Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 56 (1997)

Artikel: Über Freiheit und Glück

Autor: Klinger, Cornelia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-882989

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CORNELIA KLINGER

Über Freiheit und Glück

Von Freiheit und Glück in einem Atemzug zu sprechen, weckt angenehme Assoziationen von gut und teuer, schön und edel – und erinnert an andere zusammengehörige, sich wechselseitig bedingende und ergänzende Begriffspaare wie etwa Glück und Gesundheit, Freiheit und Gleichheit, Frieden und Gerechtigkeit. Diesen und weiteren Paaren dieser Art ist gemeinsam, dass ihre beiden Terme miteinander zwar keineswegs gleichbedeutend sind, dass sogar erhebliche Spannungen zwischen ihnen bestehen können (wie etwa im Fall von Freiheit und Gleichheit), dass sie aber letztlich doch eng miteinander verbunden sind. So scheint es sich auch bei Freiheit und Glück zu verhalten: weit entfernt davon völlig übereinzustimmen, scheinen sie zusammenzupassen und zusammenzugehören: bedarf schliesslich das Glück, das diesen Namen wirklich verdienen soll, nicht – unter anderem – auch der Freiheit und erfüllt umgekehrt die Freiheit, wenn schon nicht *den*, so doch wenigstens *einen* Begriff von Glück? Einfacher gesagt: Ist Freiheit nicht Bestandteil des Glücks und ist umgekehrt Glück nicht ein Aspekt der Freiheit? Zumal unserem heutigen Welt- und Selbstverständnis ist eine solche Sicht der Dinge naheliegend und sympathisch[1]. Jedoch zeigen sich mit Blick auf die philosophische Tradition und die Geschichte des Abendlandes einige problematischere Aspekte.

Zunächst einmal fällt auf, dass das schöne Begriffspaar Freiheit und Glück selten zusammen auftritt. Im Kanon der philosophischen Literatur gibt es eigentlich keine prominente Tradition einer gemeinsamen Erörterung von Freiheit und Glück.

Glück als Thema der Philosophie wird als Frage nach dem guten und richtigen Leben aufgefasst, hauptsächlich in Verbindung mit Tugend und Moral diskutiert und damit der Ethik zugeordnet («Nicht das ist gut, was glücklich macht, sondern nur das macht glücklich,

1 Aktuelle Versuche, Freiheit und Glück zu denken – wie etwa der von Martin Seel neuerdings unternommene, gehen daher in diese Richtung vgl. M. SEEL, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik,* Frankfurt 1995.

was gut ist»). Ausserhalb der Domänen von Ethik und Moral ist Glück nicht gerade ein besonders zentrales Thema des philosophischen Diskurses. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Freiheit das gewichtigere und vielschichtigere philosophische Thema von beiden ist.

Und wenn eine Beziehung zwischen Freiheit und Glück hergestellt wird, dann erscheint sie sogar oft als höchst problematisch. Nicht selten treten Freiheit und Glück als Antagonisten, als schwer oder gar nicht zu vermittelnde Gegensätze in Erscheinung. Für Hegel ist Freiheit der Gegenstand und Zweck der Weltgeschichte. Dagegen ist die Weltgeschichte «nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes»[2]. Glück wird also konnotiert mit Zusammenstimmung oder Harmonie, weitergehend mit Zufriedenheit, Ruhe, Ausgeglichenheit, Angekommensein, Gelassenheit und Genuss. Mit dieser Assoziation befindet sich Hegel in voller Übereinstimmung – sowohl mit dem *common-sense*-Empfinden als auch mit der philosophischen Tradition des Abendlandes, die über die verschiedenen Epochen und Orientierungen hinweg Glück bestimmt hat als «die Heiterkeit des Gemüts, die in Windstille und Ruhe die Seele ihr Leben verbringen lässt» (Demokrit), als «Distanz zur Welt, heitere Gelassenheit» (Epikur), als «Beruhigung der Seele, die aus dem anschauenden Erkennen Gottes entspringt» (Spinoza). «Le bonheur est un état de paix et de contentement, parsemé de plaisirs sans amertume et sans remords» (Abbé de Gourcy); Glück besteht darin ruhig zu sein, «tranquille au fond de l'abîme» (Rousseau)[3].

Auf der Rückseite dieser durchgängigen Identifikation von Glück mit Ruhe ist es naheliegend, dass sich neben den positiven auch die negativen Assoziationen einstellen, die mit Ruhe verbunden sein können: nämlich Bewegungslosigkeit und Passivität, Enge und Beschränkung. Das träge, bequeme, langweilige, unproduktive, unkreative, statische Glück, das einschläfernd und verdummend auf die Menschen wirkt, steht dann in Opposition zur Vorstellung der aufregenden, unbequemen, frostigen, einsamen, heroischen, schöpferischen, dynamischen Freiheit, die es immer nur zu erstreben, zu erkämpfen gilt, und

2 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12, Frankfurt 1986, S. 42.

3 Vgl. R. SPAEMANN, «Glück», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. RITTER, Bd. 3, Darmstadt 1974, Sp. 679, 690, 698, 700, 702.

die im glücklichen Augenblick des «verweile doch, Du bist so schön» immer schon verfehlt bzw. wieder verloren ist. Mit Dualismen wie statisch-dynamisch, passiv-aktiv, geniessend-strebend, müssig-kreativ lässt sich die Polarisierung zwischen Glück und Freiheit beschreiben. Dieser Gegensatz verschärft sich noch weiter, wenn auf der Seite des Glücks die sinnlichen Komponenten des guten Lebens, das Wohlergehen und der Genuss in den Vordergrund gerückt werden. Dann verbindet sich die Vorstellung des Glücks mit der Immanenz des materiellen Seins, mit den naturhaften Seiten der Existenz, ja sogar mit dem Geruch des Animalischen (um nicht zu sagen: des «Schweinischen»). Zu dieser Auffassung von Glück erscheint Freiheit als Gegenpol, bzw. Willensfreiheit und Vernunft als Instrumente der Befreiung von den Fesseln der Sinnenwelt. Hinter dieser Polarität von immanentem Glück und transzendenter bzw. transzendierender Freiheit scheint der Dualismus von Natur und Kultur auf. Vor diesem Hintergrund gebührt der Freiheit ein unbezweifelbarer, wenn auch nicht immer leicht zu erringender, sondern wohl auch etwas schmerzlicher und bedauerlicher Vorrang vor dem Glück.

Nebenbeibemerkt drängen sich dem Alltagsbewusstsein abendländischer Prägung an diesem Punkt der Polarisierung und Hierarchisierung von Glück und Freiheit auch leicht Assoziationen von Weiblichkeit und Männlichkeit auf. Einer in der westlichen Denktradition allgemein geltenden Regel der Abspaltung entsprechend[4] werden die negativen Aspekte des Glücks weiblich konnotiert bzw. auf Weiblichkeit projiziert. Mit der «Frau» verbinden sich Vorstellungen von (häuslichem) Glück, Statik, Genuss, Sinnlichkeit, Leben, Lebenswelt, Immanenz. Dagegen steht Männlichkeit für Selbstbestimmung, Dynamik, Rationalität und eben: Freiheit. In unendlicher Fülle und Variation erzählen Mythen, Märchen und Literatur die Geschichte vom Helden, der sich aus der – sei es banalen, sei es gefährlichen – Verstrickung in die mit weiblichen Reizen ausgestatteten Bande von Liebe, Erotik/ Sexualität und Häuslichkeit unter Aufbietung von Mannesmut und -vernunft befreien muss und so letztlich Freiheit gegen Glück eintauscht. Ein besonders anschauliches Beispiel für diese zum Topos gewordene Vorstellung bietet die griechische Kalypso-Odysseus-Episode in der Darstellung von Friedrich Schiller:

4 C. ROHDE-DACHSER, *Expedition in den dunklen Kontinent – Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse*, Heidelberg 1991, S. 61.

> «Die Schönheit unter der Gestalt der Göttin Kalypso hat den tapfern Sohn des Ulysses bezaubert, und durch die Macht ihrer Reizungen hält sie ihn lange Zeit auf ihrer Insel gefangen. Lange glaubt er einer unsterblichen Gottheit zu huldigen, da er doch nur in den Armen der Wollust liegt – aber ein erhabener Eindruck ergreift ihn plötzlich [...], er erinnert sich seiner bessern Bestimmung, wirft sich in die Wellen und ist *frei*»[5].

Martin Seels Interpretation des Verzichts auf das Liebes- und Lebensglück mit Ilsa Lund (Ingrid Bergman), den die Figur des Rick (Humphrey Bogart) in Michael Curtiz' Film «Casablanca» leistet, weist ganz ähnliche Züge auf. Zu recht ist Seel überzeugt, dass dieser Verzicht weniger aus moralischen Motiven erfolgt, als vielmehr um des höheren Glücks der «personalen Freiheit» willen, der «die höchste inhaltliche Erfüllung», das Glück der Liebe, geopfert wird[6].

Die Dimension einer geschlechtsspezifischen und -geschlechterdifferenten Assoziierung von Freiheit mit Männlichkeit und Glück mit Weiblichkeit ist freilich keine spezifische oder gar exklusive Eigenheit des Begriffspaares Freiheit und Glück. Vielmehr lässt sich so gut wie jedes binäre Begriffspaar, das sich in ähnlicher Weise wie die Polarisierung von Freiheit und Glück auf den Dualismus von Kultur und Natur zurückführen lässt, auch auf den Dualismus von Männlichkeit und Weiblichkeit abbilden[7].

Wenn man die Polarisierung und Entgegensetzung von Freiheit und Glück unter anderen Gesichtspunkten weiter verfolgt, dann stellt sich Freiheit als eine formale Kategorie dar, was bereits daran erkennbar wird, dass Freiheit auf ein *von* und auf ein *zu* bezogen werden muss. Glück dagegen ist eine materiale Kategorie. Insofern als Glück weitgehend mit dem Guten und näherhin mit dem guten Leben in eins gesetzt wird, muss inhaltlich bestimmbar sein, was das Gute ist, was das gute Leben ausmacht. Mehr noch: es bedarf der Ausformulierung einer kompletten Hierarchie von Gütern und Werten, einschliesslich der Bestimmung eines *summum bonum*, d.h. des Zusammenhangs eines Sinnkosmos und darüberhinaus des Vorhandenseins eines intersubjektiv gültigen Sinnkonsenses. Glück ist nicht nur eine, sondern

5 F. SCHILLER, *Werke in drei Bänden,* hg.von H. GÖPFERT, München/Wien 1966, Bd. 2, S. 612 (Hervorhebung C.K.).

6 M. SEEL, a.a.O., S. 122-124.

7 Vgl. C. KLINGER, «Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie», in: H. BUßMANN/R. HOF (Hg.), *Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften,* Stuttgart 1995.

geradezu *die* zentrale Sinn-, Ziel- und Zweckkategorie: «O happiness! Our being's end and aim»[8].

Mit dieser Bestimmung von Freiheit als einer formalen und Glück als einer materialen Kategorie verbindet sich mindestens tendenziell eine historische Zuordnung.

Die Ausrichtung einer Gesellschaft auf die Verwirklichung eines allgemeinen Guten und die Ableitung des guten und geglückten Lebens der einzelnen aus einer allgemeinverbindlichen Wertordnung, setzt ein geschlossenes Weltbild und eine an ihm orientierte Gesellschaftsordnung voraus. In dieser Perspektive gebührt dem Wohl des Ganzen der Vorrang vor den Teilen (und ihrem Glück).

> «Die wahre Staatskunst [muss] unbedingt zunächst das allgemeine Wohl und nicht das der Einzelnen im Auge haben – denn das allgemeine Wohl hält die Staaten zusammen, das Interesse der Einzelnen dagegen wirkt trennend [...] beiden, dem Gemeinwesen und dem Einzelnen [ist] damit gedient [...], wenn das Gemeininteresse mehr befriedigt wird als das persönliche»[9].

Das Leben der einzelnen ist dann glücklich zu nennen, oder genauer wäre es eigentlich zu sagen: das Leben der einzelnen ist dann als geglückt, als gelungen und gut zu bezeichnen, wenn sie die rechte Ordnung erkennen und wenn sie den ihnen in dieser Ordnung zugewiesenen Platz einnehmen und ausfüllen.

Mit dem Niedergang des christlich-metaphysischen Weltbildes und seinen hierarchischen und gradualistischen Ordnungskonzeptionen zerbricht die «grosse Kette des Seins», in der jedem Wesen ein bestimmter Platz zugewiesen ist. Wenn das Ganze nicht mehr gedacht und gewollt werden kann, gewinnen folgerichtig nach und nach die Teile Vorrang vor dem Ganzen. Die Prozesse der Säkularisierung und Modernisierung machen das Streben nach Glück im Sinne der Verwirklichung des guten Lebens als Ziel der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit zunehmend schwieriger und letztlich sogar unmöglich. Es verblassen allgemein verbindliche Wert- und Güterhierarchien mit einem *summum bonum* an der Spitze. «For what is the peculiar character of the modern world – the difference which chiefly distinguishes modern institutions, modern social ideas, modern life itself, from those of times long past?» fragt John Stuart Mill und seine Antwort lautet: «It is, that human beings are no longer born to their place in

8 A. POPE, *An Essay on Man*, Epistle IV, engl./dt. hg. v. W. BREIDERT, Hamburg 1993, S. 76.

9 PLATON, *Gesetze*, 875 a-b.

life, and chained down by an inexorable bond to the place they are born to, but are free to employ their faculties, and such favourable chances as offer, to achieve the lot which may appear to them most desirable »[10]. In der Folge davon gewinnt das Prinzip der Freiheit Vorrang vor dem des guten Lebens als Leitidee der öffentlichen gesellschaftlichen Ordnung.

Die Revolution der Denkart vom Vorrang des Ganzen zum Vorrang der Teile und der damit einhergehende Aufstieg der Freiheitsidee bedeuten indessen keineswegs das völlige Verschwinden von Vorstellungen des guten Lebens und des Glücks. Im Gegenteil, die Verfolgung des Glücks wird im modernen Staat geradezu in Verfassungsrang und zum Kriterium der Legitimität von Regierung und politischem System erhoben:

> « We hold these truths to be self-evident that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty, and the *pursuit of happiness*. That to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the right of the people to alter or abolish it, and to institute new government »[11].

Gleichwohl ist der *pursuit of happiness*, den die amerikanische Unabhängigkeitserklärung den freien Bürgern eines freien Landes garantiert und so Freiheit und Glück in denkbar engste Verbindung miteinander bringt (« *life, liberty, and* [...] *happiness* »), nicht direkt und unmittelbar ein gemeinschaftliches Ziel und Staatszweck. Vielmehr besteht das Ziel der modernen demokratischen und liberalen Gesellschaftsform darin, *den Einzelnen* die Freiheit zu gewähren, ihre *jeweiligen* Vorstellungen von Glück autonom – eingeschränkt nur durch dasselbe Recht aller anderen Individuen – verfolgen zu dürfen. Hiermit rückt öffentliche Freiheit bzw. die auf Freiheit gegründete öffentliche Ordnung in die Position einer entscheidenden Bedingung für die Möglichkeit der Verfolgung und Verwirklichung des Glücks. Was hingegen die reale Gestaltung des Glücks, die inhaltliche Füllung seines Begriffs anbelangt, so üben sich die öffentlichen Institutionen

10 J. S. MILL, « The Subjection of Women », in: *Three Essays*, ed. by R. WOLLHEIM, Oxford/New York 1995, S. 445.

11 *Declaration of Independence, July 4, 1776* (Hervorhebung C.K.). Diese grundsätzliche Dienstbarkeit des Staates für die Interessen der Einzelnen besteht bis heute fort: « Die oberste Aufgabe des Staates und der Politik im allgemeinen besteht darin, den Individuen gerecht zu werden » (M. WALZER, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Berlin 1992).

in weiser Zurückhaltung bzw. Indifferenz und die moderne Gesellschafts- und Politiktheorie legt eine Art von *docta ignorantia* an den Tag. Was in dieser Weise aus dem öffentlichen Blickfeld gerückt erscheint, fällt nun mit umso grösserem Gewicht in die Zuständigkeit des Subjekts, in die Sphäre des Individuellen und Privaten.

Diese Privatisierung und Individualisierung der Frage des guten Lebens in der Moderne prägt den Begriff des Glücks vollkommen neu und anders als in der Vergangenheit. So in die individuelle Verfügung gestellt, scheint die Glücksfrage als solche jetzt erst wirklich wichtig zu werden für die Lebensgestaltung der Menschen. Aus dem, was einmal eine Frage des *Erkennens* einer vorgegebenen Ordnung war, wird nun eine Frage der Projektierung und Realisierung eines je eigenen Entwurfs, also des *Handelns*. Der *pursuit of happiness* wird zum zentralen Thema des modernen Subjekts, das sich gerade dadurch als modernes Subjekt konstituiert. Das heisst, dieser Prozess lässt sich nach zwei Richtungen hin beschreiben: auf der einen Seite erlangt das sich aus dem Kontext gesellschaftlicher Normen und Konventionen emanzipierende, sich aus der Ethik tendenziell ausdifferenzierende Thema Glück erst für das moderne Subjekt solch eminente Wichtigkeit – andererseits bildet sich die Figur des modernen Subjekts dadurch erst aus, indem das Subjekt zur Trägerinstanz aller Ziel- und Zweckvorstellungen wird und dadurch eine nie dagewesene Bedeutung gewinnt.

Bei genauerem Hinsehen zeigt der moderne *pursuit of happiness* zwei Dimensionen. Im Vordergrund steht der Gesichtspunkt des Privat*interesses*, des Nutzens, des Eigennutzes. Die Vorstellung der «wünschenswerteste[n] Lebensstellung» ist in erster Linie ökonomisch bestimmt. Es wird davon ausgegangen, dass die freie Verfolgung des Privatinteresses der Individuen und nicht die Verpflichtung auf eine gemeinsame gesellschaftliche Praxis und ihr *bonum commune* den Bestand des Gemeinwesens am sichersten und reibungsfreiesten zu gewährleisten vermag: «[...] by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he [the individual, C. K.] intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for a society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote

it»[12]. Mit Adam Smith ist der Gegenpol zu Platons, die traditionale, vormoderne Gesellschaftstheorie repräsentierender Auffassung erreicht.

Allerdings erfüllt der als Verfolgung des ökonomischen bzw. materiellen Interesses verstandene *pursuit of happiness* ein wesentliches Kriterium des Glücksbegriffs gerade nicht, nämlich die Vorstellung von Glück als Zweck und Ziel, ja sogar als oberster Zweck- und Zielinstanz. Denn der Erwerb und Besitz ökonomischen Reichtums ist – mindestens nach herkömmlicher Auffassung – nie als Selbstzweck betrachtet worden («*Geld allein macht nicht glücklich*»), sondern, wenn überhaupt eine Verbindung zwischen Reichtum und Glück hergestellt wird, so gilt Reichtum als Voraussetzung und Mittel zur Erfüllung anderer Wünsche und zur Verwirklichung höherer Ziele. Trotz aller Differenzen zwischen modernen und traditionalen Glückskonzeptionen bleibt dieses Grundaxiom, dass es sich bei allem, was als Glück gelten darf, um einen Selbstzweck handeln muss, erhalten: «Happiness can be found only in activities that are ends unto themselves»[13].

An dieser Stelle öffnet sich der Blick auf die zweite Dimension der Individualisierung und Privatisierung des Glücks in der Moderne. Denn der moderne Begriff des Privaten erfüllt sich nach zwei Hinsichten: in der liberalen, demokratischen Gesellschaft wird einerseits der durch die Gesetze der Ökonomie bestimmte Bereich der bürgerlichen Gesellschaft als privat bezeichnet, andererseits mit gleichem Recht und im Zuge derselben historischen Entwicklung, aber mit anderen Implikationen die Intimsphäre des Individuums, die Sphäre der sozialen Nahbeziehungen von Ehe, Familien- und Freundeskreisen, kurzum das Privat*leben*. Das ist der Bereich, in dem Menschen in erster Linie die Realisierung ihrer Glücksvorstellungen erwarten. Denn tatsächlich erfüllt das Privatleben jenes Kriterium, das die Sphäre der Ökonomie, so sehr auch deren Grundprinzip des Privat*interesses* mit dem *pursuit of happiness* identifiziert werden mag, gerade verfehlt: es gilt als Selbstzweck. «L'idéal du bonheur s'est toujours matérialisé dans la maison, chaumière ou château»[14].

12 A. SMITH, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, (1776), Book IV, Chap. IX. Zitiert nach D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Oxford 1986, S. 83.

13 I. C. GÖTZ, *Conceptions of Happiness*, Lanham/New York 1995, S. 15.

14 S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Vol. 2, Paris 1949, S. 54.

Allerdings ist die Richtigkeit sowohl der Zeit- als auch der Ortsangabe in Simone de Beauvoirs Aussage zu bezweifeln: weder war das Haus zu allen Zeiten der Ort des Glücks, noch sind ausgerechnet Hütte oder Schloss sein eigentlicher Sitz; allein für die moderne Epoche und für das bürgerliche Heim trifft diese Aussage in vollem Umfang zu. Zwar haben Menschen seit jeher ihr Glück in Liebes-, Familien- und Freundschaftsbeziehungen gesucht und wohl auch gefunden; zwar haben sich Menschen auch zu anderen Zeiten, in denen sich Tugend-, Wert- und Zwecksetzungen aufgrund bestimmter Bedingungen im öffentlichen Leben nicht realisieren liessen, auf dieses private Glück reduziert gesehen[15], aber die Idee, dass das Glück seinen systematischen gesellschaftlichen Ort hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich im «Privatleben» hat, das ist eine spezifisch moderne Vorstellung.

Es ist der Ausdifferenzierungsprozess verschiedener autonomer Wertsphären und das heisst der Modernisierungsprozess, der die Grundlagen dafür schafft, dass die familiale Privatsphäre zum Ort des Glücks avancieren kann. Denn erst durch die «Entfamiliarisierung der Politik» und die «Entfamiliarisierung der Ökonomie»[16] wird die Familie von politischen Macht- und ökonomischen Arbeitsverhältnissen so weit entlastet, dass sie als der Gegenpol der Liebe, der Freiheit und Ruhe von den Zwängen der Arbeit und des Daseinskampfes in Erscheinung treten kann. Der Entfamiliarisierung von Politik und Ökonomie entspricht die «Privatisierung der Familie»[17]. Erst die moderne, von instrumentellen Rücksichten befreite Privatsphäre kann als reiner Selbstzweck in Erscheinung treten – wie es für das Glück Voraussetzung ist. Erst die *idealiter* von politischen und ökonomischen Rücksichten freigesetzte moderne Ehe und Familie soll ausschliesslich auf Liebe und Freiwilligkeit gegründet sein. So finden in der häuslichen Privatsphäre die modernen Prinzipien der Freiheit und Selbsttätigkeit des Subjekts, die sich in der Sphäre der bürgerlichen

15 So setzt etwa mit dem Niedergang der griechischen Polis eine Wendung zu mehr individuell gefärbten Glücks- und Moralvorstellungen ein.

16 S. BENHABIB/L. NICHOLSON, «Politische Philosophie und die Frauenfrage», in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hg. von I. FETSCHER/H. MÜNKLER, Bd. 5, München/Zürich 1987, S. 527 und 529.

17 Vgl. H. TYRELL, «Probleme einer Theorie der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der privatisierten modernen Kernfamilie», in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 5 (1976), S. 395; T. MEYER, *Modernisierung der Privatheit. Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse des familialen Zusammenlebens*, Opladen 1992, S. 40.

Gesellschaft als Prinzipien des Eigen*interesses* und der Selbst*erhaltung* manifestieren, eine Steigerung und Überhöhung in den Idealen von Selbst*wert* und Selbst*verwirklichung*. Mit anderen Worten: in der Privatsphäre – und nur hier – scheinen Freiheit und Glück vereint; und darüberhinaus scheint sich das moderne Humanitätsideal hier erst wirklich zu vollenden:

> « Private Autonomie, die ihren ökonomischen Ursprung verleugnet [...] verleiht [...] der bürgerlichen Familie das Bewußtsein ihrer selbst. Sie scheint freiwillig und von freien Einzelnen begründet und ohne Zwang aufrechterhalten zu werden; sie scheint auf der dauerhaften Liebesgemeinschaft der beiden Gatten zu beruhen; sie scheint jene zweckfreie Entfaltung aller Fähigkeiten zu gewähren, die die gebildete Persönlichkeit auszeichnet. Die drei Momente der Freiwilligkeit, der Liebesgemeinschaft und der Bildung schließen sich zu einem Begriff der Humanität zusammen, die der Menschheit als solcher innewohnen soll und wahrhaft ihre absolute Stellung erst ausmacht: die im Worte des rein [...] Menschlichen noch anklingenden Emanzipation eines nach eigenen Gesetzen sich vollziehenden Inneren von äußerem Zweck jeder Art »[18].

Da das bis hierher nachgezeichnete Idealbild tiefe Risse aufweist, ist die Fallhöhe, die im folgenden zu durchmessen sein wird, beträchtlich.

Den entscheidenden Riss in diesem Bild verursacht die Ungleichheit der Geschlechter, auf deren geglücktem Verhältnis das Privatleben als Sitz des Glücks, der Freiheit und Humanität doch wesentlich gegründet sein soll.

Wurzel und Kern der spezifisch modernen Form von Ungleichheit zwischen den Geschlechtern scheinen in ihren deutlich differierenden Zugangsmöglichkeiten zu den Sphären des Öffentlichen begründet zu liegen. Von den mit der Modernisierung einhergehenden Prozessen der Demokratisierung des Politischen und der Liberalisierung der bürgerlichen Gesellschaft waren Frauen in der konstitutiven Phase und ‹klassischen› Form der modernen Gesellschaft, d.h. in den westlichen Industrienationen zwischen den bürgerlichen Revolutionen seit dem Ende des achtzehnten und dem frühen zwanzigsten Jahrhundert, systematisch ausgeschlossen. Damit blieben ihnen die Möglichkeiten der Verfolgung ihrer Eigeninteressen sowohl in Hinsicht auf den politischen Raum, d.h. in Hinsicht auf die Durchsetzung ihrer politi-

18 J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft,* 8. Aufl., Neuwied/Berlin 1976, § 6, S. 64.

schen Interessen und Rechte, als auch im Hinblick auf das ökonomisch definierte Privatinteresse weitgehend verschlossen.

Diese gravierende Ungleichstellung im Öffentlichen hat das Verhältnis der Geschlechter im Bereich des privaten Lebens in hohem Masse asymmetrisch werden lassen. Mit Blick auf das Verhältnis von Freiheit und Glück liesse sich das so formulieren: die unterschiedliche Positionierung der beiden Geschlechter in Hinsicht auf Freiheit, d.h. der Mangel an öffentlichen Freiheits- und Partizipationsrechten auf seiten der Frauen, hat zur Folge, dass auch ihre Situation in Hinsicht auf das private Glück sehr weit differiert und divergiert. (Umgekehrt sorgt die nachhaltig wirksame Asymmetrie in der häuslich-privaten Sphäre ihrerseits dafür, dass diese Ungleichheit der Geschlechter im öffentlichen Bereich erhalten bleibt – auch noch lange über die formelle Aufhebung des Ausschlusses von Frauen aus Politik, Wirtschaft, Wissenschaft usw. hinaus.)

Einerseits sehen sich Frauen aufgrund fehlender oder mangelhaft umgesetzter Freiheits- und Partizipationsmöglichkeiten in viel höherem Mass auf den häuslichen Bereich verwiesen als Männer. Da Frauen deutlich weniger andere Optionen der Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung offen stehen, scheint das ‹privateGlück› für sie einen viel höheren Stellenwert zu haben[19]. Andererseits haben Frauen objektiv viel weniger Grund dieses ‹Glück› als Glück zu betrachten, sondern viel mehr als Zuweisung einer bestimmten Stellung und Rolle und damit als Zumutung. Frauen erscheinen in dieser Perspektive gleichsam als letzter Geburtsstand, d.h. als das Kollektiv von Menschen, für welches ungleich länger als für das Kollektiv der Männer eine Art Vorbestimmung ihrer gesellschaftlichen Stellung und Aufgabe gegolten hat[20]. Während die Auflösung der grossen Kette des Seins mit dem Anbruch der Moderne für den Mann prinzipiell die Entlassung aus hierarchischen Ordnungsvorstellungen und die Entfaltung je eigener Freiheits- und Glücksperspektiven bedeutete, steht die Frau weiterhin unter dem Mandat eines Gemeinwohls (wenn auch nicht des *bonum commune* des grossen Gemeinwesens, sondern ledig-

19 Eine ähnliche Art von Paradoxon entsteht aus denselben Gründen im Hinblick auf Frau als Subjekt bzw. weibliche Subjektivität. Während Frauen einerseits der Status eines selbständigen Subjekts vorenthalten wird, scheint die Frau andererseits einen höheren Grad an Subjektivität zu entfalten: Die Frau ist weniger Subjekt und doch gleichzeitig 'subjektiver' als der Mann.

20 Vgl. U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986, bes. S. 174-181.

lich dem kleinen der bürgerlichen Familie). Im Idealbild der Privatsphäre als Ort des Glücks reflektieren sich, wenn nicht ausschliesslich, so doch vorrangig männliche Interessen und Belange.

Das Hauptziel der Emanzipation von Frauen richtete und richtet sich daher folgerichtig (und ähnlich wie bei anderen modernen sozialen Bewegungen auch) auf die Durchsetzung von Freiheits- und Partizipationsrechten. Dieser Weg ist nicht selten und mit gewissem Recht als eine Art nachholender Modernisierung beschrieben worden:

> «Ein immer grösser werdendes Stück seines Lebens wird ihm [dem Menschen, C.K.] nicht mehr ohne sein eigenes Zutun durch äussere Notwendigkeit gestaltet, sondern tritt unter die Herrschaft seiner eigenen Entscheidung. Und je mehr die Macht seines eigenen Willens und der Spielraum seiner eigenen Neigungen wächst, um so mehr wird diese Freiheit ihm bewusst, um so mehr wird sie ihm *Bedürfnis* und *Anspruch*. [...] Auch die Frau hat an diesem Vorgang der Individualisierung teilgenommen, freilich in weitem Abstand hinter dem Manne [...] Und was wir heute als eigentlichen Kern der Frauenbewegung erkennen, das ist das Streben, diesen Prozess der Individualisierung zu einem Abschluss zu bringen»[21]

schreibt die deutsche Frauenrechtlerin Helene Lange im Jahre 1908.

Fast ein Jahrhundert später ist dieser Abschluss immer noch nicht in Sicht; vielmehr besteht weiterhin Anlass, grundsätzlich dieselbe Forderung nach Teilhabe der Frauen am Individualisierungs- und damit am Modernisierungsprozess zu stellen wie Helene Lange und ihre Zeitgenossinnen: «If the good of the individual is taken to be the priority rather than the good of the state, community, and world order, how then is it consistent to allow men to pursue their rational self-interests and self-development as a natural right, but to insist that women should not have the equal right to develop themselves as individuals?»[22]. «Women's individual well-being has far too rarely been taken into account in political and economic planning. Women have very often been treated as a part of a larger unit, especially the family, and valued for their contribution as reproducers and care-givers, rather than as sources of worth in their own right. [...] [For women] [...] it is very important to say, I am a separate person and an indivi-

21 H. LANGE, *Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen*, Leipzig 1908, S. 18f.

22 A. FERGUSON, «Does Reason Have a Gender?», in: R. GOTTLIEB (Ed.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter-Tradition, Politics*, Philadelphia 1993, S. 25.

dual, I count for something as such, and my pain is not wiped out by someone else's satisfaction»[23].

Wenn wir davon ausgehen, dass Frauenbewegung und Feminismus zunächst und zuerst nachholende Freiheits- und Individualisierungsforderungen stellen, dann kann es nicht überraschen, dass die Frage nach dem Glück dabei in ähnlicher Weise in den Hintergrund tritt, wie es allgemein im Kontext des Modernisierungs- und Individualisierungsprozesses der Fall war. Insofern als Frauen in ganz besonderer Weise an der gesellschaftlichen Prägung und Zuschreibung von bestimmten Normen des guten Lebens gelitten haben, haben sie sogar noch mehr Grund, sich der gesamten Thematik des Glücks und des guten Lebens gegenüber skeptisch und ablehnend zu verhalten. Frauenbewegung und feministische Theorie üben daher grundsätzlich in derselben Weise Zurückhaltung in der Bestimmung des guten Lebens, legen einen ähnlichen Agnostizismus in Sachen Glück an den Tag, wie es für die moderne Gesellschaft und Gesellschaftstheorie schon seit langem typisch ist.

In einem, wenn nicht überhaupt in *dem* klassischen Text des neueren Feminismus, in Simone de Beauvoirs «Le deuxième sexe» findet sich eine – sehr kurze – Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Glück. In ihr spiegelt sich die Grundeinstellung der Moderne zu diesem Thema geradezu exemplarisch wider: «On ne sait trop ce que le mot bonheur signifie et encore moins quelles valeurs authentiques il recouvre; il n'y a aucune possibilité de mesurer le bonheur d'autrui [...] c'est donc une notion à laquelle nous ne nous référons pas»[24]. Statt auf den Standpunkt des Glücks stellt sich Beauvoir mit aller Entschiedenheit auf den Standpunkt der Freiheit: «Nous intéressant aux chances de l'individu nous ne définirons pas ces chances en termes de bonheur, mais en termes de liberté»[25]. Wo es um die Chancen des Individuums «en termes de liberté» geht, da geht es um das Privat*interesse*, nicht jedoch um das (private) Glück; ausdrücklich erklärt Beauvoir: «Mais nous ne confondons pas non plus l'idée *d'intérêt privé* avec celle de *bonheur*»[26]. Die Art und Weise, in der Beauvoir Freiheit dann in der Folge näher bestimmt, mag wohl durch ihre spezifisch existentialistische Sehweise geprägt sein, aber der

23 M. NUSSBAUM, «The Sleep of Reason», in: *The Times Chronicle of Higher Education vom 2. Februar 1996*, S. 17.
24 S. DE BEAUVOIR, a.a.O., Vol. 1, S. 33f.
25 Ebd., S. 35.
26 Ebd., S. 33.

grundsätzliche Vorrang der Freiheit vor dem Glück, den Beauvoir formuliert, gilt über alle Unterschiede und Gegensätze hinweg für Frauenbewegung und Feminismus aller Schattierungen: das Glück, *c'est une notion à laquelle nous ne nous référons pas*. Mit dieser Auffassung stehen Frauenbewegung und Feminismus klar in der Tradition der Moderne im allgemeinen und der modernen Freiheitsbewegungen im besonderen.

Im Verlauf der letzten Jahre und Jahrzehnte hat diese Auffassung ihre Gültigkeit zwar nicht ganz verloren, aber sie ist einer Revision unterzogen worden. Der Freiheits- und Gerechtigkeitskonflikt, um den es im Geschlechterverhältnis geht, steht an einer besonderen Stelle im sozialen Gefüge und ist anders strukturiert als andere Freiheits- und Gerechtigkeitskonflikte; als nachholende Modernisierung ist er, wenngleich nicht falsch, so doch unzureichend beschrieben. Konkret gesagt: die neuere Frauenbewegung hat in den Vordergrund gerückt, dass die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern nicht allein aus dem Ausschluss von Frauen aus den Bereichen der Öffentlichkeit resultiert – ein Ausschluss, der dann nur sekundär auf den privaten Bereich zurückwirkt – sondern dass daneben und darüberhinaus auch in der Sphäre des Privatlebens selbst liegende Ursachen eine wesentliche Rolle spielen.

Die im privaten Bereich angesiedelten Ursachen der Asymmetrien im Geschlechterverhältnis treten zutage, wenn man den Ausdifferenzierungs- und Individualisierungsprozess, in dessen Folge das Privatleben zum Sitz der Freiheit, des Glücks und der Humanität avanciert ist, nicht aus einer nur vermeintlich geschlechtsneutral allgemeinmenschlichen Perspektive betrachtet, sondern die grundlegend unterschiedliche Positionierung der beiden Geschlechter berücksichtigt. Rekapituliert man die hier in Rede stehenden Vorgänge unter dieser Voraussetzung, so zeigen sie andere Konturen als bisher:

Im Zuge des Modernisierungsprozesses findet eine Emanzipation der vornehmlich ökonomisch definierten Tätigkeit – des Privat*interesses* – von der Bevormundung durch die paternalistische und patriarchale Obrigkeit des Gemeinwesens bzw. des *Staates* statt. In der damit verbundenen und etwa zeitgleich einhergehenden Individualisierung des Privatlebens erfolgt dessen Freisetzung, sowohl von direkten politischen Interessen als auch von unmittelbaren ökonomischen Rücksichten, insoweit als die Familie allmählich von den Funktionen politischer Machtbildung und ökonomischer Produktion entlastet

wird. Das findet seinen Niederschlag etwa in der Freiheit der Partnerwahl, für die nun individuelle Neigung/Liebe und persönliches Glücksstreben eine grössere Bedeutung erlangen können als in der Vergangenheit. Dieser tiefgreifende Transformationsprozess hat weitreichende, noch bis in Gegenwart und Zukunft hinein wirkende Folgen. Zunächst jedoch erstreckt sich dieser Prozess nicht auf die patriarchalen Strukturen innerhalb der Privatsphäre, auf die immanente Herrschaftsordnung der Familie selbst. Der politische und ökonomische Emanzipationsprozess lässt die häusliche Vorherrschaft des Mannes über Frau und Kinder weitgehend unangetastet. Um hier kein Missverständnis aufkommen zu lassen: auch für den Mann bleibt die private Freiheit damit halbiert: sie ist nur Freiheit von äusseren Zwängen im Schoss der Familie, sie ist nicht Freiheit von den Zwängen des Familienschosses. Auch der Mann bleibt Teil der patriarchalen Ordnung der Familie – allerdings wird für ihn der Mangel an Freiheit durch den Erhalt des häuslichen Regiments ausgeglichen.

Während der Mann an alten Privilegien zumindest zunächst wenig verliert, profitiert er in höherem Masse als die Frau durch den Gewinn der neuen Freiheiten. Denn es sind in erster Linie die den Mann betreffenden ausserhäuslichen Arbeitsverhältnisse und die zwischen Männern bestehenden politischen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse, vor denen die bürgerliche Privatsphäre Rückzug und Schutz bietet. Während sich die Privatsphäre für den Mann damit tatsächlich zum relativ macht- und zwangsentlasteten Raum bildet, ist und bleibt sie für die Frau der Ort, an dem das sie in erster Linie betreffende gesellschaftliche Herrschaftsverhältnis stattfindet. Während die Privatsphäre dem Mann Entlastung von Arbeit bietet (Freizeit), ist der häusliche Bereich für die Frau zwar oft beileibe nicht der einzige, aber doch der primäre Arbeitsplatz. Für die Frau ist das Privatleben nicht der Ort der Entfaltung ihrer von sozialer Beanspruchung und Kontrolle relativ freigesetzten Individualität, sondern umgekehrt der Ort der Erfüllung der ihr gesellschaftlich zugeschriebenen Rolle und Funktion. Der Mann *hat* in der Privatsphäre das Refugium seines Glücks – die Frau dagegen *ist*, d.h. verkörpert und erzeugt dieses Glück, ist seine Ressource[27].

27 Dieser aus der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern resultierende Sachverhalt wird noch durch die symbolische Identifikation von Weiblichkeit mit häuslichem Glück überlagert, von der bereits oben die Rede war.

Kurzum, die Geschlechter sind aufgrund der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung sehr unterschiedlich positioniert in der Topologie der modernen Gesellschaft und zwar nicht allein im Hinblick auf ihre differierenden Zugangs- und Partizipationsrechte zum und am öffentlichen Sektor, sondern in Wechselwirkung damit auch im Hinblick auf ihre Positionierung im Privatleben. Der Individualisierungs- und Liberalisierungsprozess, den das Privatleben durchläuft, erweist sich als auf doppelte Weise halbiert: die Privatsphäre bleibt nach wie vor patriarchal und damit herrschaftlich organisiert und die somit lediglich halben Prinzipien der Freiheit zur individuellen Lebensgestaltung betreffen obendrein nur die eine Hälfte der Subjekte.

Auf derselben Ebene, auf der die doppelte Halbierung der privaten Freiheit und Individualisierung sichtbar wird, zeigt sich auch die so oft behauptete Indifferenz der öffentlichen Sphäre gegenüber den privaten Lebensentwürfen und Glücksvorstellungen als Halbheit. Indem die bürgerlich-patriarchale Familie ein «internalisiertes, selbstverständliches, kollektiv geteiltes und kontrolliertes, gleichsam monopolartiges Muster für privates Zusammenleben»[28] darstellt, ist dafür gesorgt, dass die privaten Lebenswelten und die in ihnen gemachten Erfahrungen einigermassen gleichartig bleiben. Das bedeutet, dass auch die Glücksmuster gesellschaftlich gar nicht so undeterminiert und unerkennbar ins individuelle Belieben gestellt sind, wie es dem modernen Selbstverständnis entspricht. Solange die bürgerliche Privatsphäre patriarchal organisiert ist, hat das Private trotz aller Abgrenzung von äusserem Zugriff eine ziemlich homogene und gesellschaftlich allgemeinverbindliche Struktur. Was zu Hause geschieht, geht zwar niemanden etwas an, darf aber doch als gleichförmig unterstellt werden und bleibt so gesellschaftlich und politisch berechenbar und steuerbar. Die Indifferenz der auf Freiheit gegründeten modernen Gesellschaft gegenüber den privaten Glücksvorstellungen ist über weite Strecken hinweg ideologischer Schein.

Alles in allem ist die moderne Individualisierung und Liberalisierung des Privatlebens in mehrfacher Hinsicht ein Seilakt, dessen Risiken durch das Netz der patriarchalen Strukturen aufgefangen werden.

Inzwischen haben Frauenbewegung und Feminismus längst gelernt, dass ihre Ziele nicht ausschliesslich und vollständig durch die Einforderung von Freiheits- und Partizipationsrechten im Bereich des Öffentlichen zu erreichen sind, sondern dass dieses Ziel überhaupt

28 T. MEYER, a.a.O., S. 113.

erst unter der Voraussetzung der Emanzipation des Privat*lebens* von den patriarchalen Strukturen der *Familie* zu realisieren wäre. Mit der Entdeckung, dass das Private politisch ist, dass die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern nicht nur Liebes- und Glücksbeziehungen, sondern auch Macht- und leider nicht selten sogar Gewaltverhältnisse sind, hat eine Revolution der Denkart stattgefunden, in deren Folge die Trennung der Freiheits- und Glücksfrage an der Scheidelinie politisch/unpolitisch, öffentlich/privat hinfällig geworden ist. Mit anderen Worten: es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die *Befreiung des Glücks*.

Allerdings finden Frauenbewegung und Feminismus weder in ihrer eigenen Tradition noch in der anderer Befreiungsbewegungen oder Gesellschaftstheorien der Moderne ein Instrumentarium, um der neu gewonnenen und dem Denken der Moderne so diametral entgegengesetzt erscheinenden Einsicht: «Il est nécessaire aussi de songer à construire notre bonheur»[29] Rechnung tragen zu können. Die Modernisierung und Individualisierung, die Frauen einerseits nachholen wollen und müssen, lässt sich andererseits gar nicht in der Weise des Nachholens vollziehen, sondern dieser Vollzug sprengt – und zwar, je konsequenter er angestrebt wird, desto radikaler – die Grenzen der Konzeptionen von Moderne und Modernisierung. Die Prinzipien der Liberalisierung, Privatisierung und Individualisierung erscheinen auf diese Weise ausgedehnt, konsequent weiter bzw. zu Ende gedacht – und zugleich *ad absurdum* geführt, ohne dass ein grundsätzlicher Richtungswechsel eindeutig in Sicht käme. Diese Feststellung betrifft indessen längst nicht nur die Situation von Frauenbewegung und Feminismus.

Nicht allein aufgrund der Freiheits- und Gerechtigkeitsforderungen von Frauen, sondern im Zusammenspiel einer Fülle von Faktoren ist gegenwärtig eine Phase erreicht, die als zweite Stufe der Individualisierung und Liberalisierung des Privatlebens bezeichnet werden kann.

Ohne damit behaupten zu wollen, dass dadurch jede, jeder und alle zu einem Single-Dasein verurteilt wären, ist es nicht übertrieben festzustellen, dass mit Privatsphäre heute nicht mehr in erster Linie die Familie gemeint ist, sondern die Intimsphäre des Individuums.

29 L. IRIGARAY, *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire,* Paris 1992, S. 35.

Das Individuum ist auf erweitertem Massstab zur Instanz von Wahlmöglichkeiten geworden – d.h. es ist ihm nicht mehr nur die Wahl des Partners anheimgestellt, mit dem es sich in der vorgegebenen Form von Ehe und Familie verbindet (diese Stufe der Privatisierung der Lebensformen ist ja bereits mit Beginn der bürgerlichen Epoche erreicht), sondern es steht darüberhinaus die Wahl der Lebensentwürfe offen, unter denen die Form der Familie als lediglich eine unter mehreren erscheint. Es ist eine umfassende Individualisierung der Lebensformen, Lebensweisen und Lebensstile in Gang gekommen, deren Ende noch längst nicht erreicht und noch kaum absehbar ist.

Auf dieser Stufe zerfallen eben jene patriarchalen Strukturen, welche die erste Stufe sowohl begrenzt als auch – in gewissem Widerspruch zu den Prinzipien der modernen Gesellschaft- stabilisiert haben. Insofern als auf der ersten Stufe ein Widerspruch angelegt ist, muss auch die zweite Stufe widersprüchlich erscheinen. Sie bringt einerseits eine konsequente Fortführung der Entwicklung mit sich, da aber im Zuge dieser konsequenten Fortsetzung ihre zunächst impliziten Widersprüche an die Oberfläche gelangen, scheint die zweite Stufe zugleich in einen Widerspruch zur ersten zu treten. Die Liberalisierung und Individualisierung zweiter Stufe wirft eine Reihe von Fragen auf:

- Hatten die patriarchalen Strukturen der Familie implizit und ‹inoffiziell› durch die Sicherung einer gewissen Homogenität der privaten Lebensweisen dafür gesorgt, dass im Hinblick auf die Fragen nach dem Guten, nach Zielen und Zwecken mit einem Konsens einer grossen Mehrheit der Gesellschaft gerechnet werden kann, so werden diese stillschweigenden Übereinstimmungen und kulturellen Selbstverständlichkeiten in der Folge des Zerfalls patriarchaler Strukturen immer brüchiger. Die Diversifizierung der Lebensformen und Erfahrungshorizonte erzeugt wachsende Divergenzen in den Auffassungen, die letztlich nicht nur das betreffen, was ins Belieben der privaten Sinn- und Glückssuche gestellt ist, sondern auch die Existenzform der Gesellschaft insgesamt tangieren. Diese Entwicklung erzwingt entweder einen weiteren Rückzug des Öffentlichen auf das Prozedurale oder eröffnet die Möglichkeit einer Rückkehr der Fragen nach den Zweck- und Zielsetzungen aus dem Privaten vor das Forum des Öffentlichen.

- Indem das, was als privat definiert wird, sich von der familialen Gemeinschaft weiter auf das Individuum zurückzieht, schrumpft der Radius des Privaten nicht unerheblich. Diese Verkleinerung lässt das Missverhältnis zwischen der Dimension der Mittel und der Dimension der Zwecke grösser werden. Unter der Voraussetzung, dass weiterhin davon auszugehen ist, dass die oberste Aufgabe des Staates und der Politik im allgemeinen darin besteht, den Individuen gerecht zu werden[30], während kollektive Zwecksetzungen ausser Diskussion stehen, schwindet die inhaltliche Bestimmbarkeit dessen, was das Ziel dieser Bemühungen und Zurüstungen sein soll. Die gesellschaftliche Maschinerie erscheint als auf einen leeren Punkt hin orientiert, der zunehmend unerkennbar bzw. intersubjektiv nicht mitteilbar, opak und diffus wird.

- Schliesslich stellt sich an dieser Stelle die Frage, was mit den traditionell der häuslichen Obhut überantworteten gesellschaftlichen Aufgaben geschieht, wenn die für die Herstellung des familialen *bonum commune* verantwortliche Frau denselben oder einen ähnlichen Individualisierungsprozess durchläuft wie der Mann? Bestimmte durch die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern und die Abblendung ins Private gelöst erscheinende gesellschaftliche Probleme fallen an die Gesellschaft zurück, wenn diese Ordnungsstruktur ungültig wird.

In allen drei Hinsichten kommen mögliche Grenzen der Individualisierung und Privativisierung in Sicht. Und wenn die Moderne durch Prozesse der Individualisierung und Privatisierung definiert ist, heisst das zugleich auch, es kommen Grenzen der Moderne in Sicht. Dies geschieht durchaus aufgrund der inneren Entwicklungslogik, des Fortschritts von Modernisierung selbst und weniger durch den Zusammenstoss mit feindlichen Gegenkräften. Es sind keine äusseren, sondern innere, aus ihm selbst erwachsende Grenzen, an die der Modernisierungsprozess hier stösst.

Die Frage, was an dieser Grenze in Zukunft geschieht, ist offen.

Eine Möglichkeit besteht in der linearen Fortschreibung der modernen Prinzipien, d.h. im Durchhalten des Dogmas öffentlicher Indifferenz gegenüber privaten Ziel- und Zweckvorstellungen. Unter den

30 Vgl. oben Fussnote 11.

oben beschriebenen Voraussetzungen der zweiten Stufe des Individualisierungsprozesses ist anzunehmen, dass damit die Vorherrschaft der instrumentellen Orientierung definitiv auf die privaten Sinnwelten durchschlägt. Die Verselbständigung der Mittel würde in der unumschränkten Herrschaft materieller Interessen ihren Ausdruck finden. Die Prinzipien von Gewinn- und Effizienzmaximierung würden sich gegenüber der Frage nach Gewinn von was und Effizienz wozu durchsetzen und absolut setzen.

Eine zweite Möglichkeit liegt in den verschiedenen Beharrungs- bzw. Wiederherstellungsversuchen traditionaler Familienstrukturen. Diese Bestrebungen können verschiedene Gestalt annehmen, d.h. sie können unter Einsatz ideologischer Mittel, wie z.B. der Idee der *family values*, direkt unternommen werden, oder indirekt auf ‹kaltem›, administrativen Wege, wie z.B. über die Erschwerung oder Verunmöglichung anderer Lebensformen, erfolgen.

Eine dritte Möglichkeit besteht in der Reintegration der in der Moderne ins Private abgeschobenen Sinn-, Wert- und Zweckfragen in den Bereich dessen, was gesellschaftlich und politisch zu reflektieren, zu diskutieren und zu entscheiden ist. Dazu zeigen sich aktuell Ansätze, etwa in der sogenannten Kommunitarismus-Debatte oder in der Renaissance, die die Frage nach dem Glück in der philosophischen Diskussion der letzten Jahre erlebt.

Der erste Weg ist der wahrscheinlichste, genauer gesagt, der längst weit beschrittene; in vielen Hinsichten scheinen materielle Orientierungen von Mitteln zu Zwecken geworden zu sein. Der zweite Weg dürfte aller Voraussicht nach langfristig zum Scheitern verurteilt sein; er birgt aber gerade deswegen ein grosses Potential zu Zwang und Gewaltanwendung und ist daher der gefährlichste. Der dritte Weg wäre aus meiner Perspektive der vernünftigste und wünschenswerteste – was allerdings nicht heisst, dass nicht auch hier Möglichkeiten des Verfehlens und Scheiterns gegeben wären.