschaftskritik, die darauf

¹¹ Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, S. 203.

¹² Ebenda.

¹³ Vgl. Rousseau, Jean-Jaques: Du contrat social ou Principes du droit politique. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Reclam, Stuttgart, 2010.

aufbaut, und die heute mehr denn je von großer Aktualität scheint, gilt das nicht. Der Mensch ist zwar in Rousseaus Augen ein soziales Wesen, doch sind die Menschen einander nur in gewissen natürlichen Formen des Zusammenlebens auf eine Art gleich, die allen erlaubt, ihren Anlagen nach in Glück und Frieden zu leben. In modernen Gesellschaften werden diese natürlichen Formen aber hintertrieben, in dem diese Gesellschaften den Boden dafür bereiten, dass sich die Macht einiger Weniger sehr zum Nachteil der meisten Menschen auswirkt. Für Rousseau zeichnen hier vor allem die Entstehung von Privateigentum und die immer stärker voranschreitende Arbeitsteilung verantwortlich. Privateigentum und Arbeitsteilung sind der Motor für soziale Abhängigkeit und Ungleichheit. Aus dieser Perspektive ist die soziale Evolution, mithin die Entwicklung moderner Gesellschaften, mit ihren großen wirtschaftlichen Errungenschaften, ihrer Wissenschaft und Kultur – nicht als ein Fortschritt zu sehen, sondern als Niedergang der Menschen, durch den sie aus einem Zustand der Gleichheit und Genügsamkeit in Abhängigkeit, Ungleichheit und Egoismus gelangen.

Fassen wir zusammen: Die Frage nach der Natur des Menschen vor dem Hintergrund seiner sozialen Lebensweise ist einigermmaßen schwierig zu beantworten. Das lässt sich bereits im Rahmen dieser fragmentarischen Ausführungen zu Individualismus, Kollektivismus und Kommunitarismus erahnen. Alle drei Denkrichtungen implizieren Perspektiven, die uns nahe sind, die uns in der eigenen Alltagsrealität unmittelbar begegnen. Doch sie stehen zueinander im Konflikt, lassen sich nicht zugleich realisieren. Es ist dieses Hin- und Hergerissensein, das sich daraus speist – den eigenen Vorteil im Blick und doch ein Gewissen, das auf das Wohl der Gesellschaft hin zielt. Letztlich wird es aber ohnehin nicht darauf ankommen, wozu wir von Natur aus bestimmt sind, denn offensichtlich sind wir in der Lage unsere natürlichen Anlagen – zumindest einige davon – zu vervollkommen und zu kultivieren. Gerade in dieser Fähigkeit liegt ja der kulturevolutionäre Aufstieg des Menschen von seinen primitiven Anfängen bis hin zur Moderne mitbegründet. Wir stehen also weniger vor der Frage, wie wir miteinander leben *können* als vielmehr – womöglich zum wiederholten Mal – vor der Frage, wie wir miteinander leben *wollen*. Dass eine philosophische Betrachtung hierzu einen *praktischen* Beitrag zu leisten imstande wäre, darf bezweifelt werden, was aber nicht heißt, dass der Prüfung und der Systematisierung dessen, worauf ein solches Vorhaben gründet und wodurch sich die philosophische Beschäftigung mit Mensch und Welt auszeichnet, nicht dennoch ein Wert zukommt. Es liegt an uns, die Geistesgeschichte fruchtbar zu machen, und weiter darüber nachzudenken, wie sich unsere Gesellschaften entwickeln lassen.

Literaturverzeichnis

Hobbes, Thomas: Vom Menschen – Vom Bürger, Meiner, Hamburg, 1994.

Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

Moravcsik, Julius: Gemeinschaftsbande, in: conceptus. Zeitschrift für Philosophie, Nr. 58, (Hrsg.): Zelger, Josef; Kleinknecht, Reinhard; Marek, Johann, Christian; Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, 1989.

Rousseau, Jean-Jaques: Du contrat social ou Principes du droit politique. Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, in: Reclams Universal-Bibliothek, Reclam, Stuttgart, 2010.