

## Einleitung

---

Im amerikanischen New Jersey, unweit der Stadt New York, liegt tief im Washington Valley eine Ausbildungsstätte mit dem Namen *The Seeing Eye*. Es handelt sich dabei um keine herkömmliche Lehranstalt. Nicht etwa Menschen drücken dort die Schulbank, sondern Hunde. *The Seeing Eye* ist ein Ort, an dem junge Labradore und Schäferhunde eine Ausbildung als Blindenführer erhalten. In einem mehrmonatigen Trainingsprogramm bringt man ihnen bei, einen Menschen ohne Sehvermögen durch die Tücken des Alltags zu lotsen. Wochen später dann werden die Vierbeiner ihren zukünftigen Weggefährten an die Hand gegeben, und zwar in einem buchstäblichen Sinne: Beide, die blinde Person und ihr eigens dafür ausgebildeter Hund, müssen nun lernen, Seite an Seite durch das Leben zu gehen. Sind sie erst einmal aufeinander eingespielt, werden sie fortan nicht mehr zu trennen sein.

Wie gefahrenvoll der Alltag einer blinden Person sein kann und wie sehr diese dabei auf die Hilfe ihres Hundes angewiesen ist, vermag ein einfaches Beispiel zu verdeutlichen. Man stelle sich vor, das ungleiche Paar nähere sich einer vielbefahrenen Kreuzung. Da der blinde Mensch gelernt hat, das Verkehrsaufkommen anhand des Straßenlärms einzuschätzen, hält er zunächst am Fahrbahnrand inne, und erst nachdem der Lärm abgeklungen ist, gibt er seinem Hund das Zeichen „vorwärts“. Aber nehmen wir an, auf der Kreuzung befände sich noch immer ein Auto. Es hat den Gegenverkehr abgewartet und will nun anfahren. Jetzt ist der Moment des Blindenhundes gekommen! Er wird die bedrohliche Situation erkennen und sich weigern, dem Befehl des Halters nachzukommen. Der Hund bleibt ganz einfach stehen. So bewahrt er sie beide vor einer großen Gefahr.

Es ist dieses Verhalten des Hundes, von dem die Ausbilder von *The Seeing Eye* sagen, es handele sich um „intelligent disobedience“, um klugen Ungehorsam. Angesichts einer akuten Gefahr kann der von ihnen angelehrte Hund seinem Halter die Gefolgschaft verweigern, um ihn dadurch vor dro-

hendem Unheil zu bewahren. Dabei ist das, was den Hund zum Stehenbleiben zwingt, eine Mischung aus Übung und Instinkt. Die Ausbildung hat ein intuitives Frühwarnsystem aktiviert und habituell überformt, wodurch eine antrainierte Protesthaltung möglich wurde, die nun in Gestalt einer „zweiten Natur“ in den Dienst der gemeinsamen Sache tritt. Somit ist *intelligent disobedience* nur vermeintlich ein Akt des Ungehorsams. Der zugleich instinktive und trainierte Widerstand des alarmierenden Hundes ist vielmehr Ausdruck einer tief sitzenden Verbundenheit und Solidarität. Die Verweigerung erfolgt zum Schutze derer, denen für einen Moment die Gefolgschaft aufgekündigt wird. Und damit verlassen wir dann auch schon das Schulgelände von *The Seeing Eye...*

In dem vorliegenden Buch wird von den Aufgaben der Sozialphilosophie zu reden sein, und es dürfte sich bereits der Verdacht eingeschlichen haben, dass die an diesem Geschäft beteiligten Akteure im Folgenden mit Blindenhunden verglichen werden sollen. Dies wird tatsächlich geschehen, doch obgleich die dadurch nahegelegte Analogie einen leicht romantischen oder gar pathetischen Beigeschmack haben dürfte, werden wir auch im Zusammenhang dessen, was hier unter Sozialphilosophie verstanden werden soll, von „klugem Ungehorsam“ sprechen können. Dabei wird sich jedoch herausstellen, dass die Metapher des Blindenhundes nicht nur eine pathetische, sondern zudem auch eine spezifisch *pathologische* Bedeutung besitzt, die für das Unternehmen der Sozialphilosophie charakteristisch ist.

Zunächst einmal ist die Vermutung kaum von der Hand zu weisen, dass nicht nur einzelne Menschen sich gelegentlich „verrennen“, auch Gesellschaften können in Orientierungsnot geraten, worüber etwa die seit den Tagen Max Webers geläufige und periodisch aufgefrischte Diagnose von einem kulturellen „Sinn- und Orientierungsverlust“ Auskunft gibt. Zieht man hier Blindheit als Metapher heran, so lässt sich eine Sehstörung entsprechend auch in größerem Maßstab diagnostizieren, d.h. im Hinblick auf Gemeinschaften, wenn man bedenkt, dass diese bisweilen in Krisen geraten, die das Resultat einer versäumten Risikoabschätzung oder eines Mangels an Weitblick sind.<sup>1</sup> An den Kreuzungen des sozialen, politischen, kulturellen oder auch ökonomischen Getümmels bedarf es nicht selten einer Art renitenter Rast, einer vorausschauenden Verweigerungshaltung, mit der die Zeit gewonnen wird, den Verkehr als Ganzen in den Blick zu bekommen und dabei eine der Gesellschaft drohende Fehlentwicklung abzuschätzen bzw. einen bereits herrschenden Notstand festzustellen.

---

1 Michael Walzer zählt ein „gutes Auge“ zu den grundlegenden Charaktereigenschaften des Sozialkritikers. Siehe ders. (2000): „Mut, Mitleid und ein gutes Auge“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 5/2000.

Es versteht sich von selbst, dass gesellschaftliche *Desintegrationen*, wie Orientierungskrisen dieser Art in den Sozialwissenschaften häufig genannt werden, allein dann abzuwenden sind, wenn sie für die davon Betroffenen rechtzeitig erkennbar werden. Herrschende Missstände müssen zunächst auf einer breiten Basis augenscheinlich und bewusst werden oder besser noch *zur Sprache* kommen, bevor es zu einschneidenden gesellschaftlichen Veränderungen kommen kann. Dazu bedarf es einer hinreichend deutlich artikulierten Kritik. Erblickt man in solchen Klagen mehr als nur das übliche Lamento einiger weniger ewig Unzufriedener, dürfte das regelmäßige Aufkommen eines *Unbehagens an der Kultur* nicht so sehr lästig oder beunruhigend wirken als vielmehr erfrischend bis ermutigend. Proteste dieser Art lassen sich nämlich als unverzichtbare Triebkräfte der gesellschaftlichen Fortentwicklung deuten, durch die so mancher fällige Wandel überhaupt erst möglich wird. Eine Gesellschaft drohte zweifelsohne an ihrem Status Quo zu ersticken, fände der in ihr herrschende Unmut kein Ventil. So ist es kaum verwunderlich, dass wir vor allem im Zusammenhang dessen, was gemeinhin auf die einfache Formel intellektueller „Sozial-“, „Kultur-“ oder „Gesellschaftskritik“<sup>2</sup> gebracht wird, auf vielfältige Beispiele von *intelligent disobedience* stoßen.

Angesichts einer beinahe chronischen Krisenanfälligkeit des gesellschaftlichen Lebens zeigt es sich, dass jede Gemeinschaft auf *selbstinduzierten Stress* angewiesen ist. Damit ist der sich periodisch ansammelnde, zeitskeptische Druck gemeint, der in der Regel nicht einfach „von außen“ auf die herrschenden Verhältnisse einwirkt, sondern vielmehr aus deren eigener Mitte kommt oder, um im obigen Bilde zu bleiben, von ihrer Seite. Die Artikulation gesellschaftlicher Verdrossenheit hat vornehmlich die Gestalt einer internen Revision. Die Kritikerinnen und Kritiker sind parteilich. Sie beteiligen sich mit einem gleichsam intuitiven wie trainierten Gespür für negative soziale Stimmungslagen an einem kollektiven Prozess der Selbstverständigung, bei dem es um die Zukunft ihrer eigenen Gemeinschaft geht.<sup>3</sup> Sozialphilosophische Kritik ist demzufolge ein genuiner Bestandteil des gesamtgesellschaftlichen Ensembles und Ausdruck einer dort frei flottierenden Nervosität, die zum normativen Fluchtpunkt die Veränderung oder gar die Aufhebung unannehmbarer Zustände hat.

Nun zeigt jedoch ein genauerer Blick auf den sozial- und kulturkritischen Diskurs unserer Tage, dass eben dieser normative Fluchtpunkt äußerst um-

2 Ich gebrauche diese Ausdrücke zunächst synonym mit ähnlichen Termini wie „Zeit-“ und „Kulturdiagnose“ oder „Gegenwarts-“ bzw. „Zeitkritik“.

3 Zu dieser Mischung aus kognitivem, normativem und emotionalem Eingebundensein siehe Georg Lohmann (1993): „Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen“, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.) (1993): *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

stritten ist.<sup>4</sup> Angesichts zeitgenössischer sozialphilosophischer Diskussionen mag einen vielmehr die Befürchtung beschleichen, dass die Frage, anhand welcher *Maßstäbe* Gesellschaftskritik geübt werden soll, weitgehend ungeklärt ist. Das Geschäft der kritischen Zeitdiagnose, das lange, nahezu unproblematisch, entweder von „links“ oder von „rechts“ betrieben werden konnte, versteht sich heute längst schon nicht mehr von selbst. Wer an einer Diagnose gesellschaftlicher Missstände und Fehlentwicklungen interessiert ist, der hat im Zuge seiner Kritik deutlich werden zu lassen, wem die von ihm festgestellten sozialen Desintegrationen zum Nachteil gereichen. Um hier nur einige mögliche Antworten auf das damit umrissene sozialphilosophische *Begründungsproblem* anzudeuten: Geht es der Kritik um einen Mangel an Freiheit, Menschenwürde oder Glück, um ein Fehlen an Sicherheit, Ordnung oder Frieden, um Defizite an Gerechtigkeit, Gemeinwohl oder Solidarität, um das Schwinden von Toleranz, Achtung oder Anerkennung?

Es sieht so aus, als habe sich die Sozialphilosophie, wollte sie das Unternehmen einer kritischen Zeitdiagnostik vorantreiben, zunächst mit der gewissermaßen *metakritischen* Frage auseinander zu setzen, in wessen Namen die Gesellschaft kritisiert werden soll. Die vorliegende Untersuchung wird mit einem Überblick über die prominentesten sozialphilosophischen Begründungsansätze der Gegenwart einsetzen. Dabei werden wir feststellen, dass, so verschiedenartig das derzeitige Angebot an normativen Leitbegriffen auch sein mag, letztlich doch ein kleinster gemeinsamer Nenner der Kritik erkennbar ist: Die zeitgenössische Sozialphilosophie, so wird ein erstes Ergebnis lauten, kreist um einen in konzeptioneller Hinsicht „dünnen“, d.h. inhaltlich bescheidenen Begriff vom *menschlichen Wohlergehen*, der auch heute, d.h. unter den Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus, Anspruch auf normative Generalisierbarkeit anmelden darf. Aber um welchen genaueren Begriff des Wohlergehens handelt es sich?

Schon Georg Simmel hatte im Rahmen seiner zeitkritischen Analysen den Verdacht geäußert, dass spezifisch moderne Desintegrationserfahrungen ein menschliches Bedürfnis nach „Ganzheit“ wachrütteln. Den zentrifugalen Kräften der Moderne korrespondiere eine Fragmentierung und „Zersplitterung“ des Subjekts.<sup>5</sup> Es ist genau dieser schlichte Gedanke eines in der Moderne mit besonderer Dringlichkeit hervortretenden Begehrens nach *Intaktheit* oder auch *Unversehrtheit* menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse, der bis heute eine normative Einheit in der Vielheit sozialkritischer Bemühungen stiftet. Dahinter, so ist zu vermuten, verbirgt sich die Vorstellung von einer existenziellen Selbstbeziehung des Menschen, die allein dann als gelungen

---

4 Wir werden auf das Folgende ausführlicher in Kapitel 1 zu sprechen kommen.

5 Georg Simmel (1970): *Grundfragen der Soziologie*, Berlin: de Gruyter, bes. S. 69; ders. (1987): *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

bezeichnet werden kann, wenn die betroffene Person es vermag, von äußeren und inneren Zwängen weitgehend unbehelligt, in Einklang mit dem zu leben, was ihr wichtig ist. Von diesem menschlichen Grundbedürfnis heißt es entsprechend, dass es durch gesellschaftliche Fehlentwicklungen dauerhaft frustriert werden kann. Zumeist aber bleibt diese Idee noch so diffus, dass kaum erkennbar wird, was explizit damit gemeint sein soll. Mit dem bloßen Hinweis auf ein menschliches Streben nach Ganzheit und Unversehrtheit ist zweifellos noch nicht sehr viel gewonnen. Weitgehend im Dunkeln muss bleiben, in welchen *Hinsichten* sich die Sozialphilosophie den Menschen als „verletzlich“ vorzustellen hat. Ist damit mehr als bloß die Versehrbarkeit des menschlichen Körpers gemeint? Geht es auch um die Verletzlichkeit seiner Seele, seiner Freiheit, seines Willens oder gar seines gesamten ethisch-existenziellen Lebenszusammenhangs?

Genau an diesem Punkt, wo in der gegenwärtigen Debatte die Verlegenheit spürbar wird, die Idee der Intaktheit menschlicher Existenz mit Leben füllen zu müssen, wird immer häufiger der äußerst suggestive Begriff „Integrität“ herbeizitiert. Auf seine Verwendung trifft man in sozialphilosophischen Kontexten zumeist dort, wo auf die Schwierigkeiten vergesellschafteter Individuen hingewiesen werden soll, das eigene ethisch-existenzielle Selbst- und Weltverhältnis gegenüber Angriffen von außen zu schützen. Damit übernimmt der Integritätsbegriff die Rolle einer Art *Deckkategorie*: Mit deren Nennung scheint sich die problematische Aufgabe, die Versehrbarkeit des Menschen einmal deutlicher zu explizieren, umgehend zu erledigen. Der Inhalt der Integritätsidee wird in der Regel für derart unproblematisch und selbstverständlich gehalten, dass es gänzlich unnötig erscheint, sich philosophisch eingehender damit zu beschäftigen.<sup>6</sup>

Doch so vielversprechend die Wahl des Integritätsbegriffs in diesen sozialphilosophischen Zusammenhängen auch sein mag, seine derzeit überwiegend oberflächliche Verwendung weckt den Verdacht, man wolle dem damit verknüpften sozialphilosophischen Begründungsproblem ausweichen. Das konzeptionelle Problem einer genaueren Bestimmung dessen, was es bedeuten würde, ein intaktes oder auch unversehrtes Selbst- und Weltverhältnis zu besitzen, wird damit eher zugedeckt als in Angriff genommen. Daher wird es das Ziel des vorliegenden Buches sein, dem kritischen Sinn und Gehalt des Integritätsbegriffs umfassend nachzuspüren. Es soll erkennbar werden, was genau die Sozialphilosophie im Visier hat, wenn es heißt, dass ganz bestimmte gesellschaftliche Missstände und Fehlentwicklungen die Integrität einzelner Gesellschaftsmitglieder verletzen.

---

6 Manchmal gewinnt man den Eindruck, dass eine gewisse Scheu vorliegt, den Begriff genauer zu analysieren, so als könne er vor den Augen des Betrachters zerrieseln. Mehr dazu in Abschnitt 2.4.

Wenn wir im Folgenden den Blick über die Grenzen der Sozialphilosophie hinaus auch auf das Gebiet benachbarter philosophischer Disziplinen, vor allem der zeitgenössischen Ethik und Moralphilosophie, schweifen lassen, und zwar in der Hoffnung, dort bereits auf ausgereifere Integritätskonzepte zu stoßen, so werden wir dabei eine doppelte Ernüchterung erfahren: Zum einen ist in Bezug auf die Integritätsproblematik so etwas wie eine philosophische *Tradition* noch gar nicht vorhanden. Der Integritätsbegriff mag zwar ehrwürdig und altertümlich anmuten, bislang jedoch ist er eine auffallend vernachlässigte philosophische Kategorie. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen<sup>7</sup>, taucht der Terminus in der philosophischen Debatte überhaupt erst im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts auf. Zum anderen wird sich bei der Sichtung des vorhandenen Materials zeigen, dass die Verwirrung mit Blick auf die Bedeutung des Integritätsbegriffs weit größer ist, als ohnehin schon vermutet. Zu der sozialphilosophischen Verwendung des Begriffs im Sinne der Ganzheit und Unversehrtheit gesellt sich sofort ein zweiter Begriffsgebrauch, von dem auf Anhieb unklar sein dürfte, ob er sich mit dem ersten annähernd verträgt. Diese zweite Bedeutung des Integritätsbegriffs klingt immer dann an, wenn wir – auch in alltagssprachlichen Zusammenhängen – von einem Menschen sprechen, der „integer“ ist.<sup>8</sup> In der Regel haben wir dabei Personen vor Augen, von denen es heißt, sie seien „unbestechlich“, sie hätten „feste Werte“, zu denen sie stehen, und von denen sie sich nicht abbringen lassen. Während der Integritätsbegriff in seiner sozialphilosophischen Verwendung eine eher *defensiv* gehaltene Kategorie ist, mit deren Gebrauch wir darauf hinweisen, dass das menschliche Leben ein zerbrechliches Gut ist, attestieren wir einer Person in der zweiten Verwendung des Wortes eine besondere *Charaktereigenschaft*, die besagt, dass sie sich selbst „treu“ ist.<sup>9</sup>

Wir werden jedoch sehen, dass das Bedeutungsspektrum des Integritätsbegriffes mit diesen beiden Verwendungen noch immer nicht abgedeckt ist.

---

7 Zu nennen wären Marcus Tullius Cicero: *De officiis – Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart 1992: Reclam; Thomas v. Aquin: *Summa theologiae – Summe der Theologie*, 3 Bände, Stuttgart 1985: Kröner.

8 Dazu eine wichtige terminologische Vorbemerkung: Das Adjektiv „integer“ ist alltagssprachlich auf die nun folgende zweite Bedeutung festgelegt. Da aber in diesem Buch der Versuch unternommen wird, einen komplexen Integritätsbegriff zu umreißen, der diverse Verwendungsweisen integriert, wird der Gebrauch des Adjektivs hier auch auf andere Bedeutungsdimensionen ausgeweitet.

9 Vorab sei angemerkt, dass sich bei der Verwendung der Integritätskategorie kulturabhängige Akzentsetzungen bemerkbar machen. Während z.B. im anglo-amerikanischen Sprachraum zumeist die zweite Bedeutung mitschwingt, wenn von „integrity“ die Rede ist, wobei ein entsprechendes Adjektiv fehlt, zielt im Deutschen die Verwendung des Substantivs zumeist auf jene erste Begriffsbedeutung, das entsprechende Adjektiv meint fast ausschließlich die zweite.

Die Durchsicht der Debatte wird mindestens noch zwei weitere zentrale Begriffsdimensionen freilegen – namentlich moralische „Rechtschaffenheit“ und psychologische „Integriertheit“ –, die sich auf erstere nicht einfach reduzieren lassen. Damit tritt ein Gewirr unterschiedlichster Bedeutungsaspekte hervor, von denen bislang weitgehend ungeklärt ist, ob und, wenn ja, wie sie miteinander verknüpft sind. Zwar ist in der Integritätsdebatte verschiedentlich der Versuch unternommen worden, einzelne dieser Verwendungsweisen gegeneinander abzugrenzen, insgesamt aber hinterlässt die Diskussion bis dato den Eindruck, als habe man es weniger mit unterschiedlichen *Bedeutungen* als vielmehr mit gänzlich unterschiedlichen *Begriffen* zu tun. Damit ist bis auf weiteres nicht nur fraglich, wie es kommt, dass im Zuge der Darstellung vermeintlich unterschiedlicher Sachverhalte dennoch derselbe Terminus Verwendung findet. Auch die zentrale Frage, was es denn nun heißt, Integrität zu besitzen bzw. ein Leben in Integrität zu führen, bleibt unbeantwortet.

Mit der vorliegenden Untersuchung ist das Vorhaben verknüpft, möglichst viele Bedeutungen des Integritätsbegriffs nicht nur aufzuweisen und hinreichend zu unterscheiden, sondern zudem auch unter dem Dach einer einzigen Integritätskonzeption zusammenzufassen. Das konzeptionelle Argument wird wie folgt lauten: Es lassen sich zunächst vier zentrale Bedeutungsdimensionen des Integritätsbegriffs unterscheiden, die sich aus unterschiedlichen *Kontextualisierungen* der Integritätsidee ergeben. Dabei können wir einen ethischen, einen moralischen, einen eher psychologischen und einen sozialphilosophischen Begriffsgebrauch unterscheiden. Sogleich jedoch wird zu berücksichtigen sein, dass diese unterschiedlichen Wortverwendungen ersichtlich nicht auf der gleichen begrifflichen Ebene liegen, auch wenn sie aufeinander verweisen: „Selbsttreue“ meint die Übereinstimmung von Lebensvollzug und ethisch-existenziellem Selbstbild. „Rechtschaffenheit“, d.h. moralische Integrität, wird sich als ein Bestandteil der Selbsttreue erweisen, der dieser Grenzen im Hinblick auf die moralische Zulässigkeit des jeweiligen Lebensvollzugs setzt. Der Aspekt der „Integriertheit“ dagegen wird kategorial anders geartet sein. Er benennt die kohärente Einheit in der Vielheit divergierender Lebensvollzüge, und zwar sowohl in der horizontalen Dimension des eigentlichen Lebensvollzugs als auch in der vertikalen Dimension einer nicht selten disparaten Lebensgeschichte. „Ganzheit“ schließlich wird als seelisch-körperliche Stimmung interpretiert werden, die sich allein dann einstellen kann, wenn Integrität in jeder der drei zuvor genannten Hinsichten vorhanden ist.

So soll sich insgesamt herausstellen, dass die genannten vier Bedeutungsdimensionen, trotz ihrer Divergenz, letztlich Aspekte *ein und derselben Sache* sind. Für die hier dargebotene systematische Begriffsanalyse hat demnach von Beginn an ein methodischer Verdacht als motivationaler Ansporn gedient, der

in einem der wenigen vorhandenen philosophischen Lexikonartikel zum Integritätsbegriff wie folgt gefasst worden ist:

„All of the accounts of integrity [...] have a certain intuitive appeal and capture some important feature of our concept of integrity. There is, however, no philosophical consensus on the best account. It may be that the concept of integrity does not lend itself to a single coherent description. Integrity may be a cluster concept, tying together different, overlapping qualities of character under the one term. On the other hand, it may be that a fully adequate account of integrity is simply yet to emerge.“<sup>10</sup>

Verlassen wir für einen kurzen Moment das Gefilde der im engeren Sinne philosophischen Debatte und wenden uns Zusammenhängen der Alltagssprache zu, so wird deutlich, dass der Integritätsbegriff dort nicht nur, wie in der philosophischen Diskussion auch, in unterschiedlichen *Bedeutungen* kursiert, sondern zudem auf gänzlich ungleiche *Entitäten* Anwendung findet: So beklagt die Ökologiebewegung eine Zerstörung der „Integrität der Natur“, sozialwissenschaftliche Studien warnen vor dem Zerfall der „Integrität der Familie“, der gewerbliche Rechtsschutz untersucht die „Integrität von Marken und Waren“, Staatsgebiete haben Grenzen und deshalb eine „territoriale Integrität“, das Virenschutz-Programm manches Computers vollzieht beim Start einen „integrity-check“ und in medizinisch-technologischen Labors wird die „Integrität von Kondomen“ getestet.

In diesem Buch hingegen soll der Integritätsbegriff allein als ein Attribut gehandhabt werden, das wir *Personen* zu- oder absprechen. Dabei wird der Personenbegriff zunächst in einem recht unspezifischen Sinn gebraucht werden, d.h. ohne dass damit bereits vorab das Plädoyer zugunsten einer ganz bestimmten philosophischen Theorie der Person verbunden wäre. Vorerst soll lediglich behauptet werden, dass nicht schon alle Angehörigen der menschlichen Spezies umfassend Integrität besitzen, sondern allenfalls jene, die eine Reihe von Merkmalen aufweisen, die in der Philosophie für gewöhnlich mit dem Personsein assoziiert werden.<sup>11</sup> Erst im Verlauf des Buches wird deutlich werden können, um welche Merkmale genau es sich dabei handelt. Im Zuge ihrer Erörterung wird sich ein Ansatz abzeichnen, der in normativer Hinsicht zweistufig angelegt ist: Zum einen kann und wird bestritten werden, dass wirklich alle Mitglieder der Menschengemeinschaft – von der befruchteten Eizelle bis zur Leiche – Integrität besitzen *können*. Der Rückgriff auf Charakteristika des Personseins lässt vielmehr deutlich werden, dass Menschen,

---

10 Damian Cox/Marguerite La Caze/Michael Levine (2001): „Integrity“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, auf: <http://plato.stanford.edu/contents.html> (Stand: 31. Januar 2005).

11 Dazu etwa Dieter Sturma (Hg.) (2001): *Person*, Paderborn: Mentis.



die keine Personen sind, auf ganz grundsätzliche Weise nicht zur Integrität prädisponiert sind. Zum anderen kann und wird angezweifelt werden, dass alle Menschen, die zur Integrität fähig sind, darum auch schon in gleichem Maße Integrität *besitzen*. Um Integrität vorweisen zu können, so die These, bedarf es nicht nur einer Reihe von Voraussetzungen, Eigenschaften und Fähigkeiten. Personen müssen in der Lage sein, diese auch tatsächlich realisieren zu können. Personale Integrität wird demnach als eine Chance zu begreifen sein, die sich nicht allen Menschen bietet, und die zudem, falls vorhanden, erst noch genutzt werden muss. Insofern das normative Begründungsproblem der zeitgenössischen Sozialphilosophie den Kontext dieser Begriffsklärungen abgibt, handelt es sich bei dieser Untersuchung demnach, wie schon ihr Untertitel sagt, um die „Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie“.

Nun mag aber diese vorab angedeutete Einschränkung der Integritätsproblematik auf den Adressatenkreis von Personen vorschnell zu dem Verdacht verleiten, hier solle einer elitären Theorie das Wort geredet werden, die ganz bestimmte Gruppen von Menschen, etwa Kinder, geistig Behinderte oder Altersdemente, von den Vorzügen der Integrität fernhalten will. Wenn dem so wäre, läge aus sozialphilosophischer Sicht die zweifellos unerwünschte, ja, absurde Konsequenz nahe, dass allein jene Menschen, die bereits Integrität besitzen, entsprechend auch ein Recht auf Schutz ihrer Integrität genießen dürfen. Wie dieser Verdacht bereits auf konzeptioneller Ebene zu vermeiden ist, wird erst im Verlauf des Buches deutlich werden können. Die wichtigste Prämisse, die dabei plausibel werden soll, ist die folgende: Nicht alle Menschen besitzen gleichermaßen Integrität, aber alle Menschen besitzen *das gleiche Recht auf Schutz* eines Freiraums, in dem allein sich ein integriertes Leben zu entfalten vermag. Am Ende dieser Abhandlung wird ein eigener sozialphilosophischer Begründungsansatz umrissen werden, der zunächst davon absehen kann, ob Individuen *de facto* Integrität vorzuweisen haben. Er wird lediglich ein allgemeines Recht auf die sozialen „Ermöglichungsbedingungen“ von Integrität einklagen.

Im Zuge dieser Begriffsklärung ist die Frage, was es heißen würde, ein Leben in Integrität zu führen, zuvorderst aus der *Betroffenenperspektive* zu stellen. Obgleich hier nicht behaupten werden wird, dass Personen sich im Alltag faktisch genau so verstehen, wie es im Folgenden in philosophischer Begrifflichkeit entwickelt wird, sollen in dieser Untersuchung doch, gewissermaßen in Stellvertretung, verallgemeinerbare Aussagen über alltägliche Sachverhalte der ethisch-existenziellen Lebensführung versammelt werden. Anhand oftmals recht trivialer Beispiele werden vertraute Phänomene erhellt und deren Strukturähnlichkeiten systematisiert werden. Philosophische Theo-

riezusammenhänge und alltagspraktische Phänomenbeschreibungen sollen sich wechselseitig erläutern.<sup>12</sup> Eine zentrale Prämisse ist dabei schlicht als unstrittig gesetzt: Personen *haben* ein Bedürfnis nach Integrität, ganz gleich ob sie damit nun auf Ganzheit, Selbsttreue oder einen der übrigen Bedeutungsaspekte abzielen. Wer am Gelingen des eigenen ethisch-existenziellen Lebensvollzugs interessiert ist, wird Orientierungen aufweisen müssen, die anhand des Integritätsvokabulars begrifflich strukturiert und anschaulich gemacht werden können.

An dieser Stelle soll vorab zwei naheliegenden Bedenken begegnet werden: Zum einen dürfte angesichts des konzeptionellen Zuschnitts der Integritätsidee auf Aspekte des Personseins fraglich sein und bis zuletzt auch fraglich bleiben, wie „universalistisch“ die hier vorgelegte Integritätskonzeption beschaffen ist. Der transkulturelle und ahistorische Nachweis, dass tatsächlich *alle* Menschen nach Integrität streben, würde den Rahmen einer systematischen Begriffsanalyse sprengen, da er eine detaillierte kulturhistorische und ethnologische Forschung erforderlich machte. Daher werde ich hier zunächst schlicht unterstellen müssen, auch wenn diese Unterstellung später an Plausibilität gewinnen wird, dass zumindest für Menschen, die sich als Personen verstehen, Integrität ein wichtiges, ja, unverzichtbares Gut darstellt. Ob das Personsein *selbst* ein universelles Gut ist, mag umstritten sein, kann aber hier nicht weiter erörtert werden. Die folgenden Überlegungen sind daher primär als Selbstverständigung innerhalb des Bezugsrahmens philosophischer Theorien des Personseins zu verstehen.

Zum anderen werden sich Unterstellungen dieser Art kaum mit Parolen des postmodernen Zeitgeistes zur Deckung bringen lassen, denen zufolge es weit eher die „Brüche“ und „Diskontinuitäten“ des Selbst und seiner Geschichte sind, d.h. die mehr schlecht als recht verarbeiteten Nähte der so genannten *patchwork-identity*, die das Leben lebenswert machen. Postmoderne Menschen, so die Überzeugung, seien gar nicht an Einheit, sondern an Vielheit interessiert, nicht an Ganzheit, sondern an einer Auflösung von Grenzen, nicht an Selbsttreue, sondern an einer permanenten Neuerschaffung des Subjekts.<sup>13</sup> Aus dieser Sicht auf die Lebensverhältnisse unseres westlichen Kulturkreises muss es beinahe so scheinen, als sei das Plädoyer für personale In-

---

12 *Dramatische* Beispiele – und auch solche werden hier zur Sprache kommen – markieren jene Bruchstellen im Leben, an denen Integrität scheitert. *Banale* Beispiele hingegen illustrieren die „normale“ Praxis, in denen das Leben in Integrität zumeist gelingt.

13 Dazu nur ein Beispiel direkt aus der Integritätsdebatte: Victoria M. Davion (1991): „Integrity and Radical Change“, in: Claudia Card (Hg.) (1991): *Feminist Ethics*, Lawrence: Kansas UP.

tegrität bloß als eine anachronistische, konservative Reaktion auf den vermeintlich allgemeinen Wertezusammenbruch zu interpretieren.<sup>14</sup>

Insbesondere gegen Ende dieses Buches wird sich jedoch herausstellen, dass die zeitkritischen Verdachtsmomente, von denen die hier vorgelegte Integritätskonzeption geleitet ist, weder mit dem modischen Trend zum „Leben als Kunstwerk“ noch mit dem konservativen Klagelied über einen allgemeinen „Tugendverlust“ verträglich sind. Zu Beginn jedoch soll lediglich, ganz allgemein, von einem erhöhten Bedürfnis nach Integrität – und wohl auch nach einer *Theorie* der Integrität – ausgegangen werden, für das als erstes Indiz die folgende Anekdote herhalten mag:

„A couple of years ago I began a university commencement address by telling the audience that I was going to talk about integrity. The crowd broke into applause. Applause! Just because they had heard the word *integrity*.“<sup>15</sup>

Die sechs Kapitel dieses Buches sind konzentrisch angelegt. Konzeptionelle Probleme der *Sozialphilosophie* bilden die äußere Klammer (Kapitel 1 u. 6). Die mittlere umfasst Fragen des *Gebrauchs* der Integritätskategorie innerhalb der philosophischen Diskussion (Kapitel 2 u. 5). Die innere Klammer dient der Erläuterung ihres systematischen *Gehalts* (Kapitel 3 u. 4). Den Kern der Untersuchung bildet eine entwicklungspsychologische Spekulation über die lebensgeschichtlichen *Ursprünge* der Integrität (Rekurs). Dabei werden sich, der Reihe nach, die folgenden Argumentationsschritte ergeben: Kapitel 1 soll einen Überblick über die derzeitige Lage der Sozialphilosophie verschaffen. Im Mittelpunkt dieser Sondierung des gesellschaftskritischen Terrains wird die metakritische Frage nach den normativen Maßstäben gegenwärtiger Zeitdiagnostik stehen, wobei sogleich ein kleinster gemeinsamer Nenner der Kritik erkennbar werden wird: das intakte Selbst- und Weltverhältnis. An die medizinische Metaphorik heutiger Sozialphilosophie anknüpfend, soll dabei das Unternehmen einer „Pathognostik des Sozialen“ erste Konturen gewinnen, das um einen normativ gehaltvollen Begriff personaler Integrität bereichert wird.

Das primär begriffsklärende Kapitel 2 sammelt und sortiert dann die vorhandenen philosophischen Beiträge zur Integritätsproblematik. Wie bereits angedeutet, werden genau vier zentrale Bedeutungsdimensionen des Integri-

14 Solche Diagnosen gibt es durchaus. Ein Beispiel aus religiöser Sicht: J. Daniel Hess (1978): *Integrity. Let your Yea be Yea*, Scottsdale: Herald Press. Dort wird der allgemeine Integritätsverlust wie folgt beklagt: „A small box of cereal is re-labeled Large. Plastic is grained to look like wood. Pringles are made to crunch like potato chips. Rubber pads are shaped into a size D breast“ (S. 20).

15 Stephen L. Carter (1997): *Integrity*, New York: HarperPerennial, S. 5.

tätsbegriffes unterschieden werden, von denen zunächst unklar sein muss, wie sie miteinander verknüpft sind: Selbsttreue, Rechtschaffenheit, Integriertheit und Ganzheit. Erste Verdachtsmomente werden für die Rechtmäßigkeit des im weiteren Verlauf der Untersuchung unternommenen Versuchs sprechen, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen der Integritätsidee in eine einzige Konzeption zu integrieren. Anschließend wird sich das begriffssystematische Kapitel 3 zunächst der Frage zuwenden, inwiefern personale Integrität als ein „schwieriges Selbstverhältnis“ beschrieben werden muss. Hier soll der verantwortliche Eigenbeitrag geklärt werden, den jede Person zum Erhalt ihrer Integrität beizusteuern hat. Das Ergebnis wird sein, dass jeder Mensch zumindest insofern für seine Integrität selbst verantwortlich ist, als er mindestens drei prototypische Integritätsmängel zu vermeiden hat: „Konfliktscheue“, „Selbsttäuschung“ und „Willensschwäche“. Diese ersten drei Defizite an Integrität werden uns auf eine wichtige existenzielle „Aporie“ des integren Lebens aufmerksam machen: Wir streben nach Integrität, obwohl wir wissen, dass sie niemals vollständig zu erreichen sein wird.

An diesem Punkt angelangt, wird es sich als notwendig erweisen, Spekulationen darüber anzustellen, woher das in diesem Buch unterstellte Bedürfnis, ja, die „Sehnsucht“ nach Integrität stammen mag. Diese Erwägungen werden in einen entwicklungspsychologischen Exkurs gekleidet sein, der aufgrund seiner buchstäblichen Rückwärtsgeandtheit *Rekurs* heißen soll. Dieser Einschub wird die argumentative Stoßrichtung der Untersuchung in mindestens zwei Hinsichten fundamental verändern: Zum einen markiert der *Rekurs* einen Übergang zwischen den im ersten Teil konzeptionalisierten Formen einer *integren Subjektivität* zu den im zweiten Teil untersuchten Mustern *intakter Intersubjektivität*. Zum anderen wird das Buch dabei an einen ontogenetischen Kipppunkt gelangen, der diskursiv kaum mehr einholbar zu sein scheint. Die entwicklungspsychologischen Spekulationen des *Rekurses* sollen in das argumentativ nur schwer zugängliche Terrain lebensgeschichtlicher Früherfahrungen vorstoßen, um eben dort nach den Ursprüngen des Bedürfnisses nach Integrität zu fahnden. Wenn wir die Sehnsucht nach Integrität nur weit genug zurückverfolgen, so die These, die im Rückgriff auf inzwischen reichhaltiges klinisches Forschungsmaterial entwickelt wird, vermag deutlich zu werden, dass das Streben nach Integrität einem überaus früh erworbenen „Phantasma“ gelingender *Intimität* folgt, dessen Explikation auf philosophischem Wege bislang kaum möglich schien. Auf dem lebensgeschichtlichen Grund der Integritätsidee stoßen wir auf eine Sehnsucht nach Wiederherstellung frühester intimer Allianzen, die es der Analyse im weiteren Verlauf unmöglich machen werden, Integrität weiterhin in den eher konventionellen Bahnen von Begriffen wie „Autonomie“ und „Selbstbestimmung“ primär als ein Selbstverhältnis zu deuten. Freilich wird der *Rekurs* aufgrund

seines tiefenpsychologischen und überaus spekulativen Charakters auf geneigte Leserinnen und Leser hoffen müssen.

Damit wird das Feld einer immer schon gebrochenen Intersubjektivität sowohl als Bedingung der Möglichkeit integren Lebens wie auch als Schauplatz gravierender Verletzungserfahrungen ausgewiesen sein. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich werden, dass es sich bei personaler Integrität um eine zentrale Modalität des gelingenden Lebens handelt, die uns zugleich „verfügbar“ und „unverfügbar“ ist. Parallel zu Kapitel 3 wird Kapitel 4 dann folgerichtig der Frage nachgehen, inwieweit personale Integrität stets auch als ein „schwieriges Verhältnis zu anderen“ gedeutet werden muss. Hier nun wird das Ergebnis lauten: Jeder Mensch ist insofern *nicht* für seine Integrität verantwortlich, als diese immer auch vom Wohlverhalten anderer abhängt. Fragen der Moralphilosophie und einer Theorie sozialer Anerkennungsbeziehungen werden notwendige soziale Ermöglichungsbedingungen der Integrität vor Augen treten lassen. Die Skizze einer Phänomenologie „invasiver Eingriffe“ in das integrale Leben soll typische soziale Verletzungserfahrungen zusammentragen.

Zu Beginn von Kapitel 5 wird die in diesem Buch umrissene Integritätskonzeption zunächst ausführlich zusammengefasst<sup>16</sup>, um anschließend eine Abgrenzung zu ähnlichen normativen Begriffen vornehmen zu können. Die Begriffe „Würde und Ehre“, „Freiheit und Autonomie“ sowie „Authentizität und Wahrhaftigkeit“ werden als nächste Verwandte des Integritätsbegriffes vorgestellt. Auch wenn es geboten bleibt, diese Begriffe auseinander zu halten, da sie jeweils auf unterschiedliche Modi gelingenden Lebens aufmerksam machen, erweist sich ein komplexer Begriff von Integrität den anderen dennoch als überlegen, indem er jeweils viel von deren Bedeutungsgehalt in sich aufzunehmen vermag. Das Schlusskapitel 6 besitzt dann wesentlich programmatischen Ausblickscharakter. Es umfasst erste Überlegungen zu einer am Integritätsbegriff orientierten Sozialpathognostik, die das medizinische Begriffsinstrumentarium der zeitgenössischen Sozialphilosophie ernster nimmt, als es zunächst wünschenswert erscheinen mag. In Andeutung eines disziplinären Brückenschlags zwischen sozialphilosophischer Gegenwartsanalyse und klinischer Psychopathologie werden Krankheitsbilder, von denen es heißt, sie seien für die heutige Zeit typisch – namentlich „Depression“, „Narzissmus“ und „Borderline“ – in das Integritätsvokabular übersetzt, d.h. als fundamentale Integritätsstörungen gedeutet, und somit für die Sozialphilosophie konzeptionell fruchtbar gemacht.

---

16 Wer sich einen ersten Überblick über die Ergebnisse dieses Buches verschaffen möchte, lese vorab die Einleitung zu Kapitel 5.

Das vorliegende Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Sommer 2003 am Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Goethe-Universität in Frankfurt/Main eingereicht habe. Der geübte Leser mag auf Danksagungen verzichten können, der Verfasser einer Abhandlung über das Wesen personaler Integrität dagegen nicht. Verschiedentlich wird in dieser Untersuchung davon zu sprechen sein, dass Integrität notwendig auf intakte Sozialbeziehungen angewiesen ist. Folgende Personen und Institutionen sind der Beweis dafür, dass nicht einmal ein Buch über den Integritätsbegriff ohne das Wohlwollen anderer möglich wäre.

Zunächst danke ich der Stiftung der Deutschen Wirtschaft für ein dreijähriges Stipendium, ohne das ich meine Dissertation kaum hätte schreiben können. Ein Zuschuss von Fritz Steinberg half bei der Drucklegung.

Axel Honneth hat mir seinerzeit den Freiraum geschenkt, ein ganz eigenes Projekt in Angriff zu nehmen. Christoph Menke hat am Ende für den nötigen Druck gesorgt, dass es zu einem Abschluss kam.

Erinnern möchte ich an Dietmar Kamper, von dem ich viel, auch über die Unverfügbarkeit der Integrität, gelernt habe. Ich vermisse ihn – als guten Lehrer und Menschen.

Dann ein Dank aus „primordialen“ Gründen. Meine Familie gab mir das Vertrauen, einen eigenen Weg einzuschlagen, auf dem sie mich jederzeit bedingungslos unterstützt hat.

Unserem Mittwochskolloquium – zunächst Serge Embacher, Mattias Iser, Bernd Ladwig, David Strecker und Klaus Roth – danke ich für wichtige Hinweise und Kritik, vor allem aber für die vielen spannenden Diskussionen in den letzten Jahren. Robin Celikates hat darüber hinaus für den letzten Schliff an der Endfassung gesorgt.

Deniz Sertcan, der verlässliche Freund, hat das gesamte Manuskript, und nicht nur dieses, gelesen. Ich danke ihm für viele gute Ratschläge, aber auch dafür, dass er nur wenige fundamentale Einwände hatte. Wir haben uns an einem schönen Sommertag auf die folgende Sprachregelung geeinigt: Ich wünschte, ich könnte die verbliebenen Probleme auf ihn schieben.

Ein ganz besonderer Dank geht an Alexandra Deak. Mit unablässiger Neugierde, aber auch mit größter Gelassenheit hat sie den langen Prozess der Fertigstellung dieses Buches begleitet und begutachtet. Vom Tag unserer ersten Begegnung an, hat sie mich spüren lassen, worauf es in „intakter Inter-subjektivität“ ankommt.

Horst Hanke war es, der mir, wie kein anderer, gezeigt hat, was es bedeuten würde, ein Leben in Integrität zu führen. Ihm verdanke ich viel: Freundschaft und, nicht zuletzt, eine bestimmte Art des Nachhakens, vor allem aber die Einsicht in die Dringlichkeit jenes Strebens, um das es im Folgenden gehen soll.