

<b>e-Journal Philosophie der Psychologie</b>	<b>GESELLSCHAFTSLEBEN UND SEELENLEBEN von Kurt Röttgers (Hagen)</b>
--	---

"Die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse" (Simmel)	1
Die Leiden der Seele	3
Der Strukturwandel von Individualität und Medialität	10
Neuformulierung der Begriffe "Seele" und "Gesellschaft"	15
Und wo bleibt der Mensch?	20
Seelenleben und Gesellschaftsleben – ein Repräsentationsverhältnis?	27
Die symbolisch-normative Dimension	30
Im Jenseits	33

Es gab eine Zeit, da hatten Psychologie und Philosophie noch keine Angst voreinander. Einer der heute meist diskutierten Philosophen nannte sich selbst damals mit Vorliebe einen Psychologen: Friedrich Nietzsche. Der Doppelgrund dafür ist einfach zu benennen. Zum einen war ihm vieles, was die Philosophen seiner Zeit und der vorangehenden Jahrhunderte getrieben hatten, suspekt, zum anderen ging es ihm um etwas, was dem Ursprung philosophischen Denkens sehr nahe lag, was er aber in seiner Zeit bei den Psychologen besser aufgehoben sah: Selbst-Erkenntnis (γνώσις σεαυτοῦ). Auf diesen Gedanken werde ich im Hauptteil meiner Überlegungen in einer Weise zurückkommen, die die Schreib-Weise verdeutlichen wird. – Hier möchte ich jetzt zunächst von einem zweiten so genannten "Lebensphilosophen" ausgehen, der ebenfalls mit der Bezeichnung dessen, was er als Wissenschaftler tat, Schwierigkeiten hatte bzw. schwankte, einmal nannte er es Philosophie, ein anderes Mal Psychologie – heute gilt er als einer der Begründer der deutschen Soziologie: Georg Simmel.

### **"Die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse" (Simmel)**

Am Ende der großen "Soziologie" (von 1908) hat Georg Simmel einen Exkurs eingefügt, der die Überschrift trägt "Exkurs über die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse". Warum wurde dieser Diskurs eingefügt und warum wurde er erst ganz am Ende der "Soziologie" eingefügt, dazu sagt Simmel sofort: Diese Analogie zwischen Psychologie und Soziologie ist nicht selbst ein Gegenstand der Soziologie. Warum? Nun, man könnte natürlich sagen, alles kann Gegenstand der Soziologie werden, weil Soziologie nicht einen Sektor, sondern einen Aspekt der Wirklichkeit behandelt. Das gleiche gilt aber für die Psychologie, und wir müßten dann zugestehen, daß diese Analogie ebensowohl ein Gegenstand der Psychologie sein kann. Wenn wir aber so verführen, hätten wir das Problem der Analogisierung psychologischer und soziologischer Verhältnisse nur verschoben, nicht aber einer Auflösung nähergebracht. Es bedarf also eines Aspekts außerhalb einer rein soziologischen oder einer rein psychologischen Betrachtung der Analogie, und diesen Aspekt nennt Simmel sozialphilosophisch, seine Begründung lautet wörtlich: "indem ihr Inhalt nicht die Erkenntnis der Gesellschaft, sondern die eines allgemeinen Zusammenhanges ist, der an der sozialen Form nur eines seiner Beispiele findet."<sup>1</sup> Wir dürften für

<sup>1</sup> Georg Simmel: Gesamtausg., hrsg. v. O. Rammstedt XI, Frankfurt a. M. 1992, p. 850.

die Psychologie getrost hinzufügen: '... nicht Erkenntnis der Seele, sondern ..., der an der psychischen Form nur eines seiner Beispiele findet'.

Als nächstes fügt Simmel eine pauschal gehaltene historische Legitimation an. Es sei eine sehr alte Beobachtung, "daß sich die Individuen innerhalb einer Gesellschaft vielfach zueinander in den gleichen Formen verhalten, wie die seelischen Bestandteile innerhalb eines Einzelgeistes."<sup>2</sup> Da es sich bei Simmel um eine formale Soziologie handelt, sind hier weder unter "Individuen" noch unter "seelischen Bestandteilen" substantielle Letzteinheiten zu verstehen, aus denen das komplexere Ganze aufgebaut wäre, sondern Teil und Ganzes sind korrelativ zueinander.

Daher setzt er auch in diesem philosophischen Exkurs die Analogie auf einer relativ abstrakten Ebene an. Er spricht von "regelmäßig sich wiederholenden Verhältnisformen". Und er stellt fest, daß in beiden Verhältnisformen ein relativ homogenes Ganzes sich nur unter der Bedingung zu einer Differenzierung und Erweiterung entwickeln kann, daß die Elemente in sich selbständig seien und von anderen höher differenziert seien. Diese Selbstständigkeit aber gerät mit in gleicher Weise höher entwickelter Selbstständigkeit der differenten anderen Elemente zwangsläufig in Konflikt, in "einer Art Kampf ums Dasein."

Durch den Aspektwechsel auf Philosophie hofft Simmel den "allgemeinen Verhältnistypen" ein "tieferes Fundament", wie er sich ausdrückt, geben zu können.<sup>3</sup> Das enthebt nicht von der Aufgabe, die unmittelbaren Relationen zwischen Seele und Gesellschaft zu erforschen, weil ja gar nicht auszuschließen sei, daß die Kategorien analogen Verhältnistypen ein fundamentum in re, will sagen, in einer einseitigen oder wechselseitigen Bestimmung haben. Simmel, für den der kantisch-fichtesche Begriff der "Wechselwirkung" (im Englischen als interaction, im Deutschen dann als Interaktion übersetzt) eine so bedeutende Rolle spielt, votiert natürlich für die Untersuchung in beide Richtungen. Als Beispiel wählt er den Begriff der "Parteiung": "Die Interessen im Individuum bekämpfen sich unzählige Male, wie die Individuen sich bekämpfen."<sup>4</sup> In beiden Dimensionen sammeln sich z. B. Interessen um Leitvorstellungen, bzw. Individuen um Führerfiguren. Er veranschaulicht die Parallelität an weiteren Merkmalen, auf die wir hier nicht eingehen wollen. In der einen Richtung spricht er von "inneren Erfahrungen", die für die Wahrnehmung gesellschaftlicher Vorgänge als Apriori wirkten, und von den Vorbereitungen von Handlungen durch seelische Vorgänge. In der anderen Richtung spricht er davon, daß die Beobachtung äußerer Vorgänge das Schema zur Interpretation des Inneren bilde: "Das Äußere wird durch das Innere, das Innere aber durch das Äußere gestaltet und verstanden, in Abwechslung, aber sicher auch oft im Zugleich."<sup>5</sup>

Mehr als bloße Hinweise auf einen gewichtigen Zusammenhang stellen die fünf Seiten des Exkurses innerhalb der circa 850 Seiten der "Soziologie" nicht dar. Und es ist weniger eine Zusammenfassung als die Markierung eines Forschungsfeldes, wenn der letzte Satz lautet: "Die uns unmittelbar nicht ergreifbare, nicht ausdrückbare Einheit des Individuums und der Gesellschaft offenbart sich darin, daß die Seele das Bild der Gesellschaft und die Gesellschaft das Bild der Seele ist."<sup>6</sup>

Die Analogie und das analogische Denken haben in der Philosophie einen schlechten Leumund, und zwar deswegen, weil sie dazu dienten, vermeintliche Erkenntnisse über Sachverhalte zu gewinnen,

---

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> L. c., p. 850 f.

<sup>4</sup> L. c., p. 851.

<sup>5</sup> L. c., p. 853.

<sup>6</sup> L. c., p. 855.

über die wir nichts wissen können. Mit dem epistemologischen Verbot, über Dinge an sich zu reden, als hätten wir Erkenntnisse über sie, hat Kant dem einen Riegel vorgeschoben, der seitdem auch nicht mehr entfernt worden ist. Aber die Verwendung der Analogie zur Konstruktion vermeintlicher Erkenntnisse ohne Erfahrungsgrundlage ist etwas anderes, als wenn man zwei Erkenntnisbereiche, in denen Erfahrungen zugrunde liegen, kategorial in eine Verbindung zu bringen versucht. In einer solchen Verwendung von Analogien bewährt sich gerade der Gesichtspunkt der Konstruktivität des Erkennens – die andere Errungenschaft des Kantischen Unternehmens, wodurch es sich von jenem kruden Empirismus unterscheidet, der auch noch den Empirismus empiristisch begründen zu können meint und der daher als Letztbegründung nichts anderes vorweisen kann als die Aussage, es sei halt wirklich so, und der heutzutage seinen Haupttummelplatz in der Hirnforschung findet und dann an solchen Kategorienfehlern erkennbar ist wie, daß das Gehirn mittels chemischer Substanzen Gefühle produziere.

Ich werde im folgenden die Hinweise Simmels nutzen, um in der angegebenen Forschungsrichtung einige wenige Schritte weiterzukommen. Dabei werden wir von den zwei Ebenen der Simmelschen Argumentation ausgehen, d. h. wir werden zunächst (2) die gegenseitigen Beziehungen und Beeinflussungen, die auch in der sozialpsychologischen Forschung ganz gut aufgearbeitet sind, aufsuchen. Wir werden sodann (3) die Grundlage dieser Forschungen in Frage stellen und aufgeben, nämlich, daß sich irgendwie "das" Individuum und "die" Gesellschaft in einer Beziehungsform gegenüber stünden, wobei ja heute meistens beteuert wird (gemäß dem sogenannten methodologischen Individualismus), daß letzten Endes "die" Gesellschaft aus Individuen "bestehe", sogar manchmal aus "Menschen". Ich werde dann (4) von der neuen Basis aus die Begriffe "Seele" und "Gesellschaft" neu zu formulieren versuchen. In einer Zwischenüberlegung (5) stelle ich mich der Frage, wo in diesem kategorialen Arrangement der Mensch geblieben sei, gehe dann (6), anknüpfend an den letzten Satz bei Simmel, der Frage der Repräsentation nach. Die Abschnitte (7) und (8) behandeln einerseits die symbolischen und normativen Dimensionen dieser Strukturen, andererseits das "Außerhalb".

### **Die Leiden der Seele**

Kaum jemand wird heute noch die Interdependenzen zwischen Psychischem, Somatischem und Sozialem bestreiten wollen. Ich werde daher vollständig darauf verzichten, dafür zu argumentieren. Ich möchte vielmehr an einem einzigen Beispiel den Zusammenhang erläutern, nämlich an Lacans "Entdeckung" des Spiegel-Stadiums.

Lacan hat der Psychoanalyse, die sich bei Freud noch vielfach den Anstrich gab – wie die Medizin – eine Naturwissenschaft zu sein, eine entschieden kulturalistische Deutung gegeben. Daß es sich bei der Psychoanalyse um eine, wie eine Patientin Freuds sich ausdrückte – in aller Doppeldeutigkeit des englischen Begriffs, die er haben kann – talking cure handelt, ist nach Lacan keineswegs beiläufig, sondern trifft den Kern: das Unbewußte ist nach ihm strukturiert wie eine Sprache; und um es/Es zum Sprechen zu bringen, ist die Therapie eine des Sprechens. Wenn sich das Unbewußte zur Geltung bringt, dann sprachlich. Aber natürlich ist das, was der Patient sagt, nicht die Wahrheit des Unbewußten, wenn es so einfach wäre, bedürfte es keines therapeutischen Arrangements. Und: was immer spräche, wäre das Bewußtsein und nicht das Unbewußte. Hat also der Begriff des Unbewußten einen Sinn, dann den, daß es etwas im "Inneren" (??) des Subjektes gibt, das sich dem Zugriff des Bewußtseins entzieht. Gleichwohl liegt das Unbewußte nicht jenseits einer Mauer – alles spielt sich im Diesseits des kommunikativen Textes ab, nirgendwo anders. Also ist das Unbewußte "der Teil des konkreten Diskurses als eines überindividuellen, der dem Subjekt

bei der Wiederherstellung der Kontinuität seines bewußten Diskurses nicht zur Verfügung steht.“<sup>7</sup> Wenn sich alles im Diesseits der Sprache abspielt, dann kommt alles auf eine Übersetzung einer Sprache in eine andere an. Psychoanalyse ist – nicht nur bei Ricœur, Habermas und Lorenzer –, sondern gerade auch bei Lacan Hermeneutik. Sprache aber ist konstituiert nicht über die Gegenstände, von denen gesprochen wird, als hätte uns das Schwein gesagt, mit welchem Wort wir es zu benennen hätten, sondern Sprache ist konstituiert durch das differentielle Gefüge, durch das es allen Elementen seinen Ort zuweist. Freud hatte die unbewußten seelischen Vorgänge ganz nah am somatisch determinierten Triebgeschehen angesiedelt – Kultur fing für ihn erst jenseits dieses Triebgeschehens an und erforderte eine Sublimation. Wenn in der kulturalistischen Interpretation bei Lacan das Unbewußte wie eine Sprache konstituiert ist, d. h. kulturell, dann hat sich offenbar die Grenze Natur/Kultur verschoben. Und es entsteht die Frage nach dem Körper und nach dem psycho-somato-sozialen Zusammenhang. Auf diese Frage gibt uns die Lacansche Psychoanalyse-Theorie eine Antwort ohne eine (wie bei Freud) naturwissenschaftliche Fundierung. Zeigen läßt sich das am sogenannten Spiegelstadium. In einer bestimmten Phase der kindlichen Entwicklung kann das Menschenjunge "sich" im Spiegel erkennen –, wiedererkennen sollte man vermuten. Aber genau das ist es nicht. Dieses, was da "sich" erkennt, hatte zuvor gar nichts, auf das sich dieses reflexive "sich" beziehen könnte. Es war sich zuvor noch keine Einheit Selbst. Wenn wir alle Spiegel – und dazu gehören auch die sozialen Anderen – ausschalten, kann die Einheitserfahrung eines Selbst nur über den eigenen Körper gegeben sein. In dem Entwicklungsalter des Spiegelstadiums aber gelingt dem Menschenjungen die Körperkoordination überhaupt noch nicht, es ist überhaupt noch nicht die Einheit eines somatischen Selbst, wenn ihm diese im Spiegel symbolisch vermittelt als die Erfahrung der Einheit seines Selbst entgegentritt. Einerseits ist daran festzuhalten, daß also auch hier die tiefsten Schichten der Person nicht körperlich, natural oder gar triebtheoretisch verstanden werden, sondern durch einen sozialen Symbolismus vermittelt. Andererseits aber zeigt sich genau dadurch, wie prekär diese sozial-reflexiv gewonnene Einheit eines Selbst ist. Denn wer mir im Bild entgegentritt, ist ja nicht mein Selbst selbst, sondern der Andere meiner selbst. Anders gesagt: die Einheit meiner Selbst gewinne ich nur in eins mit einer besonderen Gespaltenheit meiner selbst. Bei Lacan führt der entwicklungspsychologische Weg also nicht von einer quasi paradiesischen Einheit des Menschen mit sich selbst zu einer traumatischen Gespaltenheit, sondern von einem vormenschlichen diffusen naturalen Zustand zu einem sozial und kulturell vermittelten Zustand, der Einheit und Gespaltenheit des Selbst zugleich konstituiert.

Es gibt also hier die näher beschriebenen psycho-sozio-somatischen Zusammenhänge in der Art von Wechselwirkungen der Instanzen Körper/Seele/objektiver Geist. Diese Zusammenhänge kann man beschreiben und jeder der drei Seiten dieses Dreiecks einen eigenen Namen geben.

Wir wollen aber zunächst eine weitere Schicht des direkten Zusammenhangs von Seele und Gesellschaft thematisieren und das anhand der Frage: um was für ein Leiden handelt es sich bei den früher sogenannten "Seelen-Leiden"?<sup>8</sup> Exemplarisch greife ich ein Leiden heraus, über dessen Leidenscharakter heute weder unter Patienten noch Therapeuten Zweifel bestehen: die Depression.

---

<sup>7</sup> J. Lacan: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. – In: ders.: Schriften. Olten 1973 ff., I, p. 71-168, hier p. 97.

<sup>8</sup> Zum Begriff s. auch J. Kristeva: Die neuen Leiden der Seele. Hamburg 1994, insbes. Kap. 1: "Die Seele und das Bild", das ausgehend von der provozierenden Frage "Haben Sie eine Seele?" (p. 9), die historische Dimension der Frage nach den Leiden und Leidenschaften der Seele nachgeht. Cf. dies.: Soleil noir. Dépression et mélancolie. Paris 1987; Die erloschene Seele, hrsg. v. D. Kamper u. Chr. Wulf. Berlin 1989.

Das war allerdings nicht immer so. Unter dem Namen Melancholie gibt es eine Jahrtausend alte philosophische Diskussion dieser Gestimmtheit. Für Aristoteles beispielsweise ist Melancholie keine Krankheit, sondern zusammen mit Genialität die Grundstimmung eines Philosophen. Das steht auch im Zusammenhang mit der aristotelischen Seelen-Lehre, die – völlig verschieden von Platons diesbezüglicher Lehre – es für unmöglich hält, daß die Seele leidet (oder sich freut). Es leidet der Mensch, und die Seele ist nichts anderes als ein Begriff für den Funktionszusammenhang eines (hier eines menschlichen) Organismus, sein Wesen, seine οὐσία, oder sein Lebensprinzip. Da aber Leben verschiedene Aspekte hat (Stoffwechsel, Wachstum, Informationsverarbeitung, Bewegung, Fortpflanzung ...), gibt es auch verschiedene Seelen-Funktionen, Vermögen, facultates animi hat man später gesagt, eine Substantialisierung von Funktionen, die die aristotelische Seelenlehre noch vermieden hatte.<sup>9</sup> Schon Cicero hatte auf ein Problem bei der Selbstdiagnose von Seelen-Leiden aufmerksam gemacht: Wenn der Körper erkrankt ist, ist es die Seele, die dieses erkennt, weiß und beurteilt. Wenn aber die Seele krank ist, kann uns weder der Körper eine Erkenntnis darüber liefern noch auch die kranke Seele, da ihrem Urteil aufgrund der Krankheit zu mißtrauen ist, was dann in die schier uferlose Diskussion von Hypochondrie mündet. In der Diskussion um die Seelen-Leiden hat es zwei entgegengesetzte Standpunkte gegeben, die ich den philosophischen und den medizinischen nennen möchte. Der philosophische besteht darin, Seelen-Leiden als Vernunft-Mangel zu diagnostizieren. Den Kranken muß man zur Vernunft bringen, bzw. er muß sich selbst anstrengen, zur Vernunft zurückzufinden. Dieser Begriff macht Gebrauch von der Doppeldeutigkeit des lateinischen "passiones" als Leiden und als Leidenschaften. Ein vernünftiges, philosophisches Leben bestünde darin, die passiones in beiderlei Bedeutung zu besiegen oder zu zügeln. Die theologische Literatur stößt in die gleiche Richtung vor: für sie ist Melancholie als Sünde gewertet, denn die Traurigkeit kann nur daher rühren, daß die Seele – nun längst nicht mehr als das Funktionsprinzip eines Organismus begriffen, sondern als das Unsterbliche im Menschen – den Kontakt zu Gott verloren hat.<sup>10</sup> Ja, Melancholie ist ein Ärgernis für Gott, weil die Melancholiker sich der Schwachheit ergebende Schwächlinge sind. Nach der Lehre der Stoa ist der Weise von den Leidenschaften und daher von den Leiden, die die Seele befallen könnten, frei (apatia). Indem sich der Weise einfügt in den Logos des Kosmos, konvergieren Vernünftigkeit und Gesundheit (selbst die Gesundheit des Körpers) in ihm. Das Verfehlen dieser Perfektion kann in zweierlei bestehen, erstens in Antriebsschwäche, d. h. sich den Leidenschaften im Müßiggang z. B. willenlos auszuliefern, zweitens in dem Erstreben falscher, d. h. unvernünftiger Ziele wie beispielsweise Reichtum und Ruhm. Der Weise kann demnach nicht seelisch krank sein, weil seine Tugenden, virtutes, Kräfte, alle Schwächen besiegen. Diese Lehre hat man mit einem Terminus von Cicero<sup>11</sup> auch als "medicina animi" als Funktion der Philosophie bezeichnet.

Diese Diskussion findet ihr Ende in Kants kleiner Schrift "Streit der Fakultäten", 3. Abschnitt,<sup>12</sup> der der Frage nachgeht, ob man durch "bloßen Vorsatz" seine "krankhaften Gefühle" beherrschen kann. Sein Gegner in dieser Frage ist der Mediziner Hufeland, der beabsichtigte, die ganze Natur des Menschen, inklusive der physischen, "als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen ...". Auf diese Weise wird der "Praktischen Philosophie" eine medizinisch-therapeutische Aufgabe

---

<sup>9</sup> Zur Seelen-Lehre des Aristoteles allgemein s. H. Busche: Die Seele als System. Hamburg 2001.

<sup>10</sup> Dante: Hölle, 3. Gesang, wo von den "anime triste di colore" gesprochen wird, die wie gewisse Engel, weder rebellierten noch treu zu Gott standen, sondern nur selbstbezogen lebten. Sie verbleiben auf ewig im Vorhof der Hölle.

<sup>11</sup> TUSC. III, 1 ff.

<sup>12</sup> I. Kant: Ges. Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akad. d. Wiss. Berlin 1910 ff., VII, p. 97 ff.

zugewiesen. Kant bestreitet mit guten Gründen die Effektivität eines solchen Verfahrens und greift als Beispiel die Hypochondrie ("Grillenkrankheit [hypochondria vaga]") heraus, und zwar mit einem Argument, das dem Ciceros von der Selbstbezüglichkeit gleicht: der Hypochonder wäre kein Hypochonder, wenn er sich auf diese Weise durch eigenen Vorsatz selbst heilen könnte, selbst wenn es somatische Auslöser für seine Erkrankung (Kant nennt hier Blähungen und Verstopfungen) gegeben haben mag.

Der philosophischen Lehre, die bei Kant ihr Ende fand, steht die medizinische entgegen, nach der die Seelen-Leiden von einem Austoben der Leidenschaften herrühren, die wiederum oftmals von einer Störung des somatischen Gleichgewichts herrühren. Insbesondere seit man Melancholie Depression nannte, wurde sie zum Objekt einer, vorwiegend pharmakologischen, Behandlung. Unterstellt wird dabei, daß Seelen-Leiden Symptome organischer, insbesondere chemischer Fehlfunktionen sind, die man daher – weil unerwünscht – mit Einsatz chemischer Mittel korrigieren kann und muß. Es ist dieser Zusammenhang, der Julia Kristeva fragen ließ: "Haben Sie eine Seele?" Und: "Wer hat heute noch eine Seele?"<sup>13</sup> Wo immer sich heute so etwas zeigte, was man früher "Seele" nannte, eröffnete sich das Wirkungsfeld der Neurochemie. Gegen Schlafstörungen, selbst wenn sie biographisch mit einer unabgeholten Schuld verknüpft sind, gibt es Tabletten; gegen Angst, selbst wenn sie begründet ist, gibt es andere Tabletten; selbst für diverse Glücksgefühle gibt es jeweils einschlägige Drogen. Unterstützt werden diese chemischen Praktiken der Einwirkung auf den psychosomatischen Zusammenhang durch medial aufbereitete Berichte über angebliche "Erkenntnisse", tatsächlich aber Dummheiten, der Hirnforschung, daß bestimmte Stimmungen oder Gefühle nichts anderes "seien" als bestimmte, durch Eingriffe chirurgischer oder pharmakologischer Art steuerbare physiologische Vorgänge. Dem, der solche Dummheiten, weil Kategorienfehler, verbreitet, sollte man antworten: da freut sich mein Hirn, und meine Leber lacht! Darin geht Voltaire voran, wenn er in Bezug auf den Wahnsinn allgemein sagt: "Wahnsinn nennen wir jene Krankheit der Organe des Gehirns, die einen Menschen notwendig darin hindert, wie die anderen zu denken und zu handeln."<sup>14</sup>

Depressionen, früher Melancholie genannt, antworten auf eine bedrohliche Situation. In solchen Situationen kann man im Prinzip dreierlei tun: sich der Herausforderung stellen und kämpfen, der Herausforderung ausweichen und fliehen oder, wenn beides nicht möglich ist, d. h. die Situation ausweglos, sich tot stellen in der Hoffnung, daß die Herausforderung verschwindet. Heute, wo Problemsituationen in der Regel in vielfältigen Bedingungsnetzen auftauchen und verschwinden, ohne daß die Betroffenen kämpfend oder fliehend darauf Einfluß nehmen könnten, ist das Sichtotstellen (anderswo "erlernte Hilflosigkeit" genannt) eine durchaus rationale Einstellung. Aber so wie Kampf nicht unbedingt Gewalt heißt, sondern nur aktive Auseinandersetzung (Nietzsche bezeichnete den Willen zur Interpretation als eine Manifestation des Willens zur Macht<sup>15</sup>), und so wie Flucht nicht unbedingt ein körperliches Davonlaufen ist, sondern auch das Weichen auf eine andere Ebene der Auseinandersetzung, z. B. Simulation oder Reflexion (reflection statt action), so gibt es auch für das Sichtotstellen spezifische Kulturformen. Und in der Hinsicht macht es schon einen großen Unterschied aus, ob die Verlangsamung als Melancholie in Literatur und Kunst (z. B. der Blues) gepflegt oder als Depression nur noch als Objekt pharmakologischer Zugriffe erscheint.

---

<sup>13</sup> J. Kristeva: Die neuen Leiden der Seele, p. 13.

<sup>14</sup> Zit. bei M. Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1969, p. 176.

<sup>15</sup> F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausg., hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York 1980, XII, p. 139 f.

Der melancholische Text ist "normal" unter Bedingungen, unter denen man wahnsinnig werden könnte, weil weder Flucht noch Kampf etwas hülften.

An der Schwelle der erwähnten Entscheidung zwischen philosophischer und medizinischer Betrachtung steht die französische Enzyklopädie von Diderot und d'Alembert. Dort wird als Wahnsinn diejenige Abwesenheit der Vernunft bezeichnet, die in der festen Überzeugung besteht, gerade der Vernunft zu folgen. Wenn also Melancholie traditionell eine unzureichende Herrschaft der Vernunft ist, so ist doch nicht der Melancholiker derjenige, der von sich heraus weiß, daß er einer ist. Das Syndrom Melancholie muß man ihm zur Verfügung stellen. Durch die Bereitstellung eines Syndroms zum Zweck der Interpretation und der Erzeugung eines Selbstbildes und durch Vergleich mit seinesgleichen kann ihm eingeblendet werden, ein Melancholiker zu sein, der dann einer philosophischen "medicina animi" oder einer pharmakologischen Behandlung zugeführt werden kann. Aus den genannten Zusammenhängen erhellt mindestens folgendes: Der melancholisch/depressive Zusammenhang überschreitet die reine Psychosomatik in Richtung auf das Soziale hin. M. a. W. auch dort, wo anscheinend der einfache Kommerz Körper-Seele Thema ist, ist, sowohl in der Seele als auch im Körper, das Soziale involviert. Und die medizinische Sicht auf die kranke Seele, die Naturalisierung der Seele, ist selbst ein sozial induziertes Prozeßresultat, wie Foucault in vielen Studien gezeigt hat. Die heutige wissenschaftliche Sicht trennt zunächst sauber die reaktive Depression, die neurotische Depression und die endogene Depression. Im Grunde kann man auch sagen: Manchmal wissen wir, warum der "Melancholiker" traurig ist, weil ihm nämlich Trauriges widerfuhr (reaktive Depression), manchmal wissen wir zwar nicht, warum der Melancholiker melancholisch ist (d. h. welche identifizierbaren Einzelereignisse zur melancholischen Verarbeitungsform der Situationsherausforderung geführt haben), aber wir haben Vorstellungen, wie ihm "geholfen" werden kann durch (therapeutisch wirksames) Verständnis und Zuwendung, d. h. die Intensivierung der Einbindung in den kommunikativen Text, mit anderen Worten daß Kampf oder Flucht und ihre kulturellen Sublimationen immer noch sinnvoll sind. Und manchmal haben die Experten keine Ahnung, dann nennen wir das eine endogene Depression und vermuten Stoffwechselstörungen im Gehirn als "Ursache" von Traurigkeit. (Ich bin dann traurig darüber oder dadurch, daß Serotonin nicht lange genug an den Kontaktstellen in meinem Gehirn gespeichert werden kann.) Das ist aber auch nichts anderes als ein bestimmter sozialer Zugriff auf den Körper-Seele-Zusammenhang, einer, der mehr Ratlosigkeit hinsichtlich des kommunikativen Textes verrät und daher in seinem reduktiven Zugriff auf den Körper sich der stummen Gewalt der Medikamente anvertraut. Insofern ist diese Klassifikation von Typen von Melancholikern nichts anderes als die Exekution einer Grenzziehung zwischen Kultur und Natur (immer von seiten der Kultur aus natürlich). Und einiges, und das nennt man dann "endogene Depressionen", wird aus der Kultur hinausdefiniert und einer naturwissenschaftlich zu definierenden und therapeutisch zu traktierenden Natur zugeordnet.

Noch einen Schritt weiter führt uns die dritte Schicht der Beziehungen zwischen Psychischem und Sozialem. Es ist die Doppelbehauptung, daß der Mensch seinem Wesen nach auf Sozialität ausgelegt ist und daß der Sinn der Gesellschaft das Wohlbefinden des Menschen ist. So trivial diese Aussagen auf den ersten Blick zu sein scheinen, wird ihre Brisanz doch so recht deutlich, wenn man sich vor Augen führt, was alles an lieb gewonnenen Überzeugungen damit bestritten wird. Es sind zum einen die Gesellschaftsvertragstheorien der Moderne. In ihrer Rekonstruktion sinnvoller und gerechter sozialer Verhältnisse unterstellten diese Theorien, daß Gesellschaft als Resultat einer Übereinkunft verstanden werden könne und müsse. Die Beteuerung, daß es sich nicht um eine Aussage über reale Vorgänge der Vergangenheit handele, sondern um eine regulative Fiktion,

nämlich wie man sich die Konstruktion eines Kriteriums der Gerechtigkeit zur Beurteilung realer Verhältnisse zu denken habe, nimmt ihr nichts von ihrer Problematik. Denn eine solche Konstruktion muß mindestens unterstellen, daß die Sozialität des Menschen akzidentiell ist. Wäre Gott nicht auf die Idee gekommen, Adam eine Gefährtin (heiße sie nun Lilith oder Eva) beizugesellen und wäre nicht Freitag bei Robinson aufgetaucht, so – das müssen diese Theorien unterstellen – wäre alles gut oder besser: Die Welt des Menschen ist eine Welt ohne Menschen. Das dem Kontraktualismus zugrundeliegende Menschenbild ist der Individualismus. In der Gesellschaft leben lauter Gleiche (lat. *individuum* = griech. *atomon*). Daß sie außerhalb der vertraglich geregelten Gesellschaftlichkeit noch etwas anderes haben, was sie voneinander unterscheidet – in moderner Terminologie die Präferenzen – ist Privatsache und geht die Theorie nichts an. Kompensatorisch zu dieser sozialtheoretischen Ausblendung der Differenzen wird in den literarischen und den sozialtheoretischen Untersuchungen von einer inneren Unendlichkeit dieses isolierten Individuums ausgegangen bis hin zu den seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts entstehenden und an seinem Ende überhand nehmenden Theorien progressiver Individualisierung. Dem steht, wie gesagt, die Theorie der wesentlichen Gesellschaftlichkeit des Menschen entgegen. Aristoteles' Theorie, daß der Mensch ein ζῷον πολιτικόν sei (lat. *animal sociale*), besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß der Mensch seiner Konstitution nach auf Andere, sowohl gemeinschaftliche als auch gesellschaftliche (οἶκος und πόλις) bezogen ist und daß nur das als eine gelungene Existenz bezeichnet werden kann, was diese Alterität realisiert. Hier fragt sich demnach nicht, auf welche Weise die Gesellschaft in die Seele eingreift und sie prägt (Foucaults Panoptikum<sup>16</sup>) und wie sich seelische Strukturen in sozialen Strukturen kristallisieren. Hier steht fest, daß Gesellschaft in der Seele angelegt ist, ihr Telos ist, so daß sich jeder psychische Prozeß nur im Sozialen als Sinngestalt schließt. Umgekehrt wird man auch von sozialen Prozessen unterstellen müssen, daß sie erst dann als Sinngestalt gelungen sind, wenn sie das Wohl des Menschen einschließen.

Es ist kein Zufall, daß wir in unseren Beschreibungen auf gelingende Prozesse abgestellt haben. Mißlingende Prozesse wären gerade solche, in denen die psycho-soziale Vermittlung nicht gelingt. Wenn die Menschen einsam wären (Individuen) und zwecks Abwehr des Schlimmsten Verträge miteinander zugunsten eines Leviathan abschließen müßten, wäre das gemäß dieser Theorie eine auf Scheitern hin angelegte Lebensform. Und wenn die Gesellschaft ihrer Eigengesetzlichkeit folgte (die sogenannten Sachzwänge des Marktes) und die Menschen und ihre Seelen nicht mehr erreichten (sondern allenfalls die *homines oeconomici*, die bekanntlich keine Menschen sind, sondern Modell-Akteure), dann hat das alles keinen Sinn. Die Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts versicherten, daß ungeachtet des Unglücks der Menschen der Sinn der sozialen Prozesse der Fortschritt sei – das glaubt heute keiner mehr. Gemäß der Schwundform des Historischen Materialismus, die ironischerweise die Grundlagenideologie des neoliberalistischen Kapitalismus geworden ist, glaubt man heute, daß alle sozialen Prozesse ihren Sinn im ökonomischen Wachstum finden, ungeachtet des Scheiterns der Menschen.

In dieser dritten Schicht ist also die Verwobenheit von Gesellschaft und Seele noch inniger geworden, weil beide immer schon ineinander verschränkt liegen. Allerdings will ich ein Problem nicht verhehlen, das in den relativ starken anthropologischen Annahmen dieses Ansatzes beim ζῷον πολιτικόν besteht. Gesellschaftstheorien, die auf starken anthropologischen Annahmen beruhen, sind leicht angreifbar, weil wir – wenn wir ehrlich sind – ja gar nicht wissen, was das

---

<sup>16</sup> M. Foucault: Überwachen und Strafen. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1977, p. 251 ff.



"Wesen des Menschen" ist. Und oft wird hier einfach etwas eingesetzt, was man im Gegensatz zur Philosophie eine "philosophy" nennen darf, ein Satz von nicht begründungsfähigen, aber als Glaubenssätze auch nicht begründungsbedürftigen, sondern unter zivilisierten Bürgern tolerierten Meinungen von Leuten (doxa im Gegensatz zur episteme). Seit Plessners Exzentrizitätsthese wissen wir, daß der Mensch das ist, was er nicht ist.<sup>17</sup>

Damit kommen wir zum vierten Schritt unserer vorbereitenden Überlegungen, der wesentlich ein methodischer ist. Angenommen, das zuvor Entfaltete hätte jeweils wenigstens eine gewisse Plausibilität, selbst der dritte Schritt, dann ist doch die Frage, ob wir es uns länger leisten dürfen, diese innigen Berührungen und Verwobenheiten von Seele und Gesellschaft separat oder allenfalls multidisziplinär zu untersuchen und zu beschreiben. Hinzu kommt, daß in ihren exponiertesten disziplinären Vertretern die Psychologie nicht mehr von "Seele", die Soziologie nicht mehr von "Gesellschaft" spricht. Äußerst gutwillige Interpreten dieser Entwicklung könnten vermuten, daß auf diese Weise, indem also nur noch von "psychischen Prozessen" und von "sozialen Prozessen" die Rede ist, Verstehenshindernisse durch divergente Substantialisierungen abgebaut werden könnten. Offenkundig ist aber das Gegenteil der Fall, so daß selbst in Fachbereichen, in denen die Psychologie stark sozialpsychologisch ausgerichtet ist, die Soziologie stark interaktionistisch geprägt ist, eine Einigung über eine gemeinsame Methoden-Grundausbildung der Studenten scheitert. Indem die Disziplinen sich nicht mehr durch Gegenstandsbereiche, sondern durch Methoden definieren, ist nämlich der Abgrenzungsbedarf gewachsen. Früher bewohnte man Inseln, zwischen denen man Brücken bauen konnte, auf denen man sich – sich produktiv mißverstehend – begegnen konnte. Heute gibt es nur noch Brücken und keine Inseln mehr, deren Haltlosigkeiten durch andere Haltlosigkeiten extrem gefährdet sind. Konnte bei Andersen noch der König in seinen "neuen Kleidern" als nackt entlarvt werden, so müssen wir heute vom Gegenteil ausgehen: In all den Kleidern steckt kein Träger mehr ... selbstbewegte Textualität/Textilität ... Autopoiesis der Systeme. Mir liegt es ganz und gar fern, das zu bedauern und wehmütig nach dem verlorenen "ganzen Menschen" zu rufen. Was ich aber vehement fordere, ist, sich keine Illusionen zu machen, nicht so zu tun, als ginge es in den allein sich methodisch und funktional definierenden Wissenschaften "irgendwie" doch noch um "den Menschen". Als letzte der Wissenschaften hat die Humanmedizin, und zwar in Forschung und Praxis (!), die Verabschiedung des Menschen vorgenommen.<sup>18</sup>

Wie gesagt, das soll hier nicht bejammert, sondern nur nüchtern festgestellt werden; es ist nämlich hier nicht der Ort, aber es wäre andernorts durchaus möglich und sinnvoll, auf die Entlastung von denjenigen Überforderungen und Kosten der Menschen durch "den Menschen" hinzuweisen. Hier wird es darum gehen, eine Beschreibungsebene aufzusuchen, von der aus die Analogien zwischen Seele und Gesellschaft mehr als nur durch empirische oder metaphysisch zu konstatierende Verwicklungen und Verstrickungen analysiert werden können. Die im nächsten Abschnitt zu verfolgende These wird also sein: Medialität – das Zwischen – ist der Bereich, von dem aus wir in der Lage sein sollten, Beschreibungskategorien zu entwickeln, die in beiden Relata der Relation ihre funktionalen Äquivalente haben.

---

<sup>17</sup> Cf. K. Röttgers: Anthropologische Vorannahmen im Blick der Sozialphilosophie. – In: Soziologische Gegenwartsdiagnosen II, hrsg. v. U. Volkmann u. U. Schimank. Opladen 2002, p. 391-410.

<sup>18</sup> G. Brücher: Menschenmaterial. Opladen 2002.

### Der Strukturwandel von Individualität und Medialität

Wir fragen uns also nun in veränderter Perspektive – und zunächst in Abstraktion von Seele und Gesellschaft – nach dem Zwischen, d. h. nach dem Medium. Als erstes gilt es festzustellen, daß dieser Begriff mehrdeutig ist.<sup>19</sup> Zunächst einmal ist Medium wörtlich gesehen ein Mittleres. Und genau damit hängt die Mehrdeutigkeit zusammen; denn dann fragt sich sofort Mittleres wo Zwischen? Gemäß einer langen Tradition, die philosophiegeschichtlich bis auf Aristoteles zurückführt, ist das Gute in der Mitte zu suchen, die Mitte ist die Mäßigung und der Ausgleich zwischen den Extremen. Dazwischen, und meistens unvereinbar damit, schiebt sich ein anderer Begriff von Medium, den man im Deutschen zweckmäßigerweise meistens mit Mittel wiedergibt. Und dann erscheint das Medium zunächst seit Beginn der Neuzeit dominant auf Handlungszwecke bezogen.<sup>20</sup> Solche Zusammenhänge können wir dann optimieren, wenn wir ein Wissen über Ursache-Wirkung-Zusammenhänge haben und die Wirkungen als Zwecke setzen, für die als Mittel diejenigen Ursachen dienen können, über die wir handelnd verfügen. Hier könnte eine Mediendidaktik ansetzen, die bestimmte Bildungsziele als Zweck ihres Handelns schon gesetzt hat und sich nun fragt, welches die angemessenen Mittel zur Erreichung dieser unzweifelhaften Zwecke sind.<sup>21</sup>

Selbst wenn man die Zweck-Mittel-Relation als grundsätzlich wichtige Struktur unserer Handlungs-Orientierung konzidiert, kann man doch immer noch die Mitte nicht selbstverständlich als Mittel ansetzen, sondern man könnte sie auch als eigentlichen Zweck ansehen, wie es etwa bei Aristoteles vorgedacht zu sein scheint. Das Gute, d. h. der immanente Zweck des Handelns, das der Handlung immanente Telos also, liegt in der Mitte dessen, was ein Handelnder an Handlungsalternativen hat. Diese Struktur bedeutet nicht nur, wie G. Dux ausgeführt hat, daß zu allem Geschehen ein Ursprung gesucht wird analog zu dem Ursprung des Handelns in den Intentionen des Handlungssubjekts, obwohl ja auch dieses Denken von Nietzsche bereits erfolgreich in Zweifel gezogen worden ist und dieser Zweifel inzwischen sogar von der Hirnforschung unterstützt zu werden scheint,<sup>22</sup> sondern diese Struktur bedeutet auch, was Dux nicht ausführt, die fast unvermeidliche Neigung, Mittel selbst als Zwecke, zu deren Erreichung wiederum Unter-Mittel eingeführt werden, zu interpretieren. Solches führt dann zu einem Denken in Akkumulationen und Konzentrationen, der Grundlage von Schatz- und Kapitalbildung.

Nicht nur hier, aber hier ganz besonders deutlich, werden bestimmte philosophische Vorentscheidungen sichtbar, das Mittlere bloß als ein Mittel zu vereindeutigen. Besonders kraß wird diese Vereinseitigung, wenn wir ganz normale Kommunikationssituationen betrachten. Unter der

<sup>19</sup> R. Burkart: Was ist eigentlich ein Medium? – In: Die Zukunft der Kommunikation, hrsg. v. M. Latzer u. a. Innsbruck, Wien 1999, p. 61-71; St. Weber: Medien – Systeme – Netze. Bielefeld 2001, bes. p. 22-27.

<sup>20</sup> G. Dux: Das Problem der Logik im historischen Verstehen. – In: Dilthey-Jb. 7 (1990/91), p. 44-70, vertritt die These, daß alle Logik des Erkennens ihren genetischen Ursprung in einer Handlungslogik habe, gemäß der für alles Geschehen ein Ursprung oder ein Grund in den Intentionen eines Handlungssubjekts zu vermuten ist; dazu gehörte freilich auch, daß in diesem Ursprung eine Zwecksetzung erfolge.

<sup>21</sup> Chr. Hubig: Mittel. Bielefeld 2001, p. 23: "Inwiefern geben Mittel als Medien einen Möglichkeitsraum von Zwecksetzungen in Erwartung ihrer Realisierung vor?"

<sup>22</sup> F. Nietzsche: Sämtliche Werke. V, p. 279: "...es gibt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet ... Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heißt ..." (Gen. I, 13). W. Singer: Synchronization, Binding and Expectancy. – In: The Handbook of Brain Theory and Neural Networks. 2. Aufl. Cambridge/MA. 2003, p. 1136 ff.; sowie ders.: Der Beobachter im Gehirn. Frankfurt a. M. 2002.

Dominanz der Zweck-Mittel-Deutung von Kommunikation müßten wir nämlich sagen: Da sei irgendein, womöglich substantiell aufgefaßter Akteur, und dieser entwickle bei sich den Plan, etwas zu erreichen, nämlich ein Gesagtes aus sich heraus zu entlassen, und dann ergriffe er zur Verfolgung dieses Zwecks Mittel, die ihm geeignet erscheinen, also z. B. ein Medium, eine Sprache, und er sagte dann, wozu er zuvor die Sagens-Intention entwickelt hatte. Wenn er dann tatsächlich sagen könnte, was er sagen wollte, dann hätte sich das Medium als Mittel seiner Äußerung bewährt. Das im großen und ganzen vollständig Unpassende einer solchen Beschreibung von Kommunikation in terminis von Zweck-Mittel-Relationen könnte man gewiß noch steigern, darauf soll aber im Moment verzichtet werden.

Aus diesem Grunde möchte ich jetzt eine radikale Perspektivenänderung vorschlagen, die darin liegt, daß man nicht zuerst an die Seienden denkt, zwischen denen sich dann etwas, d. h. seinerseits ein Seiendes, als ein Medium befindet. Die Perspektive, unter der ich Medialität zu denken vorschlagen möchte, liegt in anderer Gestalt seit mehreren Jahrhunderten vor. Eine der Komponenten, an der ich dieses zunächst veranschaulichen möchte, ist der Begriff des Feldes, des Magnetfeldes zuerst, dann des elektromagnetischen Feldes, der dann bei K. Lewin breiten Eingang in die Sozialwissenschaften gefunden hat und im Strukturalismus seine allgemeinsten Formulierungen. Das Eigentümliche dieser Perspektivenverschiebung ist es, nicht von Substanzen auszugehen, die dann sekundär in Beziehungen eintreten und damit erst Medien ermöglichen, sondern von dem Zwischenbereich des Medialen auszugehen, dann zu schauen, welche Funktionen, welche Relationen etc. sich dort abspielen und dem Medium seine spezifische Struktur geben.<sup>23</sup>

Eine der vielleicht wichtigsten Veränderungen ist, daß das Gedächtnis nirgendwo mehr eine durch besondere Individuen realisierte Funktion ist, sondern eine durch und durch kollektive Veranstaltung geworden ist. Eine andere Veränderung besteht darin, daß globale Kommunikationsstrukturen entstehen, die nicht mehr auf eine Basis im Bewußtsein, nämlich von Menschen, angewiesen sind, sondern als Strukturen ausschließlich technisch bestimmt sind. Wollen wir diese Medialität angemessen denken, so ist jedenfalls ein Denken in Begriffen von Urhebern von Kommunikation als Handlungssubjekten obsolet geworden. Es wird etwas nicht mehr deswegen kommuniziert, weil ein autonomes Subjekt es so wollte, sondern es wird kommuniziert, was kommunizierbar ist. Nicht mehr Verursachung, Mitteleinsatz und Zweckerfüllung sind die Leitbegriffe zur Interpretation solcher Prozesse, sondern die Rekursivität von Funktionen. Entsprechend ist nicht mehr der Überblick von einem überlegenen Standpunkt aus die Garantie des Gelingens, sondern die effektive Anschließbarkeit und Fortsetzbarkeit von Kommunikationen, m. a. W. die Vernetzung von Perspektiven, wie es ja keinen Algorithmus gibt, der die Richtigkeit eines anderen Algorithmus beweisen kann: man muß es ausprobieren. Problemlösung gleicht im Medium nicht mehr der Auffindung des Oberbegriffs und der Identifizierung der *differentia specifica* und auch nicht mehr dem nomologisch-deduktiven Erklären mit Gesetzen und Randbedingungen, sondern Problemlösen im Medium ist Mustererkennung und sehr viel mehr dem Knacken eines Codes oder Passworts vergleichbar. Es ist strategisch und nicht axiomatisch.

---

<sup>23</sup> Dann wird auch der Aussage, daß Medien definieren, was Kommunikation ist, ihre Dramatik genommen – wo denn sonst sollte das definiert sein? Es ist jedenfalls keineswegs in das Belieben der Kommunikationsakteure gestellt. Und so schließlich ist auch das bestimmt, was als das Soziale und seine Formen zu bestimmen wäre. S. G. Preyer: Die Neuen Medien: Eine Kopernikanische Wende. – In: <http://www.skop-fm.de/Pagesneu/NMedien.PDF>, p. 1: "Wir leben heute in einer Situation, in der die neuen Medien und die modernen Kommunikationstechnologien ‚Kommunikation‘ neu definieren und verändern. Dies wird unser Verständnis von Sozialem betreffen."

In der Kulturphilosophie hat meines Wissens zuerst Ernst Cassirer diese Perspektivenänderung vollzogen. Folgt man seinen Spuren, der er bereits vom Medium spricht, so läßt sich eine Philosophie der Medialität *nur* als kulturalistische, nicht als naturalistische aufbauen. Das soll heißen, das Medium ist kein *Mittel*, das etwa einer benutzt, um eine Botschaft auf einen anderen zu übertragen; denn dieses wäre eine naturalistische Deutung, die zwar immer möglich ist, in ihrer Einseitigkeit die eigentliche Sache aber ebenso wenig trifft, wie wenn man ein Gemälde Cézannes als eine bestimmte Verteilung eingetrockneter Ölfarben verschiedener Färbungen auf einem Leinengewebe beschriebe. Das ist zwar nicht falsch, verfehlt aber die eigentliche Sache, die wir meinen, wenn wir uns auf ein Werk Cézannes beziehen. Medien als Mittel zu beschreiben, gleicht diesem bloß äußerlichen Zugang zu einem Werk. Cassirers vorrangiges, wenngleich nicht einziges Beispiel ist die Sprache als Medium. Und jetzt möchte ich Cassirer selbst ausführlich zu Wort kommen lassen, weil sich das Entscheidende nicht besser sagen läßt: Er spricht von den Kommunikationspartnern als "Ich" und "Du" und sagt:

Beide können jetzt nicht mehr als selbständige Dinge oder Wesenheiten beschrieben werden, als für sich daseiende Objekte, die gewissermaßen durch eine räumliche Kluft getrennt sind und zwischen denen es nichtsdestoweniger, unbeschadet dieser Distanz zu einer Art von Fernwirkung, zu einer *actio in distans*, kommt. Das Ich wie das Du bestehen vielmehr nur insoweit, als sie 'füreinander' sind, als sie in einem funktionalen Verhältnis der Wechselbedingtheit stehen. Und das Faktum der Kultur ist eben der deutlichste Ausdruck und der unwidersprechlichste Beweis dieser wechselseitigen Bedingtheit. ... Eine kritische Kulturphilosophie kann sich keiner der beiden Erklärungsarten gefangengeben. Sie muß ebensowohl die Scylla des Naturalismus wie die Charybdis der Metaphysik vermeiden. Und der Weg hierzu eröffnet sich hier, wenn sie sich klarmacht, daß 'Ich' und 'Du' nicht fertige *Gegebenheiten* sind, die durch die Wirkung, die sie aufeinander ausüben, die Formen der Kultur erschaffen. Es zeigt sich vielmehr, daß in diesen Formen und kraft ihrer die beiden Sphären, die Welt des 'Ich', wie die des 'Du', sich erst *konstituieren*. Es gibt nicht ein festes, in sich geschlossenes Ich, das sich mit ebenso solchen Du in Verbindung setzt und gleichsam von außen in seine Sphäre einzudringen sucht. Geht man von einer derartigen Vorstellung aus, so zeigt sich am Ende immer wieder, daß die in ihr gestellte Forderung unerfüllbar ist. Wie in der Welt der Materie, so bleibt auch im Geistigen jedes Sein gewissermaßen an seinen Ort gebannt und für das andere undurchdringlich. Aber sobald wir nicht vom Ich und Du als zwei substantiell getrennten *Wesenheiten* ausgehen, sondern uns statt dessen in den Mittelpunkt jenes *Wechselverkehrs* versetzen, der sich zwischen ihnen in der Sprache oder in irgendeiner anderen Kulturform vollzieht, so schwindet dieser Zweifel. ... Der Abgrund läßt sich nicht füllen; jede Welt gehört letzten Endes nur sich selbst an und weiß nur von sich selbst. ... Im Sprechen und Bilden teilen die einzelnen Subjekte nicht nur das mit, was sie schon besitzen, sondern sie gelangen damit erst zu diesem Besitz. An jedem lebendigen und sinnerfüllten Gespräch kann man sich diesen Zug deutlich machen. Hier handelt es sich niemals um bloße Mitteilung, sondern um Rede und Gegenrede. Und in diesem Doppelprozeß baut sich erst der Gedanke selbst auf. ... Das Denken des einen Partners entzündet sich an dem des anderen, und kraft dieser Wechselwirkung bauen sie beide, im Medium der Sprache, eine 'gemeinsame Welt' des Sinnes für sich auf. Wo uns dieses Medium fehlt, da wird auch unser eigener Besitz unsicher und fragwürdig. ...<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> E. Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Darmstadt 1971, p. 49-54.

Ersichtlich ist dann also Individualität keine Voraussetzung von Kommunikationsprozessen, und Medien sind nicht ihre nach Zweckmäßigkeitserwägungen einsetzbaren Mittel. Sondern wir werden dann gewahr, daß an medial bestimmten Kommunikationen nur bestimmte Funktionalitäten von Individuen beteiligt sind. An Vertragsverhandlungen über ein bestimmtes Wirtschaftsprojekt könnte austauschbar jeder teilnehmen, der die Prokura der betreffenden Firma hat, unabhängig von der für seine Individualität vielleicht viel wichtigeren Frage, ob er glücklich verheiratet ist oder nicht. Noch radikaler werden die Beispiele, wenn man etwa an die Beteiligung oder fiktive Neukonstruktion von Individualität in Chat-Räumen denkt. Dort gilt nicht mehr: wir alle spielen Theater, sondern dort gilt: das Theater spielt (mit) uns.

Ein Philosoph, der in den Mittelpunkt seiner sozialphilosophischen Überlegungen in Konsequenz dieser Voraussetzungen den Begriff des kommunikativen Textes gestellt hat,<sup>25</sup> wird nicht mehr von der Fiktion bewegt werden, als ereigne sich das Denken tief im Inneren einer Subjektivität und als wäre Kommunikation nur eine Sekundärercheinung, um solche Tiefenereignisse für andere Menschen nachvollziehbar zu machen. Ginge man nämlich von einer solchen Fiktion aus, d. h. ginge man heute noch von ihr aus, so brauchte man sich um Medialität keine großen Sorgen zu machen. Das Medium, welches es auch immer wäre, wäre stets nur der Einbruch des Rauschens in die reine Botschaft; allenfalls könnte man die Medien nach dem Ausmaß ihres Rauschens sortieren. Diese Grundfiktion halte ich aber für falsch und ihre Konsequenzen für nicht besonders interessant. Geht man dagegen davon aus, daß der eigentliche Ort des Geschehens der Philosophie und a limine jeglicher Wissenschaft die Kommunikation ist,<sup>26</sup> dann rückt dieses Zwischen in das eigentliche Interesse, dann ist das Medium nicht das Mittel im Sinne einer Zweck-Mittel-Relation, für die ja doch immer die Zwecke das Eigentliche sind, sondern dann ist das Medium die notwendige Form, ohne die es den Inhalt überhaupt nicht gibt.

Und nun macht es einen ganz erheblichen Unterschied aus, ob die Struktur der Medialität bipolar organisiert ist und also den Dritten stets als Störer auszuschließen trachten muß oder ob die Medialität von vornherein als Zweierbeziehung in Anwesenheit eines Dritten konzeptualisiert ist. Dieser Dritte, der ein- oder ausgeschlossen werden kann, ist dann Katalysator der Beziehung. Dieser Dritte hat eine Beziehung zu einer Beziehung; dadurch wird er nicht gleich zum transzendentalen Dritten, weil seine Beziehungsbeziehung natürlich seinerseits zum Gegenstand einer Beziehung werden, ja auch zum Gegenstand einer Beziehung werden kann, in die sich einer der ursprünglichen Beziehungskorrelatoren begibt, so daß die Form, in die sich Medialität begibt, die des Netzes ist. Das Eigentümliche eines Netzes in diesem medienstrukturalen Sinne ist es, daß die Frage gleichgültig wird, ob die Linien den Knoten oder die Knoten den Linien vorausgehen. Sie definieren sich nämlich gegenseitig.

In der Beschreibung der Folgen kann man dann etwas konkreter werden. Man könnte z. B. darauf achten, was passiert, wenn Kommunikation vom Medium der Oralität zum Medium der Literalität übergeht. Erstens ist dieser Übergang nur ein Differenzierungszugewinn, keine Metabasis, kein radikaler Übergang; denn die Leute reden ja weiter miteinander und übereinander, auch wenn sie statt dessen schreiben könnten. Zweitens sind einige wichtige Vorgänge auf Schriftlichkeit festgelegt: Beurkundungspflichten, aber auch – nach einer gewissen Weile und mit gewissen Toleranzen an den Rändern – der Diskurs der Philosophie. Das hat – drittens – erhebliche Folgen

---

<sup>25</sup> K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002.

<sup>26</sup> Das ist bekanntlich die These von N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1990.

z.B. für die Art des Philosophierens selbst.<sup>27</sup> Daß der Diskurs der Philosophie auf Schriftlichkeit festgelegt zu sein scheint, hat Folgen, die jedoch über lange Zeit hinweg in diesem Diskurs nicht oder nur teilweise thematisiert wurden. Ausnahme ist z. B. das Bewußtsein der Zeichenbedingtheit des Denkens, soll heißen, daß sich das Denken im Zeichen ereignet, nicht aber sich der Zeichen bloß zur Übermittlung des zeichenfrei Gedachten bedient, so etwa bei Leibniz, der auf diese Weise zu einem Referenzautor einer Medienphilosophie avancieren könnte. Als Platon seinerzeit sich daran machte, das sokratische gesprächsweise Philosophieren aufzuschreiben und als dann Schüler diese platonischen Dialoge lesen konnten und mußten, da hatte sich über den Wandel des Mediums, nämlich vom Gespräch zur Schrift, auch ein ganz entscheidender Wandel der Inhalte ereignet. Das sophistische Gespräch nämlich – so noch bei Gorgias<sup>28</sup> und selbst im platonischen Dialog "Gorgias"<sup>29</sup> nachweisbar – war ein Gespräch, für das die Anwesenheit des Dritten konstitutiv war.<sup>30</sup> Zwei disputierten, um die Zustimmung des Dritten rhetorisch-argumentativ und seduktiv, möchte man sagen, zu gewinnen. Die Schrift aber schließt den Dritten aus.<sup>31</sup> Die Schrift ist an den Anderen, den Leser in diesem Falle, adressiert, ein Dritter kommt nicht mehr vor; wenn scheinbar ein Dritter auftritt, wie der Lehrer, der einen Text für den Schüler/Leser erläutert oder den Text benutzt, um dem Schüler das besser beizubringen, was dieser lernen soll, ist er kein konstitutiver Dritter, sondern nur eine Verlängerung des Text-Leser-Verhältnisses. Aber dieser Ausschluß des Dritten in der Niederschrift der platonischen Dialoge wirkt in die Inhalte, die Gespräche haben die oft lächerlich wirkende Form, in der sich der Gesprächspartner von Sokrates so nach und nach zur Einsicht in die Eine Wahrheit bequemen muß. Das agonale Gespräch kennt nur die Kapitulation vor der überwältigenden Kraft der Wahrheit, die nur auf jeweils einer Seite sein kann (das sogenannte Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten). Oder wie ein zeitgenössischer Sophist, nämlich Habermas, es einmal in unnachahmlicher rhetorischer Qualität ausgedrückt hat: den "zwanglosen Zwang des besseren Arguments".<sup>32</sup> Insofern sind die platonischen Dialoge ein sehr kräftiger Hinweis auf die Tatsache, daß das Medium erhebliche Konsequenzen für die Inhalte haben kann. Aber aus diesem angeführten Beispiel läßt sich auch noch ein weiteres lernen. Obwohl die Schrift, und durch den Buchdruck noch in gesteigertem Maße, das Medium der Entfaltung des philosophischen Gedankens par excellence geworden ist, ist der Ausschluß des Dritten nicht unwiderruflich gewesen. Die Pragmatik der Texte kann den Dritten auch im Medium der Schrift erneut inkludieren.

Für den kommunikativen Text im Zeitalter der Schrift war es die Figur des Autors, die als Instanz der Textverantwortlichkeitszuschreibung fungierte. Das digitalisierte Medium mit seiner Irreversibilitätstilgung kann den Autor nicht mehr identifizieren. Natürlich hantieren weiter allerlei Personen am und im Medium herum, schreiben Programme mit Hilfe von Programmen, die ihrerseits in Programme eingehen, teilweise auch solche, die am Bildschirm ausgegeben werden

<sup>27</sup> S. dazu auch S. Krämer: Sprache - Stimme - Schrift: Sieben Gedanken über Performativität als Medialität.- In: Performanz, I. c., p. 323-346.

<sup>28</sup> Insbesondere seine Lobrede auf Helena ist hier zu beachten: Die Fragmente der Vorsokratiker, gr. u. dt. v. H. Diels, hrsg. v. W. Kranz. 6. Aufl. Berlin 1952, II, p. 294-303; s. dazu auch: S. Ijsseling: Macht, taal en begeerte.- In: Tijdschrift voor filosofie 41 (1979), p. 375-404.

<sup>29</sup> Platon: Sämtliche Dialoge, hrsg. v. O. Apelt. 6. Aufl. Hamburg 1923, I, p. 35ff.

<sup>30</sup> Zum Ausschluß der Dritten im frühen Griechentum s. auch: M. Serres: Le troisième homme ou le tiers exclu.- In: Les Etudes philosophiques. N.S. 21 (1966), p. 463-469.

<sup>31</sup> Zur sozialkonstitutiven Bedeutung des Dritten s. Th. Bedorf: Dimensionen des Dritten. München 2003.

<sup>32</sup> J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984, p. 161.

und die dort aussehen, als hätte eine Schreibmaschine dieses Erscheinungsbild erzeugt. Für dieses Textbild einen Autor finden zu wollen, ist müßig in dem Sinne, wie wir den Schriftsteller oder Schreiber eines Textes vom Autor als einer Textfunktionsstelle unterscheiden. Das digitale Medium kennt zwar weiter Menschen außerhalb des Mediums, sei es als Programmierer, sei es als bloßer Nutzer, sei es als beides, es kennt aber nicht mehr eine im Medium identifizierbare Funktionsstelle, die man einen Autor nennen dürfte. R. Queneau hat mit seinem Buch "Hunderttausend Milliarden Gedichte"<sup>33</sup> eine Sonettmaschine vorgelegt, die es ermöglicht, ohne jeden sinnintendierenden Urheber 10<sup>14</sup> Sonette abzuleiten, die freilich auch keinen Leser mehr hat, da die Lektüre so unendlich viel länger dauerte als Menschen leben. Die 14 Zeilen der Sonettform mit entsprechender Anzahl von Varianten jeder Zeile, mit all den Varianten aller anderen Zeilen ohne Einschränkungen kombinierbar, vertreibt den Autor aus dem Text. Jede Verantwortungszuschreibung für einen per Zufall aus diesem Textuniversum generierten Text ist sinnlos, nicht aber ein so generiertes Sonett. Das gälte noch viel mehr für die Textfortsetzungsmöglichkeiten, die das Internet bereithält. Insofern ist das Spiel mit Identitäten etwa in Chaträumen sowie die Verwendung von Avataren, Spyware, Viren, Trojanern und dgl. nicht nur ein Mißbrauch, sondern zugleich auch die Entfaltung der eigentümlichen Logik des Mediums.

Jede Kommunikation ist medial – und es gibt keinen vernünftigen Grund, das zu bedauern oder hinter dieser Tatsache die kritische Folie einer direkten Kommunikation aufzubauen und jede reale Kommunikation am Maß dieser vermeintlich idealen Kommunikation zu messen. Mythisch wird diese Vorstellung dort, wo angenommen wird, in Kommunikation gehe es darum, die inneren Unendlichkeiten zweier solcher Individuen so in einen störungsfreien Kommerz zueinander zu bringen, daß die Individuen füreinander effabile werden, das wäre dann die eigentliche, aber zugleich die nichtmediale Kommunikation. Freilich ist diese Form des Wissens voneinander, in der zwei Individuen sich tief in die Augen schauen, vielleicht noch stammelnd ein "Du" hervorzubringen verstanden und doch in diesem Augenblick ALLES voneinander wissen, eine absolut mystische Form, die selbst als dieses Erlebnis nachher nicht mehr mitgeteilt werden kann. Man braucht nicht zu bestreiten, daß es solche Erlebnisse gibt, ja nicht einmal, daß es vielleicht die tiefsten Erlebnisse sind, derer wir teilhaftig werden können, aber was ich energisch bestreite ist, daß diese exstatischen Momente zum Modell oder zum Kriterium des Gelingens der Kommunikation gemacht werden dürften. In Kommunikation ist vielmehr Medialität unhintergebar.

### **Neuformulierung der Begriffe "Seele" und "Gesellschaft"**

Wir gehen im folgenden vom kommunikativen Text als dem Zwischenbereich aus. Kommunikativer Text soll dieser Bereich deswegen heißen, weil er erstens syntagmatisch (prozessual) ist (im Unterschied zum Paradigma oder Sprachsystem), weil er zweitens tatsächlich sprachlich (kulturell, symbolisch ... auch normativ) verfaßt ist (im Unterschied zur bloßen Leib-Vermittlung, als welche ein Teil der Phänomenologie diesen Zwischenbereich als Leitbegriff für die Wahrnehmung genommen hat) und weil er drittens von Anfang an ein soziales Phänomen ist. Der kommunikative Text entfaltet sich also zugleich in den drei Dimensionen der Zeit, der Symbole und Normen und des Sozialen. So wie aber Zeitlichkeit sich von Anfang an in zwei entgegengesetzte Richtungen entfaltet (Zukunft und Vergangenheit), von der Aktualität, d. h. Gegenwart des Textes aus gesehen, so stehen im Symbolisch-Normativen sich die beiden Richtungen des Symbolischen (bei Kant die "Kritik der reinen Vernunft") und des Normativen (bei Kant die "Kritik der praktischen

---

<sup>33</sup> R. Queneau: Hunderttausend Milliarden Gedichte. Frankfurt a. M. 1984.

Vernunft“) entgegen. Im Sozialen wollen wir diese zwei Pole nach der Innen/Außen-Differenz markieren.<sup>34</sup> Das Selbst im kommunikativen Text ist mit seinem Inneren und mit seinem Äußeren konfrontiert, wobei das Selbst den Indifferenzpunkt bezeichnet, dem in der Zeitdimension die Gegenwart entspricht. Den Husserlschen Zeitanalysen zu folgen, heißt aber auch, zwei Formen von Vergangenheit auseinanderzuhalten: die mit der Gegenwart mitgegebene Retention und die durch eine eigene Intention konstituierte Reproduktion. Die Mitgegebenheit können wir als Nähe apostrophieren, wenn wir nicht eine vermeintlich objektiv vorgegebene Zeit als Maß von Nähe und Distanz verwenden, sondern die Qualität eines ungebrochenen Kontinuums. Die Reproduktion als eigener intentionaler Akt dagegen setzt immer eine über die Wahrnehmungsgegenwart und ihre Nähe der Retentionen hinausgehende zweite Intention voraus, die sich zu der ersten als ein Bruch verhält. Durch die Reproduktion wird die Nähe des Kontinuums zerbrochen und zu einer neuen (konstruierten) Kontinuität zusammengefügt. Das gleiche gilt für die Zukunft: potential mitgegebene Zukunft, also (in der klassischen Harmonik) das Schon-Erwarten des auflösenden Grundakkords beim Erklingen des Quintseptakkords einerseits, die explizite Vorstellung zukünftigen Geschehens andererseits: wird er mich nach dem Konzert zu einem Drink einladen? Beide Erwartungen können enttäuscht werden, da ja die Zukunft offen ist, aber sie ist in beiden verschiedenen Erwartungen auf verschiedene Weise offen.

Diese Analyse-Struktur (bidirektional und gebrochen/ungebrochen) läßt sich nun auch auf die anderen beiden Dimensionen des kommunikativen Textes erfolgreich übertragen, wobei uns hier im Moment nur die soziale Dimension zu interessieren braucht. Begrifflich können wir dabei folgende Analogie feststellen: Dem Begriff der Gegenwart (bezogen auf den kommunikativen Text) lassen wir den Begriff des Selbst entsprechen, beide sind nichts anderes als zentrierende Funktionsorte für die Differenzierung der Richtungen. Wollen wir so vorgehen, so muß dem Selbst jegliche Substantialisierung oder feste Verbindung mit einer Substanz abgesprochen werden. So wie Gegenwart nicht heißt 7.30 Uhr, oder allenfalls zweimal am Tag (wenn man die Zuordnung auf eine objektive Zeit einen Moment für zulässig erklärt), so heißt "Selbst" natürlich nicht Kurt Röttgers (ja nicht einmal Peter Handke<sup>35</sup>), ja sogar das Fichtesche Ich oder das Subjekt der Moderne können hier nicht eintreten. So wie die Gegenwart von eben, was den substantiellen Gehalt betrifft, jetzt Vergangenheit ist, so ist auch das Selbst abgeschattet in sein Anderes. Und damit haben wir sogleich den relationalen Gegenbegriff zum Selbst eingeführt. Der temporalen Nicht-Gegenwart entspricht das Andere des Selbst, das mit diesem zusammen changiert. So wie wir aber keine Mühe haben, in der Nicht-Gegenwart Zukunft und Vergangenheit auseinander zu halten, obwohl doch beide nicht zuhanden sind, haben wir ebenfalls keine Probleme, den Anderen als einen inneren und als einen äußeren Anderen des (wechselnden) Selbst zu betrachten. Wenn wir diese beiden Richtungen des Nicht-Selbst wiederum nach "ursprünglichem" Kontinuum und reflektierter Kontinuität differenzieren, so entstehen uns vier zu besetzende Begriffsfelder. Den äußeren Anderen nach Nähe und Distanz zu differenzieren, ist nicht besonders schwierig, weil F. Tönnies mit seiner Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft die entscheidende Vorarbeit geleistet hat, die in ihrer Differenziertheit und vor allem in ihrer funktionalen Begründung durch "Willen"-Manifestationsformen von der Kommunitarismus-Debatte überhaupt noch nicht eingeholt worden ist, vor allem aber weil diese sich des Abgleitens in substanzmetaphysische Begründungen oft nicht

---

<sup>34</sup> Cf. auch D. Wyss: Beziehung und Gestalt. Göttingen 1973, p. 147-189.

<sup>35</sup> P. Handke: Mein Jahr in der Niemandsbucht. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1994; das mit sehr großem Abstand häufigste Wort des Buches lautet: Ich.



zu erwehren weiß. Etwas schwieriger wird es – wie sollte es auch anders sein –, wenn wir nach innen blicken. Zuvor aber noch eine Vorbemerkung zur obigen Verwendung des Wortes "ursprünglich". Ursprünglichkeit ist nichts unmittelbar Gegebenes, sondern eine hoch vermittelte Fiktion. Wir kommen nicht aus dem Heil (aus dem biblischen Paradies, der Rousseauschen Natur o. ä.), sondern wir leben (notwendigerweise?) in und aus dem Glauben, wir *kämen* aus dem Heil. Damit ist der Ursprung nichts Ursprüngliches, sondern der Reflexionsinhalt "Unreflektiertes". Schon an dem Begriff der Retention ließe sich das aufweisen. Das retentional Mitgegebene einer intentionalen Wahrnehmungsgegenwart liegt außerhalb des Intendierten (Husserl spricht von "Hof" der Gegenwart, wie dem Hof des Mondes). Erst die Reflexion darauf, sei es die Reflexion in Gestalt einer intentionalen Reproduktion auf das zuvor retentional Noch-Mitgegebene, sei es in philosophischer Reflexion der phänomenologischen Analyse fördert diese "ursprüngliche" Vergangenheit zu Tage. – So darf auch die soziale Analyse von Gemeinschaft nicht zu dem Irrtum verleiten, die Grundlage aller sozialen Beziehungen sei letzten Endes die Gemeinschaft.<sup>36</sup>

Wenn wir uns nun auf die Suche nach der Begrifflichkeit für den inneren Anderen machen, so können wir vielleicht diesen insgesamt als "Seele" bezeichnen, aber so wie dieser Begriff in der heutigen Psychologie weitgehend verfemt oder ignoriert ist, so läßt uns die Psychologie in der begrifflichen Erschließung dieser Dimensionsrichtung des kommunikativen Textes weitgehend allein. Ich habe daher vorgeschlagen, für die Nähefunktion des Seelischen den alten deutschen Begriff des Gemüts wieder einzuführen. Nach Auskunft der Etymologen bezeichnet das seit dem 9. Jahrhundert belegte Wort als Kollektivbildung zu "Mut" anfänglich "die Gesamtheit aller Sinnesregungen und seelischen Kräfte", eine Einengung der Bedeutung auf affektive Regungen sei seit ca. dem 18. Jahrhundert vonstatten gegangen.<sup>37</sup> Diese Sprachverwendung folgt nicht vollständig dem älteren Sprachgebrauch,<sup>38</sup> wo Gemüt oftmals lateinisch mens entspricht, was dann heute eher mit "Geist" wiedergegeben wird. Man vergleiche jedoch Meister Eckhart: "Ein kraft ist in der sêle, diu heizet das gemüete ..." <sup>39</sup> Und an anderer Stelle spricht er sogar vom Gemüt als "dem innersten wesen der sêle", der Ort, an dem Gott zur Seele spricht. Eine frühe deutliche Separierung von Gemüt und Verstand findet sich bei F. Schlegel: "Sinn der sich selbst sieht, wird Geist; Geist ist innre Geselligkeit, Seele ist verborgene Liebenswürdigkeit. Aber die eigentliche Lebenskraft der innern Schönheit und Vollendung ist das Gemüt. Man kann etwas Geist haben ohne Seele, und viel Seele bei weniger Gemüt. Der Instinkt der sittlichen Größe aber, den wir Gemüt nennen, darf nur sprechen lernen, so hat er Geist. ... Gemüt ist die Poesie der erhabenen Vernunft ...".<sup>40</sup> Wenn also Gemütskrankheit ziemlich eindeutig die deutsche Bezeichnung für Melancholie ist, so handelt es sich vermutlich um eine Störung der inneren Nahbeziehungen, die natürlich<sup>41</sup> mit Störungen äußerer Nahbeziehungen eines Selbst in Verbindung stehen können.

---

<sup>36</sup> H. Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. – In: ders.: Ges. Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker. Frankfurt a. M. 1980 ff., V, p. 7-133; anders bereits J. Dewey, der von der "Great Community" (statt Great Society) sprach, und heute natürlich die Kommunitaristen, zu J. Dewey s. T. Schultz: Die "Große Gemeinschaft". Essen 2001.

<sup>37</sup> Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin 1989, I, p. 534.

<sup>38</sup> S. Grimmsches Wörterbuch V, Sp. 3297.

<sup>39</sup> Zit. l. c., Sp. 3295.

<sup>40</sup> F. Schlegel: Kritische Ausg., hrsg. v. E. Behler. II. München, Paderborn, Wien, Zürich 1967, p. 225 (Ath. fr. 339); in seiner Charakteristik Lessings bezeichnet er Gemüt als "lebendige Regsamkeit und Stärke des innersten, tiefsten Geistes" (l. c., p. 106)

<sup>41</sup> S. o. reaktive Depressionen.

Wir wollen dagegen die auf einem Bruch und Reflexion beruhenden Seelen-Teile Selbstbewußtsein nennen. In dem Begriff deutet sich auch die (explizite) Bezogenheit des inneren Anderen auf ein Selbst an, zugleich aber bleibt deutlich mit der gesamten philosophischen Tradition der Reflexionstheorie, daß reflektierendes und reflektiertes Selbst nie identisch sind, so daß Selbstbewußtsein etwas ganz anderes ist als die Bewußtheit (von etwas) eines Selbst. Andererseits bleibt in der Bezogenheit aufeinander deutlich, daß es sich nicht um Substanzen handelt, sondern um wechselbare Positionen in der sozialen Dimension des kommunikativen Textes.

Nun baut sich aber die soziale Welt, wie gesagt, nicht aus Dyaden oder Dyadenverkettungen auf. Diesem Grundirrtum unterliegen Kontraktualismus und Anerkennungstheorie in gleicher Weise. Keine Gesellschaftsstruktur läßt sich aus lauter Zwischenmenschlichkeit aufgebaut denken. Erst die Figur des Dritten<sup>42</sup>, der mehr ist als bloß ein weiterer Anderer, konstituiert das Soziale. Er stört, er vermittelt, er verbindet, er trennt, er wird eingeschlossen, er wird ausgeschlossen. Auf jeden Fall begründet er eine weitere Ebene: Er beobachtet und beurteilt die Beziehung von Selbst und Anderem. Aber es gibt keinen Grund, nun voreilig den Egalitarismus (von Kontraktualismus und Anerkennungstheorie) zu verabschieden und sich einem hierarchischen Schema zu verschreiben. Denn der Dritte ist ebensowenig substantiell festgelegt wie Selbst und Anderer. Insofern wechselt auch die Position des Dritten. In der Ehe scheint das Kind, als Neuankömmling einer weiteren Generation, der Dritte zu sein. Achtet man jedoch auf die vorgeburtlichen und nachgeburtlichen Mutter-Kind-Beziehungen, so scheint eher der Vater der Dritte zu sein. Achtet man auf Geschlechtsgenossenschaft etwa eines Sohnes, dann ist die Mutter die Dritte; achtet man auf die ödipalen Verhältnisse, kehrt sich letzteres um.

An diesem Punkt kann aber auch die strikte Trennung von Innen und Außen nicht aufrechterhalten bleiben.<sup>43</sup> Denn in die innere Selbst-Beziehung kann sehr wohl ein äußerer Dritter intervenieren. Alle Erziehungsprozesse, insofern sie sich nicht extrem rousseauistisch selbst mißverstehen, sind von der Art der Intervention in die Beziehung eines Selbst zu seiner Seele. Und wenn ein Selbst seine Beziehung zu einem Anderen "selbstkritisch" prüft, dann tut es nichts anderes, als in die äußere Beziehung von der Position eines inneren Dritten aus zu intervenieren.

Wenn wir aber einen allgemeinen Begriff des Dritten im Inneren bilden wollen, so versagt unsere Sprache darin ebenso wie bei dem äußeren Dritten, von dem wir auch nur sagen konnten, daß es die sozialkonstitutive Funktion ist. Einmal ist es das Kind in der Ehe, ein andermal ist es der Richter über Konflikten, wieder ein anderes Mal ist es die (ausgeschlossene) Geliebte. So wie die Rollen, d. h. die Funktionen im Äußeren verschieden besetzt werden können, so auch hier im Inneren. Und

---

<sup>42</sup> M. Serres: Der Parasit. Frankfurt . a. M. 1981; G. Simmel, I. c., p. 63-159; K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, p. 245-271; Th. Bedorf: Dimensionen des Dritten. München 2003; P. Delhom: Der Dritte. München 2000.

<sup>43</sup> Kritisch dazu bereits Novalis: Schriften II, hrsg. v. R. Samuel. Darmstadt 1965, p. 419: "Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. ..." (Ath. fr. 16) und: "Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen, ist er in jedem Punkte der Durchdringung." (Ath. fr. 19) Sowie schließlich die Reziprozitäts-These von Ath. fr. 45: "In sich zurückgehn, bedeutet bey uns, von der Außenwelt abstrahiren. Bey den Geistern heißt analogisch, das irdische Leben eine innere Betrachtung, ein in sich Hineingehn, ein immanentes Wirken. So entspringt das irdische Leben aus einer ursprünglichen Reflexion, einem primitiven Hineingehn, Sammeln in sich selbst das so frey ist, als unsre Reflexion. Umgekehrt entspringt das geistige Leben in dieser Welt aus einem Durchbrechen jener primitiven Reflexion. Der Geist entfaltet sich wiederum, geht aus sich selbst, wieder heraus, hebt zum Theil jene Reflexion wieder auf, und in diesem Moment sagt er zum erstenmal Ich. Man sieht hier, wie relativ das Herausgehn und Hineingehn ist. Was wir Hineingehn nennen, ist eigentlich Herausgehn, eine Wiederannahme der anfänglichen Gestalt."

wie es im Äußeren zu Umbesetzungen von Rollen kommen kann (erst wird zur Beilegung ehelicher Spannungen ein Kind gezeugt, und wenn sich dieser Dritte als unzulänglich erweist, wird die Scheidungsrichterin aufgesucht, vielleicht vorher die Geliebte), so kommt es auch bei der Besetzung des inneren Dritten zu unterschiedlichen Besetzungen. Es können das Gewissen (wie ein Richter), es können die Phantasie (wie eine Geliebte), es können aber auch Repräsentationen äußerer Anderer und Dritter im Inneren die Rolle des Dritten spielen, um die Ausweglosigkeit des Narzißmus auf ein echtes und reiches Seelenleben hin zu durchbrechen. Die Psychoanalyse hatte bei Freud das Über-Ich, bei Lacan den "Namen des Vaters" in dieser Position entdeckt.

Wir wollen aber auf eine dritte Figur des Sozialen hinweisen und nach ihren psychischen Analoga fragen. Es ist dieses die Gestalt des Fremden. Und unter Fremdem wollen wir etwas anderes verstehen als nur einen Anderen, der noch ein bißchen mehr anders ist als andere Andere. Die xenologische Beziehung eines Selbst ist etwas anderes als bloß eine Steigerung der Alteritätsbeziehung, so daß wir bei entsprechender Gutwilligkeit jeden Fremden als einen Anderen behandeln und verstehen könnten, also gewissermaßen ein-andern könnten. Anders als "ursprüngliches Kontinuum" und rekonstruierte Kontinuität liegt zwischen Eigenem und Fremdem eine nicht überbrückbare Grenze. Zur Herausbildung des Bewußtseins von Eigenheit (inklusive Eigentum) gehört die Ausgrenzung des Fremden. Zwar kann jeder konkrete (vormalige) Fremde verstanden und damit zu einem Anderen gemacht werden, mit einer solchen Einzelmaßnahme erübrigt sich aber nicht die Notwendigkeit der Unterscheidung von Eigenem und Fremdem und damit die Aufrechterhaltung irgendeiner Art von Abgrenzung. Das "Fremdeln" ist unverzichtbar für die Begründung und Aufrechterhaltung von Eigenheitsbewußtsein. Der/das oder die Fremde ist das Jenseits der Grenze des Verstehens, es ist zugleich bedrohlich, weil es die Gestalt der Frage an das Selbstverständliche ist, aber darin genau ist es auch faszinierend und verführerisch. Diese Wilden stehen außerhalb des kommunikativen Textes, in dem sich die Positionen von Selbst und Anderem bewegen.

Das Wichtige ist aber hier, wie bisher schon, daß es nicht substantiell festmachbare Eigenschaften sind, die den Fremden zum Fremden machen. Denn fremd ist er ja immer nur in Bezug auf eine Sphäre der Eigenheit. Ob er sich selbst oder seinesgleichen fremd ist, eben das wissen wir genau deswegen nicht, weil wir seine Fremdheit-zu-uns nicht verstehend an-eignen können – wenn er denn noch ein Fremder ist. Da aber diese Fremdheitsgrenze weder substantiell festliegt noch auch in modernen und postmodernen Gesellschaften stabil ist, kann die Grenze auch plötzlich ganz in der Nähe auftauchen. So kann es sein, daß uns die Lebensgefährtin, mit der wir jahrelang Tisch und Bett in großer Vertrautheit geteilt haben, jäh ganz fremd erscheint. Wir glaubten sie zu kennen und zu verstehen, und plötzlich ist sie uns faszinierend oder bedrohlich fremd. Das ist unter anderem der Grund, warum es unangemessen erscheint, Fremdheit als Steigerung von Alterität zu begreifen. Mit den gesellschaftlichen Anderen sind wir in einen Text eingebunden, in dem Verträge, Normen etc. die gegenseitigen Erwartungen steuern und absichern. Mit dem oder der Fremden ist nur etwas Atextuelles möglich: Sex oder Gewalt – in ihrer textualitätsfreien Form, d. h. als sinnlose Gewalt und als lieblose Leidenschaft, wobei in der Tat die Beziehungen der Nähe eher durch zügellosen Sex, die gesellschaftlichen Beziehungen eher durch terroristische Gewalt bedroht zu sein scheinen.

Nun haben wir uns zu fragen, welche seelischen Analoga wir für die Figur des Fremden ansetzen dürfen. Wo werden in der Seele Grenzen gezogen, jenseits derer das Verstehen aufhört? Ich glaube, daß dieses die eigentliche Funktion des psychoanalytisch geprägten Begriffs des Unbewußten ist, das Jenseits der Grenze des Verstehens zu markieren. Auch hier liegt die Grenze

nicht durch Substantielles fest, wie Freud teilweise noch mit seiner triebtheoretischen Interpretation des Unbewußten und seiner Lokalisierung des Es im Gehirn zu unterstellen schien, so daß er – gemäß der Devise "wo Es war, soll Ich werden", die Expeditionen ins Unbewußte mit dem Großprojekt des Trockenlegens der Zuidersee verglich.<sup>44</sup> Angemessen wäre der Vergleich mit dem Trockenlegen "des" Meeres gewesen, d. h. jeglichen Meeres, was offenkundig Unsinn ist. Bestimmte Küstenlinien sind veränderbar, die Grenze zwischen Land und Meer wird dadurch aber nicht überhaupt aufgehoben. So versuchen Abraham und Torok mit Hilfe des Begriffs der "Krypta" zu zeigen,<sup>45</sup> wie dann, wenn Unbewußtes zur Sprache kommt (zum Sprechen gebracht wird in der psychoanalytischen talking cure), sich neue, kryptische Strukturen aus dem Jenseits des kommunikativen Textes der Seele herausbilden. Das aber geschieht genausowenig aus einer – etwa in seiner somatischen Triebhaftigkeit gegründeten – Eigendynamik des Unbewußten, wie es auch nicht die Indianer waren, die sich Jahrtausende vor den Spaniern versteckt hielten, bis Kolumbus sie dann doch fand, woraufhin sich einige noch tiefer im Urwald versteckten (in diesem Sinne sprach ja Freud irreführenderweise von dem inneren Afrika). Vielleicht ist es eher so wie der Horizont, der eine jeweilige Grenze ist, was die genaue Lage betrifft, überschreitbar, aber nicht abschaffbar, weil anderes in unserem Rücken hinter der Horizontlinie verschwindet, während wir vorne wandernd Unsichtbares sichtbar machen. Und im Begriff der Verdrängung hatte ja Freud begrifflich vorgesehen, daß Bewußtes im Unbewußten verschwindet. Und vielleicht ist ja die Angst vor dem Land, in dem "die wilden Kerle wohnen"<sup>46</sup>, die gleiche Angst, die uns vor unserem inneren Chaos erschreckt.

Der kommunikative Text operiert – wie Luhmann ähnlich gesagt hat – nicht im Außerhalb seiner selbst. Anschließbarkeits-Gewißheiten gibt es nur innerhalb, außerhalb ist für den Text das Chaos. Und dieses ist im Inneren des Selbst ebensowohl anzusetzen wie dem Äußeren.<sup>47</sup>

### **Und wo bleibt der Mensch?**

Der Vorteil eines Ausgangs vom kommunikativen Text ist unübersehbar, wir gewinnen den inneren und den äußeren Anderen eines Selbst als gewissermaßen spiegelbildliche Ausformulierungen der sozialen Dimension des kommunikativen Textes. Die kritische und durchaus ernstzunehmende Frage richtet sich nun auf die Belange des Menschen, sein Wohl, sein Streben nach einem menschenwürdigen, gerechten und glücklichen Leben. Wir haben zwar nirgendwo behauptet, daß all das nicht zählt für die Theorie oder sie nichts angeht, aber die Praxis unserer Theorie scheint in diese Richtung zu gehen und sich den Vorwurf des "Posthumanismus"<sup>48</sup> gefallen lassen zu müssen. Unter Posthumanismus versteht dabei Gertrud Brücher die Tendenz gegenwärtiger Theoriebildung, den Menschen, der doch eine unzerstörbare Ganzheit bildet, so zu dekomponieren, daß die Einzelteile, die Einzelrelationen und Einzelprozesse, partiell ersetzbar und partiell anders rekombinierbar sind. Das tangiert die Menschenwürde und die Menschenrechte. Wir werden im folgenden zunächst an zwei der exponiertesten Vertreter gegenwärtiger Theoriebildung diese Tendenz schildern. Wir werden dann philosophisch fragen, was wir denn über diese Ganzheit

---

<sup>44</sup> S. Freud: Gesammelte Werke. Frankfurt a. M. 1978, XV, p. 86.

<sup>45</sup> N. Abraham/M. Torok: Kryptonymie. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1979.

<sup>46</sup> M. Sendak: Wo die wilden Kerle wohnen. Zürich 1967.

<sup>47</sup> Für die temporale Dimension des kommunikativen Textes hätten wir dieses Außerhalb wohl kosmologisch als das "Davor" des Urknalls zu imaginieren – ein Jenseits jeder möglichen Theorie, oder theologisch als Ewigkeit im Sinne eines Außerhalb der Zeit, das nicht selbst in die Zeit eingeholt werden kann.

<sup>48</sup> G. Brücher: Menschenmaterial. Opladen 2004, p. 49 ff.

"Mensch" wissen, daß es uns weiterhülfe, ihn zu beschwören, oder genauer: ob wir nicht theoretisch in seiner Situation sind, vergleichbar der beim Übergang zum kopernikanischen Weltbild. Den Ptolemäern schien es ein Sakrileg, an der Zentralposition der Erde im Kosmos zu zweifeln, sie unternahmen daher die kompliziertesten Berechnungen, nahmen die umständlichsten Zusatzannahmen in Kauf, um die Zentralstellung der Erde zu retten. Wir unternahmen im Übergang zur Postmoderne die kompliziertesten Rechtfertigungen, um die Zentralstellung des Menschen zu retten. In beiden Fällen ist die Frage nach der Größe des Verlustes; denn Kopernikus behauptete ja weder, daß es die Erde gar nicht gäbe, noch bestritt er, daß sie für uns der wichtigste Planet sei. Ebenso braucht die postmoderne Theoriebildung weder zu bestreiten, daß es Menschen gibt, noch daß ein gelungenes Leben für die Menschen der wichtigste Wert ist. Von daher werden wir am Ende des Kapitels zu einer Positionsbestimmung vielleicht nicht *des* Menschen, aber der Menschen in Medialität kommen.

Während die herkömmliche Theoriebildung unterstellte, daß das bürgerliche Zeitalter *den* Menschen ent-deckte (der unentdeckt immer schon so da war, wie er jetzt entdeckt wurde), so wie das Zeitalter auch das präexistente Amerika entdeckte, eröffneten die Studien Foucaults den Blick dafür, daß das bürgerliche Zeitalter nicht das Nonplusultra des Fortschritts in der Erkenntnis der ("ganzen") Wahrheit über den Menschen war. Vielmehr hat das Zeitalter diesen Gegenstand in dieser theoretisch-praktischen Zurüstung erst "erfunden". Erkenntnisse sind mindestens im Bereich der Humanwissenschaften niemals Ent-Deckungen; zusammen mit korrespondierenden Praktiken sind es immer Gestaltungen. Insofern sind die Errungenschaften immer zugleich mit Kosten verbunden. Und von wo aus sollte oder könnte man eine Gesamtbilanzierung vornehmen? Wo früher beispielsweise die leiblichen Befindlichkeiten des Sexuellen hinter einem Schleier aus Ignoranz und Scham ein Rätsel und praktisch der Intuition und der Erfahrung anheim gestellt waren, sind nach der sexuellen Revolution die körperlichen Vorgänge am beobachteten eigenen Körper durch Techniken verbesserbare, naturwissenschaftlich erklärable, medikamentös unterstützbare und bei Problemen veröffentlichungspflichtige Prozesse geworden. Das hat erkennbar Vorteile und Nachteile. Als in den historischen Prozeß (des Übergangs zur Postmoderne) Involvierte sind wir außerstande, eine objektive Bilanz vorzulegen. Jeder Bilanzierungsversuch ist nichts anderes als eine Standortbestimmung in jenem Prozeß und damit selbst eine Maßnahme.

Daraus hat ein anderer (postmoderner) Theoretiker die Konsequenz gezogen, gar nicht mehr oder nur noch marginal vom Menschen zu sprechen. Auch er – Niklas Luhmann – bezieht sich wesentlich auf zwei Systeme, die Gesellschaft und das, was er meistens das "psychische System" nennt, wir sagen entschlossener: die Seele. Und zwei Aussagen muß man in Luhmanns Sinn sofort hinzufügen: Die Gesellschaft "besteht" nicht aus Menschen,<sup>49</sup> und der Mensch "hat" nicht eine Seele. Die Ähnlichkeiten zu Simmels Exkurs und zu unseren Anschlüssen daran sind schwer zu verkennen. Die Äußerungen Luhmanns zum "psychischen System" sind sehr viel spärlicher ausgebaut als seine Gesellschaftstheorie, und da es ja nicht um Luhmann-Exegese geht, sondern um die Sache, werden wir Luhmanns Anregungen einfach aufgreifen und fortsetzen.

Dann werden wir nicht auf die Suche nach dem gehen, woraus denn die Seele besteht, wenn denn die Gesellschaft aus Kommunikation besteht. Vielmehr werden wir sagen, daß es die Kommunikation oder wir sagen genauer der kommunikative Text ist, der der Ort ist, an dem beide Analyserichtungen des inneren Anderen (Seele) und des äußeren Anderen sich scheiden.

---

<sup>49</sup> Cf. auch N. Luhmann: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen. – In: Der Mensch – das Medium der Gesellschaft, hrsg. v. P. Fuchs u. A. Göbel. Frankfurt a. M. 1994, p. 40-56.

Bevor ich nun diesen Gedanken weiter entfalte, möchte ich jedoch noch einige Bedenken gegen eine humanistisch beabsichtigte und anthropologisch ausgearbeitete Fundierung der Sozialwissenschaften vortragen. Ich habe andernorts die These entwickelt und verteidigt: Je mehr eine soziologische Gegenwartsdiagnose von ganz bestimmten Voraussetzungen über das Wesen des Menschen abhängig ist, desto unbrauchbarer wird sie, um das zu beschreiben, was sich als das Spezifische der Gesellschaft am Ende der Moderne herausgestellt hat.<sup>50</sup> Oder mit C. Schmitt: "Wer Menschheit sagt, will betrügen."<sup>51</sup> "Der Mensch" ist ein zu nebulöses Konstrukt, als daß sich darauf, sei es fundierend, sei es auch nur kritisch, gesellschaftstheoretische Argumentationen aufbauen ließen. Es ist daher kein Wunder, daß Karl Marx in seiner Kritik der kapitalistischen Produktionsweise und Vergesellschaftung sehr frühzeitig die über Feuerbach vermittelten anthropologischen Kategorien hinter sich gelassen hat. Zwar kann man wie die linkshegelianischen Mitstreiter der Frühzeit die kapitalistische Gesellschaft viel zuversichtlicher und frohgemuter kritisieren, wenn man sicher ist zu wissen, was das Wesen des Menschen ist, aber um wirklich zu begreifen, wie die kapitalistischen Gesellschaften funktionieren – oder heute auch: was Globalisierung bedeutet, bedarf es eines anderen Mittels als des abstrakten Maßstabs des unentfremdeten, des "heilen" oder des "totalen" Menschen.

Nun zeigt sich, und das sollte zu denken geben, daß überall dort sehr mächtige und gehaltvolle Annahmen über das Wesen des Menschen gemacht werden, und zwar fast nie bewiesene, sondern als a priori vorauszusetzende Hypothesen, wo es wegen der Absicht einer massiven Gegenwartskritik auf "sichere" Kriterien dieser Kritik ankäme. D. h. nichts anderes als: Kritik und ihre Kriterien werden im gleichen Zuge entworfen. Das wäre nicht weiter vorwerfbar, sondern macht das Wesen jeglicher radikaler Kritik aus, inklusive der "Kritik der reinen Vernunft", wenn nicht diese Kritik im wesentlichen konservativ geworden wäre. Eine progressive Kritik wie die des 19. Jahrhunderts, die die verkrusteten Verhältnisse durchbrechen und eine Neue Gesellschaft der Freiheit etablieren wollte, kann selbstverständlich nicht anders als mit nicht empirisch abgedeckten Erwartungen an das, was der Mensch sein könnte, zu arbeiten. Aber eine Kritik des faktischen Übergangs zur Postmoderne, die von der Moderne retten möchte, was noch zu retten ist und an die uneingelösten Versprechen der Moderne erinnert, könnte, da sie vergangenheitsorientiert ist, es besser wissen. Zu wissen, was "der Mensch" ist, hat nicht nur die entsetzlichsten Greuelthaten und Leiden nicht verhindern können, sondern geradezu entscheidend motiviert, unabhängig von der inhaltlichen Ausformulierung des jeweiligen Menschenbildes (sei es rassistisch, sei es moralisch/religiös-fundamentalistisch, sei es biotechnisch).

Der gutgemeinten Ermahnung, den Menschen doch nicht zu vergessen, wird niemand widersprechen, so trivial-einsichtig ist dieses Gutmeinen für jedermann. Aber sowohl bei der theoretischen wie noch mehr bei der praktischen Umsetzung dieses Monitums beginnen die Probleme. Warum?

Soziologie und Psychologie, insofern sie sich auf Gegenwärtiges beziehen, ohne zu wissen, ob sie damit etwas Unzeitliches ("*den*" Menschen, das Wesen des Menschen) oder etwas Zeitliches (den Menschen als Produkt von Theorien und Praktiken der Humanwissenschaften) als Gegenstand

---

<sup>50</sup> K. Röttgers: Anthropologische Vorannahmen im Blick der Sozialphilosophie, hier p. 392.

<sup>51</sup> Carl Schmitt greift damit ein nicht nachgewiesenes Diktum von Proudhon auf: C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963, p. 55; im gleichen Sinne schreibt 6 Jahre später B. Brecht in seiner Schrift "Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit": "Wer in unserer Zeit statt Volk Bevölkerung und statt Boden Landbesitz sagt unterstützt schon viele Lügen nicht. Er nimmt den Wörtern ihre faule Mystik."

haben, reproduzieren mit ihrer Mobilisierung von Menschenbildern einen Teil des Problems, das sie mit Hilfe dieses Begriffs zu lösen vorgeben.

An dieser Stelle ist kurz an die wohl interessanteste philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts zu erinnern, diejenige Helmuth Plessners, die auch nicht weiß, was das "Wesen des Menschen" ist, weil der Mensch – die Menschen – sich praktisch über das bestimmt, was er sein kann und könnte.<sup>52</sup> Um mit Hegel und Sartre zu sprechen: Wesen ist das, was gewesen ist. Das Dasein aber bestimmt sich im Horizont seiner Möglichkeit. Nach Plessner ist das deswegen so, weil jede Wesensbestimmung des Menschen schon über diese hinaus ist, weil der Mensch, indem er sich selbst thematisch ist (Heideggers Ontologie hätte gesagt: dem es in seinem Sein um sein Sein geht), eben nicht aus seiner "Mitte" heraus lebt, sondern immer schon über sie hinaus ist.<sup>53</sup>

Die menschliche Existenz ist eine stets schon gebrochene, daher ist ein Geradewegs-Zugehen auf eine Unmittelbarkeit menschlichen Wesens theoretisch und praktisch nicht möglich und ein Leben aus einer solchen Unmittelbarkeit gelingt nur in seltenen Augenblicken; es ist daher sehr die Frage, ob diese mystischen Momente geeignet sind, ein Kriterium des Menschlichen abzugeben, oder ob nicht umgekehrt die Vermittlung auf der Grundlage eines Bruchs die unhintergehbare Existenzbedingung von Menschen ausmacht.<sup>54</sup>

Es erscheint folglich unstatthaft, ein ungebrochenes Kontinuum des Lebens als Grundlage auch des Gesellschaftslebens und Seelenlebens zu wählen. Die "Stufen des Organischen", von denen beispielsweise Plessner (aber auch N. Hartmann<sup>55</sup>) spricht, sind durch eine qualitative Diskontinuität voneinander separiert. Der organische Prozeß einer Zecke zeigt an keiner Stelle und auf keinerlei Weise, auch nicht per analogiam, wie menschliches Leben, wie ein Seelenleben und wie das Gesellschaftsleben verlaufen kann und soll. Darin liegt der reduktionistische Kategorienfehler der Evolutionstheoretiker, die meinen, alles auf einen solchen organischen Prozeß und seine Gesetzmäßigkeiten (z. B. den "Egoismus der Gene"<sup>56</sup>) zurückführen zu können und zu sollen. Die Homogenität ihrer Theorie gerät ja schon dann ins Wanken, wenn sich nicht bewahrheiten sollte, daß ihre Theorie sich als besser an die Wirklichkeit angepaßt erweist, wenn sie selbst also nicht höhere Überlebenschancen hätte als andere Theorien. Nur wenn sie sich – womit gewiß nicht zu rechnen ist – auf ganzer Linie vollständig durchsetzte, könnte sie paradoxiefrei aufrechterhalten werden. Gelingt ihr das – wie zu erwarten – nicht, findet sie sich selbst in einer paradoxen, d. h. gebrochenen Situation, die den Prozeß der Theorie und ihren Inhalt auseinandertreten läßt.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> Es muß offenbleiben, "wessen der Mensch fähig ist." H. Plessner: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften V, p. 184.

<sup>53</sup> H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Menschen. Berlin, New York 1975, p. 288 u. ö.; zu Plessner in diesem Sinne s. auch V. Schürmann: Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. – In: Dt. Zs. f. Philos. 45 (1997), p. 345-361; H. Kämpf: Helmuth Plessner. Düsseldorf 2001.

<sup>54</sup> Das ist *auch* im Davoser Streit Heidegger/Cassirer eine Parteinahme für Cassirer; zu dem Streit s. das Protokoll der Begegnung, angefertigt von J. Ritter abgedr. in M. Heidegger: Gesamtausg. I, 3. Frankfurt a. M. 1991, p. 274-296; s. dazu: K. Gründer: Cassirer und Heidegger in Davos 1929. – In: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hrsg. v. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth. Frankfurt a. M. 1988, p. 290-302; sowie: Cassirer – Heidegger. Siebzig Jahre Davoser Disputation, hrsg. v. D. Kaegi u. E. Rudolph. Hamburg 2002.

<sup>55</sup> N. Hartmann: Philosophie der Natur. Berlin 1950, p. 474 ff.

<sup>56</sup> R. Dawkins: Das egoistische Gen. 6. Aufl. Reinbek 2004.

<sup>57</sup> Zur evolutionären Erkenntnistheorie G. Vollmer: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart 1975.

Die Grundlage des Seelenlebens und des Gesellschaftslebens ist gerade nicht – anders als die Sprache an dieser Stelle vermuten läßt – ein amorpher Grundlagenprozeß namens "Leben", der sich in Seelenleben und Gesellschaftsleben differenzierte, sondern diese Grundlage ist eine je schon vermittelte. Das ist ein weiterer Grund, warum von der Vermittlung, vom Medium, bei uns: vom kommunikativen Text auszugehen ist in der Analyse von Seele und Gesellschaft und nicht von einem vermeintlich Unmittelbaren, namens "Leben", und natürlich noch weniger von einem Konglomerat-Prozeß vermeintlicher Unmittelbarkeit, dem Wesen des Menschen. Wenn Gertrud Brücher im Anschluß an Werner Bergmann die Funktion sich häufender Beschwörungen "des" Menschen darin sieht, als "Interdependenzunterbrecher" zu fungieren (anstelle des Bezugs auf letzte Werte und "Zwecke an sich selbst"), so zeigt das nur die argumentative Not, ist m. A. n. aber kein brauchbarer Hinweis auf die Wende dieser Not.<sup>58</sup> Das sieht auch Brücher so; denn sie stellt fest, daß an die Funktionsstelle der Interdependenzunterbrechung inzwischen in der Theorie statt des Menschen die Kommunikationsmedien eingetreten sind. Damit aber tritt die allseitige Beschwörung "des" Menschen, seiner "Würde" und seiner "Menschenrechte" in ein Zwielficht, in dem sich konkrete Eigenschaften der Menschen verflüchtigen. Als bloßer Interdependenzunterbrecher ist "der" Mensch ein bloßer, aber inhaltlich unbestimmter Ein/Aus-Schalter für Zugriffe auf die Menschen.

Daß aber das menschliche Leben immer dieses ist: das Kontinuum des Organischen als Prozeß *und* seine Unterbrechung, wodurch "der" Mensch kriteriell untauglich wird, ist nicht nur bei Plessner vorausgesetzt, sondern auch die Grundfigur der abstrakten, d. h. nicht beim Menschen ansetzenden Theoriebildung bei Deleuze/Guattari. Die Autoren sprechen von den "agencements machiniques" und meinen damit jene Unterbrechungsverkettungen bzw. -anordnungen, durch die ein amorphes Fließen zu einem strukturierten Prozeß wird, der seinerseits in netzförmiger Art spezifischen Unterbrechungen unterliegt. Und letztlich ist auch der Teufel nichts anderes als ein Interdependenzunterbrecher, ein dazwischentretender und so die Unmittelbarkeit des Religiösen verhindernder Dritter.<sup>59</sup>

Wenn es also die Menschen gibt,<sup>60</sup> und daran besteht ja kein Zweifel, so heißt das nicht selbstredend, daß "der" Mensch ein Kriterium sozialer und psychischer Verhältnisse sein kann. Menschen sind exzentrisch, d. h. immer etwas anderes als sie sind, sie sind diabolisch, d. h. Unterbrecher und Störer eines ungehemmten Fließens, und sie sind in beiden übergängig, im Wandern wohnend, wie Ute Guzzoni gesagt hat.<sup>61</sup>

Für eine Reihe von Jahrhunderten soll es für den europäischen Menschen selbstverständlich gewesen sein, einen festen Wohnsitz zu haben, ein "Zuhause", von dem einige auch zu sagen beliebten, es sei eine (gegen andere wehrhafte) Burg: "My home is my castle." Nicht erst seit Kraus und Biester erwogen, ob es nicht einen zur Seßhaftigkeit alternativen Weg aufgeklärter Kultur gebe,<sup>62</sup> gerät diese Selbstverständlichkeit ins Wanken. Immerhin war auch Herrschaft, etwa

<sup>58</sup> G. Brücher: Postmoderner Terrorismus. Opladen 2004, p. 231. Im Anschluß an W. Bergmann: Der existierende Mensch. – In: Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?, hrsg. v. P. Fuchs u. A. Göbel. Frankfurt a. M. 1994, p. 92-109.

<sup>59</sup> K. Röttgers: Teufel und Engel. Bielefeld 2005.

<sup>60</sup> W. Schapp: In Geschichten verstrickt. 2. Aufl. Wiesbaden 1976, p. 69 ff. mit seiner Reserve gegenüber Allgemeinbegriffen: das "Geschlecht der Löwen" ist nichts anderes als die vielen Löwen.

<sup>61</sup> U. Guzzoni: Wohnen und Wandern. Düsseldorf 1999.

<sup>62</sup> Dokumentiert in: K. Röttgers: Kants Kollege und seine ungeschriebene Schrift über die Zigeuner. Heidelberg 1993.



der frühen Kaiser des Reichs, eher unterwegs, nämlich von Pfalz zu Pfalz reisend, als zentralistisch residierend. Das beherrschte Territorium wurde durch Bewegung zusammengehalten, nicht durch einen Zustand (status), als es noch keinen Staat (status) gab. Die vier Jahrhunderte europäischer Territorial-Staatlichkeit versuchten, die Untertanen und die Herrschaft über sie zu etatisieren. Die Herrschaft selbst zentralisierte sich in Metropolen, den Untertanen wurde Seßhaftigkeit anbefohlen nach der Devise "Bleibe im Lande und nähre dich redlich." Es gab immer schon viele, die sich nicht daran hielten: Zigeuner, Handwerksburschen, Studenten, Räuberbanden.<sup>63</sup> Und manchmal organisierten die Staaten selbst Mobilität: In Kriegen und Feldzügen verließen militärische Verbände der staatlichen Herrschaft selbst das eigene Territorium. Diese Beweglichkeit wurde allerdings durch eine Befristung gehegt: Studenten und Handwerksburschen wurden mit der entsprechenden Abschlußprüfung seßhaft und heirateten; denn der weibliche Teil der Bevölkerung war ja so seßhaft, wie die Herrschaft es auch den Männern gerne abverlangt hätte. Nur die Zigeuner und Banditen bestanden aus Männern und Frauen, ihre Frist währte bis zu dem Zeitpunkt, bis man ihrer habhaft wurde und sie hängte oder in Gefängnissen zwangsseßhaft machte oder schließlich des Landes verwies. Das ist, wie gesagt, eine Kurzcharakteristik der Moderne, aus der hervorgehen mag, daß trotz aller erwünschten Seßhaftigkeit eine Grundmobilität die Gesellschaft durchzog. Das ändert sich am Ende der Moderne. Nunmehr gehört es zum zugemuteten Lebensstil der Menschen in den Gesellschaften der Ersten Welt, daß man beweglich ist. Das Reisen, sei es als Ferientouristik, sei es in der Berufsausübung, wird für viele, und vor allem für die vorbildhaften Existenzformen zum Normalfall. Damit man aber auch "unterwegs" (on the road) diejenige Anerkennung und sogenannte Zuwendung jederzeit abrufen kann, die den Seßhaften zuhause gewährt wurde, durchzieht eine unendlich steigerbare Mobilkommunikation die mobile Gesellschaft.<sup>64</sup> Auch in der reisenden Abwesenheit ist man jederzeit anwesenheitsfähig. Der postmoderne Mensch aber ist, anders als die Nomaden und die Wanderer der Moderne, nicht "hier", sondern stets "anderswo". Er hat weder seinen ihm zugewiesenen Ort in einem Koordinatensystem einer "objektiven" gesellschaftlichen Ordnung, wo jeder zugewiesene Ort für den, dem er zugewiesen wurde, das "Hier" definierte, noch nimmt er, nomadisch, sein Koordinatensystem mit auf die Reise, so daß er als Nomade immer "hier" wäre, sondern als dezentriertes Subjekt ist er nie hier, immer anderswo in einer Ordnung, die er weder selbst errichten konnte noch als Identitäts-Gewähr verwenden kann. Jede scheinbare Anwesenheit trifft ihn zusammen mit einem Ticket an, das seinen "eigentlichen" Ort als einen ganz anderen definiert. An jedem Ort, den man auf dieser Rallye erreicht, wird man instruiert, daß man woanders sein sollte.

Kulturkritiker, besser Kulturnörgler, haben gemeint, daß es dieser Mensch, und das sei sein Problem, "bei sich selbst" nicht aushielte. Er ist mit sich, mit seinem Leben und seinem Wohnen unzufrieden und nimmt sich deswegen eine "Zweitwohnung".<sup>65</sup> In Wirklichkeit aber brauche "der" Mensch einen festen Wohnsitz als Existenzschwerpunkt; oder aber er ist gezwungen, diejenige Ich-Stärke zu entwickeln, die es ihm ermöglicht, ganz und nur in sich selbst (in seinem Selbst) zu wohnen. Tatsächlich aber ist das nur der schwächliche Wunschtraum einer idyllischen Existenz in

---

<sup>63</sup> Nach C. Küther gehörten über viele Jahrhunderte ca. 30% der Gesamtbevölkerung in Deutschland zu den Nichtseßhaften. C. Küther: *Räuber und Gauner in Deutschland*. Göttingen 1976, p. 18.

<sup>64</sup> Dieser Veränderung versucht ein ungarisches Forschungsprojekt nachzuspüren, das, von K. Nyíri geleitet, bisher dokumentiert ist in: *Mobile Democracy*, ed. K. Nyíri. Wien 2003 und: *Allzeit zuhause. Gemeinschaft und Erkenntnis im Mobilzeitalter*, hrsg. v. K. Nyíri. Wien 2002.

<sup>65</sup> So das entsprechende Kapitel in A. Plack: *Philosophie des Alltags*. Stuttgart 1979, p. 53 f.

einer heilen Wohnung oder einem heilen Selbst. In den komplexen Gesellschaften entspricht diesem Wunschtraum weder eine Realität noch eine Realisierbarkeit. Die einfachen Bilder des Heils ermöglichen hier nur noch die Praxis des Fanatismus. Statt Bilder des Heils zu suchen und fanatisch ihre Verwirklichung anzustreben, empfiehlt es sich vermutlich, die vielen Unheile weiter zu vervielfältigen, weil die Chance besteht, daß sie sich gegenseitig so in Schach halten, daß ein spezifisches einzelnes Unheil immer seltener wird. Früher kam ab und zu der Steuereintreiber am Heim vorbei und nahm alles mit – zu einem höheren Zweck (dem "Heil", z. B. zur Befreiung irgendeines Landes von den Heiden oder von denen, die nicht an die Menschenrechte glaubten). Inzwischen zahlen wir weniger, aber nun an den Staat oder an die Mafia, an die Rentenkasse und die Rechtsschutzversicherung, an die Lotto-Gesellschaft oder die geschiedene Ehefrau, für die Reparatur oder die Entsorgung all der uns umgebenden Dinge. Da es aber für die meisten dieser Unheile diffizile Alternativen, Ausnahmen etc. gibt, z. B. die unüberschaubaren Abschreibungsmöglichkeiten des Steuerrechts und die Unzahl möglicher Versicherungsangebote, hat jeder Einzelne es sich selbst zuzuschreiben, wenn er zuviel zahlt. Unheilsminimierung ist zur Privat-Aufgabe geworden. Jeder Parasit kann durch einen Meta-Parasiten vertrieben werden,<sup>66</sup> und das steigert die Komplexität des Gesamtsystems so, daß es keinen Sündenbock auf Dauer mehr gibt. Mal ist es dieser, mal jener, der den amtierenden Sündenbock spielen muß. Es läßt sich von diesem Sündenbock keine konsistente Geschichte mehr erzählen, weil es nur eine Rolle ist, die übergeht, ein Joker.

Wenn wir es also hier gewissermaßen mit einem subjektlosen Nomadismus zu tun haben, so gilt es zu bedenken, daß jene Extremform von Subjektivität, die die Moderne kennzeichnete, auch dem älteren Nomadismus fehlt. Wenn man dann noch berücksichtigt, daß die alte Geschichte, die man uns zum Schmachhaftmachen der Seßhaftigkeit erzählt hat, nämlich daß einst alle Nomaden waren und daß die Kultivierteren unter ihnen sich niederließen, das Land bebauten und sich selbst weiter kultivierten, daß aber die, die weiterzogen, die kulturgeschichtlich Zurückgebliebenen seien, falsch ist, daß es vielmehr wahr ist, daß einige der Seßhaften sich aufmachten, ja daß sie vielleicht eine Zeitlang noch beschwert waren von den Erinnerungen an die "Fleischtöpfe Ägyptens", von den Erinnerungen an die Geborgenheit der Heimat, von den Utensilien, die eingepflocht waren, und von den schweren Götterbildern, den Insignien einer stationären Ordnung, und sich erst so nach und nach zu der Unbeschwertheit des Weges befreiten, so haben wir das Bild eines durchgehenden, wenn auch in der Moderne nur untergründig wirksamen Nomadismus als kulturelle Errungenschaft. An die Stelle der Frage nach "*dem*" Menschen möchte ich also eine andere Frage stellen, die auf einer radikalen Perspektivenveränderung beruht, die Frage nach dem Medium, nach der Mitte zwischen Seele, Selbst und Anderem.

Wenn das alles nun so auf neue Weise gesehen wird, dann müssen wir die psychischen Eigenschaften anders beschreiben. Sie sind dann weder Akzidenzien von Substanzen, wie traditionelle Philosophen das gesehen haben mögen, aber auch Physiognomiker oder Anhänger der Konstitutions-Typen-Theorie. Sie sind auch nicht anderweitig an oder in Körpern lokalisierbare und von dort aus kausal wirksame Merkmale. Man wird nicht umhin können, sie als Effekte von Zuschreibungen, also von Performanzen, Text-Gesten zu interpretieren.<sup>67</sup> Mack stellt an der

---

<sup>66</sup> M. Serres: Der Parasit. Frankfurt am Main 1981, p. 230-232.

<sup>67</sup> Cf. W. Mack: Gib es intelligente Roboter. – In: Universitas 55 (2000), p. 121-134, wo Mack der Frage nachgeht, was es heißt, "Maschinen Intelligenz zu(zu)schreiben", d. h. wo er nicht aus der Perspektive des Seins von Eigenschaften, sondern von der "Zuschreibung psychischer Eigenschaften" aus argumentiert.

erwähnten Stelle explizit die Frage, die unserer Typik der Sozialphilosophie zugrunde liegt, nämlich, "was es heißt, ein Selbst zu sein". Es heißt, im Feld von Selbst, Anderem und Drittem operieren zu können. Nur aufgrund des Dritten (des äußeren und des inneren) ist so etwas wie Verantwortung möglich, nämlich in der Korrespondenz (Responsivität) von innerem und äußerem Dritten. Und damit kommen wir zu unserem sechsten Abschnitt, der der Frage nach der Repräsentation von Seele und Gesellschaft nachgeht.

### **Seelenleben und Gesellschaftsleben – ein Repräsentationsverhältnis?**

Zuerst werden wir danach fragen müssen, ob wir so weit gehen wollen oder müssen, die Analogie des Seelischen und des Sozialen für ein Repräsentationsverhältnis derart zu halten, daß das Innere und Äußere sich ineinander spiegeln. Die Metapher des Spiegels setzt normalerweise voraus, daß Original und Spiegelbild voneinander unterscheidbar sind.<sup>68</sup> Wir hätten also dann entweder Inneres oder Äußeres als Original zu identifizieren, was bei unserem Theoriedesign des kommunikativen Textes und seiner symmetrischen Konstruktion schwerfallen dürfte. Man müßte dann ebenso sehr zulassen, eine der Zeitextasen für original, die andere für ein Spiegelbild derselben zu halten, etwa mit dem Futuristen Papini zu erklären, daß die Vergangenheit nicht wirklich existiere, die Zukunft aber sehr wohl<sup>69</sup> oder ad libitum auch umgekehrt. Oder man müßte das Wissen für ein bloßes Spiegelbild des Normativen erklären (magische Weltauffassung) oder umgekehrt dem naturalistischen Fehlschluß anheim fallen.

Diese Fallen sollte man vermeiden. – Nun ist es aber auch möglich geworden, intersubjektive Verhältnisse für doppelte Spiegelungen zu erklären. Jeder von zweien ist Original und Spiegelbild des anderen zugleich. Das klingt plausibel, erzeugt aber – darüber sollte man sich im klaren sein – zwei Folgeprobleme. Erstens gewinnen wir so im Inneren eines jeden eine Doppelung oder Zerfallenheit mit sich selbst und zweitens müßten wir für alle asymmetrischen Spiegelungsverhältnisse (z. B. Mutter-Kind) unterschiedliche "Größen"-Verhältnisse zwischen Original-Seele und Spiegel-Seele vermuten. Aber beide Probleme sind nicht allein Probleme des Theoriedesigns, die durch entsprechende begriffliche Vorkehrungen zum Verschwinden gebracht werden sollten, sondern geben real immer wieder zu lösende und in der Regel mehr oder weniger gelöste Probleme wieder. Die innere Zerfallenheit ist von Plessner mit der Exzentrizität der Existenz hinreichend angesprochen worden. Der Mensch ist nicht einfach, was er ist. Seine "Mitte", so sagt Plessner, ist ihm nicht alleinige Existenzgrundlage, sondern immer auch gegenständlich, d. h. er ist über sie hinaus. Nirgendwo in sozialen Verhältnissen kann es um Selbstverwirklichung im emphatischen Sinne gehen. Ein Selbst bildet sich vielmehr in der Spannung von Seelischem und Sozialem. Wenn nun das Seelische seinerseits in "Original" und "Bild" gespalten ist, – was N. Abraham für die Figur der Differenz von Aktualität und Potentialität in allen Prozessen des Werdens und der Reife ansieht, durch die ein psychoanalytischer Begriff der Zeitigung ("temporalisation") gewonnen werden könne<sup>70</sup> – dann fragt sich zweierlei: 1) Zeigt der äußere Andere dem inneren Anderen immer wirklich dessen Ideal (so vielleicht in den frühkindlichen Entwicklungsphasen) oder nicht vielmehr auch die unüberbrückbare Fremdheit (sowohl als Faszination, z. B. des anderen Geschlechts, als auch als Abstoßung etwa in der Adoleszenz)? 2) Gibt es ein Pendant zur inneren

---

<sup>68</sup> R. Konersmann: Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts. Frankfurt a. M. 1991; Konersmann zeigt, wie die Thematisierung des Subjekts nur in der Metaphorik des Spiegels möglich ist.

<sup>69</sup> G. Papini: Il passato non esiste. – In: ders.: Tutte le opere II. o. O. 1961, p. 918-925.

<sup>70</sup> N. Abraham: Rythmes, ed. N. T. Rand u. M. Torok. Paris 1985, p. 115 ff.; cf. Lacan zum Spiegelstadium, s.o.

Spaltung in der Durchkreuzung von Original und Bild und von Aktualität und Potentialität im äußeren Anderen? Indem wir die erste Frage bereits als rhetorische Frage gestellt haben, bleibt uns die zweite. Die Antwort erschließt sich dadurch, daß wir unterstellen (müssen), daß das Bild (anders als bei realen Spiegelbildern) niemals treu ist, niemals ein Abbild ist. Etwas überspitzt gesagt: Ich werde *immer* mißverstanden. So wie die Evolution ihren Grundmechanismus der Mutation einem Abschreibfehler der Gene verdanken soll, so ist auch alle Gesellschaftsentwicklung auf Mißverständnisse gegründet. Der Andere ist nie das, als was er dem Selbst erscheint (Kontingenz), und er tut nie das, was er soll. Diese Differenz kann bewußt werden, z. B. im Konflikt, und dann adaptiv beantwortet werden, d. h. ich "verstehe" nun – korrigiere das Bild und die normativen Erwartungen (freilich vermutlich immer auf Kosten der Produktion neuer Mißverständnisse) – oder sie kann im Einvernehmen beruhen, im einvernehmlichen Mißverstehen. Auf jeden Fall ist die Nicht-Passung des (inneren und äußeren) Anderen das *Movens* des sozialen Prozesses des kommunikativen Textes. Wir haben also auch beim äußeren Anderen die analoge Spaltung von Original und Bild sowie von Faktizität und Potentialität.

Bleibt unter diesem Aspekt der Spiegelung eine letzte Frage. Gilt das Gesagte in gleicher Weise auch für den Anderen der Nähe (Gemüt und gemeinschaftlichen Anderen)? Da wir Nähe ebensowenig substantialistisch verstanden haben wie Distanz, sondern rein funktional, *gilt* es natürlich ebensowenig, wenngleich nahezu immer verdeckt; denn im Fall der Aufdeckung von Mißverständnissen in Nahbeziehungen wird zumeist das bisherige Kontinuum der Nähe durch Reflexion in Kontinuität gesichert, z. B. Liebe in Ehe, was vermutlich nur aufgrund eines Mißverständnisses möglich ist. – Auf die Rolle des (inneren und äußeren) Dritten bei dem Ausräumen und Stabilisieren von Mißverständnisses kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden, ebensowenig wie auf die beunruhigende Funktion des Fremden (Unheimlichen), der die Eigenheit aufsprengt.

Ein weiterer Aspekt der Innen/Außen-Differenz ist die Grenze zwischen beiden. Dächten wir vom Menschen aus, so sollten wir vielleicht die Haut als die Grenze vermuten. Aber: Welche Schicht der Haut, die sich abpellende Epidermis oder an den behaarten Stellen doch lieber nur die Haare? Und wie ist es mit den Einbuchtungen in Mund, Anus und Vagina? Oder doch lieber die Kleidung, die das Innere normalerweise umgibt und die – tagsüber – jede Bewegung des Körpers mitmacht? Oder gibt es eine Seelen-Haut? Nun, da wir nicht vom Menschen aus denken, sind das nicht unsere Probleme. Für unsere am kommunikativen Text orientierte Sozialphilosophie kann vielleicht der bereits oben zitierte Aphorismus von Novalis Leitfunktion für die Grenzbestimmung von Innen und Außen haben: "Der Sitz der Seele ist da, wo sich Innenwelt und Außenwelt berühren. Wo sie sich durchdringen – ist er in jedem Punkte der Durchdringung."<sup>71</sup>

Die Seele sitzt nicht tief drinnen im Körper, und jede Sektion eines Leichnams fördert im Inneren doch immer nur Oberflächen zutage. Seele ist ein Berührungs- und Durchdringungsphänomen. Seele ist selbst ein Grenzphänomen zwischen Innenwelt und Außenwelt. Die Abscheidung von Innenwelt und Außenwelt folgt dabei zunächst der rationalistischen Trennung von *res cogitans* und *res extensa*. Während aber der klassische Rationalismus nur eine *res cogitans* kennt, weil er sich Vielheit stets als (räumliches) Nebeneinander denkt, kennt der Romantiker eine Geister-Welt. Das entspricht wiederum F. Schlegels Redeweise vom "transzendentalen Wir", das der Idee des Symphilosophierens zugrunde liegt.

---

<sup>71</sup> Novalis: Schriften II, p. 418.

Der Überzeugung, daß die entscheidenden und interessantesten Dinge sich *zwischen* den Menschen abspielen und nicht *in* ihnen, genügt eine Methode, die den Zwischenbereich – d. h. den kommunikativen Text – zum Ausgangspunkt nimmt und gerade nicht die Individuen.

Die Frage der Grenze erhält ihre entscheidende Aufhellung durch die Tatsache, daß die alte deutsche Sprache zwei Wörter für Grenze kannte, eben "Grenze", ein Lehnwort aus polnisch Granica, und "Mark", wobei der Bedeutungsunterschied klar ist: "Grenze" ist eine Linie, man ist entweder diesseits oder jenseits, ein Drittes gibt es nicht; genau das aber ermöglicht "Mark", ein Streifen, man ist weder diesseits noch jenseits und zugleich ist man sowohl diesseits als auch jenseits, wenn man sich in der Mark aufhält. Hegel hat mit seinen dialektischen Überlegungen zur Grenze mühsam versucht diesen Bedeutungsbestand wiederzugewinnen.<sup>72</sup> Aber im Grunde ist es ganz einfach: Damit zwei in einer Beziehung zueinander stehen können, bedarf es eines Dritten (von anderer Natur): des Parasiten bei Serres – und bei J. W. Ritter ist dieses die Grundformel des Galvanismus,<sup>73</sup> den er für das Schlüsselphänomen des Universums hielt. Wenden wir nun das Konzept der Grenze im Sinne von Mark an, so sind wir bei einem Konzept, von dem aus Gesellschaft und Seele die Relata einer Relation sind, die im Mark-Bereich des kommunikativen Textes ihre Berührungs-Sphäre haben.

Wir sind nun der Überzeugung, daß es kein sonderliches Problem ist, ein Wissen von diesem Zwischenbereich der Mark zu gewinnen, sondern im Gegenteil, daß alles Wissen dort im Medium angesiedelt ist. Die Subjektphilosophie mit ihrer Modellierung von Wissen als etwas, das ein Subjekt "hat" und sich angeeignet hat, weil jedes Wissen auf Erkenntnisgewinnung beruht und diese dadurch zustande komme, daß ein Subjekt, zuvor ganz allein oder a priori, sich zu einem Objekt (darunter auch mutmaßliche andere Subjekte) in eine Beziehung setzt, diese Subjektphilosophie erweist sich als gänzlich ungeeignet, die Objektivität eines Wissens in den Archiven des Wissens abzubilden. Gespeichertes Wissen, vor allem im Zeitalter des Internets, ist nicht von Subjekten "gehabtes" Wissen, sondern jeder Aneignung vorgängig. Subjekt zu sein in diesen Wissensspielen, heißt lediglich, Zugang zu haben, oder genauer einen Ort im kommunikativen Text der Wissensorganisation zu haben. Ob dieser Ort der Ort des Selbst oder des Anderen ist, bestimmt sich weitgehend dadurch, ob dieses ein produktiver oder rezeptiver Ort ist, oder in der Wissenschaft der Moderne: ob sich Neues ereignet, eine Innovation, eine "Entdeckung" stattfindet. Sehr vereinfacht kann man es sich an den Rollen des Lehrenden (als des zugleich Forschenden) und des Lernenden veranschaulichen. Aber so wie im Englischen das Wort "student" auch die Bedeutung "Forscher" haben kann, so wissen wir ja auch, daß ein wichtiger Teil jeder Forschungsarbeit die Aufarbeitung des Forschungsstandes ist; in der Philosophie gehörte vor den Zeiten des Amerikanismus auch dazu, sich zu einer 2500-jährigen Denkgeschichte in eine Beziehung zu setzen, wie sie sich in Philosophiegeschichten, Problemgeschichten und dann vor allem aber auch im "Historischen Wörterbuch der Philosophie" niedergeschlagen hat.

Jeder Autor im kommunikativen Text des Wissens ist zugleich ein Leser, und jeder Leser – da er mißversteht – ist zugleich ein Autor. Sein Mißverstehen könnte von der Art einer neuen Abzweigung im Text sein. Diese Positionsvarianz ist auch eine Spielart von Exzentrizität; kein Ort

---

<sup>72</sup> G. W. F. Hegel: Werke. Frankfurt a. M. 1970 ff., V, p. 131 ff.

<sup>73</sup> J. W. Ritter: Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers. ND Heidelberg 1969, I, p. 211 (Nr. 337); cf. I, 215 (Nr. 349) II, p. 127 (Nr. 511), aber vor allem I, p. 211 (Nr. 337): "Ueberall wo drey Individuen eine Figur bilden, deren gegenseitige Einwirkung auf einander nicht bloßer Grad Einer, identischen Ordnung, ist, ist Galvanismus." Oder ders.: Beiträge zur näheren Kenntnis des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung. Bd. I, 1. Jena 1800, p. 284: Triplizität der Individuen und Duplizität der Klassen.

ist eindeutig besetzt. Daher ist jede Substantialisierung eine Simplifikation – und nichts anderes. Darüber hinaus aber gibt es Positionen, in die die Reflexion der eigenen Position eingebaut ist. Solche Funktionen laufen nicht wie das Wild – in Unkenntnis von Grenzen und Marken im Niemandsland – umher, sondern solche Funktionen umspielen bewußt die Grenzen und sehen die Marken als die Heimat ihrer Bewegung im kommunikativen Text an: Schmuggler und Philosophen, Mestizen und Intellektuelle. Sie sind "Zuschauer ihrer eigenen Existenz", Beobachter ihres Beobachtens und Bewerter ihres Bewertens. Wer so lebt, ist heimatlos in dem Sinne, wie Plessner davon gesprochen hat.

Momentan hatten wir die Bilder des Zwischen vor allem im Hinblick auf den äußeren Anderen gebildet; aber das gleiche gilt natürlich auch für die Seele eines Selbst. Auch hier ist die Grenze keine Negationsgrenze, sondern bildet eine Mark aus. Mir scheint, diesen medialen Bereich dürfen wir in Anschluß an den "Psychologen" Nietzsche den Leib nennen, den er als Leitfaden seines Denkens erkor. Der Leib als Medium zwischen Seele und Körper ist als solcher stumm. Immer geht es um den Leib, insoweit er im Text erscheint, aber nicht als Objekt, über das geredet wird, das wäre allenfalls der Körper. Doch Nietzsches "Denken am Leitfaden des Leibes" ist auch nicht ein reines Denken, das nur einen Leib zur Richtschnur erwählt, was immer das heißen mag, sondern es ist "leibhaftiges Denken" oder besser: ein kommunikativer Text, dessen leibhaftige Performanz ihm nicht äußerlich ist, sondern ihn in seiner Art und Richtung bestimmt.

### **Die symbolisch-normative Dimension**

Der Mensch ist nicht, was er ist. Aber auch das Seelenleben und das Gesellschaftsleben sind nicht, was sie sind. Sie sind Ekstasen eines Selbst als Origo im Medium des kommunikativen Textes. Indem sie nicht nur einfache Spiegelungen voneinander darstellen, sind sie nicht einfach nur da, sondern bilden füreinander jeweils den Dritten. Dieser Dritte kann dann auch die dritte Dimension des kommunikativen Textes darstellen. Das heißt übersetzt: Die Gesellschaft beobachtet und bewertet das Verhältnis eines Selbst zu seiner Seele. Und die Seele beobachtet und bewertet das Verhältnis eines Selbst zu Gemeinschaft und Gesellschaft. Im Beobachten einerseits, im Bewerten andererseits gestalten sich die zwei Richtungen der diskursiven Dimension des kommunikativen Textes aus. Da wir im Inneren das Gemüt und das Selbstbewußtsein unterschieden hatten, im Äußeren Gemeinschaft und Gesellschaft und nun den Dritten als Repräsentanz des Diskursiven als Symbolischem und Normativem in diese Arena eintreten lassen, ergeben sich eine Vielzahl möglicher Kombinationen, z. B. das Eintreten der Gesellschaft in normativer Funktion in das Verhältnis eines Selbst zu seiner Nah-Seele (Gemüt). Das wäre z. B. die Erziehung zur Disziplinierung und Kultivierung der Gefühle. Oder ein anderes Beispiel: Das Eintreten des Gemüts in die Beziehung eines Selbst zu einem gesellschaftlichen Anderen. Das könnte z. B. die Beanspruchung eines Rechts auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen sein (wobei ein höchstrichterliches Urteil bezeichnenderweise festgehalten hat, daß es *auch* rationale Gründe sein könnten, d. h. andere als gemüthafte seelische Beweggründe, die das Gewissen bestimmen). Wir wollen hier jedoch nicht alle Kombinationsmöglichkeiten der kategorialen Vorgaben durchdeklinieren und dann mit phänomenologischer Anschaulichkeit anreichern, sondern einzig die Bedingungen normativer Ansprüche reflektieren. Wenn die Normativität als der Anspruch eines Dritten in innere oder äußere Beziehungen auftritt, dann ist mit der Tatsache solcher normativer Ansprüche in inneren und äußeren Selbstbeziehungen zugleich deren Kontingenz gesetzt: es könnte ein anderer Dritter eintreten, und er könnte anderes tun als bewerten, z. B. beobachten, und er könnte, wenn er denn bewertet, dieses auf verschiedene Weise, z. B. moralisch oder

juristisch, tun. Es gibt im kommunikativen Text nicht den Ort des Super-Dritten oder Meta-Dritten, der, transzendent oder transzendental abgesichert, die richtige und letztgültig gute Bewertung abzugeben in der Lage wäre. Normativität ist zwar exzentrisch und zeigt einem Selbst, was es sein könnte, weil sollte; aber wenn im Konflikt von Selbst und Anderem der Dritte beiden Unrecht gibt, dann kann es ihm wiederum passieren, daß seine Bewertung einvernehmlich von beiden zurückgewiesen wird. In diesem Falle nützt ihm eine philosophische Ethik als Absicherung seiner Supervision gar nichts: er wird der ausgeschlossene Dritte sein. Dieser Dritte kann, wie gesagt, auch der Andere der anderen Richtung in der sozialen Dimension des kommunikativen Textes sein: der äußere Andere beobachtet und bewertet die innere Selbstbeziehung und die Seele beobachtet und bewertet die äußeren sozialen Beziehungen. Diese Feststellung kann man auch andersherum akzentuieren. Nur unter der Bedingung, daß Selbst nicht identisch ist mit seiner Seele (exzentrisch positioniert), gelingt eine Beobachtung und eine Bewertung (äußerer) sozialer Beziehungen und umgekehrt. Die Intervention des Dritten *scheint* eine Distanz zwischen Selbst und Anderem herbeizuführen. Und es scheint auf diese Weise die Nahbeziehung grundsätzlich infragegestellt zu sein. In diesem Sinne äußerte sich einmal der Soziologe Nassehi, daß Gemeinschaft kein Thema mehr sei für die Soziologie. Ich glaube, das ist voreilig. Zwar folgt aus der Distanzierungsfunktion des Dritten durchaus, daß die Nahbeziehungen nicht die ursprünglicheren, authentischeren, die reineren sind, weil es die Vermittlung immer schon gibt und so die Unmittelbarkeit nicht der Vermittlung vorgängig ist; aber das heißt doch nicht, daß es (vermittelte) Unmittelbarkeit nicht geben könne, daß es Nähe nicht geben könne, weil es Ferne gibt, daß es Gemeinschaft und Gemüt nicht geben könne, weil es Gesellschaft und Selbstbewußtsein gibt. Der Dritte, der interveniert, kann ja doch auch eine Nahbeziehung stabilisieren, und zwar sowohl in dem Falle, daß der Dritte eingeschlossen wie, daß er ausgeschlossen wird: Sowohl das Kind wie die Nebenbuhlerin *können* die Paarbeziehung stabilisieren, ohne daß sie damit aufhörte, eine Nahbeziehung zu sein.

Ja, es ist sogar der umgekehrte Fall gegeben. Eine gesellschaftliche Beziehung wird durch Intervention zu einer Nahbeziehung. Wenn Selbst einen gesellschaftlichen Anderen in ein Geheimnis einweiht, dann umhüllt die nun gebotene Diskretion die zwei in einer neuen Gemeinschaftlichkeit wie einem Mantel, den zwei sich teilen. Und das gilt natürlichen ebensowohl in jenen Durchkreuzungsverbindungen von Nähe und Ferne sowie von Innen und Außen, wie wir sie oben geschildert hatten. Der Psychoanalytiker, der die Krypta des Unbewußten seines Patienten hat aufbrechen lassen, ist, obwohl gesellschaftlicher Anderer, Teilhaber einer fremden Nähe eines Selbst und ist durch sein (gesellschaftliches!) Berufsethos zur Verschwiegenheit auch gegenüber den gemeinschaftlichen Anderen sowohl seiner selbst als auch des Patienten verpflichtet.

Da der Nahbereich nicht das Raunen einer Unmittelbarkeit meint, sondern diejenige (vermittelte) Unmittelbarkeit, die erst auf der Grundlage der *Unterscheidung* von Nähe und Ferne hervorgeht, entzieht sie sich keineswegs der begrifflichen philosophischen Analyse: Gemeinschaft ist keine unio mystica, und Gemüt ist nicht das ungetrübte Sein des Selbst, sondern in seinen Regungen durchaus beschreibbar. Dieser Sachverhalt soll im folgenden an drei Beispielen kurz erläutert werden, an denen sich zugleich die Parallelisierung von Gemütsleben und Gemeinschaftsleben veranschaulichen läßt, nämlich Kooperation, Spiel und Vertrauen.

Selbstverständlich läßt sich auch bei Kooperation eine Kooperation der Nähe von einer der Ferne unterscheiden. Es gibt gesellschaftliche Kooperation, und es gibt – angefangen von Adam Smith – genügend Darstellungen und Begründungen für die Wichtigkeit der Kooperation für den gesellschaftlichen Zusammenhang. Uns interessiert im Moment die gemeinschaftliche Kooperation, die man auch zum Zweck der Unterscheidung gegenseitige Hilfe (mutual aid) nennen könnte, wenn

nicht "Hilfe" die für diesen Zweck unerwünschte Konnotation von Hilfsbedürftigkeit hervorrufen könnte. Vielmehr ist es die Selbstverständlichkeit des Zusammenwirkens bei gemeinsamen Aufgaben. Negativ bewertet – weil in den gesellschaftlichen und politischen Raum hineinspielend – hat man diese Selbstverständlichkeit ("man kennt sich und man hilft sich") auch als Klüngel, Filz oder Nepotismus bezeichnet. Aber diese Kooperation ist für gemeinschaftliche Zusammenhänge unverzichtbar. Dieser Zusammenhalt zwischen Selbst und (gemeinschaftlichem) Anderen gestaltet sich aus gemeinsamen Aufgaben. Dabei ist es keineswegs erforderlich, daß der Anteil von Selbst und Anderem gleich ist – im Gegenteil, das wäre eher unwahrscheinlich. Unwahrscheinlich deswegen, weil wir ja Selbst und Anderen nicht substantiell identifizieren konnten, sondern durchaus von einem Wechsel der Besetzungen ausgehen durften. Also könnten wir für viele Aufgabensorten vermuten, daß Selbst der aktiviere, der Andere der passivere Teil einer Kooperation ist. Aber in vielen anderen Aufgabenbereichen ist das integrale Zusammenwirken so, daß Aktivität und Passivität im ganzen nicht unterscheidbar sind, sondern allenfalls in mikroskopischer Analyse, z. B. bei Verführungsprozessen oder auch bei der Hausmusik.

Unsere Aufgabe ist es nun herauszukommen, ob es für ein Selbst und sein Gemüt Analoges wie die gemeinschaftliche Kooperation gibt, sozusagen "innere Hausmusik". Bei der Suche nach der Antwort sollten wir im Auge behalten, daß wir Nähe dezidiert nicht als das Eigentlichere, Authentischere begriffen haben, sondern der Überzeugung folgten, daß Nähe und Ferne immer nur zugleich zu haben sind, so daß Nähe stets die vermittelte Unmittelbarkeit, das Paradies stets das verlorene Paradies ist, das sich in Bildern seiner selbst präsentiert. Also haben wir auch die Beziehungen von Selbst und seinem Gemüt vor dem Hintergrund des Selbstbewußtseins zu reflektieren und vor der Tatsache, daß die Vermittlung der Unmittelbarkeit auch am oder vom äußeren Anderen reflektiert sein kann. Daß ein Selbst dafür sorgt, und zwar bewußt, daß es ihm "gemütlich", behaglich ist oder daß andere dafür sorgen, daß es so ist, daß es also dieses Zusammenstimmen eines Selbst mit "sich" gibt, und zwar so, daß es die Ferne, die Reflexion, d. h. die Tatsache der Vermittlung der Unmittelbarkeit nicht weiß/sich ihrer nicht bewußt ist, genau das wollen wir als das Analogon kooperativer Nahbeziehungen bezeichnen. Meist unterstützen sich innerer und äußerer Anderer in der Konsolidierung dieses Zusammenhangs mit einem Selbst gegenseitig, so daß es so richtig gemütlich erst zusammen mit (gemeinschaftlichen) Anderen wird oder eine Gemeinschaftsaufgabe wie z. B. die Erziehung der Kinder durch Vorbildhaftigkeit dann besser gelingt, wenn das Gemüt beteiligt ist, oder etwa auch die Hausmusik.

Ähnliches, vielleicht noch deutlicher, finden wir beim Phänomen des Spiels. Ich will mich hier nicht lange bei sprachphilosophischen, metaphysischen oder gar pädagogischen Überlegungen zur Weite des Spielbegriffs aufhalten,<sup>74</sup> sondern gleich als Überlegungsgegenstand eingrenzen: es geht um Spiele der Nähe im kommunikativen Text von Selbst und Anderem. Und bei ihnen ist klar, daß ein Selbst sich auf sie "einläßt", d. h. sich bewußt zur Teilnahme, zum Sich-Einlassen entschließt.

---

<sup>74</sup> Lit. dazu ist nahezu unermesslich, ich nenne nur: G. Bally: Vom Spielraum der Freiheit. Basel, Stuttgart 1966; H. Zulliger: Heilende Kräfte im kindlichen Spiel. Frankfurt a. M., Hamburg 1970; H. G. Gadamer: Die Aktualität des Schönen. Stuttgart 1977, bes. p. 29-41; E. Fink: Spiel als Weltsymbol. Stuttgart 1960; I. Heidemann: Der Begriff des Spiels und das ästhetische Weltbild der Philosophie der Gegenwart. Berlin 1968; J. Huizenga: Homo ludens. Hamburg 1956; H. Scheuerl: Das Spiel. 9. Aufl. Weinheim, Basel 1973; E. Erikson: Kinderspiel und politische Phantasie. Frankfurt a. M. 1978; A. Rüssel: Das Kinderspiel. Darmstadt; H. Rahner: Der spielende Mensch. Einsiedeln 1957; R. Caillois: Die Spiele und die Menschen. Stuttgart 1960; F. J. J. Buytendijk: Wesen und Sinn des Spiels. Berlin o. J. [1933] – ganz abgesehen von der Philosophie der Sprachspiele (Wittgenstein) oder der mathematisch-ökonomischen Spieltheorie.



Zugleich aber macht es das Spiel aus, diesen Entschluß für die Dauer des Spiels "vergessen" zu haben. Spielende und sich spielend darin verlierende Kinder (in Spielen, in denen es um Gewinnen und Verlieren gehen kann), die allzusehr gefangen sind in dieser Nähe, kann man sozusagen zum Bewußtsein der Vermitteltheit dieser Unmittelbarkeit aufwecken, indem man ihnen vorhält, es sei ja "nur" ein Spiel. Aber dieses Wecken ist der Ausstieg oder wenigstens der partielle Ausstieg aus dem Spiel. Wer nur so tut, als spiele er, ist ein Spielverderber, schlimmer noch der, der mit dem Spiel spielt, d. h. die Regeln nicht ernst nimmt und die Fernen-Perspektive der Möglichkeit des Sich-Einlassens während des Spielverlaufs als Kontingenz-Bewußtsein mitführt und z. B. während einer Schachpartie eine Diskussion darüber einfängt, ob es sinnvoll ist, daß die Bauern zu Beginn ein oder zwei Felder ziehen dürfen, daß aber später diese Entscheidung für immer dahin ist, selbst dann, wenn er anfangs nur ein Feld gezogen ist. Und im Phänomen des Spiels haben wir daher stets dieses Zusammenwirken einer inneren und äußeren Kooperation. Natürlich können wir uns mit einem Unbekannten auf eine Schachpartie einlassen; solange wir aber zusammen in einem Spiel befangen sind, bilden wir eine Spiel-Gemeinschaft, und ich werde "vergessen" (während des Spiels, wenn ich mich darauf eingelassen habe), daß er mich beim letzten Geschäft mit ihm übervorteilt hat oder daß ich argwöhne, daß er ein Verhältnis mit meiner Frau hat. Ich kann vielleicht das Gesamtspiel in diesen Kontext einordnen und einen Sieg als Genugtuung empfinden. Wenn ich aber im Spiel diese Bilder zulasse, habe ich das Spiel verlassen und werde es vermutlich sogar verlieren.

An anderer Stelle habe ich dargestellt,<sup>75</sup> wie im Rahmen einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes Vertrauen als protentionales Ethos zu verstehen ist; das heißt nichts anderes, als daß in ihm der temporale, näher zukünftige Nahbereich (Protention) und der normative Nahbereich des Ethos aufeinander bezogen sind. Hier fragen wir uns nun, wo dieses Vertrauen in der sozialen Dimension erscheint. Wie bei der Kooperation haben wir es in der Außenrichtung der sozialen Dimension sowohl mit einem Vertrauen zu den Nächsten wie mit einem Vertrauen zu den Fernsten zu tun. An der genannten Stelle ging es mir vor allem um die Frage, wie Vertrauen zu Fernsten (insbesondere im Bereich der Wirtschaft) möglich ist. Es wurde argumentiert, daß das Vertrauen zu gesellschaftlichen Andern vermittelt ist über Systemvertrauen, welches die (potentielle) Inanspruchnahme eines Dritten beinhaltet, weil das Vertrauen in ihn darin besteht, Vertrauensenttäuschungen zu sanktionieren, was aber nur funktioniert (daher Vertrauen!), wenn die Sanktionierung Ausnahme bleibt.

### **Im Jenseits**

Die Feuerprobe unseres – wie eines jeden – theoretischen Entwurfs ist der Umgang mit dem Jenseits dessen, was in der Theorie vorkommen kann, und entsprechend der Umgang mit den radikalen Übergängen.

Wenn unser zentraler Begriff der des kommunikativen Textes ist, der entweder in seiner Performanz oder seiner Referenz – zumindest was die soziale Welt anbetrifft, und nach der sozialphilosophischen Wende wird das sehr viel sein – universelle Ansprüche zu stellen nicht vermeiden kann, dann wird es etwas geben, das weder textförmig noch textfähig ist, weil es die Performanz des Textes grundsätzlich tangiert und den Text beenden würde und damit den gesellschaftlichen und psychischen Zusammenhalt abbräche. Auf seiten der Referenz des Textes

---

<sup>75</sup> K. Röttgers: Ethos und Routine. – In: Kommunikationsmanagement, hrsg. v. Bentele, Piwinger; Schönborn. 10. Akt. Lfg. Neuwied 2004, 8. 08, p. 1-22.

hingegen wäre es etwas, das die Einheit der Welt zerstörte, als Rahmenkonzept unserer theoretischen und praktischen Bemühungen um sie verstanden. Als permanente Bedrohung gibt es natürlich beides, und der Text hat sich permanent damit auseinander zu setzen, d. h. mit seiner eigenen Kontingenz, vergleichbar dem Tod, der als permanente Möglichkeit das Leben begleitet und mit dem sich das Leben des Menschen auseinanderzusetzen hat.

Der Text geht mit diesen Negationen so um, daß er die Negation der Performanz in der Referenzebene als Thema vorkommen läßt: Der Text beobachtet und beschreibt sich und seine Performanz selbst. Und dann zeigt sich, daß es sich um zwei Hauptformen des Schweigens handelt, durch die der Text in seiner Performanz bedroht ist – und über die man natürlich trefflich reden kann –: Gewalt und Mystik. Der Text geht ferner mit der Negation der Referenz so um, daß er sie *an* der Performanz erscheinen läßt, d. h. daß der Text doppelbödig wird. Seine Praxis wird zweideutig. Die zweideutige Praxis des Textes stellt die Rahmenvoraussetzung der Einheit der Welt in Frage. Die Welt ist diabolisch gespalten. Double bind, Lüge, vieldeutige Bilder u. dergl. sind für Saubermänner vom Typ Augustin und Baruzzi alles Werke des Teufels – zu Recht.<sup>76</sup> Der, der die Einheit herausfordert, ist der Teufel, der selbst ein Vielfältiger, ein sich verstellender Nichtidentischer ist.

Wenn es so ist, daß das "Nichts" auf diese drei (oder mehr?) Weisen in den Text hineinreicht, dann wird sich das zeigen müssen an dem Inneren und dem Äußeren der sozialen Dimension des kommunikativen Textes, d. h. im Seelenleben und Gesellschaftsleben. Ist das so? Sind Selbst und Anderer durch Kommunikationsabbrüche jäh voneinander getrennt, weil es keinen Textanschluß mehr gibt oder sogar geben kann, dann sind das im Äußeren mystische oder gewalttätige Anschluß"handlungen", im Inneren dagegen ist es die pathologische Verdrängung, durch die – wie Lacan gesagt hat – dem Text eine Anschlußmöglichkeit entzogen ist.

Auf der Referenzebene dagegen läßt sich munter davon reden, obwohl die radikale Infragestellung damit eigentlich nicht getroffen wird. Die Texte der Mystiker sind nicht selbst mystisch, sondern versuchen, *über* Mystisches zu sprechen. Heldenepen und Landser-Heftchen sind nicht selbst gewalttätig, sondern können allenfalls Gewalt verherrlichen. Und die Texte der Psychoanalyse sind ein Palaver über das Unbewußte, nicht ein Unbewußtes-Sprechen (Krypta).

Umgekehrt: Die Nichtidentität, der Widerspruch, die Lüge und Metapher entziehen sich der Aussagbarkeit. Für Aussagen gelten der Satz vom ausgeschlossenen Dritten, das Lügenverbot, das Ironieverbot und das Präzisionsgebot. Das Nichts ist nicht aussagbar, es muß sich zeigen. Und es zeigt sich, nämlich als Diabolie der Textperformanz. Und daß der Teufel nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen perturbiert, sondern auch die Einigkeit der Seele mit sich selbst, ist gut verbürgt.

\*

**Erscheint 2006 in: W. Mack / K. Röttgers: Seelenleben und Gesellschaftsleben.- In der Reihe „Philosophie und Psychologie im Dialog“, hrsg. V. Chr. Hubig u. G. Jüttemann. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.**

**Vorabdruck mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber.**

---

<sup>76</sup> A. Augustinus: Die Lüge und Gegen die Lüge. Würzburg 1953; A. Baruzzi: Philosophie der Lüge. Darmstadt 1996; cf. auch St. Dietzsch: Kleine Kulturgeschichte der Lüge. Leipzig 1998.