

DISPUT

Phänomenologische Ontologie des Sozialen

Herausgegeben von: Holger Zaborowski
Željko Radinković
Rastko Jovanov



Univerzitet u Beogradu
Institut za filozofiju i društvenu teoriju

Titel	Phänomenologische Ontologie des Sozialen
Herausgegeben von	Holger Zaborowski Željko Radinković Rastko Jovanov
Verlag	Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie, Belgrad
Rezensenten	Maurizio Ferraris Pascal Delhom Peter Klepec
Lektorinnen	Barbara Bundschuh Ildikó Trostel
Design	Milica Milojević
Umbruch und Druck	Colorgrafx, Belgrad
Ort und Datum	Belgrad, November 2015
Auflage	300
ISBN	ISBN 978-86-82417-87-3

Das Buch wurde im Rahmen des Projekts “Die Politiken des gesellschaftlichen Gedächtnisses und der nationalen Identität: Regionaler und europäischer Kontext“ (179049) veröffentlicht (finanziert durch das Ministerium für Bildung, Wissenschaft und technologische Entwicklung der Republik Serbien).

INHALTSVERZEICHNIS

<i>Vorwort</i>	5
<i>Annette Hilt</i> Zwischen Konstitution und Interpretation: Identität als Geschichte	7
<i>Christina Schües</i> Situative Identität? Sozialität und Selbstverhältnis unter dem Zeitregime der Spätmoderne	35
<i>Željko Radinković</i> Narrative Identität und existenziale Möglichkeit	61
<i>Petar Bojanić</i> Institutionalisieren, ursprünglich institutionalisieren [stiften, urstiften]	83
<i>Holger Zaborowski</i> Abschied vom "ewigen Frieden"? Neue Kriege und ihre Herausforderungen für Moral und Recht	96
<i>Rastko Jovanov</i> Solidarität und Gruppenidentität: Mimesis, Gesetz, Kampf	116
<i>Virgilio Cesarone</i> Identität und Gehorsamkeit des zoon politikon	137
<i>Silvia Capodivacca</i> Geosociology of Nomadism	147
<i>Stefano Bancalari</i> Wie wenn ich dort wäre. Bemerkungen über Phänomenologie und Pornographie	185

<i>Carla Danani</i> Identität als Verortungserfahrung	202
<i>Adriano Fabris</i> Identität und Kommunikation	224
<i>Marcello Barison</i> Identität und Singularität. Metastabilität und Morphogenese im Ausgang von Deleuze	236
<i>Burkhard Liebsch</i> Zur Ontologie des Sozialen in historischer Perspektive. Mit Blick auf John R. Searles <i>Making the Social World</i>	257
<i>Tschasslaw Kopriwitsa</i> Die Identität zwischen Sein und Reflexion. Zur Klärung eines viel umstrittenen Begriffes	294
Autorinnen und Autoren	318

Vorwort

Dieser Sammelband ist das Ergebnis eines gleichnamigen Forschungsprojektes zum Thema „Phänomenologische Ontologie des Sozialen“. Die Forschungsgruppe, die aus den Philosophinnen und Philosophen der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar, des Instituts für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad, des Philosophischen Seminars Universität Mainz und des Dipartimento Di Scienze Filosofiche, Pedagogiche ed Economico-quantitative der Universität Chieti-Pescara bestand, beschäftigte sich mit der Allgegenwärtigkeit des Sozialen als einem Problem und ging vielen sich in diesem Kontext zeigenden Kontroversen und spannungsvollen Differenzierungen nach: den Spannungen von Gemeinschaft und Gesellschaft, von öffentlichem und privatem Raum oder von politischer Sphäre und dem ihr Entzogenen. Zur Diskussion stand immer wieder auch die konkrete Wahrnehmbarkeit von Einzelnen und Gruppen im sozialen Raum. Der phänomenologische Ansatz wurde unter anderem auch durch die Einsicht motiviert, dass sich eine Begrifflichkeit für die genannten Themenfelder nicht rein sozialwissenschaftlich durch empirische Analysen gewinnen lasse. Eine Verständigung über Strukturen der Lebenswelt und ihre praktischen und theoretischen Kategorien bedarf daher einer phänomenologischen Klärung und Bestimmung darüber, wie und was uns als „das Soziale“ zum Phänomen wird und was sich in diesem Feld der Zugänglichkeit verbirgt.

Auf zwei Tagungen zu diesem Problemfeld, die an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar (21.-22. November 2013) und am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad (20.-22. November 2014) durchgeführt wurden, standen die Themen „Virtualität. Phänomenologische Zugänge“ (Vallendar) und „Identität. Annäherung an eine Ontologie

des Sozialen“ (Belgrad) im Vordergrund. In diesem Sammelband werden die Ergebnisse dieser beiden Tagungen veröffentlicht.

Sie kreisen um die Themen der situativen Identität und ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Individuen, für die Gesellschaft und für das politische Handeln (Christina Schües), der kommunikativen Aspekte der Identität (Adriano Fabris), der Sozialontologie in ihrer historischen Perspektive (Burkhard Liebsch), der narrativen Identität (Annette Hilt und Željko Radinković), der kollektiven Identität (Rastko Jovanov), der Phänomenologie des Ortes, der Räumlichkeit und der virtuellen Realitäten (Carla Danani), der geo-soziologischen Analyse des Nomadismus (Silvia Capodivacca), der Verwandtschaft zwischen Phänomenologie und Pornographie (Stefano Bancalari), der Moral und des Rechts angesichts des sich aktuell verändernden Charakters moderner Kriege (Holger Zaborowski), des Lebens und seines Verhältnisses zum Problem der Identifizierung (Marcello Barison), der Beziehung der Identität zum politischen Gehorsam (Virgilio Cesarone), der Institution als der identitätsstiftenden Instanz (Petar Bojanić) und der ontologischen Identität (Tschasslaw Kopriwitsa).

Die Beiträge stellen begriffliche und phänomenologisch-methodische Untersuchung genannten Themen im Rahmen der Ideengeschichte, gegenwärtiger Diskurse und der phänomenologischen Forschung im Allgemeinen in ihren Vordergrund und legen dabei einen Akzent auf die Medialisierung des Sozialen und die politische Dimension der Sozialontologie.

Ein besonderer Dank gilt Frau Barbara Bundschuh und Frau Ildikó Trostel für das Korrekturlesen sämtlicher Texte, die in diesem Band erscheinen.

Belgrad/Vallendar, den 15. November 2015
Holger Zaborowski, Željko Radinković, Rastko Jovanov

Zwischen Konstitution und Interpretation: Identität als Geschichte

Zwischen Konstitution und Interpretation möchte ich ein Feld umreißen, das sicherlich in seinen transzendentalen Ermöglichungsbedingungen wie auch von seiner historisch-sozialen Genese her phänomenologisch wie hermeneutisch bestimmt, beschrieben, analysiert und ausgelegt werden könnte: indes so stets nur einen Teil unserer gelebten und geteilten Erfahrung und ihre Strukturen trifft. Was dabei leicht außer Acht gerät, ist diejenige eigene Evidenz, die nach dem Prinzip aller Prinzipien, dass Wirklichkeit mir unzweifelhaft gegeben sei, alle Erfahrung von sich selbst, der Welt und den anderen Menschen fundiert, und zwar als unsere miteinander geteilte Wirklichkeit. Ich möchte dies im Ausgang von der Erfahrung von Grenzen der sozialen, der geteilten Wirklichkeit versuchen: derjenigen Wirklichkeit, wo die jeunsrigen Erfahrungen eine typische Prägung gewinnen, wo diese Typologisierung aber auch gerade scheitern kann und die singuläre Erfahrung nicht mehr kommunizierbar ist, weil sie aufgeht in Interpretationen, die der Erfahrung fremd sind, von ihr nicht angeeignet wurden. Interpretation wird zur fremden Konstitution eigener Identität, die Konstitution von Identität erweist sich nunmehr nur noch als Konstruktion. Hier, an den Bewährungsstellen der Bildung individuellen Sinns an Grenzen der Erfahrung, kommt es auf eine Verschränkung von Konstitution und Interpretation an, sucht sie Verständigungskategorien für den Sinn eigenen und fremden Erlebens zu gewinnen und ihnen Ausdruck zu geben.

Wo sich in geschlossen konstituierten Sinnbereichen keine Möglichkeiten für deutende Sinnentwürfe mehr bieten und diese Möglichkeiten die Offenheit von ‚Wirkwelt‘ des intersubjektiven Verständigens im Sprechen und Handeln verlieren, öffnet sich ein phänomenologisch-hermeneutischer Problem- bereich zwischen dem singulären, ‚einsamen Ich‘ und einem gemeinsamen Sinn. Grenzen eines verfestigten alltäglichen Sinns lassen das ‚einsame Ich‘ in seiner Leidensfähigkeit und seinem realen, aber nach innen gekehrten und unsichtbaren Leid erfahrbar werden.

„In Auschwitz aber war der geistige Mensch isoliert, war ganz auf sich selbst gestellt. [...] In Auschwitz war der Geist nichts als er selber, und es bestand keine Chance, ihn an eine auch noch so unzulängliche, noch so verborgene soziale Struktur zu montieren. Der Intellektuelle stand also allein mit seinem Geist, der nichts war alsbarer Bewußtseinsinhalt und sich nicht aufrichten und erhärten konnte an einer gesellschaftlichen Wirklichkeit.“ (Améry 1988: 20f.)

In vier Schritten, über Problemstellung, Analyse, ver- stehende Interpretation und begreifende Transformation der Grenzsituation, die wiederum zu einer Öffnung der Wirk- und Handlungswelt führen könnten, soll im Folgenden die Fra- gestellung von Konstitution und Interpretation über Alfred Schütz‘ phänomenologischen Kategorien von Sinnkonstitution und Sinnverstehen und Imre Kertész Erzählen eines gelebten Lebens, das seine Identität erst über seine (Wieder-)Erzählung konstituieren kann, in einen Dialog gebracht werden. In dieser Auseinandersetzung zwischen Kategorien und Ausdrucksform von Erfahrung liegt ein Feld von Sinnstrukturen; in diesem Feld Möglichkeiten der Transzendenz der sozialen Lebenswelt zu in- dividuellem sinnhaften Leben und Erleben aufzuzeigen, stellt Aufgaben nicht nur für die sozialwissenschaftliche Analyse, sondern auch für eine Phänomenologie der Erfahrung, die über die Konstitution von Sinn im Bewusstsein hinaus nach dem

‚Ganzen‘ eines Lebens in seinen Grenzen von Glück und Leid und an seinen Schwellen von Sinn und Nicht-Sinn fragt.

Der ‚geistige Mensch‘, von dem Améry in dem eben angeführten Zitat spricht, das ‚einsame Ich‘, ist nicht das autonom sich selbst setzende, herrschaftsförmig-vernünftige, die Welt als Für-sich totalisierende Selbst, wie es Levinas im ersten Teil von *Totalität und Unendlichkeit* entwirft und auf seine alteritäre Bedingtheit reduziert. Vielmehr ist es ein in Grenzsituationen des Sinnverstehens und der Sinnsuche auf sich selbst reduziertes Ich „barer Bewußtseinsinhalte“, das allein in seiner Selbstkonstitution, nicht jedoch über seine äußere Realität und dem ihm hier zugeschriebenen Ort, seine Wirklichkeit als die seine konstituieren und sich selbst in einer eigenen Geschichte wiederfinden kann. Das heißt, dass dieses Ich in dieser weltlichen Verschränkung, von der her Erfahrungen der Grenzüberschreitungen in andere Wirklichkeitssphären als der Innenwelt und der normierten Welt des Alltags möglich werden, gerade verletzlich wird.

Die ‚Transzendenzen des Alltags‘, wie sie Schütz und Luckmann terminologisch geprägt haben, die Transzendenzen *in* der Lebenswelt, müssen erst wieder eigens in Anschlag gebracht werden: im subjektiven Ausdruck von Erfahrungswirklichkeiten; dies jenseits der transzendentalphilosophischen Konstruktion und diesseits einer pathologischen Abweichung: in solchen Extremsituationen, wo Verständigung – mit Améry: „die Aufrichtung und Erhärtung“ an einer gesellschaftlichen Wirklichkeit (Améry 1988: 21) scheitert und dies Scheitern selbst zu einer Wirklichkeit an den Grenzen der Erfahrung im Sinne der Erfahrungskonstitution, nicht nur des pathologischen Wahns, wird.

Gegen die Kritik, Alfred Schütz‘ Betonung der Subjektgebundenheit der Sinnkonstitution vernachlässige die intersubjektive, strukturelle Dimension als Bedingung lebensweltlicher Sinndeutung, soll gerade die hermeneutische und die ethische Relevanz eines ‚einsamen Ichs‘ hervorgehoben werden: In der

Betonung der Trennung zwischen Ich und Du, wie sie im *Sinnhaften Aufbau der sozialen Welt* von Schütz in seiner Theorie des Fremdverstehens entworfen wird, kann sich eine Analysemöglichkeit subjektiven Ausdrucksformen von Sinnerfahrung erst in ihrem produktiven Potenzial zeigen. Zugleich gilt es allerdings auch, die Grenzen dieses Modells zu bestimmen, um dann konstruktiv Schütz' phänomenologische Problemanzeigen der Konstitution von Ausdruckssinn weiterzudenken – und zwar über seine Lösung hinaus, die Unzugänglichkeit der inneren Erfahrung eines Ich durch im gemeinsamen Wirken und Handeln gewonnene soziale Typen zu kompensieren. Einen möglichen Ansatzpunkt einer solchen Weiterführung werde ich im folgenden über Imre Kertész literarische Form der subjektiven Konstitution von Lebenswelt und –wirklichkeit suchen: Denn in den Erinnerungsversuchen eines Bewohners zweier totalitärer Lebenswelten zeigt sich ein ‚radikaler Subjektivismus‘, der gerade *über* diesen Subjektivismus auf die Welt- und die damit einhergehende Selbstentfremdung des einsamen Ichs eingeht, so dass dabei das konstitutiv Andere in diesem ‚einsamen Ich‘ erscheint.

Imre Kertész endet seinen *Roman eines Schicksallosen* mit folgendem Ausblick:

„Ich werde mein nicht fortsetzbares Dasein fortsetzen. [...] Es gibt keine Absurdität, die man nicht ganz natürlich leben würde, und auf meinem Weg, das weiß ich schon jetzt, lauert wie eine unvermeidliche Falle das Glück auf mich. Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. Alle fragen mich immer nur nach den Übeln, den ‚Greueln‘; obgleich für mich vielleicht gerade diese Erfahrung die denkwürdigste ist. Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müßte ich ihnen erzählen, das nächste Mal, wenn sie mich fragen. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht selbst vergesse.“
(Kertész 1998a: 287)

Diese auf die einsame Subjektivität, auf ein singuläres Ich reduzierte Erinnerung stellt Schütz' Kategorien der subjektiven Sinnkonstitution auf einen Prüfstand: dann, wenn die Forderung einer intersubjektiven Objektivität Teil eines anomischen Sozialgefüges ist, wenn sich die Alltäglichkeiten gegen das Besondere zur Totalität schließen. Hier ist die soziale Welt dem beschädigten Leben, dem individuell erlebte Leid gegenüber gleichgültig: „Sie blickt vorwärts, im günstigsten Fall, auf daß dergleichen sich nicht wieder ereigne“, so schreibt Jean Améry (1988: 89f.). Kertész' Poetologie der Fiktionalisierung von Wirklichkeit sucht nach einem Deutungs-, *vor allem aber einem Ausdrucksrahmen* für die Erfahrung eines Überlebenden, der auf der Einmaligkeit seiner Erinnerung gegenüber der öffentlichen Deutungspraxis beharrt. Kertész sucht durch die Form seiner fiktionalisierten Erinnerung das „verdrehte und ver-rückte Zeitgefühl“ des Überlebenden auszudrücken: ein Zeitgefühl, das das Paradox, das „zweifach Unmögliche, den Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah“ (ebd., 88) in einen Ausdruck dieser Erfahrung wendet.

Beginnen werde ich mit Schütz' Theorie des Fremdverstehens als Zeitproblem, als Frage nach der Konstitution von Eigen- und Fremdzeit: Dies wird an Kertész' Verfahren der Erinnerung und ihres narrativen Ausdrucks – eine Form der Aufmerksamkeitsveränderung in der Erinnerung im Zeiterleben von Kertész' ‚Schicksallosen‘ und seiner „ver-rückten“ Zeiterfahrung – weitergeführt zu Prozessen Identitätskonstituierender Interpretation. Schütz' Anzeige von Grenzüberschreitungen in den ‚mittleren‘ und ‚großen Transzendenzen‘ im Alltag, die von ihm nur angedeuteten unterschiedlichen Konstitutionsdimensionen von Sinn in den biographischen Kategorien des Sinnaufbaus sollen schließlich ein *theoretisches* Angebot für den Umgang mit konstitutiven Differenzen im Bereich sozialer Intersubjektivität bieten, das auf eine praktische, auf Problematisierung individueller Erfahrung bedachte Erweiterung der Schütz'schen Theorie zwischen Sinnkonstitution und Sinnver-

stehen zu einer narrativen Identitätsbildung im Aufbau sozialer Wirklichkeit hinzielt.

Grenzerfahrungen zwischen eigenem und fremdem Sinn – Wandel des Sinns in der Zeiterfahrung

In einer Ausnahmesituation der sozialen Welt, in der ein Ich, ein Selbst, nur unter Gegenstellung zum Ganzen der Gesellschaft sich finden kann, lässt sich Schütz' Ausgang von dem ‚inneren Erleben‘ des einsamen Ich einiges an Plausibilität abgewinnen, insofern sie gerade *Problemhorizonte* aufzuschließen vermag: Die *absolute* Unzugänglichkeit des eigenen Erlebens durch ein Du (oder ein Ihr), die Situation eines Menschen, „der nicht mehr ‚Wir‘ sagen kann“ (Améry), der Ausschluß der Selbsterfahrung aus der Fremderfahrung bzw. der ‚Kollektiverfahrung‘ lassen sich umformulieren in eine *konstitutive* Differenz von ego und alter: Die Differenz in der Konstitution eigener und fremder Identität verweist auf Möglichkeiten, Totalitäten zu transzendieren und darin Sinnmöglichkeiten für ‚echtes Fremdverstehen‘ zu gewinnen, von denen her sich zumindest die Pathologien eines objektivierenden, typisierenden und anonymisierenden sozialen Sinnhorizontes deuten lassen.

Selbst- wie Fremdauslegung können gerade nicht einer ‚natürlichen Anschauung‘, also der Zweifellosigkeit des alltäglichen Sinnhorizontes, folgen, in der sich das Anomische ganz ‚natürlich‘ in die Ordnung des Normalen einfügt. Wenn Waldenfels schreibt: Die „konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung verzichtet auf einen extramundanen Standort, vom dem sich letztgültige Kriterien der Kritik konkreter Alltagswelten herleiten ließen. Demzufolge bleibt für Schütz' phänomenologische Lebensweltanalysen der Alltag letztlich ein Labyrinth ohne Ausweg und Ausblick. Es gibt Ordnungen, aber keine Appellationsinstanz.“ (Waldenfels 1978: 26) – so ist dies gerade eine Extremsituation des Sinnverstehens, an dem dieses sich abarbeiten muss: Soviel zur Problemstellung, die nun mit Schütz in einem ersten Analyseschritt in verschie-

dene Ausdrucksdimensionen dieses subjektiven Sinns differenziert werden muss.

„Gemeinter Sinn“ ist wesentlich subjektiv und prinzipiell an die Selbstausslegung des Erlebenden gebunden. Er liegt nicht im Erlebnis selbst, sondern ist erst das genetische Produkt von Zuwendung zum Erleben, zu Einstellungsänderungen, in denen sich der Erlebnisfluss in Auffassungsperspektiven und in diskontinuierlichen Segmenten gibt, wie Schütz schreibt: „Daß ich überhaupt des Sinns eines Erlebnisses inne werde, setzt voraus, daß ich es in den Blick fasse und aus allen anderen Erlebnissen, in denen ich lebe, ‚heraushebe‘ (Schütz 1974: 53). Weder eigener noch fremder Sinn ist unmittelbar festzuhalten, sondern immer nur in vermittelter Weise über Anzeichen oder Zeichen für das Erleben. Der Erlebnisvollzug ist damit wesentlich und prinzipiell unzugänglich für ein Du, nur in einer zurückgegebenen, reflexiven Intentionalität erfassbar, verweigert sich dem direkten Ausdruck. Schütz weist im *Sinnhaften Aufbau* auf das Problem hin, das die Deutungsschemata der Erfahrung für die Selbstdeutung bieten, wenn Unbekanntes nicht auf Bekanntes rückgeführt werden kann:

„[I]m Bewußtsein (treten) Erlebnis auch als *einmalige* und schlechthin nicht weiter einordenbare (auf). Dies hat seine Ursache darin, daß das Ausmaß, in dem Erlebnisse in der Zuwendung erfassbar sind, von dem Grad ihrer ‚Intimität‘ abhängt. [...] Daß ein Phänomen unerklärlich oder erklärungsbedürftig sei, besagt zunächst, daß es in die Schemata der Erfahrung als fraglos gegebene Gegenständlichkeiten nicht eingeordnet werden kann, daß also eben diese Schemata in Frage zu stellen sind und damit selbst problematisch sind.“

Zu den Kriterien, nach denen die Auswahl der Deutungsschemata bei der Selbstausslegung eines Erlebnisses verläuft, heißt es dann weiter:

„Mit einem Paradoxon könnte gesagt werden, daß das als *Problem* Aufgegebene, nämlich das einzuordnende Erlebnis, das

Deutungsschema, in welches die Einordnung erfolgt, selbst bestimme“ (Schütz 1974: 112f.).

Das Erlebnis wirkt auf das Deutungsschema zurück, es konstituiert in Ansätzen dessen Ordnungsstruktur und -funktion, indem es den Rahmen für die Deutungen neu setzt. In dieser Intimität – im Grenzfall der auf sich allein gestellten Identität konstituiert die Erfahrung ihre Deutungsschemata. Diese Konstitution geschieht im *Verborgenen*, so meine Emphase, was Schütz jedoch in seinen Analysen nur streift; dies bedeutet: in einer Entwicklung eines eigenen Ausdrucksstils, der nun den Rahmen, in dem er verstanden werden will, weil er zur Verständigung drängt, mit artikuliert. Ein solch subjektiver Sinn muss seinen Sinnzusammenhang erst erzeugen (vgl. ebd.: 188). Für Schütz geschieht dies durch einen „Wandel der *attention à la vie*“, durch die „das Fraglos-Gegebenes zum Objekt besonderer Zuwendung, zu einem ‚Problematischen‘ werden kann.“ (ebd.: 99); dies vollzieht sich für Schütz nun über das innere Zeitbewusstsein.

Bestimmte Erlebnisse sind nach Schütz selbst dem reflexiven Zugriff so gut wie vollständig entzogen: die „wesentlich aktuellen Erlebnisse“ (Schütz 1974: 69), die an eine ganz bestimmte Zeitstelle des inneren Bewußtseinsstroms gebunden sind. „Sie sind gekennzeichnet durch ihre Zugehörigkeit oder Nachbarschaft zu jenem innersten Kern des Ichs, den Scheler mit einem glücklichen Wort als ‚absolut intime Person‘ gekennzeichnet hat.“ (ebd.). Diese ist sowohl dem Miterleben als auch der eigenen Reflexion verschlossen, eine Erinnerung erfasst nur das ‚Daß‘ des Erlebens, nicht aber das Wie des Vollzugs in ihrer Dauer und ihrem Wirken. Vor allem sind dies Erlebnisse der Leiblichkeit (Schmerz und Lust, Stimmungen, Gefühle und Affekte), die sich der ‚Rationalisierbarkeit‘ der (Wieder-) Erinnerung entziehen. Auf sie kann sich die Selbstausslegung nicht richten; vielmehr bedarf es der signitiven Erfassung dieses Erlebens im Ausdruck: Das Ego selbst ist Fremdes, das nur durch Modifikation erfasst bzw. erinnert werden und unter das

Signum ‚Sinn‘ gebracht werden kann. Erst durch einen Wandel der Selbsterfahrung kann das Fraglos-Gegebene unserer Erlebnisse zu einem Problematischen werden (vgl. ebd.: 99). Wie kommt dieser Wandel jedoch zustande?

Das deutende Erfassen dieser ‚intimen Erlebnisse‘ wird sich als Akt selbst problematisch und damit Gegenstand der Sinndeutung: über die Reflexion werden diese ‚intimen Erlebnisse‘ zu besonderen Zuwendungsmodi des Ich; die Zuwendung, die Stellung des Problems durch das Ich, ist ein freier Akt seiner spontanen Aktivität in seinem Jetzt und So (vgl. ebd.: 114). Doch ist das, was als ‚gemeinter Sinn‘ erfasst wird, immer nur ein Näherungswert, ein Limesbegriff, an den sich anzunähern ein „unendlicher Progreß“ ist (vgl. ebd.: 150), dessen Genese nachgezeichnet werden müsste: Fremdheit im Gefüge eines ver-rückten Zeiterlebens und als Konsequenz sozialer Ein- und Ausschließungsmechanismen wird als ein problematischer Sonderfall gemeinsamen Erlebens in den *Strukturen der Lebenswelt*,¹ detailliert schließlich in den Studien *Der Fremde* und *Der Heimkehrer*, beide entstanden 1944,² thematisiert.

1 S. Schütz' kurze Anmerkung zur Einschränkung der gemeinsamen Erfahrungen in einer geteilten Lebenswelt: „Daß übrigens auch bei der normalen Ausbildung einer intersubjektiven Welt der Abbruch oder auch nur eine radikale Einschränkung der kontinuierlichen Bestätigung dieses ihres Charakters schwerwiegende Folgen hat, sei hier nur am Rande vermerkt. Der Bestand an Selbstverständlichkeiten, der die gewohnte Lebenswelt untermauert, wird zum Beispiel in der Einzelhaft gefährdet, oft auch abgebaut. Die Technik der Gehirnwäsche scheint diesen Umstand sehr wohl zu verwerten.“ (Schütz/Luckmann 2003: 109f.) Kertész' Erinnerungen bieten hier wiederum die Erfahrung der Problematik, solche Ereignisse zu schildern und zu reflektieren.

2 In diesen beiden Figuren deuten sich die Grenzen des Fremdverstehens an, ohne dass jedoch daran – wie bei Kertész – mit Transzendierungsversuchen angeknüpft werden würde: „der Heimkehrer „ist nicht derselbe Mensch, der fortging. Er ist weder für sich noch für jene, die auf seine Rückkehr warten, derselbe.“ (Schütz 1972: 81) Erkennen ist kein Wiedererkennen mehr, das Vertraute ist nicht mehr die Basis einer sozialen Welt, vielmehr eine anomische Situation, die sich bis zur „Negierung eines anderen Seins“

Exemplarisch für die Schütz'sche Theorie des Fremdverstehens im Rahmen seiner ‚verstehenden Soziologie sei eine kurze Textstelle aus dem *Sinnhaften Aufbau* zitiert: Die Apperzeption von etwas Anderem, mir Äußerem als gegenwärtig sei eine „signitiv symbolische Vorstellung“; dies entweder durch das Medium eines fremden Lebens als Ausdrucksfeld des Erlebens des Anderen oder durch das Medium eines ‚Artefaktes‘, ich würde hier sagen: eines Zeugnisses, in dem sich Sinn zeigt (Schütz 1974: 141). Für Schütz sind Zeichen für den gemeinten Sinn der Erlebnisse des Anderen bekanntlich vor allem die Bewegungen des fremden Leibes: der Leib ist Ausdrucksfeld, ist Medium, durch das wir auf fremde Erlebnisse selbst gerichtet sind (vgl. ebd.: 142); mit dem leiblichen – und auch über den narrativen Ausdruck einer eher mittelbaren Leiblichkeit (bzw. Leiblichkeit qua Stimme), konstituiert sich fremder Sinn.

Über den leiblichen Ausdruck erfahre ich fremde Erlebnisse in ihrem Ablauf: die Dauer meines Fremderlebens und diejenige des Selbsterlebens des Anderen schneiden sich, sind in einem spezifischen Sinne gleichzeitig, insofern ich meinen Akt des Fremderlebens, auf den ich mich in der Betrachtung des Anderen reflexiv beziehe, selbst erlebe in einer Einheit mit dem fremden Erleben. Die Dauer des Erlebens des Anderen, auf die ich mich als Einheit beziehe, synchronisiert sozusagen die Dauer meines Erlebens von seinem: Wir sind in *einer* Zeitwelt, wir *altern* zusammen, wir (oder besser: jeder unvertretbar an sich selbst) erfahren Veränderung und Ver-änderung in der Zeit: auch hier wiederum vollziehen sich Konstitution und Interpretation ineins.

Gerade jedoch in dieser von Schütz hervorgehobenen ‚Einheit synchron vollzogenen Sinngeschehens‘ in Konstitution und Interpretation fremden und eigenen Sinns geht die Diffe-

steigern kann (ebd.: 83). „Am Ende findet er sich selbst als Heimkehrer in einer Welt, zu der er nicht gehört, eingeschlossen in die Alltagswirklichkeit wie in ein Gefängnis, gefoltert vom grausamsten Kerkermeister: dem Alltagsverstand, der sich seiner eigenen Grenzen bewußt ist.“ (ebd.: 127)

renz von Ausdruck und Vollzug des Verstehens und der dabei geschehenden Anreicherung, Umdeutung und Veränderung dieses Sinns verloren; verloren geht auch das passive Geschehen des ‚Alterns‘, das im Widerfahren von Zeit nicht einem subjektiven Entwurf folgt, sondern ‚einfach geschieht‘, dabei lange unter der aufmerksamkeits- und Erfahrungsschwelle bleibt, nicht zum Ausdruck kommt. Das heißt auch, dass es nicht mehr als einzigartig erfahren wird, es nicht zu der zuvor genannten paradoxen Konstitution der eigenen Deutungsschema der Erfahrung kommt; gerade dabei löst sich die individuelle Differenz, die die ‚intime Persönlichkeit‘ vor der Vereinnahmung durch die Welt, durch die Anderen und auch durch seine gesellschaftlich bedingte Fremddeutung, schützt, auf; dabei wird diese Distanz geradezu unmöglich. Schütz‘ folgende Definition für das ‚Ausdruckshandeln‘ zeigt diese Problematik an:

„Unter Ausdruckshandeln kann einmal jedes Handeln verstanden werden, mit welchem ein Mensch Inhalte seines Bewußtseins ‚nach außen zu projizieren‘ wünscht, sei es, um sie für sich selbst *festzuhalten* (Beispiel: Aufzeichnungen im Tagebuch), sei es, um sie einem Anderen mitzuteilen (kundzugeben).“ (Schütz 1974: 162)

Mir kommt es hier auf das ‚*Festhalten*‘ an, das Schütz in seinen unterschiedlichen, in seinen jeweils subjektiven Formen nivelliert: „Ausdruckshandlungen sind immer echte Kundgabehandlungen, nämlich gesetzt zwecks Deutung, sei es durch den Zeichensetzenden selbst oder einen Anderen“ (ebd.: 164). Doch hier, in der „erklärenden Kundgabe“, muss man etwas voraussetzen, das man nicht mehr befragt, nicht befragen kann und was auch Schütz nicht mehr genauer zu fassen versucht, wofür es erst eigener Analyse eines exemplarischen Ausdrucks bzw. eines Kundgabevollzugs bedürfte: An ihm zeigt sich die Problematik des Verstehens von solchen Zeugnissen, die sich einer synchronen Einheit eines gemeinsamen Horizontes entziehen. Hier greift Schütz‘ These eines gemeinsamen Wissens in einer (nicht nur zeitlich) geteilten Lebenswelt zu kurz.

Schütz geht mit der auf einem Handlungsmodell basierenden Quasi-Gleichzeitigkeit echten Fremdverstehens von einem immer schon und immer weiter bestehenden Zeit-Raum aus, in dem Handlungsentwürfe, die ihren Ausdruck finden und in diesem Ausdruck verständlich sind, möglich sind; sie haben dann einen Ähnlichkeitsstil. Doch wann wird das ‚Immer-wieder‘ zur Wiederholung des „Es geschieht immer wieder“ und des „Jeder Schritt führt zum nächsten“, welche das Subjekt zum passiven Objekt der Sinndeutung machen? Ich werde nun im Folgenden mit Kertész nach dem eigentümlichen Ausdruck des ‚Wie der Zuwendung‘ zu eigenem Erleben fragen. In Kertész’ Erinnerungen sehen wir, wie unterschiedlichste Erfahrungsmodi in der Arbeit des Erzählens miteinander überkreuzt sind: Gelebter Sinn enthält vor seinem Ausdruck im Handeln eine eigene Dimension der Selbstverständigung, nämlich als *erzählter Sinn* einer rekonstruierten und dabei interpretativ verwandelten Identität.

Das ‚Fremdverstehen des Selbst‘ – Kertész’ Fiktionalisierung der subjektiven Wirklichkeit

Die Deutung fremdseelischen Erlebens, die auf der Selbstausslegung meiner Erlebnisse als eines alter ego fundiert ist, ruht bei Kertész im *Roman eines Schicksallosen* auf dem erzählt-erinnerten Leben von György Köves auf, dem alter ego von Kertész eigener Erinnerung an seine Kindheit, die mit der Deportation 1944 weg von den Budapester Straßen nach Auschwitz eine jähe Zäsur erfährt: Es ist dies sein *Ich ein Anderer*, das seine Identität rekursiv nicht mehr bestätigen kann und erst über verschiedene Strategien verstehender Interpretation einen Ausdruck finden kann: „Ich konnte mir Sprache, Wesen und Gedankenwelt einer solchen Figur als Fiktion vorstellen, war aber nicht mehr identisch mit ihr.“ (Kertész 2006: 78f.)

Für wen schreibt Kertész? Zuerst für sich selbst: 1956 während des Ungarnaufstands, mit Beginn des Kadar-Systems, als er beschließt Schriftsteller zu werden; weiter dann, als sein *Roman eines Schicksallosen* Jahre später von der Zen-

sur abgelehnt wurde und nur in Kopf und Schublade existieren sollte; erst 1975 konnte er erscheinen, erst 1985 erhielt der Roman in einer Zweitaufgabe literarische Anerkennung, 2002 wurde Kertész schließlich der Nobelpries verliehen. Schreiben hieß für ihn: zu leben, nicht zu kollaborieren, sich nicht selbst aufzugeben in einer Sprache, die sich auf Klischees verlegt – nicht nur was die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit betrifft, die entweder abgeschlossen oder heroisch zu sein hatte; es hieß, sich als ‚Privatmensch‘ von der Gesellschaft zurückzuziehen, unsichtbar und vergessen zu werden, ohne in einer gemeinsamen Welt zu leben.

Der 1945 aus Birkenau und Buchenwald nach für die Welt nur kurzer Zeit, für ihn jedoch in einem ganz anderen Leben ‚heimgekehrte Fremde‘ war nicht nur Fremder, Anderer, sondern ein Niemand: weder Jude noch kommunistischer Widerständiger, sondern ein Überlebender; oder eben gerade das, als das ihn seine soziale Welt sah. Dagegen schreibt er, „um nicht als das zu erscheinen, was ich bin.“ (Kertész 1999a: 77) Kertész spricht von dem „Gefühl des unhaltbaren Lebens“, dem „Fremdheitsgefühl“, das

„seine Gründe eigentlich in unserer Wirklichkeit hat, in der Wirklichkeit unserer menschlichen Situation [...] daß das Leben in mir plötzlich das Bild und die Gestalt, genauer, die Ungestalt vollkommener Ungewißheit annimmt, daß ich mir seiner Wirklichkeit absolut nicht mehr sicher bin, ja, es erfaßt mich ein totales Mißtrauen gegenüber den sich meinen Sinnen als Wirklichkeit darstellenden, im Grunde aber zweifelhaften Erfahrungen, überhaupt gegenüber meiner *wirklichen* Existenz und der meiner Umgebung, einer Existenz, die [...] mit dem Leben, dem meinen und dem meiner Umgebung, nur durch einen hauchdünnen Faden verbunden ist, und dieser Faden ist einzig und allein mein Verstand und sonst nichts.“ (Kertész 1999b: 82ff.)

Allein die Tatsache, sich zu einem andern zu machen, erzeugt Vorstellungen, „die ‚wirklich‘, ‚wirklicher‘ sogar als die

Wirklichkeit [sind]“, indem sie doch ihrerseits „Wirklichkeit“ schaffen (Kertész 1998b: 121f.) Die Fiktionalisierung wird so zu einem *Aufmerksamkeitswandel der Wirklichkeit*. Als Fiktionalisierung eigener Erfahrung transzendiert sie diesen Alltagslichkeitshorizont. Doch anders als Schütz' große Transendenzen in Wahn und Traum führt sie nicht aus der Lebenswelt hinaus, sondern schafft eben einen Freiraum *in* der Lebenswelt, in dem das einsame – nicht das transzendental-solipsistische – Ich sich seiner selbst vergewissern kann: und zwar in Strategien der Praxis, ästhetisch in gestalteter Erzählung des Romans, sozial und politisch (ohne in dieser Reihenfolge eine Hierarchisierung auszusprechen).

Kertész Aufgabe zu verstehen heißt: Wie kann man sich Wirklichkeit nicht nur aneignen, sich nicht nur assimilieren, sondern aus der Determiniertheit Wirklichkeit eigens gestalten? Das ist die Schicksallosigkeit, das Untragische ohne die Illusion eines ‚teleologischen Freiheitsplanes‘:

„Wenn wir also als Wirklichkeit die uns auferlegte Determiniertheit erleben statt einer aus unserer eigenen – relativen – Freiheit folgenden Notwendigkeit, so bezeichne ich das als Schicksallosigkeit. [...] Die beiden Möglichkeiten des Schutzes: Wir verwandeln uns, gewissermaßen aus freien Stücken, in unsere Determiniertheit und versuchen so, die Fremdbestimmung dem eigenen Schicksal anzuverwandeln; oder wir revoltieren dagegen und werden so zu Opfern unserer Determiniertheit. Keines von beiden ist demnach eine wirkliche Lösung: In beiden Fällen sind wir gezwungen, unsere Determiniertheit [...] als *Realität* aufzufassen, während die determinierende Kraft, diese absurde Macht, in gleicher Weise über uns triumphiert.“ (Kertész 1999a: 77)

Ein Schicksal sein eigen zu nennen würde vor allem bedeuten, Freiheit der Wahl zu haben und selbst im Scheitern daran zu glauben, dass Freiheit als solche vom Grund her und im Ende möglich sei; dies wäre die Situation des Tragischen, wo Freiheit zwar kein Erfolgsversprechen in sich birgt, aber alles

im positiven Sinne offen scheint, weil auch Tod und Ende noch Größe, weil sie Sinn haben. Dagegen steht jedoch das funktionale System und der ‚funktionale Mensch‘, eine Folge der ‚sozialen Typenbildung‘:

„Der Held der Tragödie ist der sich selbst hervor- und zu Fall bringende Mensch. Der Mensch heute jedoch paßt sich nur noch an. [...] Die Wirklichkeit des funktionalen Menschen ist eine Pseudowirklichkeit, ein das Leben ersetzendes Leben [...]. Zwar ist sein Leben meistens ein tragisches Vergehen oder ein tragischer Irrtum, jedoch ohne die notwendigen tragischen Folgen; oder eine tragische Folge ohne das notwendige tragische Vorgeschehen, da die Folgen nicht durch die Eigengesetzlichkeit von Charakter und Handlung auferlegt wurden, sondern durch das – für den Einzelnen immer absurde – Bedürfnis nach Ausgewogenheit der gesellschaftlichen Organisation. [...]. So lebt niemand seine eigene Wirklichkeit, sondern jeder nur die eigene Funktion, ohne das existentielle Erlebnis seines Lebens, das heißt ohne ein eigenes Schicksal, das für ihn Gegenstand von Arbeit – einer Arbeit an sich selbst – bedeuten könnte.“ (ebd.: 8f.)

Hier führt die Einsamkeit im *Leiden* an der Wirklichkeit, führt der mit der *Angst* vor dem Selbstverlust verbundene *Zweifel* zum Bruch mit der Scheinrealität, es geschieht eine radikale Veränderung der Einstellung zur Realität: die Fiktion wird zur Wirklichkeit der eigenen Erlebniswelt: Kertész selbst zieht seinen Schicksallosen aus einer intersubjektiven Welt mit ihren Illusionen von Individualität und fortschreitender Eigenzeit zurück: Konsequenter bleibt er das Kind, das er war, ist Funktionsteilchen im totalitären Ganzen, Objekt, dennoch gewinnt dieses Kind Eigenständigkeit vom Erzähler-Ich; In der Erzählung gewinne eine andere Deutung seines Lebens oder vielmehr die Deutung als eines anderen als er selbst Raum. Das Schreiben, die Fiktion, erschafft – im Unterschied zum rein autobiographischen Erinnern des von seiner alten und einer gemeinsamen Wirklichkeit Abgeschlossenen – ein Stück Welt, das zugleich

dieses Stück Welt im Fortgang der Erzählung überschreitet, denn als Erzählung wird die Erinnerung in anderen Zeitwelten sicht-, hör- und lesbar; sie wird zum weiter auszudeutenden Zeichen.

Der Schicksallose ist sich bewegende Perspektive, die von einem Blickwinkel zum anderen wechseln kann; sie ist kein handelnder Held, der sich über das anonyme Schicksal und gegen es selbst konstituiert. Der Schicksallose verliert den Fixpunkt, den sicheren Stand für seine eigene Perspektive: So zeigt sich in seiner Darstellung eine fortlaufende Identifikation mit fremden Perspektiven, die für das Verstehen der Figur des György Köves zunächst naiv und verquer erscheint, im Gang des Erzählens dann jedoch eine Dynamik des Verstehens seiner wirklichkeitsentückten Lage entwickeln. Diese Perspektivik des ‚Anderen als Ich‘ gewinnt Sprache gerade im Zweifel an der Realität: Zweifel an der Authentizität des Erlebens wird so zur Basis von möglicher Wirklichkeit, zur Wirklichkeit in der Absurdität, die gerade darin ihre Widerständigkeit zeigt. Die Möglichkeit einer ‚normalen Welt‘, deren Erfahrungen in dem Kosmos der Vernichtung der Lager irgendwie gültig sein könnten, wird mit jedem Schritt weiter hinein in die Funktionalität der Selektions- und Vernichtungsmaschinerie negiert: Anpassung des Ichs an die Welt als Tatsache ist keine Vermittlung von Ich und Welt, nur das Brechen des Ichs durch Welt. György Köves erlebt naiv als das Kind, das er ist, als ein Mensch mit Weltvertrauen, der bis zu seiner Deportation nicht an die Lager glauben konnte, alles von einem Nullpunkt der Erfahrung aus: Und jede seiner Deutungen von einer noch so unwahrscheinlichen Normalität scheitert, täuscht ihn oder ist Fremddeutung bis hin zum eigenen objektivierenden Blick auf sich selbst, der die Perspektive der Selektionsbeamten übernimmt.³

3 „Ich war ziemlich überrascht, denn schließlich sah ich zum erstenmal in meinem Leben – zumindest aus solcher Nähe – echte Sträflinge, im gestreiften Anzug, mit dem kahlgeschorenen Kopf, der runden Mütze der Straftäter. Ich wich sofort ein wenig zurück, versteht sich. [...] Auch ihre

Konstitutions- oder mit Kertész: kompositionstechnisch, geschieht ein Doppeltes: Das erzählende Ich erinnert sich an die Erinnerung des erzählten Ichs (alter ego) zurück, es reflektiert das Erleben seines alter ego, das gleichsam von außen erlebt wird. Es subjektiviert das objektivierte Selbst nicht auf der Ebene des Erlebens, sondern auf der *Ebene des Erzählens*, reflektiert im Modus der Fiktion und interpretiert, wie es gewesen sein könnte, hält jedoch die Interpretation fest in seinem erzählenden Modus. Kertész stellt nicht sich bzw. Köves dar, sondern den Automatismus (das einzig Sicht- und Darstellbare), in dem das Selbst verlorenggeht, dem es sich entziehen muss (vgl. Kertész 1999a: 139). Dies leistet Kertész über eine gebrochene bzw. eine ‚eingeklammerte Erinnerung‘: Das erzählende Ich erinnert die Erinnerung des erzählten Ichs, klammert sie (ganz unterminologisch-phänomenologisch) ein, arbeitet an ihr in der ver-rückten Perspektive des Zeiterlebens (vgl. Szírák 2004: 23f.), versucht sie über die Interpretation einer anderen Perspektive zu variieren:

„Es gibt wohl keinen neuen Gefangenen, meine ich, der sich nicht zu Anfang ein wenig über diese Situation wundert. [...] Ich hatte zu Hause einmal aufs Geratewohl ein Buch vom Regal genommen [...] Es war von einem Gefangenen geschrieben, und ich hatte es dann nicht zu Ende gelesen, weil ich seinen Gedanken nicht so recht folgen konnte [...] Ich habe mir von dem Ganzen nur gemerkt, daß der Gefangene, der das Buch geschrieben hat, sich angeblich an die erste, von ihm also weiter weg liegende Zeit der Gefangenschaft besser erinnern konnte als an die späteren, dem Zeitpunkt des Schreibens näher liegenden Tage. Das hielt ich damals für ein wenig zweifelhaft, sozusagen für eine Erfindung. Nun, ich glaube, er hat doch die Wahrheit geschrieben – auch ich

Gesichter waren nicht gerade vertrauenerweckend: abstehende Ohren, hervorspringende Nasen, tiefliegende, winzige Augen, die schlau funkelten. Tatsächlich, sie sahen aus wie Juden, in jeder Hinsicht. Ich fand sie verdächtig und insgesamt fremdartig.“ (Kertész 1998a: 89)

erinnere mich nämlich am besten an den ersten Tag, tatsächlich, wenn ich's bedenke, genauer an die folgenden.“ (Kertész 1998a: 113f.).

Gegen die Tödlichkeit des assimilierenden Verstehens wird der Versuch einer radikalen Subjektivität gesetzt, wird diese gleichsam konstituiert – bei Kertész der Versuch einer erzählenden Aneignung bzw. einer erzählenden Interpretation der eigenen ‚fremden‘ Geschichte und ihrer Erinnerung.

Die Zeit der Erzählung entwirft nicht die *Entwicklung* eines Roman-Selbst – einer erzählbaren Identität –, sondern umgekehrt wird im Verlauf gerade die *Zerstörung* dieses Individuums durch den Fortgang der Zeit gezeigt, die Struktur des ‚bloßen Überlebens‘ oder auch des ‚beiläufigen Sterbens‘ der Unzähligen und Unerinnerten: Zeit ist hier Zerstörung von Individualität und Identität, denn in der verlaufenden Zeit passt sich das redende Ich den zerstörerischen Umständen, die seine Lebenswelt bilden, immer mehr an: Er „(sucht) nicht den Einklang mit der Wirklichkeit, sondern mit den Tatsachen“ (Kertész 1999a: 15). Jede Art von Leben ist Anpassung an die Umstände, unter denen es stattfindet. György Köves lebt in den Konzentrationslagern nicht seine eigene Zeit, weil er weder im Besitz seiner Zeit eigenen Erlebens und Deutens, noch seiner Sprache, noch einer (seiner) ‚intimen Persönlichkeit‘ ist. Er drückt nicht einfach festgehaltene Erinnerungen aus, er muss vielmehr das Ganze wiederdurchleben – in seiner ‚zweifelhaften Existenz‘ und Identität.

Die Realität des Schreibens, die *Realität im Schreiben* ist gerade ob ihrer Fiktionalität nicht nur Tatsache, sondern Möglichkeitshorizont, so zynisch dies angesichts der geschilderten Realität der Lager klingt. Der Imperativ der Tatsachen lässt sich in Kontingenz wandeln; die Tatsachen sind willkürlich: „es könnte auch anders sein“, und so erzeugt sich zumindest im Denken wieder die Möglichkeitsform. Nicht der Autor-Erzähler Kertész mit seinem historischen Wissenshorizont erzählt, sondern es erzählt das Kind György Köves, für das das Sterben in

den Lagern mit einer alltäglichen Logik, ohne Sinn, wenn es gerade trifft, geschieht; wenn nichts Sinn hat, könnte es auch anders sein; man könnte an diesem Tag etwas mehr Brot erhalten – oder eben halbtot aus einem Leichenhaufen davonkommen, wie dies Köves dann widerfährt. Dem Jungen Köves widerfährt eine ständige Relativierung seiner Geschichte – auch seiner Identität, angefangen mit der Vortäuschung, älter zu sein, um der Gaskammer zu entkommen, zur muttersprachlichen Identität, die er mit unterschiedlichen Idiomen modifiziert, bis hin zur fast vollständigen Selbstaufgabe durch eine Typhusinfektion. Zugleich relativiert er diese Identität, ohne Vorannahmen über typische Entwicklungen und Ereignisse treffen zu können in einem unbestimmten Verstehenshorizont und auch mit unbestimmter Identität; gerade als unbestimmte – unbestimmbare – entzieht sie sich der Zerstörung.

Die Realität des Schreibens wird zu derjenigen lebensweltlichen Realität, in der (subjektives, einsames) Wieder-erleben und Leben möglich wird. Diese unteilbare, unwiederholbare subjektive Realität entdeckt die Eigen-Zeit, für die eine eigene Ausdrucksform gefunden werden muss; die sich erinnernde Erfahrung muss noch einmal von Beginn an aufgebaut werden in einem konsequent linearen Weg der Erkenntnis, von der nichts ausgespart wird; sie muss aufgebaut werden in einer Perspektive, die darauf verzichtet, Urteile zu fällen, keine moralische Einteilung der Welt zu machen, gerade keine Einteilung in Opfer und Täter, in bereits vorinterpretierte Identitäten. György Köves ist kein Opfer – die erzählten „Scheußlichkeiten“ widerfahren nicht ihm, nicht er als Person fordert sie heraus im Kontakt und in Auseinandersetzung mit anderen, sondern er ‚schafft‘ sie passiv durch sein bloßes Dasein, durch seine bloße Teilnahme (vgl. Kertész 1999a: 79).

Der Sinn dieser individuellen Existenz widersteht in der Erzählung der Fremddeutung, aber auch dem operationalisierten Verstehen, denn „Verstehen heißt in Wirklichkeit soviel wie: in Besitz nehmen (sonst wäre es nicht so wichtig).

Gibt es eine Art des Verstehen, bei der ich nicht besitzen, nicht mich bemächtigen will? Zum Beispiel: indem ich mich in eine Erzählung hineinbegebe, dort in einen Hinterhalt gerate und gefangengenommen werde ... Ist mein Leben nicht eine solche Erzählung? Wie könnte ich diese Erzählung zum Reden bringen?“ (Kertész 1998b: 97) Als erzählbare Wirklichkeit wird sie zum Anstoß zur Sinnkonstitution, als grundlegende Erfahrung und als Zeugnis individueller Existenz – statt der „Pseudoobjektivität, ein(em) vorsichtige(n) abwägende(n) Balancieren, bei dem alles Persönliche langsam abstirbt und seinen Platz jener bedenklichen Schizophrenie überläßt, deren Wesen darin besteht, daß sich anstelle der verdrängten Subjektivität die äußere Totalität etabliert hat.“ (Kertész 1999a: 87)

Zu Schütz zurückkehrend, möchte ich nun ‚Grenzbereiche‘ der Theorie der Lebenswelt betrachten: die Transendenzen der Lebenswelt und die Möglichkeiten, Transendenzen nicht nur zu erleben, sie widerfahren zu lassen, sondern auch, sie auszudrücken im Erzählen, um sie zu modifizieren. Die Überschreitung einer Grenze konstituiert eine Transzendenz der Lebenswelt, indem sie diese diesseits der Grenze neu deutet, die soziale Welt rück- und wieder aufbaut.

Rück- und Aufbau der sozialen Welt

Die Transzendenz des subjektiven Sinns, seine Einbettung in soziale Sinnkategorien und Sinnhorizonte über den Ausdruck ist weder nur Ausfluss transzendentaler Sinngebungen noch zwangsläufig das ‚Funktionieren‘ von typischen Interpretationen. Vielmehr öffnet sie eine Struktur für Fremdverstehen:

„Einerseits nämlich wird das Zeichen selbst ‚verstanden‘, dann wieder, *was* der Andere mit der Setzung dieses Zeichens überhaupt meint, schließlich, *was* er damit meint, *daß* er das Zeichen gerade jetzt, hier und in diesem Zusammenhang gebraucht usw.“ (Schütz 1974: 149).

Dies ist die Struktur von Schichtungen des Sinnbildungs- und Verständigungsprozesses: in ihrem *zeichenhaften*, fragmentarischen Ausdruck: Zeichen öffnen die Distanz von Raum und Zeit für das Transzendieren. „(S)elbstverständlich werdende Annahmen über die Bedingungen der Erfahrung, [aber eben auch] die Schranken des Handelns und die Grenzen des Lebens machen insgesamt jenes Hintergrundwissen aus, das man ein Wissen um die ‚Transzendenz‘ der Welt nennen mag.“ – heißt es in den *Strukturen der Lebenswelt* (Schütz/Luckmann 2003: 593). Diese Zeichen erhalten gerade dann ihre Virulenz für das Verstehen, wenn es nicht um die synchron in Raum und Zeit gegebene Wirk- und Handlungswelt geht, sondern wenn die Zeitdimension des Erlebens und Erinnerns selbst, die erst im subjektiven Raum von Erleben und Erinnern konstituiert werden muss, die den Sinn des Verstehens und des Transzendierens bestimmt: Dies haben wir mit Kertész gesehen. Erst in der Uneindeutigkeit von Zeichen fordert Konstitution Interpretation von Sinn, umgekehrt aber auch die Interpretation aus einer sich stets wandelnden Perspektive Rückbezug auf die jeweilige konstituierende Instanz der Perspektive, ihren Ort, ihre Zeit, ihre Geschichte, in der diese Konstitution statthat: Wer erzählt, wer ist Ich – oder Du –, der erzählt? Wie kommt ‚Ich‘ zum Sprechen?

So entstehen nicht nur durch die Sozialität und durch soziale Mechanismen vorgegebene äußere Strukturen der Lebenswelt, sondern ‚spontane‘, durch subjektive Akte initiierte: Nicht nur durch Handeln in der öffentlichen Welt, sondern, so Schütz, auch durch Erinnerung – also in einem Bereich unüberwindbarer Subjektivität – werden Schranken der Erfahrung, geschlossene Lebenswelten an Grenzen durchlässig und überschreitbar (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 591). Schütz unterscheidet in den *Strukturen der Lebenswelt* die ‚kleinen Transendenzen im Alltag‘, die ‚mittleren Transendenzen in der Begegnung mit Anderen‘ und die ‚großen Transendenzen zwischen Alltag und anderen Wirklichkeiten‘. Das Wissen um Grenzen einer

Lebenswelt, um Grenzen, die zugleich auch Transzendenzen ermöglichen über sie hinaus zu einem weiteren, offeneren Horizont mit Blickpunkten: dieses Wissen hat nichts faktisch und fest Gegebenes zum Gegenstand, sondern vollzieht sich im Fluss des Erlebens und in der Zeit des Erlebens. Die mittleren und die großen Transzendenzen stehen m.E. gerade dann in einem gegenseitigen Austausch, wenn ‚Wirklichkeit‘ stärker noch als bei Schütz mit Sinn und der subjektiven Ausrichtung und Auseinandersetzung mit Sinn verbunden wird.

Die Grenzen der (unmittelbaren) Erfahrung sind mit dieser Erfahrung selbst gegeben, und zwar gerade in ihrer Endlichkeit: in der Erfahrung des Vergehens von Zeit, in der Erfahrung, dass ich einmal noch nicht war und einst nicht mehr sein werde, dass andere Mit- und Nebenmenschen mit mir altern, vor mir sterben, dass ich *Erinnerung* an Vergangenes und einen *Ausblick* auf Zukünftiges, sogar Zukünftiges einer Zeit nach meinem Leben habe, dass ich Erinnerung erinnere und Erinnerung perspektiviere, mich als wandelnde Perspektive (wie der Schicksallose) erfahre, dafür aber auch (m)einen Ausdruck finde. So entstehen aus der Endlichkeit verschiedene Formen vollzogener Transzendenzen in Handlung und Ausdruck. Endlichkeit und ihre Verweisungen auf Transzendenzen *verbinden* mich mit und *vereinzeln* mich von anderen: Für Schütz fundiert die Erfahrung der Transzendenz die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich, sie kann auf die Bewusstseinsleistungen zurückgeführt werden, in denen sich die Eigentlichkeitssphäre des Ego, die Abgrenzung zwischen Ego und Alter, die Sinn- als Selbstkonstitution aufbaut und aufschichtet (vgl. Schütz/Luckmann 2003: 594): Alles, was gegeben scheint, verweist auf anderes: Erinnerung, Erwartung, Phantasie – dies gilt es in einer Epoché der Aufmerksamkeitsverschiebung zu gewinnen. Keine Erfahrung ist in sich selbst abgeschlossen, sondern kann sich selbst in Distanz fraglich werden, gibt darin zwar noch keinen konkreten Hinweis auf andere Erfahrungen- bzw. Wirklichkeitsdimensionen, wird sich jedoch fremd und ‚anstößig‘ für

das Transzendieren: So erscheinen uns diese Grenzen, die wir in unserem Leben in der Welt erfahren, zunächst „unverrückbar“ (Schütz/Luckmann 2003: 591); sie sind in diesem Falle Schranken, Grenzen von außen, die nur negatives Wissen erschließen; werden sie jedoch überschreit-*bar*, sind es Grenzen, die an andere Dimensionen möglicher positiver Erfahrung angrenzen.

Sie müssen sich erst in einem prospektiv sich entfaltenden Zeithorizont weiter öffnen und sich als Realität des Erlebens erweisen: an der Grenze sind allein Hinweise – und Verweise auf Hinweise. – Diese Erfahrung muss sich erst in diesem ‚hermeneutischen Modus‘ der gebrochenen Zeichen konstituieren, und dies ist eine Transzendenz eigener Art. Der Überschritt der Grenzen geschieht über Zeichen, über eine Dimension des Ausdrucks, in und mit der wir uns über die Grenzen verständigen oder besser: sie einordnen in einen Sinnhorizont, der der Bewegung Raum und Zeit gibt – in Erinnerung, Erzählung und Schreiben. Die Transzendenzerfahrung setzt immer einen Bruch mit der natürlichen Einstellung voraus, und zwar auch, um im Zweifelsfall aus einer sozial in sich geschlossenen Welt auszubrechen oder mit dem eigenen Ausdruck sie aufzubrechen; und hier kann vielleicht eine andere, eher an den ‚mittleren Transendenzen‘ orientierte Aufmerksamkeitsveränderung, und zwar die Fiktionalisierung (die doch nicht die Hoffmannsthal’sche eines „Lebens als Traum“ ist) weiterführen: die (auto-)biographische Erinnerung mit dem Bemühen um Ausdruck.⁴

Mit dieser Neuordnung der Schützischen Schichtung der Transendenzen verschiebt sich auch der Blick auf die thematischen Felder: nicht nur: ‚Wie zeigt sich mir meine Erfahrung?‘, sondern ‚Wer ist derjenige, der sich in der Erfahrung ausdrückt, der sich in ihr verändert und sich dabei als Selbst

4 „Das Konzentrationslager ist ausschließlich als Literatur erlebbar, als Realität nicht. (Auch nicht – und vielleicht dann am wenigsten –, wenn wir es erleben).“ (Kertész 1999a: 253), bemerkt Kertész. „Die Kunst vermittelt Erleben, das Erleben der Welt und dessen ethische Konsequenz.“ (ebd.: 239).

(neu und anders) konstituiert?’ Wie entstehen aus der intimen Persönlichkeit heraus Ausdrucksformen des Erlebens, die nicht in der sozialen Interaktion zum Verstummen, letztlich zum Verschwinden gebracht werden, sondern die gerade aus dem Selbstaussdruck eine Welt der Verständigung sowohl erfinden als auch finden? Dieser *Wer* ist György Köves in seiner erzählten Wirklichkeit einer gebrochenen Erinnerung. Erst im erinnern-den Nachvollzug der Situation seines anderen, seines erzählten Ichs werden die damaligen Erlebnisse Teil einer individuellen, aber auch einer mit anderen, die in der Erzählung wiederkehren, geteilten Geschichte, werden sie als Geschichte konstituiert, indem sie erzählt und in eine Ordnung gebracht werden, die nicht typisch ist – eben nicht einem Schicksal entlang verläuft, dennoch aber einen Horizont besitzt, eben den, der sich im Erzählen bildet, das von Köves, der erzählt und als Erzähler sichtbar wird. Im Erzählen kommen hier Konstitution und Interpretation – als Auslegung des Sinns im Erzählen – in eins. Wird so Erzählen zur Praxis des Verstehens?

Zwar liegen Schütz’ und Luckmanns Hauptaugenmerk auf den sozialen Kategorien der biographischen Artikulation, die dem einzelnen vorgegeben sind als Bestandteil der relativ-natürlichen Weltanschauung, sie konstituieren ein und verbleiben auch in einem System von Typisierungen, die sich in der Sozialstruktur „in Form typischer Biographien“ zeigen (ebd.: 143). Dennoch gibt es eine Stelle, und zwar gerade mit einem Verweis weg von einem allumfassenden sozialen Sinnzusammenhang, wo die biographischen ‚Eigen-Kategorien‘ – erinnert in der Irreduzibilität ihres Ausdruckscharakters – bedeutsam werden:

„Die Geschichtlichkeit der Situation ist dem einzelnen auf-erlegt; sie ist eine ontologische Rahmenbedingung des Daseins. Die relativ-natürliche Weltanschauung bzw. die in ihr enthaltenen sozialen Kategorien biographischer Artikulation werden dagegen vom einzelnen als etwas in der Lebenswelt zu Bewältigendes erfahren. Die Kategorien biographischer

Artikulation sind also nicht Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation, sondern Möglichkeiten der Lebensführung innerhalb dieser Situation.“ (ebd.: 142)

In diesen Möglichkeiten der Lebensführung werden die Rahmenbedingungen der lebensweltlichen Situation gedeutet, umgedeutet, verändert; die Strukturen der Lebenswelt werden auf Distanz gebracht, was neue Handlungsräume, vor allem aber Reflexionsräume für Neukonstitution von Identität schafft. Hier kann auch wieder ein Kontakt zu einer womöglich teilbaren Welt entstehen, vermittelt über die Erinnerung und ihre Medialisierung in der Erzählung, wenn wirkmächtiges Handeln nicht möglich ist:

„Ich kann die vergangenen Phasen des Bewußtseinslebens dieser Anderen mit vergangen Phasen meines eigenen Bewußtseins koordinieren. Das bedeutet vor allem, daß ich im Rückblick meine Aufmerksamkeit auf den schrittweisen Aufbau subjektiver Sinnzusammenhänge in seiner inneren Dauer mitverfolgen kann“ (ebd.: 134).

Auf dem Weg des Erinnerns über das Erzählen öffnet sich ein Zeit-Raum, in dem die Fremdheit der verschiedenen Perspektiven nicht starr bleibt, sondern auf ein Werden in der Zeit verweist. Mit der Erzählung und ihrem Möglichkeitsmodus ist auch das Leben verbunden, das neben der Vergangenheit in der Geschichte, immer auch zukünftig ist. Zu erzählen wäre so gerade eine *sinnbe- und sinnergreifende* Transformation des Verstehens: um einen Weg sowohl zurück als auch nach vorne in gemeinsame Lebenswelten (Wirk- und Handlungswelten) zu finden.

Charakteristisch für diese brüchige Welt im *Roman eines Schicksallosen* ist, „daß bestimmte Aussagen nur in ihrer Immanenz [im Roman] ihre Bedeutung erlangen, Werte wie Haß, Glück, Heimweh sind romanimmanent: In einem Roman verlieren bestimmte Wörter ihre gewöhnliche Bedeutung; so wie man zur Errichtung einer Kathedrale zwar Ziegelsteine

braucht, wir am Ende aber die Türme und das Bauwerk bewundern, die durch sie Form gewonnen haben.“ (Kertész 2006: 96f.). Dies geschieht nicht durch unmittelbare Einfühlung in eine bereits vorhandene Welt durch deren Interpretation, sondern erst im schrittweisen Aufbau – der Konstitution – einer subjektiven Zeitwelt des Erlebens und Alterns, des Ausgangs aus der naiven Zeit der Kindheit mit ihrem unbestimmten Erwartungshorizont. Köves selbst schildert dies zuweilen als Ausgang aus dem Paradies: „Denn sogar dort, bei den Schornsteinen, gab es in der Pause zwischen den Qualen etwas, das dem Glück ähnlich war. [...] Ja, davon, vom Glück der Konzentrationslager, müßte ich ihnen erzählen [...]. Wenn sie überhaupt fragen. Und wenn ich es nicht vergesse.“ (Kertész 1998a: 287)

Eine solche subjektive Erfahrung wird nicht, wird niemals zur kollektiven, vielleicht wird sie selbst in ihrem Grenzcharakter vom Erzähler vergessen, wird wieder verflacht, überlagert, verdrängt, verstummt, taucht nur als Fragment traumatisch wieder auf. Indes können sich über Transzendenz der Alltagswelt, an den Grenzen des Verstehens und der Verständigung, Welten des und der Anderen in ihrer Intimität konstituieren, die vielleicht auch nur unter ‚wirklichkeits-subversiven Strategien‘ betreten werden sollten, weil sie als Zeugnisse die Welten einzelner bleiben müssen, die erzählt werden müssen, weil sie nicht nacherlebt und auch nicht rekonstituiert werden können als das, was nur noch in seiner Vergangenheit fassbar ist, wenn niemand mehr aus dieser gewordenen Geschichte spricht. Als erinnerte und erzählte, als bezeugte Vergangenheit wird diese nicht als Objekt des Verstehens verabsolutiert, sondern sie öffnet sich in der Wiedervergegenwärtigung des Verstehens, damit wird sie aber auch transformierbar für zukünftiges Handeln. Sie bleibt erratisch in dem nur in der Erzählung geliehenen Sinnhorizont: von ihm konstituiert, dabei Rahmen seiner Deutung absteckend, eine Begrenzung gebend: Begrenzung, die in dem unerfüllten Bedürfnis nach Erinnerung und ihrer Erzählung wieder Grenzüberschreitungen fordert, um an

den Grenzen der Erfahrung Horizonte der ‚inneren‘ Freiheit, vielleicht dann auch wieder der Freiheit der sozialen Lebenswelt zu gewinnen. – Und hier gilt es, über phänomenologische Aufmerksamkeit auf individuelle Zeugnisse, ihre Konstitution in und mit der Zeit, über einen hermeneutischen Blick auf konkrete Ausdrucksformen in ihrem Wirklichkeitsgrenzen überschreitenden Charakter unsere Kategorien von Sinn und Sinnverstehen an ihren Grenzen und in ihren Transendenzen weiter zu differenzieren.

Literatur

- Améry, Jean (1988): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München: dtv/Klett-Cotta.
- Kertész, Imre (2006): *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek: Rowohlt.
- (2002): „Rede anlässlich der Verleihung des Nobelpreises 2002“, publiziert unter: http://nobelprize.org/cgi-bin/print?from=/nobel_prizes/literature/laureates/2002/kertesz-lecture-g.html
- (1999a): *Galeerentagebuch*, Reinbek: Rowohlt.
- (1999b): *Kaddisch für ein nichtgeborenes Kind*, Reinbek: Rowohlt.
- (1998a): *Roman eines Schicksallosen*, Reinbek: Rowohlt.
- (1998b): *Ich ein anderer*, Berlin: Rowohlt.
- Reemtsma, Jan Philipp (2003): „Überleben als erzwungenes Einverständnis. Gedanken bei der Lektüre von Imre Kertész. ‚Roman eines Schicksallosen‘“, in: ders.: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, Beck: 220-249.
- Rombach, Heinrich (1994): *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie*, Freiburg/München: Alber.
- Schütz, Alfred (1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1972): *Gesammelte Aufsätze Bd. II* (Studien zur soziologischen Theorie), hg. v. A. Brodersen, Den Haag: Nijhoff.
- Luckmann, Thomas (2003): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz: UVK.
- Srubar, Ilja (1988): „Alfred Schütz' Konzeption der Sozialität des Handelns“, in: E. List / I. Srubar (Hg.), *Alfred Schütz – Neue Beiträge zur Rezep-*

tion seines Werkes, Amsterdam, Rodopi: 145-156.

– (1979): „Die Theorie der Typenbildung bei A. Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen“, in: W. M. Sprondel u. R. Grathoff (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke: 43-64.

Szirák, Péter. (2004): „Die Bewahrung des Unverständlichen. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*“, in: M. Szegedi-Maszak u. T. Scheibner (Hg.): *Der lange dunkle Schatten. Studien zum Werk von Imre Kertész*, Wien: Passagen Verlag: 17-66.

Waldenfels, Bernhard (1979): „Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A. Schütz“, in: W. M. Sprondel u. R. Grathoff (Hg.): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Stuttgart: Enke: 1-12.

– (1978): „Im Labyrinth des Alltags“, in: B. Waldenfels et al. (Hg.): *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3., Frankfurt/Main: Suhrkamp: 170-206.

Situative Identität? Sozialität und Selbstverhältnis unter dem Zeitregime der Spätmoderne

Zeit ist uns immer schon vorausgesetzt und vorgegeben. Wir werden in Ordnungen der Zeit hineingeboren und hineingestellt, hineinsozialisiert und –zivilisiert. Sie ist mehr als ein Individuum konstituiert, erlebt oder erfährt. Sie verbindet uns und ist von unserem Leben und unserer Erfahrung, nicht wegzudenken. Gleichzeitig ist sie auch eines der härtesten Mittel zur Kontrolle und Gängelung, denken wir nur an erzwungene Zeitrhythmen, unpassende Zeitvorgaben und nicht einhaltbare Fristen.

Im Privaten oder in beruflichen Kontexten, in gesellschaftlichen oder kulturellen Bereichen lässt sich über Zeitordnungen und -verständnisse trefflich streiten. Wer kennt nicht die Missverständnisse, Irritierungen, Konflikte oder das Unbehagen von unterschiedlichen Auffassungen von Zeit. So wird das verspätete Eintreffen bei Verabredungen bei den einen zur großen Missstimmung führen; andere Personen bleiben bei solchen Differenzen entspannt, aber fühlen sich vielleicht im Zusammenhang beruflicher Zeitvorgaben sehr unwohl. Wer in ein anderes Land reist, hat meistens mit anderen Zeiten nicht nur in Bezug des öffentlichen Verkehrs zu rechnen. Zeit scheint eine Macht zu haben, der sich niemand entziehen kann, aber dennoch von Menschen gemacht scheint. Zeit hat Einfluss wie eine Identität gebildet und erfahren wird.

Identität ist immer zeitlich gebunden. Sie hat mit Kontinuität zu tun. Das heißt nicht notwendig, dass sie stabil und für alle Zeit gleich ist. Aber man kann auf sie zurückkommen und sie mit den Fragen, wie etwa „Wer bin ich?“, „Was passt zu mir?“ oder „Wo gehe ich hin?“, thematisieren, wenngleich niemals vollständig erfassen oder womöglich formulieren. Sie stiftet eine gewisse Sicherheit für Entscheidungen und Handlungen und sie manifestiert und zeigt sich in Beziehungen und Verhältnissen. Hierbei geht es nicht nur um die eigene Person, sondern vor allem auch um strukturelle Gewissheiten im Verhältnis zu Anderen und der Lebenswelt.

Zeitordnungen sind uns vorgegeben. Wir werden in sie hineingeboren, hineinsozialisiert und -zivilisiert. Sie gehen uns voraus und bestehen weiter. Weil die Zeit nicht nur von einem Individuum für sich selbst gestaltet wird, kann sie auch benutzt werden, um anderen eine Ordnung der Zeit vorzugeben. Deutlich wird dies anhand der Tatsache, dass die Erziehung der Kinder zum Teil darin besteht, sie an bestimmte Zeitvorgaben zu gewöhnen. So lassen wir sie morgens aufstehen, in die Schule gehen, im Rhythmus von 45 Minuten lernen, essen und trinken zu bestimmten Zeiten und all das in angemessener Geschwindigkeit.

Im Folgenden werde ich drei Ebenen der Zeit unterscheiden und dann insbesondere die Zeiterfahrung der Alltagszeit im Blick haben, um zu zeigen, dass Menschen zeitsensibel sind und deswegen auch ihr Selbst immer schon einer bestimmten Zeitordnung überantwortet ist. Diese Enteignung des Selbst erleichtert die situative Anbindung an zeitliche Vorgaben, führt aber auch zu einem Anpassungsdruck, dem einige Menschen nicht gewachsen sind.

1. Drei Ebenen der Zeit

Wir können drei Ebenen der Zeit unterscheiden, die maßgeblich für die Bildung und Manifestierung von Identität sind. Bereits der Prediger Salomon wusste darum, dass „jegli-

ches Ding seine Zeit und alles Vornehmen unter dem Himmel seine Stunde [hat].“ (Prediger Salomon 1995: 705) Später haben Martin Buber und Franz Rosenzweig den Text in das Vokabular des modernen Zeitregimes übertragen, das unter der Voraussetzung der Linearität, Teilbarkeit, Begrenztheit und Kontrollierbarkeit der Zeit steht.

Für alles ist eine Zeit, eine Frist für alles Anliegen unter dem Himmel:
 eine Frist fürs Geborenwerden
 und eine Frist fürs Sterben,
 eine Frist fürs Pflanzen
 und eine Frist fürs Entwurzeln des Gepflanzten,
 eine Frist fürs Erschlagen
 und eine Frist fürs Heilen,
 und eine Frist fürs Niederbrechen
 und eine Frist fürs Erbauen,
 und eine Frist fürs Weinen
 und eine Frist fürs Lachen,
 und Frist fürs Klagen
 und eine Frist fürs Tanzen,
 und eine Frist fürs Steinewerfen
 und eine Frist fürs Steinesammeln,
 eine Frist fürs Umschlingen
 und eine Frist, von Umschlingung sich fernzuhalten,
 eine Frist fürs Suchen
 und eine Frist fürs Verlorengehen,
 eine Frist fürs Bewahren
 und eine Frist fürs Verschleudern,
 eine Frist fürs Aufreißen
 und eine Frist fürs Vernähen,
 eine Frist fürs Schweigen
 und eine Frist fürs Reden,
 eine Frist fürs Lieben
 und eine Frist fürs Hassen,

eine Frist des Kriegs
und eine Frist des Friedens. (Versammler Salomon
1997: 393)

Jede Sache, jede Tätigkeit hat seine *Frist*. Die Erfahrungen und Tätigkeiten der Menschen werden bestimmten Zeiten zugeordnet. Selbst der Frieden hat eine Frist. Als Frist bezeichnet man eine Zeitspanne, innerhalb der ein bestimmtes Ereignis eintreten oder eine bestimmte Handlung vorgenommen werden soll. Somit impliziert der Begriff der Frist sowohl eine Beschreibung, eine Normalität, wie auch eine Norm, nach der etwas geschehen soll. Im juristischen und gesellschaftlichen Bereich wird der Zeitpunkt des Fristablaufes allgemein als Termin bezeichnet. Somit deutet eine Frist immer auch auf eine Zeitgrenze, die überschritten oder unterschritten, versäumt oder eingehalten werden kann, die angemessen oder auch unangemessen sein kann. Fristen üben, da sie üblicherweise Normalitäten (Selbstverständlichkeiten) und Normen entsprechen, Macht auf die Menschen aus – sie bedeuten ein Zeitregime.

Anhand unterschiedlicher Tätigkeiten und Themen können mindestens drei Ebenen der Zeit als „unsere“ Zeit, also als Zeit der Menschen, identifiziert werden: Die erste hier zu nennende Ebene, mit der ich mich in diesem Beitrag vor allem befassen werde, bezieht sich auf *alltagszeitliche Tätigkeiten*, wie etwas suchen und finden, zerreißen und zusammenflicken, arbeiten und liegen lassen. Sie umfasst die *Handlungszeit*. Die Zeiten der Handlungen, die von handelnden Menschen unternommen werden, sind auf den Alltag und seine Zeitregelungen bezogen. Fristen sind etwa Arbeits- und Öffnungszeiten; Fahrpläne, die es zu synchronisieren und einzuhalten gilt; auch gesellschaftliche Gepflogenheiten, z.B. des Wartens, der Geh-, Sprech- oder Essgeschwindigkeit wie auch bestimmte Tageseinteilungen. Die Zeitordnungen, die den alltagszeitlichen Handlungen der Menschen inne sind, werden unterschiedlich gestaltet und empfunden. Die Dimension der Alltagszeit be-

zieht sich auf die Zeit zwischen den Menschen. Sie wird in Beziehungen und Verhältnissen zwischen den Menschen erfahren, aber auch zwischen Menschen und Dingen, wie etwa die Beziehung zwischen einem Computer und Benutzer, Spekulant und Aktienkurs.

Neben der Zeitebene der alltagszeitlichen Tätigkeiten kann eine zweite Ebene hervorgehoben werden: die *lebenszeitliche Perspektive*. Sie bezieht sich auf die eigene Lebenszeit, die Lebensgrenzen und die Fristen des Lebens. – Nicht immer geht alles gleichzeitig; da ist einmal die Zeit zwischen Geborenwerden und Sterben; auch die Zeit der Lebenszyklen oder -phasen, wie etwa Schwangerschaft, Geburt, Menstruation oder Sterben, auch die Zeit des Reifens oder des Schwindens der Lebensenergie. Hierzu sind auch die Abfolgen der Lebensabschnitte, wie z.B. Kindheit, Jugend, Erwachsenenzeit und Alter hinzuzuzählen. Im Zusammenhang der Lebenszeit kann gefragt werden, wie sie gestaltet werden kann, wann etwas zu früh oder zu spät sein könnte. Wann, zum Beispiel, ist es der rechte Augenblick für das Kinderkriegen. Es ist eine Dimension der Zeit, die mit den „natürlichen“ Gegebenheiten assoziiert wird und unser Verhältnis zu kulturellen und gesellschaftlichen Ordnungen betrifft.

Als dritte Ebene wäre die *historische und kulturelle Epochenzeit* zu nennen. Kriegs- oder Friedenzeit; heute spricht man vom Medienzeitalter, eine Zeit des Klimawandels, der Terrorangst, Globalisierung oder Neuro- oder Biotechnologie – jede Epoche oder jeder Kulturbereich hat seine spezifischen Werte und Normen, Befindlichkeiten und Verhaltensweisen. Wir leben im 21. Jahrhundert, im Jahrhundert der Beschleunigungsproblematik, der Neurotechnologie, der Kybernetik – kurz der Zeit- und Raumtransformationen, die gegenwärtig aktuell sind, aber z.B. im 18. Jahrhundert so nicht denkbar oder fühlbar waren. Wie weit New York entfernt ist, bemisst sich an den zu rechnenden Flugstunden; wie kommuniziert wird und in welcher Zeit, ist gestützt auf Medientechnologien, wie Smartpho-

ne, Twitter, WhatsApp. Jede Zeit hat bestimmte wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Zeitregime, die vorher (oder auch nachher) so nicht etabliert waren (oder werden).

In Anlehnung an Anthony Giddens formuliert der Soziologe Hartmut Rosa, dass die Menschen, die „Subjekte in ihrer (biographischen) Lebensführung [...] stets dazu gezwungen [sein], diese drei unterschiedlichen Zeitperspektiven [...] in ihren Zeitpraktiken miteinander zu vereinbaren und zu harmonisieren. Sie müssen in der Lage sein, ihr Alltagshandeln im Lichte ihrer lebenszeitlichen Perspektive zu verorten und zu deuten und positiv auf ihre historische Zeit zu beziehen.“ (Rosa 2009: 22) Wenn es gelingt, die unterschiedlichen Zeitebenen harmonisch und positiv aufeinander zu beziehen, dann – und hier schwingt vielleicht Aristoteles mit – gelingt es einer Person, ihre Identität in ihre Biographie und Lebenswelt *gut* zu integrieren. Dort, wo Lebenspläne nicht den „gesellschaftlichen“ Zeitfristen und Anforderungen entsprechen oder dort, wo die eigene Handlungszeit nicht der Lebenszeit oder historischen Zeit angepasst ist, können Orientierungskrisen, Entfremdungen oder auch Depressionen entstehen, wie Alain Ehrenberg mit dem klingenden Titel *Das erschöpfte Selbst* nahelegt. Somit wird hier deutlich, dass die Verknüpfung der Zeitebenen gelingen oder misslingen kann; das Gelingen oder Misslingen hängt aber nicht nur von dem einzelnen Menschen ab, es hängt auch von den Vorgaben der Gesellschaft, Kultur und der Institutionen ab, inwiefern es überhaupt möglich ist, Leben so zu gestalten, dass ein Gelingen entsprechend der eigenen Identität gewährleistet werden kann. Was diese ‚eigene Identität‘ aber hier umfassen könnte, bleibt im Wesentlichen unklar, wenn sie vor dem Hintergrund der Frage, *was* sie sei, beschrieben werden soll. Wenngleich es in diesem Beitrag nicht möglich ist, die heutigen Zeitregime für alle drei Ebenen und jeweils in Bezug auf die Frage nach Identität herauszuheben, so möchte ich dennoch betonen, dass sie alle drei betroffen sind.

2. Zeiterfahrung, Zeitsensibilität und die Enteignung des Ichs

Wo und wie konstituiert sich Zeit? Warum gehen uns Zeitregime etwas an? Wir erfahren Zeit nur, weil wir auf der Welt und in unserem Körper gegenwärtig sind. Zeit wird weder nur in den Dingen noch nur im Bewusstsein konstituiert, sondern dadurch, dass Menschen leiblich in der Welt leben und in der Interaktion mit anderen Menschen und mit den Gegenständen. Diese zwei Thesen möchte ich im Folgenden entfalten, um zu zeigen, *wo* die Zeit gebildet wird.

1. Zeit wird weder nur in den Dingen noch nur im Bewusstsein konstituiert, sondern dadurch, dass Menschen leiblich in der Welt leben.

Drei Argumente:

a) *Die Zeitlichkeit ist subjektiv und persönlich* – Diese These bestimmt die Zeit des alltäglichen Handelns und wird sehr einprägsam von Merleau-Ponty beschrieben. „Wir müssen die Zeit als Subjekt, das Subjekt als Zeit begreifen. [...] Die Subjektivität ist nicht in der Zeit, da sie vielmehr die Zeit sich zueignet und sie er-lebt, mit dem Zusammenhange eines Lebens in eins fällt.“ (Merleau-Ponty 1966: 480) Wie hier deutlich wird, ist die Zeit kein Eimer, in dem ich oder ein Subjekt sich befinden könnte. Vielmehr durchzieht die Zeit jegliche Erfahrung und Subjektivität. „Zeit ist nur für mich da, weil ich in ihr situiert bin, d.h. weil ich mich in ihr schon engagiert finde, [...] Zeit ist für mich da, weil ich Gegenwart habe.“ (Merleau-Ponty 1966: 482) Und auch die weiteren Ebenen der Zeit sind angesprochen, denn „... offenkundig bin ich zwar nicht der Urheber der Zeit, so wenig wie der meines Herzschlages, nicht ich bin es, der die Initiative der Zeitigung ergreift; es geschah nicht nach meiner Wahl, dass ich geboren wurde, und bin ich einmal geboren, so bricht durch mich hindurch die Zeit hervor, was immer ich tun mag.“ (Merleau-Ponty 1966: 485). Zeit ist Taktgeber des Lebens und somit ist die Zeit unausweichlich; es kann nicht nicht Zeit geben.

b) *Mein Körper ist das Zentrum der Orientierung in Raum und Zeit* – Aufgrund dieser Orientierung gründet meine Erfahrung, z.B. meine Wahrnehmung, perspektivisch im Hier und Jetzt. Die leibliche Situierung in der Welt, der mehr oder weniger große Bewegungsspielraum, das Eingespanntsein in Geschichten – all das bedeutet, dass Empfindungen, Erlebnisse und Erfahrungen in die Relativität der perspektivischen „Abschattungen“, also der zu- oder abgewandten Ansichten, erscheinen und jeweils einen selbst übersteigt. Es ist immer schon mehr gegeben als ich wahrnehmen kann.

c) *Menschen sind zeitsensibel* – Schon Aristoteles wusste, und Gadamer hat es aufgenommen, dass Menschen die einzigen Wesen sind, die einen „Sinn für Zeit“ haben und die verstehen, dass sie einen Leerraum von Zukunft [...] so oder anders ausfüllen“ können. (Gadamer 2000: 153) Menschen sind sensibel für Zeit, weil sie zeitliche Wesen sind. Wir sind „zeitliche Wesen“, die der Zeit – genauer: der Realisierung von Zeit- und Selbstvollzug – bedürfen, um zu sein. Somit sind wir sensibel, empfindsam und sogar verletzbar gegenüber Zeitregimen, die unseren jeweiligen Befindlichkeiten oder Tätigkeiten nicht angemessen erscheinen (Schües 2014; Schües, Olkowski, Fielding 2011). Diese Sensibilität und Verletzbarkeit durch Zeitordnungen beruhen darauf, dass es ihre Bedingungen sind, die die Möglichkeiten unseres Selbst und unserer Erfahrungen konstituieren. Weil Menschen Sinn für Zeit haben und Zeit Erfahrungen konstituiert, sind Menschen zeitsensibel und somit durch die Zeit manipulierbar.

Anhand von unterschiedlichen Zeitmodellen soll im Folgenden gezeigt werden, dass diese jeweils auf ihre Weise unsere Erfahrungen strukturieren und formen.

Zu kontrastieren ist zum einen das Modell der *linearen Zeit*, das Immanuel Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“ der *Kritik der reinen Vernunft* vorgestellt hat, und die *dimensionierte Zeiterfahrung*, die Edmund Husserl (1966) in der *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* entfaltet hat.

Die lineare Zeiterfahrung wird im Rekurs auf die endliche Grundverfassung menschlicher Erkenntnis im Sinne der konsekutiven Anordnung von Wahrnehmungsgegenständen konstituiert. Sie wird im Vokabular „früher“, „gleichzeitig“ und „später“ dargestellt. Das Modell der dimensionierten Zeit setzt beim Bewusstsein selbst an, da dieses bereits zeitlich in eine Struktur von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gestaltet ist. Diese dreidimensionale Zeitstruktur des Bewusstseins bildet die Bedingung von Erfahrungsobjekten, wie Husserl in seinem transzendental-phenomenologischen Ansatz entfaltet.

Das Konzept der dimensionierten Zeit kann mit dem Vokabular von „vergangen“, „gegenwärtig“ und „zukünftig“ ausgedrückt werden. Entsprechend der zweiten These setzt die Idee der dreifachen Dimensionierung von Zeit einen subjektiven Standort in der Welt voraus. Erfahrungen sind immer intentional, also auf „etwas“ gerichtet. Jemand sieht etwas, fühlt etwas, denkt etwas. Wahrnehmungsgegenstände und Bedeutungen werden in Bewusstseinsakten der Vergegenständlichung und Sinnbildung konstituiert, indem diese der sinnlichen Vielfältigkeit eine ideale Identität durch die Zeit hindurch zuschreiben und zu-gleich selbst in der Zeit dimensioniert sind. Das Zeitmodell der dimensionierten Zeit berücksichtigt insofern auch den Aspekt des Fließens der Zeit insofern als ein und dasselbe Objekt als selbiges hinsichtlich seiner unterschiedlichen Veränderungen wahrgenommen werden kann.¹

Im Wahrnehmungsfeld der sinnbildenden Bewusstseinsakte wird das jeweils mitgemeinte Erinnerungte (Retention), also das gerade eben Gesehene, und das ebenfalls mitgemeinte Antizipierte (Protention), das noch zu Erwartende, miterfah-

1 „Das Zeitbewusstsein ist also ein *objektivierendes* Bewusstsein. Ohne Identifizierung und Unterscheidung, ohne Jetzt-Setzung, Vergangenheits-Setzung, Zukunfts-Setzung etc., kein Dauern, kein Ruhen und Sich-Verändern, kein aufeinanderfolgendes Sein etc. Das heißt: ohne all das bleibt der absolute 'Inhalt' blind, bedeutet nicht objektives Sein, nicht Dauern etc. [...] *Etwas* ist in der objektiven *Zeit*. *Etwas!*“, Husserl 1966: 297.

ren, obwohl es streng genommen, visuell gar nicht präsent ist. Somit hat Erfahrung, so wie sie in der Phänomenologie verstanden wird, immer eine triadische Struktur, weil sowohl das Vergangene als auch das Zukünftige in das Gegenwärtige hineinragen. Jede Erfahrung ist nicht einfach ein Augenblick der Gegenwart im Jetzt, sondern strukturell in die Vergangenheit und Zukunft ausgebreitet und an die Welt und an das Selbst gebunden. „Das Konstituierende und das Konstituierte decken sich.“ (Husserl 1966: 83) Die sinnstiftende Leistung des Zeitbewusstseins ist untrennbar von den Erfahrungen, die Menschen in der Welt machen. Somit ist eine angenommene Identität eines Gegenstandes, aber auch die der wahrnehmenden Person immer in der Zeit situiert und selbst zeitlich durch die Zeit konstituiert.

Sowohl das lineare wie auch das dimensionierte Zeitmodell beansprucht, jeweils grundlegend für die Erfahrung zu sein, und unterstellt, dass das jeweils andere Konzept nur eine Ableitungsform sei. Heidegger bezieht in diesem Streit eine klare Stellung, indem er deutlich macht, dass ein lineares Modell, das die Zeit in Minuten, Stunden und Tagen kalkuliert, nicht nur die Herkunft der Zeit ausblendet, sondern sogar auch die Zeit verliert. Dieser defizitäre Modus eines sogenannten vulgären Zeitbegriffs führe zu einem Dasein, „das mit der Zeit rechnet, mit der Uhr in der Hand lebt, dieses mit der Zeit rechnende Dasein sagt ständig: ich habe keine Zeit.“ (Heidegger 1989: 20) Michael Theunissen (1991) weist auf die notwendige Umgestaltung der Zeit in der Konstitution hin. Menschen können sich selbst gar nicht realisieren, also erleben und verwirklichen, „ohne Zeit mitzurealisieren“ (304). Sie können sich selbst nur bewusst sein, also als Subjekte existieren, wenn sie die Zeit in ihren Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit realisieren. „Wir können menschlich, das heißt: als Subjekte, nur so existieren, daß wir die lineare Zeitordnung [...] unaufhörlich in die Ordnung der Zeitdimensionen verwandeln.“ (ebd.) In der Weise, wie Menschen leben, wird die Zeit

verwirklicht in ihrer jeweiligen Struktur und Charakteristik. Wenn also Zeit zur „nackten Sukzession“ (ebd.) würde und ein Selbstvollzug nicht mehr möglich wäre, dann hieße das, entweder unsere „Kräfte“ wären erlahmt oder das kulturelle und gesellschaftliche Zeitregime hätte uns voll im Griff. In beiden Fällen wäre unsere Subjektivität, die uns als Menschen mit einem subjektiven Standort in der Welt verortet, niedergerungen. Der erstgenannte Aspekt verweist auf Krankheit, Erschöpfung oder andere Dispositionen, die zu einem unrealisierten Selbstverhältnis führen können, der andere betrifft gesellschaftliche und kulturelle Zeitregime. Beide Aspekte sind oft miteinander verschränkt. Bevor ich deutlicher das Thema der Zeitregime anspreche, möchte ich die zweite These, die vertieft, warum Menschen zeitsensibel sind, entfalten.

2. These: Zeit ist in Beziehungen und Verhältnissen zwischen Menschen und mit den Gegenständen konstituiert und dient ihrer Ordnung.

Die Strukturierung der Zeit gründet auf der intentionalen Beziehung zwischen Selbst und Welt. Meine zeitliche Erfahrung ist in die Welt eingebettet und sie ist jeweils bereits zeitlich strukturiert. Wenn wir gar keine vorgegebene Zeitstruktur hätten, wären wir vermutlich verloren und ziemlich orientierungslos. Mit der Zeitphänomenologie von Edmund Husserl gedacht wird deutlich, dass das temporale Verständnis des Selbst sich in einem Objektivierungs- und Sozialisierungsprozess konstituiert.

Für das Verständnis warum Individuen zeitlich affiziert und gegängelt werden können, ist es nicht wichtig zu wissen, ob wir uns alle auf die gleiche Welt oder auf die gleichen Bedeutungen von Welt beziehen. Entscheidend ist, dass Menschen sich auf die Welt als eine ihnen äußerliche Gegenstandswelt und auf andere Menschen beziehen. Erfahrungen haben, wahrzunehmen, etwas zu erleben, bedeutet von seinem eigenen Standpunkt abzusehen (nicht unbedingt bewusst), um

ein Mitglied der Gemeinschaft zu sein und in persönlicher, „alltäglicher Einstellung“ zu leben. (Husserl 1950) Mitglied einer Wahrnehmungs- oder Erfahrungsgemeinschaft zu sein und in alltäglicher Einstellung, bedeutet, dass wir Erfahrungen teilen können, sie auch mitteilen können, einander (mehr oder weniger) verstehen, die selben Dinge meinen. Der zeitliche Sinn dieser Mitgliedschaft, Selbstverständlichkeit und persönlichen Einstellung setzt *sinnnesgenetisch* drei „Mechanismen“ voraus, nämlich eine Ent-Perspektivierung, Ent-Gegenwärtigung und De-Zentrierung. Alle drei Aspekte sind miteinander verwoben und arbeiten zusammen; sie betonen unterschiedliche Aspekte der Zeitkonstitution. Sie sind Aspekte einer *Enteignung* meines reinen Ich-Standpunktes und zeigen warum wir in unserer Erfahrung von Zeitordnungen und -vorgaben affiziert werden können.

Ent-Perspektivierung – Meine eigene Wahrnehmung wird ent-perspektiviert, um zu einer objektiven, allgemeinen Ansicht eines Gegenstandes zu gelangen. Ein einfaches Beispiel ist die Wahrnehmung eines Geldstücks: Streng genommen, sehe ich es von meinem subjektiven Standort als elliptisch. Aber ich beziehe mich darauf, als sei es rund und als hätte es einen bestimmten Wert. Mein subjektiver Standort in der Welt, vom dem aus ich perspektivisch die Dinge betrachte, ist in dem Vorgang der Objektivierung *enteignet* worden. Diese Form der Ent-Perspektivierung und Enteignung meiner privilegierten Ich-Position in jeder Erfahrung transformiert das Selbst zeitlich, räumlich, sozial und kulturell in ein Mitglied einer bestimmten „Lebensform“. Ludwig Wittgenstein beschreibt das Ergebnis dieser Transformation: „Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.“ (Wittgenstein 1971: §241) Meine Enteignung (oder Ent-Perspektivierung) meines subjektiven Standpunktes ist der Prozess der Sozialisierung und Objektivierung, der zwar nie homogen oder völlig bestimmt ist, der aber mich, das Selbst, an

die Lebensform, in der ich erfahre, und die jeweilige Situation kettet.

Ent-Gegenwärtigung – Der Aspekt der Ent-Gegenwärtigung betrifft deutlich die Zeitstruktur. Jede Wahrnehmung, jede Erfahrung trägt immer (über die Retention und Protention) Gegenwärtiges und Nicht-Gegenwärtiges in sich, solches was bereits vergangen ist oder erst noch in das Sinnesfeld rücken wird. Husserl schreibt dazu: „Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Ent-fremdung. [...] So kommt bezogen auf „mein“ Selbst in mir ein ‚anderes‘ Ich zur Seinsgeltung..“ (Husserl 1954: 189) Anderes, Andere, Umwelt, Gewohnheiten, soziale Gepflogenheiten, Gebräuche – der Möglichkeitssinn von Vergangenheit und Zukunft ist somit immer schon Teil meiner Erfahrung, die zur Instabilität des Sinns führen, aber auch jeweils zur zeitlichen Personalisierung und Sozialisierung beitragen.

De-Zentrierung – Erfahrung heißt intentional auf etwas *als etwas* gerichtet sein. Erfahrung heißt also, nicht nur im Augenblick des Jetzt zu sein, sondern immer auch beim Möglichkeitssinn von Vergangenheit und Zukunft; es bedeutet, *bei* einer Sache zu sein – so wie ich jetzt mit meinem Beitrag bei einem Thema bin und somit von mir absehe. Es ist eine De-Zentrierung meines Standpunktes des Hier und Jetzt in eine Erfahrung des Dort oder Damals, die eintritt, wenn ich z.B. eine Geschichte höre. Ich bin dann nicht bei mir selbst, sondern in der Zeit der Geschichte. Somit hat die Veränderung des Standpunktes einen sozialisierenden Effekt: Eine-unter-anderen-sein, ich bin in das weltliche, persönliche, alltägliche Selbst sozialisiert, ich nehme die Dinge als „selbstverständlich“ und vergesse mich selbst – zumindest solange, wie keine zeitlichen Konflikte oder Störungen auftreten. Theunissen nennt diese Transformation des Selbst eine „Ver-änderung“. (1977, 84ff.)

Entlang der beschriebenen Aspekte von Ent-Perspektivierung, Ent-Gegenwärtigung, De-Zentrierung, die in jeder

Erfahrung bewirken nicht bei sich, sondern bei anderem und anderen zu sein, lässt sich nun weiter überlegen, wie es zum Konflikt und wie die beschriebene Enteignung in jeder Erfahrung zu einer *Ent-Mächtigung* durch die Zeit kommen kann. Jede Erfahrung versetzt mich in die zeitliche Ordnung der Dinge, der Situation oder der Beziehungen dieser Erfahrung, manchmal ganz mit meinem Einverständnis, manchmal ohne, manchmal bewusst, manchmal unbewusst, manchmal mit Vergnügen, manchmal mit Unlust. Besonders wer zu einer Tätigkeit oder in eine Situation gezwungen wird, wird auch zu einer Erfahrung gezwungen, die unter dem Eindruck steht, dass die Zeitordnung nicht der eigenen entspricht, was als unangenehm und bedrängend empfunden wird. So wird etwa Warten oft als Zeitverlust erfahren. (Gräff 2014) Zum Beispiel war Fließbandarbeit eine neue historische Zeiterfahrung in den 1920ern: Jeffrey Eugenides beschreibt sehr eindrucksvoll in seinem Roman *Middlesex* wie die Fließbandarbeit die Menschen affiziert. "People stopped being human in 1913. That year Henry Ford put his cars on rollers and made his workers adopt the speed of the assembly line. At first, workers rebelled. They quit in droves, unable to accustom their bodies to the new pace of the age. Since then, however, the adaption has been passed down: we've all inherited it to some degree, so that we plug right into joysticks and remotes, to repetitive motions of a hundred kinds." (Eugenides 2003: 94) Wer heutzutage Computerspiele, wie etwa League of Legends (LoL), spielt, muss sich auf eine Zeitordnung und -geschwindigkeit einstellen, die ein hohes Maß an Reaktionsgeschwindigkeit voraussetzt, das frühere Spielangebote nicht vorsahen.

Somit möchte ich nicht behaupten, dass jede Erfahrung jemandem aufgedrängt würde oder einen tragischen Selbstverlust beinhaltet. Ich möchte lediglich folgende These nahelegen: *Weil* Erfahrung epistemologisch eine Zeitstruktur enthält, die in der leiblichen Verankerung in der Welt und im erfahrenen Gegenstand, Ereignis, Situation und der jeweiligen

Tätigkeit gründet, hängt auch das Selbstverhältnis und das Verhältnis zur Welt von den Zeitregimen ab. Somit ergibt sich das Paradox: Keiner hat die Zeit, aber sie kann genommen und gegeben werden. Je weniger Zeit wir haben, desto mehr hat sie uns in ihrem Bann und desto weniger gelingt es, ein Selbstbild durch die Zeiten hindurch zu konstituieren.

3. Zeitregime der Moderne und Spätmoderne

Zeitregime sind wirkungsmächtige, aber unter die Bewusstseinschwelle abgesenkte „implizite‘ Axiome“. (Assmann 2013: 20) Sie sind als die Bedingungen, die Zeitordnungen unterliegen und unsere Erfahrungen konstituieren, in ihrer Logik beschreibbar. Jede Epoche hat ihre eigenen gesellschaftlich-kulturellen Zeitregime. Diese unausgewiesenen vorausgesetzten Zeitregime können in phänomenologischer Perspektive als die Bedingungen und Vorstrukturierungen der Identität entfaltet werden.

Zeitregime beruhen auf unterschiedlichen Faktoren und wirken auf verschiedenen Bedeutungsebenen. Die industrielle Revolution wurde als Beginn des Zeitregimes der Moderne angesehen, weil sie zu einem ungeheuren Wachstums- und Beschleunigungsschub führte. Dieser Schub ging damit einher, dass man die Zeitrhythmen des Alltags, der naturverbundenen Bedürfnisse und sozialen Handlungen der Menschen weitgehend zu ignorieren versuchte. Dieses erfasste nach und nach alle Bereiche des Lebens. Das Private und Öffentliche, Institutionen und Arbeitsplätze wurden einem Vereinheitlichungs- und Beschleunigungsdruck ausgesetzt. Sicher half dabei Benjamin Franklins Diktum „Zeit ist Geld“; denn mit diesem Denken wird Zeit nicht nur zum Motiv und Druckmittel, sondern auch zum Instrument und zur Ressource.

In Anlehnung an Aleida Assmanns (2013) historische und literarische Beschreibungen können *vier Aspekte* des modernen Zeitregimes herausgehoben werden, die gesellschaftshistorische Prozesse und Erfahrungsmöglichkeiten kennzeich-

nen. Ich möchte diese als Inspiration nehmen, um dann anhand einiger Ebenen der Zeiterfahrung den Übergang von der Moderne in die Spätmoderne in Bezug auf spezifische Momente der Identitätsbildung herauszuarbeiten.

Phasenrhetorik – Wer die Zeit linear denkt, kann sie messen und in Phasen oder Abschnitte einteilen. Diese Einteilung des Lebens in unterschiedliche Phasen, wie zum Beispiel bei Solon, hat die Moderne aus der Tradition übernommen. Biographien unterliegen Zäsuren, wie Kindheit, Jugendzeit usw., erfahren dadurch auch Diskontinuitäten und werden normativen Kräften ausgesetzt, die die Angehörigen der jeweiligen Gruppen ansprechen und mehr oder weniger identitätsbildend wirken können. Entsprechend werden dann auch die einer Gruppe zugehörigen Menschen als Studenten, Alte, Kinder usw. bezeichnet. Merkmale einer Altersgruppe können so auch als leitend für die anderen ausgespielt werden, wie etwa das Streben nach jungem Aussehen.

Fiktion des Anfangs – Die Selbstinszenierung, die ökonomische Planungssprache, das Innovative oder das Hofieren des Neuen gründen jeweils auf der Fiktion, dass das Neue besser als das Alte sei und das damit Neuanfänge stets zu bevorzugen seien. Damit situiert die Moderne die Identität eines Menschen zwischen seiner Freiheit zum politischen Handeln und Sprechen als Anfangenkönnen und dem „Stress des Selberanfangens“, der überhandnehmen und zur Erschöpfung führen kann (Arendt 1987; Sloterdijk 1988: 42; Ehrenberg 2008).

Vergangenheit zerstören und konservieren – Das Verhältnis zur Vergangenheit ist kompliziert geworden. Einerseits hat die Moderne im Rahmen des Fortschrittgedankens eine gewisse Aversion gegen die Vergangenheit entwickelt und setzt auf ihre Abwertung oder Zerstörung. Zum Beispiel tritt die geplante Obsoleszenz technischer Geräte immer früher auf, damit sich das Rad der Erneuerung immer schneller zu drehen vermag. Und selbst wenn ein Computer technisch nach 5 Jahren

noch läuft (wenngleich für das gewohnte Zeitgefühl viel zu langsam), so werden doch die Programme bald nicht mehr zu installieren sein. Andererseits vergessen heutige Medien, wie etwa Google, Facebook oder Twitter, nicht. Deshalb drängt die Vergangenheit immer wieder in die Gegenwart hinein und lässt die Differenz zwischen Gegenwart und Vergangenheit immer kleiner werden. (Vgl. Huysen 2012: 228; Gumbrecht 2010). Dieses Phänomen galt natürlich auch für die Print-Medien. Der Unterschied liegt eher in der Leichtigkeit, mit der unter dem Suchbegriff eines Namens die unterschiedlichen Seiten oder Links erscheinen, so als seien die Informationen noch aktuell. Es fehlt, so könnte man sagen, der Archivcharakter eines Eintrages, der bereits Jahre zurückliegt. So können biographische Merkmale, die in der Vergangenheit durchaus identitätsstiftend waren, leichter oder gleichmütiger als wichtig auch für die Gegenwart gelesen werden.

Zeitbeschleunigung – Die Erfahrung der Zeitbeschleunigung kann auf drei verschiedenen, aber miteinander verschränkten Ebenen beobachtet werden (Hartmut Rosa 2012: 190-194):

a) Die technische Beschleunigung betrifft die Mobilität, Kommunikation und den Herstellungsprozess. Die schnelle Überwindung oder sogar Vernichtung von Raum und Zeit durch schnellere Transport- oder Kommunikationsmittel erfahren Menschen oft als Zeitbeschleunigung.

b) Es scheint, der sozio-kulturelle Wandel habe sich beschleunigt. Die gesellschaftlichen Normen und Werte vollziehen sich nicht mehr *intergenerativ*, also im Wechsel der Generationen, sondern *intragenerativ*, nämlich innerhalb ein und derselben Generation. Für die Identität der einzelnen sind diese normativen Veränderungsschübe existenziell und sozial herausfordernd. Das zeigt sich zum Beispiel an den veränderten Normen der Kommunikation durch neue Technologien. Die Erwartung, für andere kommunikativ „online“ verfügbar zu sein,

ist Teil der gegenwärtigen Normalität. Menschen gewöhnen sich auch schnell an diese Wandlungen. Viele Menschen scheinen gar nicht mehr zu erinnern, wie noch vor 40 Jahren ohne SMS, WhatsApp oder E-Mail kommuniziert wurde oder wie man sich über ein mögliches Reiseziel informierte, ohne eine Suchmaschine im Internet zu befragen.

c) Für viele Menschen ist das individuelle Lebenstempo gesteigert worden. Eigentlich leben wir bereits seit den ca. 1960ern unter dem Eindruck der Steigerung der Handlungsgeschwindigkeit. So fasst Hartmut Rosa (2005: 199) vier Kriterien der Beschleunigung zusammen: schneller Handeln (schneller kauen, schneller gehen), kürzere Pausen, multi-tasking und das Ersetzen von Handlungen (Pizza bestellen statt selber kochen). Das Ergebnis ist die Erhöhung des Lebenstempos und des sozialen Wandels, einzelnen Handlungen steht weniger Zeit zur Verfügung (Fristen), die Zeitressourcen scheinen verknappt, das Gefühl der schneller vergehenden Zeit entsteht und die Erfahrung von Zeitnot und Stress gehört mehr und mehr zur Alltäglichkeit.

Mit der Verpassungsangst und dem Anpassungszwang der Menschen nimmt die Erfahrung Beschleunigung zu. Wer jetzt einwendet, dass es doch mittlerweile auch Menschen gibt, die mit Yoga, Forderungen nach mehr Urlaub (Auszeit) und kürzeren Bürozeiten auch Gegenteilstendenzen leben, hat richtig beobachtet. Ob diese Momente Pausen sind oder die Zeitregime wirklich beeinflussen, müsste gesondert untersucht werden. Aber sicherlich kann jemand mit Pausen besser mit zeitlichen Herausforderungen umgehen. Was heißt das für die Ausbildung von Identität? Wie kann Identität im Rahmen des gegenwärtigen Zeitregimes beschrieben und gebildet werden?

4. Situative Identität? Geteilte Zeit und Mis-fits

Das anpassungsfähige Individuum zeigt eine Flexibilität in Bezug auf die unterschiedlichen Lebensabschnitte und neuen Herausforderungen der Lebenswelt und ihren sich wandelnden Normen. Wenngleich es keine Zeit für Erzählungen hat,

vielleicht auch unter einer Verpassungsangst in der linearen Zeitstruktur verbleibt, sie also nie in eine dimensionierte zu verwandeln und deshalb sein Selbst nicht zu realisieren vermag, so wird es doch zu einer Art Identität kommen: Es ist die *situative Identität*. Sie ist durch eine Korrelationsstruktur gekennzeichnet: Nicht die gemeinsame Zeit mit anderen in Kontinuität zählt, sondern entsprechend der zeitlichen Regime passt sich das Individuum reflexartig an die Situationen an. Damit verbleibt die situative Identität dem Selbst äußerlich und abstrakt.

Mit Paul Ricoeur kann die Auffassung vertreten werden, dass es beim Thema der persönlichen Identität nicht um eine abstrakte durch die Zeit sich durchhaltende Identität gehen muss. Es führt nicht notwendig zur situativen Anpassung, wenn es dem Individuum gelingt, trotz seines Anpassungsdrucks eine Dimensionierung *seiner* Zeiterfahrung und damit ein Art *Selbtheit* zu realisieren. „Im Unterschied zur abstrakten Identität des Selben kann die für die Ipseität (= einer Zeitlichkeit geschuldete Selbstheit) konstitutive narrative Identität auch die Veränderung und die Bewegtheit im Zusammenhang eines Lebens eingreifen. Das Subjekt konstituiert sich [...] als Leser und Schreiber zugleich seines eigenen Lebens.“ (Ricoeur 1991: 396) Die in Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges dimensionierte Zeit erschließt sich allein in der erzählerischen „Refiguration“. (Ricoeur 1991: 294f.) Dabei wird sich die Zeit – auch die des Regimes – nicht vollständig offenlegen lassen, denn sie bleibt ein „Mysterium“ des Denkens, das sich der Repräsentation selbst der stärksten Kraft des Denkens verweigert. Lediglich das Erzählen kann den Rausch der gefühlten Geschwindigkeit und zeitlichen Bedrängnis, die das Selbstverhältnis unmöglich zu machen drohen, zu durchbrechen. Denn die Erzählung ist das Medium der Selbstvergewisserung. Doch nicht notwendig und nicht immer findet dieses Medium seinen Ort.

„Zeit besitzt die Eigenschaft, nur als Konflikt erfahrbar zu sein; [...] damit ähnelt sie der Gesundheit und dem Recht.“ (Nowotny 1986: 108) Wenn alles gut läuft, dann sind wir uns der

Zeit gar nicht bewusst. Wenn die Zeit zum Thema wird, dann kann es sich einerseits um die theoretische Thematisierung z.B. in einem Aufsatz handeln oder aber um das konflikthafte Bedrängen einer unangemessenen Zeit oder der Reibung an Zeitproblemen. Eine Zeitspanne, eine Frist, kann zu kurz, zu lang, zu langweilig, zu schwer, zu unpassend – schlicht falsch sein. Etwas verpassen und sich nicht anpassen können gehören zur Zeiterfahrung.

Um dieses Unpassend-Sein im Zusammenhang der Zeit zu erklären, möchte ich auf den Begriff des *Mis-fits* eingehen, den die Theoretikerin der Disability Studies Rosemarie Garland Thomson (1997) geprägt hat, um die Erfahrungen von Personen zu beschreiben, die physisch behindert sind und deshalb einen Mis-fit, eine Unangepasstheit ihrer Körper und ihrer Umwelt erfahren. Die amerikanische Philosophin Gail Weiss hat das Konzept des Mis-fits auf die ungeteilten Horizonte der Zeit und unterschiedlichen Bedeutungen des täglichen Lebens bezogen. Sie hat im Blick diejenigen Menschen, die politisch benachteiligt, gesellschaftlich unterdrückt, physisch ausgeschlossen sind, weil sie den „falschen Körper“, die „falsche Rasse“, das „falsche Geschlecht“ oder auch das „falsche Alter“ haben. (Weiss 2011: 173) Die Beschreibung als Mis-fit kann eine Selbstbeschreibung oder eine Beschreibung einer anderen Person sein und sie kann auch auf die zeitlichen Räume übertragen werden.

Die Mis-fits der Zeit erfahren die Unmöglichkeit zur Anpassung an Fristen, Vorgaben und Strukturen. Das kann entweder zur Behinderung an der sozialen Teilhabe führen oder zur Schwierigkeit, die eigenen Erfahrungen oder Tätigkeiten in Zeitordnungen einzupassen. Etwa Stottern, sich nicht flexibel oder mobil zeigen, langsames oder hektisches Bewegen führen zu Schwierigkeiten, den meisten zeitlichen Vorgaben und zwischenmenschlichen zeitlichen Gepflogenheiten angemessen nachzukommen. Es fehlt folglich an *geteilter Zeit* mit anderen oder an Möglichkeiten, dem eigenen Zeitrhythmus und den gesellschaftlichen Tätigkeiten zeitlich gerecht zu wer-

den. Eine Mis-fit kann sozial, gesellschaftlich nicht teilhaben, sie oder er irrt sich, ist irritiert, versteht nicht, macht Fehler – und auch Erzählen, wie Ricœur vorschlagen würde, kann hier die zeitliche Diskrepanz nicht überbrücken. Das Konzept des Mis-fits oder Non-Mis-fits repräsentiert das Scharnier zwischen der individuellen körperlichen, mentalen oder emotionalen Verfasstheit und den weltlichen, gesellschaftlichen Strukturen und Bedingungen in Bezug auf Raum und Zeit, soziale Möglichkeiten, wirtschaftliche Strukturen, und den individuellen Bedürfnissen, Wünschen und Interessen. Ob man Mis-fit oder Non-Mis-fit ist, wird zur Grundbedingung der eigenen Erfahrungen, Tätigkeiten und überhaupt des Lebens im Allgemeinen. Eine Mis-fit erfährt eher die Nicht-Anpassung und die Zeit als Konflikt. Deshalb wird sie die verschiedenen Momente eines Zeitregimes notwendig zu spüren bekommen und womöglich aufdecken. Wenn immer mehr Menschen in diese Art der Zeitkonflikte geraten, dann könnte auch die Zahl der Mis-fits steigen. Wenngleich jeder Mensch vermutlich mehrmals in seinem Leben ein Mis-fit war oder sein wird, so sind doch Menschen im Allgemeinen sehr anpassungsfähig und gewöhnen sich an zeitliche und andere Bedingungen.

Mis-fit-sein ist nicht einfach ein Resultat des gegenwärtigen Zeitregimes. Es ist auch ein Kriterium der *conditio humana* in der Welt. Denn jeder Mensch wird allein durch seine Kindheit oder sein Alter Erfahrungen als Mis-fit machen. Deshalb gehört die Unangepasstheit eines Mis-fits auch zur Erfahrung eines jeden Menschen und damit auch zur Verfasstheit der Lebenswelt. Allerdings können die Bedingtheit und Verfasstheit der Welt (die *conditio mundana*) und die Bedingtheit der Menschen in solch einer Weise gestaltet werden, dass viele Menschen in der Gesellschaft und im Leben sinnvoll teilhaben und tätig sein können oder sie können so gestaltet werden, dass viele Menschen ausgeschlossen werden. Die derzeitige *Logik der Welt* untersteht dem Wettbewerb und der Kapitalmaximierung. Sie führt zur Erfahrung des modernen Zeitregimes und dazu, dass

diskriminierendes Verhalten, die Exklusion von Menschen oder die Reduktion von Menschen auf Funktionen befördert wird.

Vielleicht aber können die Mis-fits durch ihr Sein die Macht der Zeitregime aufdecken und sich ihnen als widerständig erweisen. Die Bezeichnung des Mis-fits scheint nahezulegen, dass Personen nicht passen und ihnen die gesellschaftliche Teilhabe verwehrt wird. Das trifft für einige Gruppen, wie etwa für Menschen mit Behinderungen, auch jenseits der entsprechenden Lebensphasen, wie etwa der Kindheit, zu! Wenn aber nach *Personen* gefragt wird, nach Anpassungen und Zugehörigkeiten, dann stellt sich auch die Frage der Identität von Mis-fits. Nicht überzeugt ein substanzieller Identitätsbegriff, denn die Seinssemantik wurde längst von der Zeitsemantik, wie auch etwa Niclas Luhmann schreibt, abgelöst.

Der Begriff der situativen Identität, den auch Hartmut Rosa in seinen Werken beschreibt, beruht auf folgender soziologischen Beobachtung: Allgemein gesprochen machen viele Menschen mittlerweile keinen Lebensplan mehr, an den sie sich in Referenz zu Familie, Beruf, Versicherungsgesellschaft, Parteizugehörigkeit, Freundesnetz und religiöser Zugehörigkeit halten. Mit dem schnellen sozialen Wandel sind diese Stützpfeiler der traditionellen Identität weggebrochen. Lebensabschnittspartner_innen, Jobs, Wechselwahlverhalten, funktionelle Freunde bestimmen die *situative Identität*. Die Macht der Zeit führt zu *situativen Zeit- und Selbstpraktiken*, die jeweils so aussehen als würden sie das ganz Leben mit seinen Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftshorizonten betreffen. Die situative Identität orientiert sich nicht an einem stabilen Selbstbild und hat auch nicht die Ressource der Narrativität als ihre Möglichkeit, weil die Geschwindigkeit der Zeit keine Anbindung mehr erlaubt. Doch diese Form der Identität gilt nur für die Person, die eine Non-Mis-fit ist. Denn diejenigen, die eine Mis-fit sind, werden nicht ihre Identität jeweils der Situation reflexartig, wie ein Kleid, anzupassen vermögen. Was aber lässt sich nun zur Identität der sogenannten Mis-fits sagen?

Die unterschiedenen Ebenen der Alltagszeit, Lebenszeit und Epochenzeit richten sich auf unterschiedliche Themen und Bereiche. Die Frist, die rechte Zeit, hat jeweils einen etwas anderen Bezug. Bislang habe ich vor allem die Aspekte der Alltagszeit im Blick gehabt. Sie betreffen unser Handeln miteinander, die Termine des täglichen Lebens, die Erfahrungen im täglichen Umgang in der Umwelt. Die Alltagszeit ist immer verschränkt zu denken mit den lebenszeitlichen Aspekten, wie etwa der jeweiligen Lebensphase, und der Epochenzeit, in der wir leben und in deren Ausgestaltung und Normalität – wie etwas kommuniziert wird oder welche technischen und kulturellen Strukturen es gibt – wir ausgesetzt sind.

Die Klärung der Konstitution von Identität ist mit dem Gedanken verknüpft, dass Menschen nicht nur mit anderen Menschen in der Alltagszeit zusammenleben und tätig sind, sondern auch in bestimmte Beziehungen hineingeboren werden, von ihnen abhängig sind und in bestimmten Zeiten und Verhältnissen mit Menschen in der Welt leben. Andere sind immer bereits einer jeden Person vorausgesetzt. Somit durchkreuzen die Ebenen der Alltagszeit, Lebenszeit und Epochenzeit jeglichen Anspruch auf Selbstkonstitution eines Subjekts (vgl. Schües 2008: 339). Die Konsequenz ist, dass ich mich als vorgefundene Person gestalten kann, zwar mehr über mich erfahren kann, aber dieses Vorgegebene nicht einholbar ist. Die Vorgegebenheit liegt nicht nur in meiner Person, sondern vor allem in der Zeitstruktur, in die ich eingebunden bin, die ich klären kann – wenigstens teilweise –, die mir auch verborgen bleibt – wenigstens teilweise. Ob Mit-fit oder Nicht-Mis-fit, jedes Individuum bleibt stets zwischen Selbstgestaltung und Selbstvorgegebenheit, zwischen Notwendigkeit und Kontingenz, zwischen Allgemeinheit und Konkretheit. Ich kann mich in der Welt engagieren, aber ich kann meinen Stil der Existenz, wie Leiblichkeit, Geschlechtlichkeit oder Behinderung nicht grenzenlos überschreiten, auch nicht vergegenwärtigen, denn das hieße nur eine Beschreibung von außen. Wie Merleau-Ponty

formuliert, ist „alles im Menschen [...] Kontingenz, insofern nämlich diese menschliche Existenzweise nicht einem jeden Menschenkind zum voraus auf Grund seines Wesens gewährleistet ist, das es bei seiner Geburt schon empfangen hätte, sie vielmehr beständig durch alle Zufälle des objektiven Leibes hindurch sich wiederherstellen muss.“ (Merleau-Ponty 1966: 203) Wie ein oder eine Mis-fit Identität finden kann, kann theoretisch von außen niemals abschließend geklärt werden. Aber nahelegen möchte ich, dass sie nicht in einer Form der situativen Identität *aufgehen* wird wie eine Non-Mis-fit. Der Mis-fit wird es nicht gelingen eine situative Identität aufzubauen. Das ist nicht als Mangel zu verstehen. Denn wenn die situative Identität darin besteht, sich selbst stets äußerlich zu bleiben, dann ist das Scheitern an ihr auch eine Ressource des Widerstands gegen das gegenwärtige Zeitregime. Das Scheitern macht deutlich, dass eine Anpassung nicht funktioniert und dass etwas geändert werden muss: Der Mensch oder die Gesellschaft mit ihren Zeitregimen. Mis-fits zeichnen sich dadurch aus, dass sie aus der vorgegebenen Zeitordnung herausfallen. Unter dem modernen Zeitregime werden sie schwierig Zeit mit anderen teilen können. Wenn die Frage nach Identität mit den Fragen „Wer bin ich?“, „Mit wem habe ich zu tun?“, „Was passt zu mir?“ oder „Wo gehe ich hin?“ zu tun hat, dann ist die Frage nach der eigenen Identität im Hinblick auf die Fragen „Mit wem teile ich welche Zeit?“ ganz konkret zu beantworten. Jeder Mensch wird irgendwann in seinem Leben ein Mis-fit sein, denn aus der Zeit können wir nicht aussteigen, aber vielleicht können wir sie so gestalten, dass Non-Mis-fits nicht eine situative Identität von außen aufgedrängt wird.

Literatur

Arendt, Hannah (1987): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.

Assmann, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Hanser.

- Ehrenberg, Alain (2008): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt. a. M.: Suhrkamp.
- Eugenides, Jeffrey (2003): *Middlesex*. London: Bloomsbury.
- Gadamer, Hans-Georg (2002): Kairos – über die Gunst des Augenblicks und das weise Maß, in *Sinn und Form*, Beiträge zur Literatur, Akademie der Künste (Hg.), Jg. 54. Jahr. 2. Heft, Berlin: Aufbau: 149–160.
- Gräff, Friederike (2014): *Warten. Erkundungen eines ungeliebten Zustands*, Berlin: Ch. Links.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2010): *Unsere breite Gegenwart*, aus dem Engl. von Frank Born, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1989): *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, Hrsg. und mit Nachwort von Hartmut Tietjen, Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana*, Bd. III/1, K. Schuhmann (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, Bd. VI, W. Biemel (Hg.), Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, Rudolf Bernet (Hg.), *Husserliana* Bd. X, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Huyssen, Andreas (2012): „The Crisis of Success: What Next in Memory Studies?“, in *Memory Studies* 5, 2, Sage Publications: 226–228.
- Kant, Immanuel (1977) (3. Auflage): *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Werkausgabe. Band III. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Übers. und eingeführt von Rudolf Boehm, Berlin: De Gruyter.
- Nowotny, Helga (1993): *Eigenzeit: Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Prediger Salomon (1995) 3, Teil des Kohelet – Sammlung weiser Sprüche, in: *Die Bibel* nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidierter Text von 1984, Dt. Bibelgesellschaft Stuttgart: 705.

- Ricœur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung*. Band 3: Die erzählte Zeit, München: Fink.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rosa, Hartmut (2009): Jedes Ding hat keine Zeit?, in: King, Vera / Gerisch, Benigna (Hg.), *Zeitgewinn und Selbstverlust*, Frankfurt/New York: Campus: 21-39.
- Rosa, Hartmut (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schües, Christina / Olkowski, Dorothea / Fielding, Helen (Hg.) (2011): *Time in Feminist Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
- Schües, Christina (2014): Die Zeitsensibilität der Menschen und die Zeitregime des Alterns, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* (1): 99-135.
- Sloterdijk, Peter (1988): *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*, Frankfurter Vorlesungen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Solon (1964): „Lebensalter“, in: *Griechische Lyrik in deutschen Übertragungen*, Hrsg. mit Anmerkungen und Nachwort von Walter Marg, Stuttgart: Reclam.
- Theunissen, Michael (1977): *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York: De Gruyter.
- Theunissen, Michael (1991): *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Thomson, Rosemarie Garland (1997): *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, New York: Columbia University Press.
- Versammler Salomon (1997): 3, Jom – Zeit, in: *Die Schrift* verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Bd. 4, Gütersloh.
- Weiss, Gail (2011): Sharing time across unshared horizons, in: *Time in Feminist Phenomenology*, C. Schües, D. Olkowski, H. Fielding (Hg.), Bloomington: Indiana University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1971): *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt M.: Suhrkamp.

Narrative Identität und existentiale Möglichkeit

Ausgehend von der Heideggerschen fundamentalontologischen Destruktion der sog. Anwesenheitsmetaphysik zeigte Andreas Luckner anhand einer paradigmatischen Aufteilung der Metaphysik der Geschichte und der Tradition in die teleologische und historische Form, inwiefern das Metaphysische in solchen Ansätzen eigentlich in ihrem Verhalten zu der Geschichte als einem Gegenstand besteht. Die teleologische Form der Metaphysik der Geschichte betrachtet nämlich jedes Phänomen als eine der vielen Stationen auf dem Weg zur Errichtung einer Wahrheit und ist insofern als dogmatisch zu bezeichnen. Die historische Form dagegen hält es für möglich, dass jedes Phänomen seine eigene Wahrheit hat und ist somit relativistisch zu nennen. Die Phänomenologie der Geschichte oder die Phänomenologie der Identität soll sich von solchen Unterscheidungen und überhaupt von den Prädikationen der Geschichte fern halten und die Frage nach der Geschichte und der Identität nicht als solche nach den Gegenständen einer Bestimmung stellen, d. h. sie als etwas betrachten, dem von außen eine Eigenschaft zugeschrieben werden kann, sondern als eine Totalität, die ihren Sinn in der *Möglichkeit der Bestimmung* und nicht in der Bestimmung selbst hat. (Vgl. Luckner 2014) Ausgehend von solchen Überlegungen wird im Rahmen dieser Untersuchung nach der Narration als der Ausdrucksweise gefragt, die diesem Möglichkeitscharakter solcher Totalitäten entsprechen könnte. Im Hinblick darauf werden einige konstruktivistisch verfahrenende systemtheoretische und transzendentalphilosophische Ansätze,

aber auch solche, die sich auf Spuren eines phänomenologisch-hermeneutischen Zugangs zu dieser Problematik der Narrativität befinden, geprüft, inwiefern es ihnen gelungen ist, das Verhältnis von Identität bzw. geschichtlicher Identität und Erzählung zu erfassen. Als Lösung, wie aus den Aporien, zu denen diese Zugänge führen, und den der Temporalität der menschlichen Existenz nicht genügenden Auffassungen der Möglichkeit herauszukommen ist, wird eine neue Leseart der Heideggerschen Existentialontologie vorgeschlagen, die gegen Heidegger der Auffassung ist, dass auch für den Modus eigentlicher Existenz entsprechende Ausdrucksweisen, Weisen des Thematischwerdens aufgefunden werden können. Hier wird die These vertreten, dass sich eine solche ursprüngliche daseinsmäßige Ausdrücklichkeitsform in der Narration finden lässt, für die nachgewiesen wird, dass sie sich aufgrund der Entsprechung der existentialen und narrativen Möglichkeit mit der Existenz als der Seinsweise des Daseins deckt.

1.

Systemtheoretisch fundierte Konzepte der historischen Identität gehen von einer Auffassung der Geschichte als einem systembezogenen deteleologisierten Individualisierungsprozess aus, wobei darunter die Umbildung der Systeme zu einer einzigartigen Form unter dem Einfluss der kontingenten und systemfremden Ereignisbedingungen verstanden wird. (Lübbe 1977; Luhmann 1979) Narrative Modifikationen systemtheoretischer Ansätze, wie jene von Hermann Lübbe, basieren auf der Annahme der Möglichkeit der narrativen Rekonstruktion des Individualisierungsprozesses im Rahmen der sog. kulturellen Systeme (Personen, Gesellschaften), die von den natürlichen Systemen durch die ihnen wesentlich zukommende Selbstbezogenheit unterschieden werden. (Lübbe 1977; siehe auch Meuter 1995) Die Reduktion des historischen Charakters der Systeme auf die Kontingenz der Systemindividuierung, d. h. auf die unter den externen Einflüssen entstandene und durch eine Menge

zugeschriebener Prädikate ausdrückbare Veränderungen des Systems bedeutet zugleich die Reduktion der Temporalität des Systems auf die diachron kontingent wachsende Komplexität des Systems. Ein solches zeitliches Individuationsprinzip zeigt doch eine Indifferenz insbesondere im Hinblick auf die Wer-Frage, die durch die These der Selbstreflexivität der kulturellen Systeme nahe gelegt wird. Und wenn Lübke sagt, dass auf die Wer-Frage nur über die eigene Geschichte geantwortet werden kann und dass dies nur einer, der ist, imstande sei (Lübke 1977: 334), setzt er dabei als Bedingung implizit doch das Interesse an der Selbstverständigung voraus, das es laut der radikalen systemtheoretischen Deteleologisierung und Deintentionalisierung innerhalb der Geschichte gar nicht geben sollte. So ist laut Lübke auch das mit dem Interesse an der Selbstverständigung einhergehende temporale Moment der Antizipation von dem systemtheoretischen Standpunkt nicht vertretbar, da die seitens des Systems eventuell gemachte Antizipationen keine „Interferenzen und Gemengelagen“ (Lübke 1977: 54) erfassen und somit auch keine Erklärung des Individualisierungsprozesses geben könnten. Das systemtheoretisch behauptete Unvermögen eines kulturellen Systems zur Antizipation motiviert Lübke, auf die Narration als die Weise zurückzugreifen, die sich sowohl deskriptiv als auch explikativ auf die teleologisch und intentional nicht erfassbaren Interferenzen im Individualisierungsprozess zu beziehen vermag. Von systemtheoretischem Gesichtspunkt betrachtet passiert Geschichte einfach. Streng genommen wiederfährt sie den Systemen als Subjekten des Individualisierungsprozesses und bezieht sich auf die gestörte Verhältnisse innerhalb der Handlungsabläufe. In ihr wird nicht gehandelt, denn innerhalb der Handlung bzw. der praktischen Systeme ist laut Lübke die teleologische Herangehensweise doch erlaubt, weil es dabei um die Verwirklichung der gesetzten Handlungsziele geht.

Auf dieser Unterscheidung gründet auch die Differenz zwischen der Historie und der Soziologie. Die Historie beschäf-

tigt sich mit den kontingenten, nicht-theoriefähigen Elementen und ist somit auf die Narration als Exemplumpräsentation angewiesen und mit Hilfe der „historischen Erklärung“ um eine Schließung der Rationalitätslücken bemüht. Andererseits beschäftigt sich die Soziologie mit den teleologisch strukturierten Handlungsabläufen und dementsprechend darf sie Lübbe zufolge auf die Gesetzmäßigkeiten abzielen. Dabei lässt sich aufgrund dieser Bestimmungen nicht restlos klären, ob es sich hier um ein Komplementär- oder doch Bedingungsverhältnis handelt. Denn die These von der scharfen Trennung und dem komplementären Verhältnis des nichtteleologischen Bereichs der Geschichte und des teleologisch strukturierten Bereichs der Praxis wird durch die Bestimmung der Geschichte als einem Bereich der gestörten Handlungsabläufe in Frage gestellt, weil eine solche Auffassung aufgrund der Vorausgesetztheit der Handlungssphäre, die in ihrer gestörten und disfunktionalen Gestalt erst so etwas wie Geschichte erscheinen läßt, doch eher auf ein Bedingungsverhältnis hindeutet. Die Praxis bzw. das System der Praxis wäre somit die Voraussetzung für die Geschichte bzw. das System Geschichte.

Doch auch Lübbe besteht auf der Entsprechung von Geschichte und Erzählung, die auf einem Verständnis von Geschichte und Erzählung als den nichtfinalen Strukturen beruht. Dementsprechend fasst Lübbe den Erzählvorgang hauptsächlich als chronologische Protokollierung der kontingenten geschichtlichen Änderungen auf, wobei jegliche teleologische, antizipative und intentionale Deutung der Verfasstheit des Narrativen als systemtheoretisch nicht ausweisbar gilt. Somit sieht er sich genötigt, das teleologische, zielsetzende, antizipative und praktisch-wertende Interesse an der Selbstbestimmung vielmehr nachträglich und äußerlich an den Bereich Geschichte heranzutragen. In diesem Zusammenhang ist auch fraglich, ob die systemtheoretische nichtfinale Rekonstruktion der finalen Konstruktionen überhaupt gelingen kann, da sie die Bedingtheit der deteleologisierten Redefinitionen der teleologischen

Strukturen durch die apriorischen Finalitätsvoraussetzungen wie Welt, Weltanschauung, Seinsentwurf etc. außer Acht läßt. Denn aufgrund der systemtheoretischen Ausführungen von Lübbe wird nicht klar, wie die Kontingenz, die eine Form der Möglichkeitsaktualisierung ist, ohne Gerichtetheit, also ohne Intentionalität im weitesten Sinne zu denken sei.

Auch Autoren wie Dieter Henrich und Günther Buck verweisen auf die Unterbestimmtheit des Kontingenzbegriffs bei Lübbe. Henrich zeigt am Unterschied zwischen der durch das Dokument verbürgten Identität und jener, die durch eine Geschichte offenbart wird, dass es sich bei den Geschichten um die kontextbezogene und verstehbare bzw. interpretierbare identitätsbezogene Konstanz und Kontinuität handelt, die über die elementare dekontextualisierte Identifikation durch die Dokumente hinausgeht. Mit der Erzählung kommt eine andere Identitätsart zum Vorschein, die versucht, die persönliche Identität aus der synchronen und diachronen Komplexität der persönlichen Geschichte und dem Kontext des persönlichen Handelns herauszulesen. Im Gegensatz zu der von Lübbe vertretenen These über die bloße Präsentation der Identität sieht Henrich die Verbindung der Identität und der Erzählung aus einem ursprünglichen Interesse an der fremden individualisierten Identität hervorgehen, die bei ihm den Status der Bedingung der Möglichkeit des Geschichtsbewusstseins überhaupt bekommt. Im Zuge seiner Überlegungen zur sog. Identität der zweiten Stufe stellt Henrichs Zurückgreifen auf die Rolle des fremden Horizontes eigentlich einen klaren Hinweis auf den Modalcharakter des Geschichtsbewusstseins dar, das dementsprechend nicht im Sinne einer indifferenten Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, innerhalb derer die spontane Integration der Handlungshorizonte vollzogen wird, sondern als das Verstehen von Fremdhorizonten zu begreifen ist, die als potentiell eigene Alternativen im Prozess der Herausbildung der eigenen Identität dienen können. Henrich zufolge läßt sich über die spontane Integration der Handlung und

die Bestimmung der Identität, die nur negativ und abgrenzend verfährt, höherstufig nur durch die interpretative Herausbildung der Haltung zu den anderen Identitäten hinausgehen, die als solche potentiell in die eigenen Identität eingehen können. (Henrich 1979) Auch Buck bemängelt bei Lübbe die Reduktion der Identität auf die Zufälligkeit einer historisch entstandenen Singularität, die den Unterschied zwischen dem Charakter und dem, was Buck der moralische oder sittliche Charakter nennt, verdeckt. Der sittliche Charakter zeigt die historische Singularität im Lichte einer Allgemeinheit, die sie als den Angehörigen der eigenen Art legitimiert. Er geht aus einem als Arbeit des Subjekts an sich selbst verstandenen Bildungsprozess hervor, in dem eine kontingent entstandene Individuierung an einer Allgemeinheit Anteil nimmt (Hegel, Herbart). Die Unterbestimmtheit des historisch Kontingenten bei Lübbe zeigt sich laut Buck auch im Ausbleiben der Unterscheidung zwischen dem beiläufig Zufälligen und dem (schicksalhaften) Widerfahrnis. Ähnlich wie bei Henrichs Bestimmung der Geschichte ist das Widerfahrnis etwas, womit man besser oder schlechter umgehen kann, das situativ und interpretativ zu charakterisieren ist. Der interpretative Kontextbezug des Widerfahrnisses, seine enge Kopplung an die erzählbare und verstehbare Lebenserfahrung und -führung gehen dem beiläufig Partikularen ab, was es für die Identifikationsdokumente verwendbar macht. (Buck 1979)

2.

Eine der möglichen Antworten auf das Unvermögen der systemtheoretischen Geschichtsauffassung, im Rahmen der narrativen Erfassung der unter externen Einflüssen geschehenden Veränderungen des Systems so etwas wie ein Interesse an der Selbstbestimmung aufzuzeigen, stellt die transzendentalphilosophische Wiedereingliederung der Geschichtlichkeit in das Vermögen der praktischen Vernunft dar. So etwa versuchte Hans Michael Baumgartner auf den Kontinuitätsbegriff zurückzugreifen und zwar im Sinne eines voranschreitenden

Konzeptes der Restriktion der Idee der Geschichte, das eine Tendenz zur Entgegenständlichung des Geschichtsbegriffs und damit auch zur Aufdeckung der wirklichen Beziehung von Geschichte und Praxis zeigt. Solche Konzepte, unter die er diverse lebensphilosophische, hermeneutische und existentialontologische Entwürfe der Geschichtsidee rechnet, beinhalten laut Baumgartner doch stets einen letzten Rest der metaphysischen Bestimmungen, der nur durch eine Auffassung von der Geschichtlichkeit als der Praxis der radikalen Konstruktion zu eliminieren sei. Eine rein konstruktiv verfahrenende „Konstruktion in praktischer Absicht“ (Baumgartner 1972: 169), d. h. eine solche, die ohne die Einbeziehung der außergeschichtlichen Faktoren in das vom geschichtlichen Subjekt konstruktiv festgelegten Rahmen auskommen würde, sollte imstande sein, das als apriori gegeben angenommene subjektive Interesse an der geschichtlichen Kontinuität zu befriedigen. Als der „kritische Widerpart“ der konstruierend verfahrenenden transzendentalen Philosophie gilt dabei vor allem die auf der Existentialontologie basierende Hermeneutik Hans-Georg Gadamers (vgl. Gadamer 1986), bei der es sich laut Baumgartner um eine lebensphilosophisch angereicherte Fortführung der transzendentalphilosophischen Fragestellung handelt. An dem Gadamerischen hermeneutischen Konzept, das die Bedingungen der Möglichkeit der geschichtlichen Erfahrung und damit zusammenhängend auch eine Auffassung der geschichtlichen Kontinuität entwickelt, kritisiert Baumgartner den seiner Meinung nach illegitim vollzogenen „Übergang von Geschichtlichkeit zu Geschichte, das heißt von der feststellbaren jeweiligen situativen Bedingtheit und Bestimmtheit des Verstehens zu einem prozeßhaft gedachten, dialogisch sich vollziehenden Geschehen der Überlieferung“. Es handelt sich also um den „unter methodischen Gesichtspunkten [...] unvermittelten Übergang von einer Strukturanalyse des Verstehens zu einer Ontologie der Geschichte“ und der „darin eingeschlossene doppelte Interpretationssprung von Verstehensbedingungen zu Geschehen und

von Geschehenskontinuum zu Geschichtskontinuität stellt das Konzept einer vorgängigen, in allem Verstehen bereits wirksamen und vollzogenen, also primär angeeigneten historischen Kontinuität grundsätzlich in Frage“. (Baumgartner 1972: 173f.) Auch eine klare Absage an den Geschichtsobjektivismus legitimiert Baumgartner zufolge das geschichtliche Geschehen als ein Strukturmoment des Verstehensvorgangs nicht. Die verstehende Vermittlung zwischen dem Vergangenheits- und Gegenwartshorizont kann laut Baumgartner nicht als historische Kontinuität gelten, weil es den methodischen Vorgaben, die ein Mindestmaß an Kontrollierbarkeit sichern sollen, widersprechen würde. Um den methodischen Charakter zu haben, sollte der Verstehensvorgang die zu vermittelnden Horizonte als voneinander trennbare und dadurch auch begrifflich bestimmbare d. h. objektivierbare Elemente ansehen, weshalb „in den Vollzug des Verstehens Bedingungen einzutragen [sind], die nicht nur diesen Vollzug in seinem bloßen Geschehenscharakter, sondern auch das Problem der Kontinuität modifizieren“. (Baumgartner 1972: 172) Die Unmittelbarkeit der Verschmelzung der Horizonte sollte laut Baumgartner zugunsten einer reflektiert zu vollziehenden Verschmelzung aufgegeben werden, so dass „eine von der Horizontverschmelzung her verstandene Kontinuität der Geschichte nicht eigentlich als Voraussetzung, sondern primär als Produkt des Verstehensvollzugs gedacht werden müßte. So gesehen wäre der Begriff der historischen Kontinuität der Geschichte eher im Bereich der reflektierenden Konstruktion als auf der Ebene eines diese Konstruktion unterlaufenden, sie hervorbringenden Geschehens anzusiedeln: eine Konsequenz, der die hermeneutische Theorie ihrer ursprünglichen Intention nach widerspricht“. (Baumgartner 1972: 172) Diese Einwände betreffen auch die Gadammersche Orientierung an das Gesprächmodell bzw. das Modell des gelingenden Gesprächs, das sich nur unter der Hinnahme einer verengenden Idealisierung der geschichtlichen Realität und der Reduktion der Geschichtserkenntnis auf die Form „einer bloß meditativen

Erfahrung der Geschichtlichkeit seines Daseins“ (Baumgartner 1972: 177) auf die Geschichte übertragen läßt. Die synthetische Leistung der Sprache als des Universalmediums der Verständigung wird vor allem dem Gespräch zugeschrieben, wobei Baumgartner bemerkt, dass das Gespräch- bzw. Dialogmodell nicht ausreicht, um die ganze Reichweite der „Spontaneität des wechselseitigen Hörens und Antwortens“ zu erfassen. Vielmehr handelt es sich um die „ausgeborgte Spontaneität“, denn die „Antwort des Vergangenen hat angesichts der gestellten Frage nicht jene Freiheit schöpferischer und fragend in Frage stellender Spontaneität, die den personalen Dialog mehr sein läßt als ein bloß wechselseitiges Abfragen“. (Baumgartner 1972: 179) Baumgartner lehnt zwar eine Auflösung der Geschichte in der Kommunikation auch aufgrund der gesprächslosen Anteile an der Kommunikation ab, behält aber die Auffassung von der sprachlichen Ausgelegtheit der geschichtlichen Realität, da sie an sich noch keine Gleichsetzung von sprachlichem Verstehen und der Geschichte impliziert. Ferner begünstigt das Gesprächmodell auch ein nicht mehr wissenschaftlich verbindliches und an der Planung des zukünftigen Handelns uninteressiertes Teilhabedenken, ja für eine „unmittelbare Teilhabe an jener metaphysischen Ordnung, die ihm gesetzt ist“, ja sogar die „kontemplative Teilhabe an der prinzipiellen und universalen Schicksalhaftigkeit seines geschichtlichen Wesens“ (Baumgartner 1972: 181), wodurch ungeachtet Gadammers Abstreitung der Möglichkeit eines absoluten Wissens – „im Verstehensbegriff selbst das idealistische Modell des Selbstbewußtseins und der Subjektivität“ wiederkehrt und die Gebrochenheit der verstehenden Existenz zur Geschichte verdeckt wird. (Baumgartner 1972: 182) Aufgrund ihrer ontologischen Wendung, die in einer kontemplativen Geschichtsanschauung mündet, erweist sich Baumgartner zufolge die philosophische Hermeneutik als „ohne konstitutiven Bezug zur menschlichen Praxis“ und somit ohne die Aussichten auf einen kritischen Umgang mit der Überlieferung und Tradition. (Baumgartner 1972: 183)

Die Kritik von Baumgartner konzentriert sich also um den Ontologieverdacht, der konstruktivistisch und pragmatisch in Richtung einer Umdeutung des Begriffs der Kommunikation ausgebaut wird. Anstelle eines den Vergangenheitsbezug begünstigenden Gesprächmodells wird ein an den Horizont der Gegenwart orientierter Dialogverständnis bevorzugt. Baumgartner geht davon aus, dass im Gegenwartshorizont tendenziell eine Transparenz gegeben ist, die erlaubt, die weiterhin wirksame Vorurteilsstruktur in Grenzen zu halten und das Gespräch doch primär durch „Sinnvorstellungen und Handlungsmodelle“ zu bestimmen, die „sich als reflektierte Ergebnisse den bewußten Überlegungen verdanken“. (Baumgartner 1972: 187) Insofern im Gesprächsmodell der im Gegenwartshorizont waltende praktische Bezug in den Vordergrund gerückt wird, ergeben sich Konsequenzen auch für den Dialog mit der Überlieferung. Der konstitutive Praxisbezug des sog. Dialogs mit der Gegenwart lässt den Dialog mit der Überlieferung im Hinblick auf die bewusst formulierten gegenwärtigen Handlungsziele stattfinden. Der Dialog mit der Überlieferung erhält somit einen primären Praxisbezug. Er steht „unter Bedingungen einer kommunikativen Auseinandersetzung um Sinn und Möglichkeiten menschlichen Lebens“ d. h. „unter den Bedingungen gegenwärtiger Kommunikation“, die die Spontaneität des Verstehenden in den Vordergrund rücken, d.h. die zuvor als zumeist unverfügbar und nichttransparent angesehene, von Gadamer als das Einrücken in das Überlieferungsgeschehen bezeichnete Selbstentfaltung des Verstehensvollzugs in eine subjektive, die Überlieferung zur Anrede stellende Freiheit umwandeln. (Baumgartner 1972: 188) Dies zieht eine deutliche Absage an die Vorstellung einer sich dem Verstehenden weitgehend entziehenden und sich anonym konstituierenden präflexiven Kontinuität der Geschichte nach sich. „Der historische Zusammenhang ist vielmehr“, so Baumgartner, „prinzipiell retrospektive Konstruktion in hypothetischen Begriffen“, d. h. eine „mannigfaltig, wiewohl nicht selbst durch Kontinuität,

bedingte theoretische Leistung“, die Gadamer von seinem existentialontologischen Hintergrund ausgehend veranlasst, die Geschichte und den Verstehensvollzug als Eins zu denken und somit die Spontaneität des Verstehenden nicht zu beachten. (Baumgartner 1972: 199) Laut Baumgartner ist nur die durch die subjektive Spontaneität geleistete geschichtliche Kontinuität eine solche, die auch als Aufgabe, als auf das konkrete Handeln bezogene und nicht als die bloße Fortschreibung der Überlieferung aufgefasst werden kann. Baumgartner spricht auch von „rückwärts orientiertem konkreten Handeln“, bei dem die Retrospektive und Retroaktive, also die theoretische und die praktische Komponente ineinander spielen. Dementsprechend gewinnen die Begriffe Konstruktion und Handeln zugunsten des Verstehensbegriffs stark an Bedeutung.

Demgegenüber zeigt Dieter Thomä, wie sowohl ein solcher auf Spontaneität, Praxis und Selbstkonstruktion bezogene als auch jener retrospektive selbstfinderische Ansatz eigentlich keine Alternativen darstellen, sondern in eine Aporie führen. (Thomä 1998) Die allgemeine Krise der Selbstbestimmung zeigt Thomä anhand der Aporien solcher narrativen Strategien, ein Selbst auf den Wegen der Selbstfindung, Selbsterfindung oder (narrativen) Selbstbestimmung zu eruieren. Laut Thomä zeigen alle Versuche der erzählerischen Stabilisierung der eigenen Geschichte, die versuchen, die Wurzel der Unfreiheit in der Lebensgeschichte herauszufinden, dass es im Kern der Krise der Selbstbestimmung nicht ein Mangel an Freiheit, sondern an Glück zu finden ist. Die Kopplung der Frage nach der Selbstbestimmung an jene nach dem Glück, die bei Thomä unter dem Terminus Selbstliebe zu finden ist, sieht nicht die Freiheit als Bedingung des Glücks (wie bei Kant), sondern umgekehrt das Glück als Bedingung der Freiheit und der Selbstbestimmung an. Thomä zufolge führt ein solche Revision der Idee der Selbstbestimmung zur Infragestellung der Reichweite des narrativen Eruierens der eigenen Vergangenheit. Zugunsten dieser These verweist er auf die emotionalen Zustände, in denen sich eine Person im Ein-

klang mit sich selbst befindet, was wiederum nicht zwingend und in der Regel nicht die narrative Befragung der eigenen Vergangenheit und Bestimmtheit nach sich zieht. Andererseits kann laut Thomä gerade das narrative Vergessen, d. h. die Abstinenz im Hinblick auf die narrative Erklärungs- und Ursachen-suche den Einklang mit sich selbst erzeugen. Keine von diesen Kausalverbindungen schließt noch lange nicht die narrative Retrospektive als eine der Möglichkeiten aus, den Einklang mit sich selbst zu erreichen. Thomä setzt sich somit für ein exzentrisches Verhältnis zum Erzählen ein, das möglich wird, weil das Erzählen nicht mehr unter dem Imperativ der Subsumtion des Lebens unter die Erzählung steht. Das unter dem Zeichen der Selbstliebe stehende exzentrische Verhalten zu den gängigen erzählerischen Strategien des Eruiens des eigenen Lebens entlastet die Erzählung von der Aufgabe, ein Selbst völlig zu offenbaren, und somit auch von der Verantwortung, *die* Form des Lebens selbst zu sein. Für die Erzählung sind neue Aufgaben jenseits der Selbstfindung, Selbsterfindung und Selbstbestimmung vorgesehen, die sie fern halten von dem Dilemma zwischen der Kontinuität und der Fragmentarität, zwischen der Erzeugung der geschichtlichen Kontinuität und der artistischen Kohärenz. Die von diesen Ansprüchen enthobene Person, die auf die Erzählung zurückgreift, kann laut Thomä nun sich zu sich selbst eher rhapsodisch, episodisch, neugierig und experimentell verhalten, wobei die neue Narrativität imstande sein soll, den gängigen erzählerischen Telos der Parallelität des Lebens und der Erzählung zu überwinden – gleich, ob dass man von der Vorgabe einer völligen oder nur einer fragmentaren Parallelität ausgeht. Thomä spricht hier von einem „korresponsiven“ Verhältnis von Leben und Erzählung, das er von dem „kontemplativen“ und dem „imaginativen“ narrativen Selbstverhältnis in der Selbstfindung bzw. Selbsterfindung unterscheidet, in dem die assoziative Verbindungen zwischen der Aktualität der Situationen, in denen sich eine Person befindet, und den Erzählungen, die über diese Aktualität hinausgehen. (Thomä 1998: 254)

Auf der Spur von Baumgartners transzendentalphilosophischen Überlegungen zur Frage des Zusammenhangs von Identität und Narrativität, aber auch des Plädoyers von Thomä für eine produktive Korresponsivität von Lebenspraxis und Erzählung befindet sich Paul Ricoeur mit seiner narrativistischen Hermeneutik des Selbst. (Ricoeur 1988; Ricoeur 1991; Ricoeur 1996) Zum einen behauptet Ricoeur, dass sich das Phänomen der Zeit und somit auch das Phänomen der Geschichtlichkeit der menschlichen Identität dem begrifflichen, aber auch dem spekulativen und letztendlich auch dem phänomenologischen Denken entzieht. Dabei hat er vor allem Husserl und Heidegger im Blick, über die er meint, dass sie durch ihre phänomenologische Analysen schlichtweg die in die Antike bis zu Augustin zurückreichende Tendenz zu der immer stärker betonten Selbstreferentialität des Subjekts fortgesetzt haben. Ricoeur zufolge ist diese Selbstreferentialität nur eine notwendige Folge der reinen Reflexion der Zeit. Zum anderen behauptet Ricoeur, dass nur die Narrativität die Möglichkeit eines adäquaten Zugangs zum Phänomen der Zeit und damit auch zur Frage nach der geschichtlichen Identität bietet, weil es ihr gelingt, die Aporien des begrifflichen Zugangs zu der Zeit und der Geschichte auf einer poetischen Ebene zu lösen. Im Rahmen der zirkulären Verbindung der sog. dreifachen Mimesis versucht Ricoeur, durch die narrative Konfiguration so etwas wie eine narrative Identität herauszuarbeiten. Die narrative Konfiguration geht aus der mit den narrativen Elementen bereits durchsetzten Welt des Handelns (Präfiguration) hervor, deren Heterogenität einer narrativen Synthesis unterzogen wird und deren konfigurative Leistungen dann in die Welt des Handelns wieder eingeschrieben werden (Refiguration). Hier ist vor allem der Unterschied zwischen *idem* und *ipse* von Bedeutung, zwischen Idemität und Ipseität, also zwischen der quantitativ und vergleichend zu bestimmenden Identität und jener, die von der sog. regulativen Idee abhängt und als welche bei Ricoeur die transzendente Setzung des dem Anderen gegebenen Versprechens fungiert.

Das Versprechen einhalten, d. h. eigene Handlung und die eigene Identität im Hinblick auf die Erfüllung der Pflicht zum Anderen zu strukturieren – das ist die Sache der Ipseität oder genuin der menschlichen Identität.

3.

Der phänomenologische Narrativismus von Wilhelm Schapp teilt den Geschichten eine grundlegende Funktion bei der Selbstbestimmung zu und zwar in dem von Thomä gemeinten Sinne der Selbstfindung. (Schapp 1981; Schapp 2009) So gesehen gehört sein narrativer Holismus letztendlich in die Aporie der Selbstfindung und Selbsterfindung, führt uns aber aufgrund seiner phänomenologischer Voraussetzung näher an die Frage nach der Möglichkeit eines phänomenologisch zu verstehenden Verhältnisses von Leben bzw. Existenz und Erzählung. Laut Schapp lassen sich die Geschichten zwar als die Art von Gebilden, die man neben anderen Gebildenarten vorfindet, betrachten, doch ihre Besonderheit liegt darin, dass sie andere Gebilde hervortreten lassen können. Die Dinge und die sog. Wozudinge (d. h. von Menschen geschaffene Dinge) kommen *als* Dinge bzw. Wozudinge primär in Geschichten vor. Laut Schapp gehört zu den Geschichten immer auch jemand, der in sie verstrickt ist. Genauer formuliert: die Menschen sind stets in Geschichten verstrickt und dieses Verstricktsein in die Geschichten ist das primäre Verhältnis zu den Artefakten und den Dingen der Außenwelt. Auf diese Weise erfährt die phänomenale Sachgegebenheit eine narrativistische Umdeutung. Davon ausgehend stellen sich dann weitere Fragen, die die Unterschiede und Vernetzungen der Fremd-, Eigen- und Wirgeschichte betreffen. Die Geschichten vernetzen sich so, dass ihr Anfang und Ende sich nur in Relation zu anderen Geschichten denken lassen. Der Anfang und das Ende einer Geschichte verweisen stets implizit oder explizit auf eine Vorgeschichte bzw. Nachgeschichte, wobei diese sowohl als Fremd- als auch Eigen- und auch Wirgeschichte fungieren können. Die Vernetzungs-

möglichkeiten sind vielfach und genauer genommen müssen nicht nur im Bezug auf den Anfang und das Ende der Erzählung gedacht werden, sondern können an jedem Punkt des Erzählvorgangs geschehen. Die Frage ist, ob sich von dieser apriorischen Zusammengehörigkeit der Geschichten und ihrer Horizonte doch auf einen äußersten, sie alle umgreifenden Horizont schließen lässt, so dass eigentlich von *einer* Geschichte die Rede sein könnte. Schapp betont aber den „lebendigen Zusammenhang der Geschichten untereinander“, womit die vor- und nachgeschichtliche, vorder- und hintergründige Horizontalität der Geschichte sowie ihr Verhältnis zu dem, der die Geschichte hört, und zu dem, der sie erzählt, gemeint ist. (Schapp 2009: 95)

„Die Geschichte steht für den Mann“ (Schapp 2009: 103), will heißen, in erster Linie haben wir Zugang zu einem Selbst über seine Geschichte. An eine Person, an ein Selbst treten wir laut Schapp nie so nah heran, als in der Kenntnis der Geschichten über ihn. Weder durch das persönliche Kennenlernen noch anderweitiges Wissen über jemanden lässt sich die Erzählung in dieser Hinsicht überbieten.

Die Seinsform der Geschichten schließt auch ihr eigenes Bekanntsein mit ein, das niemals von der Art einer indifferenten Kenntnisnahme ist. Sie ist immer ein Zusammenhang, sei es der Lebensgeschichte, der Gemeinschaftsgeschichte oder ein anderer. Die Geschichten sind darauf angelegt, weiter erzählt bzw. gehört zu werden, sie werden aber nicht beliebig fortgeführt, weil sich hier stets der Zusammenhang, in den die Geschichte gehört, geltend macht.

Ungeachtet der Tatsache der Zusammengehörigkeit von Eigen- und Fremdverstrickung, die sich darin zeigt, dass jede Fremdverstrickung eigentlich die Eigenverstrickung eines anderen ist und dass sie vom Rande der Eigenverstrickung in seine Mitte hereinbrechen und sie völlig überlagern kann, sind laut Schapp doch die Eigengeschichten paradigmatisch für die Gleichsetzung von Menschsein und dem Verstricktsein in Geschichten. Und die Unabschließbarkeit des Horizontes der Ge-

schichten lässt sich am Eigenverstrickung und Eigengeschichte aufzeigen. Gleich wie weit wir in diesen Horizont vordringen, werden wir nicht auf die erste Geschichte stoßen. Das narrative Vordringen in den Vergangenheitshorizont bedeutet aber eigentlich die Fortführung der eigenen Geschichte, wobei sich der eigene Vergangenheitshorizont jedoch nicht gleichmäßig abschattet, sondern in den Geschichten in mehr oder weniger klaren Partien - die weit entfernten können heller als die nahe liegenden sein - präsentiert wird. Die Geschichten sind dadurch möglicherweise in einem ausgezeichneten Sinne unabschließbar und zwar nicht im steten und unendlichen Herabsinken in den Vergangenheitshorizont, sondern in dem Sinne dass sie jederzeit an Aktualität gewinnen können. Laut Schapp gibt es keine vergangene Eigengeschichten, die die Aktualität völlig verlieren können. Der ganze Horizont der Eigengeschichten lässt sich weder veräußern noch kann man aus ihm aussteigen. Er wandelt stets mit der aktuellen Geschichte und umgibt sie, so dass die Selbstbetrachtung nur aus der Innenperspektive erfolgen kann. Die Geschichten fügen sich in eine Einheit, indem die vergangenen Geschichten die jetzige mittragen und die zukünftige Geschichte vorbereiten. Gleichwie eine aktuelle Geschichte die vergangenen überragen möge, bleibt diese in dem Horizont der jetzigen Geschichte erhalten. Zurückgreifend auf das Aristotelische Entelechiemodell spricht Schapp bezüglich der zukünftigen Geschichten von einer „Wachstumsrichtung“, d. h. von einer stets mitgegebenen und bedingt gesagt naturhaften Angelegtheit der zukünftigen Geschichte in der vorausgehenden Geschichte, die keine Beliebigkeit bei der Entwicklung der zukünftigen aus den vergangenen und aktuellen Geschichten zulässt. (Schapp 2009: 130)

Schapp versteht die Zeitlichkeit der Geschichten als die ursprünglichste, aus der alle anderen abgeleitet werden können. Die Zeitlichkeit der Geschichten ist diejenige, in der es eigentlich keine vergangenen Geschichten gibt, da jede ‚vergangene‘ Geschichte aktualisiert werden kann. Auch die zukünfti-

ge Geschichte ist bereits im gegenwärtigen Horizont und darüber hinaus in den vergangenen Geschichten enthalten. „Die in der Vergangenheit stets schon gegenwärtige Zukunft reicht dabei schon immer über jede Gegenwart, über Gegenwart in jedem Sinne hinaus“. (Schapp 2009: 142)

Burkhard Liebsch spricht in diesem Zusammenhang von einer „narrativistischen Verabschiedung der Phänomenologie“¹ (Liebsch 2010: 20) bei Schapp, die sich eigentlich vor allem gegen eine Radikalisierung der Phänomenologie wendet, die wiederum bestrebt ist, den Status der Gegebenheit zu bestimmen bzw. die Begründung des Sich-Zeigenden, also die Vorgegebenheiten zu ermitteln. Denn an die Stelle der (Husserlschen) Evidenzen treten bei Schapp die Geschichten als Urphänomene. Aus der phänomenologisch geforderten „Maßgeblichkeit der Erfahrung“ wird nun die narrative Erfahrung, wobei die Narrativität nicht mehr von der Philosophie transzendierbar und hintergebar ist. Liebsch möchte aber zeigen, dass sich der narrativistische Ansatz doch in die phänomenologische Begrifflichkeit einordnen läßt, insofern die Verstricktheit in Geschichten bei der Indirektheit des Zugangs zu dem Sich-Zeigenden ansetzt und somit auch alle Komponenten des Sich-Zeigens umfasst. Darüber hinaus soll sich dabei um einen Ansatz handeln, der den Charakter einer unhintergebaren radikalen Geschichtlichkeit hat. Für problematisch hält Liebsch vor allem Schapps These von der Untrennbarkeit vom Kennen der Geschichte und der Verstrickung in die Geschichte, insofern nicht beachtet wird, dass die behauptete Identität gerade dem Kennen der Geschichte nachteilig sein kann. (Liebsch 2010: 37) Laut Liebsch ist bei Schapp eine Nivellierung der gelebten (Schapp: „Passiertsein“) und zu erzählenden Geschichte („Auftauchen“) am Werk. Das Nichtbeachten des Auseinandertretens der geleb-

1 Liebsch, Burkhard: Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps, in: Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit, K. Joisten (Hg.), München 2010, S. 20-48; hier: S. 20.

ten und der zu erzählenden Geschichte bzw. der notwendigen Nachträglichkeit der zu erzählenden Geschichte, zeigt nicht zuletzt der Umstand der narrativen Polymorphie des Erlebten, d. h. dass das Erlebte in mehreren Geschichten auftauchen kann. (Liebsch 2010: 39)

Ein weiterer Einwand von Liebsch betrifft den nichtreproduktiven Charakter der Weitergabe der Geschichte an die Anderen. Der Andere tritt bei Schapp meistens als der Dritte, als von außen an die Geschichte herantretender Beobachter, also als jemand, der in die Geschichten nicht berichtend eingreift. Ungeachtet der von Schapp behaupteten Verflochtenheit der Eigen- und Fremdgeschichte läuft sie, so Liebsch, letztendlich auf den Vorrang der Eigengeschichte hinaus, wogegen er die Unableitbarkeit der Fremd- aus der Eigengeschichte betont. Vielmehr läßt sich laut Liebsch die Ableitbarkeit der Eigen- aus der Fremdgeschichte nachweisen.

Wie in den obigen Einwänden stellt sich auch hier die Frage nach der Möglichkeit eines kritischen Verhältnisses innerhalb des Verstricktseins in die Geschichten, wobei Liebsch doch auch die Erwägung in Betracht zieht, „dass das Verstricktsein in Geschichten (wie das Dasein bei Heidegger) im Grunde diesseits von Wahr und Falsch liegt“. (Liebsch 2010: 40f.)

Hans-Dieter Eichler hebt den ontologischen Charakter des Narrativismus von Schapp hervor und in Anlehnung an Heidegger bestimmt er die Verstricktheit in Geschichten transzendentalphilosophisch als „unhintergehbare Voraussetzung des menschlichen Seins im Sinne eines Existenzials“, so dass er auch die Bezeichnung der narrativen Phänomenologie von Schapp als narrative Ontologie für vertretbar hält. Denn wie die Existenz (des Menschen) ist das Verstricktsein in Geschichten jemeinig, d. h. es läßt sich nicht gegenseitig abnehmen. In seinem Verstricktsein in Geschichten ist man letztendlich unvertretbar. (Eichler 2010)

Heidegger geht es darin um die Herausstellung der Seinsweise eines das Sein verstehenden Seienden, des Daseins

nämlich. Das Sein dieses Seienden bestimmt er als Sorge und den Sinn der Sorge als Zeitlichkeit. Das Dasein ist demnach ein Seiendes, dessen Sein ein Zeitlichsein, also ein Geschichtlichsein ist. Das Sein des Daseins wird also gezeitigt, dies in seiner authentischen Modifikation, im existentiellen Modus der Eigentlichkeit aus der Zeitextase der Zukunft (das Selbst). (Heidegger 1993)

Im Rahmen seiner Existentialontologie behandelt Heidegger immer wieder auch die Frage der Thematisierung der Existenzvollzüge, allerdings mit dem Ergebnis, dass das Thematischwerden zumindest seiner Tendenz nach eher zum Modus des uneigentlichen Existierens zugeordnet werden soll. (Heidegger 1993)

Zu klären ist, ob auch eine andere Leseart der Heideggerschen Existentialontologie möglich ist, und zwar eine solche, die auch für den Modus eigentlicher Existenz die entsprechenden Ausdrucksweisen, die Weisen des Thematischwerdens findet. Oder genauer gesagt, ob schon im authentischen Existenzvollzug eine Ausdrücklichkeit erkennbar ist, wodurch sich bestimmte Ausdrucksweisen als verträglich mit dem eigentlichen Existenzvollzug erweisen können.

Hier wird die These vertreten, dass sich eine solche ursprüngliche daseinsmäßige Ausdrücklichkeitsform in der Narration finden lässt. In ontologischer Hinsicht deckt sich die Erzählung mit der Daseinsstruktur. (Vgl. dazu auch Radinković 2011; Radinković 2013)

Der für die Daseinsstruktur charakteristische existentielle Möglichkeitscharakter und das damit zusammenhängende Sein zum Ende finden eine Entsprechung in der narrativen Möglichkeit und der narrativen Endlichkeitsauffassung. Die Existentialontologie geht davon aus, dass die ursprüngliche Zeitlichkeit, von der sich alle anderen Zeitlichkeitsarten ableiten lassen, eine existentielle endliche Zeitlichkeit ist. Erst aufgrund der endlichen Zeitlichkeit kann es auch eine un-endliche Zeitlichkeit geben. Die endliche Zeitlichkeit geht aus einem

Verhalten zum eigenen Ende (Tod) hervor als zur eigensten, un-
einholbaren und unbezüglichen Möglichkeit. Die Unverfügbar-
keit des Todes, das sich in dem existentiellen Verhalten zu dem
Ende enthüllt, stellt das Dasein auch vor seine eigene Seinswei-
se. Das Dasein erfährt sich als das ganzheitliche Seinkönnen.
Das existentielle Verhalten zu der ständigen Möglichkeit der
Aufhebung der Existenz konstituiert das existentielle Verhalten
zu den Möglichkeiten der Existenz. So wie die Möglichkeit des
Todes noch vor dem Ableben die Existenz konstituiert, so mo-
difiziert auch jede ergriffene Möglichkeit die Existenz als ein
Ganzes. Eine ergriffene Möglichkeit ist zugleich das Uminter-
pretieren dessen, was man mal war und das Erzeugen der ge-
genwärtigen Situation, in der man sich befindet. Die Existenz
zeitigt sich aus der Zukunft, indem sie sich als ein ständiges,
d.h. immer schon gewesenes Seinkönnen in die gegenwärtige
Situation des Handelns bringt. An dem Existieren des Daseins
ist nichts Wirkliches, sondern nur Mögliches. (Heidegger 1993)

Eine Erzählung lässt sich auch als ein ganzheitliches
Sein zum Ende verstehen. Die Erzählung geht nicht nur ir-
gendwann zu Ende, sondern ihr Ende ist stets antizipiert und
bestimmt stets das Fortschreiten der Erzählung. Das fortschrei-
tende Hinzukommen der neuen Teile der Erzählung ist also
keine fortschreitende Vervollständigung einer noch nicht fer-
tigen (vorhandenen oder zuhandenen) Ganzheit, sondern der
Erzählvorgang kann stets abgebrochen werden und die Erzäh-
lung wäre dennoch vollständig. Die Erzählung kann sich also
zeitigen im Sinne der Zeitigung der Existentialität. Vorlaufend
auf ihr eigenes Ende erschließt sie sich als ein ständiges, immer
schon gewesenes Seinkönnen, wodurch man in die Gegenwart
der Erzählsituation gebracht wird. An der Erzählung ist nichts
Wirkliches, sondern nur Mögliches.

Es handelt sich also um eine Ausdrücklichkeitsform,
die ontologisch der Daseinsstruktur entspricht und zwar so,
dass in der Erzählung der Daseinsvollzug nicht wie bei dem
Thematisieren reflexiv zum Stillstand gebracht wird. Dass das

existentiale Selbst und das narrative Selbst ontologisch gleich sind, bedeutet: an dem existentiellen Phänomen der Erzählung lässt sich die Erzählbarkeit des Daseins und somit auch der eigentlichen Existenz nachweisen. Auf dieser Basis lässt sich auch dem Vorwurf der Selbstreferentialität des Daseins begegnen. Denn in ihrer narrativer Ausdrücklichkeit hat die Existenz auch die Mannigfaltigkeit des phänomenalen Horizontes als Mannigfaltigkeit der temporalen Ausdruckscharaktere bei sich.

Der narrative Ausdruck des Existenzvollzugs ist selbst ein sich aus der Zukunft zeitigender. Als Ausdruck verweist er sich entwerfend jedoch nicht nur auf eine Zukunft als das eigene Seinkönnen, sondern auch auf die mögliche zukünftige rezeptive ‚Wiederholung‘ durch eine andere Existenz. In diesem doppelten Sinne kann man hier von einer Hermeneutik der Zukunft sprechen.

Literatur

- Baumgartner, Hans Michael (1972): *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt am Main.
- Buck, Günther (1979): „Über die Schwierigkeit der Identität, singular zu bleiben (Bemerkungen zu H. Lübbes Begriff der Identität)“, in: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 665-669.
- Eichler, Hans-Dietrich (2010): „Wilhelm Schapps narrative Ontologie. Eine Problematisierung seiner Geschichtenphilosophie“, in: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, K. Joisten (Hg.), München: 102-125.
- Gadamer, Hans-Georg (1986): *Wahrheit und Methode (GW Bd. 1: Hermeneutik I)*, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Henrich, Dieter (1979): „Identität und Geschichte – Thesen über Gründe und Folgen einer unzulänglichen Zuordnung“, in: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 659-664.
- Liebsch, Burkhard (2010): „Die Idee der Phänomenologie im Lichte ihrer narrativistischen Verabschiedung im Werk Wilhelm Schapps“,

- in: *Das Denken Wilhelm Schapps. Perspektiven für unsere Zeit*, K. Joisten (ed.), München: 20-48.
- Luckner, Andreas (2014): „Radikale Hermeneutik. Zur Geschichtlichkeit der Philosophie als Sache des Verstehens“, in: *Filozofija i društvo* 25 (4): 5-20.
- Lübbe, Hermann (1977): *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel.
- Lübbe, Hermann (1979): „Identität und Kontingenz“, in: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: Wilhelm Fink Verlag: 655-659.
- Luhmann, Niklas (1979): „Suche der Identität und Identität der Suche – Über teleologische und selbstreferentielle Prozesse“, in: *Identität* (Hermeneutik und Poetik 8), Odo Marquard/Karlheinz Stierle (ed.), München: 594-596.
- Meuter, Norbert (1995): Narrative Identität. *Das Problem der personalen Identität im Anschluss an Ernst Tugendhat, Niklas Luhmann und Paul Ricoeur*, Berlin.
- Radinković, Željko (2013): *Narativna modifikacija Hajdegerove filozofije*, Beograd.
- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung I: Zeit und historische Erzählung*, München.
- Ricoeur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung III: Die erzählte Zeit*, München.
- Ricoeur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*, München.
- Schapp, Wilhelm (1981): *Philosophie der Geschichten*, Frankfurt am Main.
- Schapp, Wilhelm (2009): *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main.
- Thomä, Dieter (1998): *Erzähle dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, München: C. H. Beck'sche Reihe.

Petar Bojanić

**Institutionalisieren,
ursprünglich
institutionalisieren
[stiften, urstiften]**

Vor dieser geschätzten Institution und im Rahmen eines der wichtigsten Institute der Institution Philosophie (Ich meine die Gastfreundschaft und die Offenheit der Institution, einzuladen, sich gegenüber dem Anderen zu „öffnen“ und ihn zu „akzeptieren“, sich durch den Anderen zu generieren und zu regenerieren. Ich rechne aber auch mit dem Kalkül und der Bereitschaft der Institution, sich vor dem Anderen zu hüten und ihn ihre „Schwellen“ nicht überschreiten zu lassen.) werde ich versuchen, einige der Bedingungen meiner Absicht vorzustellen.¹ In dem Titel habe ich zugleich drei Richtungen der Forschung angekündigt und meine Aufgabe wäre, die voraussetzungslose Relation zwischen ihnen zu zeigen. Der erste Teil des Titels bezieht sich auf ein sehr spezifisches Segment der Husserlschen phänomenologischen Forschungen: außer der Verben *stiften*, *urstiften*, *gestiftet* benutzt Husserl die deutschen Substantive *Stiftung*, *Urstiftung* oder *Endstiftung*. Obwohl es noch viel Zeit in Anspruch nehmen wird, alle Manuskripte Husserls zu veröffentlichen, ist es schon heute sehr leicht, die Bedeutung der Husserlschen Idee und die Wichtigkeit, die diese weiterhin ungewöhnlichen Worte für die Husserlsche Arbeit im Allgemeinen haben, zu verteidigen. Das Problem mit den

¹ Die erste Fassung dieses Textes wurde am 13. Juli 2007 am University College in Dublin vorgestellt.

unveröffentlichten Manuskripten und den Geheimnissen des Husserl-Archivs enthüllt der zweite Teil des Titels. Als das erst gegründete Archiv anfang, seine ersten Besucher in Löwen zu empfangen, sei es vor (einer der ersten war Merleau-Ponty²) oder nach (der erste war zweifellos Ricœur) dem Zweiten Weltkrieg, war es unmöglich, sich auch nur vorzustellen, wie enorm die Kraft der Husserlschen Investierung in das und der Insistierung auf dem Paar *Stiftung*/*Urstiftung* sein wird. Wahrscheinlich fällt auch ein Großteil der Verantwortung für das Verstecken der Besonderheit dieser Worte an Emmanuel Levinas ab, der das Wort *Urstiftung* aus den *Cartesianischen Meditationen* (1929) auf zwei Weisen übersetzt.³ Levinas, der sich nie im Archiv betätigt habe, könnte ein perfektes Beispiel für einige mögliche Voraussetzungen sein: (1) dass die Wichtigkeit dieser „unbekannten“ Husserlschen Strategien allein in den unveröffentlichten Manuskripten gefunden werden konnte, (2) dass völlig unterschiedliche Generationen der Konsultanten der Husserl-Archive (in Löwen und Paris) von einem identischen Glauben an die Bedeutung der Husserlschen Entdeckungen zeugen (Derrida oder Lyotard; Richir oder vielleicht Depraz), (3) dass die Fassung der Übersetzung von Merleau-Ponty (*Stiftung* ist *Institution*) dominiert und einen größeren Einfluss auf die späteren Interpretationen Husserls als z.B. die ersten Ricœurschen Übersetzungs-

2 Merleau-Ponty besuchte Löwen zum ersten Mal am 1. April 1939 (1941 kehrte er wieder zum Archiv zurück). Unter anderen Texten konsultierte er *Die Krisis*, dann die Handschriften mit der Bezeichnung D (*primordiale Konstitution*, *Urkonstitution*), die weiterhin unveröffentlicht sind, usw. Vgl. Van Breda 1962: 410-430.

3 Im § 38 übersetzen Levinas und Gabrielle Pfeiffer (Alexandre Koyré hat diese Übersetzung durchgesehen) *Urstiftung* als „*formation première*“, und im berühmten § 50 mit „*création première*“. Husserl 1992a;1931: 135, 181. Dorion Cairns übersetzt *Urstiftung* immer als „*primal instituting*“. Vgl. Husserl 1969;1931: 80, 111. Wenn sie das Wort *Stiftung* übersetzt, zieht Cairns das Wort *institution* oder *instituting* dem Wort *foundation* vor. Vgl. Cairns 1973: 108.

lösungen ausgeübt hat⁴, (4) dass gerade die Übersetzung des Wortes *Stiftung* mit *Institution* dafür verantwortlich ist, dass Husserl zu der „französischen Angelegenheit“ wird (abgesehen davon, dass er die „französische Angelegenheit“ ist, weil er direkt aus dem Archiv kommt und frei von irgendwelchen Einflüssen deutscher Rezeptionen und deutscher Schüler ist, inkorporiert *Stiftung* als *Institution* Husserl in das Recht- und Politikmilieu Frankreichs und ermöglicht, dass es von den linken und marxistischen Positionen interpretiert wird⁵), und letztendlich (5) führt die (*Ur*)*Stiftung* als (Proto-)*Institution* die Phänomenologie in völlig unterschiedliche Texte der bedeutenden französischen Philosophen ein, die Husserl nicht im Archiv gelesen haben, die dann aber „mit ihm“ notwendig die *Institution* als solche denken.⁶

Dieser letzte Satz könnte die Einleitung in den dritten Teil des Titels sein, in dem es um den Ursprung der Kontinentalphilosophie geht. Die Idee ist, dass dieses Theater des Lesens, des Übersetzens und des Einflusses von Husserl, das in dem belgischen Archiv ansetzt und in dem Husserl-Archiv in Paris fortgesetzt wird, imstande ist, dasjenige, was wir „Kontinentalphilosophie“ nennen, zu institutionalisieren. Das bedeutet, dass

4 Gerade aus Löwen mit der ersten Übersetzung der Husserlschen „Wiener Konferenz“ aus dem Jahr 1935 angekommen spricht Ricœur in seinem ersten Text über Husserl „Der Sinn der Geschichte“ von 1949 über die Geschichte als dem wichtigsten Moment der Selbsterkenntnis und zitiert § 15 des Buches *Krisis* mit dem Titel „Reflexion über die Methode unserer historischen Betrachtungsart“. Er übersetzt die *Urstiftung* mit *la fondation originelle*. Dennoch im Kommentar dieses Satzes gibt er eine neue Lösung für die Übersetzung von der *Urstiftung* [*une proto-fondation*], währenddessen aus der *Endstiftung* *une fondation finale* wird. Ricœur 1949: 293-294.

5 Das unter dem großen Einfluss von Ricœur verfasste Buch *La Phénoménologie* von Jean François Lyotard ist ein solcher Versuch. Vgl. Lyotard 1954.

6 Hier ist vor allem das Projekt von Michel Foucault von Bedeutung. Vgl. Foucault 1971: 9-15.

die Husserlsche Strategie mit *Stiftung*/*Urstiftung* im Ursprung dieses Syntagmas liegen könnte, da das Denken der Institution der Philosophie (Die Frage: Was ist Institution der Philosophie?“ versteckt die grundlegende Frage: „Was ist die Philosophie?“) als das Denken Europas, als das Denken der Menschheit und als das Denken der Begegnung mit dem Anderen (Intersubjektivität) strukturiert ist.

Das Wort *Stiftung* – „das schöne Wort [*le beau mot de*] Stiftung, das Husserl verwendet hatte, um die unendliche Fruchtbarkeit jedes Zeitmoments zu bezeichnen“ (Merleau-Ponty 1966 : 95) – übersetzten sowohl Merleau-Ponty als auch Cairns mit *Institution*.⁷ Was ist dann die *Institution* und überträgt dieses lateinische Syntagma – *in statuere* – in der Tat gut die Husserlsche Absicht, eine Operation oder eine Form zu finden, die sich von allen bis dahin von ihm gebrauchten unterscheidet? Zur Debatte steht ein schöpferischer Akt, in dem etwas anfängt, der etwas die Stabilität (das Wort *Establishment* hat in sich etwas, was stabil ist) verleiht und der sich von den Worten *Begründung*, *Letztbegründung*, *Konstitution*, *Setzung*, *Fundierung* usw. unterscheiden muss.

Vorbereitend und ohne mich allzu viel aufzuhalten, werde ich die Bedeutungen des Wortes „Institution“ aufzählen, die dann mit der Absicht Edmund Husserls verglichen werden sollten: außer des Anfanggebens für etwas (auf der französischen Sprache bedeutet *instituer* ein Akt, mit dem etwas inau-guriert wird) und außer „Aufrichten“ von etwas auf dem Land des Souveräns (Institution ist immer mit der Architektur, mit dem Objekt verbunden) teilt das Wort „Institutionalisieren“ die selbe semantische Linie mit dem lateinischen Wort *status*. *In statuere* heißt, machen, dass etwas steht (also es nicht hal-

7 Im Buch *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology* erwähnt Dermot Moran das Wort *Urstiftung* siebenmal und viermal übersetzt er sie anders (ansonsten ist es im Index dieses Buches mit *foundation* übersetzt). Die *Urstiftung* ist *primal institution*, *primary instituting*, *primary founding*, *primary foundation*. Vgl. Moran 2005.

ten, es nicht stützen, sondern machen, dass es von selbst steht) oder sich aufrecht hält.⁸ „Institution“ sichert Status durch das Statut, d.h. durch die interne Regel (*instituti*). Der zweite, gleichermaßen wichtige Korpus der Bedeutungen und der Anwendungen des Verbs „institutionalisieren“ bezieht sich auf die entscheidende Offenheit einer Institution, (1) den Nachfolger zu bezeichnen oder zu produzieren (die Generationsantwort), (2) ferner bedeutet „institutionalisieren“ das Geben der Instruktionen, die Edukation und (3) „institutionalisieren“ setzt das Machen der Reserve oder eines Platzes voraus, eines Platzes für etwas, das erst kommen und sich aufstellen soll, das aber immer noch abwesend oder unsichtbar ist.

Das Syntagma *in statuere*, in die die Husserlsche Idee „übersetzt“ und „verwandelt“ werden soll,⁹ besitzt – wie ich

8 Also anders als das Wort “foundation”, das für das Sitzen und die Stabilität, die das Sitzen bietet (*fundamentum* ist der Hintern, der Anus), steht. *Fond* bedeutet Geld.

9 In der kolloquialen Bedeutung ist *Stifter* der Begründer, der *Anstifter* ist der Urheber und die *Stiftung* ist die Foundation, die für erfolgreiche Projekte Stipendien vergibt und belohnt. Zwei andere berühmte Verwendungen dieser Husserlschen Worte sollen nur erwähnt werden: Heideggersches berühmte Sentenz „*Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins*“ und die Kantsche Reflexion über den Frieden, der notwendig zu errichten ist [*Frieden stiften*]. Vgl. Kant 1923: 349. Die Worte *stiften* oder *gestiftet* verwendet Kant erst in der letzten Lebensdekade öfters. Zweifellos impliziert *Stiften* die Gewalt. Kant glaubt – und an vielen Stellen manifestiert er diese seine Überzeugung (einige Male in den Notizen aus der Hinterlassenschaft)-, dass durch die Gewalt etwas gestiftet bzw. institutionalisiert werden kann. Nämlich, der Gewaltakt ist der Inauguralakt jeder Stiftung und so auch der Friedensstiftung. Zum Beispiel beginnt § 55 der *Metaphysik der Sitten* mit der Hoffnung Kants, dass ein Zustand, der sich dem Recht annähert, durch den Krieg gestiftet werden kann [*um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften*]. In den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1793/1794, die Johann Friedrich Vigilantius (*Metaphysik der Sitten Vigilantius*) für den Druck vorbereitet hatte, ist Kant ganz bestimmt: „[...] *dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann, so muss dem Recht die Gewalt vorausgehen, statt dessen der Regel nach das Recht die Gewalt begründen muss. An nehme den*

schon erwähnt habe – bereits eine reiche und fruchtbare politisch-rechtliche Tradition der Anwendungen in Frankreich und innerhalb der französischen Sprache. In der Notiz zum Kurs „*L’Institution dans l’histoire personnelle et publique*“ (1954-1955) unterstreicht Merleau-Ponty, dass es gerade Husserl gelungen ist, durch sein Paar *Stiftung|Urstiftung* den richtigen Sinn einer permanenten Revolution ausfindig zu machen:

„Die Revolution und die Institution: die Revolution ist die erneute Institution [*re-institution*], die zum Ziel hat, die vorherige Institution umzuwenden [*renversement*] (...). Die Revolution ist die Rückkehr zu den Quellen, das Aufwachen dessen, das die fundierenden Idealisierungen ihres Kontextes hemmt, der Zukunft, die die Vergangenheit ist, der Zukunft, die eine viel tiefere Erkenntnis der Vergangenheit ist, die durch diese Vergangenheit auf zweideutige Weise *gestiftet* [*institué*] ist. Eine zweifache Sicht auf die Institution: sie ist sie selbst und sie ist jenseits ihrer selbst, die Restriktion und die Offenheit.“ (Merleau-Ponty 2003: 42f.)

Aber in diesen Sätzen ist weder nur die Polemik Merleau-Pontys mit Sartre, mit noch einem französischen Phänomenologen, eingeschrieben, noch evoziert er nur die alten Dilemata bezüglich des Marxismus oder Trotzki. Im Laufe seines Kurses, in dem er detailliert Marx, Proust und Freud analysiert, versucht Merleau-Ponty, die Vorteile des Wortes „Institution“ („Die Institution ist nicht die Position des Konzeptes, sondern des Seins, der Offenheit eines Feldes.“¹⁰) im Verhältnis zu den Gesetzen, zum Vertrag oder zur Verfassung zu zeigen.¹¹ Das ist

Menschen in statu naturali, sie sind exleges, in keinem rechtlichen Zustande, sie haben keine Gesetze, noch äußerliche Gewalt, die sie aufrecht erhält“. Vgl. Kant 1975: 515.

10 Merleau-Ponty 2002: 101. Vgl. auch Deleuze 1953: 39.

11 Daraus besteht die Position von Emil Durkheim, aber auch der französischen InstitutionalistInnen (Maurice Hauriou, Georges Renard, Joseph T. Delos), wichtiger Juristen und Politikwissenschaftler in der Zeit zwischen zwei Weltkriegen. „Das Wesen der Gesellschaft ist nicht das Gesetz,

nichts anderes als die Wiederholung der Tradition: (1) Merleau-Ponty zuhörend hören wir auch die berühmten Aufrufe zu und das Bestehen auf den Institutionen von Saint-Just sowie auf der Einführung der Institutionen in die Republik, da sie ihre Seele sind;¹² (2) die zweifache Sicht, über die Merleau-Ponty spricht, ist eigentlich die Wiederholung von Saint-Simon (er ist der Schöpfer des Syntagma „*contre-institution*“ (1820));¹³ das Verhältnis der Restriktion und der Offenheit der Institution bezeichnet *de facto* die konvertible und inkorporative Macht der Institution (in die Institution werden das Bewusstsein, der Brauch, der Habitus, die Energie, die Instinkte usw. konvertiert (Bergson)).¹⁴

Um nun in diesem komplizierten Feld, das die Worte *in statuere* und *institution* abdecken, die Institutionalisierung (*Ur*)Stiftung zu erforschen und zu erklären sowie die Kraft der Husserlschen Absicht und des Maßes, in dem sein Denken über diesen Kontext hinausgeht, zu entdecken – mit einem Wort, um die Antwort auf die Frage zu finden, ob die Institutionalisierung Husserls in der französischen Philosophie die Institutiona-

sondern eher die Institution.“, schreibt Deleuze 1953 (*Ibid.* S. 35). In diesem Buch über Hume übernimmt Deleuze die Teile seiner Vorrede zum Buch, das er im selben Jahr herausgegeben hat. Es handelt sich um sein erstes Buch *Instincts et Institutions* (Paris, Hachette, 1953), in der er 66 Fragmente der Autoren, die über die Institution geschrieben haben, gesammelt hat.

12 „*Les institutions, qui sont l'âme de la République, nous manquent.*“ „Die Rede gehalten am 26. Februar 1794“, vgl. Saint-Just 1988: 191. Alain Badiou fängt sein Text „Was ist die philosophische Institution?“ („*Qu'est-ce qu'une institution philosophique? Ou: Adresse, transmission, inscription*“, vgl. Badiou 1992: 83-90) mit Saint-Just an. Auf Seite 87 schreibt Badiou, wobei wir aber auch an dieser Stelle Husserl hören: „[...] die philosophische Institution ist nicht die Hüterin der Philosophie sondern ihrer Historizität.“

13 Eine der letzten Vorlesungen von Jacques Derrida aus Cerisy trägt den Titel „Das Modell der Institution als Kontra-Institution“ (23. August 2002). Vgl. Derrida 2005.

14 „Der Trieb ist innerhalb der Institution befriedigt. [...] In der Ehe ist die Sexualität befriedigt; im Besitz die Gier.“, Deleuze 1953b: 37.

lisierung eines neuen (absoluten) *Urstifters*,¹⁵ nämlich Edmund Husserls bedeutet, der zugleich nicht nur die kontinentale oder die analytische sondern die reine Philosophie¹⁶ oder die Institution der Philosophie als solche institutionalisiert? -, würde ich drei unterschiedliche Visionen oder Versionen dieser Husserlschen Intervention vorschlagen. Erst die dritte unter ihnen, die durch ein vor dreißig Jahren von Ricœur verfasstes Fragment provoziert wurde, könnte möglicherweise meinen bescheidenen Versuch rechtfertigen.

(1) In den Osloer Vorlesungen aus dem Jahr 1967¹⁷ insiziert Ingarden darauf, dass ein leichter Transfer des Wortes *Setzung* in *Stiftung* den Husserlschen Weg zu dem Idealismus darstellt. Husserl tauscht dieses erste Wort (das bei Kant und den Neukantianern leicht zu finden ist) in den *Meditationen* und in der *Formalen und transzendentalen Logik*, um die aktive Kraft der Intentionalität zu verstärken. Der Idealismus besteht darin, dass eine Sache nicht lediglich vorgefunden wird, dass man sie nicht akzeptiert und ihre Existenz nicht anerkennt, sondern dass man sie vielmehr erzeugt und damit ermöglicht, dass ihr Wesen, d.h. sie selbst zum Vorschein kommt. In einigen Fällen

15 Der Franzose Deleuze ist der *Urstifter* („Urstifter sowohl der neuzeitlichen Idee des objektivistischen Rationalismus als auch des ihn sprengenden transzendentalen Motivs“, vgl. Husserl 1976: 74) Ganz am Ende seines Lebens unterscheidet Husserl zwischen absoluter und relativer Proto-Institution (Dokument 33. „Die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Urstiftung“, Sommer 1937). Die Absicht von Cartesius ist radikal und absolut genauso wie die Proto-Institution der griechischen Philosophie absolut ursprünglich ist. Vgl. Husserl 1992b: 421-423.

16 In dem Ende August 1936 und im Laufe von Juni und Juli 1937 geschriebenen Dokument Nr. 32 „Teleologie in der Philosophiegeschichte“ sagt Husserl: „*Die Methode, sie, die überrelativen Wahrheiten, zu finden, setzt mit voraus die Methode der Reinhaltung des streng theoretischen Interesses, auf das philosophische Wahrheit bezogen ist. Die Erfordernisse dieser doppelten Methode sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Philosophie – einer reinen Philosophie.*“, Husserl 1992b: 393.

17 Die Vorlesung Nr. 4. (6. Oktober 1967), vgl. Ingarden 1992.

stimmt das, sagt Ingarden, zum Beispiel wenn eine Universität gegründet oder institutionalisiert wird, wenn durch einen Akt das Wesen der Universität aufgedeckt wird. Aber was, wenn es sich um eine Sache handelt? Seit dem Jahr 1929, darin ist sich Ingarden ganz sicher, ändert Husserl die Form seines Erkenntnisaktes, da er in ihn auch das Moment der Möglichkeit der Institutionalisation von etwas einführt (auf diese Weise kommt es zu Deckung des Transzendentalen und des Intentionalen, da beide imstande sind, zu erzeugen).

(2) Eine andere Perspektive schwächt Husserlschen Idealismus¹⁸, insofern in ihr sein Insistieren auf der Wichtigkeit der Geschichte in Betracht gezogen und gewertet wird. Es bestehe nämlich keine Ordnung des Idealen (die Geometrie ist das Husserlsche berühmte Beispiel), die zugleich auch nicht mittels der Sprache (Rede und Schreiben) ihre Objektivität und Unzeitigkeit sichern würde. Die Sprache ist dasjenige, das unaufhörlich reaktualisiert und verwirklicht (*Nachstiftung*), was bereits erstmalig institutionalisiert wurde. Aber gerade das ist das wesentliche Paradox jeder *Stiftung*, um das Husserl am meisten bemüht ist: Wie das, was am Anfang steht, was potentiell ist, was also in dem jetzigen Akt anwesend ist, wie ist dieses Erstes in jedem Teil und in dem Aktuellen impliziert?

Die drei Fragen: Wie erneut und wiederholt jede *Stiftung* die *Urstiftung*?; Wie ist denn *Urstiftung* in jeder *Stiftung*? und Wie ist die Zukunft im Telos der Protoakte impliziert (*Endstiftung* ist bereits in der *Urstiftung*¹⁹)? – geben die Möglichkeit an die Hand, die Serie wohlbekannter Fragen zu stellen:

18 „Hier wird der Begriff der Institution als die Arznei [*un remède*] für die Schwierigkeiten der Bewusstseinsphilosophie angesehen.“ Und: „Hier will man die Entwicklung der Phänomenologie in die Geschichtsmetaphysik vorbereiten.“, Merleau-Ponty 1968: 59, 65. Marc Richir nennt die Husserlinterpretationen von Merleau-Ponty (aber auch die von Derrida) lieber metaphysisch als phänomenologisch, obwohl diese Metaphysik phänomenologisch „inspiriert“ ist.“, Richir 2001: 192.

19 Vgl. Merleau-Ponty 2003: 92. Derrida 1962: 149-151.

Wie sind die Potenz, die Reserve, der Aufschub, der Rest usw. möglich?²⁰ Noch etwas: Im Zuge der Wiederholung der Ur-Institution [*Urstiftung*] durch jede nachfolgende Stiftung und der Inkorporierung des Erstmaligen in das Aktuelle öffnet die Sprache gleichzeitig eine mögliche gemeinsame Welt, in der sich das Ich und der Andere, die Vergangenheit und die Zukunft kreuzen.

(3) Die dritte Version der Präsentation des Husserlschen Paares *Stiftung/Urstiftung* wurde durch einen kurzen Abschnitt provoziert, der auf der Seite 181. des Textes „*The problem of the foundation of the moral philosophy*“ [*Das Problem der Begründung der Moralphilosophie*] zu finden und dessen Verfasser der langjährige Leiter des Husserl-Archivs in Paris, Paul Ricœur ist.²¹ Obwohl er nirgends Husserl zitiert, schreibt Ricœur eine erst veröffentlichte Handschrift von Husserl²² benutzend implizit mit Husserlscher Hand. Außer dass die Existenz einer solchen Handschrift klar Ingarden (und nicht nur ihn) dementiert – also, weit früher vor dem Jahr 1929 schreibt Husserl über die ursprüngliche Institution -, bestätigt dieser Text die Husserlsche Meinung über die Gemeinschaft als die Quelle dieses Abenteurers um das Wort *Stiftung*. Ricœur schreibt:

20 Das alles sind Fragen, die im Zuge der Husserllektüre entstanden sind und über die verschiedene Philosophen in den letzten Jahrzehnten geschrieben haben.

21 Dieser Text, der immer noch nicht in französischer Sprache veröffentlicht ist, erschien zuerst 1975 in italienischer Sprache. In englischer Sprache wurde er in der Zeitschrift *Philosophy Today* veröffentlicht. Vgl. Ricœur 1978: 175-192.

22 Es handelt sich um die Handschrift Nr. 28. „Übernahme, und Urstiftung, Gedanken kollidieren nicht in der Intersubjektivität, aber Zwecke kollidieren eventuell. (Vgl. Husserl 1973: 222-225) Es könnte durchaus sein, dass Ricœur diese Handschrift nicht kannte, da sie als nichtklassifiziert geführt wurde. Iso Kern fand heraus, dass sie zu den Handschriften über die Gemeinschaft gehört. Sie wurde in den zwanziger Jahren, genauer zwischen 1921 und 1922 verfasst.

„Mit den Institutionen taucht ein neuer Faktor der Passivität auf, der sich mit der Passivität der Selbstaktualisierung jeder Person mischt sowie mit einer anderen Passivität, die der initial intersubjektiven Situation der Ungleichheit entspricht, die wir nie aufhören, zu berichtigen. [...] Es scheint mir, dass wir nur durch bereits anwesende interaktive Strukturen handeln können, die bestrebt sind, ihre eigene, in den Trägheiten und den auch selbst schon sedimentierten Innovationen enthaltene Geschichte zu entwickeln. Ich habe an dieser Stelle das Wort Institution eingeführt, sagt Ricœur, da es mir schien, dass es auf das zweifache Kriterium antwortet. Einerseits führt jede Institution zurück zur *Urstiftung* – der allerersten Gründung –, so dass die Institution bezeichnet, dass ich mich bereits innerhalb von etwas, das bereits institutionalisiert wurde, befinde. [...] Ich befinde mich nie vor dem Anfang irgendeiner Institution, ich bin immer in der Situation des abgeschlossenen Aktes, bin immer spät da [*an-after-the-fact situation*]. Die zweite Anmerkung bringt das Scheitern jeglicher, sei es phänomenologischer oder irgendeiner anderen Mühe bei der Ableitung des Gesellschaftlichen und des Politischen aus dem unmittelbaren „Ich-Du“ mit sich, so dass sie folglich ohne einen neutralen Begriff wirkt. Dieser Unmittelbarkeitstraum [*dream of immediacy*], der Traum von den Verhältnissen von Angesicht zu Angesicht, wo der neutrale Begriff vermittelt wird, ist sehr wohl bekannt. Es handelt sich um den Dialog, der der Maßstab jedes menschlichen Verhältnisses sein sollte. Uns ist aber bekannt, dass auch das intimste dialogische Verhältnis nur auf der Grundlage der Institution möglich ist [*the basis of institution*].“ (Ricœur 1978: 181)

Außer der impliziten Kritik von Levinas (Nun ist völlig klar, warum Levinas nirgendwo die Husserlsche (*Ur*)*Stiftung* erwähnt) scheint mir, dass bereits hier die Aufgabe der Philosophie entdeckt ist, zu institutionalisieren, die Gemeinschaft zu gebären und sie wiederzugebären. Das ist der Anfang, der mit den letzten Husserlschen Texten über die absolute und relative ursprüngliche Institution der Institution Philosophie (oder über

die reine Philosophie) endet. Die erste Aufgabe der Philosophie ist nicht nur, wie Derrida 1954 sagt, „*la reactivation de la genèse*“ (der Genese von irgendetwas anderem außerhalb der Philosophie), sondern auch „*la reactivation de SA genèse*“ (die Reaktivierung der Genese der Philosophie selbst)²³. Das ist eigentlich ein und dieselbe Aufgabe.

Literatur

- Badiou, Alain (1992): „Qu'est-ce qu'une institution philosophique? Ou: Adresse, transmission, inscription“ („Was ist die philosophische Institution?“), in: Alain Badiou, *Conditions*, Paris: Seuil: 83-90.
- Cairns, Dorion (1973): *Guide for Translating Husserl*, Hague: Martinus Nijhoff.
- Deleuze, Giles (1953a): *Instincts et Institutions*, Paris: Hachette.
- Deleuze, Giles (1953b): *Empirisme et subjectivité*, Paris : PUF.
- Derrida, Jacques (1962): *Die Einführung in „L'Origine de la géométrie“*, Paris: PUF.
- Derrida, Jacques (1990): „*La première tâche de la philosophie: la réactivation de la genèse*“, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris : PUF.
- Derrida, Jacques (2005): „Le modèle philosophique d'une 'contre-institution'“, *SIECLE. Colloque de Cerisy*, Paris, IMEC.
- Foucault, Michel (1971): *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund (1969; 1931): *Cartesian Meditations*, Hua. 1, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Zweiter Teil: 1921-1928, Hua. 14, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hua. 6, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1992a; 1931): *Méditation Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris: Vrin.

23 Vgl. Derrida 1990: 259. Obwohl von der Kraft und der Schönheit der ersten Ricœurschen Texte über Husserl fasziniert, übersetzt Derrida das Wort Stiftung in diesen Jahren anders als er: „*fondament originaire*“ [die ursprüngliche Grundlage oder die erste Begründung].

- Husserl, Edmund (1992b): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hua. 29, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Ingarden, Roman (1992): *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls: Osloer Vorlesungen 1967*, hrsg. Von Gregor Häfliger, Tübingen: Niemeyer.
- Kant, Immanuel (1923): „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“, *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 8, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel (1975): *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 27, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, 2/1, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Liotard, Jean François (1954): *La Phénoménologie*, Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *La Prose du monde*, Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968): *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003): *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris : Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (2002): *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- Moran, Dermot (2005): *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*, Cambridge: Polity Press.
- Richir, Marc (2001): „La Phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty. Question phénoménologiques“, *Philosopher en français*, hrsg. von J-F. Mattéi, Paris: PUF.
- Ricœur, Paul (1949): „Husserl et le sens de l'histoire“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 54: 293-294.
- P. Ricœur, Paul (1978): “The problem of the foundation of moral philosophy“, *Philosophy Today* 22 (3): 175-192.
- Sant-Just, Louis Antoine de (1988): *Discours et rapports*, Paris: Messidor.
- Van Breda, Herman Leo (1962): „Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain“, *Revue de Métaphysique et de Morale* 67: 410-430.

Abschied vom „ewigen Frieden“? Neue Kriege und ihre Herausforderungen für Moral und Recht

1. Alte und moderne Kriege und die Aufgabe eines „ewigen Friedens“

Die Geschichte der Menschheit ist – leider! – auch eine Geschichte des Krieges.¹ Nach dem Buch Genesis findet sich das Urbild aller kriegerischen Auseinandersetzungen bereits in der zweiten Generation der Menschen. Kain und Abel, zwei Brüder, die Söhne von Adam und Eva, der Bauer und der Schafhirte, können nicht friedlich miteinander leben. Kain erschlägt aus Neid Abel – eine Tat jener sinnlosen Aggression, die sich seit diesem „Urkrieg“ anscheinend endlos wiederholt und verschärft. Das biblische Zeugnis wird durch das griechische Denken ergänzt und bestätigt. In einem berühmten Wort hat Heraklit vom Krieg, vom *polemos*, als dem „Vater aller Dinge“ gesprochen und somit in Streit und Widerspruch ein grundlegendes Prinzip der Wirklichkeit gefunden. Auf das Buch Genesis wie auf Heraklit (und Hegel) hat sich Carl Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg bezogen, um seine eigene Zeit und den Verlauf der Geschichte zu deuten: „Der Andere ist mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind. Adam und Eva hatten zwei

1 Vgl. zur Kulturgeschichte des Krieges insbesondere Hüppauf 2013.

Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält, und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.“ (Schmitt 2002b: 89f.)

Aus diesem Grund verleihen nicht zuletzt Kriege der Geschichte Struktur und Sinn. Kriege trennen Vorkriegs- von Nachkriegszeiten, kulturelle Blütezeiten von Zeiten der Stagnation und des Verfalls, Epochen des Militarismus von Phasen der Besinnung auf Frieden. Kriegsjahre stellen wichtige Einschnitte im Leben aller Beteiligten dar – mit teils sehr langfristigen Folgen. Kriege bestimmen maßgeblich politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, technologische oder auch wissenschaftliche Entwicklungen und stellen grausame, manchmal fanatisch initiierte, oft auch als völlig sinnlos erlebte Ereignisse für jene Menschen dar, die an ihnen beteiligt sind, in ihnen sterben, verletzt oder vertrieben werden oder durch sie den Glauben an Gott, die Menschheit oder das Gute verlieren. Bis heute bestimmen Kriege das menschliche Zusammenleben so sehr, dass man verführt sein könnte, von der kriegerischen Auseinandersetzung im Rahmen einer Natur- und Kulturgeschichte menschlicher Aggression als einer anthropologischen Grundkonstante des Menschseins zu sprechen.

Gegen diesen Pessimismus – eigentlich ein Realismus – spricht die Hoffnung, dass es anders stehen könnte, dass die Menschheit einmal den Kriegszustand hinter sich zurücklassen könnte und sich ein Zustand „zum ewigen Frieden“ einstellen werde. Diese Hoffnung auf eine irdische Friedenszeit hat insbesondere das Denken der Aufklärung bewegt. Geschichte erschien als Fortschritt nicht nur der Freiheit des Menschen, sondern auch als ein Weg zu einem umfassenden Frieden. Immanuel Kant schließt seine Schrift „Zum ewigen Frieden“ daher mit dem folgenden Ausblick in die Zukunft: „Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der *ewige*

Friede, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen hoffentlich immer kürzer werden), beständig näher kommt.“ (Kant 1983: 251) Je unmenschlicher Kriege in der Neuzeit wurden, je mehr die Existenz der gesamten Menschheit auf dem Spiel stand, umso notwendiger und nicht allein wünschenswert erschien auch die Aufgabe, einen dauerhaften Frieden zu erreichen: „Anders als unsere Vorfahren“, so der Historiker Arnold J. Toynbee,

„haben wir heutigen Menschen im Grunde unseres Herzens das Gefühl, daß ein Weltfrieden nunmehr unumgänglich notwendig ist. Wir leben täglich in Angst vor einer Katastrophe und fürchten, daß diese bestimmt über uns hereinbrechen wird, wenn es uns nicht gelingt, das Problem eines solchen Friedens zu lösen. Es wäre keine Übertreibung, zu sagen, daß diese Furcht, die wie ein Schatten dunkel über unserer Zukunft liegt, beginnt, uns selbst bei den gewöhnlichsten Verrichtungen des täglichen Lebens geistig zu lähmen. [...] Das Schlimmste an dieser Furcht ist die unleugbare Tatsache, daß sie ihre Wurzeln nicht in unserem Gefühl, sondern in unserem Verstande hat.“ (Toynbee 1958: 12)

Kants und Toynbees Überlegungen zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines dauerhaften Friedens stehen im Kontext der in der Moderne sich entfaltenden Bemühungen, den Kriegszustand durch rechtliche und moralische Regulierungen zu humanisieren. Gedanken zum „gerechten Krieg“ gehen freilich bis auf Cicero zurück. Ein Kriegsvölkerrecht hat sich allerdings erst in der Neuzeit entwickelt. Erst sehr spät, nämlich nach dem Ersten Weltkrieg wurde etwa im Briand-Kellog-Pakt der Angriffskrieg verboten. Es scheint, als hätten immer wieder erst Katastrophen zu einer Umorientierung und zur Einsicht in die Notwendigkeit verbindlicher Regeln geführt. Von zentraler Bedeutung für diese moralischen und rechtlichen Regulierun-

gen des Krieges war ein System von Differenzierungen, das für jene Kriege, die man „modern“ nennen kann, Gültigkeit beansprucht. Grob vereinfachen lässt sich sagen: Kriegszustände und Friedenszustände konnten klar voneinander unterschieden werden. Kriege wurden erklärt; Frieden wurden geschlossen. Es gab ein eigenes Kriegsrecht. Neben den Angriffskriegen gab es Verteidigungskriege. Kriege, die bestimmte moralische Kriterien erfüllten, galten als gerecht, während anderen Kriegen diese Kennzeichnung nicht zukam. Im Krieg standen sich auch nicht einfach Verbrecher oder gesetzlose Gruppen gegenüber, sondern Feinde, die ihre Ehre achteten und sich im Falle der Gefangennahme mit Respekt behandelten. Andere Unterscheidungen sind für das moderne Verständnis des Krieges ähnlich bedeutsam. Zivilisten werden von Soldaten unterschieden, Waffen von anderen technischen Instrumenten. Je mehr man unterscheiden konnte, desto mehr wurde der Krieg zu einem begrenzbaeren und somit auch zu einem beherrschbaren Geschehen. So schien es zumindest.

Fast hätte es sogar scheinen können, als sei die Menschheit tatsächlich dem Ziel eines ewigen Friedens immer näher gekommen – nicht zuletzt aufgrund jener Verstandeseinsicht, auf die Toynbee und viele andere Bezug nahmen. Denn die Entwicklung der Atombombe – und dies bedeutet: nicht allein die bloße Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit ihrer Anwendung in Hiroshima und Nagasaki im August 1945 – hatte drastisch vor Augen geführt, dass es nur noch eine einzige Alternative gab: Frieden oder Vernichtung der Menschheit. „Die Welt nämlich, in der wir bisher lebten“, so Reinhold Schneider, „geht in jedem Fall zu Ende; das ist die unausbleibliche Folge gemachter und angebahnter Entdeckungen und Erfindungen: die Frage ist nur, ob der Krieg das Ende vollziehen wird oder der Friede.“ (Schneider 1956: 107) Diese Frage war auch Ausgangspunkt von Karl Jaspers' 1958 erschienenem *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*: „Eine schlechthin neue Situation ist durch die Atombombe geschaffen. Entweder wird die gesamte

Menschheit physisch zugrunde gehen, oder der Mensch wird sich in seinem sittlich-politischen Zustand wandeln.“ (Jaspers 1982: 5) Alles lief auf diese grundlegende Entscheidung hinaus: Krieg oder Frieden, Vernichtung der Menschheit oder ihr Überleben. Dazwischen gab es keinen Spielraum für Alternativen. Damit, so schien es, vollendete sich die Natur- und Kulturgeschichte des Krieges.

2. Neue Kriege und das Ende eindeutiger Unterscheidungen

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sieht die Situation anders aus. Ganz unerwartet dürfte dies nicht sein. Bereits der moderne Krieg ist von einer grundlegenden Paradoxie gekennzeichnet. Der Humanisierung des Krieges durch die moralische und rechtliche Regulierung des Krieges steht nämlich die Tatsache gegenüber, dass das Kriegsgeschehen in der Neuzeit eine zuvor nicht mögliche Brutalität gezeigt hat. Das diesen Regulierungen zugrunde liegende System von Differenzierungen wurde immer wieder in Frage gestellt – oder konnte gar nicht angewendet werden. Was Krieg bedeutete, begann sich zudem signifikant zu ändern. Die Wirklichkeit des Krieges und die Möglichkeit des Friedens sind daher schon im 19. Jahrhundert neu fragwürdig geworden. Der wichtigste Grund hierfür lag nicht im Bereich politischer, sozialer oder kultureller Veränderungen, sondern im Bereich neuer technischer Entwicklungen. Reinhold Schneider verweist in seinen Überlegungen zum Frieden der Welt auf das Ende des 19. Jahrhunderts erschienene Werk *Die Zukunft des Krieges in technischer, wirtschaftlicher und politischer Relation* des russischen Industriellen und Bankiers Johann von Bloch: „Der Fortschritt der Kriegstechnik seit 1870, führte er aus, ‚sei größer als die Entwicklung der Waffentechnik von dem ersten Bogenschützen bis zu diesem Jahre.“²

2 Schneider 1956: 101; vgl. Bloch 1899.

Was im 19. Jahrhundert noch eine kontroverse These war, sollte sich spätestens im Ersten Weltkrieg als unleugbares Faktum erweisen. Darauf geht auch Carl Schmitt ein, der sich 1938, im zweiten Corollarium zum *Der Begriff des Politischen*, erneut mit dem Unterschied von Freund und Feind auseinandergesetzt hat – und mit der Tatsache, dass diese vermeintlich so klare und eindeutige Unterscheidung brüchig geworden war. Die genaue Bestimmung dieser Begriffe sei „schon aus dem Grunde notwendig, weil wohl alle bisherigen völkerrechtlichen Erörterungen darüber, ob eine Aktion Krieg ist oder nicht, davon ausgehen, daß die Disjunktion von Krieg und Frieden restlos und ausschließlich ist, das heißt, daß von selbst und ohne dritte Möglichkeit das eine von beiden (entweder Krieg und Frieden) anzunehmen ist, wenn das andere nicht vorliegt.“ (Schmitt 2002a: 105f.) Schmitt ist sich allerdings bewusst, dass es diese eindeutige Disjunktion nicht mehr gebe: „Ob man nun Krieg annimmt, weil kein Frieden ist, oder Frieden, weil kein Krieg ist, in beiden Fällen müßte vorher gefragt werden, ob es denn wirklich kein drittes, keine Zwischenmöglichkeit, kein *nihil medium* gibt. Das wäre“, so räumt er ein, „natürlich eine Abnormität, aber es gibt eben auch abnorme Situationen.“ (Schmitt 2002a, 105) Schmitt ist der Ansicht, dass diese Situation zum damaligen Zeitpunkt eingetreten sei: „Tatsächlich besteht heute eine solche abnorme Zwischenlage zwischen Krieg und Frieden, in der beides gemischt ist. Sie hat drei Ursachen: erstens die Pariser Friedensdiktate; zweitens das Kriegsverhütungssystem der Nachkriegszeit mit Kelloggpackt und Völkerbund; und drittens die Ausdehnung der Vorstellung vom Kriege auch auf nichtmilitärische (wirtschaftliche, propagandistische usw.) Betätigungen der Feindschaft.“ (Schmitt 2002a: 106f.) Sieht man einmal von der Frage ab, ob die von Schmitt angeführte Liste der Ursachen vollständig ist und historisch überzeugen kann, bleibt seine Erkenntnis wahr, dass sich zu seiner Zeit – bis heute – die Abnormität einer Situation zwischen Krieg und Frieden fest-

stellen lässt. Diese ist begrifflich – und damit auch rechtlich und moralisch – weitaus schwerer zu erfassen als die viel eindeutigere Situation des modernen Krieges, die kein *tertium* jenseits der Distinktion von Krieg und Frieden erlaubte.

Ulrich Beck hat – u. a. auch mit Verweis auf Carl Schmitt – in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Staatenkrieg und postnationalem Krieg eingeführt. Auch Beck verweist auf die enttäuschte „Hoffnung, daß mit dem Ende von Kriegen zwischen Staaten auch der Krieg zu Ende gehe und ein Zeitalter des Friedens anbrähe“ (Beck 2004: 199). Ein wesentliches Merkmal der „neuen Kriege“ sieht er in ihrer räumlichen und zeitlichen Entgrenzung und insbesondere auch darin, dass sich „die Grenzen zwischen den scheinbar anthropologisch gesicherten Dualen – Krieg und Frieden, Zivilgesellschaft und Militär, Feind und Freund, Krieg und Verbrechen, Militär und Polizei – verwischen“.³ Man müsste an dieser Stelle ergänzend darauf hinweisen, dass mit dem Fortschritt der modernen Waffentechnologien und somit auch mit der Möglichkeit der Vernichtung der Menschheit vormoderne Formen der Kriegsführung nicht einfach ein Ende fanden. Je entwickelter die Kriegstechnologie wurde – und das heißt auch: je weniger bestimmte Waffen überhaupt eingesetzt werden konnten oder durften –, mit umso primitiveren Mitteln wurden oft in den Hinterzimmern der mächtigen und einflussreichen Nationen Kriege geführt. In einem gewissen Maße mag es daher auch gerechtfertigt sein, von einer moralischen und rechtlichen Entgrenzung in vielen neuen Kriegen zu sprechen. Zum einen sind diese als „postnationale Kriege“ oft Partisanen- oder Guerillakriege, die sich einer rechtlichen und auch moralischen Regulierung zumindest auf Seite der Partisanen bzw. Guerilleros weitestgehend entziehen. Zum anderen werden auch von vielen Staaten Maßnahmen wie u. a. die sog. „gezielte Tötung“ von Gegnern

³ Beck 2004: 199. Vgl. zur Deregulierung von Kriegen auch Baumann 2008: 58ff.

angewandt, die sich mit den bisherigen rechtlichen und moralischen Kategorien entweder gar nicht angemessen bewerten lassen oder zutiefst fragwürdig erscheinen.⁴

Beck erfasst mit seiner Unterscheidung von Staatenkriegen und neuen postnationalen Kriegen wichtige Unterscheidungsmerkmale der alten und der neuen Kriege. Doch stellen sich auch Fragen an die von ihm vorgenommene Differenzierung. Zum einen scheint sie zu verkennen, dass auch jene Kriege, die er „postnational“ nennt, oft zumindest in einem bestimmten Maße noch bzw. auch nationale Kriege sind, also Kriege, die auch von einer bestimmten Nation oder einer Koalition von Nationen geführt werden. Die Tatsache, dass sich in neuen kriegerischen Auseinandersetzungen nicht immer nur unmittelbar Nationen gegenüber stehen, rechtfertigt die Verwendung dieses Terminus nicht ohne weitere Differenzierungen. Denn Gruppen von Terroristen greifen zum Beispiel Nationen an oder werden durch bestimmte Nationen gefördert. Manchmal ist auch gar nicht eindeutig zu bestimmen (und selbst Gegenstand der kriegerischen Auseinandersetzung), was für Akteure sich überhaupt gegenüberstehen. Manche Kriege führen ja zur Bildung neuer Staaten oder gehen auf Autonomie- bzw. Separationsbestrebungen nationaler Minderheiten zurück. Es wäre missverständlich, viele dieser neuen kriegerischen Konflikte zu schnell im Bereich eines eindeutig postnationalen Bereiches anzusiedeln. Zum anderen aber legt diese Dif-

4 In diesem Zusammenhang lesenswert sind die Ausführungen von Krishnan 2013. Vgl. u. a. das abschließende Fazit (S. 217): „Im Hinblick auf die sich immer weiter entwickelnden technischen Möglichkeiten der Überwachung und heimlichen Tötung sowie die politischen Versuche, in vielen Bereichen allgemeine Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und des Völkerrechts außer Kraft zu setzen, muss man die allmähliche Legitimierung gezielter Tötungen mit großer Sorge betrachten. Nur eine internationale Ächtung der Praxis, ein klares internationales und umfassendes Verbot von gezielten Tötungen kann helfen, staatlichen Missbrauch zu verringern und die schlimmsten Gefahren abzuwehren.“

ferenzierung nahe, dass es nach wie vor noch in ihrem Wesen unveränderte moderne Staatenkriege – nunmehr alten Typs – gebe: „Die postnationalen Kriegsformen der Zweiten Moderne bedeuten nicht, daß der klassische Krieg zwischen Staaten abgeschafft ist. Vielmehr entstehen neue, nämlich postnationale Kriege zusätzlich, neben den fortbestehenden ‚alten‘ Kriegen zwischen Staaten. Es kann sogar nicht ausgeschlossen werden, daß postnationale zu nationalen Kriegen und somit sogar zu neuen Formen von Weltkriegen kulminieren.“ (Beck 2004: 205) An diese Annahme kann man, wie sich noch zeigen wird, zu Recht Anfragen stellen.

Man mag daher Beck zwar prinzipiell darin zustimmen, dass es von Bedeutung ist, „für die Zwecke der historischen Klassifikation [...] analytisch zwischen alten und neuen Kriegen, Staatenkriegen und postnationalen ‚kriegerischen‘ Interventionen‘ für humanitäre Zwecke oder als Prävention gegen terroristische Attacken klar zu unterscheiden“ (Beck 2004: 205). Allerdings scheint dies nicht eine ausreichend präzise und auch nicht die wichtigste Unterscheidung zu sein, wenn es gilt, zu verstehen, in welcher Weise sich in den letzten Jahrzehnten die Bedeutungen von „Krieg“ und „Frieden“ geändert haben und warum sich auch nach Beck ein „Verflüssigen und Verflüchtigen der Basisunterscheidungen, die den nationalen Staatenkrieg konstituieren“, feststellen lässt: „An die Stelle des Entweder-Oder tritt ein Sowohl-als-Auch – sowohl Krieg als auch Frieden, sowohl Polizei als auch Militär, sowohl Verbrechen als auch Krieg, sowohl Zivilist als auch Soldat.“ (Beck 2004: 206) Becks Differenzierung von klassischem Staatenkrieg auf der einen und „postnationalem“ Krieg auf der anderen Seite geht nämlich zugleich zu weit und nicht weit genug. Weder sind die neuen Kriege einfach als postnationale Kriege zu verstehen, noch sind die alten Staatenkrieg weiterhin, was sie einmal waren, so dass man ihnen die neuen, auf eine Verflüssigung der genannten Basisunterscheidungen zurückgehenden „postnationalen“ Kriege so einfach, wie Beck dies nahe legt, gegenüber-

stellen könnte. Einer der maßgeblichen Gründe hierfür liegt im Bereich der technologischen Entwicklung. Die genannten Basisunterscheidungen haben sich nämlich vornehmlich auch deshalb verflüchtigt, weil sie das, was nun technisch möglich ist, nicht mehr adäquat erfassen können. Dies gilt aber sowohl für den „Staatenkrieg“ wie auch für das, was Beck den „postnationalen Krieg“ nennt. Statt die Unterscheidung von Staatenkrieg und postnationalem Krieg in den Vordergrund zu stellen, wäre es daher diagnostisch überzeugender, andere Unterscheidungen in den Vordergrund zu stellen, etwa jene zwischen dem modernen und einem neuen Kriegszustand in Zeiten der Computertechnologie, den man „spät-“ oder „postmodern“ nennen könnte. Um dies besser zu verstehen, ist es notwendig, kurz auf das Wesen der Technik und ihre konstitutive Rolle nicht allein für das Kriegsgeschehen, sondern auch für das Verständnis, die Realität und die Definition von Krieg einzugehen, um dann kurz auf den spät- oder postmodernen Krieg einzugehen.

3. Technik als Mittel und als Paradigma des Krieges

Die Geschichte des Krieges lässt sich auch als eine Geschichte der technischen Entwicklung der Kriegsmittel – vornehmlich der Waffen, aber auch der Transport- und Kommunikationsmittel – beschreiben. Allerdings würde, wer sich auf eine solche Beschreibung beschränkte, verkennen, dass die Technik nicht allein als Mittel der Kriegsführung verstanden werden kann. Das mag, wie sich schon angedeutet hat, bis ins späte 19. Jahrhundert der Fall gewesen sein. Änderungen der Mittel zur Kriegsführung waren bis zu dieser Zeit weitestgehend quantitativer Natur. Sie erlaubten, etwas, was man immer schon gemacht hat, schneller, öfter oder zielsicherer zu machen. Es scheint allerdings, folgt man den Analysen von Schneider, Schmitt und auch Beck, gerade im 20. Jahrhundert aufgrund der technischen Entwicklung etwas eingetreten zu sein, was sich nicht allein als Entwicklung, Ausbau oder Erweiterung bereits vorhandener Instrumente verstehen lässt. Denn die Verände-

rungen, die die Kriegstechnologie des 20. Jahrhunderts kennzeichnen, scheint derart zu sein, dass sich mit ihnen auch die Natur des Krieges oder das Paradigma, innerhalb dessen Krieg geführt und verstanden wird, geändert hat, und zwar so, dass die klassischen Distinktionen für alle Formen kriegerischer Auseinandersetzung an Bedeutung verloren haben – und damit auch die klassisch gewordenen moralischen und rechtlichen Bewertungen, die u. a. die Differenzierung eines gerechten von einem ungerechten Krieg erlauben.

Im 20. Jahrhundert war es beispielsweise erstmals in der Geschichte der Menschheit möglich, einen „totalen Krieg“ zu führen, der bereits in seiner Bezeichnung grundlegende Differenzen des klassischen Krieges in Frage stellte. Denn unter den Bedingungen eines totalen Krieges gibt es keine Zivilisten im Unterschied zu Soldaten mehr. Letztlich wird das Handeln aller Menschen auf den Krieg hingeordnet. Der Unterschied zwischen Instrumenten des zivilen Lebens und Waffen verschwindet. Es waren technische Voraussetzungen – wie zum Beispiel die Möglichkeit, mit Hilfe von Flugzeugen Städte zu bombardieren, bislang unbekannte Waffenarten oder auch der Einfluss, die Reichweite und die Geschwindigkeit neuer Medien – die es ermöglichten, den Krieg selbst total werden zu lassen. Neue technische Entwicklungen können also nicht allein als Mittel für einen zuvor feststehenden Kriegszweck verstanden werden, sondern auch eine Auswirkung darauf haben, was überhaupt Krieg ist und welche Zwecke in einem Krieg verfolgt werden.

Die Entwicklung der Atombombe ist ein anderes Beispiel für die paradigmatische Bedeutung, die die technologische Entwicklung annehmen kann. Ein atomarer Krieg würde nicht allein ein totaler Krieg sein. Es würde mit hoher Wahrscheinlichkeit auch der letzte Krieg sein oder zumindest ein Krieg, in dem die bekannte Zivilisation ein Ende finden würde, so dass die Menschheit – so ja auch Karl Jaspers, Reinhold Schneider und Arnold J. Toynbee – im atomaren Zeitalter vor

nur einer einzigen Alternative steht. Jenes, was zunächst einmal ein bloßes Medium der Kriegsführung zu sein schien, hatte zu einer bislang gänzlich unbekanntenen neuen Situation geführt und das Wesen des Krieges verändert. Nun gab es zudem nicht nur einen totalen oder gar einen absoluten, die Menschheit vernichtenden Krieg, sondern auch einen warmen neben einem kalten Krieg. Der kalte Krieg konnte (und kann) jederzeit warm werden – und war und ist paradoxerweise um des Friedens willen notwendig. Denn sofern es die Atombombe gibt, ist die permanente Drohung, sie auch tatsächlich einzusetzen, notwendig, um sich vor ihrem Einsatz zu schützen. Dann aber ist der Krieg zum Dauerzustand geworden. Gegner müssen sich mit allzeit bereiten Waffen gegenüber stehen. Somit war die Grundunterscheidung von Krieg und Frieden sinnlos geworden. Was Kant im 18. Jahrhundert noch möglich schien, ist, solange es Atomwaffen gibt, in weite Ferne gerückt.

Eine ähnliche, in ihren Konsequenzen bislang nur selten wahrgenommene Änderung des Wesens der Krieges vollzieht sich in der Gegenwart durch Entwicklungen auf dem Felde jener Technologie, die die Spät- oder Postmoderne insbesondere charakterisiert: der Computertechnologie.⁵ Dies sei im Folgenden anhand von zwei Beispielen kurz erläutert: dem Einsatz von Drohnen, also von unbemannten, fern gesteuerten Flugkörpern zum Zweck der Überwachung oder der „gezielten Tötung“ von Menschen, und einem gänzlich neuen Krieg, dem sogenannten *cyberwar*.

4. Zwischen Krieg und Frieden? Drohneneinsatz und *cyberwar*

Bis ins 20. Jahrhundert hinein fanden in Kriegen oder kriegerischen Auseinandersetzungen mehr oder weniger unmittelbare Begegnungen der miteinander kämpfenden Trup-

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang zu den Auswirkungen des Internets auch Floridi 2014.

pen und Soldaten statt. Dies begann sich bereits im Ersten Weltkrieg zu ändern. Schützengräben führten zu einer Distanzierung der Kämpfenden voneinander. Verschärft wurde diese Distanzierung durch die weitere technische Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Die Piloten der Bomber, die Städte in Asche legten (und dabei oft auch viele Zivilisten töteten), waren von dem, was sie verursachten, physisch weit entfernt. Sie wussten, dass sie auch Menschen töteten. Aber sie sahen nur aus der Ferne eine zerstörte Stadt. Die geographische Ferne führte unweigerlich auch zu einer moralischen Ferne (vgl. zur „Distanzierung und Automatisierung“ Baumann/Lyon 2013: 98-125). Ihre Opfer – d. h. konkrete Menschen – begegneten den Piloten nicht mehr in leiblicher Unmittelbarkeit. Sie wurden, wenn überhaupt an sie gedacht wurde, auf mögliche Ziele oder „Kollateralschäden“ eines auf seine technischen und militärischen Dimensionen zugespitzten Handelns reduziert. Ohne diese Abstraktionen wäre es vielen Piloten nämlich kaum möglich gewesen, ihre Angriffe auszuüben. Denn dadurch konnten sie die tatsächlichen Folgen wie auch die Aufgabe einer moralischen Bewertung ihres Handelns verdrängen. Man kann in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass die neue Technologie die moralische Abstumpfung jener, die sie nutzen und bedienen, bewirkt. Gleichzeitig waren die Bomberpiloten dem Kriegsgeschehen auch nahe. Sie standen als Soldaten nämlich in einem eindeutigen kriegerischen Kontext und nahmen zudem ein beträchtliches persönliches Risiko auf sich. Nie war, wenn sie zu ihren Flügen starteten, sicher, dass sie zurückkommen würden. Von ihnen wurde heroischer Mut verlangt.

Die moderne Drohnentechnologie erlaubt es nun sogar, dass die Piloten von Kampfdrohnen diese in so großer Entfernung vom Einsatzort steuern können, dass sie selbst nur ein minimales persönliches Risiko eingehen. Wie schon beim Einsatz von Bombern, allerdings aufgrund der persönlichen Risikolosigkeit in noch gravierenderer Weise, ändert sich durch den Einsatz dieser neuen Technologie insbesondere auch das Ver-

ständnis des Handelns und der Verantwortung und somit auch das Verhältnis zu jenen Menschen, die Opfer des eigenen Handelns werden. Diese neue Technologie hat somit auch nicht allein Auswirkungen auf äußere Parameter des soldatischen Handelns. Auch wer eine Kampfdrohne steuert, darf sich letztlich nicht fragen, was genau er gerade tut. Je genauer er sich vergegenwärtigte, dass sein Tun Konsequenzen in der Lebenswelt hat – und welche Konsequenzen es hat –, umso fragwürdiger würde ihm nämlich sein Handeln erscheinen. Darunter könnte die Effizienz seines Handelns leiden. Das Tun dieser „neuen“ Soldaten, die nie heldenhaft agieren müssen, sondern in ihrem Handeln kaum von Menschen in Zivilberufen zu unterscheiden sind, muss daher auch möglichst virtuell erscheinen, damit es in der Lebenswelt die größtmöglichen Konsequenzen zeigen kann. Es wundert daher nicht, dass u. a. das US-amerikanische Militär ein eigenes Computerspiel – „America’s Army“ – entwickelt hat.⁶ Zukünftige Angehörige des Militärs sollen möglichst früh für eine Laufbahn in einer postheroischen Welt vorbereitet werden (und gemäß ihrer Befähigung zu einer solchen Laufbahn ausgewählt werden) – und das heißt auch: sie sollen möglichst früh sich derart an die virtuelle Welt gewöhnen, dass sie die Fragen nach den lebensweltlichen Konsequenzen ihres Tuns gar nicht mehr stellen.

Eng mit der moralischen Überforderung durch die Virtualisierung des Kriegsgeschehens – die ja nur eine scheinbare ist! – ist die kognitive Überforderung der Soldaten verbunden. Auf diese Überforderung und ihre Konsequenzen hat Zygmunt Baumann aufmerksam gemacht: „Als bei einem Hubschrauberangriff im Februar 2011 dreiundzwanzig Gäste einer afghanischen Hochzeit getötet wurden, konnten die in Nevada auf Knöpfe drückenden Bediener der Aufklärungsdrohne

6 Vgl. hierzu <http://www.americasarmy.com/> sowie http://de.wikipedia.org/wiki/America's_Army (17. Februar 2015); für ein kurze Diskussion vgl. Creveld 2013: 265f.

die Schuld für ihren Irrtum auf die Informationsüberflutung schieben und sich darauf berufen, daß ihr Bildschirme mit Daten ‚vollgerotzt‘ würden – sie verloren den Überblick, gerade weil sie auf die Bildschirme schauten.“ (Baumann/Lyon 2013: 114) Post-heroisch sind diese neuen Kriege also nicht allein, weil von diesen Büro-Soldaten kein Mut mehr verlangt würde und sie kein Risiko mehr eingehen müssten, sondern auch, weil sie sich von aller Verantwortung, wenn sie diese denn überhaupt noch erfahren sollten, entweder selbst dispensieren können oder durch das Medium dispensiert werden.

Die technische Entwicklung, so zeigt sich, ermöglicht zwar zunächst einen Zuwachs von Freiheit. Sie ist allerdings insbesondere auch im Bereich der Kriegstechnologie mittlerweile an einem Punkt angelangt, an dem sie nicht mehr allein zu einer Erweiterung von Freiheitsräumen führt, sondern an dem sie diese und somit auch den Bereich persönlicher Verantwortung massiv einschränkt. Bereits die Entwicklung der Atombombe hat diesen Zusammenhang gezeigt. Denn wie bereits gesagt wurde, führte diese nicht nur zur Alternative von physischem Untergang der Menschheit auf der einen oder radikalem moralischen Wandel auf der anderen Seite, sondern zudem zu dem Zwang, konstant die Drohung aufrecht zu halten, die Atomwaffe gegebenenfalls auch einzusetzen. Die Atombombe ließ – und lässt, denn sie gehört ja keinesfalls zu den Phänomenen der Vergangenheit – in diesen beiden Hinsichten keine großen Freiheitsräume.

Diese Einschränkung des Raumes persönlicher Freiheit und Verantwortung verschärft sich durch die neuesten technischen Möglichkeiten noch. „Zu Beginn des 21. Jahrhunderts“, so noch einmal Zygmunt Baumann, „hat die neueste Militärtechnologie die Verantwortung in einem [...] unvorstellbaren Ausmaß ‚entpersonalisiert‘. ‚Smarte‘ Waffen, ‚intelligente‘ Raketen und ‚Drohnen‘ nehmen dem gemeinsamen Soldaten wie den Spitzen des Militärapparats die Entscheidung ab und bestimmen ihre Ziele ‚autonom‘.“ (Baumann/Lyon 2013: 112) Was

wie eine Phantasie aus der Science-Fiction-Literatur klingt, ist mittlerweile Realität geworden. Dort, wo die erforderliche Reaktionszeit so kurz ist, dass Menschen gar nicht mehr reagieren könnten – bzw. nur so, dass es immer schon zu spät wäre –, berechnen Computer die erforderliche Reaktion. Sie treffen freilich keine freie Entscheidung und übernehmen auch keine Verantwortung. An die Stelle menschlicher Handlung sind technisch bestimmte Ereignisse getreten, für die, wie es scheint, kein Mensch Verantwortung übernehmen müsste oder könnte. Baumann bezeichnet dies als „Adiaphorisierung“ von Tötungen durch das Militär“ (Baumann/Lyon 2013: 112). Was einmal zu den moralisch qualifizierbaren Handlungen gehört hat – nämlich die Tötung im Kriegskontext – gehört nun nicht mehr in den Bereich dessen, was überhaupt zum Gegenstand einer moralischen Bewertung gemacht werden kann.

Ein zweites Beispiel zeigt, in welcher Weise die Entwicklung der Computertechnologie das Wesen des Krieges und somit die grundlegenden Distinktionen von Freund und Feind oder von Soldat und Zivilist geändert hat. Denn Krieg – sowohl der Staatenkrieg als auch jener Krieg, den Beck „postnational“ nennt – kann sich heute auch im Bereich jener Welten entfalten, die man virtuell nennt (d. h. es wird in der Gegenwart nicht einfach nur die Kriegsführung zunehmend virtualisiert, sondern auch ein neuer Raum für die mögliche Kriegsführung erschlossen). Man spricht in diesem Zusammenhang von „*cyber-war*“.⁷ Dieser Krieg kann moderne Gesellschaften treffen, wo sie am verletzlichsten sind, nämlich dort, wo die Abläufe des politischen, technischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen oder sozialen Lebens von Computertechnologien abhängig sind. Das bedeutet, dass er sie nahezu überall und in engstens miteinander vernetzten zentralen Bereichen der

7 Vgl. hierzu neben Hüppauf 2013: 485-507 und Gaycken 2012a auch die allgemeinverständliche Darstellung Gaycken 2012b. Zudem sei an dieser Stelle verwiesen auf Hansel 2011: 564-576 (mit zahlreichen weiteren Literaturangaben).

gegenwärtigen Kultur treffen kann. Daher ist der *cyberwar* potentiell ein totaler Krieg. Er ist auch zumeist ein geheimer Krieg. Oft lassen sich Verursacher von störenden Eingriffen in die technischen Systeme nämlich gar nicht identifizieren. Manchmal ist sogar unklar, ob es überhaupt einen Verursacher gibt, d. h. ob überhaupt etwas geschehen ist, was auf einer Handlung mit feindlicher oder kriegerischer Absicht zurückgeht.

Es ist beispielsweise möglich, Devisen- oder Börsenkurse so zu manipulieren, dass die Manipulation als solche gar nicht auffällt.⁸ Was sich ändert, sind freilich die Kurse mit teils beträchtlichen Konsequenzen in der Lebenswelt – von der Enteignung der Besitzer von Vermögen oder Unternehmensanteilen über politische Unruhen bis hin zu Bürgerkriegen und Hungersnöten, die auf gezielte Kursmanipulationen zurückgehen. Selbst wenn eine Manipulation als solche auffallen sollte, dürfte man oft nicht eindeutig sagen können, wer sie ausgeübt hat. Spuren solcher Manipulationen lassen sich nämlich leicht verschleiern oder sogar in eine falsche Richtung lenken, so dass, wer eigentlich ein Freund ist, als Feind erscheint – und umgekehrt. Weil man keinem Feind mehr von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, könnten plötzlich auch alle zu möglichen Feinden werden. Ein Krieg wird dann freilich nicht mehr erklärt. Es könnte dann selbstverständlich geworden sein, dass ein permanenter Kriegszustand herrscht.

5. Die Herausforderungen der neuen Kriege für Moral und Recht

Im Virtuellen kann der Krieg eine ganz neue Wirklichkeit annehmen,⁹ für die bislang noch keine ausreichenden

8 Vgl. hierzu u. a. Gaycken 2012a: 93-120; Gaycken 2012b: 136-143.

9 Die Neuheit des *cyberwar* betont auch Gaycken 2012b: 68: „Cyberwar ist nicht nur eine neu Dimension des Krieges oder eine neue Waffengattung. Es ist eine ganz neue Art von Krieg. Wer über eine gute Cybertruppe verfügt, kann unentdeckt und im Geheimen die Machtgewichtungen der Welt entscheidend verändern.“

moralischen oder rechtlichen Regelungen getroffen wurden – und vielleicht auch gar nicht leicht auf der Grundlage traditioneller Ethik getroffen werden können. Man könnte angesichts der spät- oder postmodernen Formen des Krieges pessimistisch schließen. Moralisch bewertet werden kann, wie es scheint, allein noch die Entscheidung, überhaupt Waffentechnologien einzusetzen, die die Freiheit und Verantwortung des Menschen so sehr einschränken, dass man nicht mehr von Waffen im klassischen Sinne sprechen kann. Allerdings wird die Frage nach der moralischen Bewertung dieser Entscheidungen unter dem normativen Druck des Faktischen nur sehr selten gestellt. Zudem scheint der technischen Entwicklung auch in diesem Bereich eine eigene Konsequenz zueigen zu sein. Sobald nämlich eine Technologie einmal entwickelt ist, wird sie auch Anwendung finden. Mit einer ihr eigenen Logik verschiebt sie sich aus dem Bereich des Möglichen in den Bereich des Wirklichen. Außerdem scheint ein Phänomen wie der *cyberwar* auch kaum moralisch oder rechtlich zu regulieren zu sein: „Sind Angreifer nicht zu identifizieren, kann die Einhaltung von Verträgen grundsätzlich nicht garantiert werden.“ (Gaycken 2012a: 196) An die Seite des Pessimismus tritt ein lakonisches Lächeln.

Man kann auch mit einer Forderung schließen, die als Zeichen eines vorsichtigen Optimismus gelesen werden kann: dass nun die Aufgabe ernst genommen werde, im Bereiche der Moral und des Rechts die notwendigen Antworten auf technische Entwicklungen zu finden, die völlig neue Formen des Krieges möglich machen und die Menschheit vor gänzlich neue Fragen und Herausforderungen stellen. Dabei wird neben der Ächtung von bestimmten Waffen und militärischen Vorgehensweisen die Frage nach verbesserten Sicherheitsstandards in einer zunehmend vernetzten Welt eine maßgebliche Rolle spielen.¹⁰

10 Dies ist die leicht überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der zuerst

Literatur

- Baumann, Zygmunt (2008): *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*, aus dem Englischen von Richard Barth, Hamburg: Verlag Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt/Lyon, David (2013): *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Johann von / Jan (1899): *Der Krieg*. Übersetzung des russischen Werks des Autors. *Der zukünftige Krieg in seiner technischen, volkswirtschaftlichen und politischen Bedeutung*, 6 Bde., Berlin: Puttkammer & Mühlbrecht.
- Creveld, Martin von (2013): *Wargames. From Gladiators to Gigabytes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Floridi, Luciano (2014): *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaycken, Sandro (2012a): *Cyberwar. Das Internet als Kriegsschauplatz*, München: Open Source Press.
- Gaycken, Sandro (2012b): *Cyberwar. Das Wettrüsten hat längst begonnen. Vom digitalen Angriff zum realen Ausnahmezustand*, 2. Aufl., München: Goldmann.
- Hansel, Mischa (2011): „Stuxnet und die Sabotage des iranischen Atomprogramms: Ein neuer Kriegsschauplatz im Cyberspace?“, in Thomas Jäger / Rasmus Beckmann (Hrsg.), *Handbuch Kriegstheorien*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 564-576.
- Hüppauf, Bernd (2013): *Was ist Krieg? Zur Grundlegung einer Kulturgeschichte des Kriegs*, Bielefeld: transcript Verlag.
- Jaspers, Karl (1982): *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München: Piper.
- Kant, Immanuel (1983): „Zum ewigen Frieden“, in Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 9.1 (*Schriften zur Anthropo-*

in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 43 (2014), 37-50 erschienen ist.

logie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik): 191-251.

Krishnan, Armin (2013): *Gezielte Tötung. Die Individualisierung des Krieges*, Berlin: Matthes & Seitz.

Schmitt, Carl (2002a): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2002b): *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.

Schneider, Reinhold (1956): *Der Friede der Welt*, Wiesbaden: Insel-Verlag.

Toynbee, Arnold J.: (1958), *Krieg und Kultur. Der Militarismus im Leben der Völker*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

Solidarität und Gruppenidentität: Mimesis, Gesetz, Kampf

In den letzten zwei Jahrzehnten etabliert sich die Sozialontologie immer mehr als eine eigenständige philosophische Disziplin.¹ Immer mehr steigert sich die Zahl wissenschaftlicher Arbeiten, die die Probleme der kollektiven Identität sozialer Gruppen, des angemessenen Subjekts der kollektiven Intentionalität untersuchen; kurz gesagt: die sich mit dem befassen, was eine Gruppe ontologisch als das eigenständige Subjekt strukturiert. Diese Arbeit versucht, einen Beitrag für die Forschung der Solidarität zu leisten, wobei diese als der grundlegende Faktor verstanden wird, durch den sich die Mitglieder einer Gruppe mit ihr identifizieren und gemeinsam ein überpersönliches Subjekt errichten, welches wiederum die Handlung der Mitglieder normativ reguliert.²

Zuerst werde ich die grundlegenden Ansätze Edith Steins über elementare soziale Gruppen präsentieren, die sie in ihrem Werk *Eine Untersuchung über den Staat* und in zweiter Abhandlung (“Individuum und Gemeinschaft”) der *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der*

1 Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des Projekts “Die Politiken des gesellschaftlichen Gedächtnisses und der nationalen Identität: Regionaler und europäischer Kontext“ (179049) geschrieben (finanziert durch das Ministerium für Bildung, Wissenschaft und technologische Entwicklung der Republik Serbien).

2 Für die aktuelle sozialontologische Untersuchung der Gruppensolidarität, vgl. Tuomela 2013 und Laitinen & Pessi 2014.

Geisteswissenschaften vorgelegt hat. Beide Bücher wurden in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* veröffentlicht (in den Bänden V und VII).³ Meines Erachtens kann Steins Theorie der Gruppenidentität eine ergiebige Grundlage für die Untersuchung der kollektiven Identität anbieten und doch wurde ihr sozialontologisches Potential in der gegenwärtigen Sozialontologie unverständlicherweise bisher kaum wahrgenommen und verwendet. Ihre Klassifikation der Grundformen des Zusammenlebens in Masse, Gesellschaft und Gemeinschaft betrachte ich als grundsätzlich richtig und folglich werde ich an sie meine Typologie der elementaren sozialen Gruppen anknüpfen. Dabei gehe ich davon aus, dass jede Gruppe neben dem zugehörigen eigenen Gemeinschaftserlebnis und der gemeinsamen Intentionalität auch durch eine eigene exklusive Solidaritätsform charakterisiert wird. Hier werden zwei Hauptthesen aufgestellt und untersucht: (1) die Gruppensolidarität beinhaltet verschiedene Formen und nimmt verschiedene Gestalten an; (2) eine Gesellschaft läßt sich auf Dauer nicht durch Solidarität stabilisieren. Und abschließend möchte ich noch einige Konsequenzen der sozialontologischen Untersuchung der Solidarität herausstellen, die einige Auswirkungen auf die politische Ontologie des Staates als eine Form der kollektiven Identität haben könnten.

I

Stein unterscheidet drei Grundtypen des intersubjektiven Lebens – Masse, Gesellschaft und Gemeinschaft – aufgrund des Begriffs des Gemeinschaftserlebnisses und als Analogie zur einzelnen menschlichen Person. Die persönliche Identität begründet sie auf der psychologischen Verwandtschaft

3 *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Zusammen mit Oskar Becker (Freiburg), Moritz Geiger (München), Martin Heidegger (Freiburg), Alexander Pfänder (München), Adolf Reinach (Göttingen), Max Scheler (Berlin), herausgegeben von E. Husserl. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag. Band V stammt aus 1922 und Band VII aus 1925.

zwischen intentionalen Abschnitten oder Erlebnisströmen. Eine Person ist dann die Assoziation oder Ansammlung von Intentionen, Glauben, Wünschen zu verschiedenen Zeitpunkten. Stein zufolge ist es „höchst wunderbar, wie dieses Ich [...] eingehen kann in eine Lebensgemeinschaft mit anderen Subjekten, wie das individuelle Subjekt Glied wird eines überindividuellen Subjekts und wie im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemeinschaftssubjekts sich auch ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert.“ (Stein 1922: 119). Die Gemeinschaftserlebnisse sind für jede soziale Gruppe konstitutiv, die Einheit des Gemeinschaftserlebnisses wird durch eine durchgehende Intention auf das überindividuelle Objekt begründet. Sodann erweisen die auf ein überindividuelles Objekt gerichteten Erlebnisse neben der gegenständlichen Intentionen auch eine für die Entstehung einer Gruppe wesentlichen Intention auf das Gemeinschaftserlebnis.

Jedoch, was macht den Unterschied zwischen einem individuellen und einem Erlebnis, das ich als Mitglied einer Gruppe mit allen anderen Mitgliedern derselben Gruppe teile, aus? Stein gibt dazu das Beispiel des Verlusts eines Truppenleiters. Gewiss ist das individuelle Ich von Trauer erfüllt, aber das Erlebnis ist wesentlich dadurch strukturiert, „daß andere daran teilhaben, oder vielmehr, daß ich nur als Glied einer Gemeinschaft daran teilhabe“ (Stein 1922: 120). Dieses durch Verlust betroffene *Wir* umfasst alle Gruppenmitglieder, auch diejenige, die z. B. Sich des Verlustes nicht bewusst waren. Das *Wir* ist eigentlich das *Subjekt* des Gemeinschaftserlebnisses und ohne es existiert das *Wir* einer Gruppe nicht. „Ich traure als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir.“ (Stein 1922: 120)

Als am niedrigsten und losesten strukturierte soziale Gruppe betrachtet Stein die *Masse*. Sie ist ein “Zusammen sich gleichförmig verhaltender Individuen” (Stein 1922: 218). Hier gibt es keine innere Einheit, aus der heraus die Gruppe leben könnte. Die Einheit der Gruppe stellt in dem Fall nur die Folge des reinen Beisammenseins dar. Das Gemeinschaftserlebnis ei-

nes Mitgliedes der Masse hat die gleiche Form wie die Erlebnisse der anderen Mitglieder der Masse, die mit ihm zu einer Einheit verbunden ist. Da eine Masse eines Führers bedarf, der ihr leitende Ziele vorgibt, läßt sie sich in einer Außenperspektive schwer von einer Gemeinschaft unterscheiden. Mit dem Verlust der führenden Persönlichkeit bedeutet in den meisten Fällen auch der Untergang der Masse selbst, weil mit diesem Verlust auch der Anschein verschwindet, dass eine Masse eine strenge und dauernde Gruppe darstellt. Das gleiche gilt auch für die Situation wenn die Masse ihr erzieltes Objekt erreicht: zugleich verschwindet auch sie und hört auf, als eine Gruppe weiter zu existieren. Es ist aber klar, dass die Masse manchmal einen weitaus höheren Grad innerer Solidarität vorweisen kann, was sich etwa bei öffentlichen Protesten beobachten läßt. Darum ist es schwer zu begreifen, was Stein eigentlich unter Massen versteht. An einer Stelle erwähnt sie, dass Massen Volksschichten sind, an einer anderen sind sie das Proletariat. Auf jeden Fall handelt es sich hier um strukturschwache Bewegungen von verschiedenen unbefriedigten Einzelnen - es geht um ideologische Bewegungen, für die es sich schwer sagen lässt, dass sie jemals eine typische Form des Zusammenlebens bzw. eine soziale Gruppe dargestellt haben.

Die zweite Kategorie der sozialen Kollektivität, die *Gesellschaft* lässt sich Stein zufolge am Zutreffendsten als eine Art von Gemeinschaft ansehen. Wie jede Gemeinschaft stellt eine Gesellschaft eine Gruppe von Individuen mit kommunalen Erfahrungen dar. Die Mitglieder der Gesellschaft beziehen sich aber überwiegend als Objekte aufeinander. Hier kann man also nicht so etwas wie gegenseitige Anerkennung antreffen. Den Anderen als Werkzeug zur Erreichung eigener Zwecke zu betrachten, stimmt mit der rein rationalen Art der Entstehung der Gesellschaft überein. Diese wird durch „Willkürakte einzelner Personen“ (Stein 1922: 230) gestiftet und durch Beschlüsse gefestigt. Das beste Beispiel hierzu stellt wohl die Gründung eines Vereins dar, worin die Realisierung des Vereinsprogramms bzw. die Er-

reichung eines Zweckes überhaupt als Grund für die Entstehung jeder Gesellschaft oder - wie Stein sie nennt - des Zweckverbandes dient. Deswegen spricht Stein vom „Leben“ als der „auf das zu erreichende Ziel gerichtete Tätigkeit“, und „Entwicklung“, als der „Annäherung an das Ziel“ - der Gesellschaft (Stein 1922: 230). Für die Gesellschaft ist charakteristisch, „exklusiv“ zu sein; ihr inneres Zusammengehörigkeitsgefühl charakterisiert, den Anderen auszuschließen und eine andere Gruppe zu bekämpfen. Demzufolge kann Gesellschaft als eine Art Kampfgesellschaft betrachtet werden. Das Auftreten einer inneren Gruppensolidarität ist in diesem Zusammenhang das Entscheidende.

Als wichtigsten Punkt hier sehe ich Steins Betrachtung der Gesellschaft als eine Art zeitlichen Gegenstand (Stein 1922: 234), die auf der A. Reinachs Theorie von apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts (vgl. Reinach 1913) beruhte: „Wie ein Anspruch durch einen Akt des Versprechens entsteht und durch einen Verzicht wieder aus der Welt geschafft wird, so wird die Gesellschaft durch spontane Akte des Stiftens und Auflösens geschaffen und vernichtet.“ (Stein 1922: 234) Gerade als zielstrebende Gruppe sind Gesellschaften wesentlich zeitlich bestimmt. Außer der festen Struktur gibt Stein jedoch kein anderes Kriterium, das die Gesellschaft von der Masse trennen würde, und zugleich versäumt sie, die Bindung jeder Gesellschaft an die bestehenden rechtlichen Normen zu betonen. Eine objektorientierte Handlungsweise und die Auffassung anderer Mitglieder als rein auf die Zielerreichung reduziertes Mittel, sorgen für die Klarstellung des Solidaritätsbegriffs innerhalb der Gesellschaft als einen durch den Zweckverband begrenzten und bestimmten.

Stein zufolge existiert in der Gesellschaft keine kollektive Solidarität, weil innerhalb der Gesellschaft die intersubjektive Solidarität als „planmäßig“ (Stein 1922: 117) bestimmt ist. Wahre Solidarität entsteht nur in der Gemeinschaft, worin die Intersubjektivität auf gegenseitiger Anerkennung und überindividuellen Erlebniseinheit gegründet ist.

Nur die *Gemeinschaft* stellt, so Stein, ein Lebewesen dar, das nicht gegründet und aufgelöst wird, sondern erwächst und stirbt. Wie bei einem Organismus sind die Mitglieder der Gemeinschaft nur Organe für die Entfaltung ihrer ursprünglichen Anlage. Denn „eine Einigung ist nur auf der Grundlage einer ursprünglichen inneren Gemeinsamkeit möglich“ (Stein 1922: 236). Die *Gemeinsamkeit des Lebens* und nicht nur bloßes Beisammensein, die für jede Gemeinschaft charakteristisch ist, setzt voraus, dass „ein Individuum dem anderen nicht als Subjekt dem Objekt gegenübersteht, sondern mit ihm lebt, von seinen Motiven getrieben wird usw.“ (Stein 1922: 238). Die Gemeinsamkeit ist demnach eine intersubjektive Anerkennungsrelation. Das Wesen des Gemeinschaftslebens liegt aber darin, dass „die Subjekte nicht aufeinander gerichtet, sondern gemeinsam einem Gegenständlichen zugewendet sind“ (Stein 1922: 244). Insoweit die Gemeinsamkeit des Lebens erreicht ist, ist dann das Subjekt der Handlung nicht mehr der Einzelne, sondern die Gemeinschaft *in* ihm und *durch* ihn.

Deswegen schreibt Stein nur der Gemeinschaft eine erlebte Solidarität zu, die für jene aufgrund der Einheit des Erlebniszusammenhangs bestimmend ist. Eine solche Solidarität ist „gemeinschaftsbildend“ (Stein 1922: 192), sodass es keine Gemeinschaft ohne Solidarität geben kann. Der „Erlebnisstrom“ eines jeden Individuums kann nur ausgehend von einer ursprünglichen gemeinsamen Basis entwickelt werden. Die Handlung anderer Mitglieder motiviert meine Handlung, insofern von einer grundlegenden Zustimmung gemeinsam ausgegangen wird. Die Solidarität zwischen den Mitgliedern gründet gerade auf diesem ursprünglichen gemeinsamen Boden.

II

Im Unterschied zu Stein werde ich versuchen zu zeigen, dass der Identität einer sozialen Gruppe, neben dem Gemeinschaftserlebnis und der gemeinsamen Intentionalität, auch das auf dem Gemeinschaftserlebnis aufgebaute Solidaritätsgefühl

notwendig zukommt. Mit der Erfahrung des Gemeinschaftserlebnisses bildet sich zugleich auch die Solidarität heraus. Das ist aber auch der Grund dafür, warum größere Gemeinschaften, wie etwa Staaten, nur in bestimmten einzelnen Notfällen als "kollektive Identität" bezeichnet werden können.⁴

In meiner Typologie der sozialen Gruppen, denen die verschiedenen Arten der kollektiven Identität zugeschrieben werden können, schlage ich folgende Differenzierung vor:

- (1) *Masse* mit *mimetischen* Intentionen;
- (2) *Vereinigung* mit *reflexiven, zweckmäßigen* und durch das *gesetzte Gesetz* begründeten Intentionen;
und
- (3) *Gemeinschaft* mit von Außen vermittelten *kollektiven* Intentionen.

Dabei werde ich zu zeigen versuchen, dass jede Gruppengestalt ihre Identität auf gemeinsamen Intentionen im Gemeinschaftserlebnis gründet. Sofern einige Gemeinschaftserlebnisse in einer Gruppe vorhanden sind, kann diese Gruppe ungeachtet der Wandlungen die sie durchmacht fortbestehen. Wir reden z.B. von der serbischen Verfassung und glauben, dass es so etwas wie die serbische Verfassung in der Tat auch gibt trotz ihrer geschichtlichen Wandlungen.

II. 1

Wenn ich über Masse spreche, dann denke ich vor allem an räumlich und zeitlich begrenzte Massen, wie zum Beispiel bestimmte Klassenschichten mit von ihnen geäußerten Forderungen, verschiedene öffentliche Proteste oder Fußballfan-Gruppen. Wie jede soziale Gruppe basiert die Masse auf gemeinsamer Intentionalität. In diesem Fall übernehmen die

4 Die Solidarität entsteht keineswegs nur aus der existentiellen Bedrohung, wie etwa bei den größeren Gemeinschaften, sondern es gibt auch so etwas wie eine „emphatische“ Solidarität, z. B. innerhalb der Familie. Der Terminus „emphatische Solidarität“ nehme ich von Baumgartner & Korff 1990.

Mitglieder voneinander diese Intentionalität *mimetisch*. Ein Mitglied der Masse ist durch andere Mitglieder dazu *veranlasst*, dieselbe Intention für seine Handlung vorauszusetzen. Deswegen beruht die Gruppenintentionalität der Masse weder auf gemeinsamen intentionalen Zwecken und noch auf dem gemeinsamen Gemeinschaftserlebnis, sondern sie findet ihre Identität als bereits *vorhandene* vor.

Da Solidarität in der Masse aus *mimesis* entsteht, beinhaltet sie oft eine Gestalt der extremen Gewalt. Denn *mimesis* wird durch einen feinen Zwangsakt charakterisiert. Das Verbot der mimetischen Verdoppelung von Individuen aus einer und derselben Gruppe verhindert die Gewalt. Die Handlungen der Einzelnen innerhalb der Masse sind einer mimetischen Verzäuberung ausgesetzt, in der sie verhaftet und dem anonymen Anderen unterworfen sind. Darum nenne ich die Solidarität, die man in der Masse vorfindet, die *pseudo-sittliche Solidarität*.⁵ Es handelt sich dabei also um keine *reflexive* durch das Gemeinschaftserlebnis vermittelte Solidarität zwischen den Mitgliedern. Obwohl es auf den ersten Blick erstaunen mag, basiert die Solidarität innerhalb der Masse auf der ursprünglichen Annahme der sittlichen Regeln der Gruppe, so dass man hier von einem sittlichen Zwang reden kann. Auf diese Weise trägt die Masse in ihrer Struktur die Färbung der vorstaatlichen Gestaltungen archaischer Gruppen. Autorität und Führerschaft, die durch die Möglichkeit, Entscheidungen zu fällen, für jede soziale Gruppe konstitutiv sind, gehen nicht von der Gewalt als Manifestation der Macht zum Zweck der Organisation der Handlungsorientierung der Mitglieder aus (was jedoch bei entwickelten Gemeinschaften der Fall ist), sondern hier geht es um die feinen Akte des psychologischen und sittlichen Zwangs.

Falls wir die politische Ontologie mit der sozialen Ontologie verbinden möchten – und ich bin der Meinung, dass dies

⁵ Dieser Bestimmung sollte man nicht mit der Hegelschen Auffassung des Sittlichen und der Sittlichkeit verwechseln.

nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig ist –, dann könnte man die Masse politisch als Konservativismus bestimmen. Sie schließt sich nämlich streng gegen die anderen Teile derselben Gesellschaft ab und erlaubt keine Änderung an ihrer Struktur. Denn durch die Änderung der Gruppenstruktur würde sich auch die Gruppe selbst ändern. Das heißt, dass es nicht mehr die gleiche Fußballfan-Gruppe, nicht mehr die gleiche Protestgruppe usw. wäre.

II. 2

Die zweite Gruppe stellen verschiedene Formen von Vereinigungen dar. Dabei denke ich vor allem an politische Parteien, Korporationen, Vereine, Ausschüsse etc., die Gruppen also, deren Identität innerhalb einer größeren Gesellschaft und wesentlich in Bezug auf positive Normen des Rechtssystems fundiert ist. Die Gesamtheit dieser Gruppen bildet eine Gesellschaft im weiteren Sinne. Für das menschliche Leben sind diese Formen des Zusammenlebens und Miteinanderseins von entscheidender Bedeutung. Normativ und nicht geschichtlich-deskriptiv betrachtet gibt es weder eine größere Gemeinschaft - wie etwa Volk oder Staat - noch eine kleinere Gemeinschaft - wie etwa Familie - ohne die Möglichkeit, innerhalb einer bestimmten Gruppe als Individuum seine eigenen Zwecke verfolgen zu können. Mit anderen Worten: um sich mit sich selbst vereinigen zu können, muss dies vorerst mit anderen machbar sein. Denn die Strukturen des Selbst sind von relationaler Natur. Die Identität des Einzelnen läßt sich nicht ohne sein Partizipieren an einem größeren sozialen Körper denken. Sie ist immer eine sozial-lebensweltlich kontextualisierte Figur. Deswegen hat auch Hegel argumentiert, dass „... das Konkretum der *Vorstellung*, das man *Mensch* nennt“ (PhR §190 A)⁶ erst und eigent-

6 Die Abkürzung „PhR“ steht für: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Wobei „A“ steht für Hegels Anmerkungen zur Paragraphen und „Z“ für die Zusätze, welche Eduard Gans in zweiter Ausgabe der *Grundlinien* zugeführt hat.

lich nur in den Vereinigungen, in der Gesellschaft gefunden werden kann.

Die Intentionalität, worauf die Identität der Vereinigungen basiert, ist eine gemeinsame, reflexive und instrumentelle Intentionalität. Vereinigungen sind dadurch charakterisiert, dass sie einem gemeinsam intendierten Zweck folgen. Ein als zu realisierendes, gesetztes Ziel macht wesentlich die Intentionalität von Handlungen aus. Das bedeutet, dass es sich hier um eine reflexive Intentionalität handelt, die auf die intentionale Bezugnahme selbst orientiert ist, gerade im Unterschied zur ersten Gruppe, für die eine vorreflexive, mimetische Intentionalität charakteristisch und die den intentionalen Dingen zugewendet ist. Die Intention der Vereinigungen verschwindet nicht wie bei der Masse im Zuge ihrer Objektivierung, sondern sie verändert dabei ihr Objekt, während die Form der Intention weiterhin die gleiche bleibt und sich notwendigerweise auf alle Gruppenmitglieder erstreckt.

Ein weiteres Merkmal solcher Vereinigungen ist die hierarchische Ordnung, in welcher sich die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder horizontal und vertikal verbreitet. Horizontal gesehen befinden sich die Mitglieder nicht nur als quasi rechtliche Partner, sondern auch als moralische Mitglieder eines höherstufig gerechtfertigten Körpers in einem Verhältnis der gegenseitigen Annerkennung (vgl. Honneth 2011: 329). Vertikal gesehen steht wie bei jedem anderen Gruppentypus an der Spitze einer solchen Vereinigung eine klar erkennbare autoritative Behörde. Diese ist nötig, weil erst durch sie eine Gruppe die Möglichkeit für eine kollektive Handlung (joint actions) erhält. Die Mitglieder entscheiden zusammen über ihre Repräsentanten, die für sie qua Gruppe handeln werden. Ohne die Existenz eines handlungsfähigen Organs wird die Vereinigung lediglich aufgrund eines bloßen, die Freiheitsanforderung nicht erfüllenden Naturprinzips handeln. Das Gemeinschaftserlebnis eines solchen die Gruppe konstituierenden Handlungsorgans ist auch konstitutiv dafür, welche Handlungen in welchen Kon-

texten als Gruppenhandlungen gelten dürfen. Wenn z.B. ich als Mitglied des leitenden Ausschusses meines Instituts für Philosophie ein Buch aus der Institutsbibliothek ausleihe, gilt das nicht automatisch auch für den genannten Ausschuss. Diesbezüglich kann man von einer Durkheimischen "Arbeitsteilung" innerhalb der Gruppe reden: einige Mitglieder sind berechtigt, im Auftrag der Gruppe zu handeln, aber nur in einem durch die von der Gruppe anerkannten, Normen geprägten Kontext (Ähnliches behauptet auch Tuomela in: Tuomela 1995).

Um zu sehen, worin die sozialontologische Besonderheit der Vereinigungen besteht, muss man zuerst bemerken, dass ihre wichtigste Bestimmung darin besteht, dass sie durch die *gesetzten Gesetze*, das positive Rechtssystem also institutionsbedingt ist. Ihre Intentionalität ist nicht nur gemäß den positiven Gesetzen, sondern in großem Maße auch auf der Form des Gesetzes selbst, bzw. auf ihrer Veränderung eingerichtet. Meines Erachtens ist es sinnvoll, die Sozialontologie des Gesetzes in Verbindung mit der ontologischen Konstitution der Vereinigungen auszulegen. Für eine solche Untersuchung kann uns die Argumentation Hegels zur Ontologie des Gesetzes hilfreich sei.

Hegel geht vom „Recht des Eigentums“ als der universellen Bestimmung der Gesellschaft in ihrer „geltenden Wirklichkeit“ (PhR §208) aus, um die Natur des Gesetzes zu untersuchen. Ihm zufolge werden die Gesetze dann und nur dann ausgebildet, wenn eine soziale Gruppe ihre Intentionalität auf etwas Allgemeines richtet (§209 Z). Die objektive Wirklichkeit des Rechts besteht dann aus zwei Teilen: (1) „für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden“; und (2) „die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden“ (§210). Sozialontologisch gelesen heißt das: das Gesetz als das institutionelle Fakt entsteht in seiner allgemeinen Geltung durch den sozial-konstitutiven Akt der Intentionalität. In anderen Worten: die Gesetze sind die institutionellen Fakten, die entweder für die Gesellschaft im

weiten Sinne (als Gesamtheit der Vereinigungen) oder innerhalb einer Vereinigung gelten, welche im Besitz der legitimen Macht ist, um im Rahmen ihrer besonderen Gruppe die eigenen intentionalen als allgemein-gültigen Werte zu setzen. Die Gesetze als „objektive Wirklichkeit des Rechts“ (§210) sind notwendig mit der individualen Intentionalität verbunden bzw. sind da, um „für das Bewußtsein zu sein“ (§210). Das Gesetz ist das Bekannte (§211), d. h. vor seiner Konstituierung gilt das Gesetz als vorreflexive Sittlichkeit, es beinhaltet jedoch nicht die Form der Allgemeinheit, die es erst durch das Verhältnis des Bewusstseins der Individuen zu ihm erhält (§211). Denn sittliche Gesetze sind Hegel zufolge auch wesentlich die Gedanken (§211 A). An dieser Stelle macht Hegel eine Unterscheidung, welche an John Searls Differenzierung zwischen „brute“ und „institutional facts“ erinnert. Ich zitiere: „Die Sonne wie die Planeten haben auch ihre Gesetze, aber sie wissen sie nicht...“ (§211 Z). Das Gesetz ist nämlich die Identität von Ansichsein und Gesetzsein und die ihr zugehörige Intentionalität ist nicht anderes als das Zur-Geltung-bringen von etwas, was im Bewusstsein als ansich anwesend ist. Aber erst innerhalb einer bestimmten Gruppe, d. i. in der bürgerlichen Gesellschaft wird Recht an-sich bzw. Hegel zufolge das Gesetz. Weil einmal erstellt, bestehen geistige Artefakte als materielle, von uns unabhängige Objekte fort. Denn ohne Menschen besteht die Banknote als ein materielles Objekt fort, aber es ist sinnlos zu sagen, dass sie als Banknote fortbesteht, sondern nur als ein schlichter Papierbogen. Das gleiche gilt für das Gesetz: man kann das Gesetz nicht vorfinden, nicht zwischen anderen Gegenständen in der Außenwelt beobachten. Das Gesetz ist nur auf einen Ort beschränkt – auf den Geist des Menschen und auf seine Intentionalität. Das Gesetz ist eine intentionale Idee, wie das Proletariat oder die Welt selbst.

Kurzum: Gesetze sind institutionelle Fakten, die mittels ihrer Formen das Zusammenleben der Individuen ermöglichen. Das, was wir heute als institutionelle Fakten untersuchen, hat

Hegel selbst als "Förmlichkeiten" beschrieben: „In der Gesellschaft kommen deswegen in Beziehung auf das Eigentum Förmlichkeiten vor: man setzt Grenzsteine zum Zeichen für das Anerkenntnis anderer, man legt Hypothekenbücher, Verzeichnisse des Eigentums an. Das meiste Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf Vertrag, dessen Förmlichkeiten fest und bestimmt sind.“ (§217 Z) Das Gesetz als Förmlichkeit verleiht also nur die Form zu dem, worüber die Menschen zuvor ein Einverständnis erzielt haben. Denn damit das Gesetz „rechtsmächtig“ (§217) wird, bedarf es einer vorausgehenden Einverständnis der Mitglieder einer Gesellschaft über ihm als dem institutionellen Akt.

Ein weiteres Merkmal der Vereinigungen liegt darin, dass sie durch das Vermögen, bzw. Unvermögen der Macht bestimmt sind. Wenn die Masse durch die *Instrumentalität* der Gewalt bestimmt ist – und hier beziehe ich mich auf Hannah Arendts Differenzierung zwischen Macht und Gewalt –, dann geht es bei den Vereinigungen um die *Legitimität* der Macht. Das heißt, wenn die gemeinsame Intentionalität von Handlungen Vereinigungen charakterisiert, dann entspricht die Macht „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 1993: 45). Diese Macht „ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemand sagen, er >>habe die Macht<<, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ (ibid.) Vereinigungen lassen sich wesentlich dadurch bestimmen, dass sie die Existenz einer autoritären, die Macht der Gruppe leitenden Behörde beinhalten. Daher kann man das politische Bestimmungswort von Vereinigungen als *agon* oder *Kampfgesellschaft* kennzeichnen und zwar im Sinne, dass das, was die Gesellschaft zusammenhält, gerade dieser grundlegende, durchgreifende Antagonismus ist. Im Rahmen eines solchen Antagonismus ist eine neutrale Posi-

tion nicht möglich, denn jeder ist Mitglied einer Vereinigung. (Ich bin Rastko Jovanov. Unter meinem Nachnamen stehen zugleich die sozialen Fakten, die mich wesentlich bestimmen: ich bin Mitarbeiter an der Universität, Mitglied des leitenden Ausschusses des Instituts usw. Ich kann mich also ohne die institutionellen Fakten wie „Professor“ und „Universität“ nicht beschreiben.)

Die Solidarität, die man in verschiedenen Gestalten der Vereinigungen antrifft, ist eigentlich die einzige völlig gesellschaftliche Form der Solidarität. Eine solche Solidarität hat ihre Besonderheit darin, dass sie immer auch eine Solidarität *gegen* andere Gruppen ist. An einer solchen Solidarität ist ihre innere Erscheinung ebenso wichtig wie ihre äußere (vgl. Tuomela 2013: 246). Ferner werden die Solidaritätsformen und -ziele bewusst ausgewählt - sie sind an Freiwilligkeit und Verträge verbunden. Der Zugang zur Solidarität geschieht nicht über den Einzelnen und seine Bedürfnisse, sondern über Gruppen, mit denen man sich solidarisiert.

II. 3

Die dritte Gruppenart mit einer eigenen kollektiven Identität sind Gemeinschaften, die Pflicht zur Begründung der Solidarität wächst. Hier muss man eine grundlegende Differenzierung zwischen zwei Hauptformen von Gemeinschaften machen. Nämlich, zwischen den kleinen Gemeinschaften, wie etwa der Familie, die in die vorgegebene Sittlichkeit versunken sind und mit der Masse eine mimetische Solidarität teilen. Eine solche Gemeinschaft erwächst sich aus dem Liebesgefühl und die Solidarität, die zwischen den Mitgliedern der Familie herrscht, ist eine emphatische. Und zwischen den größeren Gemeinschaften, wie das Volk oder der Staat sind. Nur diese zweite Form der Gemeinschaft untersuche ich in dieser Arbeit.

Meines Erachtens haben Gemeinschaften einen wesentlichen Bezug zu politischer Ontologie. Hier geht es um die soziale Gruppe (das Volk), die zu einem Staat geworden ist.

Wir können auch über die Gemeinschaft ohne Staat sprechen, ich untersuche aber nur solche Gemeinschaften, die sich zur modernen Staatlichkeit erhoben haben. Ein weiteres Kennzeichen, welches differenziert diese von den beiden vorherigen Gruppenarten unterscheidet, besteht darin, dass es bei solchen Gruppen um geistige Einheit geht, die aus der politischen, überpersönlichen Solidarität entsteht. Diese Solidarität basiert auf der Identität des Rechts und der moralischen Pflicht. Sie werden durch *joint commitments* gestiftet, d. h. gemeinsame Verpflichtungen, die nur im Notstand (und in den an ihn gebundenen gemeinsamen Erlebnissen) entstehen (Naturkatastrophen, Kriege...). Nur die in Gefahr geratene Selbsterhaltung der Gemeinschaft führt zur Erscheinung der geistigen Einheit, deren Phänomene *joint commitments* sind.⁷ In allen anderen Fällen herrschen in solchen Gemeinschaften die agonistische Politik und kämpfend ausgetragene Konkurrenz zwischen einzelnen Vereinigungen. Die Identität der Gemeinschaft wird jedoch durch Erinnerungen bewahrt. Denn wenn die Identität fixiert, ganz fest und unveränderlich wird, wird sie im Gegenteil im Sinne bloßer Übereinstimmung mit dem „Namen“ des Staates völlig reaktionär. Das Wir der Gemeinschaft muss auf *Identität und Differenz* und nicht auf reiner Zugehörigkeit gegründet werden.

Gemeinsame Verpflichtungen entstehen auf verschiedene Weise und die individuelle Zustimmung der Mitglieder wird oft, jedoch nicht immer das Mittel. Wenn eine solche Gruppe die Verpflichtung eingeht, etwas zu tun, dann sind ihre Mitglieder aufgrund ihrer gemeinsamen Verpflichtung auch individuell dazu gezwungen, das gleiche zu tun. Und die aus der Erfüllung der Pflichten entstandene Solidarität ist völlig über-

7 Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die Genossen zu Volksgenossen gegen alle fremdvölkischen Personen wurden, wie im Nationalsozialismus der Fall war, obwohl das nationalsozialistische System „sich nicht nur durch Terror, sondern eher noch durch ein System gegenseitiger Ansprüche“ (Brand 2005: 55) stabilisierte.

persönlich, im dem Sinne dass ich kein anderes Mitglied der Gemeinschaft kennen muss, obwohl ich die Bedingung erfüllen muss, mit ihm einen gemeinsamen Glauben, ein gemeinsames Vertrauen, das im Notstand aufkommen mag, zu teilen.

Also erst die gemeinsamen Verpflichtungen bilden gemeinsame Intentionen. Deswegen beschreibe ich sie als vermittelte Intentionen. Denn sie bedürfen den Notstand, um vermittelt zu werden, der aber nicht notwendig einen politischen Akt (d. i. Krieg) erfordern muss, sondern es reicht aus, dass ein sozialer Akt, d. h. die Solidarität der Mitglieder der Gemeinschaft (z. B. bei Naturkatastrophen) verlangt wird. Hegel hat einen großen Teil der abschließenden Paragraphen seiner Rechtsphilosophie der Argumentation gewidmet, dass Kriege, ebenso wie Naturkatastrophen, zu einer höheren und stärkeren Solidarität einerseits unter den Bürgern und andererseits zwischen den Bürgern und dem Staat führen. Brand verweist darauf (Brand 2005: 55), dass der Solidaritätsschub an den Heimatfronten im Zweiten Weltkrieg durch die Gemeinschaftserlebnisse wie etwa katastrophalen Naturereignissen ähnelnden Flächenbombardements aufgekommen war.⁸

Die Konzeption der Identität des Rechts und der Pflicht in der Gemeinschaft stütze ich auf den zum Thema gemachten Ausführungen Hegels. Die konkrete Freiheit, die im Recht eines Staates verwirklicht ist, ist das Ziel der Intentionalität einer Gemeinschaft, weil ich Freiheit hegelianisch als Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung verstehe. Diese These muss dann folgende Bedingungen erfüllen: (1) Rechte und Pflichten gründen im Begriff des freien Willens; (2) Respekt und Würde jedes Einzelnen sind im Grundrecht und der Pflicht, seine Freiheit zu verwirklichen, ausgedrückt; und (3) die Identität ist zu verstehen als Identität, die nur in dem, was Hegel den modernen Staat nennt, verwirklicht ist. Deswegen beschreibe ich die

⁸ Vgl. die empirische Forschung über die Einwirkung des Krieges auf die Herausbildung inneres Solidaritätsgefühls in: Bauer et al 2014.

politische Bestimmung der Gemeinschaften als Verfassungspatriotismus, als Verhältnis des Zutrauens, der Verantwortung und nicht zuletzt der Aufopferung. Auch die Moralität und Pflichten gegenüber Anderen sind hier völlig sozial bestimmt. Denn die Moralität (das haben wir von Hegel gelernt) ist eine soziale: sie fängt mit Selbstlosigkeit an, mit der Anlehnung an etwas anderes als uns selbst.

Wie bei den Vereinigungen so trifft man auch bei den Gemeinschaften auf die Existenz der autoritären Behörde. Denn die dem Staat zugeschriebene Aktion wird tatsächlich von der Behörde durchgeführt. Da alle sozialen Aktionen der autoritativen Behörde Repräsentationsakte sind, ergibt jeder durch die Behörde durchgeführte soziale Akt die Erschaffung von Rechten, Pflichten oder Ansprüchen auf die zu repräsentierende Kollektivität.

III

An dieser Stelle möchte ich an eine These meiner Arbeit erinnern, dass die Solidarität nur für die Gruppen Geltung besitzt und dass sie nicht im Stande ist, ursprünglich und ohne äußerliche Beweggründe (Notstand) die gesamte Gesellschaft zu stabilisieren.⁹ Wenn das wahr ist, dann wird es weittragende Konsequenzen für die politische Ontologie des Staates – als der Wichtigsten Form der Gestaltungen menschlicher Gemeinschaften – haben. Gerade mittels des Solidaritätsbegriffs lassen sich andersartige und ergiebige Einsichten in die Natur und Struktur des modernen Staates gewinnen.

Der Begriff der Solidarität ist ursprünglich ein juristischer Terminus, der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in den

9 Die gleiche Ansicht teilt auch Luhmann (1984: 90). Jede Rede von der Solidarität außerhalb der Interessengruppen (welche ich als Vereinigungen untersucht) bestimmt er als „Ideologie“ (Luhmann 1984: 91). Eine bestehende und reale Bedrohung einer Gemeinschaft zeigt jedoch, so glaube ich, dass eine feste und wirkliche Solidaritätsform auch außerhalb und oberhalb der Vereinigungsgruppen zu finden ist.

allgemeinen Sprachgebrauch und in *Code civil* aufgenommen wurde (vgl. Brand 2005). Die französischen Revolutionäre haben bei ihrem Versuch der Identitätsbildung der gesamten Nation eine sittlich gebotene Solidarität anvisiert gehabt.¹⁰ Als das Wichtigste bei diesem Versuch ergibt sich für diese Untersuchung die Tatsache, dass der revolutionäre Staat die früheren und innerhalb der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, Korporationen und Genossenschaften entwickelten Solidaritätsgestalten durch den nationalen Solidaritätsbegriff bekämpfte. Denn für die damaligen Korporationen – und das ist das gleiche, was ich für jede Form der Vereinigungen als richtig behaupte – hatten nicht staatliche Gesetze, sondern gemeinsam gefasste Verträge das Handeln innerhalb der Korporationen bestimmt. Für solche soziale Gruppen war nicht das *bonum commune* maßgebend, sondern das auf Konsensus aufgebaute gemeinsame Interesse. Korporationen sind als Staat im Staate beschrieben worden und wurden bereits 1791 mit der „Loi Le Chapelier“ abgeschafft: „Es gibt keine Korporation mehr im Staat. Es gibt nur noch das besondere Interesse jedes Einzelnen und das Allgemeininteresse.“ (Markov 1987: II, 158ff.)

Diese Tatsache schreibt zumindest die europäische Staatengeschichte bis zu unseren Tagen. Man muss allerdings anerkennen, dass dem modernen nationalen Staat gelungen ist, nicht nur die religiösen Konflikte und Bürgerkriege zu neutralisieren, sondern auch in bestimmtem Maße, die Marktwirtschaft zu regulieren und die ökonomische Unsicherheit und Ungerechtigkeit unter Kontrolle zu bringen. (vgl. Brunkhorst 2005). Und das alles hat der moderne Staat ohne die Vorbedingung einer bestehenden und strengen Solidarität zwischen den Bürgern erreicht. Das bedeutet aber nur, dass es den einzelnen

10 Vgl. Art. 2 des Kapitels über die Pflichten in der Verfassung vom 22. August 1795: „Nul n'est bon citoyen, s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux.“ (http://ledroitcriminel.free.fr/la_legislation_criminelle/textes_fondamentaux/declaration_droits_homme_22_08_1795.htm).

Gruppen, die in einer Gemeinschaft zur Herrschaft gekommen sind, nicht möglich ist, die vererbten sozialen Institutionen vollständig zu ändern. Daher gilt immerhin die Differenzierung des Solidaritätsbegriffs in zwei Unterformen: (a) Solidarität als Kooperation mit dem Ziel, gemeinsame (aber zugleich partikuläre) Interessen durchzusetzen (Solidarität in Vereinigungen); und (b) Solidarität als altruistische und vor allem im Notstand geltende Verpflichtung gegenüber den Mitbürgern (Solidarität im Staate). Beide Solidaritätsgestalten aber stellen eine starke Gruppensolidarität dar, welche erfordert, dass die Mitglieder das Gruppenethos promovieren und zusammen handeln. Die von allen Mitgliedern geteilten intentionalen Objekte der Solidarität sind Handeln und Wohlfahrt der Anderen. Obwohl Solidarität im Staate nur in einigen bestimmten Zeiten entsteht und ist weder immer anwesend noch durchgeführt, erfüllen diese beiden Formen der Solidarität das grundlegende Kriterium für die Gruppensolidarität, welche Raimo Tuomela auf folgende Weise zusammenfasst: „A group [...] is (*internally*) *solidary qua group* to the degree that it tends to satisfy and promote its ethos and thereby through its ethos to guide, ground, and contribute to its members' solidary actions qua members towards other members.“ (Tuomela 2013: 247) Das ist insbesondere sichtbar bei der Vereinigung, wenn sie nach dem „Kampf“ die Herrschaft in einer Gemeinschaft übernimmt. Deswegen behaupte ich im Unterschied zu Tuomela, dass „wholehearted group solidarity“ in solchen sozialen Gruppen anzutreffen ist, die in erster Linie – wie die Vereinigungen – durch „*rule-following* group solidarity“ charakterisiert sind (Tuomela 2013: 262).

Wenn das oben vorgelegte richtig ist, dann läßt sich einsehen, warum sich Staaten als einzelne Gruppen voneinander absetzen und sich als solche gegenüberstehen und warum das *internationale* Recht noch immer in diesem „inter“ verweilt, d. h. im leeren Raum des Rechts. Man kann mit gutem Grund behaupten, dass Gruppensolidarität, gerade wegen dieser Solidarität selbst, zuerst in der Feindschaft gegen andere

Gruppen resultiert. Das ist deshalb, weil Solidarität ein Wert und kein Prinzip ist, wie dies im Nationalsozialismus der Fall war, welches man auf jede Organisation anwenden kann. Darum bleibt Solidarität innerhalb der Grenzen derselben Werte. Wenn wir mit Brunkhorst einverstanden sind, dass sich heutzutage auf globalem Niveau die Rückkehr der durch den modernen Staat neutralisierten Herausforderungen beobachten läßt, dann führt der einzige Weg zu ihrer Aufhebung gerade durch die Herausbildung globaler Werte und der auf ihnen gegründeten Solidarität. Eine solche Solidarität soll alle räumlich oder geschichtlich gewachsenen Bestimmungen und Bedingungen ihrer Herausbildung außer Acht lassen und sich auf dem Begriff, auf der Idee tiefer begründen. Ohne irgendeine Territorialität und Bodenständigkeit haben die Juden trotz der höchsten Bedrohung, die einer sozialen „Gruppe“ widerfahren kann, ihre eigene Solidarität ausgebaut und durch sie ihre eigene Existenz bewahrt. Das sollte uns eventuell als Beispiel dafür dienen, auf welche Art und Weise sich heutzutage die politische Ontologie durchdenken läßt.

Literatur:

- Arendt, H. (1993): *Macht und Gewalt*, München/Zürich: Piper.
- Bauer, M., et al. (2014): "War's Enduring Effects on the Development of Egalitarian Motivations and In-Group Biases." *Psychological Science* 25 (1).
- Baumgartner, A. & Korff, W. (1990): „Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt.“ *Stimmen der Zeit* 115: 237–250.
- Brand, J. (2005): „Solidarität und Identität.“, In: *Rechtsgeschichte*, Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte, Band 6, Frankfurt a.M.: S. 40–61.
- Brunkhorst, H. (2005): *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Boston: MIT Press.
- Hegel, G.W.F. (1977): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Band VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen*

- Sittlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Laitinen, A. & Pessi, A.B. [Hrsg.] (2015): *Solidarity: Theory and Practice*. Lanham: Lexington Books.
- Luhmann, N. (1984): „Die Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft. Probleme der sozialen Solidarität“. In: R. Kopp (Hrsg.), *Solidarität in der Welt der achtziger Jahre: Leistungsgesellschaft und Sozialstaat*. Basel/Frankfurt: Helbing & Lichtenhahn, 79–96.
- Markov, Walter (1987): *Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789-1799* (2 Bände), Frankfurt a.M.: Fischer.
- Reinach, A. (1913): *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band I.
- Stein, E. (1922): *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band VII.
- Stein, E. (1925): *Eine Untersuchung über den Staat*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band V.
- Troisième Déclaration des droits et devoirs de l'homme et du citoyen (Préambule à la Constitution du 5 fructidor an III – 22 août 1795)*. http://ledroitcriminel.free.fr/la_legislation_criminelle/textes_fondamentaux/declaration_droits_homme_22_08_1795.htm
- Tuomela, R. (2013): *Social Ontology: Collective Intentionality and Group Agents*, Oxford: Oxford University Press.
- Tuomela, R. (1995): *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford: Stanford University Press.

Identität und Gehorsamkeit des zoon politikon

Da wir bei dieser Tagung¹ über Identität sprechen, wage ich, mein Referat biographisch zu beginnen. In den letzten Jahren bin ich mehrmals in Albanien gewesen, ein Land, das, obwohl es sehr nahe bei Italien liegt (es ist von der Küste Apulien nur 60 km entfernt), trotzdem lange für die Italiener unbekannt blieb. Dies änderte sich aber, als das Schiff Vlora zum Hafen von Bari kam. Das war am 8. August 1991 und auf dem Schiff waren zirka 20.000 Flüchtlinge.

Albanien existierte lange unter einer kommunistischen Regierung, die meines Wissens als einzige auf der Welt in ihrer Verfassung den staatlichen Atheismus proklamierte. An der Spitze dieses Regime herrschte Enver Hoxha, ein Diktator, der auf seinem Grab nach seinem Tod als *unsterblich* benannt wurde. Trotz dieses Wunsches des Diktators und wahrscheinlich auch seiner Anhänger müssen die politische Macht und die politische Autorität immer mit der Zeit rechnen, ebenso wurden die Statuen von Hoxha wie auch die von Benito Mussolini zuvor und die von Saddam Hussein danach gestürzt.

Bei meinem letzten Aufenthalt in Albanien habe ich einen italienischen Caritas-Mitarbeiter kennengelernt, der mir ganz ergriffen eine Geschichte erzählte: Er habe die Lebensgeschichte von einem alten Mann gehört, der jahrelang sein Leben im Dienst von Regime Hoxhas zugebracht hatte. Der Ort

1 Gemeint ist die Konferenz *Identität – Annäherungen an eine Ontologie des Sozialen* (20.-22. November 2014; Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad).

seines Arbeitsdienstes war ein kleiner Bunker, der mehr wie ein Bau, d.h. ein Tierunterschlupf aussah. Dieser Mann habe dies mit Tränen in den Augen meinem Bekannten erzählt, denn er war sich jetzt in seinem Alter dessen völlig bewusst, sein Leben in diesem Dienst verschwendet zu haben.

Wenn man heute nach Albanien geht, ist man erstaunt, wie viele diese Bunker über das Land verstreut sind. Alle wurden gen Westen gerichtet, also gegen Italien, woher der fremde Feind kam und stets kommen konnte. Es ist nicht notwendig, Carl Schmitts Begriff des Politischen zu erwähnen, um zu verstehen, wie dieses Belagerungssyndrom eine politische Wirkung auf die innere Ordnung des Regimes ausüben konnte. Aber jenseits des Verständnisses für die Verzweiflung von diesem alten Albanier, fragte und frage ich mich, warum er und tausende andere Leute ihr Leben so geführt haben? Warum gab es nicht einen Aufstand gegen den Tyrannen?

Ich glaube, wir können eine Antwort auf diese Frage suchen, indem wir das Verhältnis zwischen Identität und politischer Gehorsamkeit verdeutlichen, vor allem auf Grund einer Hypothese: Derjenige, der in seinem ganzen Leben einem Regime gehorsam bleibt, muss notwendig etwas dafür bekommen; mit anderen Worten muss es sich für ihn irgendwie lohnen, einem Tyrannen gegenüber gehorsam zu sein, weil er für den Gehorsam etwas zurückerhält. Mir geht es zuerst darum, dieses "etwas" zu umgrenzen.

Damit ist eine erste Frage aufzuwerfen, und zwar ob heutzutage noch die Ermunterung eines Etienne de la Boétie, des Freundes von Michel de Montaigne, gilt, der im Jahr 1552 in seinem *Discurs de la Servitude volontaire* schrieb: Es reicht, einfach sich zu entscheiden, nicht mehr zu dienen, um sofort frei zu sein.

Die Diagnose von de la Boétie spricht von einer Angst vor der Freiheit und auch von einem Streben nach Abhängigkeit, die im Inneren eines Menschen dessen Lebensentscheidungen leitet. Es gibt also nicht nur einen äußerlichen Grund, wie die Macht oder die Gewalt, die die Menschen zwingen, Un-

terdrückung zu ertragen. Vielmehr gäbe es eine Art Hang zur Knechtschaft, der nicht unbedingt als automatische oder selbstverständliche Reaktion verstanden werden darf. Die Ursachen dieses Hangs sind also in dem Menschen selbst zu suchen.

Die erste dieser Ursachen liege darin, dass der Mensch im Gewohnten seiner Lebensführung seine eigene Freiheit vergisst. Gewohnt sind sein alltägliches Leben, Bräuche und Tradition, in denen er lebt, und so akzeptiert er Gehorsamkeit als etwas Normales, als etwas Selbstverständliches. So wäre eine menschliche natürliche Prägung, frei zu sein, zum Verderben bestimmt, weil die Erziehung uns dahin züchtet, diese Freiheit zu vernachlässigen.

Eine zweite Ursache ist, was wir heute die "Propaganda" der Kultur nennen können: Die Menschen, die ihre Freiheit verlieren, werden auch hier zu Feiglingen und lassen sich von "Theatern, Spielen, Farcen, Spektakeln" und anderen Ködern verführen. Ausserdem spricht De la Boétie von einer dritten Ursache, d.h. von einem Vorteil, der viele Menschen an den Tyrann bindet. Die Krümel, die von seiner Macht an verschiedene Kreise von Dienern abfallen, sättigen diese und so werden sie jeweils ihrerseits kleine Tyrannen. Die vierte Ursache stellt die Maske des Reichtums dar, die die Tyrannei sich aufsetzt. Diese Maske hat eine starke Anziehungskraft, aber die Miserablen, die sich durch sie anlocken lassen, werfen sich wie Schmetterlinge in eine Flamme, die sie verzehren wird.

So wird im *Discours de la Servitude volontaire* die Figur eines Menschen vorgestellt, der umwillen einer Expropriation seiner Existenz bereit ist, auf seine Freiheit, auf seinen Wohlstand, auf sein Ich zu verzichten. Diese wird damit zu einer nicht-identitären Existenz: zum Besitz für den Tyrann. Der Mensch ist immer bereit, aus verschiedenen Gründen auf seine eigene Identität zu verzichten, sich von seiner Menschenwürde zurückzuziehen, um Schutz in der Geborgenheit der Familie, der Tradition, der Macht, mit einem Wort: in der Autorität zu finden.

Aber das, was de la Boétie beschreibt, trifft einen menschlich-politischen Bereich, der sich auf die erste Phase der Mo-

derne beschränkt, als die Individualität des Menschen mit seiner Sehnsucht nach Freiheit erst entdeckt wurde² – obwohl de la Boétie selbst eine “schwarze” Seite der menschlichen Natur zeigt: Der Mensch kann die Knechtschaft der Freiheit vorziehen. Wenn aber der Bezug für die politische Macht nicht mehr das Individuum, sondern die Masse ist, trifft dann die Ermunterung von de la Boétie noch zu?

Hannah Arendt hat uns aufgefordert, die totalitären Regimen des XX Jahrhunderts nicht mit den alten Tyrannen zu verwechseln. Der grundlegende Unterschied liege darin, dass der Terror nicht mehr dazu verwendet werde, um einen Gegner zu bedrohen oder zu eliminieren, sondern als permanentes politisches Werkzeug, mit dem die gehorsame Masse regiert wird: Der moderne Terror wartet nicht auf die Provokation der Gegner, um sie zu schlagen, vielmehr können seine Opfer auch völlig unschuldig sein, wie die Beispiele der nationalsozialistischen und der stalinistischen Regime zeigen. Ferner diagnostiziert Hannah Arendt, dass es einen politischen Instinkt gebe, der die Individuen dazu führe, der wirklichen Macht zu gehorchen oder sie mindestens zu tolerieren. Eben dieser Instinkt – also ein tierischer Faktor – stellt die politische Macht immer als eine nützliche dar, denn die Ausbeutung und die Unterdrückung sind Schmiermittel für die Gesellschaft und ihre Unternehmungen. Der Grund dafür ist, dass auch diese beiden, Ausbeutung und Unterdrückung, eine Art Ordnung ausmachen. (Arendt 2004: 6)

Mit diesem Gedanken kommt ein neues Element ins Spiel, das mir entscheidend zu sein scheint: Gehorsamkeit hängt mit etwas Tierischem zusammen. Die These von de la Boétie verkehrt sich damit in ihr Gegenteil: Der Mensch ist nicht

2 Als Beispiele von diesem Übergang von einer mittelalterlichen zu einem humanistischen Epoche können wir schon auf die Gottesvision Dantes am Ende der *Göttliche(-n) Komödie* verweisen, wo zum ersten Mal ein Individuum die Würde hat, sich vor Gott zu stellen (vgl. *Paradiso*, Canto XXXIII). Darauf folgte dann die Blüte des Humanismus (Pico della Mirandola, Thomas Morus, Erasmus von Rotterdam, Machiavelli).

der Natur nach frei. Im Gegenteil: sein erster Instinkt antwortet auf eine Not, sein Leben zu retten, es zu bergen, und eben darin liegt der Grund für seine Unterwerfung unter die politische Macht. Ein Darstellung dieser Auffassung gibt uns Elias Canetti, der in seinem Werk *Masse und Macht* das Paradox beschreibt, wonach der Befehl ursprünglicher als die Sprache sei, denn ansonsten würden die Hunde ihn nicht anerkennen. (Canetti 1972: 331-333) Die Sprache greift also erst ein, wenn das Leben des Menschen, eines *zoon logon echon*, eines *zoon politikon* eine Praxis ausüben kann; dagegen darf ein Befehl nicht diskutiert werden: Er hat vorsprachliche Autorität.

Meine Interpretation ist also, dass die Gehorsamkeit keine eigentlich "positive" Entscheidung darstellt, sondern einen Verzicht darauf (auch das ist möglicherweise eine Entscheidung, eine "negative" Entscheidung vielleicht). Sie ist ein Zurücktreten in eine tierhafte Haltung gegenüber der eventuellen doch konkreten extremen Bedrohung, der ein Mensch ausgesetzt sein kann - der Bedrohung durch seinen Tod. Um mit den Worten Heideggers zu sprechen, stellt die Entscheidung zur Knechtschaft den Übergang von einem menschlichen Verhalten zu einem tierischen Benehmen dar, in dem das politische Tier seine eigene Freiheit der Welt gegenüber aufgegeben hat. (Heidegger 1983: §58)

Bisher habe ich aber nicht explizit auf einen Schlüsselbegriff verwiesen, nämlich den der Autorität, und nun scheint es mir doch notwendig zu sein, ihn verdeutlichen zu müssen. Vielleicht läßt sich dieser Gedanke besser umgrenzen, wenn man die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von Autorität bei Alexandre Kojève berücksichtigt.

In seiner Abhandlung über *La notion de l'autorité* versucht Kojève zuerst seinen Gegenstand zu definieren: Die Autorität liegt dort vor, wo eine Bewegung, ein Umschlag, eine Aktion möglich ist, und sie wird nur in den Fällen ausgeübt, in denen sie eine Reaktion provozieren kann. Derjenige, der Autorität besitzt, ist notwendig ein "Agent", d.h. er ist frei und

bewusst; deswegen kann man die Autorität einem Gott oder einem Menschen zuerkennen, niemals aber einem Tier. Der autoritäre Akt als solcher muss auf einen eventuellen Widerstand treffen können, aber derjenige, der die Autorität anerkennt, verzichtet bewusst und freiwillig darauf, sich diesem Widerstand entgegenzusetzen. Es wird deutlich, dass Kojève die Autorität von der Gewalt trennt: denn wenn die Autorität der Gewalt bedarf, um sich zu behaupten, dann schwindet sie.

Eigentlich stellt Kojève die göttliche und die menschliche Autorität nur analogisch nebeneinander: Während es nämlich möglich ist, gegen die menschliche Autorität zu reagieren, bleibt die göttliche Autorität immer unangreifbar. Deswegen herrscht die göttliche Autorität in einer außerzeitlichen Dimension, und im Unterschied dazu bleibt die menschliche Autorität immer flüchtig. Deswegen kann man auch nun besser verstehen, weshalb Mausoleen für die gestorbenen Tyrannen gebaut werden, denn diese erheben einen Anspruch auf eine Unsterblichkeit der Autorität und stellen eine Art Idolatrie dar. Ein Zeichen dafür ist auch die vorher zitierte Inschrift auf dem Grab Enver Hohxas.

Doch wenn die Autorität immer einer Gegenreaktion ausgesetzt ist, dann enthält jede Autorität wesentlich ein Risiko, und das bedeutet, dass das Ausüben der Autorität immer die Möglichkeit eines Widerstandes mit sich bringt, und falls diese Wirklichkeit verwirklicht wird, schwindet die Autorität.

Die Autorität braucht aber auch einen Grund, um anerkannt zu werden. Es reicht nämlich nicht, sie einfach zu behaupten. So stellt sich die Frage: Warum handelt derjenige, der die Autorität freiwillig und bewusst verleiht, auf diese Weise? Auf welchem Grund beruht also der Verzicht auf den Widerstand gegen den Tyrann? Und eben um diese Frage zu beantworten, unterscheidet Kojève phänomenologisch vier verschiedene Theorien über die Autorität, die sich in der Geschichte unserer Kultur durchgesetzt haben.

Diese Autoritäten sind die vom Vater, die vom Herrn, die vom Führer und die vom Richter. Mit jeder dieser Formen

identifiziert Kojève eine philosophische Theorie, mit der ersten die der Scholastik, mit der zweiten diejenige Hegels, mit der dritten die Aristotelische und schließlich mit der vierten diejenige Platons. Jede Form der Autorität ist ferner zeitlich bestimmt: Während die Vaterautorität auf die Vergangenheit, die Herrenautorität auf die Gegenwart und die Führerautorität auf die Zukunft bezogen ist, baut die Richterautorität auf die Ewigkeit.

Lassen wir die Formen der Autorität des Vaters, des Führers, und des Richters beiseite und konzentrieren uns auf Kojèves Interpretation von Hegels Theorie des Herrn. Herrschaft entsteht durch einen Kampf um die Anerkennung. Beide Gegner verfolgen denselben Zweck, der wesentlich menschlich, also weder tierisch noch biologisch ist, nämlich die Anerkennung ihrer Würde zu erhalten. Aber der Herr kann die Angst vor dem Tod beherrschen, der Knecht dagegen nicht: Dieser ist von einer tierischen Todesangst bestimmt und deswegen erkennt er die Herrschaft an und verzichtet auf Kampf. Wenn einerseits der Herr das Tier in sich dominieren kann – diesen politischen Instinkt, um die Worte Hanna Arendts aufzunehmen, um jeglichen tierischen Hang aufzuheben (was spezifisch menschlich ist), ordnet andererseits der Knecht das spezifisch Menschliche auf das Tierische, auf das Natürliche hin.

«Man kann deswegen sagen, dass die Autorität des Herrn über den Knecht ähnlich der Autorität des Menschen über die Bestie und über die Natur überhaupt ist – aber mit einem Unterschied: Das “Tier” ist seiner Minderwertigkeit *bewusst* und akzeptiert sie freiwillig. Eben deswegen gibt es hier Autorität: Der Knecht verzichtet bewusst und freiwillig auf seine Möglichkeit, gegen das Tun des Herrn aufzustehen: und er tut so, weil er weiss, dass er mit dieser Reaktion sein Leben riskiert; dieses Risiko will er nicht auf sich nehmen». (Kojève 2011: 30)

In seinen Überlegungen *Grundphänomene des menschlichen Daseins* betont auch Eugen Fink diesen Zusammenhang zwischen Knechtschaft und Todesangst und auch er im Ausgang von der Phänomenologie Hegels. Obwohl er keine Un-

terscheidung zwischen Macht und Autorität setzt, bestimmt Fink die Todesdrohung als den grundlegenden Boden, auf dem Macht entsteht. Diese Drohung setzt aber voraus, dass jeder Mensch in der Offenheit für den Tod existiert, eben deswegen kann der Herr einen anderen Menschen vor die Frage stellen, ob er sich für seine Freiheit, d.h. für seinen Tod oder für seine Unterwerfung entscheiden wird. Fink fügt hinzu: «Wäre uns die Möglichkeit des Getötetwerdennkönnens verschlossen wie dem Tier, so könnte es keine Herrschaftsverhältnisse im Menschenlande geben». (Fink 1995²: 316f.)

Letztendlich scheint Fink darauf hinzudeuten, dass die Entscheidung, das Risiko seines eigenen Todes nicht einzugehen, im Grunde zur Verschließung der grundlegenden Offenheit für den Tod, zur Todvergessenheit führen würde, jener Offenheit für den Tod, dessen sich jeder Mensch in seiner Individualität immer bewusst ist. Der Tod, obwohl er als Möglichkeit immer unüberholbar bleibt, wird aus dem Bereich des instinktiven politischen Lebens ausgetrieben. Wir können mit Heidegger sagen, dem eigenen Tod kann man nicht vorauslaufen, er wird nicht entfernt.

Wir können den Zusammenhang zwischen Identität, politischer Gehorsamkeit und Tod weiter mit Hilfe der Analytik von *Sein und Zeit* erhellen. «Das Sterben muss», so Heidegger «jedes Dasein selbst jeweilig auf sich nehmen», es gibt also keine Möglichkeit, sich im Hinblick auf den eigenen Tod durch einen Anderen zu vertreten. Vor dem Tod zeigt sich jedes Dasein als das, was es ist, und deswegen ist dieses Phänomen ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert. Vor seinem eigenen Tod zu sein, bedeutet für das Dasein, auf sein eigenes Seinkönnen verwiesen zu sein. Vor dieser Möglichkeit – der eigenen, unbezüglichen, unüberholbaren Möglichkeit – befindet sich das Dasein nicht gelegentlich und ist insofern in diese Möglichkeit immer schon geworfen.

Trotzdem gibt es die alltägliche Auslegung des Todes, die ihn nicht als eigenste Möglichkeit versteht, sondern als Vor-

kommnis, als Ereignis, das noch nicht angekommen ist. Dieses Verständnis des Todes transformiert die eigenste Möglichkeit jedes Daseins: in einem Fall verdeckend, bei der die eigene Möglichkeit des Todes umwillen einer Beruhigung über den Tod verdrängt wird. In der alltäglichen Interpretation des Man verwandelt sich die Angst vor dem möglichen Tod in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis, das den Charakter der unüberholbaren Möglichkeit verliert. «Das verdeckende Ausweichen vor dem Tode vermag seinem Sinne nach des Todes *nicht eigentlich* “gewiss” zu sein und *ist* es doch». (Heidegger 1993¹⁷: 256)

Aber die Geschichte unserer abendländischen Kultur kennt die Figur einer Frau, die als das explizite Beispiel einer solchen Ungehorsamkeit gegen einen Tyrann um der Wahrheit willen fungiert: Antigone. Für Antigone dürfen die Identität eines Lebens, die Treue zu seinen Prinzipien nicht mit Huldigung für die Gesetze der *polis* verwechselt werden, auch nicht angesichts der Gefahr, eigenes Leben zu verlieren. Es gibt einen höheren *nomos*, dem Antigone entsprechen muss und will, ein *nomos*, der das menschliche Tun leitet, indem er diesem das Maß gibt. Doch darf ein Herr erlauben, dass ein einzelner Mensch mit seiner Entscheidung den *salut publique* gefährdet? Wäre das nicht ein offener Widerspruch in jedem Regierungsprinzip? Sophokles Tragödie entfaltet sich um diese unveröhnliche Antithese, wir könnten aber eben diese Antithese als “Ideal” der politischen Vernunft annehmen: Jede politische Institution muss nämlich danach streben, das Recht auf Ungehorsamkeit zu garantieren, d. h. für jeden ihrer Bürger die Möglichkeit zu erhalten, das Widerstandsrecht ausüben zu dürfen, wenn die ihm aufgetragene Dienste oder die auf ihn adressierte Gebote sich gegen sein Gewissen richten. Diese Argumente führen zu einer ständigen und notwendigen Wiedergestaltung jeder politischen Institution durch das Verständnis der Endlichkeit der politischen Macht³.

3 Meine Argumentation könnte als eine Umkehrung der Anklagen vom Großinquisitor in Dostojewkis Roman *Die Brüder Karamasow* gelesen werden.

Ich habe versucht zu zeigen, dass das Stiften einer vollen und eigentlichen Identität notwendig durch die Aneignung der eigenen Sterblichkeit hindurchgehen muss. Das soll indes nicht als Lob eines aufgeblasenen Heldentums gegenüber dem Tod verstanden werden, sondern als eine dem Leben notwendig inhärierende Dimenson der Anerkennung des Todes. Dieses identitäre Maß kämpft gegen die Nachgiebigkeit vor der Todesdrohung, die das Verschliessen der Offenheit zum möglichen Tod provoziert, dafür den bequemen und ruhigen Aufenthalt im Schatten des Tyrannen in Kauf nimmt. Frei zu sein für die Möglichkeit des eigenen Todes bedeutet, frei zu sein für den Tod der eigenen bequemen Gewohnheiten, der eigenen Sicherheiten, und, wie es in Heideggers *Was ist Metaphysik* heißt: Frei zu sein, bedeutet «Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt». (Heidegger 1976: 122)

Literatur

- Arendt, Hannah (2004): *The Origins of Tolitarianism* (1948), it. Übers. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- Canetti, Elias (1972): *Masse und Macht*, it. Übers. *Massa e potere*, Milano: Rizzoli.
- Fink, Eugen (1995²): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von E.Schütz und F.-A.Schwarz, Freiburg/München: Alber.
- Heidegger, Martin (1976): „Was ist Metaphysik?“, in *Wegmarken*, hrsg. von W.-F. von Herrmann, GA Bd.9, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983): *Die Grundprobleme der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA Bd. 29/39, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993⁷): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Kojève, Alexandre (2011): *La notion de l'autorité* (2004), it. Übers. *La nozione di autorità*, Milano: Adelphi.

Geosociology of Nomadism

*Quando ergo ingressi sumus
inter istos barbaros,
uisum fuit michi, ut dixi superius,
quod ingrederer aliud seculum.*

William of Rubruck

*Mihi crede, felix illud saeculum
ante architectos fuit, ante tectores.*

Lucius Annaeus Seneca

*Sedentary culture is the stopping point
in the life of civilization.*

Ibn Khaldun

Socio-ontology of space

Since social ontology is concerned with objects belonging to social reality, as it may be deduced from its very denomination, it is evident that it cannot be extricated from an analysis of human *groups*: social entities *par excellence*, they are neuralgic centres containing an always heterogeneous set of relational elements, which by necessity define identities as fluid, in continuous metamorphosis, and yet are still no less

recognizable. Among others, Manuel De Landa has fruitfully tended to settle some of the issues relative to the possibility of determining said sets. Particularly in the volume *A New Philosophy of Society* (2006), De Landa borrows the concept of concatenation from Deleuze&Guattari, and he proposes through it to overcome the whole/parts relation which too often connotes ontosocial analyses of groups. The so-called 'matryoshka' model is thus rejected and the components of a set are no longer conceived as equal, superior or inferior in regards to their sum total. In other words, it is no longer about considering groups as reified generalities but rather as singularities, within which a series of logically necessary connections are developed through processes and variable roles given to the parts. What interests us most here, nonetheless, is the assumption according to which there would not be a direct connection between the spatial extension and the temporal duration of social concatenations. The problem of temporal duration, De Landa explains, is

a question fundamental in sociology, given that one could hardly use the term 'institution' to refer to a social phenomenon which did not last longer than a human life. People are normally born in a world of previously existing institutions (both institutional norms and organizations) and die leaving behind many of those same institutions. But beyond mere longevity, we would want to know whether the processes that constantly maintain the identity of social assemblages yield a characteristic life-span correlated with different spatial scales. In other words, is large spatial extension correlated with long temporal duration? The answer is that there is no simple correlation. (De Landa, p. 43).

With this passage, the author undoubtedly intends to negate any direct proportionality between the space and time of institutions; however, he thereby confirms a second relation, which determines itself between temporality and the possibility for the institution to exist. A social organisation does not exist outside of time, we cannot speak of an 'institution' if it does not

have a minimal amount of life-time. Independently from the extension with which it develops, a social group's institutionality or lack thereof is determined by its duration. The latter is therefore a phenomenon happening in time, independently from the quantity of space it occupies during a certain time.

With this contribution, I would like to revert the terms of the question and to analyse the importance of space as a category in the individuation of a social aggregate. In other words, if even those researchers who have proceeded by problematising progressively the concept of a 'social group' have nonetheless kept hold of the idea according to which, in the identification of a recognizable human aggregate, time is essential in regards to space, the question from which my intervention unravels is instead the following: *in what way do the relations we establish with the surrounding space affect the formation of social groups?* That is: *to what extent does the environment and the modalities through which we relate to it determine the character of our being in the world?*

To be able to respond to these questions, I take in consideration specifically the case of nomad populations. It is a commonly held opinion that the so-called 'Neolithic Revolution' has brought a great part of humanity to embrace an agrarian way of life and, as a result of it, a sedentary one. But how did they live, and how do they still live now, those populations that did not go through this stage, preferring to hunt, gather and constantly move in space? What does their way of life teach us? More specifically: how can we connect their way of relating to their own surrounding space to the social formations they gave life to? Is there a direct correlation between the relationship established by a human group with the environment and its social characterization? Thus, the fundamental interrogation stems from the necessity to understand if and how geo-graphy, as the typology of anthropic traces humans leave around themselves, influences sociality: that is, the ways of communitarian aggregation between individuals.

The “nomadic magma”

As I mentioned, the object of my *excursus* are non-sedentary populations, the so-called “nomadic magma” (Bianchi, p.40) currently consisting of 10-12 million individuals who, in spite of their not irrelevant number, do not leave any sort of inhabitative trace: nomads do not build houses, they do not live in cities (Turri 2003, p. IX-X), but pass and ‘slide’ on the terrain they occupy only temporarily. Within this category, even with a consciously unfaithful view of anthropological philology, I include hunter-gatherers (Diamond), Guinean and Paraguayan nomads (Clastres 1980, 1989, 2013), those inhabiting the island of Borneo (Sellato), but also Afghan shepherds (Turri 1978, 2003). This classification, however wide it is and needing to attend to differences and specificities, highlights the common characteristic of non-sedentism among these populations situated in varied geographical locations. Nomads move, and nonetheless their movements follow a precise *ratio*, thanks to which they harmonise and enter into symbiotic communion with their encompassing environment. To take as an example the mobility of shepherds, we could enlist at least four typologies of nomadism, each of which indicates the presence of topological patterns that are well-considered and by no means arbitrary at the basis of non-sedentaries’ vagabond pathways: nomadism can be horizontal in the case where circulation occurs on the North-South axis, but there also exists a ‘pendular’ nomadism taking place in the case of oscillation between plains and reliefs; vertical nomadism has instead a short range, since it can be registered wherever there are plateaus and mountains overlooking them; lastly, alpine nomadism entails sequences of ascent or descent from intermediate pastures (Turri 2003, p. 85-86).

I add to the set, further exposing the contribution to the risk of generalization, the gangs, *chefferie* (that is, the so-called ‘societies without a State’), the culture of “villages with inhabited walls” (*ibid.*, p. 220-221) and the khanates that have developed on the exterminated surfaces offered by the Mongo-

lian steppe: it seems evident to us that these social formations, whilst sedentary, are directly affected by the influx of a prior nomadism which is still perfectly recognizable within some peculiarities of common life. Rather, I would be inclined to consider these very formations as the final product, the outcome of a social evolution that **as introjected** non-sedentism instead of eluding it, **de facto** neutralising it through the imposition of an agrarian structure. In the case of “villages with inhabited walls”, for example, we find ourselves before fortified villages enclosing populations that were previously nomadic: the passage to a sedentary way of life is materialised, yet the structure of the nomadic group is left intact, even in the circular or ‘bee-hive-like’ disposition of the basic living cells. Sedentism, thus, does not simply take over the nomadic way of life, but instead reaches a point of intersection with it that originates an equally peculiar way to inhabit a space.

Even in the case of Mongolian khanates, the transition is not simply from nomadism to sedentism. Indeed, the fact that the empire of the Golden Horde extended for thousands of kilometers, from the Pacific Ocean to the Mediterranean Sea, from Siberia to the Himalaya, and that it was vaster than that of Alexander the Great, than the Roman in its apogee or the Napoleonic one (Bianchi, p. 8), is not a proof demonstrating its adaptation to the traditional forms of the State’s sovereignty. Far from representing the scandal of nomadism or its exception, the hybrid regime actualized in this context is instead the representation of an alternative, the consequence of a different choice made *ab origine*.

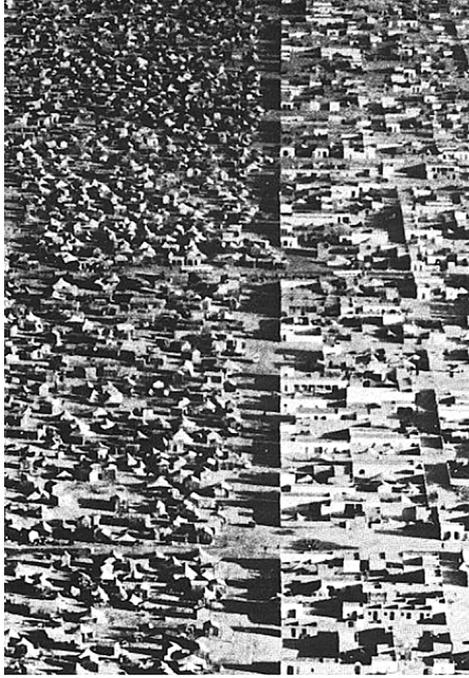
The impossibility to superimpose the traditional system of the State to that nomadic in kind is a fact historically testified also by the attitude that, in the 13th century, Europe has taken towards Mongols. Giovanni da Pian del Carpine, a missionary who left Lyon in 1245 for a two-year journey at the heart of Central Asia, on the order given by Pope Innocent V, narrates that only a few years prior Frederick II did not regard Mongols to be a real

threat to Italy in particular, nor to the Sacred Roman Empire in general, and thus that he had done almost nothing to contrast them. Sure Genghis Khan's empire was enormous – “the largest land empire the world had ever known [compared with whom] the land extent of Europe was insignificant” (Giovanni da Pian del Carpine, p. 19) – but no one in the Old Continent knew the history of those peoples, nor they seemed to be particularly interested to learn it further in depth. The stimulus only came when Mongols expressed their strength and overwhelmed the defences of numerous cities situated at the borders with the sedentary world. Only then Europeans took into account the strength and political potential, and even more the military might, of such population, and erected against it necessary defences. Mongols, we can deduce, were not perceived as a threat by European insofar as, in a certain sense, they were not perceived *tout court*. Their empire, in fact, whilst impressive in its extension, was not recognizable through the parameters of traditional European sovereignty. The population of the steppes, in other words, fell outside of the Schmittian friend/enemy schema because it did not share with Europeans the same basic socio-political structure. There was no terrain for confrontation and, as a consequence, such conflict could not be instituted, at least until when the threat was looming at the gates: Mongols were peoples irreducible to consolidated political categories, and therefore there was no possibility to determine a recognition, either in positive or negative terms. The abyssal diversity and the distance between *chefferie* and khanates on the one hand, and the social formations with great institutionalised and bureaucratised sovereignty on the other, constitutes thus a proof of the fact that there is a fundamental difference between the two categories: my analysis proposes to locate the point of rupture between two incommunicable socialities in the relationship which, in different ways, they established with nomadism – on the one instance introjected, on the other removed.

A structural incompatibility

According to Deleuze&Guattari, historians consider nomads as a pitiable segment of humanity that understands nothing: not technology – which it does not assimilate – not agriculture – to which it does not conform – up to the cities and States it destroys (Deleuze&Guattari, p. 394). The idea that primitive societies are incomplete is anyhow a prejudice shared at least by the common sense and, in the past, by the scientific community of reference. At least until the beginning of the 20th century, it was thought that sociality had linearly progressed from a phase of nomadic infancy, towards a pastoral youth and, finally, a maturity coinciding with the agrarian-sedentary stage. The eighteenth century economist Friedrich List was among those who promoted such idea of ascendant progress associated to various stages of humanity's development, but his position was certainly not minoritarian if, over the course of time, nomadic societies have invariably been defined as 'primitive' (that is, backward, elementary, rudimentary) or 'without a State' (thus incomplete, politically disordered) (Clastres 1989, p. 189).

However, as I have stated in the previous paragraph, we ought to take into account the structural irreconcilability which makes genuine confrontation between sedentary civilisations and cultures nomadic in kind impossible: the reciprocal aversion each harbours towards the other, probably has been generated by the absence of dialogue between these two antipodal conceptions of inhabiting the world. If, on the one hand, nomads conceive of sedentaries as cowardly, on the other non-sedentary peoples have erected defensive walls not only against nomads' military advancement, but also simply to contrast their presence at the limit of the territory. This is tantamount to say that the very fact that nomads occupied the boundary space was a source of preoccupation for sedentaries, even if from a purely cultural point of view: what needed to be avoided was the diffusion of an alternative way of life, that is, one that is anarchic towards the established order.



The urban *taxis* versus the “nomadic magma”.
Nouakchott, capital of Mauritania; nomads are settled on the city borders

Already in 215 BC, Qin Shi Huang (first Chinese emperor, renowned for having commissioned the notorious “Terracotta Army”) had made a wall be erected against nomads, in prelude to the much more renowned fortification built in the Medieval epoch. The work was born out of the will to interpose an architectonic barrier which would delimit and protect the newborn Chinese empire from the influence of exogenous and stray cultures (Bianchi, p. 25-26). In the moment when the institutional outlines of the State were defined, the need to distinguish the new social form from the other became immediately clear, since it could have put in crisis its very presuppositions, its foundations.

It contributed

to fixate a geography, to “shrink” it in its anthropic tissue, to identify a territoriality within which only man operated with the certainty of making out of it a space completely possessed and re-transformed. The Great Wall also goes to demonstrate how sedentism, insofar as it is a conquest and humanisation of space, so as to safeguard itself has to continuously defend its own territorial patrimonies and find them neatly identified; which is what does not happen with nomadism, given that mobility, dispersion in space, the absence of limits constitute on the contrary a factor of security, because space – as pasture, productive space – is a vital element independently from the presence or absence of the human sign. (Turri 2003, p. 215).

The State, or better put, the definition of its identity, has determined itself on the basis of rejecting the other form of sociality, confining it to a space which is undefined and outside its walls.

In the end the work was completed. The wall extended over 4,000 kilometers, its height reached ten meters and every 60-100 meters lookout towers elevated. [...] Yet, by erecting the wall, the Qin government was not pursuing only the aim to defend itself. In the account given by functionary Ko Ying, it is reported that borderline tribes, oppressed by Chinese functionaries, servants, criminals and families of political migrants nothing other but dream to escape beyond the border and they say that “among the Huns it is pleasant to live”. (Gumilev, p. 50).

It is not by chance that among the reasons for the collapse of the Roman Empire, the advancement of barbarians was not secondary, that is to say, those nomad populations that, once surpassed the liminal threshold, have progressively occupied territories of the empire. Historians underline that Romano-Barbaric reigns that arose out of the ruins of the previous

social formation, in spite of all differences, were characterised by intense experimentation: with them, in fact, new institutional equilibria and unprecedented forms of coexistence presented themselves (Azzara, p. 72). But what is certain is that these innovative ways essentially excluded any possibility of restoring the previous institutional form: whenever the nomadico-barbaric component has torn through the heart of the empire, the latter failed to contain it; that is, it transformed itself into something substantially different from what it may have been up to the point when borders, between one social *modus* and another, remained recognizable. With so-called barbarians, thus, *administrative* structures (Gasparri, La Rocca) of the Roman system collapsed: as the socio-political apparatus went amiss, governmental structures have modified and have never been the same again, since they intersected with these *morphé* of common life that are radically other, irreconcilable with previous ones.

The failure of evolutionistic prejudice

To turn one's back on the evolutionistic prejudice – whereby from a savage state of nomadism, humanity has progressively developed into a regime of pastoralism first, then of agriculture, until the gradual formation of more complex and advanced social operations, such as craftsmanship and commerce – as well as to dismiss the climax axiologically unfolding the different ways of humanity's being in the world, also means abandoning a series of opinions that are collateral and equally misleading. Jared Diamond (2005³) has concerned himself with providing unexpected perspectives, showing the unfoundedness of certain commonplaces that are nonetheless difficult to displace, at least at the level of the unreflective collective unconscious. Specifically, his researches on the field have allowed him to free himself from two macroscopic errors of judgement pertaining nomad populations. The first concerns the idea whereby those who still today resist the Neolithic revolution, and thus reject agriculture, are cognitively inferior to men who instead

became settled and have given life to sedentary civilisations. On the contrary, anthropological observation leads Diamond to overturn this judgement and assert that those who live “in the Stone Age” (*ibid.*, p. 14) are more intelligent and show more remarkable capacity to react to stimuli from the surrounding environment, in comparison with the padded life led by humans inserted within a society self-proclaimedly anced. The formation of a bureaucratised and hierarchical society has in fact allowed single citizens to delegate their own intelligence to the institution, which takes on the burden of general needs without subjects needing to do so directly. This process, with its obvious advantages, contains more than a few criticalities if we consider the phenomenon, as Diamond presents it, from the point of view of environmental intelligence, which *de facto* is itself at a lack in sedentary and statalised societies. To live outside of the protection ensured by the Leviathan State, certainly means to be exposed to a set of dangers, but equally it allows to preserve the individual capacity to relate and react, time after time, to stimuli the world offers. Mimicking a very notorious Freudian expression, we could say that sedentary humanity seems to have bartered its own intelligence for a little bit of security. The mental agility of the indigenous people observed by Diamond can be ascertained also from the fact that “peoples who until recently were technologically primitive – such as Aboriginal Australian and New Guineans – routinely master industrial technologies when given the opportunity to do so” (*ibid.*, p. 19). The overturning of this commonplace is confirmed also by Fuad Baali:

Some nomads are originally more intelligent than many of the urbanites; but urbanization and its concomitants, for example crafts and refined technical habits and manners associated with urban conditions, make urbanites appear more sophisticated than nomads. (Baali 1988, p. 36).

The second judgement – erroneous – we are prone to attribute to nomad populations, in their widest generality, is

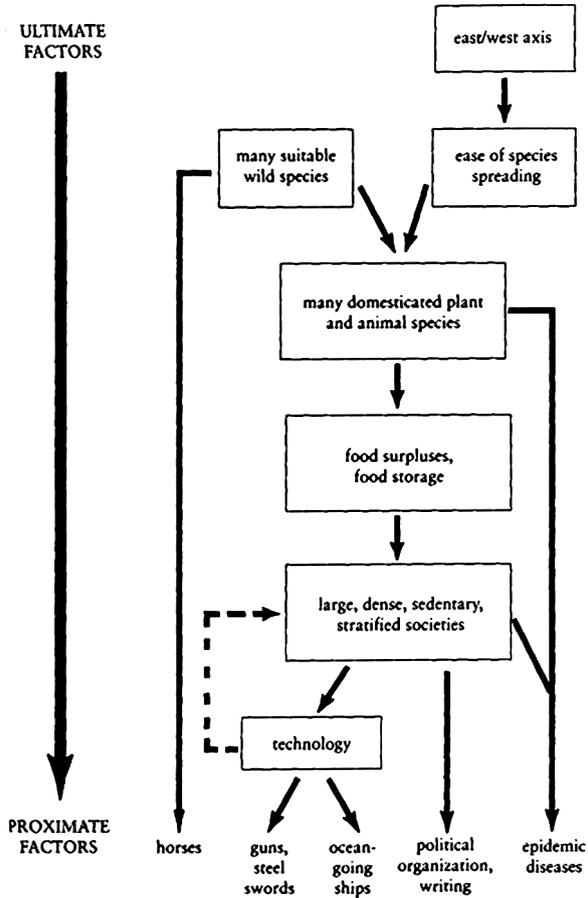
that their way of life implies a larger expenditure of energies and more tiresome work. Agriculture, on the contrary, would grant more free time to those who dedicate themselves to it and, as a consequence, it would allow the development of activities beyond the horizon of mere subsistence. In reality, the equation according to which peasants would toil less than nomadic hunter-gatherers is an assumption that is not reflected in hard facts (Diamond, p. 104-105). In effect, where nomads use the energy provided by the sun and transformed by beasts, farmers are engaged in an operation of environmental metamorphosis which is much more onerous in terms of energy and, equally, of labour. In this latter case, in fact, it is no longer enough to take advantage of the environment, but instead it is required to proceed to its radical alteration: the maintenance of such manipulatory deed is equally wasteful and strenuous (Turri 2003, p. 141). Nomads, on the contrary, work less, that is, with the view of corresponding to what Clastres defines as the “autarchic ideal”: “the bare minimum to satisfy all necessities is produced, but there is organisation so as to produce the totality of this minimum” (Clastres 2013, p. 99). Autonomy is a fixed point for non-sedentary populations: unable to rely upon the hominization of the territory promoted by agricultural peoples, they are driven to take out of the environment only the essential, from which their very way of inhabiting the world depends on. Necessity for subsistence does not lead them, nonetheless, to the development of a *surplus*: the logic of accumulation and supply, indeed, would hinder movement, burdening the group of heavy and inessential provisionings. The point of equilibrium is thus reached in the moment when they are able to provide for material needs, without however exceeding in regards to them. First of all nomads have to know clearly what they need, and deduce the right quantity of what’s needed so that it does not exceed mere necessity and, by becoming surplus, it does not backfire against the economic regime that produced it.

Environmental causes, cultural effects

If we were to concur with the anti-evolutionistic argument dismantling the idea of humanity's marvellous advancement from primitive stages to more developed others – if we were thus to admit that nomad populations have their own socio-ontological specificity, and their *modus vivendi* should not be understood as an accidental survival of a primordial infancy of humankind – it still remains to be explained why the great majority of the current population lives in social contexts that, in varied ways, have articulated themselves beginning from a basically agricultural regime. Why, in other words, has agriculture imposed itself on hunting and gathering? And sedentism on nomadism? The question, in these terms, is badly put. Once more we are guilty of assuming an attitude that is prejudicially (unconsciously) negative towards non-sedentary populations. More than asking ourselves the reason of a minoritarian sociality in regards to a complementary majoritarian one, we should comprehend the causes which have led to such situation, that is, to the very existence of that proportion. In other words, instead of starting from the quantitative paradigm which poses the majority as the term of absolute comparison and that, as a consequence, demands reason for the existence of a minority, it would be more worthy to understand the nature of those reasons producing the divergence. The problem is not that of the imposition of agriculture upon nomadism; rather, the issue revolves around the radical difference traversing and separating these two *Weltanschauungen* and, in one case, determining a supremacy even of a numerical order. Agriculture, thus, has not played since the beginning a predominant role in regards to the option for non-sedentism, but the characteristics with which it came to be determined have laid the foundations for its predominance. The choice did not occur upstream, that is, it has not been the expression of the preference of a majority recognising the intrinsic value of one alternative in regards to another; however, the fact that some have transformed their

nomadism to sedentism has set in motion an autocatalytic process by means of which a majority has taken shape.

The issue, reformulated, is thus the following: what have been the conditions under which it has been preferred to opt for sedentism or nomadism? And what ensued from the choice? If we deal with the analysis from this renovated perspective, we have to consider first of all a set of geographical factors determining necessities and solutions that are each time particular. Once again, Diamond is of help: in *Guns, Germs and Steel* (2005³), in fact, he examines the difference existing, at the planetary level, between the axes East-West and North-South. The peculiar conformation of the oecumene is such that there are some areas – those in which, not by chance, agriculture spread more rapidly – in which emerging lands would have developed along the horizontal directive axis, and others whose morphology is more oriented towards verticality. The first case is that of the Euroasiatic continent, also the place in which the most important technologies have been perfected and from which expeditions for the discovery/conquest of the remaining parts of the globe have departed. According to these cursory observations, it would thus seem that agriculture, wherever it takes hold, favours an evolution of social and political organisms otherwise destined to remain blocked at less advanced stages. For Diamond, instead, it is a geographical matter, not an environmental one. The axis East-West, in fact, unlike its opposed complementary, facilitates the diffusion of both animal and vegetal species, which, at the same latitude and thus enjoying similar climatic conditions, have propagated with more ease. Because of a domino effect, the abundance of species would have favoured their domestication, then the passage to a sedentary life, as well as the creation of an alimentary *surplus*, social stratification and even the emergence of technologies which, in the end, would have **lead**  the populations who possessed them to discover and conquer new territories (Diamond, p. 87).



Schematic overview of the chains of causation leading up to proximate factors (such as guns, horses, and diseases) enabling some peoples to conquer other peoples, from ultimate factors (such as the orientation of continental axes). (*ibid.*, p. 87).

This apparently surreal chain of progressive causes and effects in reality has a concrete result. Let's take for instance the passage from the availability of a stock of supplies to the generation of a social hierarchy: why and in what way would the

two phenomena reveal themselves to be interconnected? Two factors ought to be considered, that is, birth rate and the rise of bureaucratic apparatus. Regarding the first element, it is known that nomad populations reproduce much less rapidly than sedentary ones. The problem leading to such situation is elementary, but not easily circumventable: a familial nomadic nucleus cannot afford the 'luxury' to breed more than a certain – limited – number of children contemporaneously, and it must interpose three or four years between one birth and the other:

The resulting fixed abode contributes to denser human populations by permitting a shortened birth interval. A hunter-gatherer mother who is shifting camp can carry only one child, along with her few possessions. She cannot afford to bear her next child until the previous toddler can walk fast enough to keep up with the tribe and not hold it back. (Diamond, p. 89).

Sedentaries, on the contrary, do not encounter the problem of how to transport their offspring from a place to another and can breed as many children as they wish, only having to consider what feeding provisions they are able to store: the more they are, the larger the population maintained. A child, in fact, is by necessity not self-sufficient during the first years of their life and someone has to provide for the satisfaction of their primary needs, among which of course that tied to nutrition. It is a part of an inoperative society, which nomadic life has to reduce the most minimal terms and that, on the contrary, sedentism has no difficulty to incorporate in the social tissue. Infants, nonetheless, are not the only individuals constitutionally unable to look after themselves. Even bureaucrats, specialists and intellectuals converge into an unproductive set of people: they, like children, do not procure themselves what they require, but rather they delegate to producers this function, bestowing instead a service immaterial in nature. To keep on its feet such system of dependences it is necessary, on the one hand, that there

is an abundance of material resources which can be shared and, on the other, that said dependences become reciprocal: the intellectual, the bureaucrat are materially maintained by society because it can afford to subsidise them (it has at its disposal material resources and spaces in which it can stock them), that is, because it deems possible to take advantage from their performances, even if immaterial. Let's retrace the steps hitherto described: a determinate geographical conformation produces an abundance of material resources, stimulating accumulation, leading to sedentism, conceding pockets of inoperativeness, and finally generating social stratification, which characterises itself precisely for its differentiation of roles, that is, for the inequality of functions undertaken by members of the group.

Conversely, would it be possible to recognise some peculiarities to the non-sedentary way of life, beginning from the consideration of geographical factors that connote the areal distribution of nomadism? Yes, if we bear in mind that non-sedentism has asserted itself in geographical areas impermeable to external invasions and in which the scarcity of natural resources, united with the difficulty to retrieve domesticable species – vegetal and animal – has rendered continuous movement in space preferable to immobility. Even in this case, the initiated process has been autocatalytic in kind, such that a positive retroaction has enabled a reaction that, once triggered, has proceeded ever more rapidly (Diamond, p. 111). In this way, the most immediate and most immediately verifiable effects have been a contained demographic rate (among nomad populations, exponential increases in population do not occur) and a highly egalitarian social organization.

The emergence of nomadism as a phenomenon has with it the characteristic of a minority: nomads cannot, at the cost of their own survival as nomads, be part of a majority. Large figures belong to sedentism and generate the apparatus of the State, while small quantities give life to continuous movement, to a ceaseless flow.

Absences

From what I have sought to demonstrate thus far, it appears that nomadism is not the product of social primitivism, but rather the social consequence of a choice made on the basis of a series of primarily geographical conditions. To minimise or better neutralise the idea of an axiology – that is, the presence of a scale of socio-institutional values universally shared, through which we can judge different forms of living in common – does not mean however to abolish the enormous difference that exists, and that undeniably one can perceive between these two ways of living in the world. The precondition is thus necessary, as much as is the consideration of peculiarities – that is, implications – to which the said initial state leads. I will now dwell briefly on some explicit traits of nomadism, dividing them in turn into two main categories: absences and preferences. *Absences* represent those characteristics that do not reveal themselves in the case of a vagrant society as the nomadic. We can speak of untraceability of certain customs, and not of their rejection, because there is in fact no move of revulsion towards such social phenomena which de facto ‘do not answer the roll call’. More simply, in fact, the geo-social elements to which we have referred in the previous paragraph limit determinate structures: that is, they render them impossible, besides, as it turns out, they did not even reach the nomadic universe.

The nomadic structure lacks first of all a market economy – with which also the possibility of elevation of birth rates and inoperativeness goes amiss. Nomads are missing constitutively, that is, they are few; even the movements they describe in space indicate that their tendency is towards dispersion, more than towards concentration. They, moreover, are all invariably operative: their society is not based on labour [labor]  other significative absence, given that they dedicate to it two or three hours a day on average), but rather on its general distribution among all members, a distribution which for that matter is conceived only according to age classes (Turri 2003, p. 103). As

pertains the economy, we can assert that it is certainly present, but never prevalent in regards to the social asset determining it.

In primitive societies, the economy is not a “machine” that functions autonomously: it is impossible to separate it from social, religious and ritual life. Not only the economic sphere does not determine the state of a primitive society, but it is rather society which determines the sphere and limits to the economy. Not only productive forces do not tend to develop, but the will to underproduce is intrinsic to DMP [Domestic Mode of Production]. Primitive society is not a passive toy in the hands of a blind mechanism overseeing productive forces; on the contrary, it is the society that constantly exerts a rigorous and deliberate control on its own productive capacity. (Clastres 2013, p. 111).

Society predisposes the action of the economy, it governs it and directs it without allowing the productive market to gain the upperhand on priorities remaining social in kind. In this way, a society is determined in which needs are satisfied but not subordinated to production, that is, not dependent on market supply. The individuation and fulfillment of needs are thus not influenced by proposals extrinsic to the same needs and the structure, Marxianly intended, remains the pre-bourgeois of the C-M-C type, which delineates an immediately consumerist form of commodity circulation, and which equally eludes both the accumulation of capital and products. We do not have to imagine, nonetheless, nomadic societies as collectives of scarcity, but rather as “the original affluent society” and “the first societies of free time”, according to the felicitous phrase coined by Sahlins (1972, p. 1-39). They are instead flourishing and laborious societies, the members of which are all engaged in the double process, incessant, of production and consumption. The vitality of the economic cycle, nonetheless, is never substituted by its hierarchisation, which would generate separations and differentiations in the diffusion of the aforementioned abundance.

So as to be able to say that a society is wealthy, an homogeneous distribution of the well-being it produces is necessary, and not the ghettoisation of goods. Nomadism brings to light the secret of capitalism: it is impossible that a social formation is wealthy if it concedes the accumulation of resources. The retention of goods, in fact, hierarchises relations (between those who possess resources, and those who do not), it inhibits the generalisation of well-being and thus it creates by necessity an inextinguishable discrepancy between shortage and opulence.

Nomads, secondly, have neither time nor writing, which also deprives them of a history and memory. They ignore time in the sense that for them it is not an endogenous instrument to measure the day, which is instead determined thanks to the activities in which each member of the tribe or band engages in. Eugenio Turri (2003, p. 148) recounts the desire of some nomads he has encountered in his peregrinations to have his watch as a gift; however it is not the value of the object that attracts them, but rather the idea of possessing the symbol of another society. Their being in the world depends on space, geography and not duration: nomadism is not a phenomenon that endures time; its own extension is only territorial in kind. Genghis Khan's empire will crush not long after the death of the great Mongol commander, but impermanence is a peculiarity observable also in the populations of the first centuries after Christ: nomadic political constructions

progressed in a very particular way, because at times they did succeed in reaching an absolutely extraordinary amplitude, but they were incapable of lasting in time (generally, they reached an end after a few years or remained at the most for two or three generations). (Azzara, p. 43).

The absence of time in the nomadic social conformation is strictly connected to the absence of writing, the main instrument for transmission and persistence across various epochs. Nomads, as we have already seen, cannot afford themselves the

sustenance of a class not engaged in the provision of individual and collective subsistence, thus they have to do without scribes and the history they could hand down in documents. They leave no traces, neither for others nor for themselves: they flow silent with carts in the same way as their lives transit, bereft of an anchoring to memory of what has been. The present is the only temporal form they know, the future being indefinite (the trajectories of peregrinations are undecidable because they do not proceed towards a destination, nor are they ever the same as those already traveled) and the past soon falling into oblivion. Bernard Sellato finds this characteristic present among the nomads of Borneo, who, the anthropologist claims, do not have historical memory: they remember from time to time, more or less, only one or two centuries (Sellato, p. 163).

Among nomad societies, finally, no sort of ideologico-religious apparatus takes root: a homeland is missing and thus also patriotism, but also a more general sense of belonging to an ideational complex breaks down. Their religion is elementary, not much out of being simple or ritually little articulated, but because it cannot be attributed to a precise and historically accredited current. Giovanni da Pian del Carpine describes the difficulty in making Christian customs take hold, while in more contemporary times it is Eugenio Turri whom testimonies an Islamism entirely cosmetic among Afghan shepherds, who hardly subject themselves to the discipline of ritual: their customs are more elastic, variable and in metamorphosis in regards to their relationship with the environment (Turri 1978, p. 103). The anti-sedentist paradigm, thus, characterises itself as a flow not only in the most immediate terms of the movements nomads delineate on the territory: the abandonment of settled fixity involves every aspect of living in common, initiating a generalised system of precarity and metamorphosis. Everything is subject to constant mutation, nothing is prefixed or established once and for all.

In this way, then, on the one side nomads' existence is much more present, more proactive than that of sedentaries be-

cause day after day it invents morphologies of meaning or new declensions of those weakly transmitted by previous generations. On the other, the drive towards innovation is also present among sedentary populations, wherever it does not configure variations but rather progress. In other words, while the nomadic type of human presents a spectrum of variants in continuous evolution but equivalent on the axiological plane, the tendency of sedentary individuals is that of improving, advancing and evolving themselves, in the intimate conviction that in the same way as there has been a point of departure testified by the past, there will also be a point of arrival, a finishing line, a destination to be reached. Sedentaries are migrants who in their journeys already know they want to reach another place, distant and desired. Nomads, instead, paradoxically, set the pace, stay in their place, decline senses but do not outline a trajectory which goes from an originary point to a subsequent one, in an infinite progression. Nomads lead circular migrations, within an endo-dromic space (cfr. Barral): the limit of territorial extension is precise, what's outside of it is seen as a no man's land avoided by members of society (Sellato, p. 175), yet within it no bordering divisions establish themselves, in such a way that one can never proceed linearly, but always in a circular, labyrinthine motion, in the shape of a spiral. With nomads it is always a matter of movements, not of velocities.

Preferences

Besides the table of absences, we should try to sketch out also that of preferences, that is, some traits of nomadic life which are indexes of choices opted for by the group. Unlike absences, thus, in this case it is a matter of rapidly going through some connotations in regards to which nomads would have expressed specific inclinations, which, as a whole, contribute to greater understandings of their peculiar way of life.

In the first instance, even by what has been highlighted just above, it can be easily deduced that the nomadic society

professes and practices the parity of sexes, that is, it does not render one gender predominant on the other. Egalitarianism does not originate itself from the division of labour which occurs, as already noted, on an anagraphical and not gendered basis. Historian Al-Omari observes, in relation to Mongol khanates:

We had never seen in our time the woman have as much power as she had, nor had we ever heard anything whatsoever similar to that in epochs close to ours. (Quoted in Grekov, p. 93).

Orders were issued as much by khans as by khatuns, and this equality of rights is also brought to light by sources from the 13th century, as well as from the testimony of Giovanni da Pian del Carpine, who even underlines the equality of rights between the son of a concubine and that of one's own wife (p. 53-54). Lev Nikolaevič Gumilev informs us about Huns, insisting on the difference between this nomad population and China, India or Iran, where women did not have an active part in political life (p. 88). Sellato tells us, instead, as regards contemporary nomad populations in Borneo, that their languages use a reciprocal term to indicate the name of the relative and that, more generally, the designation of gender becomes linguistically significant only in the case of parents, that is, when it is necessary to distinguish the mother from the father (Sellato, p. 193). Nomad women have received the same education imparted to men and as adults deliberate on any issue, because they are involved in everything and partake in every activity of the group – and they could not do otherwise: they horseride, put up tents, lead carts and, vice versa, men fabricate bows but do not exempt themselves from weaving cloths, nor from milking animals or preparing butter (William of Rubruck, p. 41). Every individual is polyvalent, everyone is invariably called to perform every function and therefore the only valid imperative is that of an absolute equality which asserts: “You are of no more worth than others, you are of no less worth than others” (R. Marchionatti, *La riflessione sulla libertà selvaggia di Pierre Clastres*, in Clas-

tres 2013, p. 12). The mechanism of delegation does not apply, no representatives are allowed, nor are specialistic convergences: each operates *by themselves and for others* at the same time, without there being the determination of exclusivity or any sort of elitist prerogatives.

Such preference for egalitarianism, which anthropologists observe as abating in direct proportion to the approximation of sedentary settlements (Turri 2003, p. 115), is naturally connected to the rejection on the part of nomads to activate a device for power towards their chief, or better put, the unavailability to consider their power as sovereign. Among nomads, the chief does not benefit of a status different from that of other members from the group, and is selected on the basis of their own capacities for leadership. Except rare occurrences, the position is not hereditary, thus it is not transmitted automatically, but it is rather renewed each time. The appointment can equally be revoked at any time by the group, whenever it does not recognise itself in the leadership. Retracing Clastres' analysis (1979, p. 207), we will say that the chief has nothing else than the *prestige* the group grants to it. Such esteem does not translate in legislative power, nor is its value absolute, loosened from any tie. On the contrary, the chief is at the service of society and it is society which exerts power on its leader. Power is immanent to the social formation and any transcendence of it is refused, which would represent a pernicious disturbance to the equilibrium of the entire society. The chief is thus the public interface of the group, the one who mirrors it without representing it, that is, without there being a divergence between itself and the multiplicity of individuals converging in its persona. Clastres has highlighted – and 'adjusted' – the short circuit that such system brings with it:

From a functional point of view this seem absurd: how can we think *chefferie* and power as disjoined? What are chiefs needed for, if they are deprived of the attribute which would make them so, that is, the possibility to exert power over the

community? In reality, if the savage chief does not hold power to command, this does not mean he is of no service: rather, society entrusts him a certain number of tasks and in this sense we could see in him a sort of (unremunerated) functionary of society. What does a chief do without power? Basically he has the duty to take charge, to take upon himself, the will of society to appear as a *totality*, that is, the concerted and deliberated effort of the community to assert its own specificity, its own autonomy and its own independence in regards to others. (Clastres 2013, p. 27).

Chefferie is thus only a hypothetical locus of power, which does not ever incarnate itself in the body of only one, but is diffused among all members of society. The effect of this refusal of the transcendence of power is an equal intolerance towards obedience. More than a few historians and anthropologists have highlighted the natural propensity of nomads to rebel against constituted power, and this is natural if we consider the equal aversion towards submission.

Nomads have appeared to sedentaries as factious and undisciplined peoples, turbulent and untamed, but that which they have been obstinate against is not so much a determinate expression of the State but the State as such, that is, the idea that there could exist an apparatus of power distinct and oppressive towards those very people whom it wishes to protect. It is an essential difference, a confrontation between irreconcilable worlds. On the one side symbols of power, on the other the signs of command; on the one side representation, on the other adherence; on the one side the preeminence of the political, on the other the immanence of the totality.

It is inevitable that this incompatibility would result into direct confrontation, which in fact has historically and repeatedly occurred between nomads and sedentaries. Even in this juncture, however, differences have not taken long to emerge. Nomads prefer guerilla warfare to war, ambushes to military tactics; furthermore, they can be cruel, but rarely con-

flictual. Let's try to understand the terms deployed. In the chapter of *A Thousand Plateaus* that goes under the title "Treatise on Nomadology", the "war machine" is spoken of so as to indicate what I have named as guerrilla warfare:

As for the war machine in itself, it seems to be irreducible to the State apparatus, to be outside its sovereignty and prior to its law: it comes from elsewhere. [...]. Rather, he is like a pure and immeasurable multiplicity, the pack, an irruption of the ephemeral and the power of metamorphosis. *He unties the bond just as he betrays the pact*. He brings a *furor* to bear against sovereignty, a celerity against gravity, secrecy against the public, a power (*puissance*) against sovereignty, a machine against the apparatus. (Deleuze&Guattari 2005¹¹, p. 352).

The war machine /guerrilla warfare is not based on a metrico-strategic schema, but bursts into the scene infringing any rule. Its force relies on its total unpredictability: it is a decomposed action, which does not follow any ceremonial nor complies with any shared code of war. The war machine disrupts play, it represents the fortuitous unforeseen, in the same way as a tempest can decide the outcome of the battle in an entirely surprising way: in *Muqqadimah* (1978, p. 171), Ibn Khaldun underlines that in the desert (as much as in the steppe and the other places of nomadism) nothing is obtained without struggle, and thus this state of life is absolutely normal for non-sedentaries. Vito Bianchi instead speaks of the attitude, which made Mongols incredibly strong, to horseride with outstretched legs and the bow at hand (Bianchi, p. 7). He dwells, moreover, on a couple of instances which neatly express what I have just asserted: a propos nomads' complete indiscipline and their ferocious fantasy in combat. It is said, in fact, that the Golden Horde was used putting on horseback not only its own men but also dummies with human semblance, so as to give enemies the impression of having an exorbitant amount of warriors at their disposal. In case of withdrawal, they would pillage and completely

devastate those territories they crossed through, and thus, even at the moment of the siege, obsidional techniques were indiscriminately violent: within the encampment or beyond the city walls, so-called Greek fire (de facto incendiary bombs) was hurled, but also rocks and cadavers, so as to provoke epidemics among the besieged population (*ibid.*, p. 172-173).



Mongols besieging a city in the Middle East, 13th century

In 1207, furthermore, during the depredation of Tangut provinces, Mongols unexpectedly promised citizens to lift the siege if only they handed over to them all their cats and birds. They did so, and Mongols in response set on fire the tails and wings of the animals, whom, terrorized, withdrew back to their traditional refuges, provoking an enormous fire which destroyed the city (*ibid.*, p. 187). The Huns, instead, according to Gumilev's reconstruction (p. 71), used to feign a retreat so as to then impend with ambushes and other manoeuvres. But the moment of temporary withdrawal coincided with dispersion: every warrior would take a different position, so that enemies were unable to identify them, and even less to defeat them.

the true relation among communities, as the principal sociological means to advance the centrifugal force of dispersion against the centripetal force of unification. The war machine is the motor of the social machine; the primitive social being is completely founded on war, the primitive society cannot exist without war. The more war there is, the least there is unification, and the best enemy of the State is war. The primitive society is a society against the State because it is a society-for-war. (Clastres 2013, p. 71).

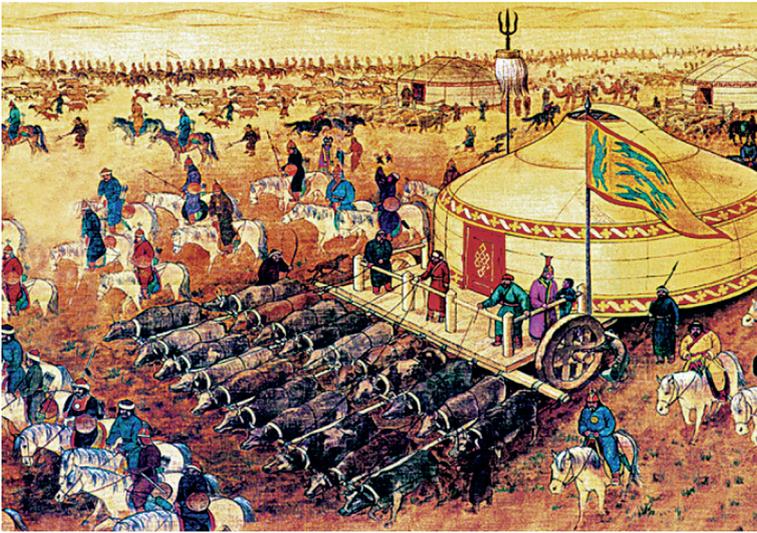
It should not come as a surprise, in parallel to the argument made up to here, that those historians and anthropologists who have been interested in the most disparate nomad populations, past and present, have been unanimously in agreement in noting how such societies are pacific and shun any conflict among their members. It's not a paradoxical fact, rather the two bits of information are absolutely complementary: ruthless struggle is reserved to the exterior, to that with which no tie is recognised and that thus is combated with any means at disposal. Such unleashing of violence, however, does not entail a commensurate conflictuality within the interior of the social formation, where instead there exists a climate of harmony and general pacification. War predisposes the use of tactics and strategies which establish themselves in the depths of social anatomy and influence it; guerrilla warfare, on the contrary, is a total but limited action, it requires general mobilization, yet its disarticulation does not allow it to take hold of anything permanent or essential to the society triggering it. Nomads are thus pacific and cruel, they know how to use maximum and decomposed ferociousness, and yet they can maintain a climate of equality and affability towards themselves.

The existence of such amphibolia in the nomadic society is understandable if we start from the presupposition that such populations unfold their most brutal means of combat not randomly, but rather against a specific social model, which is that of appropriation and institutionalisation: that is, more gen-

erally, that of the entanglement of forms and flows. In front of the formation of the State and its unyielding rigidity, nomads oppose the **line of flight**, movement, thus unhinging the reticulation which wishes to categorise them, immobilise them. Non-sedentary populations not only do not subject themselves to paralysis, but they move relentlessly: the relation of continuous metamorphosis with the environment surrounding them informs us, thus, of the movement with which they infuse their own society, eschewing any paralysis of roles in the same way as displacement inhibits the appropriation of space. There exists a fecund affinity between the relationship with the territory and that of peoples among themselves: places are conceived of as in need of being transversed, not possessed; equally, categorisations and the prejudice for which something is understandable in certain terms, and not in others, comes to collapse. Against those who oppose themselves to flux, against those who intend to deviate from the natural course of the current – and thus ‘to assign parts’ – nomads have taken up arms. According to Deleuze&Guattari, some of the traits of nomad science, eccentric in regards to classical epistemology, are the following:

- 1 First of all, it uses a hydraulic model, rather than being a theory of solids treating fluids as a special case; [...] flux is reality itself, or consistency.
- 2 The model in question is one of becoming and heterogeneity, as opposed to the stable, the eternal, the identical, the constant. It is a ‘paradox’ to make becoming itself a model, and no longer a secondary characteristic, a copy [...].
- 3 [...] The model is a vortical one; it operates in an open space throughout which things-flows are distributed, rather than plotting out a closed space for linear and solid things. It is the difference between a *smooth* (vectorial, projective, or topological) space and a *striated* (metric) space: in the first case ‘space is occupied without being counted,’ and in the second case ‘space is counted in order to be occupied.’ (Deleuze&Guattari, p. 361-362).

The quintessential symbol of the fluidity of nomadism is the residential unit typical of these populations, that is, the tent. Nomads prefer encampment to the city, operations of assembling and disassembling to monumental architecture. Once more, for non-sedentaries it is not a matter to renounce to comfort and propose a pauperist way of life: many sources attest to the grandiosity of the nomadic court, in which a tent could be trailed by horizontal rows each composed even of half-a-score oxen.



A Mongolian royal tented chariot

The system of tents forms a sort of city on the move, as observed by Ibn Battuta (p. 377), but at the same time it testifies that another relationship with the environment is possible. The tent is in fact an instrument in contact with nature: it offers shelter and protection, but at the same time it does not interpose barriers from the space in which it installs itself. It constitutes the first point of reference for nomads, their home, loaded with meaning and replete with human signs. It does not delimit a serial and anonymous space, but rather it encompass-

es the familial nucleus by posing it, at the same time, in direct relation with the exterior (Turri 2003, p. 227-234). The abode is not made into an idealised typology, it becomes the receptacle of relationality: the environment permeates the dwelling as it remains on the territory without its appropriation, establishing with environment a relationship of constant communication. To the antropomorphosising of the site, human cosmicisation is preferred. The tent, in fact, is also the point of communion of nomads with the universe: its superior opening indicates the availability to unite with celestial forces, while its subsid-ing in the bare ground symbolises respect towards the Earth's chthonic forces. Mircea Eliade describes the cosmology of Alta-ic populations, distinguishing them at three levels: Sky, Earth, Netherworlds. He claims that such cosmic schema finds cor-respondence with the microcosm inhabited by humans, and in particular in the *yurta*, whose hole would conjoin with the three cosmic axes. "As a consequence, *any human habitation whatsoever finds itself projected onto the 'Centre of the World'*" (Eliade, vol. III, p. 15). The individual does not superimpose an anthropomorphic model to the natural one, but interacts with the world according to an osmotic criterion.

Sloterdijk (vol. II, p. 180-192) teaches us that to inhabit means to cut out a place within the indifferent space, that is, to distinguish the sphere which we take care of from the one that does not concern us. Humans would thus proceed through cutouts and progressive creation of endospheres, immune spaces which delineate the outlines of our world and distinguish it from the rest. "The history of peoples who hate walls", he admits, "is still to be written" (*ibid.*, p. 200). The case of nomads, in fact, is wholly atypical and barely adhering to the "utero-technical" (*ibid.*, p. 180) project that involves the other conformations in their widest generality: non-sedentary populations expand the horizons of "here" and eschew any sense of its property. Even for them there exists a terrain that is not indifferent, or rather lived and replete with signs, but the signs are not necessarily

human and the place is constitutively open. The houses of the city infuse a sense of protection and security from the exterior, they assure the universe of *proprium*; to an ever smaller extent, the same function is performed by the city, and then by the region, the nation, and so forth. With nomads, first of all, this design of an encirclement is reduced to its bare minimum: there exist only two spheres, that of the tent and that of the territory. Secondly, each sphere does not enclose an horizon, but traces correspondences with the totality of elements. Concatenations and threads are interwoven, and the model of protection remains, but it tears apart its very scheme, that is, it nullifies the restrictive function for which it seemed to be designed.

A society against the State: the anti-community

While cursory, the analysis carried out could allow to elaborate some conclusive considerations on the phenomenon of nomadism, bringing it back to the ranks of social ontology. In particular, I intend to place attention on the hypothesis, apparently paradoxical, of nomad society understood as an anti-community. So as to comprehend the terms of the proposal, I begin with Clastres' definition, today largely shared, of nomadism interpreted in the terms of a "society against the State": "It is said that the State is the instrument that allows the ruling class to bring its violent domination to bear on the dominated classes". But

There is nothing in the economic working of a primitive society, a society without a State, that enables a difference to be introduced making some richer or poorer than others, because no one in such a society feels the quaint desire to do more, own more, or appear to be more than his neighbor. The ability, held by all cultures alike, to satisfy their material needs, and the exchange of goods and services, which continually prevents the private accumulation of goods, quite simply make it impossible for such a desire – the desire for possession that is actually the desire for power – to develop. (Clastres 1989, p. 204-205).

The State is the apparatus amalgamating differences and abolishing the multiple, while nomadic society is the place of plurality, where the heterogeneous group recognises itself in a non-oppressive totality of singularities. We need to understand however whether the said group responds to the name of community or, as my hypothesis suggests, whether it conforms on the contrary to an idea of society. If we follow the classical distinction between these two terms, we have to necessarily refer to Tönnies, who, in *Gemeinschaft und Gesellschaft* (p. 15-36), claims that the community is that particular social group which is genuine and has an organic life, while the society (even if distinct from the State) is an exclusive formation, a pure mechanical construction existing in the mind, to the extent that we could claim that we enter into society in the same way as we introduce ourselves into a foreign land. The community is a living organism, the society an inert body, an artifact devoid of life. Moreover, community relations proscribes a set of reciprocal understandings, while society is based upon contracts and conventions: goods, enemies and friends are common in the community, while relations become pure abstractions in the case of a society. The *Encyclopedia of Community* places itself on the same wavelength:

Communities are indeed the core and essence of humanity, around which everything else is woven or spun. They provide emotional and practical security and a sense of continuity through shared memory. They give us a sense of purpose. They sustain us throughout our lives, in neighborhoods, schools, workplaces, and apartment buildings [...]. While sociality is a characteristic of many (but not all) animals, community is the defining characteristic of humans alone. Only humans form social groups, or webs, that can exchange and share attitudes, ideas, beliefs, and identity. (Christensen&Levinson, p. XXXI, XXXVII).

So as to conclude the overview, we also refer to an extract by Esposito, who declares in the incipit to his *Communitas*:

community is a “property” belonging to subjects that join them together [*accomuna*]: an attribute, a definition, a predicate that qualifies them as belonging to the same totality [*insieme*], or as a “substance” that is produced by their union. In each case community is conceived of as a quality that is added to their nature as subjects, making them also subjects of community. [...] the most paradoxical aspect of the question is that the “common” is defined exactly through its most obvious antonym: what is common is that which unites the ethnic, territorial, and spiritual property of every one of its members. They have in common what is most properly their own; they are the owners of what is common to them all. (Esposito, p. 2-3).

How should we judge nomadism? If we abide by the aforementioned hermeneutics, on the basis of which the “nomadic magma” works against the State, starting from this observation it seems to me plausible to claim that nomadism places itself outside of the communitarian horizon, which depends directly from the formation of the State. The community appears as that quality that individuals develop on the basis of the guarantee that they benefit from the protection of the State. If we think concretely about some communities (the *Encyclopedia* enlists thousands of them, from Auroville to that of Burning Man, from religion to collectors’ clubs) it is easy to realise that they are united by their performing of inessential functions: ones that are accessory in regards to the survival of the individual partaking in them, who nonetheless tends to consider them as fundamental. In other words, the community describes an inter-human relationality of a superstructural type: the individual enters into the community either by choice, or in any case on the basis of a series of ideological connotations associated to its persona, such as faith, nation, interests. It is to a sense of *belonging* that reported sources variably converge: humans belong to the community to which they refer, and this appropriative relationship the group has towards them comforts, reassures them. For the State creates the very meaning of property but immediately distances

itself from its members, configuring itself as a far away entity which is not present in the daily life of those whom it has hinged into its plenipotentiary organogram. From this divergence, that is, from the induced need for protection and the parallel sense of abandonment to oneself, the desire for community is born, to connect with one's neighbor, with someone who may finally recognise us. To the feeling of loss there follows newfound confidence. This thread of relationships is thus derivative and does not benefit of any priority: the community follows – and thus depends – from the State giving itself, the institutionalisation of common life which codifies human relations and creates voids between individuals who are implied within the never reciprocated connection between the whole and its parts.

There is a wholly different way in which things work among nomads, who lack the formation of the State and, thus, are equally lacking in communitarian structures. Their relationality is elementary (that is, it is intimate to their being) and non-exclusive in regards to the external: no trace of life can be recognized, but elements connect with each other in the heterogeneity of concatenation. The cosmos/yurta/man; the bow/the horse/the dummy; the female/the male/the milking: a uniformity of context cannot be established, there are no common denominators. Any possibility for organicity to the social body here comes to decay: we are not before an individual coherent in its parts, but instead it is a matter of recomposing proportions and inventing some unprecedented ones. The nomadic society is indeed mechanical, because it lacks the ideology which would render it anthropomorphic; it is not intellectual, as are communities, because it is elementary: that is, it follows the signs of space and to them it modulates itself metamorphosically. Nomads help to create new meanings to the inhabiting and living together, giving voice to a variety of possibilities that we, sedentaries, would have otherwise regarded scandalous, almost scabrous, to approach.

Bibliography

- AZZARA, C., *Le invasioni barbariche*, Il Mulino, Bologna 1999
- BAALI, F., *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*, SUNY Press, Albany 1988
- BARRAL, H., *Les populations nomades de l'Oudalan et leur espace pastoral*, ORSTOM, Paris 1977
- BIANCHI, V., *Gengis Khan. Il principe dei nomadi*, Laterza, Roma-Bari 2005
- CHRISTENSEN, K. e JONSON, D., *The Encyclopedia of Community. From the Village to the Virtual World*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks-London-New Delhi 2003
- CLASTRES, P., *Chronique des indiens guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris 1972, It. tr. by R. Capone, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani Guayaki cacciatori nomadi del Paraguay*, Feltrinelli, Milano 1980
- ID., *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris 1974, En. tr. by R. Hurley in collaboration with A. S., *Society against the State. Essay in Political Anthropology*, Zone Books, New York 1989
- ID., *La question du pouvoir dans les sociétés primitives* (1976), *Archeologie de la violence* (1977), *Liberté, Malencontre, Innomable* (1976), *Âge de pierre, âge d'abondance* (1976), Paris 1980, It. tr. by G. Lagomarsino, *L'anarchia selvaggia. Le società senza Stato, senza fede, senza legge, senza re*, Elèuthera, Milano 2013
- DE LANDA, M., *A New Philosophy of Society*, Continuum, New York 2006
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1980, En. tr. by B. Massumi, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2005¹⁷
- DIAMOND, J., *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, Penguin, London 2005³
- ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris 1975, It. tr. by M.A. Massinello e G. Schiavoni, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, in 3 voll., BUR, Milano 2006³
- ESPOSITO, R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino 1998, En. tr. by T. Campbell, *Communitas. The Origin and Destiny of Community*, Stanford University Press, Stanford 2010
- GALETTI, P., *Uomini e case nel Medioevo tra Oriente e Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2011³

- GASPARRI, S., LA ROCCA, C., *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e Medioevo (300-900)*, Carocci, Bologna 2012
- GIOVANNI DA PIAN DEL CARPINE, *Historia Mongolorum quos nos Tartaros appellamus*, En. tr. by E. Hildilger, *The Story of the Mongols whom we call the Tartars*, Branden, Boston 1996
- GREKOV, B.D., *Zolotaya Orda i eyo padenie*, It. tr., *L'orda d'oro. Le conquiste militari dei Mongoli, l'invasione della Russia, la grande minaccia all'Europa occidentale*, Res Gestae, Milano 2013
- GROUSSET, R., *L'empire des Steppes. Attila, Gengis Khan, Tamerlan*, Payot, Paris 1965⁴
- GUMILEV, L.N., *Khunnu*, Moscow 2003, It. tr. by C. Cosetti, *Gli Unni. Un impero di nomadi antagonisti dell'antica Cina*, Res Gestae, Milano 2014
- IBN BATTŪTA, *I viaggi*, ed. by C.M. Tresso, Einaudi, Torino 2008²
- IBN KHALDUN, *The Muqqadimah*, 1377, En. tr. by F. Rosenthal, Princeton University Press, Princeton 1981
- SAHLINS, M., *Stone Age Economics*, Aldine-Atherton, Chicago&New York 1972
- SELLATO, B., *Nomades et sédentarisation à Borneo. Histoire économique et sociale*, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1989
- SLOTERDIJK, P., *Sphären II. Globen*, Frankfurt am Main, 1999, It. tr. ed. by G. Bonaiuti, *Sfere II. Globi*, Raffaello Cortina, Milano 2014
- TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887, en.  by J. Harris, *Community and Civil Society*, Cambridge University Press, Cambridge 2001
- TURRI, E., *Nomadi. Gli uomini dei grandi spazi*, Fabbri, Milano 1978²
- ID., *Gli uomini delle tende. Dalla Mongolia alla Mauritania*, Bruno Mondadori, Milano 2003
- WILLIAM OF RUBRUCK, *Itinerarium*, It. tr. ed. by P. Chiesa, *Viaggio in Mongolia*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2011.

Wie wenn ich dort wäre. Bemerkungen über Phänomenologie und Pornographie

Jeder hat seine Leichen im Keller. Die Phänomenologie bildet keine Ausnahme. Genau besehen lässt sich nämlich eine gewisse Verwandtschaft zwischen Phänomenologie und Pornographie feststellen, die das Internet (genauer die virtuelle Realität) auf die klarste Weise ans Licht bringt. Das Ziel meines Beitrags besteht also darin, diese unanständige Verflechtung Pornographie/Phänomenologie/Virtualität hervorzuheben und auszulegen.

Zuerst eine Vorbemerkung: Philosophische Beiträge zum Thema „Pornographie“, die übrigens immer zahlreicher werden, haben meistens einen normativen Zug. Das Ziel ist normalerweise Pornographie aus moralischen oder juristischen Gründen unzweideutig zu definieren, um ihre schädlichen oder gefährlichen Wirkungen und Nebenwirkungen zu kontrollieren. Selbst im ersten Sinn des Wortes „Pornographie“, das von Restif de la Bretonne 1769 mit der Bedeutung „Projekt zur Reform der Prostitution“ eingeführt worden ist¹, ist diese Tendenz präfiguriert. Es ist zwar sehr wichtig zu entscheiden, ob Pornographie als solche Gewalt impliziert, ob sie zu einer Kultur der Verachtung von Frauen beiträgt, ob sie den Minderjährigen

1 „Je te vois sourire: le nom demi-barbare de Pornographe erre sur tes lèvres. Va, mon cher, il ne m'effraie pas. Pourquoi serait-il honteux de parler des abus qu'on entreprend de réformer?“ (Restif de la Bretonne 2003: 13).

einen Schaden zuführen könnte usw., aber die allgemein geteilte Voraussetzung der Normierung wird normalerweise nicht in Frage gestellt: Pornographie ist eine Abweichung von der Norm und von der Normalität. Im alltäglichen Sprachgebrauch „normaler“ und „anständiger“ Leuten bewegt sich das Wort Pornographie zwischen Ekel und Langeweile.

Die Ergebnisse von quantitativen Untersuchungen über Ausbreitung, Konsum und Rentabilität von Pornographie im Internet erzählen aber eine andere Geschichte (Vgl. z.B. F. Zecca 2011: 67). Obwohl die Idee sehr beruhigend ist, dass eine eidetische Differenz Pornographie und Erotik unterscheidet², muss man mindestens eine andere Möglichkeit offen lassen: Man braucht nicht krank oder depraviert zu sein, um pornographische Inhalte interessant zu finden und – *horribile dictu* – irgendwie zu „genießen“. Diese Tatsache ist schwer zu verstehen und auszulegen, wenn man die Pornographie einfach als eine schlechthinnige „Negation der Sexualität“ (Marzano 2012: 17), als „monoton und repetitiv“ (Ebd. 118), als „Totalitarismus“ (Ebd. 23) usw. darstellt³. Eine Überlegung über die (Wahl)Verwandtschaft von Pornographie und Phänomenologie, wie sie sich im Zeitalter der Virtualität zeigt, kann in dieser Hinsicht sehr lehrreich sein, weil Phänomenologie und Pornographie einander beleuchten können.

Das wäre natürlich ein riesiges Forschungsgebiet. Um mich auf unser Thema „Ontologie des Sozialen“ zu konzentrieren, möchte ich mich darauf beschränken, eine zu radikale Trennung zwischen einer eigentlichen, realen und echt erotischen Beziehung mit einem realen Anderen und einer uneigentlichen,

2 In ihrem feinen und erbaulichen Aufsatz über das „Ende des Begehrens“ behauptet Michela Marzano, dass „Pornographie keine Verbindung und keine Verwandtschaft mit Erotik hat“ (Marzano 2012: 14).

3 Verstehen heißt offensichtlich nicht rechtfertigen. Eine Apologie der Pornographie, wie sie von Regazzoni versucht wird, bewegt sich noch auf dem normierenden Niveau nur aus einem umgekehrten Standpunkt (Regazzoni 2010).

irrealen, pornographischen Beziehung mit dem pornographischen Phantom des Anderen in Frage zu stellen. (Das ist übrigens eine andere Weise, die in der Einladung vorgeschlagene These von der Gemeinschaft als Lücke zu formulieren).

Um mit einem Wort Fredric Jameson zu beginnen, des berühmten Kritikers des Postmodernismus, „The visual is essentially pornographic“ (Jameson 1992: 1). Ist der Ausspruch nur eine Provokation? Oder sagt er etwas über das Provokante an sich? Hat das Provokante etwas mit dem Sichtbaren (*visual*) zu tun? Fragen, die an die Phänomenologie als Disziplin des Sehens gerichtet werden können und müssen.

Bekanntlich sind Kriterium, Fundament und Ziel der phänomenologischen Methode in einem Begriff zusammenzufassen: „Evidenz“. Wie Husserl in der ersten „Meditation“ schreibt: „Es ist offenbar, dass ich als philosophisch Anfangender [...] kein Urteil fällen oder in Geltung lassen darf, das ich nicht aus der Evidenz geschöpft habe“ (Husserl 1995: 15). Und „Evidenz ist in einem allerweitesten Sinne eine Erfahrung von Seiendem und So-Seiendem, eben ein *Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-Bekommen*“ (Husserl 1995: 13). In dieser kurzen Definition ist vieles zusammengefasst. Es wird zuerst der Vorzug des Sehens – das sich im *videre* von „Evidenz“ und in der Sicht von „Gesicht“ steckt – als Zuspitzung der Erfahrung behauptet. Es klingt zweitens ein Unterschied zwischen Sehen und Sehen an, weil es eine Sache ist, durch einen Spiegel zu sehen, eine andere, von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13: 12). Und mit dem Übergang vom Spiegel zum Angesicht ist es ein Kreuz für die Phänomenologie (und für das Leben überhaupt).

Es ist entschieden zu betonen, dass dieses „normierenden methodisches Prinzip der Evidenz“ (Husserl 1995: 15) von Husserl nicht abstrakt gedacht ist, sondern als eine Grenzidee, die dem konkreten Prozess der Erkenntnis „innewohnt“ und aus diesem entnommen wird: „Vollkommene Evidenz [...] ist gegeben als eine dem Streben nach Erkenntnis, nach Erfüllung der meinenden Intention innewohnende [...] Idee“ (Husserl 1995:

13). Evidenz als letztes Ziel der Erfahrung ist dem ursprünglichen Akt der Erkenntnis d. h. der Wahrnehmung sozusagen eingeschrieben.

Die Wahrnehmung ist nämlich keine desinteressierte theoretische Betrachtung irgendeines Gegenstandes, der einfach in Ruhe gelassen wird: Sie fordert etwas von ihm und fordert ihn heraus, sich vollständig zu offenbaren. Sie ist die „ständige Präntention“, das Ganze von dem Gegenstand zur Gegebenheit bringen zu können. Indem sie „ihrem eigenen Wesen nach außerstande ist“, das zu leisten, was sie prätendiert, ist sie mit einem Widerspruch behaftet, von dem sie lebt und der sie in Bewegung setzt⁴. Wahrnehmung ist also durch eine innere Teleologie belebt⁵, die sie dazu drängt, immer weiter zu gehen: „Durch das als Sache selbst schon Gegebene geht zugleich die beständige Intention auf sie selbst in einer besseren und immer wieder besseren Selbsthabe hindurch, sodass die intentionale Zielung immerzu, statt im jeweiligen Erlebnisgehalt zu terminieren, durch ihn hindurchgeht“ (Ms. A VI 26/15b). Das Sehen und das Sehen-wollen sind weder desinteressiert noch desinkarniert. Der späte Husserl hat ein ganz klares Bewusstsein davon, dass das Wahrnehmen überhaupt, als ein wesensmäßig leiblicher Akt, durch einen Trieb in Gang gesetzt, belebt und gesteuert wird. Da „Primordialität ein Triebssystem“ ist (Husserl 1973: 594) und Intentionalität „universale Triebintentionalität“ ist (Husserl 1973: 595), ist es auch selbstverständlich, „dass aller Inhalt Inhalt von Trieberfüllung ist“ (Husserl 1973: 595). Ein Gegenstand wird zum Inhalt einer Wahrnehmung nur indem er den Trieb erregt. Die eventuelle Indifferenz angesichts eines Gegenstandes ist nicht die Regel, sondern der Nullpunkt sei-

4 „Die Wahrnehmung ist die ständige Präntention etwas zu leisten, was sie ihrem eigenen Wesen nach zu leisten außerstande ist. Also gewissermaßen ein Widerspruch gehört zu ihrem Wesen“ (Husserl 1968: 3).

5 „Das Wahrnehmen ist belebt von Wahrnehmungstendenzen, Tendenzen des kontinuierlichen Übergehens von Apperzeptionen in neue Apperzeptionen“ (Ms. A VI 12 I/20b).

ner Anziehungskraft; und der an sich erste Gegenstand einer als Trieb gedachten Intentionalität ist offensichtlich auch der Anregendste, der einzige, der sich eigentlich „leibhaftig“ zeigt, d.h. ein/e Andere/r: „Im Trieb selbst liegt die Bezogenheit auf den Anderen als Anderen und auf seinen korrelativen Trieb“ ((Husserl 1973: 593-4)⁶.

In dieser Hinsicht kann das in dem Faktum der Triebintentionalität fundierte Prinzip der Evidenz als die systematische, zur Methode erhobene Legitimierung von der Augustinischen „*concupiscentia oculorum*“ oder von der Freudianischen „Schaulust“ beschrieben werden. *In Prinzip und aus Prinzip muss man alles sehen und sehen können.*

Nun unterscheidet Husserl zwei Arten von Evidenz: die „apodiktische“ Evidenz und die „adäquate“. Es ist auffällig, dass die Pornographie als perfekte Durchführung beider Formen von Evidenz dargestellt werden kann.

Die apodiktische Evidenz ist die „schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins“ eines Sachverhaltes, d.h. die Unmöglichkeit, dass sich ein Phänomen als Schein herausstellt (Husserl 1995: 17). Apodiktischer Evidenz kann sich also ein Phänomen rühmen, das irgendwie zur Aufrichtigkeit genötigt ist. Selbstverständlich denkt der Cartesianer Husserl an das transzendente Ego, d.h. das einzige Phänomen, das diesem strengen Kriterium entsprechen kann. Die sinnliche Erfahrung liefert nämlich ständig Beispiele für den Umschlag vom Sein in Schein. Aber ein merkwürdiger Zwang zur Aufrichtigkeit beherrscht auch jedes Aussetzen der sexuellen Aktivität an die Beobachtung eines nicht Beteiligten. Einmal bemerkt Derrida, dass man nicht vortäuschen kann, eine Sprache zu sprechen (Vgl. Derrida 1967: 133). Genau dasselbe gilt für einen sexuel-

6 „Die Primordialität ist ein Triebssystem. Wenn wir sie verstehen als urtümlich stehendes Strömen, so liegt darin auch jeder in andere Ströme, und mit evtl. anderen Ichsubjekten, hineinstrebende Trieb. Diese Intentionalität hat ihr transzendentes ‚Ziel,‘ transzendent als eingeführtes Fremdes“ (Husserl 1973: 594). Vgl. Franck 1981: 153.

len Akt. Ein guter Schauspieler kann Freude und Trauer, einen Mord und eine Liebeserklärung, praktisch jede Art Emotion oder Handlung glaubhaft simulieren. Eine Penetration oder eine Fellatio sind einfach das, als was sie sich zeigen⁷: Sein und Phänomen fallen perfekt zusammen. Der männliche Orgasmus, dessen Darstellung beim Porno eine sehr wichtige Rolle spielt, lässt sich objektiv bestätigen, so dass sogar die innere Lust veräußerlicht und unbezweifelbar wird (Vgl. Maina 2011: 199). Es bleibt dem Vollzieher keinen Platz, um sich zurückzuziehen und in Schein oder Lüge Zuflucht zu finden. Jede Zweideutigkeit ist ausgeschlossen und der zum Mensch gewordene Schauspieler muss seine Maske fallen lassen⁸. Der Verzicht ist nicht umsonst: Der Beobachter gewinnt die apodiktische Evidenz, dass man auf der Bühne (oder besser im Video) Ernst macht.

Dieser phänomenologische Zug der Pornographie zeigt sich – und vielleicht noch deutlicher – unter dem Gesichtspunkt der adäquaten Evidenz. Nach der Husserlschen Definition ist diese die „entsprechende Idee der Vollkommenheit“ (Husserl 1995: 16). Husserl lässt offen, „ob sie nicht prinzipiell in Unendlichkeit liegt“ (Husserl 1995: 16), aber es ist klar, was sich der Phänomenologe als Telos seines ganzen Unternehmens wünscht.

7 Vgl. Maina 2011, die die Frage nach dem Wirklichkeitsgrad von sexueller Akte in der Pornographie stellt, und Regazzoni 2010: 73 und f.

8 Man kann eine überraschende Beschreibung von diesem unwillkürlichen Auftauchen des Menschlichen beim Porno im ersten Aufsatz von Wallace 2005. Es wird von einem untadeligen Inspektor erzählt, der sein Hang zum Porno zugesteht und erklärt: „when H.H. finally cleared his throat and asked the cop why such an obviously decent fellow squarely on the side of law and civic virtue was a porn fan, the detective confessed that what drew him to the films was ‘the faces,’ i.e. the actresses’ face, i.e. those rare moments in orgasm or accidental tenderness when the starlets dropped their stylized ‘fuck-me-I’m-a-nasty-girl’ sneer and became, suddenly, real people“ (Wallace 2005: 14). Folgende zweifelsfreie Behauptung von Michela Marzano muss vielleicht nuanciert werden: „Quello che viene messo in scena è sempre ‚un corpo senza volto‘“ (Marzano 2012: 125).

Vollkommenheit wird angestrebt, wenn es eine Unvollkommenheit gibt. In der Tat begleiten Schatten und Unsichtbares jede Wahrnehmung, die sich durch Abschattungen entfaltet. Unter dem Druck des Triebs zur vollkommenen Evidenz tritt jede wesensmäßig partielle Abschattung des Gegenstandes zurück und lässt einer neuen Abschattung Platz. Und so weiter. Die Adäquatheit ist nichts anderes als die Befriedigung dieser Bewegung, d.h. die vollkommene Durchsichtigkeit des Gegenstandes.

Die außerordentlich wichtigen Analysen von der Wahrnehmung als Wechselspiel zwischen eigentlich gesehenen Vorderseiten und nicht gesehenen, appräsentierten Rückseiten des Gegenstandes sind gut bekannt und müssen nicht an Detail wiederholt werden. Wichtig zu bemerken ist, dass der Gegenstand in diesem Prozess allmählich *ausgezogen* wird. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Heidegger, auf ein scheinbar ganz irrelevantes Beispiel eingehend, den Begriff von Phänomen in „Sein und Zeit“ mit einem komischen Verweis auf jemanden mit „geröteten Wangen“ einführt und sich eher auf das „sich-*nicht*-Zeigen“ konzentriert (Heidegger 1993: 30)⁹. Sind das nur (nur?) Metaphern oder Redeweisen? Vielleicht schon, aber genau in demselben, konstitutiven Sinne wie die „Leibhaftigkeit“ als Ideal der Anwesenheit. Wenn es plausibel ist, dass der an sich erste, leibhaftige Gegenstand der/die Andere ist, empfiehlt es sich, solche Metaphern ernst zu nehmen.

Durch den phänomenologischen Blick wird der zum Phänomen gewordene Gegenstand gezwungen, das zu zeigen, was er am Anfang für sich behält. Er muss sich drehen lassen, um seine Rückseiten zu offenbaren. Er muss sich öffnen lassen, weil es kein Inneres gestattet ist. Keine Grenze ist endgültig. Das Licht muss in alles eindringen können, um zur nackten Wahrheit zu gelangen.

⁹ Anderswo habe ich die phänomenologische und methodologische Rolle des Errötens diskutiert (Bancalari 1999).

Auch in dieser Hinsicht übertrifft Pornographie, die von der Überschreitung jeder ausdenkbaren Grenze lebt, alle Hoffnungen der Phänomenologie. Dank einer bis zum Paroxysmus getriebenen eidetischen Variation vom Geschlechtsverkehr gibt es keine Stellung, keine Sekretion, kein körperliches Geheimnis, die nicht zum Blick geboten worden sind.

Wenn – um es mit Merleau-Ponty zu sagen – das Sichtbare durch eine „Invagination“ (*invagination*) eine „unsichtbare Reserve“ (*réserve invisible*) verspricht¹⁰ und damit den Beobachter erregt, macht der pornographische Blick vor nichts halt und fordert unmittelbar und unbedingt eine „Exvagination“: Die innere Beleuchtung der Vagina (durch die vulgär sogenannte „pussylight“) ist eine immer mehr beim Porno benutzte Filmtechnik¹¹. Und einer Anregung von Lévy folgend, der den Hypertext als eine zur Entfaltung auffordernde Falte auffasst¹², kann man als eine Form von Exvagination auch das kompulsive Sich-Durchklicken von Website zu Website verstehen, zu dem

10 „La surface du visible est sur toute son étendue doubl  e d’une réserve invisible et [...] dans notre chair comme dans celle des choses, le visible actuel, empirique, ontique, est doublé par une sorte de repliement, d’invagination qui exhibe une visibilité, une possibilit   qui n’est pas l’ombre de l’actuel, qui en est le principe, la condition“ (Merleau-Ponty 1964: 197).

11 „Les videos X contemporaines exposent le sexe dans une frénésie de transparence qui nie toute opacité, tout mystère et toute intimité. Ce qui compte le plus est l’actualisation même du plaisir. C’est ainsi que même l’éclairage n’est plus par ‚prise de vue‘, mais ‚par séquence‘: on utilise la *pussylight*, une lampe d’appoint qu’on ajoute pour les gros plans de sexe afin d’éclairer l’intérieur même du corps. Le détail gynécologique est recherché et donné à profusion“ (Marzano 2003: 25). Vgl. also Porter 2010: 97: „For the most part during the sequence, I moved around operatig a small hand held highpowered lamp, which Rex/Peter called a ‚cooze light‘ or ‚pussy light‘, and which was used specifically for throwing light on the shadowy genitalia when the camera moved in for a close-up“.

12 Lévy 1990: 48: „L’hypertexte informatis   permet tous les pliages possibles [...]. Au rythme régulier de la page succ  de le mouvement perp  tuel de pli ou de d  plie d’un texte cal  idoscopique“.

verschiedene Links und Pop-ups den im Internet Surfenden ständig einladen, und das interessanter und erregender als die einzelnen, jeweiligen sexuellen Inhalte sein kann.

Es mag wohl sein, dass die volle Sichtbarkeit den Eros vernichtet, wie alle Porno-Kritiker immer wieder in Erinnerung bringen – eine Erkenntnis, die übrigens selbstverständlich ist. Es mag wohl sein, dass die Heideggersche Beschreibung des Inneren des Krugs erotischer ist, als die gynäkologische Exhibition des weiblichen Organs. Für den, der sich dem Ideal der Adäquatheit verpflichtet weiß, ist auf jeden Fall die Beseitigung jedes möglichen Hindernisses eine unverzichtbare Forderung. Es ist jetzt die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass diese (Phänomeno-)Logik der adäquaten Evidenz der Logik des Netzes¹³ genau entspricht.

Das Verhältnis zwischen Präsentation des Gesehenen und Appräsentation des Nicht-Gesehenen verdichtet sich in dem Begriff „Horizont“. Wie ein Netz sammelt der Horizont die Verweisungen „von den eigentlich wahrgenommenen Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes auf die mitgemeinten, noch nicht wahrgenommenen, [...] in unanschaulicher Leere antizipierten Seiten“ (Husserl 1995: 46). Kurz: „Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten“ (Husserl 1995: 47). Vielleicht ist noch nicht genug darauf hingewiesen worden, dass diese Husserlsche Definition auch hervorragend zum Begriff der „Virtualität“ passt. Wie es in dem grundlegenden Werk von Lévy von 1995 erklärt wird (Lévy 1995), ist das Virtuelle das Resultat eines Prozesses von Virtualisierung, der nichts mit einer Entrealisierung zu tun hat. Das Gegenteil von „virtuell“ ist nämlich nicht „real“, sondern „aktuell“, so dass der Begriff „virtueller Realität“ kein Oxymoron ist. Worauf es mit der „Virtualisierung“ ankommt, ist nicht, das faktisch konkrete Wirkliche

13 Über die mannigfaltige philosophische Bedeutung des „Netzes“ als Logos der Welt, vgl. das wichtige (und sehr schöne) Buch von Ardivino 2011.

von seinem blassen Widerschein im Reich des Möglichen in einer metaphysischen Einstellung zu unterscheiden, sondern das Aktuelle als ein Element eines problematischen Feldes zu betrachten, d.h. in Hinsicht auf die Erfahrungen, die durch, mit und von ihm für jemanden möglich sind¹⁴. Es versteht sich also, dass „Interaktivität“ – wir könnten auch sagen: intentionale Korrelation – ein fundamentales Charakteristikum des Virtuellen ist¹⁵. Genau besehen hat die der virtuellen Wirklichkeit zugrunde liegende Virtualisierung mit dem ersten methodologischen Akt der Phänomenologie vieles gemeinsam: in beiden Fällen handelt es sich nicht um eine Negation der Realität sondern um eine „Reduktion“ derselben auf das konstituierende Vermögen eines Beobachters. In einem gewissen Sinne ist das transzendente Feld als Horizont von Potentialitäten ein perfektes Beispiel von virtueller Realität, was übrigens die phänomenologische Idealismus-Realismus Kontroverse mit einem Schlag obsolet macht.

Zurück zum Thema kommend erweist die Hervorhebung der Entsprechungen Virtualität/Horizonthaftigkeit und Interaktivität/Konstitution das „Vermögen“ des Beobachters als ein grundlegendes Phänomen, das den vielleicht wichtigsten

14 Über das Virtuelle als „Synthesis“ und Aufhebung von der metaphysischen Unterscheidung zwischen Möglichem und Wirklichem, Potenz und Akt, vgl. Fabris 2007: 8. Wie Fabris bemerkt: „Nella realtà virtuale, infatti, si ha il mantenimento delle possibilità anche e proprio nel contesto della loro realizzazione (e dunque, qui, il possibile non risulta affatto separato dal reale, dall’effettivo, né viene in qualche modo fissato, neppure come possibile)“ (Fabris 2007: 9). Vgl. auch Ardovino 2011: 199: „[la rete] non è un induttore di irrealtà, che separa la percezione – in un primo tempo essa stessa aggregata e organizzata – dalla possibilità di agire e dagli organi corporei che la governano“.

15 Diodato 2005: 7: „Da un punto di vista semplice, esteso e primario, ‚corpo virtuale‘ è per esempio qualsiasi oggetto-immagine visibile attualmente e più comunemente sullo schermo di un computer, che consente un’interazione tale da modificarlo, almeno nel senso di azionarlo, costituirlo come evento specifico“.

Aspekt der Verwandtschaft Phänomenologie/Pornographie in Vordergrund stellt¹⁶.

Erstens ist es zu beachten, dass es eben die Interaktivität d.h. das „2.0“ Version des Webs ist, das den aktuellen Konsum von Pornographie im Vergleich zum passiven Schauen entsprechender Zeitschriften oder Filme bedeutend geändert hat. Die Verfügbarkeit von pornographischen Inhalten hat eine riesige Steigerung erfahren: Man braucht nicht mehr sich vor sich selbst und einem leibhaftigen Verkäufer als Porno-Konsument zu erklären und irgendwohin (Kino, Kiosk, Videothek) zu begeben, um pornographische Materialien zu finden oder zu erwerben. Vor allem kann man solches Material selbst produzieren und direkt ins Internet stellen, was den Nebeneffekt hat, dass auch professionelle Videos sich immer mehr als hausgemacht ausgeben wollen. Das Internet hat also einige bisher fest bestimmte Grenzen – privat/öffentlich, Schauspieler/Zuschauer, Porno-Konsument/nicht Konsument – verflüssigt und Pornographie massiv veralltäglicht: Sie steht jedem zur Verfügung (Vgl. Mascio 2009: 183).

Das über die Horizonthaftigkeit der Wahrnehmung Gesagte ermöglicht es nun, diese Verfügbarkeit in einem gründlicheren Sinne auszulegen und endlich die brennende Frage zu stellen: darf man die Sicht von pornographischem Material als eine Art „Fremderfahrung“ auslegen? Was für eine/n „Andere/n“ ist hier eigentlich im Spiel? Um einen ersten Schritt in Richtung einer Antwort zu machen, möchte ich die Aufmerk-

16 Über die erotische Qualität des Virtuellen als Vermögen vgl. Heim 1993: 85: „The computer's allure is more than utilitarian or aesthetic; it is erotic. Instead of a refreshing play with surfaces, as with toys or amusements, our affair with information machines announces a symbiotic relationship and ultimately a mental marriage to technology. Rightly perceived, the atmosphere of cyberspace carries the scent that once surrounded Wisdom. The world rendered as pure information not only fascinates our eyes and minds, but also captures our hearts. We feel augmented and empowered. Our hearts beat in the machines. This is Eros“.

samkeit darauf lenken, dass man auch in diesem Fall weitere überraschende Ähnlichkeiten zwischen Pornographie und Phänomenologie erahnen kann.

Wie schon gesagt stehen sowohl Phänomenologie als auch Pornographie jenseits der Dichotomie real/irreal und konvergieren in der Dimension des Virtuellen – phänomenologisch ausgedrückt: des Horizontes als Appräsentierten. Bekanntlich gründet die ganze komplizierte Struktur der Fremderfahrung, wie sie von Husserl beschrieben wird, eben in dem Unterschied von Präsentation/Appräsentation: „Der Andere ist appräsentativ apperzipiert als ‚Ich‘“ (Husserl 1995: 120); „Es handelt sich also um eine Art des Mitgegenwärtigmachens, eine Art ‚Appräsentation‘“ (Husserl 1995: 112). Die ständige Konversion von Appräsentiertem zur Präsenz, in der die Wahrnehmung eines sinnlichen Gegenstandes besteht, ist eine zur Verfügung vom Ich stehenden Möglichkeit (im Sinne vom Vermögen). Es ist das Ich, das sich um den Gegenstand herum bewegen und immer neue Abschattungen gewinnen kann. *Mutatis mutandis* bleibt die Sache auch im Falle des Anderen identisch. Es ist zwar selbstverständlich, dass hier ein Kern von „Unzugänglichkeit“ bleibt, der sich dem Zugriff des Ichs entzieht. Aber auch im Fall der Fremderfahrung gilt ein und dasselbe Prinzip: Die Grenzen dessen, was sich zeigt, fallen mit den Grenzen dessen zusammen, was das Ich zu leisten fähig ist. Im Unterschied zu der Wahrnehmung anderer Gegenstände hat das Ich in diesem Fall nicht die Möglichkeit sich zu bewegen und das anzusehen, was prinzipiell unsichtbar ist. Das „Hier“ des Ich ist qualitativ anders als das „Dort“ des Anderen. Das Appräsentierte ist nicht zur einer völligen Präsentation zu bringen. Trotzdem bleibt dem Ich noch einen quasi-Zugang: der dort stehende Andere „erinnert an mein körperliches Aussehen ‚wenn ich dort wäre‘“ (Husserl 1995: 121). Das ermöglicht eine „paarende Assoziation“ zwischen meinem absoluten Hier und dem Dort des Anderen und der Andere kann „appräsentiert sein als jetzt mitdaseiendes Ego

im Modus Dort („wie wenn ich dort wäre“ (Husserl 1995: 122). Deswegen zeigt sich „der Andere als ‚Modifikation‘ meines Selbst“ (Husserl 1995: 118): „*alter* sagt *alter ego*, und das Ego, das hier impliziert ist, das bin ich selbst“ (Husserl 1995: 113). Beim Versuch, den Blick vom Spiegel zum Angesicht zu bringen, bleibt hier die Phänomenologie auf halber Strecke stehen: „der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung“ (Husserl 1995: 96).

Diese apperzeptive Übertragung ist genau das, was die „virtuelle“ Pornographie in der naivsten und offenbarsten Weise inszeniert. Das „wie wenn ich dort wäre“ findet eine außerordentlich klare Anwendung im sogenannten POV-Shot: „Point-of-view-shot“ d.h. „Einstellung mit einem bestimmten Standpunkt“. Es handelt sich um eine besonders in Porno-Videos benutzte Technik, die den Zuschauer direkt in die Handlung hineinversetzt. Man sieht nicht die in sexueller Aktivität engagierten Figuren von außen her, sondern die Szene wird wie aus Sicht des (meistens männlichen) Akteurs betrachtet: Wie wenn man dort wäre. Der egologische Standpunkt wird amplifiziert¹⁷: Wie die phänomenologische Beschreibungen expliziert die subjektive Kamera das, was in der normalen auf den Gegenstand hing gerichteten Wahrnehmung implizit bleibt. Es gibt immer einen Standpunkt, ein absolutes Hier, von dem man sich nicht entfernen kann. Das *kann* man einfach nicht, es steht nicht in der Macht eines Ichs. Im Gegenteil kann das Ich sich selbst und seine Modifikationen durch den Anderen wie durch einen Spiegel schauen. Die Pornographie kommt dieser egologischen Begrenztheit nach und bietet eine/n Andere/n dar, der/die den Wünschen des Beobachters wie auf dem Leib geschnitten ist. Enttäuschung und Widerstand sind prinzipiell ausgeschlossen. Die „originale Unzugänglichkeit“ des Anderen als solche spielt in

17 Langman spricht von einer „Verstärkung“ der Subjektivität vom Zuschauer (L. Langman 2004: 112).

dieser Erfahrung keine Rolle: Sie wird zu einer „bewährbaren Zugänglichkeit“¹⁸. Das Ich findet immer und nur das, was es sucht. Und es ist noch mal zu bemerken, dass das Internet diese Tendenz zur vollen Gegebenheit bringt, indem es sie enorm verstärkt. In der Tat funktioniert das Internet als ein immenser Spiegel, der die intimsten Hintergedanke des Ichs reflektiert¹⁹. Für praktisch jede, auch die unwahrscheinlichste sexuelle Phantasie findet sich irgendeine entsprechende Website – eine Erfahrung, die auch schockierend sein kann, wie das im wunderschönen Buch von Carrère „Andere Leben als meine“ beschrieben wird. Der Schriftsteller erzählt, zufällig auf eine (wirkliche) Website geraten zu sein, wo sich Leute treffen, die vom Sex mit Behinderten angezogen sind und sogar bereit sind, sich amputieren zu lassen²⁰. Aber der Zufall ist nicht die Regel. Es ist nämlich kein Zufall, dass solches Material in Internet anwesend und verfügbar ist: es ist eben nur das Widerspiel eines Ichs, das gerade diese Art Inhalte sucht und finden will. Alles, was im Internet steht, ist eine Antwort auf eine potentielle Frage. So extravagant und abscheulich sie

18 „In dieser Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen gründet der Charakter des seienden ‚Fremden‘“ (Husserl 1995: 117).

19 Es ist sehr bedeutend, dass Michael Heim auf ein monadologisches Modell zurückgeht, um seine „erotische Ontologie“ des virtuellen Raums zu entwickeln: „Yet Leibniz’s monadology speaks of monads in the plural. For a network to exist, more than one being must exist; otherwise, nothing is there to be networked. But how can monads coordinate or agree on anything at all, given their isolated nature? Do they even care if other monads exist? Leibniz tells us that each monad represents within itself the entire universe. Like Indra’s Net, each monad mirrors the whole world. Each monad represents the universe in concentrated form, making within itself a mundus concentratus. Each microcosm contains the macrocosm.“ (Heim 1993: 98). Über die Indras Kette als Metapher vom Netz vgl. auch Ardovino 2011: 21.

20 „En tapant sur Google les mots ‚sexualité, handicap‘, je suis tombé sur un site appelé *Overground*, destiné aux gens sexuellement attirés par les amputés...“ (Carrère 2009: 210).

auch sein mögen, die zur Verfügung stehende pornographische Inhalte sind nicht das, was sich eigentlich zeigt. Auf der Bühne steht nur und immer das Ich mit seinen mehr oder weniger einzigartigen Begierden, Bedürfnissen und Wünschen: mit seinem Streben nach Befriedigung und seiner Teleologie. Darin gründet vielleicht die Schwierigkeit, eine juristisch un-zweideutige und unangreifbare Definition von „Obszönität“ und folgenderweise von „Pornographie“ zu erfinden (Ogien 2008). *Obszön ist zuerst das Ich, das sich durch die Pornographie hindurch exhibiert.*

Das Problem ist, dass diese Selbstexhibition durch den Spiegel des Anderen keinesfalls ein ausschließlicher und devianter Charakter der Pornographie ist. Diese Analyse von der Kreuzung zwischen Phänomenologie und Pornographie zielt offensichtlich nicht darauf ab, eine phänomenologische Legitimierung der Pornographie zu fördern, sondern den Kern des „Pornographischen“ hervorzuheben, der sich in jeder Fremderfahrung verbirgt. Die Schwierigkeiten (und „pornographische“ Neigungen) von der Husserlschen Theorie der Intersubjektivität sind viel lehrreicher, als die Idee, dass das Problem der Intersubjektivität eine Husserlsche Erfindung ist, die es in Wirklichkeit einfach nicht gibt. Sich von Pornoseiten im Internet fernzuhalten und den Computer auszumachen ist nicht genug, um die Virtualität zu transzendieren und den Anderen zu treffen.

Literatur

- Ardovino, Adriano (2011): *Raccogliere il mondo. Per una fenomenologia della Rete*, Roma: Carocci.
- Bancalari, Stefano (1999): „Il limite della carne e la carne come limite. Heidegger e il fenomeno dell'Erröten“, *Archivio di filosofia* 47: 83-103.
- Carrère, Emmanuel (2009): *D'autres vies que la mienne*, Paris: POL.
- Derrida, Jacques (1967): *Violence et métaphysique in L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Diodato, Roberto (2005): *Estetica del virtuale*, Milano: Mondadori.

- Fabris, Adriano (2007): „ Per un'etica del virtuale“, in: A. Fabris (hrsg.), *Etica del virtuale*, Milano: Vita e Pensiero.
- Franck, Didier (1981): *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit.
- Jameson, Fredric (1992): *Signatures of the Visible*, New York & London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Heim, Michael (1993): *Erotic Ontology of Cyberspace*, in *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund (1968): *Phänomenologische Psychologie*, „Husserliana“ IX, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil*, „Husserliana“ XV, Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1995): *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Meiner.
- Langman, Lauren (2004): *Grotesque Degradation: Globalization, Carnivalization and Cyberporn*, in: D. D. Waskul (hrsg.), *Net.SeXXX: Readings on Sex, Pornography and the Internet*, New York: Peter Lang.
- Lévy, Pierre (1990): *Les technologies de l'intelligence. L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, Paris: La Découverte.
- Lévy, Pierre (1995): *Qu'est-ce que le virtuel?*, Paris: La Découverte.
- Maina, G. (2011): „Piaceri identitari e (porno)subculture“, in: F. Zecca (hrsg.), *Il porno espanso. Dal cinema ai nuovi media*, Milano: Mimesis: 197-227.
- Marzano, Michela (2003): „ Quelles valeurs pour quel corps?“, in: C. Raisky (hrsg.), *Les valeurs du corps dans la société contemporaine*, Dijon: Educagri.
- Marzano, Michela (2012): *La fine del desiderio*, Milano: Mondadori.
- Mascio, Antonella (2009): „Io porn. Il protagonismo pornografico in Internet“, in: S. Capecchi, E. Ruspini (hrsg.), *Media, corpi, sessualità. Dai corpi esibiti al cybersex*, Milano: Franco Angeli.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- Ogien, Ruwen (2008): *Penser la pornographie*, Paris: PUF.
- Porter, Ric (2010): *Welcome To pornoland*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Regazzoni, Simone (2010): *Pornosofia. Filosofia del pop porno*, Milano: Ponte alle grazie.

Restif de la Bretonne (2003): *Le pornographe ou la prostitution réformée*, Paris : Mille et une Nuits.

Wallace, David Foster (2005): *Consider the Lobster and Other Essays*, New York: Little, Brown.

Zecca, F. (2011): „Porn in Transition“, in: E. Biasin, Giovanna Maina, F. Zecca (hrsg.), *Il porno espanso. Dal cinema ai nuovi media*, Milano: Mimesis.

Identität als Verortungserfahrung

Die transzendente Verortung des Menschen

In dieser Abhandlung befasse ich mich mit der Thematik der Identität aus dem Blickwinkel der Räumlichkeit oder besser gesagt der Dimension dessen, was ich als transzendente Verortung des Menschen bezeichne.

Überlegungen zum Thema Identität erfordern nicht nur die Einbeziehung grundlegender anthropologischer Erkenntnisse. Wenn jedoch das auf unseren Forschungsansätzen beruhende Vorverständnis von Identität dazu führt, dass wir ebendiese nicht als zweifelsfrei stabile Substanz verstehen, sondern darin vielmehr einen Prozess erkennen, der in der Dimension der Existenz auf einer Grundlage erfolgt, die nicht angepasst werden kann, sind auch Überlegungen zum Kontext vonnöten. In diesem Sinne muss dabei die Frage nach dem „Virtuellen“, das bekanntlich große Umbrüche in der Gegenwart zur Folge hat, zwingend berücksichtigt werden.

Wenn von Identität die Rede ist, kann damit die Identität eines Individuums gemeint sein; der Fokus kann jedoch auch auf einer gemeinsamen Identität liegen, die jemand mit anderen, d. h. Mitgliedern einer bestimmten Gruppe, teilt. Jeder Identitätsdiskurs scheint gleichzeitig zu vereinheitlichen und zu trennen. Man kann dabei anmerken, dass die Stärkung des eigenen Gruppenbewusstseins vor allem auf die Fähigkeit

zurückzuführen ist, die eigene Gruppe von außen zu betrachten. Das Zugehörigkeitsgefühl zur Gruppe kann ein Ausgeschlossenensein oder ein bewusstes Ausschließen bedeuten. Viele aktuelle politische und soziale Fragen betreffen unterschiedliche, zueinander in Widerspruch stehende Identitätsansprüche; hierbei beeinflusst die Auffassung der Identität, um die es geht, in vielerlei Hinsicht Interpretationen und Verhaltensweisen. Einigen Psychologen zufolge ist Identität das, was einem über einen langen Zeitraum existierenden sozialen Subjekt interne Kohärenz und Zukunftsbewusstsein verleiht. Daher bilden nicht nur Erinnerungen, sondern auch Zukunftserwartungen und –pläne dessen Nährboden. Bernard Debarbieux zufolge besteht allgemeine Identität aus den grundlegenden Regeln *der internen Ordnung* der Gruppe, die nicht unbedingt schriftlich fixiert, d. h. in den Grundsätzen, die den Gruppenmitgliedern eine *gemeinsame Identifikation* (oder ein Gefühl der Zugehörigkeit) verleihen, enthalten sein müssen (Debarbieux 2006). Doreen Massey weist darauf hin, dass räumliche Identitäten heute *vielfältig* sind und daher Geschichtsbewusstsein und kulturelle Traditionen nicht mehr ausreichen, um interne Kohärenz zu gewährleisten (Massey 1995).

Meiner Meinung nach ist es wichtig, darüber nachzudenken, ob bei der Frage nach der Identität diese bedingende Dimension, derentwegen der Mensch als Bewohner zu betrachten ist, auch in rechtlicher Hinsicht und nicht nur faktisch von Bedeutung ist. In diesem Sinne spreche ich von transzendentaler Verortung des Menschen.

Die Frage ist heute insofern komplexer geworden, als sich neben dem sogenannten „metrischen“ Raum, der in kompakte und beständige Bereiche unterteilt ist, auch das Entstehen eines topologischen Raums feststellen lässt. Die Topologie betrifft nicht dauerhaft bestehende Abstände und Bereiche, sondern ist mit schemenhaften Strecken und Richtungen sowie mit den Beziehungen der „Verhältnisse“ zwischen den Dingen verknüpft. Solche Beziehungen können sowohl horizon-

taler, d. h. komplementärer Natur, als auch vertikal, d.h. von Dominanz und ungleichem Austausch geprägt sein (Dematteis 1995: 35).

Diese Frage stellt sich heute angesichts des Diskurses über die Verbreitung und die schiere Menge der verschiedenen elektronischen Medien umso mehr, wobei diese beiden Faktoren als ursächlich für die Entstehung des „Virtuellen“ verstanden werden. Es ist kein Zufall, dass der Titel eines Werkes von Meyrowitz aus dem Jahre 1985 *No sense of place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior* lautet, was im Deutschen mit *Die Fernseh-Gesellschaft: Wirklichkeit und Identität im Medienzeitalter* übersetzt wurde.

Meiner Meinung nach ist die Relevanz der transzendentalen Verortung weiterhin gegeben. Vielleicht ist sie weniger ersichtlich und leichter zu manipulieren, sie kann sich aber nun gleichzeitig auf bestimmte Art und Weise auch leichter von fremdbestimmten und einseitigen Bedeutungen befreien. Bis vor kurzem war die Interaktion von Angesicht zu Angesicht an einem räumlich eingegrenzten Ort die einzige Möglichkeit, direkten Zugang zu den Lauten und Bildern der wechselseitigen Verhaltensweisen zu erlangen. Ein bestimmter Ort erhält soziale Bedeutung aufgrund seiner Dimension, seiner Anordnung, der Substanz, aus der er besteht, der Öffnungen, die zwischen ihm und der Außenwelt eine Verbindung herstellen, aber auch durch seine innere Beschaffenheit, z. B. Lichter, Ausstattung und Temperatur, die unterschiedlich erlebt und interpretiert werden können. Man kann von einer geographisch und symbolisch verflochtenen Räumlichkeit sprechen (Debarbieux 1995).

Auch wenn das Interesse an den auf einen eingegrenzten Raum bezogenen Sachverhalten logisch gerechtfertigt werden kann, drängt sich laut Meyrowitz die Frage auf, ob Verhaltensumfelder zwangsweise Orte sein müssen, d. h. ob der Ort essenziell für ein bestimmtes Verhalten ist oder ob es nicht vielmehr etwas anderes ist, das traditionell in engem

Kontakt mit dem Ort steht und daher mit diesem verwechselt wird (Meyrowitz 1985: 36). Für Goffman etwa sind dabei die Grenzen, die der Wahrnehmung im Wege stehen, von grundlegender Bedeutung. Dabei ist nicht in erster Linie der Ort entscheidend, sondern vielmehr das Wahrnehmungsfeld, als dessen Unterkategorie u.a. auch der Ort anzusehen ist. Meyrowitz stellt dabei fest, dass die Natur der Interaktion nicht vom physischen Umfeld als solchem bestimmt wird, sondern von den Mustern des Informationsflusses, „the patterns of information flow“ (Meyrowitz 1985: 36). Man könnte an dieser Stelle fragen, ob es tatsächlich so offensichtlich ist, dass Menschen, als körperliche Wesen, Orte einfach als Unterkategorie von Wahrnehmungsfeldern ansehen. Der Ort würde in diesem Fall nicht mehr als Charakteristikum eines solchen Sachverhalts angesehen werden, sondern wäre vielmehr als „Informationssystem“ zu verstehen.

Wenn sich soziale Sachverhalte nicht auf Begegnungen von Angesicht zu Angesicht an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeitpunkten begrenzen, muss die Untersuchung dieser Sachverhalte über in einem räumlich eingegrenzten Umfeld erfolgende Interaktionen hinausgehen. Sind nun jedoch Ort und Informationssystem als wechselseitige Alternativen zu betrachten? Es ist sicher wichtig, die Unterscheidung zwischen Zugang zu einem Ort und Zugang zu Informationen zu betonen, zwei Aspekte, die nun nicht mehr zusammenfallen.

Die neuen Medien haben sich auch auf die Grenzen sozialer Sachverhalte ausgewirkt, vor allem in dem Maße, in dem die traditionellen physischen Beschränkungen des Informationsflusses aufgehoben wurden. Bedeutet dies nun, dass der physische Raum seine Bedeutung verliert? Man kann wohl lediglich sagen, dass sich physischer Raum und gelebter Raum nicht überlappen.

Früher stimmten soziales Umfeld und physischer Raum überein. Heute ist dies immer weniger der Fall, auch wenn die

Existenz immer noch die Dimension des physischen Raums aufweist und das soziale Umfeld von transzendental verorteten Existenzen bewohnt wird. Würde man dies leugnen, so würde außer Acht gelassen, dass Menschen verkörpertes Bewusstsein sind und die Leiblichkeit eine wesentliche Dimension des Menschlichen ist. Ferner ergäben sich daraus Konsequenzen für den Prozess der Identifizierung des Selbst und für das Geflecht an Beziehungen zu anderen Subjekten und zur Welt im Allgemeinen.

Physische Trennung und Trennung von Informationen fallen heute sicher nicht mehr zusammen. Es wird immer leichter, auf Informationen zuzugreifen, ohne die vorherigen Orte verlassen und ohne die vorherige Zugehörigkeit aufgeben zu müssen. Dies ermöglicht den Aufbau des Ichs mithilfe von Sozialisierungsprozessen und damit sozialen Identitäten, die insgesamt standardisierter und vielfältiger geworden sind. Dabei sei darauf hingewiesen, dass eine Person als großartiger Anwalt, als Freund aus der Fußballmannschaft und als romantischer Ehemann angesehen werden kann und dabei jede dieser sozialen Begebenheiten durch eine bestimmte Ausdrucksweise, einen bestimmten Kleidungsstil und entsprechende Verhaltensmuster gekennzeichnet ist, die diesen bestimmten Orten, an denen der Mensch lebt, entsprechen.

Virtuelle Welt und Raumerfahrung

Es ist gewiss nicht leicht, sich aus dem Gewirr der Bedeutungen zu befreien und mehr oder weniger eindeutig zu verstehen, was „virtuell“ eigentlich bedeutet.

Neben der ursprünglichen Bedeutung, der zufolge „virtuell“ so viel wie „potentiell“, „noch nicht wirklich“ bedeutet, ist nun eine weitere Bedeutung entstanden, die auf die Informatik zurückzuführen ist. Virtuell bedeutet jedenfalls nicht falsch, illusorisch oder imaginär. Es ist nicht das Gegenteil von wirklich. Es handelt sich um eine einflussreiche Existenzform. Virtuelle Erfahrungen kann man sowohl im Zusammenhang

mit realen als auch mit fiktiven Dingen (wie sie beispielsweise vom Computer in einem Computerspiel dargestellt werden) machen.

Die verschiedenen Perspektiven stimmen jedoch insofern überein, als sie – wenn auch mit unterschiedlichem Urteil – die Auswirkung des „Virtuellen“ auf die räumliche Dimension der Existenz untersuchen. Wie bereits erwähnt, ist für Meyrovitz wesentlich, dass sich nun die unterschiedlichen Orte hinsichtlich der ihnen innewohnenden Informationen ähneln. Ihm zufolge hat der Ort, an dem man sich befindet, heute weniger Einfluss auf das, was man ist, da der Ort heute nicht mehr entscheidend ist für das Wissen und das Erleben der Individuen¹.

Pierre Levy nutzt dabei explizit den Begriff „Virtualisierung“ als Synonym für Deterritorialisierung. In seinem Werk *Qu'est-ce que le virtuel?* betont er die Fähigkeiten des Virtuellen zur Deterritorialisierung. Gerade dies sei seine „Macht“. Mit Hilfe des Virtuellen sei der Mensch also in der Lage, sich von der Abhängigkeit vom „da“ der heideggerischen Erinnerung zu befreien und die räumlichen und zeitlichen Grenzen zu überwinden, die ihm von seiner Körperlichkeit auferlegt wurden. Die Fähigkeit zur Deterritorialisierung betreffe alle Bereiche der Kultur und Technik. Levy spricht von der Virtualisierung des Körpers (z. B. mittels Transplantationen), des Textes (mittels Literatur), der Erinnerung (mittels Schrift), der Gegenwart (mittels Sprache, wodurch Dinge, die zu einem weit zurückliegenden Zeitpunkt an einem anderen Ort stattfanden, vergegenwärtigt werden können), des Handelns (mittels Technik), der Gewalt (mittels Verträgen) und der individuellen Intelligenz (mittels Internet und kollektiver Intelligenz). Die Deterritorialisierung eines Ereignisses, das in der Wirklichkeit hier und jetzt

1 „Where one is now has less to do with who one is because where one is now has so little to do with what one knows and experiences.“ (Meyrowitz 1985: 158)

stattfindet, wäre dessen „Virtualisierung“ (*virtualisation*). Das Virtuelle steht nicht im Gegensatz zum Wirklichen, sondern zum Aktuellen. Es ist wie eine Ansammlung von Tendenzen und Kräften, die in einem Sachverhalt von Bedeutung ist (ein Ereignis, ein Gegenstand oder eine beliebige Entität) und einen Transformationsprozess erfordert: die Aktualisierung (*actualisation*) (Levy 1995: 14).

Man mag Levy, demzufolge auch die Erzählung etwas Virtuelles darstellt, hier sicherlich widersprechen. Tatsächlich erscheint seine Definition etwas zu umfassend. Steuer (Steuer 1997; vgl. auch Rheingold 1987) schlägt beispielsweise eine Definition des Virtuellen vor, bei der er Bezug auf eine spezifische Erfahrung nimmt. Die Rede ist von der Telepräsenz, einer Erfahrung also, die im Unterschied zur unmittelbaren physischen Präsenz, der von Angesicht zu Angesicht, mittelbar, d. h. mithilfe eines Kommunikationsmittels erfolgt. Diese variiert, je nachdem, ob man ein altes oder ein neues Kommunikationsmittel (*new medium*) verwendet. In diese Kerbe schlägt auch das *Grande Dizionario Italiano dell'uso*, herausgegeben von T. De Mauro, wo unter anderem folgende Bedeutung zu finden ist: „Das Virtuelle beruht auf der Simulation der Wirklichkeit durch elektronische Mittel“.

Somit wäre eine Differenzierung erforderlich. In der Alltagssprache gilt jegliche multimediale und interaktive Erfahrung als virtuell, die ähnlich der unmittelbaren und natürlichen Erfahrung ist, die aber durch ein *new medium* erlebbar gemacht wird, was genau der Definition von Giovanni Ventimiglia entspricht (Ventimiglia 2004). Es ist eine Sache, dem Virtuellen die Fähigkeit zuzuschreiben, die physische Welt durch ein Abbild zu ersetzen, aber eine ganz andere, zu behaupten, die Telepräsenz überführe die physische Welt in den virtuellen Raum (und umgekehrt). Vielleicht wäre es angebracht zu betonen, dass die in Echtzeit von Computern generierten Signale sowie die Bedienelemente Teil der physischen Welt sind. Diese Signale können die Nutzer bei der Veränderung ihrer Umwelt

unterstützen. Selbst wenn sich Computer an jedem beliebigen Ort befinden können, werden die Nutzer dabei immer auch räumlich verortet.

Dabei scheint der Zweck der virtuellen Realität der zu sein, beim Nutzer sowohl bei Erfahrungen mit fiktiven und realen Subjekten (die Kommunikation über das Internet mittels Webcam z. B.) als auch bei Erfahrungen, die die erweiterte Realität (*augmented reality*) betreffen, ein Gefühl der Präsenz hervorzurufen. Es scheint so, als handele es sich dabei um den Versuch einer vollständig inklusiven Verortung, um ein „alles da“, das die Fesseln der Endlichkeit abstreifen oder sogar vernichten kann.

In ihrem Werk *Life on the screen* stellt Turkle die These auf, dass das Interagieren mit dem anderen Geschlecht, verschiedenen Altersgruppen und ethnischen Zugehörigkeiten – typisch für Chatrooms (IRC) oder für kollektive Rollenspiele (MUD) – eine grundlegende Erfahrung mit dem Anderen und eine Erweiterung des Ichs darstellt (Turkle 1996). In ihrer neuesten Veröffentlichung *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* äußert Turkle die Sorge, mit der Ausdehnung der virtuellen Welt gehe die Abschottung des Menschen einher (Turkle 2011). So schreibt Turkle über unser verändertes Verhältnis zu den neuen Technologien: „We make our technologies, and they, in turn, shape us“ (Ebd.: 19). Einerseits besteht die Gefahr darin, dass die Medien die Andersartigkeit des anderen zunichte machen, indem sie den Anschein erwecken, eine erfolgreiche Begegnung zu ermöglichen auch wenn für den Anderen keine Verantwortung übernommen wird und nur eine mittelbare Einbeziehung erfolgt. Andererseits birgt dies aber auch das Risiko, in ein immer fragmentierteres und polarisierteres Wir einverleibt zu werden, in welchem die persönliche Identität im Gewirr verschiedener Herkünfte verschwindet. Sunstein hat bereits auf diese beiden Mechanismen der Fragmentation und Polarisation hingewiesen, die anhand von zwei Beispielen veranschaulicht werden

können: die Fähigkeit von Suchmaschinen, den groben Inhalt unserer Suchanfragen zu errahnen und uns dabei jedes Mal in die Richtung zu lenken, für die wir uns bisher entschieden haben; und die Verbreitung von Fernsehen „on demand“, was verschiedene, zwar anonyme, jedoch homogene Gruppen von Individuen hervorbringt, die bestimmte Informationen erhalten und gewisse Vorlieben teilen und dabei immer wieder bestätigt werden. Im Unterschied zum herkömmlichen Fernsehen, das einen sozialen Sachverhalt darstellt, bei welchem Individuen mit teils sehr heterogenen Interessen, Neigungen und Präferenzen zusammenkommen, entstehen so in der virtuellen Welt programmierte, homogene Räume, wo man genau das antrifft, was man zuvor erwartet hat (Sunstein 2001).

Den sozialen Medien und Internetseiten wiederum ist der Identifizierungsprozess nicht gleichgültig. Dabei kommt eine ganz besondere, nicht neutrale Identitätssemantik zum Tragen. Oft geht es darum, den Nutzer als Kunden zu gewinnen, denn dieser wird insofern interessant, als er sein Profil gemäß seinen eigenen Bedürfnissen und Interessen gestaltet.

Die neuen Kommunikationssysteme, insbesondere jene elektronischer Natur, schaffen differenzierte soziale Umfelder. Diese scheinen keinerlei Verbindung zu physischen Orten aufzuweisen. Meyrowitz zufolge haben Veränderungen in den Medien in der Vergangenheit immer auch die Beziehungen zwischen den Orten beeinflusst. Sie wirkten sich auf die Informationen aus, die die Menschen an die Orte mitbrachten, und diejenigen, die sie an bestimmten Orten erhielten. Die Beziehungen zwischen einem Ort und einem sozialen Sachverhalt waren jedoch noch recht *strong*. Die elektronischen Medien gingen nun allerdings einen Schritt weiter und lösten die physische Verortung fast vollständig von der sozialen (Meyrowitz 1985: 115). Durch die Modifizierung der Informationseigenschaften des Ortes beeinflussen die elektronischen Medien somit soziale Sachverhalte und Identitäten (Meyrowitz 1985: 117). Darauf soll nun im Folgenden genauer eingegangen werden.

Meyrowitz schreibt, dass Kommunikation über elektronische Medien sicherlich nicht mit einer Reise von einem Ort zum anderen und der direkten, d. h. persönlichen Begegnung mit anderen Menschen zu vergleichen ist. Er weist jedoch darauf hin, dass die von den elektronischen Medien übertragenen Informationen deutlich stärker als Informationen in Büchern oder Briefen einer Interaktion von Angesicht zu Angesicht ähneln (Meyrowitz 1985: 118). Denken wir nur daran, wie sehr sich die Informationen, die man durch „direkte“ Mitwirkung an einem Ereignis erhält, auch wenn man physisch nicht vor Ort ist, z.B. mittels Webcam oder *Facetime*, von denen unterschieden, die man durch dessen Schilderung in einem Brief oder die Betrachtung von Fotos bezieht. Die neuen Medien schaffen somit eine Art Beziehung, die als „parasoziale Interaktion“ definiert wird², was die Tatsache verdeutlicht, dass sich Menschen Berühmtheiten wie z.B. Fernsehschauspielern verbunden fühlen, und sich selbst dann, wenn sie sich dessen bewusst sind, dieser Magie nur schwer entziehen können.

Und dennoch ähnelt die Kommunikation über elektronische Medien laut Meyrowitz der direkten, persönlichen Interaktion insofern, als diese die Individuen und ihre Kommunikationsinhalte mit dem Herkunftsumfeld verbindet. Dadurch unterscheidet sich ein Artikel in der Zeitung sehr von einer Fernsehsendung. Dies zeigt, dass die Verortung weiterhin relevant ist. Ich würde jedoch behaupten, dass elektronische Medien Orte als reinen Kontext, als Hintergrund und nicht als eigentlichen Inhalt sozialer Ereignisse behandeln. Elektronische Medien haben die Charakteristika von Gruppenidentität, Sozialisierung und Hierarchie, die früher von besonderen physischen Orten und den damit zusammenhängen Erfahrungen abhingen, modifiziert (Meyrowitz 1985: 125). Sie überlagern die Gruppenidentitäten, die auf einer „Kopräsenz“ beruhen, und schaffen zahlreiche neue Formen des Zugangs und der Verbin-

2 Meyrowitz (1985) zitiert D. Horton und R. R. Wohl (1956).

derung, welche wenig mit der physischen Verortung gemein haben. Elektronische Medien beeinflussen die Gruppenidentität und bewirken eine Entfernung der Individuen von traditionellen gruppenspezifischen Standpunkten³. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass sie einen anderen identitätsstiftenden Standpunkt offerieren, von dem aus man „wir“ und „sie“ sagen kann (dieses Prinzip liegt auch der Kinotechnik bzw. -propaganda zugrunde: ein Perspektivwechsel hin zu einem identitätsstiftenden Standpunkt statt inhaltlicher Veränderungen). Man könnte sich fragen, ob dies wie bei Florenskij das Angebot einer „multiplen Perspektive“ ist: Wenn es die Pluralität und Relationalität erhöht, kann es sich um etwas Gutes handeln. Dies wirft jedoch gleichzeitig die Frage auf, wie dadurch soziale Zweideutigkeit und Tatenlosigkeit sowie brutaler Relativismus in den Gesellschaften verhindert werden können.

Die Herausforderung, die damit einhergeht, die Bedeutung des Ortes für Identifikationsprozesse neu zu überdenken, gilt es anzunehmen. Kann man nun jedoch wirklich behaupten, man lebe in einem Informationssystem statt in einer mehr oder weniger großen Stadt oder an einem bestimmten Ort?⁴ Angesichts der damit einhergehenden Komplexität darf man sich nicht leichtfertig mit Vereinfachungen begnügen und sollte jeglichem Reduktionismus einen Riegel vorschieben.

Die Erfahrung mit der multimedialen und interaktiven Welt ist nicht neutral. Sie trägt zur Entstehung bestimmter Bedeutungen und Verhaltensweisen bei, drängt andere zurück und macht es unmöglich, diese ausfindig zu machen. Die Potenzierung, die diese zu begünstigen scheint, muss daher kritisch überwacht werden, um entsprechende Entlastungsrisiken, die diese mit sich bringen kann, aber auch Kompensie-

3 “electronic media have had a tremendous impact on group identity [...]” (Meyrowitz 1985: 143)

4 “More and more, people are living in a national (ot international) information-system, rather than a local town or city” (Meyrowitz 1985: 146)

rungs- und Integrationsrisiken, bei denen man sich ein Urteil bilden muss, festzustellen und zu bekämpfen. Es handelt sich um eine Erfahrung, die die Art und Weise der Wahrnehmung von Zeit und Raum betrifft. Beim ersten Aspekt, auf den hier nicht weiter eingegangen wird, scheint vor allem das Bewusstsein der Unwiderbringlichkeit, der Dauer und der Kontinuität problematisch zu werden; beim letzten wiederum das Bewusstsein für den Ort, von welchem die menschliche Fähigkeit zur Orientierung und Selbstbesinnung, zur Grenzüberschreitung und Selbstbegrenzung ausgeht.

Dies hat auch Auswirkungen auf die Identitätsformen des Selbst.

Die Frage nach der Identität

Identität nimmt nicht nur durch die Abgrenzung gegenüber „signifikanten Anderen“ Gestalt an, sondern erstreckt sich in gleichem Maße auch auf die Dinge und Gegenstände, auf die Orte, an denen sich diese befinden, und auf die Beziehung zwischen Orten und Anderen. Da der Mensch körperliches Bewusstsein ist, ist der Einfluss seiner physischen Umwelt auf die Entstehung seines Selbst ein Aspekt, der sowohl hinsichtlich der Entwicklung der persönlichen und sozialen Identität als auch bezüglich der Art und Weise, wie sich eine Person in einer Gesellschaft definiert, nicht übergangen werden darf. Auch bedeutende Veränderungen der Umwelt (z. B. Klima, geographische Mobilität oder technologische Neugestaltung der Landschaft) sind von Bedeutung.

Auch wenn es stimmen sollte, dass die neuen Medien Deterritorialisierungserfahrungen zur Folge haben, gilt es sich vor Augen zu führen, dass dies keinesfalls bedeutet, dass geographische Orte ihre Relevanz verlieren. Auch die *new media* finden an Orten statt und beeinflussen diese. Die damit einhergehenden Veränderungen haben Einfluss auf das Ich und die Identifizierungsprozesse von Individuen und sozialen Gruppen, deren Verortung unvermeidlich ist, auch wenn die Frage

nach dem Sinn der Verortung offen bleibt. Yi Fu Tuan weist beispielsweise darauf hin, dass Verortung in den westlichen Industriestaaten immer auch ein Weniger an „Verwurzelung“ zur Folge hat, wobei man dennoch von einem „sense of place“ sprechen kann (Yi Fu Tuan 1980).

Einige Umweltpsychologen haben festgestellt, dass die Vertrautheit mit der Verortung so zu verstehen ist, dass die „identity of place“, d. h. das, was wir als Verortungsidentität bezeichnen könnten, also die Identität des Selbst mit seiner konstituierenden Beziehung zum Ort, unbewusst erfolgt. Wir sind uns nur dann darüber im Klaren, wenn das Ortsbewusstsein bedroht ist (Relph 1976).

Die Verortungsidentität ist Teil des Sozialisierungsprozesses. Es handelt sich dabei nicht nur um die Verbundenheit zu bestimmten physischen Orten oder um ein mehr oder weniger ausgeprägtes Zugehörigkeitsgefühl bzw. ein Gefühl der Feindlichkeit, das sich ebenfalls einstellen kann, sondern vielmehr um eine Ansammlung von Einstellungen, Werten, Meinungen, Überzeugungen, Bedeutungen und Verhaltenstendenzen, die sich auf bestimmte örtliche Strukturen beziehen und konstitutiv für den Alltag einer Person in der Vergangenheit und Gegenwart waren bzw. sind. Wie im Fall der Erinnerung an soziale Situationen im Allgemeinen besteht auch bei der Erinnerung an Orte und Räume die Tendenz, diese zu stilisieren und thematisch zu verorten. Es handelt sich um Bedeutungen, die durch die Beziehung entstehen, die ein jeder mit seiner Umwelt eingeht – sowohl bewusst als auch unbewusst. Erfahrungen mit einem Ort bedeuten dabei auch Erfahrungen mit Bedeutungsinhalten, die wiederum von denjenigen, die in einem bestimmten Umfeld leben, aber auch von Personen, die außerhalb dieses Umfelds zu verorten sind und doch auf bestimmte Art und Weise mit diesem verflochten sind, geformt und verbreitet werden. Beim Identifizierungsprozess des Selbst spielen deshalb auch Bedeutungen, Kenntnisse und Gefühle eine Rolle, die lebendige Orte betreffen – nicht nur als Kontext, sondern auch als Inhalt.

Derartige Bedeutungen, Kenntnisse und Gefühle können dabei Veränderungen durchlaufen. Denken wir nur an die Verbundenheit zum eigenen Haus oder zum jeweiligen Umfeld – ein Gefühl, das bei jungen Menschen, die die Welt entdecken und sich Herausforderungen stellen wollen, auch völlig in den Hintergrund treten kann, das dann jedoch wahrgenommen wird, sobald die Kinder heranwachsen. Umweltpsychologen haben Faktoren analysiert, die eine derartige Verbundenheit zur Folge haben können, beispielsweise, wenn Fremde in das eigene Umfeld eindringen oder wenn man Zeichen des physischen Verfalls spürt. In solchen Fällen wird man sich der Wichtigkeit eines vertrauten Ortes bewusst. Menschen, die durch ein Sozialprogramm oder ein Bauprojekt gezwungen sind, umzuziehen und dabei kein Heimatgefühl an ihrem neuen Wohnort entwickeln, empfinden ebenfalls ein Verlustgefühl, was Unsicherheit und Orientierungslosigkeit zur Folge hat.

Die Verortungsidentität ist gewissermaßen Teil eines kognitiven Systems und als solche hat sie Auswirkungen auf das, was wir sehen, denken und fühlen. Sie bildet das Verständnis, mit dem wir die Welt und das sich ändernde Umfeld wahrnehmen. Dabei kann auch die spezifische Tragweite, die die Verortungsidentität für das Verständnis hat, ermittelt werden. Hier gilt es zu betonen, dass die Verortungsidentität „Erkennungskräfte“, Bedeutungsinhalte, Aussagefähigkeit und Beziehungskompetenzen hervorbringt, weil sie selbst aus eben diesen Elementen besteht.

Dies soll im Folgenden veranschaulicht werden.

Wenn von „Erkennungskraft“ die Rede ist, beziehe ich mich beispielsweise auf Studien mit Kindern von Arbeitsmigranten, welche deutlich machen, wie die häufigen Schulwechsel und der Verzicht auf einen festen Schlafplatz dazu beitragen, dass sich diese entwurzelt fühlen, was sich dann in einem negativen und fragmentierten Selbstbild widerspiegelt. Man hat festgestellt, dass mangelnde Stabilität und Kontinuität im Hinblick auf Wohnort und Schulbesuch Verzerrungen beim

Entstehungsprozess des Selbst zur Folge haben (Proshansky et al. 1983: 67). Festgehalten werden kann ebenfalls, dass eine gute Wahrnehmung der eigenen Umwelt dem Wahrnehmenden ein Gefühl tiefer, emotionaler Sicherheit verleiht (Lynch 1990). Mit Bedeutungsinhalten wiederum ist gemeint, dass Orte durch bestimmte Zwecke, durch ihre Wahrung von symbolischen Werten, Bedeutung erhalten; einige Eigenschaften erlauben z.B. die Übernahme einer Rolle, andere wiederum erschweren dies. Aussagefähigkeit hingegen bedeutet, dass auch die inhaltliche und nicht nur die kontextuelle Dimension eines Ortes von Bedeutung ist. „Durch“ einen Ort, und nicht nur „an“ diesem, werden Vorlieben und Absichten ausgedrückt, man stellt etwas dar. Die Verortungsidentität schließlich umfasst verschiedene Kompetenzen, die im weiteren Sinne die Beziehung des Ichs zum Anderen betreffen. Es handelt sich beispielsweise um Verhaltensmuster, die zum Tragen kommen, wenn eine Person einem im Gespräch zu nahe kommt. Man lernt dabei nicht nur, den eigenen Raum von dem des Anderen abzugrenzen, sondern derartige Abgrenzungen auch zu kommunizieren und sie vor dem Verhalten und den Absichten des Anderen zu schützen. Die Verortungsidentität schafft also Möglichkeiten, die eigene Identität zu wahren⁵.

Verortungsidentität ist dabei nicht mit Zugehörigkeitsgefühl gleichzusetzen, da erstere von der Art der Erfahrungen abhängt, die man mit einem Ort gemacht hat. Entscheidend ist dabei, ob diese so positiv oder so bedrohlich waren, dass sie das Ich in seiner Integrität bestärkt oder mit dem Ich interferiert haben und ob die Person Verbundenheit oder Abneigung gegenüber diesem Ort empfindet oder ihn

5 “place-identity represents physical setting cognition that serve to define, maintain and protect the self-identity of a person [...] (Proshansky et al. 1983: 73) [...] we put forward the hypothesis that the places and spaces a child grows up in, those that he or she comes to know, prefer and seek out or avoid also contribute significantly to self-identity” (Proshansky et al. 1983: 74)

aber gänzlich ablehnt. Verortungsidentität ist also als eine der Identitätsformen des Menschen zu verstehen, als die Existenzform des Selbst in Bezug zu seinem eigenen, transzendental verorteten Sein. Der Mensch, als „Fleisch gewordenes Bewusstsein“, bewohnt die Welt. Darunter ist eine Beziehung zur Räumlichkeit zu verstehen, die seiner Existenz innewohnt. Das Leben auf der Welt bedeutet für den Menschen immer Leben in einem „Hier“ – ein „Hier“ mit Horizontstruktur – in einer fundamentalen Verbindung zu all den „Dorts“, denen gegenüber hier hier ist (Danani 2013). Die Aussage, der zufolge der Mensch „wohnt“, bedeutet, dass er dem Raum und der Zeit innewohnt. Sein Körper gibt sich diesen Dimensionen hin und erfasst sie. Der Mensch ist mit der Welt vertraut, eine Vertrautheit, die älter ist als das Denken, wie Maurice Merleau-Ponty⁶ schreibt. Die Arten des Bewohnens unterscheiden sich jedoch voneinander.

6 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, S. 294. An dieser Stelle sei auch auf die phänomenologischen Arbeiten von Edmund Husserl verwiesen, demzufolge der Raum nicht zur Rezeptivität gehört, sondern zur kinästhetischen Spontaneität. Dieser ist daher als Gebilde aus drei Dimensionen zu verstehen, darunter auch die Tiefe (vgl. Husserl 1983: 262-310; Husserl 1973). Vincenzo Costa weist darauf hin, dass für Husserl das Gefühl nicht nur Farben, Laute, haptische Empfindungen und eine Form aufweist, nicht nur die Charakteristika einer Sache, sondern auch ein Orientierungssystem. Das kinästhetische Bewusstsein ist eine Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung, eine Bedingung dafür, dass sich die Sache und der Raum manifestieren. Daraus folgt, dass beim Empfindungsvermögen somit eine bestimmte Betriebsamkeit, eine gewisse Spontaneität zum Tragen kommen. Es handelt sich nicht um die Spontaneität eines Ichs des Gedanken, sondern vielmehr um ein Fleisch gewordenes Ich, um eine kinästhetische Betriebsamkeit, durch welche das Ich auf der Welt ist und diese bewohnt. Es geht hier nicht um eine bestimmte anthropologische Eigenschaft der Person, sondern um die Struktur der Manifestivität als solcher. Nicht der Mensch kann nicht anders wahrnehmen, es ist die räumliche Sache, die nicht anders auftreten kann. Und sie tut dies durch Verweise. Somit verweist das Sichtbare auf das Unsichtbare (vgl. Costa 2009: XLIII und XLV; Costa 2007).

Die transzendente Verortung ist ein Aspekt der Endlichkeit. Die irdische Existenz des Menschlichen kann nicht per se als negativ betrachtet werden. Gut oder schlecht sind Kriterien, die für die Interpretation der Art des Verortetseins herangezogen werden können.

Die Welt bewohnen

Genauer gesagt ist der Mensch ein Bewohner *-en passant*⁷. Er wohnt nur vorübergehend. In der räumlichen Dimension wird die Zeit gelebt, in der sich die menschliche Existenz ebenfalls konstituiert. Die Logik des Seins ist daher immer auch eine geschichtliche Topologie.

Der Wohnort, die verschiedenen Orte mit ihrer komplexen Struktur sowie ihrem Widerstand gegen jegliche Kategorisierung und Charakterisierung, die Einbeziehung objektiver und subjektiver Elemente und die notwendige Implizierung zahlreicher Praktiken, die sie ausmachen, können wir als „markierte Räumlichkeit“ verstehen. Sie können jedoch nicht als kohärente, begrenzte und stabile Entität verstanden werden. Wer sich eingehend mit der Natur der Orte befasst, kann eine intrinsische Relationalität feststellen. Selbst wenn man wie Norberg Schulz vom *genius loci* sprechen kann, gilt es diesen als jenes System der Werte zu verstehen, die die Eigenschaften des Ortes in der zeitlichen Dimension entlang der Geschichte und in den Ereignissen der gemeinsamen Entwicklung des natürlichen und des anthropologischen Elements ausmachen.

Wenn von „Ortsidentität“ die Rede ist, der Identität von Orten also, kann diese nur als Ergebnis einer langen Geschichte von Verbindungen zwischen Orten interpretiert werden, die als besondere wechselseitige Beziehungen in einem weitläufigen Feld zu verstehen sind. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit bzw. die Pflicht, sowohl jede spezifische Origina-

⁷ Ich verwende hier den Ausdruck von J. L. Nancy in *La ville au loin* (Nancy 1999).

lität als auch die zahlreichen Verbindungen (Massey/Jess 1995) zu würdigen. Orte sind damit genau wie das Ergebnis von Verbindungen in erster Linie als offen und durchlässig zu verstehen und nicht als geschlossene, exklusive und getrennte Entitäten. Durch diese Überschneidungen erhält der Ort sowohl seine Einzigartigkeit als auch seine Gemeinsamkeit mit dem Anderswo.

Für das Verständnis der Orte reichen rein funktionale Beobachtungen nicht aus. Dieses erfordert vielmehr Interpretationen der Identität, bei denen die natürlichen und historisch-sozialen Faktoren, die ästhetisch-perzeptive Dimension, das Wissen, die Traditionen, die Memorialität und das Potential, die sich daraus ergeben, berücksichtigt werden müssen. Es geht darum, die Verbindung zwischen dem physischen und dem symbolischen Fortbestand sowie den einzelnen Bezügen zu erfassen.

Verortetsein bedeutet, an einem „Wo“ zu leben, das einem zu eigen ist, jedoch nie endgültig zum eigenen Ort werden kann. Dieses „Wo“ tritt nicht als *tabula rasa* in Erscheinung, sondern als ursprüngliche Verbindung von Beziehungen, in welchen sich die Zeit entlang der Geschichte bzw. die Zeiten derjenigen verdichten, die dieses „Wo“ schon bewohnt haben. Diese Erfahrung ermöglicht es, Bewusstsein zu entwickeln, das dann wiederum die Identität des Selbst formt. Es handelt sich um ein Bewusstsein für die Grenze, die einerseits Entitäten erst entstehen lässt, aber andererseits auch Verbindungen herstellt; ein Bewusstsein für die Differenz, weil das, was hier ist, nicht dort ist; ein Bewusstsein für die Relationalität, denn es gibt kein „absolutes“ Hier; und ein Bewusstsein, das nach Bezugspunkten verlangt.

Die „Verortungsidentität“ stimmt nicht mit dem moralischen Leben überein, sie ist aber offen für dieses. Der Mensch wohnt unvermeidlich als „Fleisch gewordenes Bewusstsein. Zusammen lernt man zu wohnen und entscheidet gemeinsam über das „Wie“ dieses Wohnens.

Eine Ethik der guten Verortung beruht auf der Maxime, sich um den Ort zu kümmern, damit er auch weiterhin gastlich bleibt, aber auch darauf, gute Beziehungen aufzubauen, die von Nähe ohne Unterdrückung geprägt sind. Eine solche Ethik fordert dazu auf, Distanz in der Nähe zu praktizieren und zu lernen, sich selbst treu zu bleiben. So kann jene Tugend entstehen, die wir als „sinnige Weisheit“ bezeichnen könnten. Sie entspricht einer Selbstfindung bzw. einer bewussten Orientierung, ohne dabei auf die Bewegungen der möglichen Transzendenz und auf die Treue gegenüber der Endlichkeit zu verzichten (Danani 2014).

Verortungsidentität und Ortsbewusstsein erweisen sich so als Voraussetzungen dafür, dass Individuen und soziale Gruppen langlebige und fruchtbare Beziehungen zu den natürlichen Elemente, aber auch den spezifischen menschlichen Faktoren jeder Umwelt in Form der „Selbst-Verträglichkeit“ schaffen können. Nur ein gut ausgeprägtes „Ortsbewusstsein“ kann eine positive Beziehung zum natürlichen Umfeld gewährleisten. Die Umweltkrise, so schon Norberg-Schulz, impliziert eine menschliche Krise. Es ist jedoch möglich, diese wirkungsvoll zu bekämpfen. Man muss lediglich auf das Verständnis des Ortsbegriffs zurückgreifen (Norberg-Schulz 1980). Der moderne Mensch war lange Zeit der Überzeugung, die Wissenschaft und Technologie hätten seine Fesseln gesprengt oder müssten ihn von dessen Abhängigkeit von Orten befreien. Diese „Gewissheit“ hat sich als Illusion herausgestellt. Umweltverschmutzung und ökologisches Chaos sind plötzlich als furchterregende Nemesis auf den Plan getreten, mit dem Ergebnis, dass das Problem des Ortes wieder seine ursprüngliche Bedeutung erlangte (Norberg-Schulz 1980: 18).

Der Mensch „kommt auf die Welt“. Existenz bedeutet für ihn, einen Platz zu finden und irgendwo zu sein. Lebenlernen bedeutet, sich mit etwas vertraut zu machen und zu orientieren, in der Lage zu sein, „auf der Welt zu existieren“ ohne dabei Verwirrung, Vergeudung, Verschwendung, Abschottung

und Vereinheitlichung zu verursachen. Das Arbeiten an einer guten Verortungsidentität geht in diese Richtung der Selbstformung.

Es wäre damit ein großer Verlust, wenn die technologischen Errungenschaften der „virtuellen Wirklichkeit“ nicht zur Potenzierung von Erfahrung, sondern vielmehr zu einem Reduktionismus führen würden, der die Relevanz der Verortungserfahrung oder der Körperlichkeit beschneiden würde.

Dass wir heute Menschen, die aus anderen Ländern stammen, sehen und hören können, Orten, die man früher nur aus Berichten kannte, auch wenn diese Tausende Kilometer entfernt sind, ist positiv zu bewerten. Es gilt jedoch darauf zu achten, dass damit nichts ersetzt wird, was faktisch eine Schwächung möglicher Erfahrungen zur Folge hätte. Die Webcam ersetzt keine Umarmung, der Vertrag keinen Händedruck, und wenn uns jemand aus Fleisch und Blut an einem bestimmten Ort erwartet, ist es nicht dasselbe, wenn uns dies lediglich durch irgendeine Maschine mitgeteilt wird. Interessanterweise stellt Edward Glaeser in *The Triumph of the City* die Stadt als einen Triumph des Kontakts und des Austauschs dar, die nicht mittels der neuen Medien in gleicher Intensität erfahren werden können. Dies ist sicherlich ein interessanter Denkanstoß.

Literatur

- Costa, Vincenzo (2007): *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Cosenza.
- Costa, Vincenzo (2009): *La questione della cosa e il realismo*, Einleitung für die italienische Übersetzung E. Husserl, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Danani, Carla (2013): *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma.
- Danani, Carla (2014): „Per la “coscienza di luogo”“, *SpazioFilosofico* 1: 213-220.
- Debarbieux, Bernard (1995): „Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique“, *Espace Géographique* 24: 97-112.

- Debarbieux, Bernard (2008): „Prendre position: réflexion sur les ressources et les limites de la notion d'identité en géographie“, *L'Espace Géographique* (4): 340-354.
- Dematteis, Giuseppe (1995): *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio*, F. Angeli, Milano.
- Horton, Donald; Wohl, Richard R. (1956): „Mass Communication and Para-Social Interaction: Observations on Intimacy at a Distance“, *Psychiatry* 19: 215-229.
- Husserl, Edmund (1973): *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, (Husserliana XVI), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund (1983): *Philosophische Versuche über den Raum*, (Husserliana XXI), Nijhoff, Den Haag.
- Levy, Pierre (1995): „Qu'est-ce que le virtuel?“, *La Découverte*, Paris.
- Lynch, Kevin (1990): *The Image of the City*, MIT Press, Cambridge MA.
- Massey, Doreen; Jess Pat (ed.) (1995): *A Place in the World? Places, Culture and Globalization*, Oxford University Press, Oxford.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) : *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- Meyrowitz, Joshua (1985): *No Sense of Place. The Impact of electronic Media on social Behavior*, Oxford University Press, New York-Oxford.
- Nancy, Jean-Luc (1999): *La ville au loin*, Mille et une nuits, département des édition Fayard, Paris.
- Norberg-Schulz, Christian (1980): *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, Rizzoli, New York.
- Proshansky, Harold M.; Fabian, Abbe K.; Kaminoff, Robert (1983): „Place-identity: Physical world socialization of the self“, *Journal of Environmental Psychology* (1): 57-83.
- Relf, Edward (1976): *Place and Placelessness*, Pion, London.
- Rheingold, Howard (1987): „Virtual communities“, *Whole Earth Review* (Winter); reprinted in the *Journal of Virtual Worlds Research* (1, issue 1).
- Rheingold, Howard (1993), *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, MIT Press, Cambridge MA.
- Steuer, Jonathan (1997): „Definire la realtà virtuale: le dimensioni che determinano la telepresenza“, in: *La comunicazione virtuale. Dal computer alle reti telematiche: nuove forme di interazione sociale*,

C. Galimberti und G. Riva (Hg.), Guerini Associati, Mailand: 55-78.

Sunstein, Cass R. (2001): *Republic.Com*, Princeton University Press, Princeton.

Tuan, Yi-Fu (1980): „Rootedness vs *Sense of Place*“, *Landscape* 24: 3-8.

Turkle, Sherry (1996): *Life on the screen. Identity in the Age of the Internet*, Weinfeld & Nicolson, London.

Turkle, Sherry (2011): *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York.

Ventimiglia, Giovanni (2004): „Etica del virtuale“, *Teoria*, 2004/1: 119-147.

Identität und Kommunikation

1. *Status quaestionis.* Unsere Standortbestimmungen rund um die Identität sind durch Spannungen und Ambiguität gekennzeichnet. Da ist einerseits eine Kritik des Begriffs, der uns starr und ungeeignet erscheint, um die heute stattfindenden Prozesse und Veränderungen zu erfassen. Das Phänomen der Identität wird als ein historisches und kulturelles Konstrukt angesehen, nicht als etwas Feststehendes und Bestimmtes wie die menschliche „Natur“. Andererseits wird die Identität – einer Nation, eines Volkes, einer Gruppe, einer religiösen Gemeinschaft – aufgegriffen, theoretisiert und in ihren Symbolen zum Ausdruck gebracht. Sie dient sehr häufig dazu, die Rechte einer Gruppe geltend zu machen und dabei andere Gruppen auszuschließen, indem man sich ihnen und ihrer spezifischen Identität entgegensetzt.

Das Thema der Identität ist in den Studien von Soziologen, Kulturanthropologen, Religionshistorikern, Politologen, Biologen, Genetikern, Philologen, Logikern, Juristen, Linguisten und Semiologen von zentraler Bedeutung. Und ihre Forschungsbeiträge sind zweifellos fruchtbar, wie die umfangreiche Bibliografie zum Thema zeigt. Doch mein Ansatz will ein anderer sein. Ich möchte den Begriff „Identität“ untersuchen, indem ich mich einerseits philosophischer Kategorien und andererseits der Kommunikationsethik bediene.

Um genauer zu sein, versuche ich in einem ersten Schritt, einige Probleme zu erläutern, die dem Begriff innewohnen. Dabei konzentriere ich mich insbesondere auf die Verbin-

zung zwischen „Identität“ und „Alterität“. In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf diese Probleme ein mit Bezug auf die spezifische Kommunikationspraxis. In diesem Rahmen entwickle ich die Idee einer Kommunikation, die sich von der heute hauptsächlich bekannten unterscheidet, und werde ihren ganz speziellen ethischen Wert hervorheben.

2. *Aporie der „Identität“*. Was als erstes über den Begriff „Identität“ gesagt werden muss, ist die Tatsache, dass er vom philosophischen Standpunkt aus gesehen etwas Ambivalentes, wenn nicht sogar Widersprüchliches darstellt¹. Auf der einen Seite handelt es sich um einen Träger einer Selbstbehauptung, das heißt er drückt die Art und Weise aus, in der die Spezifität einer bestimmten Position geltend gemacht wird. Auf der anderen Seite jedoch richtet sich diese Selbstbehauptung, dieses Geltendmachen seiner selbst, immer *an das Übrige*, wird *für den Anderen, dem Anderen gegenüber* zum Ausdruck gebracht.

Damit möchte ich aufzeigen, dass jeder Begriff, insofern als er zu einer Bestimmung dient, indem er etwas eingrenzt und dadurch anderes ausgrenzt, grundlegend auf das verweist, was jenseits seiner Grenzen liegt: auf das, was gerade kraft seiner Abgrenzung bestimmt werden kann. Dies war Hegels Überlegung in der *Phänomenologie des Geistes*, als er von „bestimmter Negation“ sprach und diese als Antrieb des dialektischen Prozesses begriff.

Hegel entwickelte diesen Verweis zwischen sich und dem Anderen im Sinne einer Negation, und die Negation stellt sich ihrerseits als ein Gegensatz dar. Aber es ist nicht gesagt, dass der Verweis auf das Andere nur diese eine Form annehmen kann. Er kann sich auch als Anspielung, als einen symbolischen Verweis, als eine Öffnung auf etwas Unbestimmtes gestalten.

In jedem Fall aber führt jeder Begriff, insofern als er etwas bestimmt, eine Alterität vor Augen. Und jeder Begriff wird

1 Über die „Ambivalenz“ des Begriffs „Identität“ spricht auch Bauman 2005: 35.

als solcher durch diese Alterität identifiziert. Dies gilt in jedem Fall. Und damit auch für den Begriff „Identität“. Auch dieser Begriff verweist auf etwas Anderes: das „Andere“, das er selber bestimmt und von dem er seinerseits bestimmt wird.

Im Fall des Begriffs „Identität“ scheint allerdings die Form dem Inhalt zu widersprechen. Wenn das Wort „Identität“ im allgemeinen Sprachgebrauch tatsächlich eine Eingrenzung anzeigt, durch die man alles „Andere“ ausgrenzt oder sogar eliminiert, dann kann, insofern als diese „Identität“ eben ein Begriff ist, nicht übersehen werden, dass sie als Begriff auf das Andere verweist – auf jenes Andere, das ihr gerade eben zur Selbstbestimmung dient. Der Begriff „Identität“ ist mit anderen Worten nur mit sich selber identisch *im Bezug auf das Übrige*. Insofern als die begriffliche Form der Intention des Inhalts widerspricht, ist dieser Begriff demnach aporetisch.

Diese Aporie des Begriffs „Identität“ betrifft auch das von ebendiesem Begriff ausdrückte Phänomen. Ein Phänomen wird als identisch erfahren in dem Maße, als in der Erfahrung der Raum dieses Phänomens im Hinblick auf das Übrige eingegrenzt und dadurch in Bezug gesetzt wird auf das andere Phänomen oder die anderen Phänomene, die ihn begrenzen. Die Erfahrung der Identität ist diejenige eines Phänomens, das immer *in Bezug auf* jemanden oder etwas erfahren wird. In dem Moment, wo die Spezifität des Identischen geltend gemacht wird, ist es die Erfahrung einer Beziehung und mit ihr die Ausgrenzung jener Alterität, mit der das identifizierte Phänomen in Beziehung steht.

Kurzum, der Begriff „Identität“ bezeichnet nicht etwa eine Absonderung, sondern ein Verhältnis. Und dasselbe gilt für das Phänomen, das dergestalt identifiziert wird. Die Behauptung einer Identität enthält immer die implizite Geltendmachung eines „Bezugs auf“ etwas. Und demnach ist der Begriff „Identität“ Ausdruck eines Anspruchs auf eine von Beginn an enttäuschte, unmögliche Eigenständigkeit – weil der Begriff und das Phänomen, das er äußert, immer für das Übrige und in

Bezug auf das Andere stehen, und insofern, als sie kommuniziert werden, vor Anderen zum Ausdruck kommen.

3. *Die Mauer und der Spiegel.* Dieser Aporie der Identität, und zwar sowohl als Begriff als auch als Phänomen, begegnen wir auf vielfältige Weisen; nicht nur auf philosophischer Ebene, sondern auch als alltägliche Erfahrung. Zwei dieser Arten können bildlich veranschaulicht werden: die Mauer und der Spiegel.

Die Mauer-Identität betrachtet das Andere oder den Anderen als etwas oder jemanden, der negiert, ausgeschlossen werden muss. Zwischen meiner Identität und seiner muss eine Mauer errichtet werden, die uns trennt und meinen Schutz gewährleistet. Dies ist, was in einigen Teilen der Welt heute ganz konkret geschieht. Und dieser Art, die Frage der Identität aufzuwerfen, liegt häufig eine fundamentalistische Geisteshaltung² zugrunde.

Das Bild des Spiegels dagegen stellt uns vor eine andere Idee von „Identität“ – die zwar andersartig, aber nicht weniger hegemonial ist. Hier dient der oder das Andere als Vorwand für meine Selbstbehauptung und die Bestätigung meiner Ideen. Seine Funktion ist allein diejenige, meine Positionen widerzuspiegeln, von denen ich von Anfang an weiß, dass sie die richtigen sind und nicht diskutiert werden müssen. Der Andere ist nichts als ein *Sparingspartner* und wird in einer Auseinandersetzung mit mir zwangsläufig unterliegen.

Die Identität im ersten Fall stellt eine reine und einfache Verneinung des Anderen dar, als wollte man ihm schrittweise Raum entziehen bis zu seiner endgültigen Entfernung. Im zweiten Fall dagegen wird, scheinbar weniger gewaltsam, die Rechtmäßigkeit des Anderen als Gesprächspartner verneint, da er einfach nur meinen Widerschein darstellt, und sein Anderssein ist nur insofern anerkannt, als es dazu dient, meinen

² Zum Begriff „Fundamentalismus“ und seinen möglichen Definitionen verweise ich auf Riesebrodt 2001.

Triumph zu feiern. Im einen wie im anderen Fall ist das, was beseitigt wird, die Möglichkeit einer ethischen Beziehung, wobei unter „ethisch“ die Recherche und die Praxis zu verstehen sind, die Subjekte betreffen, die sich voneinander unterscheiden und in ihren Intentionen unterschiedlich bleiben.

Der Verweis auf die beiden Modelle der Mauer-Identität und der Spiegel-Identität erlauben uns, vom logikbasierten Verständnis der Aporie zur ethikbasierten Beziehungspraxis überzugehen. Wenn, wie wir gesehen haben, die Identität sowohl als Begriff als auch als Phänomen auf die Alterität verweist, und wenn die Alterität unabdingbar ist zur Bildung und Entwicklung der Identität einer Person, dann hat die Ethik die Aufgabe, die Modalitäten zu bestimmen, in denen diese strukturelle Beziehung zwischen Identität und Alterität im Handeln und Verhalten der Menschen auf positive Weise entstehen kann. Der Verweis auf das Gebiet der Kommunikation und die Entwicklung einer Kommunikationsethik bietet uns dazu einen konkreten Rahmen.

4. *Kommunikation und Identität.* Die Identität des Menschen, das heißt seine spezifische Wesensbestimmung, zeigt und entfaltet sich gemäß einer altbekannten Tradition in Formen des Kommunizierens. Wie schon Aristoteles festhielt, ist der Mensch ein „sprachbegabtes Lebewesen“ (*zoon logon echon*). Der Begriff *logos* beinhaltet zwar auch die „Vernunft“, verweist aber zunächst auf die „Rede“.

Was bedeutet „kommunizieren“ genau? Ich habe das Thema bereits am letztjährigen Kongress behandelt, und dabei insbesondere mit Bezug auf die virtuelle Kommunikation. Es gibt ein Standardmodell der Kommunikation, demgemäß kommunizieren bedeutet, eine Nachricht (oder Information) von einem „Sender“ an einen „Empfänger“ zu übermitteln. Dies ist ein einfaches, mechanische Modell, das in allen Bereichen Anwendung finden kann, in denen Informationen übermittelt werden müssen, von der Soziologie, Biologie und Politik bis zur Informatik. Auf dieser Informations- und Kommu-

nikationstheorie basiert das Gründungsprojekt der Kybernetik (Wiener 1948; 1961²).

Dieses Modell ist zwar wirksam, aber schmalspurig. Mehr noch: Seine Wirksamkeit beruht gerade auf der simplen Gleichstellung von „kommunizieren“ und „übermitteln“. Es berücksichtigt nicht die spezifische zwischenmenschliche Kommunikation, ihr Erfindungsreichtum, ihre Anpassungsfähigkeit an einen Kontext, die Schaffung eines kommunikativen Raums, in dem sie stattfinden kann.

Deshalb ist es notwendig, eine weniger einseitige Idee von Kommunikation zu entwickeln, als diejenige, auf die sich das Standardmodell gründet. Die Kommunikation verweist – wie das Wort „kommunizieren“ in seiner Ursprungsbedeutung besagt – auf den Akt, etwas „zur Seite zu legen“, andere „teilhaben zu lassen“ an dem, was man besitzt. Es zeigt also die Tatsache auf, dass „kommunizieren“ die Schaffung eines gemeinsamen Raums mit sich bringt, zu dem alle Gesprächspartner gemeinsam beitragen, so gut sie können.

All dies impliziert natürlich Konsequenzen, was die konkrete Art und Weise betrifft, in der wir durch Kommunikation unsere Identität bestimmen. Und es geschieht in dem Maße, als wir gerade durch das Kommunizieren die Beziehung zwischen Identität und Alterität erfahren und ins Werk setzen. Diese Beziehung wird durch die Kommunikation geschaffen und erlaubt uns, aus der eingangs erwähnten Aporie der Identität auszutreten. Dies ist möglich, weil kommunizieren bedeutet, bereits in einem Beziehungskontext zu leben und diesen zu nutzen.

Die Beziehung des Kommunizierens betrifft mich und jeden meiner potenziellen Gesprächspartner in dem Maße, als sowohl ich als auch sie in diesen gemeinsamen Raum einbezogen sind. Mehr noch: in diesem kommunikativen Verhältnis, in diesem gemeinsamen Kommunikationsraum, bin ich immer schon, von Beginn an, in Beziehung mit dem Anderen, und mein Gesprächspartner ist von Beginn an in Beziehung mit mir. Und ich bewahre diesen gemeinsamen Raum und bestätige die ihn

kennzeichnenden Beziehungen durch den Akt des Kommunizierens. Folglich ergibt sich eine gelungene Kommunikation, wenn die Identität in ihrem Beziehungscharakter begriffen wird, das heißt als Identität in Beziehung mit einer Alterität. Nur auf diese Weise, in diesem gemeinsamen kommunikativen Raum, kann begriffen werden, was „Identität“ wirklich bedeutet³.

Ich habe gerade eben von einer „gelungenen Kommunikation“ gesprochen. Dies bedeutet, dass die kommunikativen Beziehungen, die mich als menschliches Wesen kennzeichnen, „gelingen“ oder „misslungen“, „gut“ oder „schlecht“ sein können. Wieso ist das möglich? Und was bedeutet „gute“ oder „schlechte“ kommunikativen Beziehungen? Der Versuch, auf diese Fragen zu antworten, stellt das zweitletzte Kapitel meines Vortrags dar.

5. *Ambiguität der Sprache*. Bei der Suche nach einer Antwort müssen wir eine spezifische, der menschlichen Sprache innewohnende Ambiguität erklären und vertiefen. Was passiert eigentlich beim Sprechen? Wenn wir als bevorzugten Bereich die verbale Kommunikation annehmen und die nichtverbalen Aspekte der kommunikativen Interaktion weglassen, werden wir uns bewusst, dass das Wort eine doppelte, ambivalente Funktion besitzt. Es ist nämlich in der Lage, die in einen linguistischen Prozess eingebundenen Personen in Beziehung zu stellen und gleichzeitig auf Distanz zu halten. Es bewirkt eine Verbindung, ist aber auch für eine Trennung verantwortlich. In der Struktur der Sprache selbst liegt mit anderen Worten der Grund dafür, dass es möglich ist, die Beziehungsverhältnisse als gegenseitig „Andere“ einerseits zu identifizieren und andererseits zu isolieren.

3 Ein konkretes Beispiel dieses „gemeinsamen Raums“, der sich genau auf die Weise gestaltet, die ich kurz umrissen habe, stellt das Internet heute dar. Die Verbreitung von Internet hat weitgreifende Konsequenzen, unter anderem auch aufgrund der Definition der Identitätsfrage und ihrer Deklination in virtuellen Formen.

In der Sprache wird, genauer gesagt, die Verbindung zwischen den Elementen geschaffen, während gleichzeitig eine Trennung gewahrt bleibt: eine Trennung, die gerade das Wort gewährleistet und vermittelt. Dasselbe geschieht zwischen den in einen Dialog involvierten Gesprächspartnern. Die Sprache erweist sich nicht nur als der Ort des Verständnisses zwischen Menschen, sondern auch als Ort ihres Missverständnisses. Kurzum, sie ist gleichzeitig „Organ“ und „Behinderung“ der Kommunikation.

Verbindung und Trennung wohnen also beide der Verwirklichung einer sprachlichen Beziehung implizit inne. Im Gegenteil, es ist die Art, in der ganz konkret die von der Sprache geschaffene Vermittlung zwischen den Sprechern erfolgt. Die Sprache ist in ihrer Struktur relationell. Sie hält die Sprecher zusammen, erlaubt den Menschen, sich mit den Dingen in Beziehung zu setzen, und ist ihrerseits durch spezifische Verhältnisse zwischen den Wörtern gekennzeichnet. Noch einmal: Sprache besteht aus Beziehungen und schafft Beziehungen.

Aus dieser Überlegung geht der spezifische Charakter des *Anrufs* hervor, wie er dem Wort eigen ist. Das Wort kann sich ausdrücklich als ein Benennen gestalten, das heißt ein Appellieren, indem etwas beim Namen genannt wird⁴. Kraft dessen kann ich zum Beispiel dem Anderen meine Präsenz signalisieren und ihn bitten, dass er sie seinerseits anerkenne und mir ein entsprechendes Zeichen gebe. Das kann er ebenfalls mit dem Wort tun, wenn er will: Denken wir dabei zum Beispiel an das Grußwort, das an andere gerichtet sein kann, von diesen anderen aber auch nicht erwidert werden kann. Doch wenn es erwidert wird, dann bietet das Wort, als effektiv ausgetauschtes Wort, die Gelegenheit für einen eigentlichen Dialog⁵.

4 Wie die beiden jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts, Martin Buber und Franz Rosenzweig, hervorheben.

5 Eine bedeutende, umfassende Abhandlung der „Dialog-Philosophie“ findet sich in Casper 2001².

Aber gerade in dieser Beziehung wird die Differenz gewahrt. Und diese Differenz kann sich in Trennung verwandeln. Die Sprache kann der Ort sein, an dem die Identität der Dinge und Sprecher bestimmt wird, aber auch der Ort, wo diese Identität immer auf eine Alterität verweist – wie wir mehrfach gesehen haben.

Demnach gilt also: In der Sprache erfolgt die Verwirklichung einer Verbindung, die nicht nur die Differenz zwischen den verschiedenen Sprechern schafft und bewahrt, sondern auch diejenige zwischen den Sprechern und der Welt. Diese Verbindung kann eingegangen oder nicht eingegangen, vom Gesprächspartner aufgegriffen und vertieft oder fallen gelassen werden, und sie ist in der Lage, sich mittels verschiedener Prozesse weiter zu festigen. Doch diese Verbindung ist immer gefährdet; sie kann zur Trennung führen; sie kann zu den Extremen einer Mauer-Identität führen; sie kann dazu gebraucht werden, um die implizit gewaltsame Spiegel-Identität zu fördern.

Kurzum, aus all diesen Überlegungen geht ein Sprach- und Kommunikationsbegriff hervor, bei dem eine komplexe, bewegende Dynamik stattfindet, die im Hintergrund ihrer möglichen Artikulationen wirkt, durch sie hindurchscheint und gesteuert werden will. Wir könnten sagen, dass angesichts der Ambiguität der Sprache – gleichzeitig *Organ* und *Behinderung* der Kommunikation –, eine gelungene kommunikative Interaktion, ein authentisches Miteinbeziehen stattfindet, wenn die Beziehung mit der Differenz *zurechtkommt*, ohne sie aufzuheben, sondern ihr mittels der Sprache ihre Rechte zurückgibt.

All dies stellt uns vor ganz bestimmte Entscheidungen. Wir können die kommunikativen Beziehungen, unter Berücksichtigung der Ambiguität der Sprache, wie gesagt, gut oder schlecht in die Tat umsetzen. Die grundlegende Entscheidung, die wir treffen müssen, soll uns erlauben, dem zu entsprechen, was unserem Handeln und unserer Erfahrung als kommunizierende Wesen bereits innewohnt. Indem wir dem entsprechen, was wir sind, handeln wir gut. Die Entscheidung für das,

was uns daran hindert zu sein, was wir sind, bewirkt dagegen schlechtes Handeln.

Die allgemeine Ethik vertieft diese Alternativen und motiviert, wie gesagt, die Entscheidung für das Gute. Die Kommunikationsethik im Besonderen ist die Disziplin, die die Kriterien studiert, auf der Basis derer die strukturelle Ambiguität der Sprache gesteuert werden kann, und die gleichzeitig aufzeigt, aus welchem Grund beim Kommunizieren besser die Beziehung anstatt der Trennung gewählt werden sollte⁶. Auf diese Weise versuchen sowohl die allgemeine Ethik als auch die Kommunikationsethik, die in jeder Beziehung innewohnende Wechselwirkung im gegenseitigen Verweis zwischen Identität und Alterität zu regeln.

6. *Für einen ethischen Begriff der Identität.* Fassen wir zusammen: Die Sprache ist das, was eine Beziehung herzustellen erlaubt, in der die Differenzen weder aufgehoben noch in Gegensätze verwandelt werden. Zumindest solange eine Gesprächsmöglichkeit besteht; zumindest solange der Andere nicht zum Schweigen gebracht wird; zumindest solange man dem Gesprächspartner zuerkennt darzulegen, was er zu sagen hat. Wenn dies geschieht, dann vollzieht sich der ursprüngliche Sinn der „Kommunikation“, der in der Etymologie des Worts selber enthalten ist: ein gemeinsamer Raum wird geschaffen, eröffnet und aufrechterhalten. Darin findet jeder seinen eigenen Ort, jede Person kann sich mit anderen Personen auseinandersetzen, jeder Mann und jede Frau können mit ihren Gesprächspartnern und mit dem kommunikativen Raum selber interagieren, und dabei die Bedingungen ihrer Interaktion verändern. All dies wird durch das Kommunizieren ermöglicht und gelangt zur Verwirklichung. Es stellt uns allerdings, wie gesagt, vor ganz bestimmte Entscheidungen, die uns die Ethik zu treffen hilft.

6 Für eine genauere Bestimmung des Begriffs „Kommunikationsethik“ erlaube ich mir auf Fabris 2014 zu verweisen.

Allerdings müssen wir dazu notwendigerweise den Begriff „Identität“ grundlegend überdenken. Im neuen Beziehungs- und ganz konkreten Kommunikationskontext, den ich umrissen habe, können wir uns nicht mit einer „Mauer-Identität“ oder einer „Spiegel-Identität“ begnügen. Wir müssen ein neues Identitätsmodell bestimmen, das uns erlaubt, aus der eingangs genannten Aporie auszutreten. Darin muss die Identität auf die Alterität verweisen, ohne sich darin aufzulösen. Und gleichzeitig darf die Alterität in diesem Modell nicht als etwas Abgeschiedenes, Gegensätzliches betrachtet werden.

Ich nenne dieses Identitätsmodell eine „offene“ Identität. Die Offenheit ist allen beteiligten Aspekten einer Beziehung eigen. Wie wir bereits gesehen haben: Sie sind untereinander verbunden, verweisen gegenseitig aufeinander, doch die Verbindung behindert nicht, sondern fördert die Entwicklung der Identität. Eine Verbindung ist aber nur möglich, wenn sie untereinander verschieden sind. Der Unterschied ist unerlässlich für ihre Beziehung und kann sich deshalb nicht in eine gewaltsame Konfrontation verwandeln. Mit anderen Worten: In Anbetracht der Tatsache, dass ich ohne den Anderen nicht ich bin, verliere ich durch eine Beseitigung des Anderen auch mich selbst.

Die offene Identität ist zudem eine dynamische Identität. Sie wächst, indem sie mit den Anderen interagiert und so ihre Beziehungen entwickelt. Es ist also eine immer im Entstehen begriffene Identität. Eine der wesentlichen Beziehungsarten, in denen sie entsteht, in denen die Identität „sich bildet“, ist die kommunikative Beziehung.

Kurzum, von „offener Identität“ zu sprechen bedeutet Bezug nehmen auf die Situation, in der meine eigene Identität aus der Beziehung mit den Anderen entsteht, und nur auf diese Weise kann sie sich entfalten. „Offen“ bedeutet hier: offen gegenüber allem, was in den Beziehungen neu auftreten kann, in denen ich eingebunden bin und sein werde; offen gegenüber immer wieder neuen Beziehungen. Um mich selbst zu sein, meine Identität zu behaupten, kann ich also keine Mauer

errichten, die mich von den Anderen abschottet; und ich kann mich auch nicht in den Anderen widerspiegeln. Sondern gerade in meinem Bezugnehmen auf die Anderen verändere ich meine Selbstwahrnehmung und verstehe, wer ich bin, begreife mich in meiner Identität.

Diese Form der Identität brauchen wir heute. Die Philosophie hilft uns, dies begreifbar zu machen und eine geeignete Idee davon zu entwickeln. Beim Kommunizieren setzen wir diese Auffassung in die Praxis um. Die Ethik gibt uns gute Gründe an die Hand, uns für diese Form der Identität zu entscheiden. Bevor es zu spät ist.

Literatur

Bauman, Zygmunt (2005): *Intervista sull'identità*. Roma-Bari: Laterza.

Casper, Bernhard (2001²): *Das dialogische Denken*. Freiburg i.B.: Alber.

Fabris, Adriano (2014): *Etica della comunicazione*. Roma: Carocci.

Riesebrodt, Martin (2001): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.

Wiener, Norbert (1948; 1961²): *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge Mass.: Cambridge U.P.

**Identität Und Singularität.
Metastabilität Und
Morphogenese Im Ausgang
Von Deleuze**

Die Frage nach dem Leben ist unentwerrbar mit dem Problem der Identifizierung und mit der Tatsache verbunden, dass jeder Identifizierungsprozess den Erwerb einer Form einschließt. Wenn man sich aufmerksam auch nur eine erste, obgleich grobe Definition des Organismus, anschaut, so ist es offensichtlich, dass er genau dort bestimmt wird, wo Leben und Form einen Kontaktpunkt – oder vielmehr eine funktionale strukturierte Kontaktzone – finden. Es wird allgemein gesagt, dass ein Organismus dasjenige Lebewesen – Tier oder Pflanze – ist, das mit einer eigenen spezifischen Form, mit einer Zellstruktur ausgestattet ist und aus einer Reihe von interdependenten und im funktionalen Zusammenhang stehenden Organen besteht, sodass er in der Lage ist, selbstständig zu leben, d.h. seine Form zu bewahren und vielleicht wieder herzustellen und sich zu reproduzieren.

In einer seiner dem Ursprung des Lebens gewidmeten Studien, fragt Christian De Duve, 1974 Nobelpreisträger in Physiologie und Medizin, nach der Art und Weise der morphogenetischen Prozesse, die zur Entstehung und Entwicklung der organischen Formen geführt haben.

Er definiert diese Formen mit dem Terminus *Singularität*, ein Begriff, der dazu bestimmt ist, »events or properties that have the quality of singleness, of uniqueness« auszudrücken. »The history of life«, so argumentiert De Duve, »is marked by a large

number of such singularities. All known living organisms, be they microbes, plants, fungi, or animals, including humans, are descendants from a single form of life [...] Behind the enormous diversity of the biosphere, there clearly lies a single, fundamental blueprint« (De Duve 2005: viii). Ein wenig weiter stellt der Wissenschaftler ein Diagramm vor, wo sieben verschiedene Modi – *The Mechanisms of Singularity* (vgl. De Duve 2005: 1-5) –, nach denen der Singularisierungsprozess geschehen kann, genannt wurden. Und dennoch, in keiner dieser Passagen erscheint der Terminus Identität. Tatsächlich scheint es so zu sein, dass auf biologischer Ebene, d.h. was eine morphogenetische Beschreibung des Status' des Lebendigen betrifft, der Terminus *Singularität* gerade dort ins Spiel kommt, wo man erwarten würde, auf den Begriff der Identität zu stoßen. Die organische Form - scheint De Duve zu sagen - hat keine Identität, sondern drückt eine – und ist Ausdruck von einer – Singularität aus. In Anbetracht dieser Bemerkungen, ergibt sich ab sofort das Objekt des vorliegenden Beitrags: *klar und konsequent zu erklären, wodurch sich diese Begriffe – nämlich Identität und Singularität – unterscheiden und vor allem ob sich ihre mögliche Unterscheidung theoretisch begründen lässt.*

So werde ich vorgehen: nach der Angabe einer ersten analytischen Definition des Paradigmas der Identität werde ich versuchen, indem ich diese aufliste und sie ausführlich kommentiere, diejenigen Eigenarten der Singularität hervorzuheben, die ihr meiner Meinung nach erlauben, sich der Identität zu entziehen.

I. Die notwendige Identität

In seinem Buch *Stabilité structurelle et morphigénèse*, wo er den Begriff der Form diskutiert, bemerkt René Thom das Folgende:

»Un des problèmes centraux posés à l'esprit humain est le problème de la succession des formes. Quelle que soit la nature ultime de la réalité (à supposer que cette expression ait

un sens), il est indéniable que notre univers n'est pas un chaos; nous y discernons des êtres, des objets, des choses que nous désignons par des mots. Ces êtres ou choses sont des formes, des structures douées d'une certaine stabilité; elles occupent une certaine portion de l'espace et durent un certain laps de temps; de plus, bien qu'un objet donné puisse être perçu sous des aspects très différents, nous n'hésitons pas à le reconnaître comme tel; la reconnaissance d'un même être sous l'infinie multiplicité de ses aspects pose à elle seule un problème (le classique problème philosophique du concept) [...]« (Thom 1977: 1).

Die Wörter des Mathematikers helfen uns dabei, zum Kern der Sache zu kommen: einerseits werden die wahrgenommenen Erscheinungen vom unaufhörlichem Fluss der Bewegung charakterisiert, d.h. vom Werden und Wandel – was die ununterbrochene Veränderung der Körper hervorrief –; andererseits aber ist es offensichtlich, wie man, um irgendeine kohärente und wirksame Interaktionsweise mit der uns umgebenden Realität herzustellen, notwendig voraussetzen muss, dass die Gegenstände zumindest unter einem Gesichtspunkt unveränderbar sind – wir sind also geneigt, ihnen irgendeine Form von Stabilität zuzuschreiben, dank der sie trotz der Veränderung stets dieselben bleiben können. Aristoteles hat schon das Thema ausführlich in seiner *Physik* (V 4 228b 1-7) behandelt, wo er erklärt, dass es hinreichend ist, wenn eine Bewegung eine einzige und stetige ist, um »zu einem einzigen Wesen zu gehören« (Aristoteles 2011: 455). Die Identität des Dinges mit sich selbst sei nämlich das, was das Ding *in der* Veränderung behalten wird.

Dies führt aber zu einer unvermeidbaren Aporie: wenn sich das Ding ändert, wie kann jenes, dank dem das sich ändernde Ding immer dasselbe bleibt, bzw. seine Identität, noch zum Ding gehören? Anders gesagt: wie kann ein sich änderndes Ding seine Identität mit sich selbst in sich haben, wenn es dadurch bestimmt wird, sich zu ändern? Die Identität dessen,

was sich ändert, darf nicht mit dem, was sich ändert, koinzidieren, weil die Identität gerade dasjenige ist, was sich nicht ändert. Denn wie kann das, was sich nicht ändert, zu dem, was sich ändert, gehören? Um diese Aporie zu lösen, hat das philosophische Wissen von Plato bis Kant die folgende Strategie gewählt: die Identität des sich ändernden Dinges liegt nicht in ihm selbst, sondern ‚außerhalb‘ seiner: in der $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ (bei Plato) oder bei Kant in der Einheit als der transzendentalen Kategorie des Bewusstseins. Im Hinblick darauf ist Kant sehr explizit. Da die Identität die Einheit des Dinges mit sich selbst ist, setzt sie einen ursprünglichen Actus der Vereinigung voraus, der nicht vom Subjekt gemacht werden kann, sondern Ausdruck einer subjektiven Aktivität ist: »[...] unter allen Vorstellungen die *Verbindung* die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur von Subjekten selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist« (Kant 1974: 135).

So läßt sich das Gesagte in vier Punkten herausarbeiten:

- Die Identität wird als ‚Gegenmittel‘ für die sinnliche Evidenz des Werdens gedacht. Damit es möglich würde, sich auf Dinge zu beziehen, müssen sie notwendig mit einer bestimmten Form konkret koinzidieren. Diese Gestalt ist aber unaufhörlich von jenem Werden bedroht, das sie verändert – und das *Dieses* in ein *Anderes seiner selbst* verwandelt. Das Joch der Identität ist nun doch das, was jedem Seienden gestattet, sich *trotz* des Werdens in einer Einheit mit sich selbst zu halten.

- Traditionsgemäß wird aber die Identität der Sache mit sich selbst als eine *logische* Identität betrachtet; sie ist im wahren Sinn des Wortes *meta*-physisch und jenseits des Geschehens des Dinges in der Zeit. Sie fällt nämlich mit der $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ oder der von der klassischen deutschen Philosophie ausgedachten Alternative *zufolge* mit der *a priori* formalen Vereinigung zusammen, die die Aktivität des transzendentalen Bewusstseins kennzeichnet. Deswegen ist es möglich zu behaupten, dass das Problem der Identität in der Moderne eins mit der Ausarbeitung der

Philosophie des Bewusstseins ist. Der Satz der Identität und die subjektivistische Metaphysik des Bewusstseins sind nichts anderes als zwei Seiten eines einzigen, untrennbaren theoretischen Apparates.

- Es muss noch gesagt werden, dass die Vereinigung als formale Aktivität des Subjektes eine zweifache Funktion hat: zunächst legt sie die Einheit der mannigfaltigen Vorstellungen fest, d.h. sie so einrichtet, dass sich diese auf ein identisches Objekt beziehen – die Vereinigung stiftet also *für* das Bewusstsein die Einheit *des Vorgestellten* –; andererseits ist aber die Vereinigung auch das, was das Bewusstsein selbst in eine Einheit bringt, d.h. was die formale Identität des Bewusstseins mit sich selbst setzt und veranlasst: dass es immer ein und dasselbe Bewusstsein für alle empirisch bestimmten Subjekte gibt, das gegenüber der unaufhaltsamen Abwechslung der verschiedenen Inhalte der Erfahrung formal identisch ist. In diesem Sinne also ist die Vereinigung das, was gegenüber dem Objekt *ebenso* die Einheit *des Vorstellenden* stiftet – und darauf bezieht sich Kant (1974: 136), wenn er in dem berühmten Satz des § 16 der *Transzendentalen Deduktion* schreibt: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können [...]«).

- Was eine moderne Auffassung der Identität betrifft, haben wir doch mit einem metaphysischen, ganz eigenartigen Dispositiv zu tun. Identität ist nämlich nicht nur das, was die *Einheit des Objektes* im Werden gewährleistet, sondern auch das, was parallel die *Einheit jenes Subjektes* stiftet, das immer formal mit sich identisch ist, indem jedesmal die verschiedenen durch die sinnliche Anschauung aufgenommenen Inhalte vorgestellt werden. Identität ist also die Stütze jeder Metaphysik der Vorstellung, bzw. der Anwesenheit: sie ist das höchste Prinzip, das *zugleich sowohl* die Einheit des wahrgenommenen Objektes *als auch* die Einheit mit sich – d.h. das Selbstbewusstsein – des wahrnehmenden Subjektes begründet.

II. Jenseits des Paradigmas der Identität

In der *Fünfzehnten Reihe* von *Logik des Sinnes* unter dem Titel *Über die Singularitäten* schlägt Gilles Deleuze eine radikale Kritik des Begriffes der Identität vor. Dieser Kritik entspricht einerseits eine Verabschiedung des Bewusstseins als des metaphysischen Grundes – und notwendigen subjektivistischen Kontrapunktes – der Identitätssetzung und andererseits die Ausarbeitung eines neuartigen theoretischen Vorschlages: dem französischen Denker zufolge wäre es nämlich möglich, dadurch eine Alternative zum Joch der Identität zu entwickeln und auf eine philosophische Weise den Singularitätsbegriff wieder zu artikulieren. Zunächst müssen wir aber auf Deleuze selbst hören:

»Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi. Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'autounification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires come conditions de synthèse de conscience [...] C'est seulement une théorie des points singuliers qui se trouve apte à dépasser la synthèse de la personne et l'analyse de l'individu telles qu'elles sont (ou se font) dans la conscience« (Deleuze 1969: 124-125).

Das zitierte Exzerpt läßt sich nicht einfach interpretieren, zumal weil es sich auf eine Auseinandersetzung mit Sartre stützt, die Deleuze in der vorausgehenden Reihe unter dem Titel *Über die doppelte Kausalität* schon behandelt hat. Warum und wie »Bewusstsein« und »Vereinigungssynthese« sich miteinander verwickeln, habe ich bereits erklärt. Jetzt soll aber hinzugefügt werden, dass »il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi«. Was bedeutet das denn? Deleuze ist nun dabei, die Argumentation unter die

Lupe zu nehmen, die Sartre in *Der Transzendenz des Egos* entfaltet hat und wo er eine ursprünglich Husserlsche These – daran allerdings viele Abänderungen vornehmend – wieder ausarbeitet. Um adäquat das betreffende Argument wieder zu rekonstruieren, muss man sich notwendigerweise auf den unter dem Titel *Das psychologische und das transzendente Ich* geführte § 11 der *Ersten Cartesianischen Meditation* beziehen. *Die Transzendenz der Welt* ist (vgl. Husserl 1963: 64-65). Durch die phänomenologische Reduktion wird das ‚menschliche Natur-Ich‘ – sowie das Ganze der mit ihm korrelierenden psychischen Erlebnisse und das System der von ihm koordinierten Objektivierungen – in seiner Geltung methodisch suspendiert: durch das Verfahren der ἐποχή wird es eingeklammert. Dadurch ergibt sich ein phänomenologisches Ich: »Durch die phänomenologische ἐποχή reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben – das Reich meiner *psychologischen Selbsterfahrung* – auf mein transzendental-phänomenologisches Ich, das Reich der *transzendental-phänomenologischen Selbsterfahrung*« (Husserl 1963: 65). Etwas weiter nennt Husserl das phänomenologisch reduzierte Ich ein »Ich-Leben«¹, wobei sichtbar gemacht wird, dass es nicht um ein empirisches, psychisch gekennzeichnetes Ich, sondern um den ursprünglichen Lebenshorizont geht, von dessen Grund aus nur das selbstbewusste Ich sich bestimmen kann. Was aber Sartre in seiner *Transzendenz des Egos* versucht, besteht nun darin, Husserls Einstellung noch weiter zu radikalieren und zwar durch das Beharren auf dem Unpersönlichkeitscharakter, der das reduzierte »Ich-Leben« kennzeichnen muss. Sartre zufolge soll das phänomenologisch reine transzendente Feld, das das »Ich-Leben« empfängt, nämlich als ein radikal unpersönliches Feld charakterisiert werden: »[...] conscience a-subjectif, conscience préréflexive impersonnelle [...]«. Es geht also darum, die phänomenologische Einstellung

1 Vgl. Husserl 1963: 64: »Dieses mir vermöge solcher ἐποχή notwendig verbleibende Ich und sein Ich-Leben ist nicht ein Stück der Welt [...]«.

bis auf ihre äußerste Konsequenzen zu bringen, indem sie in Richtung *einer reinen Unvermittelbarkeit* getrieben wird: »[...] Il en résulte: 1° que le champ transcendantal devient impersonnel, ou, si l'on préfère, 'prépersonnel', il est *sans Je*« (Sartre 1978: 19). Und dennoch fällt nach Sartre das transzendente unpersönliche Feld mit dem reinen phänomenologischen Bewusstsein zusammen: es ist ohne Ich, aber es drückt den ursprünglichen vorpersönlichen Grund des Bewusstseins aus. An diesem Punkt kommt doch eine weitere theoretische von Deleuze vorgenommene Verschiebung ins Spiel: beim Versuch, das unbedachte ‚Substrat‘, die *reine Unvermittelbarkeit* des ursprünglichen transzendentalen Feldes zu ergreifen, ist es unmöglich, noch aktiv den Bezug auf ein Bewusstsein zu erhalten. Dieser letzte ‚Abfall‘ muss also auch *reduziert* werden. Deleuze schreibt dazu: »L'idée d'un champ transcendantal 'impersonnel ou pré-personnel', producteur du Je comme du Moi, est d'une grande importance. Ce qui empêche cette thèse de développer toutes ses conséquences chez Sartre, c'est que le champ transcendantal impersonnel est encore déterminé comme celui d'une conscience [...]« (Deleuze 1969: 120). Deleuze zufolge darf das transzendente Feld nämlich weder einem Objekt zugeschrieben werden noch zu einem Subjekt gehören. Es ist also offensichtlich, dass jede Hypothese, die die Absicht verfolgt, jenes Feld zu einem Bewusstsein zurückzubringen, unvermeidlich aufgegeben werden muss. Nur dieses reine transzendente Feld, ohne Ich und ohne Bewusstsein, kann nämlich als der primäre, »ni individuel ni personnel« Lebenshorizont gelten, von dem ausgehend die »émissions de singularités«, worüber in *Logik des Sinnes* die Rede war, körperliche Gestalt annehmen kann.

So sind wir zum Kern des Problems vorgestoßen. *Singularität* ist der Name durch den Deleuze *ein Bestimmungsverfahren denkt, das nicht auf das metaphysische Dispositiv der Identität zurückgeführt werden kann*. Wie wir schon gesehen haben, ist der Begriff der Identität doch dermaßen mit dem Bewusstsein

unlösbar verbunden, dass – wie gezeigt wurde – die Identität dasjenige ist, das sowohl die Einheit des Objektes stiftet als auch das Bewusstsein des wahrnehmenden Subjektes als etwas mit sich selbst Identisches setzt. Das ist der Grund, weshalb Deleuze, um den Bestimmungsprozess jenseits der Identität zu denken, konsequent gezwungen ist, nicht nur die Identität des Objektes, sondern auch das Bewusstsein selbst bzw. die auf ihm gegründete Identität des Subjektes verabschieden. Denn die Idee eines transzendentalen Feldes ohne Ich und ohne Bewusstsein dient nämlich dazu, das Denken gerade in diese Richtung zu bringen.

Nun, im Einklang mit dem, was wir gelesen haben, ist es genau von diesem transzendentalen Lebensfeld auszugehen, von dieser ursprünglichen »surface inconsciente«, von der die Singularitäten emittiert werden. Der Spezifikation von Deleuze zufolge geschieht das durch ein »principe mobile immanent d'autounification par *distribution nomade*, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires come conditions de synthèse de conscience«. Wir verstehen das folgendermaßen: während eine nach dem Identitätsprinzip gedachte – d. h. eine statische, *lineare* und ordentliche – Objektivierung dieses oder jenes Objektes jenen durch das Bewusstsein aufgrund seiner *a priori* Einheit stiftenden Aktivität vollzogenen Synthesen entspricht, muss man auch an ein alternatives Bestimmungsverfahren denken, das das Sich-Konkretisieren jeder einzelnen *haecceitas* (Diesheit) auf einer stochastischen (bzw. einer *nicht linearen*, von Deleuze »nomadische Distribution« genannten) Grundlage, d. h. ausgehend von einer besonderen energetischen Verteilung des Materials, durch die die »surface inconsciente« – das transzendente Feld, nach dem die *Dicke* der Immanenz gliedert ist – charakterisiert ist, erfasst.

Nachdem wir dies verstanden haben, müssen wir aber sehen, wie genauer die von Deleuze entfaltenen Kategorien wirklich operieren. Wie kann es denn sein, dass die Singularitäten von der Oberfläche der Immanenz emittiert werden?

Er antwortet: durch »*distribution nomade*«. Was bedeutet aber dieser Ausdruck? Und vor allem: woher kommt die Energie, die das transzendente Feld der Immanenz kennzeichnet, jene Energie, die genau die quasi-chaotische – chaosmotische – Emission der Singularitäten bewirken muss? Wieso sollte dieses Feld lebensfähig statt inert sein – angenommen, dass es nicht mehr mit einem Bewusstsein korreliert? Riskiert etwa nicht das Deleuz'sche transzendente Feld, da es bar der trennenden – bzw. *objektivierenden* – Aktivität des Bewusstseins ist, sich in das rein Undifferenzierte, das nicht in der Lage ist, etwas zu bestimmen, aufzulösen? Es ist notwendig, diese Fragen zu beantworten, damit der von Deleuze gemachte Vorschlag nicht zu einer bloßen Verkündung wird, wodurch es dann unmöglich wäre, der Natur der Phänomene, auf die man fest zugreifen wollte, zu entsprechen.

Im Folgenden werde ich daher versuchen, kurz jene Eckpfeiler, auf denen meiner Meinung nach die Rede von den Singularitäten beruht, zu untersuchen.

III. Der Metabolismus der Immanenz

Ich werde nochmal mit einem Auszug aus *Logik des Sinnes* anfangen: »En premier lieu, les singularités-événements correspondent à des séries hétérogènes qui s'organisent en un système ni stable ni instable, mais 'métastable', pourvu d'une énergie potentielle où se distribuent les différences entre séries. (L'énergie potentielle est l'énergie de l'événement pur, tandis que les formes d'actualisation correspondent aux effectuations de l'événement)« (Deleuze 1969: 125). Das zitierte Exzerpt zeigt sehr klar, dass sich das von Deleuze vorgeschlagene Modell auf zwei (allerdings direkt heraufbeschworene) Parameter basiert: Energie und Metastabilität. Man muss deshalb fragen: ist es möglich und, wenn schon, auf welcher Weise beide diese Parameter in einem einzigen Begriff zusammenzuhalten sind? Es handelt sich um eine Frage, die man meiner Meinung nach bejahen kann: die Einheit von Energie und Metastabilität läßt sich

durchaus durch einen Bezug auf den Begriff des *Metabolismus* denken.

In seinem Werk *Stufen zum Leben. Die frühe Evolution in Visier der Molekularbiologie* stellt sich Manfred Eigen eine Frage nach den wesentlichen Erfordernissen für die Regelung der Entwicklung des Lebens. In *Fähigkeit, Information zu übertragen* identifiziert er das Grundprinzip, das zu erklären erlaubt, wie es möglich ist, dass sich komplexe Molekulargruppierungen, wie jene, die das Leben konstituieren, in der Natur bilden und reproduzieren. Damit die Information übertragen wird, sind aber einige Bedingungen notwendig. Die erste hat mit dem thermodynamischen Gleichgewicht des Systems zu tun, in dem die Übertragung der Information produziert werden muss. Wie es auch intuitiv verständlich ist, weil die Information eine Übertragung organisierter Daten darstellt, zeigt sie notwendigerweise eine Größe, die je mehr gesteigert wird, desto niedriger der Unordnungsgrad des Systems ist, zu dem sie gehört. Jacques Monod hat das vortrefflich in seinem berühmten Buch *Le hasard et la nécessité* erklärt: »Mißt die Entropiezunahme den Zuwachs an Unordnung in einem System, so entspricht eine Zunahme an Ordnung einer Abnahme der Entropie oder – wie man es manchmal zu bezeichnen vorzieht – einer Zufuhr negativer Entropie (oder ‚Negentropie‘)« (Monod 1975: 173). Jedoch dort, wo die Entropie steigt, verringert sich die Menge der übertragenen Informationen, sodass dort, wo die Entropie maximal ist, die Menge an übertragenen Informationen gleich Null ist. Bekanntermaßen erreicht die Entropie jedoch ihren Maximalwert, wenn sich eine Situation des dynamischen Gleichgewichts realisiert. Und just in diesem Sinne erlangt folgende Beobachtungen von Eigen besondere Bedeutung: »Equilibrium is a stable state. There are no perturbations that can change the probability distribution in the system, as long as the external conditions are unaltered. Thus, information can *not* arise in systems that are in thermodynamic equilibrium« (Eigen 1992: 13). Eigen sagt, dass, damit es zur Über-

tragung von Daten kommt, das System nicht im Gleichgewicht sein soll – es soll also nicht stabil sein. Da aber, wie wir gesehen haben, gerade die Informationen die Grundlage der Lebensexistenz ausmachen, daraus folgt, dass das Leben nur in jenen Systemen stattfinden kann, die weit genug vom Gleichgewicht entfernt sind und so die Übertragung von Informationen ermöglichen. *Eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung und Reproduktion des Lebens ist also die Nicht-Stabilität.* Es ist nun klar, warum Deleuze streng wissenschaftlichen Kriterien folgend behaupten kann, dass die singuläre Emissionen nur in einem einzigartigen System entstehen, das nie vollständig stabilisiert sein muss.

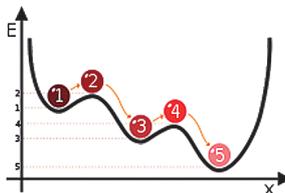
Wir haben gesehen, wie sich das Leben nur unter Bedingungen entwickelt, die weit entfernt vom Gleichgewicht sind; das heißt, in einem Zustand der nicht-Stabilität. Jetzt müssen wir uns fragen: Wie kann die nicht-Stabilität als Metastabilität statt bloße Instabilität gedacht werden? Und vor allem: Was hat all dies mit dem Metabolismus zu tun? Auch hier ist Eigen, der uns Elemente bietet, um zu antworten: »The self-replication must take place far away from chemical equilibrium. This means that the system of replicators requires a perpetual supply of chemical energy. In other words, the system must possess a metabolism« (Eigen 1992: 19). Der zweite Hauptsatz der Thermodynamik besagt, dass je mehr die in dem System verfügbare Energie in angeordnete Informationseinheiten umgesetzt wird, die zur Übertragung und Replikation funktionell sind, desto näher wird man an das thermische Gleichgewicht kommen. Wie jedoch gesagt, dieses Gleichgewicht kennzeichnet genau den Zustand, in dem die Übertragung von Informationen unmöglich wird. Doch, um diese Lage zu vermeiden, benötigt das System eine kontinuierliche Energieproduktion, die für jede Menge Energie, die in die Informationen umgewandelt wird, eine entsprechende Menge an Ersatzenergie herstellt, die die progressive ‚Kühlung‘ des Systems verhindert. *Diese Energie kann nur vom Metabolismus des Systems erzeugt werden.*

Verhalten sich die Sachen so, dann haben wir bereits einige der Fragen, die wir uns gesetzt hatten, beantwortet. Und in der Tat lautete die Frage, woher denn diejenige Energie komme, die den transzendentalen Bereich der Immanenz charakterisiert. Im Wesentlichen ist sie doch *metabolisch*. Das heißt, dass das von Deleuze vorgeschlagene Modell, das auf der Emission der Singularitäten von einer als energetisch gekennzeichneten Schicht – der transzendentalen Dicke der Immanenz – basiert, in der Tat ein *organisches Modell*, oder, wenn man so will, eine *Ontologie des Biologischen* ist. Es überrascht nicht, dass ich, um den Begriff der Singularität einzuführen, von De Duve ausgegangen war: es ist eine Tatsache – und die Rede vom Metabolismus und den metastabilen, vom Gleichgewicht weit entfernten Systeme beweist ja das –, dass der Begriff der Singularität seine volle Bedeutung erlangt, wenn man ihn mit der Morphogenese des Lebens in Zusammenhang bringt.

Zweitens haben wir danach gefragt, worin der Unterschied zwischen Metastabilität und Instabilität bestehe. Auch in diesem Fall wird uns der Metabolismusbegriff ermöglichen, eine Antwort darauf zu finden. Ein geschlossenes vom Gleichgewicht weit entferntes System tendiert gradweise sich insofern zu stabilisieren, als die Information produziert und übertragen wird. Jeder thermodynamischen Zustandsänderung, die mit der Herstellung einer geordneten Informationseinheit zusammenfällt, entspricht eine progressive Kühlung des Systems bis auf den Gleichgewichtspunkt, wo keine Transformation mehr entstehen kann. Und wie wir gesehen haben, dient der Metabolismus von Zeit zu Zeit tatsächlich der Erzeugung einer Menge an Ersatzenergie, die dem Zyklus ermöglicht, nicht in Richtung des thermischen Gleichgewichts zu ‚degenerieren‘. Aber dann – wenn erlaubt ist, heuristisch zu argumentieren, ohne dabei allzu sehr in die Sacheinzelheiten zu gehen – ist der Metabolismus einerseits das, was verhindert, dass das System sich stabilisiert, aber andererseits auch das,

was die konstante Energieversorgung produziert, die dem System erlaubt, geordnete Informationen zu erzeugen. Wenn es dann wahr ist, dass der Metabolismus die thermische Stabilisierung des Systems verhindert, ist er ebenso das, was ermöglicht, dass das System immer wieder geordnete Information erzeugt. Wir können ihn daher als dasjenige Prinzip definieren, das bewirkt, dass das System in einem Zustand *kontrollierter Instabilität* bleibt, einer morphogenetischen Instabilität, die wesentlich formenbildend und deshalb nicht mit dem reinen Chaos einer absoluten Instabilität zu verwechseln ist. Und es ist eben dieser *metabolische Zustand kontrollierter Instabilität*, der mit dem Begriff Metastabilität bezeichnet wird. Und genau diese Metastabilität, die, wie wir gesehen haben, mit einer metabolischen – und damit *morphogenetischen* – Verwaltung der Energie zusammenfällt, bewirkt, dass das System *nie* in Richtung einer absoluten Undifferenziertheit des reinen Chaos degeneriert. Es bedarf nicht der Negationsfähigkeit des nachdenkenden Bewusstseins – *omnis determinatio est negatio* –, um die Bestimmtheit herzustellen. Stattdessen reicht jedoch die morphogenetische Aktivität des Metabolismus als des unpersönlichen metastabilen Prinzips aus, das stochastisch Singularitäten erzeugen kann.

Das folgende Beispiel eines metastabilen Gleichgewichts ist weitgehend bekannt:



Die Graphik beschreibt intuitiv die ideell auf eine wellenförmigen Oberfläche gesetzte Zustände des stabilen, metastabilen und instabilen Gleichgewichts einer Kugel. Wir beobachten, dass, wenn sich die Kugel auf den Kämmen 2 und 4 befindet, ein unmerklicher Schub genügt, um sie nach rechts

oder nach links fallen zu lassen. Sie ist daher in einem labilen, instabilen Gleichgewicht. Wenn sie sich aber in der Mulde 1 befindet, dann ist sie in einem als metastabil zu bezeichnenden Gleichgewichtszustand. Denn wenn durch das Schieben eine kleine Energiezufuhr an die Kugel erfolgt, wird sie wieder in seine Gleichgewichtsposition zurückgehen. Jedoch wenn der Schub eine ausreichende Energiemenge erzeugt, dann wird sie den Kamm 2 überschreiten, bis sie einen neuen Gleichgewichtszustand auf einem niedrigeren Energieniveau – nämlich in der Mulde 3 – erreicht. Im Rahmen unserer Diskussion läßt sich nun sagen, dass der Metabolismus genau das ist, was in Bezug auf die Energie die Kugel mit einem ausreichend starken Schub versieht, den diese jedesmal bedarf, um die Mulde zu überwinden.

Anfangs haben wir uns die Aufgabe gestellt, eine detailliertere theoretische Gliederung des Deleuze'schen Modells zu liefern. Nun ist es möglich, diese Gliederung auf folgende Weise zu beschränken:

- das Deleuze'sche ist ein Energiemodell, das auf der Energieproduktion von jenem Metabolismus basiert, der bei Deleuze die Immanenzebene als reines Leben betrifft²;

- es handelt sich um ein metastabiles Modell, weil die durch Metabolismus erfolgende zyklische Energieerzeugung das System in einen Zustand der morphogenetischen Metastabilität bringt, das dadurch in die Lage gesetzt wird, geordnete Informationen zu produzieren und sich stets weit genug entfernt vom Gleichgewicht zu halten;

- wir können das Deleuze'sche Modell in folgender Formel zusammenbringen: Energie + Metastabilität = Metabolismus. Anders gesagt: Metastabilität = Chaosmosis.

² In Bezug auf die Übereinstimmung zwischen Leben und Immanenzebene, die hier nicht diskutiert werden kann, vgl. Deleuze 1995: 3.

IV. Die Poisson-Verteilung

Deleuze behauptet, dass die Emission der Singularitäten von der transzendentalen Dicke der Immanenz als »*distribution nomade*« erfolgt. Was bedeutet aber dieser Ausdruck? Er schreibt dazu, dass »Les singularités-événements correspondent à des séries hétérogènes«. Das Sich-Konkretisieren jeder Singularität ist also ein *diskretes Ereignis*, dessen Emission, wie wir gesehen haben, nicht einer linearen objektivierenden Distribution entspricht, die laut einer voraussehbaren Funktion feste und sesshafte Elemente produziert, sondern einer stochastischen, bzw. von dynamischen Variablen verursachten, die sich in der Zeit auf eine unvorhersehbare Weise ändern (in diesem Fall müssten wir also von metabolischen Variablen sprechen, nämlich von Parametern, die die Immanenzebene – das unpersonliche Transzendentalfeld – als eine *lebendige*, mit Energie versehene Dicke bestimmen, die dadurch fähig ist, Singularitäten zu emittieren). Man muss darauf achten, dass die singulären, von solcher Art Distribution hervorgebrachten Präzipitaten alles anders als unbestimmt sind. Die »nomadische Distribution«, wovon Deleuze spricht, ist nämlich in der Lage, dynamische Singularitäten zu erzeugen, die nie in Richtung des rein Unförmigen degenerieren.

Aus mathematischer Sicht ist es möglich, ein bestimmtes Modell auszumachen, das dazu geeignet ist, das Deleuze'sche formal auszudrücken: die *Poisson-Verteilung*. Es ist eine diskrete Wahrscheinlichkeitsverteilung, die imstande ist, in strenger Form die Geschehenswahrscheinlichkeit diskreter Ereignisse auf einem kontinuierlichen Bereich wie der Zeit – oder, in unserem Fall, der metabolischen Oberfläche der Immanenzebene – darzustellen. Es muss auch gesagt werden, dass sowohl in dem Deleuze'schen Fall als auch in der Poisson Verteilung die Verwirklichungen der Ereignisse voneinander unabhängig sind (es gibt keinen Verstand, der sie koordiniert): das Geschehen eines Ereignisses übt also keine Wirkung auf eine zweite Geschehenswahrscheinlichkeit desselben Ereignisses aus –

wäre es nicht so, stünden wir einer linearen Distribution vom prognostischen Charakter gegenüber, die auf dem Grund eines höchsten Ordnungsprinzips organisiert wäre: das „Ich denke“, das Ich-Gesetz, das die Zufälligkeit der reinen Immanenz vereitelt. Außerdem ist es möglich, dass es unendliche Verwirklichungen eines Ereignisses gibt.

Die Poisson-Verteilung scheint mir also, eine sehr relevante theoretische Option zu bieten, um das von Deleuze vorgeschlagene metabolische Modell mit einer rigorosen Form zu versehen.

V. Membrane und Häufungspunkt

Deleuze behauptet, dass »les singularités ou potentiels hantent la surface«. Dann, um festzulegen, welche Art von Oberfläche hier gemeint ist, führt er den Begriff der Membrane ein (die er in der Tat von Gilbert Simondon übernimmt). Die Membrane, schreibt er, »[...] portent les potentiels et régénèrent les polarités, elles mettent précisément en contact l'espace intérieur et l'espace extérieur indépendamment de la distance. L'intérieur et l'extérieur, le profond et le haut n'ont de valeur biologique que par cette surface topologique de contact« (Deleuze 1969: 125-126). Simondon ist in dieser Hinsicht vielleicht noch klarer: »Le vivant vit à la limite de lui-même, sur sa limite [...] La polarité caractéristique de la vie est au niveau de la membrane; c'est à cet endroit que la vie existe de manière essentielle, comme un aspect d'une topologie dynamique qui entretient elle-même la métastabilité par laquelle elle existe [...] Tout le contenu de l'espace intérieur est topologiquement en contact avec le contenu de l'espace extérieur sur les limites du vivant; il n'y a pas en effet de distance en topologie; toute la masse de matière vivante qui est dans l'espace intérieur est activement présente au monde extérieur sur la limite du vivant [...]« (Simondon 1964: 260-262). Diese sind Exzerpte, die im Detail untersucht werden sollten – etwas, das hier aus Platzgründen leider nicht getan werden kann. Ich werde mich daher bei

dieser Problematik kurz fassen und anzeigen versuchen, welche der von Deleuze und Simondon vielen erwähnten Aspekte, im direkten Zusammenhang mit unserer Diskussion über die Singularität stehen.

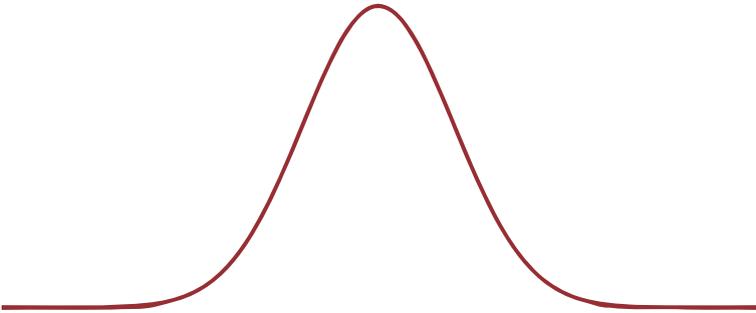
Denkt man sie aufgrund der eigenen Identität mit sich selbst, so wird die Form zunächst aus dem Umriss definiert, der sie buchstäblich *de-terminiert* (*de-terminieren* – bestimmen – heißt etymologisch in der Tat die Grenzen – die ‚Termine‘ – setzen). Die formale Identität des Dinges mit sich selbst macht zuerst das aus, was ein räumlicher Zugehörigkeitsort der Sache ist – bzw. ihr eigener Platz, der durch eine Ausgrenzung, eine Ausschließung bestimmt wird: die Grenze eines Dinges ist nämlich das, was ein *Inneres* – in der Tat: den eigenen Ort eines Dinges – von einem Äußeren – dem Anderen eines Dinges – trennt. Die Form des Dinges fällt daher mit der Abgrenzungslinie zusammen, die das Innere vom Äußeren unterscheidet, oder besser: die Sache selbst in ihrer Identität mit sich selbst, *ist* jene Abgrenzung. Sobald die Unterscheidung zwischen dem Inneren und dem Äußeren nicht mehr bestehen würde, würde auch die Identität eines Dinges – seine *Bestimmtheit* – hinfällig.

Nun sowohl Deleuze als auch Simondon schlagen eine begrifflich alternative Darstellung vor (auch in diesem Fall ziehen sie nur jenes spezifische Seiende in Betracht, nämlich das Lebewesen). Die Form des Lebendigen wird nicht mehr als Identität gedacht, d.h. aufgrund der Abgrenzungs- bzw. Unterscheidungslinie, die das Innere vom Äußeren trennt. Im Gegenteil geht es nun um eine Membrane, eine osmotische Kontaktfläche, dank der es nicht mehr um eine Trennung, sondern *topologische Überlagerung* zwischen den beiden Polaritäten gehen soll. Von nun an soll die Singularität innerhalb dieses Paradigmas gedacht werden. Während also innerhalb des Identitätsparadigma die Bestimmtheit als eine harte Demarkationslinie zwischen Innerem und Äußeren zu verstehen ist, wird sie im Rahmen der Singularitätsparadigma vielmehr als eine offene, mit membranartiger Grenze durchzogene Verwachsung be-

griffen. Ihre Ränder sind demnach eine lebendige, metastabile Schwelle, die einer doppelten Durchlässigkeit unterworfen ist, dank der Inneres und Äußeres einem ununterbrochenen gegenseitigen Rollenwechsel ausgesetzt sind, ohne dabei doch zu einer sicheren Unterscheidung kommen zu können.

Doch wenn die Singularität eine nicht durch eigene Grenze definierte Form – wobei diese Grenze als Membrane metastabil ist –, wie ist es dann möglich, dass sie sich noch bestimmen läßt und sich stattdessen nicht einfach ins Formlose auflöst, ohne die Möglichkeit, ihr eigenes Ereignis in der Dicke der Immanenz zu verankern?

Um darauf eine Antwort geben zu können, soll auf ein als alternativ zu jenem auf dem Identitätsprinzip gegründeten zu verstehenden Identifizierungsmodell hingewiesen werden. Worum geht es nun bei diesem Modell? Auch in diesem Fall wird die mathematische Terminologie herangezogen. Tatsächlich gibt es einen Begriff – der *Häufungspunkt* – der, wenn man ihn richtig interpretiert, unseren Erfordernissen genügen kann. Nehmen wir als Beispiel die Flamme einer Kerze. Sie ist vollkommen feststellbar und doch für unser Auge ist es unmöglich festzulegen, welcher genau ihr Umriss ist. Gewiss, wenn man ihr mit dem Finger zu nahe kommt, riskiert man eine Verbrennung. Wir können uns aber auch in einer bestimmten Distanz durch die von der Flamme bewirkte Wärmestrahlung verbrennen. Die Flamme hat definitiv ihre eigene feststellbare Form (offenbar ist sie weder ein Tisch noch ein Buch), aber wir können sie nicht durch diese Form bestimmen, ihr Profil eindeutig anzugeben. Das ist sicherlich richtig, es sei denn, wir schlagen als Alternative eine *topologische Definition* der Flamme vor, die, anstatt nach dem Identifikationsprinzip vorzugehen, anstatt also den Umriss der Flamme streng zu bestimmen, sich darauf beschränkt, die Flamme als jenes Phänomen zu beschreiben, das proportionell dem Annäherungsgrad zu dem Punkt ihres Entstehens – der Raumkoordinaten des Doctes – an Wärmeeintensität gewinnt. So:



Die Gauß-Kurve, die hier zu sehen ist, stellt die Intensität des von der Flamme ausgestrahlten Lichtes in Abhängigkeit von der Position eines hypothetischen Beobachters bezüglich der Koordinaten des Dochtes dar. Je nachdem wie nah man an die Lichtquelle kommt, steigt die Intensität; je nachdem wie weit man sich davon entfernt, verringert sie sich. Wir sind demnach in der Lage, eine *Zugehörigkeitszone* der Flamme festzustellen, ohne ihre Konturen genau angeben zu müssen. Die Position der Flamme wird in der Tat durch die Änderung der Intensität dargestellt, die sie ausstrahlt, je näher, wie wir ihr uns annähern. Ontologisch läßt sich von einem Versuch der Ereignisdefinition sprechen und zwar nicht auf der Grundlage seiner Form, sondern der Intensität, die es durch die Interaktion mit der Umwelt, in der es eingetaucht ist, hervorbringt. Dieses Ereignis wird daher den Charakter eines Häufungspunktes annehmen, d. h. eines Intensivierungspunktes, der lokalisieren werden kann, ohne dabei seine Grenze eindeutig bestimmen zu können.

Es wäre wohl pleonastisch zu sagen, dass auf der Basis des Obenerwähnten die im Rahmen einer Definition der Singularität erreichte Überwindung der Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem nur an eine *topologische Auffassung ihres intensiven Charakters* appellieren kann, d.h. an eine Definition der Singularität als jenes Häufungspunktes, der mit keiner erkennbar bestimmten Form zusammenfällt.

Auf der Grundlage der durchgeführten Argumente ist es möglich zu folgern, dass eine systematische Gliederung des Singularitätsbegriffs sich analytisch begründen läßt. Mit Bezug auf das theoretische Modell, das man zu rekonstruieren versucht hat, ist es daher möglich, einerseits zwischen Identität und Singularität zu unterscheiden, und andererseits konsequent diese Unterscheidung zu rechtfertigen. Die Begriffe der Metastabilität, Metabolismus, Poisson-Verteilung, Membrane und Häufungspunkt, wie sie in diesem Beitrag behandelt worden sind, sollten daher in der Lage sein, die Anfangshypothese als eine überprüfte zu erklären, wonach der Singularitätsbegriff in Zusammenhang mit einer Überwindung des Identitätsparadigmas gebracht wurde.

Literatur

- Aristoteles (2011): *Fisica*, hrsg. von R. Radice, Milano: Bompiani.
- De Duve, Christian René (2005): *Singularities. Landmarks on the Pathways of Life*, Cambridge: Cambridge University Press,.
- Deleuze, Gilles (1969): *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (1995): »L'immanence: une vie...«, *Philosophie* 47: 3-7.
- Eigen, Manfred (1992): *Steps Towards Life. A Perspective on Evolution*, trans. by P. Woolley. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund (1963²): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Monod, Jacques (1975): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München: dtv.
- Sartre, Jean Paul (1978) : *La Transcendance de l'Égo. Esquisse d'une Description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par S. Le Bon, Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Simondon, Gilbert (1964) : *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: PUF
- Thom, René (1977²) : *Stabilité structurelle et morphigénèse. Essai d'une théorie générale des modèles*, Paris: InterEditions.

**Zur Ontologie des Sozialen
in historischer Perspektive
Mit Blick auf John R. Searles
Making the Social World**

Man kann keine direkte Ontologie machen.
Maurice Merleau-Ponty (1986: 233)

*Es wird immer menschlich zugehen in der Geschichte,
und das heißt eben auch immer ‚unmenschlich‘ [...].*

*[...] wenn die ontologische Ratlosigkeit
das Menschendasein umdüstert.*
Eugen Fink (1977: 123; 1974: 195)

**1. Das Soziale: alte und neue
Ursprungsfragen**

So selbstverständlich das Wort ‚sozial‘ adjektivisch und adverbial gebraucht wird, so rätselhaft scheint, was das als ‚sozial‘ Bezeichnete in dieser Hinsicht eigentlich ausmachen soll. Wird genau das durch ‚das Soziale‘ auf den Begriff gebracht? Nach einem definierbaren Begriff des Sozialen suchen wir allerdings selbst in einschlägigen philosophischen Handbüchern vergebens. Ohnehin ist ja, Nietzsches bekanntem Diktum zufolge, streng genommen nur dasjenige definierbar,

was keine Geschichte hat. Aber vom nominalisierten Sozialen ist nachweislich erst in der Moderne verbreitet die Rede. Und schon oft wurde der Verdacht geäußert, es bringe nur spezifisch moderne Phänomene (wie etwa das Gesellschaftliche oder auch die sogenannte „soziale Frage“) zum Vorschein. Demnach wäre das Soziale zutiefst und rückhaltlos geschichtlich bestimmt. Und es wäre nicht ausgeschlossen, dass es eines Tages in unserem ideen- und begriffsgeschichtlichen Horizont wieder verblasst, um irgendwann mitsamt den Phänomenen, die es auf den Begriff bringen sollte, wieder aus ihm zu verschwinden.¹

Aber beweist das späte Auftreten eines Neologismus, dass es die ihm nachträglich zugeordneten Phänomene zuvor gar nicht gegeben hat? Haben wir nicht vielmehr allen Grund dazu, anzunehmen, dass das Soziale mindestens so alt ist wie die menschliche Gattung, vielleicht noch älter, wenn wir an mannigfaltige Formen animalischer Kooperation denken – von gemeinschaftlicher Brutpflege, Ernährung, Bewachung und Verteidigung eigener Artgenossen über anscheinend gemeinsame Trauer angesichts ihres Verendens bis hin zu quasi staatlichen Formen kollektiver Arbeitsteilung, die den Tod der einzelnen Lebewesen ‚überleben‘? Die Beispiele sind bekannt genug. Aber was beweisen sie wirklich? *Verdienen* sie das Prädikat ‚sozial‘?

Dieselbe Frage stellt sich, wenn man paläontologische Befunde früher Familienformen und der Bestattung, Aktivitäten des Sammels, gemeinschaftlicher Jagd und kultureller Praktiken der Verfertigung von nützlichen Kulturobjekten und diverssem Zierrat in Betracht zieht. Jahrtausende haben die Homini-

1 In der Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours bspw. wird das Soziale bereits als bloßes Phantom eingestuft, sofern es sich nicht auf ein kontingentes Geschehen der Vernetzung von Existierendem jeglicher Art reduzieren lässt. Vgl. B. Latour 2014: 576, 482 f., sowie die Rezension d. Verf. 2014. Und im Modus literarischer Fiktion wird tatsächlich längst die Zukunft einer nicht mehr ‚sozialen‘ Gattung ausgemalt – sei es von Neomenschen, sei es von wieder Verwilderten, die antizipierbare Katastrophen menschlicher Zivilisation überlebt haben. Vgl. M. Houlebecq 2005: 382 f.

den bis hin zum Auftauchen des *homo erectus*, der Neandertaler und schließlich des *homo sapiens* auf der Erde zugebracht, ohne die geringsten Spuren einer Selbstaussage zu hinterlassen, denen man hätte entnehmen können, wie sie aufgefasst und verstanden haben, ob und wie sie – gegebenenfalls ‚sozial‘ – gelebt haben. Die Befunde der Paläontologen geben jedenfalls nichts dergleichen her, woraus ohne weiteres eine Antwort auf die Frage ableitbar wäre, ob, seit wann und wie die Menschen oder ihre Vorläufer ‚sozial‘ gelebt haben.

So bleibt gar nichts anderes übrig, als die menschliche Gattungsgeschichte, deren Naturgeschichte und deren relative Überwindung in einem Prozess, der nicht mehr allein nach den Maßgaben einer evolutionären Gesetzmäßigkeit abläuft, *nachträglich* daraufhin zu befragen, ob (und wie) sie als eine (mehr oder weniger) ‚soziale‘ zu verstehen ist. Die Begriffs- und Ideengeschichte bestätigt das. So weit die Etymologie des Sozialen in den europäischen Idiomen (von anderen ganz zu schweigen) auch zurückreichen mag, es lässt sich bis ins 19. Jahrhundert hinein überhaupt keine Theorie des Sozialen nachweisen, die es eigens *als solches* zur Sprache bringen würde.

Zwar kommt mit der politischen Unruhe der Massen in der Moderne, die in den modernen Revolutionen kulminiert, mit der Verarmung ganzer Bevölkerungsschichten und der Industrialisierung die „soziale Frage“ auf², die einen Anspruch

2 Vgl. Arendt 1994: 74-79, 145; Arendt 1985: 28. Arendt weist darauf hin, dass das Wort ‚sozial‘ nur im Lateinischen existierte, nicht im Griechischen, und dass es eine höchst folgenreiche Depolitisierung (im Sinne des Interesses für das „bloße“ Leben bzw. die „Notwendigkeiten seines biologischen Lebendigseins“ und dessen Wohlergehen) ankündigte. Schon Thomas v. Aquin habe mit der Gleichsetzung der Attribute *politicus* und *socialis* (gesellschaftlich) dieser Tendenz Vorschub geleistet. In ihrer Sicht hat ‚das Soziale‘ spätestens seit dem 19. Jahrhundert das Politische zu beherrschen und zu verdrängen begonnen. Es wäre demnach nicht als Quelle des Politischen, sondern als dessen moderner Widerpart zu begreifen. Und eine Rehabilitierung des Politischen, wie sie Arendt vorschwebte, müsste um den Preis einer Restriktion des Sozialen auf einen ihm allenfalls

an den Staat begründet, sich durch eine entsprechende Gesetzgebung ebenfalls als ‚sozial‘ zu erweisen. Ironischerweise hat aber gerade der moderne Sozialstaat durch die vielen politischen Maßnahmen, die er ergriffen hat, um ein ‚soziales‘ Zusammenleben zu gewährleisten, dazu geführt, dass „das einigende gedankliche Band von Sozialpolitik undeutlich“ geworden ist (Kaufmann 2003: 183).

Das müsste nicht weiter beunruhigen, wenn es stimmt, dass das Soziale lediglich einen relativ jungen „besonderen Sektor“ politischen Lebens bezeichnet, zu dem sehr verschiedene Institutionen wie das Sozialamt und die Jugendgerichtsbarkeit, mehr oder weniger spezialisiertes Personal (wie „Sozialhelfer“, „Sozialarbeiter“ etc.) und diverse Missstände und Übel wie Alkoholismus und Drogen, mangelnde Anpassung, Syndrome wie das ADHS usw. gehören, die, so dringend sie nicht bloß nach einer ordentlichen Verwaltung, sondern nach zeitgemäßem Management, nach Abhilfe oder Heilung verlangen, scheinbar nicht das politisch geregelte Zusammenleben der Menschen insgesamt betreffen (vgl. Deleuze 1980). Es wäre durchaus vorstellbar (wenn auch für viele keineswegs wünschenswert), dass dieser Sektor wieder schrumpft und schließlich politisch funktions- oder bedeutungslos wird. So gesehen würde dem auf einen bloßen Bereich des Politischen beschränkten Sozialen in der Gestalt dieses Sektors nur eine kontingente und vorübergehende Relevanz zukommen. Womöglich handelt es sich hierbei ohnehin nur um eine im Grunde anti-politische Sentimentalität, um eine ‚romantische‘ Erfindung oder gar um ein Surrogat des Sakralen, wie von Hannah Arendt über Jacques Donzelot bis hin zu Alain Badiou gemutmaßt wurde.³

Ganz anders stellt sich die Sachlage im Lichte einer ontologischen Besinnung auf das Soziale dar, das in ihm ein

beschränkt zustehenden Bereich erfolgen. In diesem Sinne hätte eine solche Rehabilitierung des Politischen tatsächlich eine anti-soziale Stoßrichtung.

3 Arendt 1994, zweites Kapitel; Donzelot 1987: 450-463; Badiou 2003.

‚seinsmäßiges‘, die Menschen immer schon und unhintergebar prägendes Angewiesensein auf Zusammenleben oder Co-Existenz, wie es bei Eugen Fink genannt wird, erkennt.⁴ Dabei bezieht sich Fink, auf den Spuren von Heideggers Seinsdenken, überhaupt nicht auf historische Ausprägungen politischen Lebens wie den modernen Sozialstaat mit seinen diversen Sektoren, sondern auf ein radikales, vom Menschen nicht wegzudenkendes „Miteinandersein“, das zwar vielfältigste Formen – von Krieg und Hass über Freundschaft und Liebe bis hin zu gegenseitiger Gleichgültigkeit – annehmen kann, aus dem man aber nach seiner Überzeugung niemals austreten und das man niemals überwinden oder hinter sich lassen kann. Selbst das von allen Anderen scheinbar vollkommen abgeschiedene Dasein eines marginalen Menschen, eines sich abseits haltenden Eremiten oder eines unerkannt unter Anderen lebenden Fremden wäre demnach noch ein ‚soziales‘, insofern es das Miteinandersein so oder so nur in größtmöglicher Distanz ausdrückt.

So gesehen wäre auch Politik bzw. das Politische, das manche Phänomenologen schon in der Antike als solches zu erkennen meinen, von Anfang an, wesentlich und unabänderlich Sozial-Politik bzw. ein Sozial-Politisches. Allerdings nicht in der Weise, wie es der heute geläufige Begriff nahe legt (nämlich im Sinne einer speziellen Politik für einen eigenen Bereich staatlich formierten Zusammenlebens). Vielmehr hätte man Politik, die im Politischen auf den Begriff gebracht wird, als die Gestaltung des Sozialen zu verstehen, das ihr in einer Ontologie der Co-Existenz als vorgegeben beschrieben wird. Demnach würde durch Politik das Soziale Gestalt annehmen, das ontologisch zu explizieren wäre.

Das mag als ein überaus dürftiger Ansatz erscheinen, wenn man bedenkt, wie Politik von Anfang an, d.h. seit dem es Politische Philosophie gibt, und bis weit in die politische

4 Fink 1974: 17, 19; Fink 1987.

Gegenwart hinein beschrieben worden ist: nicht als irgendeine Gestaltung des Sozialen, sondern als Kampf um die richtige, gute, den Menschen angemessene und womöglich gerechte Form ihres Zusammenlebens, das als bloß unvermeidliches, in der ‚sozialen‘ Seinsweise des Menschen angelegtes, keineswegs schon als annehmbares, bejahbares oder glückliches erfahren werden muss.

Das erklärt, warum man sich bis heute – ungeachtet der weitgehenden Deteleologisierung, die das Naturdenken ebenso wie das politische Theoretisieren bereits in der frühen Neuzeit erfasst hatte – immer wieder auf Aristoteles berufen hat⁵, in dessen *Politik* und *Nikomachischer Ethik* man das menschliche Leben als teleologisch auf die Realisierung eines guten Zusammenlebens angelegt beschrieben findet. Allerdings tritt in der Neuzeit an die Stelle einer politischen Teleologie zunehmend das Denken einer unabdingbaren Sicherstellung gegen die kollektive Gewalt Anderer, die in der Zeit der Herausbildung des sogenannten Westfälischen Systems der modernen, souveränen Staaten kaum mehr erkennen lässt, was die Menschen über die Bedrohung hinaus, die sie füreinander darstellen, miteinander ‚teleologisch‘ verbinden sollte. Thomas Hobbes’ *Leviathan* reflektiert wie keine andere Schrift vorzüglich diese einschneidende Erfahrung der Entsicherung der menschlichen Lebensverhältnisse, der er theoretisch durch eine weitgehende Entteleologisierung des politisch-

5 Nicht zuletzt auch von Heideggers Mitsein aus und in Verbindung mit einem teleologischen Lebensbegriff, der keineswegs ein bloß „unvermeidliches“ Miteinanderleben meint; vgl. A. Schwan 1963, 80 f. Anstatt aber auf ein gewissermaßen ‚fertiges‘, im menschlichen Zusammenleben angeblich ‚angelegtes‘ *télos* sich zu berufen, läge es näher, das Mitsein negativistisch zu rekonstruieren, d.h. so, dass in ihm immerhin Negativität im Verhältnis zu nicht annehmbaren... Lebensmöglichkeiten und -bedingungen liegt. Ob diese Negativität wenigstens indirekt in Richtung auf ein (erst zu explizierendes, nicht nur formales, sondern als realisierbar erscheinendes) *télos* weist, wäre erst zu zeigen.

en Denkens Rechnung trägt. Fortan wird das Politische vor allem zur Aufgabe der Sicherstellung wenigstens irgendeiner Ordnung, was angeblich allemal der Anarchie vorzuziehen ist – so lehrten es Niccolò Machiavelli, dann auch Hobbes und die übrigen Verfechter der Staatsraison.⁶

Selbst für die „Socialisten“ des 18. Jahrhunderts, denen die Art der zu garantierenden oder auch neu einzurichtenden politischen Ordnung keineswegs gleichgültig war, bedeutete ‚sozial‘ denken in diesem Sinne: die „Ordnung des menschlichen Zusammenlebens unter rein innerweltliche Prämissen“ zu stellen (Kaufmann 2003: 14). Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts konnte das Prädikat ‚sozial‘ dann schon „alle Verhältnisse“ betreffen, „die aus dem Zusammenleben der Menschen hervorgehen“ – ob ‚geordnet‘ oder nicht.⁷ Zwar wurde es immer wieder auch normativ gebraucht, um etwa an ‚Mitmenschlichkeit‘ ausgerichtete Orientierungen zu bezeichnen; schließlich setzte sich aber die Tendenz zu immer weiterer und diffuserer Verwendung des Wortes durch, so dass es am Ende, scheinbar ‚neutral‘, alles bedeuten konnte, was als „auf die Gesellschaft bezogen“ vorzustellen war (ebd.: 62). Bei Niklas Luhmann ist dann nur noch von der „ungesicherten Möglichkeit von Sozialität überhaupt“ die Rede, ohne dass letztere aber in irgend einer Hinsicht wertend ausgezeichnet würde (Luhmann 1993: 195). Zwar ist weiterhin von un- und asozialem Verhalten die Rede; und nicht wenige bemühen sich nach wie vor darum, den Begriff normativ zu begründen und von Pathologien sozialen Lebens abzugrenzen. Skeptiker halten aber dagegen, der Begriff der Gesellschaft eigne sich dafür gar nicht, da er viel zu unbestimmt sei.⁸ Längst hat der Staat das ihm einst zugeschriebene Monopol über das Soziale

6 Bis hin zu H. Münkler (1987), der sich nach wie vor in diese Tradition einschreibt.

7 Ebd., 37. Siehe auch J. und W. Grimm 1854-1961, Bd. 16, Sp. 1826.

8 K. Pribram, zit. n. Kaufmann 2003: 110 f.

eingebüßt. Vielleicht schon bei Hobbes.⁹ Sicher aber bei Hegel, wo er Staat und Gesellschaft terminologisch unterschied. Und endgültig bei all jenen, die politische Systeme gleich welcher Art nur noch als kontingente Manifestationen einer Sozialität begreifen, die von sich aus überhaupt nicht darauf angelegt scheint, sich über soziale Lebensformen hinaus in staatlichen Strukturen herauszubilden. Selbst als Sozialstaat kann der Staat nicht mehr ‚das Soziale‘ in sich aufheben. Und wir kennen zahllose Manifestationen ‚sozialen‘ Verhaltens – angefangen bei der Anrede, beim Anspruch und bei der vom Anderen ausgehenden An- und Zumutung –, welche in keiner Weise im Leben von „Staats-Wesen“ (Friedrich C. Dahlmann) aufgehen müssen.

Heute ist irgendwie alles ‚sozial‘ – oder vielmehr nichts mehr im Besonderen, so sehr sind die Konturen des Begriffs verwischt worden.¹⁰ Diese Lage mag erklären, warum man sich energisch wieder *Ursprungsfragen* zuwendet, die nicht in der Suche nach zerstreuten *Anfängen* des Sozialen aufgehen, also nicht darauf hinauslaufen, uns in eine mehr oder weniger weit zurückreichende und divergente (Natur-) Geschichte des Sozialen etwa einzuschreiben, die sich bis heute kontinuierlich fortgesetzt hätte. Vielmehr zielen diese Fragen darauf ab, was *dem Sinn nach* dem Sozialen zugrunde liegt oder ob das Soziale seinerseits als Grund – etwa des Politischen – fungiert. Im Sinne einer solchen Ursprungsfrage hatte bereits Aristoteles das *zōon*

9 Bedenkt man etwa, dass Hobbes den Staat aus einem vorgängigen Vertrag, d.h. aus einem gegenseitigen Versprechen hervorgehen lässt, von dem man sich auch wieder entbinden könnte, so dass in Hobbesianischer Perspektive ein Eintritt in das Politische, aber auch ein Austritt aus ihm in Betracht kommt.

10 Ähnlich ist es verwandten Begriffen, allen voran dem Politischen, ergangen. Was wäre heute *nicht* politisch bzw. dem Einflussbereich jeglicher ‚Politik‘ *entzogen*? Nichts, und vor allem das Private nicht, das einst als das Un- oder A-Politische *par excellence* gegolten hat? Dann wäre also ‚alles‘ (potenziell) politisch? Also nichts mehr? Usw.

lógon echón beschrieben, dem nicht nur eine Stimme, mit der es Lust und Unlust kundtun kann, sondern die Befähigung zu vernünftiger Rede zur Verfügung steht (Aristoteles, *Politik*, 1253 a). Aber wird ein solches Lebewesen allein dadurch schon zu einem ‚sozialen‘ oder zu einem *zōon politkón*? Neuere, an Aristoteles anschließende Revisionen des Ursprungs des Sozialen wecken erhebliche Zweifel daran. Wer seine Stimme erheben, sich vernünftig artikulieren und an Andere wenden kann, muss noch lange kein Gehör finden. Er oder sie muss nicht einmal ‚zählen‘ als sozial oder politisch ernst zu Nehmende(r). So mag ein Lebewesen, das sprechen kann, noch so viel politischen Lärm machen, wenn es nicht als jemand gilt, der etwas (im mehrfachen Sinne) ‚zu sagen hat‘, existiert es gewissermaßen gar nicht sozial bzw. politisch und fällt womöglich einem sozialen oder politischen Tod anheim.¹¹

Aktuelle Revisionen der Bedingungen, unter denen Menschen überhaupt ‚sozial‘ (oder auch ‚politisch‘) existieren, lassen grundsätzlich daran zweifeln, ob wir überhaupt unabänderlich soziale Wesen sind. So gehen Jacques Rancière, Jean-François Lyotard oder Judith Butler gar nicht mehr von fixierten Wesensvorstellungen aus. Sie betreiben keine Eidetik des Anthropologischen¹², die auf ein ungeschichtliches Sein des Menschen abzielen würde. Im Gegenteil sehen sie uns rückhaltlos einer Infragestellung durch uns selbst und Andere ausgesetzt, die das Soziale ebenso wie das Politische in seiner prekären Ereignishaftigkeit zu verstehen nahe legt. Demnach hat weder das Soziale noch das Politische von sich aus einen substanziellen Bestand. Beides ereignet sich vielmehr unter kontingenten Umständen und verschwindet scheinbar wieder mit den sozialen und politischen Phänomenen, die – wie

11 Vgl. Rancière 2008a; Rancière 2008b; Liebsch 2010, Kap. VI; Liebsch 2012, Kap. IX; Badiou 2013: Kap. VI, VII; Graeber 2014: 213.

12 Wie noch Ricoeur in *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (1950).

manche Phänomenologen hoffen – das Soziale und das Politische mit ans Licht treten lassen. Demzufolge treten nicht nur Menschen als sozial oder politisch sich Verhaltende in Erscheinung. Das Soziale und das Politische erscheint dabei angeblich *mit* und ‚zeigt sich‘ derart, dass es scheinbar nur einer geeigneten philosophischen – eben phänomenologischen – Methode bedarf, um beides als solches aufzuweisen (vgl. Held 2010: 64).

Es kann allerdings keine Rede davon sein, dass man sich nach über einem Jahrhundert vor allem im Anschluss an Immanuel Kant und Georg W. F. Hegel, Edmund Husserl und Martin Heidegger begründeten sozialphilosophischen Denkens in dieser methodischen Hinsicht einig wäre. Selbst der Phänomenologie nahe stehende Hermeneutiker bezweifeln, dass sich das Soziale im Rahmen einer Ontologie, die radikal von ihm Rechenschaft abzulegen hätte, von sich aus als solches ‚zeigen‘ könnte – ohne einer Deutung, Interpretation oder Auslegung *als* Soziales zu bedürfen, welche den sozialen Phänomenen niemals einfach zu entnehmen sein wird (vgl. Liebsch 2013). Wenn „Ontologie [...] nur als Phänomenologie möglich ist“, wie Heidegger insistierte, „so ist doch die Phänomenologie nur als Hermeneutik möglich“, wie Paul Ricœur ergänzt.¹³ Auf das Soziale angewandt, heißt das, dass von einem einfachen Sichzeigen in diesem Fall nicht auszugehen ist. Allemal bedarf auch das, was sich angeblich ganz und gar von sich her in seiner „leibhaftigen Selbstheit“ originär selbst – d. h. ohne unser Zutun – „gibt“ oder als Soziales zeigt (Husserl 1980: 11, § 3), der sprachlichen Artikulation durch diejenigen,

13 Heidegger 1984: 35; Ricœur 1991: 99. Auch Heidegger hatte in *Sein und Zeit* (§ 7) betont, dass eine „universale phänomenologische Ontologie“ nur „ausgehend von der Hermeneutik des Daseins“ möglich sei – als eine „Analytik der Existenz“, die keineswegs das sog. Existenzielle einfach umgehen und direkt auf eine *veritas transcendentalis* des Seins zugreifen kann. Davon rückt Heideggers Spätwerk aber deutlich ab und suggeriert die Möglichkeit einer direkten Ontologie.

denen es sich so oder so als etwas darstellt. Anderen wird dieses Sichdarstellen, Sichzeigen oder Sichgeben jedenfalls nur durch die nachträgliche Artikulation zugänglich. Und diese muss sich zunächst der normalen Sprache bedienen, die auch für einen Hermeneutiker wie Ricœur – durchaus auf den Spuren des späten Ludwig Wittgenstein – das maßgebliche Milieu war, von dem alles philosophische Fragen *volens nolens* auszugehen hat (auch wenn es ihm nicht auf Dauer verhaftet bleiben muss).¹⁴

2. Zu John R. Searles Sozialontologie

Auf diesen Spuren wandelt auch John R. Searle, durch den die Rede von einer Ontologie des Sozialen wieder populär geworden ist, nachdem der Begriff der Ontologie Jahrzehnte lang in Misskredit gefallen war, da er vor allem in der Heideggerschen Verwendung den Verdacht nährte, die unter Berufung auf Kant durchgesetzte Etablierung der Philosophie als einer (transzendentalen) Kritik des Denkbaren zu unterlaufen.¹⁵ Was Searle im Wesentlichen mit dem Begriff Ontologie meint, bezieht sich dagegen auf nichts anderes als auf jene „Teile der wirklichen Welt“, welche allein aufgrund menschlicher Übereinkunft den Charakter von Tatsachen haben, „die nur

14 Ricœur 1967; 1979: 337 ff. Wie nahe sich Sprachanalyse und Phänomenologie einst standen, zeigen van Peursen 1969; Tugendhat 1970, sowie Beiträge in Orth 1979.

15 An dieser Stelle von einem ‚Verdacht‘ zu reden, konterkariert allerdings die erklärte Absicht Heideggers, Kants Kritik der traditionellen Ontologie „als synthetischer Erkenntnis von Dingen überhaupt“ und sein in der *Kritik der reinen Vernunft* (A, 247) beschriebenes Projekt, eine „Analytik des reinen Verstandes“ dagegen zu setzen, systematisch zurückzuweisen. Heidegger insistiert darauf, ontische Erkenntnis wie auch eine solche Analytik sei nur möglich, wenn zuvor das Seiende in seiner Seinsverfassung erkannt werde, die ihrerseits nur auf der Basis eines Seinsverständnisses möglich sei, das im sog. Dasein gründe (Heidegger 1991: 223-229). Der Name Ontologie steht fortan denn auch für die hermeneutische Rekonstruktion des Geschehens dieses Daseins, von dem Heidegger in *Sein und Zeit* annimmt, es erweise sich von Anfang an als ein „mitseiendes“.

existieren, weil wir glauben, daß sie existieren“ (Searle 1997: 11). Es geht hier also darum, was wir für wirklich halten, und um die sprachliche Analyse unseres *Redens von* solchen Tatsachen.¹⁶ Im Reden *über* Geld, Banken, Eigentum, Regierungen, Ehen und Institutionen generell soll sich demnach zeigen, inwiefern sie wirklich für uns sind – ebenso wirklich wie Dinge, die wir für wirklich halten, weil sie einfach vorhanden sind.

Sehr weit entfernt von Emile Durkheim, der in seinen *Regeln der soziologischen Methode* (1984) bekanntlich gefordert hatte, soziale Phänomene wie Dinge zu behandeln, ist Searle in dieser Hinsicht nicht. Denn er scheint sich darauf berufen zu können, dass es gemäß unserer ‚natürlichen‘ Auffassung sozialer Wirklichkeit ‚tatsächlich‘ Dinge gibt, die für uns objektiv vorhanden sind, obwohl es sich um etwas handelt, was überhaupt nur durch uns, nämlich als sog. „institutionelle Tatsache“ existiert. Entspricht Durkheims methodologisches Prinzip nicht ganz und gar der Art und Weise, wie wir auch als Nicht-Wissenschaftler das Soziale auffassen – nämlich als Gegenstand unseres Wissens von solchen Tatsachen, die wir für schlichte Gegebenheiten halten? Allerdings geht es Searle gerade nicht darum, etwa das Soziale zu ‚verdinglichen‘, wie man es Durkheim vorgeworfen hat, sondern darum, es als kommunikativ Hervorgebrachtes verständlich zu machen. Dazu dient auch die spätere Ausarbeitung sog. *Status Function Declarations*, die plausibel machen soll, wie institutionelle Tatsachen aufgrund deklarativer Sprechakte kreativ *wirklich gemacht* werden können.¹⁷

16 Von einer (phänomenologischen) methodischen Sicherstellung des eidetischen Status ontologischer Objekte, wie sie etwa Husserl verlangt hat, ist bei Searle gar keine Rede. Vgl. Levinas 2006: 37-78. Aus Husserlscher Sicht verbleibt Searle in der sog. „natürlichen Einstellung“.

17 Vgl. Searle 2010: 19 zur Abgrenzung gegenüber dem früheren Buch *The Construction of Social Reality*, das bereits deutlich macht, was der Autor unter einer Ontologie des Sozialen (später auch des Politischen; ebd.: 167, 171) versteht.

Dabei fallen im Ansatz Searles höchst folgenreiche Vorentscheidungen, die er lediglich unter Verweis auf das Funktionieren der normalen Sprache rechtfertigt: *so reden wir* vom Sozialen; und dadurch ist es für uns als eine institutionelle Realität wirklich. Daraus scheint sich zwanglos zu ergeben, 1. dass das Soziale gegenständlich vorliegt, 2. dass es sich in der Form von Objekten des Wissens als solches darstellt; und 3. dass diese Objekte der normalen Sprache zu entnehmen sind, so dass 4. die Ontologie des Sozialen scheinbar nur noch die Aufgabe hat, diese Objekte in ihrer Verknüpfung zur Gesamtheit einer ‚sozialen Wirklichkeit‘ explizit zu machen.

Damit bewegt sich Searle in der Nähe eines (ca. 30 Jahre zuvor erschienenen) Buches, dessen Titel nur eine leichte Akzentverschiebung andeutet: *The social construction of reality* von Peter L. Berger und Thomas Luckmann, das Searle allerdings ebenso wenig erwähnt wie irgendeinen anderen Autor, der im Anschluss an Kant oder Hegel im 19. Jahrhundert explizit eine Sozialphilosophie konzipiert hatte¹⁸, oder einen der frühen sozialwissenschaftlichen Theoretiker (wie James M. Baldwin, George H. Mead oder Georg Simmel), die noch wussten, dass soziale bzw. politische Lebewesen normalerweise nicht nur über eine Stimme verfügen und etwas aussagen können (z. B. über Tatsachen), sondern dass sie sich als Andere vor allem *an einander* wenden; und zwar *auf Erwidern hin*, wie es Karl Löwith in seiner Habilitationsschrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) ausdrückte.¹⁹

18 Vgl. die entsprechenden begriffs- und ideengeschichtlichen Hinweise in Liebsch 2008: 47 ff. und zum weiteren Kontext Wirkus 1996; Röttgers 2002.

19 Jetzt in: Löwith 1981: 9-197, hier: 122. Selbstverständlich kennt auch Searle dieses Phänomen. Aber er scheint es darauf zu reduzieren, dass v.a. deklarative Sprechakte, die *institutional facts* hervorbringen sollen, bestätigt werden, so dass sie in anerkannter Art und Weise diese Funktion erfüllen können.

Löwiths Buch nahm Heideggers ontologischen Begriff des Mitseins auf (ebd.: 96, § 21) und transponierte ihn in den Kontext einer sozialen Anthropologie, die fragt, was uns ursprünglich zu *mit Anderen Lebenden* macht, die nicht nur neben anderen vorkommen ‚auf der Welt‘ (wie sog. „Nebemenschen“ [ebd.: 17], wie man damals noch sagte, oder bloße „Zeitgenossen“), sondern durch ihr Zusammenleben so etwas wie eine soziale Welt überhaupt erst stiften (ebd.: 46). Löwith knüpfte dabei an Kants Rede vom „Dasein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt)“²⁰ ebenso an wie an Ludwig Feuerbachs Kategorie des „Du“ und Wilhelm v. Humboldts soziale Sprachphilosophie (Trabant 1990: 32), die er in den Grundgedanken überführte, es sei ursprünglich gerade das Miteinander-sprechen, woraus eine menschliche Welt und eine solche Gemeinschaft entstehe; und zwar *zwischen* Menschen, die füreinander *Anderere* sind.

Wie eine solche Welt sich in der *gesellschaftlichen Form* einer Wirklichkeit bzw. in der Form einer *gesellschaftlichen Wirklichkeit* darstellen kann, war für Löwith noch kein vordringliches Thema. Genau diese Fragestellung, die dann Berger und Luckmann in wissenssoziologischer Absicht aufwarfen, liegt aber dem wenige Jahre später, 1932, um genau zu sein, abgeschlossenen Buch von Alfred Schütz zugrunde, das als „Einführung in die verstehende Soziologie“ den Titel trägt: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.²¹ Auch davon lässt Searle rein gar nichts ahnen.²² Das soll nicht bedeuten, die genannten Autoren hätten seine Fragen bereits beantwortet, wohl aber deutlich machen, dass zwischen Löwith, Schütz und Berger/Luckmann ein Problem aufgetreten ist, das eine Ontologie des

20 Löwith (1981: 173) bezieht sich auf die dezidiert metaphysische, nicht anthropologisch gemeinte Bestimmung des Weltbegriffs, wie sie in Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zu finden ist (Kant 1977: 411).

21 Schütz 1932/1974; Schütz 1971: 39 ff.

22 Auf diese (und weitere) Desiderate weist auch B. Waldenfels in seiner ausführlichen Rezension hin (1998: 97-112).

Sozialen nicht gleichgültig lassen kann: Die Unterscheidung zwischen *Welt und Wirklichkeit*.

Während Searle sich ausgehend von einem physikalisch-kosmologischen Weltbegriff, in den er sich auch biologisches Leben realiter eingeordnet denkt, weitgehend mit einer darüber geschichteten und sozial „konstruierten“ Wirklichkeit begnügt, hat Helmuth Plessner in seinem Vorwort zu Berger und Luckmanns Schrift genau auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht, wie jene Unterscheidung zu treffen ist: „Welt, offene Welt, ist eine anthropologische Dimension und fungiert als unausschöpfbarer Hintergrund für jede Art von artikulierter Wirklichkeit“ (Plessner 1966/1980: X). Was wir Welt nennen, fällt demnach keinesfalls einfach mit der im Kosmos verlorenen Erde zusammen, ‚auf‘ der wir leben. Sie erweist sich vielmehr selbst als Korrelat menschlicher, sozialer Erfahrung, ohne aber in dieser aufzugehen.

Die Welt kann als solche gerade nicht mit dem Gegenstand einer Naturwissenschaft wie der Physik oder der Biologie zusammenfallen. Darin ist sich Plessner mit Husserl und auch mit Heidegger, gegen den er beharrlich an seinem anthropologischen Fragen festhält, einig.²³ Welt als ein solcher Hintergrund²⁴ wird nur durch Wesen möglich, denen zwar alles Wesentliche mangeln mag, die allein aber ‚in‘ der Welt sein können. Wie Heidegger gezeigt hatte, bedeutet das gerade nicht, in oder auf ihr vorzukommen wie irgendetwas anderes Vorhandenes, sondern dieses ‚In-sein‘ überhaupt erst sich entfalten zu lassen. Demnach bezeichnet In-der-Welt-sein eine Weise des Existierens bzw. des Daseins; und zwar

23 Vgl. aber die Vorbehalte in Plessners Aufsatz *Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1859-1938)* (Plessner 1979: 43-66), sowie in *Lebensphilosophie und Phänomenologie* und in *Ad memoriam Edmund Husserl (1859-1938)* (Plessner 2001a/b: 231-255, 297-303).

24 Genauer: als ein universaler (niemals als eine Art Gegenstand vorliegender) Verweisungshorizont, in dem alles Erfahrbare auftritt bzw. sich zeigt. Vgl. Held 1989.

eines Daseins, das nur in der Form eines gleichursprünglichen Mitseins möglich ist. So oder so verhält sich „je eigenes Dasein“ zum Dasein Anderer. „Zum Sein des Daseins“ gehört „das Mitsein mit Anderen“. Das soll freilich eine existenzial-ontologische Aussage sein, die das Mitsein derart formal fasst, dass es umsichtiges Umgehen mit Anderen, Sorge für sie, Rücksicht, Nachsicht usw. genau so einschließt wie Rücksichtslosigkeit, Gleichgültigkeit und selbst Gewalt gegen sie.²⁵

So gesehen schließt die Ontologie des Mitseins sämtliche Spielarten des Sozialen mit ein, auch die Abkehr von ihm, ja selbst dessen Zerstörung, den Krieg und den Genozid. Dasein heißt: zum Mitsein so oder so verurteilt zu sein; und aus ihm allein geht nicht ohne weiteres hervor, was gutes (bzw. bejahbares) soziales Leben im gewöhnlichen Sinne des Wortes etwa bedeuten könnte. In *Sein und Zeit* finden wir den Begriff derart existenzial formalisiert, dass er keinerlei Bezug mehr zu der Frage hat, ob menschliches Zusammenleben das Prädikat ‚sozial‘ verdient. Gerade um diese Frage war es aber gegangen, als man den modernen Staat über die Funktion der Gewährleistung eines im Innern halbwegs pazifizierten und äußerlich gesicherten Zusammenlebens hinaus an Ansprüchen auf ein gutes (oder gerechtes) Zusammenleben zu messen begann. Insofern kann man sich mit Fug und Recht fragen, ob die Ontologie des Mitseins überhaupt den Titel einer Sozialontologie verdient, als die sie nicht nur von Eugen Fink explizit eingestuft wird, der sich mit Heidegger darin einig ist, dass (wie auch immer näherhin als ‚sozial‘ zu charakterisierendes) Mitsein nicht erst aus einem epistemischen Verhältnis zu einer gegenständlich vorliegenden Wirklichkeit oder Welt, sondern aus einer vorgängigen Erschlossenheit letzterer entsteht.

25 Insofern erscheint es als problematisch, das Mitsein mit einer „Anerkennungsgemeinschaft“ geradezu gleichzusetzen, wie es R. Brandom tut; vgl. Weiss 2001: 38; Heidegger 1984: § 26.

3. Zurück zu einer (ahistorischen) existenzialen Sozialontologie? Vom Mitsein (Heidegger) zur *conditio historica* (Ricoeur)

An dieser Stelle zweigt die sog. existenziale Ontologie, die die Grundstrukturen des Co-Existierens einsichtig zu machen versucht, polemisch von jeglicher Philosophie ab, für die es Welt und Wirklichkeit nur im Modus des Wissens von ihnen scheint geben zu können. Wenn dafür der Name Erkenntnistheorie oder Epistemologie steht (vgl. Fricker 2010), so muss man sagen, dass die existenziale Ontologie des Sozialen, die (wie im Fall Jean-Luc Nancys bis heute) vom Begriff des Mitseins ausgeht (Nancy 2007: 31), eine anti-epistemologische Disziplin ist. Sie bestreitet, heißt das, dass sich die Art und Weise, in der sich menschliches Leben ursprünglich als soziales vollzieht, in Formen des Wissens manifestiert. Damit tritt diese Sozialontologie auch in deutlichen Gegensatz zur Soziologie, wie sie seit Schütz, Berger und Luckmann entwickelt worden ist. Von da an gehen Ontologie und Epistemologie²⁶ scheinbar getrennte Wege. Es wäre kaum übertrieben, von einem Schisma zu sprechen.²⁷

Von phänomenologisch-hermeneutischer Seite hat sich erst Ricoeur dieser Problematik mit großem Aufwand wieder zugewandt, indem er die Ontologie des In-der-Welt-seins einerseits und die Erkenntnis, die wir von dieser Welt im Modus einer sozialen Wirklichkeit haben, andererseits in ihrem relativen Recht bedachte, um beides denken zu können: wie wir existieren im Modus eines In-der-Welt-seins, das sich zunächst nicht in epistemischen Bezügen zu

26 Ein Begriff, den ich hier in einem sehr weiten Sinne für Theorien des Wissens in jeglicher, nicht bloß in „wissenschaftlicher“ Form nehme. Zu diesem weiteren Sinn von Epistemologie vgl. Foucault 1981: Kap. IV, 6; Wehling 2015.

27 Die Spuren sind bis heute festzustellen, wo praktisch die ganze Tradition der Sozialphänomenologie und –hermeneutik unbekannt zu sein scheint; vgl. Scholz 2008; Waldenfels 1989.

einer gegenständlich vorliegenden Welt vollzieht, und wie wir im Verhältnis zur Welt Positionen des (physikalischen, biologischen, aber auch historischen) Erkennens einnehmen können. Zu keinem Zeitpunkt mochte Ricœur so weit gehen, im Namen einer „fundamentalen“ Ontologie jegliche Epistemologie zu verwerfen²⁸, oder aber umgekehrt umwillen einer von jeglicher Dunkelheit, Zweideutigkeit und Fremdheit menschlicher Existenz gereinigten Erkenntnis das ontologische Fragen, so wie es Heidegger radikalisiert hatte, zurückzuweisen (vgl. Liebsch 1993).

Bis zum Schluss hielt Ricœur im Gegenteil daran fest, dass „die Frage: Was bedeutet das, zu existieren? [...] nicht von dieser anderen Frage losgelöst werden“ könne: „Was bedeutet das, zu denken? Die Philosophie lebt aus der Einheit dieser beiden Fragen und stirbt an ihrer Trennung.“²⁹ Diese Überzeugung leitet noch das Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2004) an, in dem sich der Autor allerdings weit von einer Fundamentalontologie entfernt hat und sich auf den Begriff einer *conditio historica* zurückzieht, die für ihrerseits historisch variable, insofern kontingente Formen geschichtlicher Existenz steht, in die wir keine direkte Einsicht haben. Der Hermeneutiker Ricœur hält nach wie vor daran fest, dass wir uns nur auf dem Umweg der Interpretation von Texten dessen vergewissern können, ob und wie Menschen geschichtlich existieren. Er will aber nicht direkt von deren „Geschichtlichkeit“ sprechen, sondern zieht den Ausdruck *conditio historica* vor, worunter er zweierlei versteht: „zum einen eine Situation, in der jeder sich jeweils impliziert, Pascal würde sagen: ‚eingeschlossen‘ findet; zum anderen eine Bedingtheit im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit von ontologischem

28 An dieser Stelle ist es nicht möglich, die verschlungenen Denkwege Ricœurs, die sich um diese Frage drehen, nachzuzeichnen; vgl. aber Ricœur 1953; 1955; 1957; 1972.

29 Ricœur 1979: 596; ähnlich äußert sich der Autor schon Jahrzehnte früher in: Ricœur 1962: 321.

Rang oder [...] von existenzialem Rang gar noch im Verhältnis zu den Kategorien der kritischen Hermeneutik. Wir machen Geschichte, und wir schreiben Geschichte, weil wir geschichtlich sind.“³⁰

Ricœur insistiert aber darauf, die Strukturen dieses Geschichtlich-seins selbst aufklären zu wollen. Und er glaubt nicht, dass dies auf dem Wege einer *direkten Ontologie* möglich ist, sondern nur durch die Vermittlung von Texten³¹, die keineswegs von jederzeit gleichen Strukturen solcher Art künden. Vielmehr legen sie Zeugnis ab von einer tief greifenden Krise jeglicher Sicherheit im Hinblick auf die Frage, wie Menschen ‚sozial‘ (co-) existieren. Dem kann eine *prima facie* a-historische Sozialontologie (etwa unter Berufung auf Heideggers *Mitsein*, auf Gabriel Marcells *coesse* oder auf Hannah Arendts *inter-esse*; GGV: 282) nicht angemessen Rechnung tragen. Denn die geschichtliche Erfahrung, die wir in den Texten beschrieben finden, weckt radikale Zweifel daran, ob und wie Menschen überhaupt ‚sozial‘ aneinander gebunden, miteinander verbunden oder gegenseitig verpflichtet sind – über eine bloß ‚formale‘ Co-Existenz hinaus, die sich scheinbar zu diesen Fragen indifferent verhält (vgl. Levinas 1992: 14).

Ricœur spricht in diesem Zusammenhang wiederholt von „sozialer Bindung“ oder auch, wie schon Jean-Jacques Rousseau, vom „sozialen Band“³² (*lien social*), ohne sich aber dessen sicher zu sein, ob eine Sozialontologie nachweisen kann, dass und wie Menschen unvermeidlich, unbedingt oder unabänderlich aneinander gebunden oder miteinander verbunden sind – und zwar kraft ihres In-der-Welt-seins. Bezeugen gewisse Texte nicht die „bestürzendste Infragestellung des gesicherten Zusammenhalts einer gemeinsamen Welt des Sinns“ (GGV: 255, Anm. 29)? Stellen sie nicht „die Idee der ‚gemeinsamen

30 Ricœur 2004: 441 f., 533, 579 (=GGV).

31 Ricœur 1978a: 79; Ricœur 1978b: 90.

32 GGV: 249, 282, 287, 336, 746; vgl. Nancy 2007: 39.

Menschlichkeit der Mitglieder der *cité*“ in Frage? Eine Idee, die für Ric ur „sicherlich nicht abzulehnen“ ist, wie er mit Blick auf Luc Boltanski und Laurent Th venot ausdrücklich sagt, denen er jene Formulierung entlehnt (GGV: 341). Aber verfügen wir über eine Sozialontologie, die ein für allemal beweisen würde, wie Menschen einander im Zeichen dieser Menschlichkeit verbunden sind und dass darin ein „soziales Band“ zu sehen ist, welches auch durch bezeugte Formen extremer, exzessiver und radikaler Gewalt nicht in Frage zu stellen oder gar ganz zu zerstören ist? N hrt diese Bezeugung nicht tief greifenden Dissens und Zweifel an der Vorstellung einer solchen, unverwüstlichen Bindung? Liegt darin nicht die historische Bedeutung all jener Zeugnisse, die von einer ‚unannehmbaren‘, traumatischen Zerstörung jeglicher menschlichen Bindung zeugen und jeden Hörer oder Leser in eine „indirekte  bertragungssituation gegenüber dem Traumatismus“ versetzen (GGV: 397, 399)?

Wer diese Fragen ernst nimmt – und Ric ur fordert uns dazu auf, dies mit ihm und vielen anderen, auf die er sich bezieht, zu tun –, der wird sich schwerlich mit einer ahistorischen Sozialontologie zufrieden geben können, die den Eindruck erweckt, die Frage, was uns zu sozialen Wesen macht oder zu einer sozialen Existenzweise bestimmt, sei an Befunden vorbei zu klären, die für eine weitgehende Zerstörbarkeit oder Auflösbarkeit des Sozialen sprechen und uns dazu herausfordern, letzteres gerade im Lichte dieser Erfahrung zu verstehen (die, als traumatische und desaströse, nur mit Bedenken überhaupt als ‚Erfahrung‘ im üblichen Sinne zu bezeichnen ist).

So zeichnet sich eine methodische Zirkularität folgender Art ab: Wenn wir wissen wollen, was ‚Sozialität‘ ausmacht, sehen wir uns nicht auf eine direkte Ontologie³³, sondern auf Zeugnisse geschichtlicher Erfahrung verwiesen.

33 Ein Ausdruck Gaston Bachelards, der sich zunächst auf die spontane Ontologie poetischer Erfahrung (nicht auf eine philosophische Disziplin) bezog; Bachelard 1975: 10; siehe auch Merleau-Ponty 1986: 217, 219, 233; Ric ur 1979: 253.

Diese Zeugnisse setzen aber ihrerseits sowohl in der Erfahrung, von der sie zeugen, als auch im Hinblick auf ihre Adressaten eine Sozialität voraus, aus der sie hervorgehen und in die sie wieder eingehen, wenn auch nur in der Weise einer traumatisierenden Infragestellung dessen, was es – in historischer Perspektive – überhaupt bedeuten soll, sich jener „gemeinsamen Menschlichkeit der Mitglieder der *cité*“ zuzurechnen. Auch in dieser Weise kann man verstehen, woran Ric ur die Historiker der französischen *Annales*-Schule erinnert: dass Geschichte „im Sozialen verankert ist“; aber so, dass sie es zugleich radikal in Frage stellt (GGV: 293 ff.).³⁴

So verstanden ist Geschichte eine große „Heterologie“ (Michel de Certeau), d.h. ein „Parcours durch die ‚Spuren der Anderen‘“ (GGV: 331, 563, 590), durch die Spuren, die sie hinterlassen haben, aber auch durch die Spuren, die man zu verwischen und auszulöschen versucht hat. Dagegen bezeugen die fraglichen Zeugnisse die Unausl schlichkeit der Spuren Anderer (um einen Buchtitel von Emmanuel Levinas aufzugreifen) gerade dort, wo man alle Spuren zu beseitigen versucht hat. Beweisen können sie allerdings nichts dergleichen, sondern nur Andere zur indirekten, delegierten Zeugenschaft aufrufen. Nur durch Andere sind sie zu beglaubigen (aber gewiss nicht zu verifizieren), um auf diese Weise selbst dort noch, wo wir es mit der Auslöschung und Zerstörung aller Spuren zu tun haben, an eine mit Anderen ‚geteilte‘ Welt zu appellieren (vgl. Gutjahr/Jarmer 2015).

Obeine solche Welt auf einem *sensus communis* beruhen kann, wie Ric ur an anderer Stelle nahe legt, scheint weniger denn je gewiss. Doch trifft es zu, dass das Zeugnis selbst (auch und gerade dort, wo es ‚Unglaubliches‘, ‚Unwahrscheinliches‘ und ‚Unmögliches‘ bezeugt) „in der Gesamtheit der konstitutiven Beziehungen der sozialen Bindung“ zu einer Institution geworden ist, wie Ric ur mit Renaud Dulongs *Le*

34 Ich habe das näher erklärt in Liebsch 2015c.

Témoign oculaire sagt, ein Buch, das sich seinerseits auf Alfred Schütz' Phänomenologie der sozialen Welt stützt (GGV: 252 f.).

4. Zeugnis und Sozialontologie – in dreifacher Hinsicht

An dieser Stelle würde Searle vermutlich zustimmen und ebenfalls sagen, dass das Zeugnis zu unserer sozialen Wirklichkeit gehört, weil es kraft gesellschaftlicher Übereinkunft als Zeugnis gilt und anerkannt wird. In diesem Sinne würde auch er das Zeugnis als eine soziale, „institutionelle Tatsache“ bezeichnen. Aber was bei Searle nicht in den Blick kommt, das ist eigentümlicherweise die Wirklichkeit und Welt selbst, auf die sich Zeugnisse beziehen; und zwar im Modus einer Bezeugung, die ihrerseits Andere zu Zeugen macht, die das zu Bezeugende weitergeben müssen. Das Zeugnis als soziale Institution oder gesellschaftliche Tatsache, wie sich Searle ausdrückt, wird seinerseits nur durch Zeugen möglich, die *sich* (als *wahrhaftige* oder *glaubwürdige* Zeugen) *und das zu Bezeugende* selbst bezeugen. Das Bezeugte, so wie es in schriftliche Aufzeichnungen oder auch in Video-Dokumentationen eingehen kann, gibt es nur vermittelt des Selbst der Zeugen, die sich in ihrem Zeugnisablegen auch selbst bezeugen (als glaubwürdig, wahrhaftig etc.; vgl. Liebsch 2012a). So gesehen gehören *Selbst-Bezeugung* einerseits, wie sie von Heideggers *Sein und Zeit* (1927) bis hin zu Ricœurs *Das Selbst als ein Anderer* (1990) als Existenzial menschlichen Daseins beschrieben wurde, und *Zeugnisse*, die *das zu Bezeugende* weitergeben, ursprünglich zusammen.³⁵

Darüber hinaus referiert *das Bezeugte* aber auf eine Wirklichkeit und indirekt auf eine Welt, die im Lichte des Bezeugten radikal in Frage steht, wenn es um Zeugnisse einer Gewalt geht, die *prima facie* mit keinerlei Annahme eines

35 An anderer Stelle habe ich das ausführlich deutlich zu machen versucht; Liebsch 2015a.

sozialen Bandes zwischen Tätern und Opfern mehr vereinbar zu sein scheint. In Frage steht hierbei nicht weniger als die *Sozial-Ontologie unserer Zugehörigkeit* zu einer gemeinsamen bzw. geteilten Welt, welche Täter aller Couleur und Opfer einbezieht, die zumindest Anteil an ihr haben (ohne indessen ‚restlos‘ in ihr aufgehen zu müssen); und zwar in der Art und Weise, wie sie ihr Leben leben oder ‚existieren‘.³⁶

Auch hier gilt aber, dass wir über keine direkte Ontologie dieser Art verfügen. Einer solchen – im doppelten Sinne geteilten, problematischen, gerade nicht gewissen – Zugehörigkeit können wir uns wiederum nur auf dem Umweg über Zeugnisse versichern, die deren Ruin und deren wiederholte Zerstörbarkeit bezeugen. Die historische Erfahrung lehrt, dass diese Zeugnisse sich zumal dann nicht auf eine feste institutionelle Struktur stützen können, wenn sie von Unglaublichem, Unwahrscheinlichem oder geradezu für unmöglich Gehaltenen berichten. Gleichwohl können sie nicht umhin, sich in Akten des Zeugnisablegens manifestieren zu müssen, denen soziales Gewicht nur in dem Maße zukommen kann, wie sie als solche auch anerkannt sind.

Darin erschöpft sich aber keineswegs das sozialontologische Problem, das sie aufwerfen, wenn es zutrifft, dass Zeugnisse nur durch Zeugen möglich werden können, die ihrerseits *im Modus der Zeugenschaft existieren*.³⁷ Zu dieser existenziellen bzw. existenzialen Dimension des Sozialen sagt

36 Diese Problematik taucht für Searle gar nicht auf, weil er vom Primat einer physikalischen Welt ausgeht, in der auf bislang schlecht verstandene Art und Weise menschliche Subjekte auftauchen, und zwar als *linguistic animals*, die allein durch ihr Sprechen-können gleichursprünglich ihre Gesellschaftlichkeit hervorbringen (vgl. Searle 2010: ch. 6). Wie prekär letztere ist, insofern sie auf das Zuhören Anderer angewiesen ist, für die Sprechende auch „zählen“ müssen (wie es unaufhörlich J. Rancière betont), wird in diesem Ansatz unkenntlich.

37 Ich kann an dieser Stelle nicht weiter ausführen, dass die Zeugenschaft mit der Aufnahme eines jeden in eine soziale Welt des Lebens mit und unter Anderen gleichursprünglich sein muss; vgl. Liebsch 2015b.

Searle nichts. Er scheint vielmehr nur linguistische Subjekte zu kennen, die sich vor allem im Modus deklarativer Rede mit Anderen ins Benehmen setzen.³⁸ Dabei müssen solche Subjekte zunächst in eine soziale Welt aufgenommen worden sein, in der sie sich und ihre Erfahrungen zum Ausdruck bringen können und Gehör finden. Die Fähigkeit zur Rede, deren Sinn es ist, sich an Andere zu wenden, kommt ihnen nicht als eine natürliche Eigenschaft, sondern nur dank Anderer zu, die ihnen auch zuhören und auf diese Weise die sprachliche Existenz derer, die sprechen, bezeugen. Nur unter dieser Voraussetzung können sich letztere auch als linguistische Subjekte darstellen, die anderen gewisse Kognitionen, Informationen und Überzeugungen mitzuteilen haben. Und in dem Maße, wie sie ihrerseits auch Anderen (und zwar *als Anderen*³⁹) Gehör schenken, bezeugen auch solche Subjekte *deren* sprachliche Existenz. Wir kommen, als sprechende Lebewesen, nur kraft der Bezeugung Anderer zur Welt und werden auf diese Weise unsererseits zu Zeugen ihrer sprachlichen Existenz.

Doch können wir uns keineswegs ohne weiteres auf eine Sozialontologie der Zugehörigkeit zu einer sozialen Welt (im Modus der Zeugenschaft) stützen. Gerade diese Zugehörigkeit ist es ja, was durch jene Zeugnisse radikaler Gewalt wie

38 Auf die Details dieser Theorie der *status functions* und der ihnen zugeschriebenen *deontic powers*, die wie Leim (*glue*) eine Gesellschaft sollen zusammen halten können, ist hier nicht einzugehen (vgl. Searle 2010: 7, 9-14).

39 Ebenso wenig wie die existenziale Dimension sozialontologischen Denkens kommt diese Differenz ins Spiel, wo man das Denken des Sozialen schlicht auf Max Webers Soziologische Grundbegriffe in *Wirtschaft und Gesellschaft* stützt, wo es in § 1/II bekanntlich heißt, als „sozial“ sei menschliches Handeln dann zu verstehen, wenn es sich seinem gemeinten Sinn nach „auf das Verhalten *anderer*“ bezieht. Demgegenüber fragt sozialontologisches Denken (und dessen Kritik bes. bei Levinas) über das Verhalten hinaus nach der Sozialität eines mit und unter Anderen gelebten Lebens, das durch sie und auf sie hin überhaupt erst als solches zustande kommt und insofern als ‚sozial‘ fundiert und konstituiert gelten muss.

nichts anderes in Frage gestellt wurde. Wie tief diese Infragestellung greift, bringt Alain Finkielkraut mit seiner Feststellung zum Vorschein, es gebe „Taten in einer Welt, zu der der Krieg gehört“, und es gebe „Untaten, außerhalb der Welt“ (Finkielkraut 1989: 36 f.). In diese Richtung geht auch Maurice Blanchots Auseinandersetzung mit einer ‚desaströsen‘ Gewalt, die nicht nur eine bestimmte Wirklichkeit beschädigt bzw. ganz ruiniert, oder ‚in‘ der Welt ‚vorkommt‘, sondern die Welt einer geteilten Co-Existenz selbst angreift – bis zu einem Punkt, wo nicht mehr klar ist, ob Täter und Opfer überhaupt noch einer gemeinsamen Welt teilhaftig sind.⁴⁰

Sowie Searlescheinbar nichts von der *sozialontologischen Dimension der Existenz* derer weiß, die als Zeugen oder als linguistische Subjekte einer bestimmten *Wirklichkeit im Sinne einer Ontologie sozialer Tatsachen* auftreten können (weil sie zuvor als solche durch Andere instituiert und anerkannt worden sind), so weiß er auch nichts von der *sozialontologischen Dimension der Welt*, die nur durch Menschen möglich wird, aber niemals einen unverbrüchlichen substanziellen Bestand hat, wenn es denn stimmt, was uns jene Zeugnisse hinterlassen haben: die Einsicht nämlich, dass gewisse Untaten radikal daran zweifeln lassen, ob wir (und mit wem wir) überhaupt eine (menschliche) Welt teilen und bewohnen.⁴¹ Bedenkt man die innere Zusammengehörigkeit dieser drei Hinsichten sozialontologischen Fragens – nach der *Existenzweise* derer, die ‚sozial‘ leben, nach der *Wirklichkeit*, auf die sie sich beziehen, und nach der gemeinsamen bzw. geteilten *Welt*, an der sie als

40 Blanchot 2005. Die Frage, ob das phänomenologisch plausibel sein kann, wenn man die Welt wie die oben zitierten Autoren als „Horizont“ oder „Hintergrund“ aller ‚sozialen‘ Wirklichkeit auffasst, wäre erst eigens aufzuwerfen.

41 Insofern steht hier radikal jene Referenz auf eine gemeinsame Welt in Frage, von der Ricoeur früher gesagt hatte „que l’être-dans le monde qui est porté au langage est simultanément un être-avec ceux qui partagent la même parole“; vgl. Ricoeur 1978c: 462.

Zeugen der sprachlichen Existenz Anderer Anteil nehmen und haben –, so zeigt sich, was für ein beschränktes Bild uns Searle von einer zeitgemäßen Sozialontologie vermittelt, indem er scheinbar vergisst, dass wir, bevor wir mit einer Ontologie sozialer Tatsachen zu tun haben, sozial existieren müssen vermittels einer Sprachlichkeit, die nicht einfach unserer natürlichen Ausstattung zuzuschreiben ist, sondern nur als durch Andere bezeugte wirklich ist.

Wie aber, das lehrt uns keine ahistorische Ontologie, die direkten Zugriff auf sogenannte Existenzialien hätte. Zu Grundstrukturen sozialen Lebens, wie sie unter dem Begriff des Mitseins zur Sprache gebracht worden sind, stoßen wir allenfalls indirekt und nachträglich vor – im Lichte von Erfahrungen und Texten, die historisch kontingente Einblicke darin eröffnen, wie soziales Leben geschieht (oder zerstört wird) und wie es sich auf eine gemeinsame oder ruinierte Wirklichkeit bezieht in einer geteilten Welt... Diese Ausgangsbasis sozialontologischen Fragens lassen wir niemals einfach hinter uns wie eine Wittgensteinsche Leiter. Im Gegenteil: sie zwingt uns dazu, Ontologien zu revidieren, deren Verfechter glauben machen, sie könnten unter Umgehung kontingenter Erfahrungen und Texte auf direkte Art und Weise zur Sprache bringen, wie sich menschliches Leben, menschliche Existenz oder ein anonymes Dasein vollzieht.

5. Revidiertes Mitsein, *co-* oder *inter-esse*

In diesem Sinne hat schon Sartre gegen Heideggers Thanatologie Einspruch erhoben. Andere existenzielle Modelle der Sterblichkeit würden ein anderes Licht auf das berühmterberühmte Vorlaufen zum (je-meinigen) Tod werfen, meinte er (Sartre 1993: 914-937). Levinas' Heidegger-Kritik zielte in die gleiche Richtung, aber mit einem ganz anderen Ergebnis. Sie bot nicht den Gedanken eines gleichmütigen oder auch gleichgültigen Sicharrangierens mit dem eigenen Tod gegen die von diesem beherrschte „Sorge“ auf; vielmehr erinnerte Levinas

an Vorstellungen eines verantwortlichen Lebens, in dem der Tod des Anderen der „erste Tod“ sei. Kann demnach das Dasein primär in der Sorge um die Sterblichkeit des Anderen gelebt werden (Levinas 1996: 19, 53, 115 f.)? Geht menschliche Existenz insofern weit über ein neutrales *inter-* bzw. *co-esse* oder Mitsein hinaus, das sich auch als Zusammenmarschieren manifestieren kann, wie Levinas bissig gegen Heidegger vorbringt?⁴² Geschieht um die Sterblichkeit des Anderen besorgte Existenz nicht in der Form eines *nicht-indifferenten* Mitseins, das sich niemals auf ein bloßes Nebeneinander oder nur formales Mit-einander reduzieren kann, das sich ggf. widerstandslos einer befehlenden Instanz unterwerfen lässt (vgl. Fink 1979: 390 f.)?

Auch hier müssen wir zugeben, dass wir (abgesehen natürlich von empirischen Vorkommnissen dieser Art, denen keine ontologische Beweiskraft zukommt) davon *direkt* gar nichts wissen können, ob soziale Existenz ‚eigentlich‘ zu etwas anderem bestimmt ist. Auch Levinas sieht sich deshalb dazu gezwungen, seine Revision dessen, was er als Heideggersche Sozialontologie wahrgenommen hat, erst einmal der Negativität historischer Erfahrung entgegenzusetzen, in deren Licht ihm ein indifferentes Mitsein als vollkommen unzureichende, weil ethisch buchstäblich gleichgültige Vorstellung eines bloßen Nebeneinanderherlebens erschien, dessen sich gewisse Machthaber ganz nach ihrem Belieben bemächtigen können. Ist da nichts, fragte Levinas dagegen, was sich dem im sozialen Verhältnis zum Anderen widersetzt – und zwar von Anfang an?

Was Levinas selbst als Antwort auf diese – zweifellos nicht ‚naturgeschichtlich‘ gemeinte – Frage anzubieten hat, ergibt gewiss keinen Beweis – etwa für eine ursprüngliche Bestimmung zur ethischen Nicht-Indifferenz *dem Anderen*

42 „Die ethische Beziehung, das *Miteinandersein*, ist bei Heidegger nur ein Moment unserer Präsenz in der Welt. Sie hat keine zentrale Bedeutung. *Mit*, das heißt immer sein neben..., das ist nicht in erster Linie das Antlitz, das ist *zusammensein*, vielleicht *zusammenmarschieren*.“ Vgl. Levinas 1995: 148; Levinas 1989: 135.

und *allen Anderen* gegenüber. Aber es gelingt ihm immerhin, jede Sozialontologie in Zweifel zu ziehen, die unvermittelt auf der Ebene jenes Mitseins, eines *co-* oder *inter-esse* behauptet ansetzen zu können, so als ob sie in das ‚Sein‘ des Sozialen direkten, durch nichts getrüben oder verdeckten Einblick hätte.

Ungeachtet wichtiger Unterschiede, die ihn von Levinas trennen, ist sich Ricœur mit ihm in dieser Hinsicht scheinbar einig. Wie Levinas geht auch Ricœur davon aus, dass die philosophische Disziplin der Ontologie im 20. Jahrhundert ganz neu befragt werden muss – im Lichte einer historischen Erfahrung, die äußerste Verbrechen gegen Andere bezeugt und in Folge dessen die Frage aufwirft, was sich ihnen in dem, was man seit Kierkegaard als Existenz oder seit Heidegger als Dasein bezeichnet, widersetzt. In Schriften, die Ricœur seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts veröffentlicht hat, wird überdeutlich, wie er sich mehr und mehr auf Levinas' Grundfrage zu bewegt: wie ist menschliches Leben vom Anderen ‚ansprechbar‘? Wie müsste man von dieser Ansprechbarkeit her die Art und Weise neu denken, wie menschliches Leben bzw. „Dasein“ geschieht?

Gehört auch zu geschichtlicher Existenz ein Mitsein, das sich als vom Anderen (sei es als Du, sei es als Drittem) ansprechbar und ihm verfügbar erweist? Ist es insofern zu einer ursprünglichen Nicht-Indifferenz ihm gegenüber bestimmt? Wird aber nicht auch diese Bestimmung, wenn es sie gibt, vom Anspruch (*invocation*) des Anderen her ebenso wie die Verfügbarkeit (*disponibilité*) ihm gegenüber nur bezeugt?⁴³

Hier bewegt sich Ricœur (1989) an der Grenze zwischen Ontologie und Ethik. Für ihn steht nicht länger fest, dass geschichtliches Mitsein – wenn es sich zum Anderen hin öffnet – in einem bloßen *co-esse* und im Interesse oder Wunsch zu sein aufgeht, wie ihn Spinoza beschrieben hat, mit dessen Ontologie Ricœur in früheren Jahren geliebäugelt hatte (Ricœur 1960:

43 Ricœur 1972b; dt. in Ricœur 2008.

47-65). In seinen späten Schriften dagegen kommt er Levinas' Polemik gegen Spinoza und Heidegger wiederholt nahe. Haben beide nicht nur eine Art ontologischen Egoismus bzw. einen „Triumph des Selben“ (Levinas 1987: 121) – sei es als Begehren, im Sein zu verharren und sich in ihm zu erhalten, sei es als Sorge um sich – beschrieben, der überhaupt kein Verhältnis zum Anderen kennt? Gegen Levinas wendet Ricœur andererseits die Frage, ob ein vom Anderen angesprochenes und in Anspruch genommenes Leben so ohne weiteres aus jeglicher um sich besorgten Existenz ausscheren kann, wie es Levinas stellenweise suggeriert hatte. Hatte Levinas nicht selbst geschrieben, auch ein solches Leben appelliere an die Identität derjenigen, die für es einstehen, indem sie sich als *jemand* erweisen?⁴⁴ Und muss man diese Identität nicht als *Selbstheit* (statt, wie es Levinas immer wieder suggeriert, als *Selbigkeit*) denken?

Auf die Existenz *als jemand*, bzw. als ein Selbst (*ipse*), nicht als Selbiges (*idem*), zielt im normalen Sprachgebrauch die *Wer-Frage* ab, die für Ricœur nicht bloß auf *narrativem* Wege, etwa in der Form einer schriftlich niedergelegten Geschichte, sondern vor allem im Modus *praktischer Bezeugung* ihre Antwort findet. In der Bezeugung (*attestation*) des Selbst-Seins geht es nicht allein um die je-meinige, erzählbare Identität, sondern darum, vom Affiziertsein vom Anderen Zeugnis abzulegen. So soll sich das Selbst als ein *être affecté* erweisen, das von Anfang an zum Anspruch des Anderen hin geöffnet ist.⁴⁵ Dabei bleibt weitgehend unklar, wie das zu Ricœurs später Aristoteles-Exegese im Sinne einer „Ontologie handelnder Selbstheit“ passt (Ricœur 1996: 376), die sich als *energeia* geschichtlicher Praxis in der Form eines *être agissant* bewähren soll. Die entgegen Levinas' anti-ontologischer Stoßrichtung dezidiert ontologische Frage – Was für eine Art von Sein ist das Selbst, das geschichtlich existiert und von dem letztlich das Geschichtsdenken han-

44 Levinas 1992: 175, 310 f.; Liebsch 2012b: 257 ff.

45 Ricœur 1993: 455–477; Ricœur 1998.

delt? – stößt unvermittelt auf die von Levinas angeregte Frage: Wie kann geschichtliche Existenz dem Anspruch des Anderen gegenüber ursprünglich – und zwar *passiv* (Levinas, 1992: 49 ff.) – ‚aufgeschlossen‘ sein und ihm womöglich gerecht werden?

Vom Anderen her, der „unvorstellbar“ bleibt, wie Ricœur mit Levinas argumentiert⁴⁶, empfängt das menschliche Selbst die Gabe der Verantwortung, die Bestimmung zur Nicht-Indifferenz angesichts der Sterblichkeit des Anderen, aber auch den Sinn des Gebens, der es nicht länger als ein „Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Sein geht“ erscheinen lässt. Im Unterschied zu Levinas begreift Ricœur die Revision der Ontologie des Selbst⁴⁷, das er als ein Anderes, aber auch als vom Anderen her inspiriertes und dem Anderen verpflichtetes und *insofern mit-seiendes* beschreibt, immer noch als Versuch einer „Existenzerhellung“ auf den Spuren von Karl Jaspers (Ricœur 2006: 317). Damit bleibt er den existenzphilosophischen, aber zu Heidegger Distanz haltenden Ausgangspunkten seines philosophischen Fragens bis zum Schluss verpflichtet, obgleich ihm das menschliche Selbst keiner transparenten philosophischen Reflexion mehr zugänglich erscheint, hat es sich ihm doch als „der Ort des Verkennens schlechthin“ erwiesen (ebd.: 318).

Demnach gibt es weder für das menschliche Selbst in seiner Alltäglichkeit noch auch für den Philosophen, der sich auf der Suche nach einer angemessenen Ontologie über sie zu erheben versucht, die Möglichkeit einer direkten, unvermittelten Einsicht in die Art und Weise, wie sich menschliches Leben als ‚soziales‘ auf existenzialer Ebene vollzieht. Wir verfügen nur über kontingente Ausgangspunkte eines prekären Selbstverhältnisses, in dem wir uns selbst nicht transparent

46 Ricœur 1997: 21 f.; Ricœur 2006: 309 f., 323.

47 Gegen die Rede vom Selben ist Levinas nach Ricœurs Dafürhalten unaufhörlich angerannt, ohne recht die Differenz zwischen Selbigkeit und Selbstheit zu realisieren. Davon sehe ich hier ab.

sind, sondern sogar ständig verkennen. Um so mehr sind wir auf Ab- und Umwege der Interpretation angewiesen, die unter dem Druck historischer, vielfach gewaltsamer Erfahrung wenigstens indirekt zu verstehen geben können, wie es um das Soziale in der Tiefe eines Mitseins bestellt ist, das im Lichte der wichtigsten Beiträge zur Sozialontologie des 20. Jahrhunderts zwischen einem indifferenten *co-esse* einerseits und einem verantwortlichen Für-den-Anderen-sein andererseits, dem wir (lt. Levinas) sogar wie Geiseln unterworfen sein sollen, eigentümlich changiert. Nur wenn man sich diesem beunruhigenden Changieren aussetzt und es nicht verleugnet, kann aber deutlich werden, warum sich eine Ontologie des Sozialen nicht in der Beschreibung von linguistisch-kognitiven Konstruktionen gewisser sozialer Tatsachen erschöpfen sollte, wie es bei Searle der Fall ist. Schließlich gehört zu diesen „institutionellen“ Tatsachen auch das Zeugnis, das wir nur auf der Spur einer Bezeugung angemessen verstehen können, die ihrerseits auf die Zugehörigkeit zu einer menschlichen Welt verweist, der wir uns niemals sicher sein können. Ein für allemal, so scheint es, hat diese Welt keinen ‚substanziellen‘ Bestand mehr – auch nicht als eines universalen ‚Horizonts‘ aller sozialen Wirklichkeit. Und ontologisch geschieht menschliches Leben angesichts dessen nur noch als ein prekäres, das umso mehr auf Andere angewiesen ist, um sich nicht nur des Wirklichen, sondern auch des In-der-Welt-seins versichern zu können, das wir allemal Anderen zu verdanken haben, von Geburt an und bis auf weiteres...

Literatur

Arendt, Hannah (1985): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.

Arendt, Hannah (1994): *Über die Revolution*. München: Piper.

Aristoteles (1994): *Politik*. Reinbek.

Bachelard, Gaston (1975): *Poetik des Raumes*. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein.

- Badiou, Alain (2003): *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*. Wien: Turia + Kant.
- Badiou, Alain (2013): *Das Erwachen der Geschichte*. Wien: Passagen.
- Blanchot, Maurice (2005): *Die Schrift des Desasters*, München. Fink.
- Deleuze, Gilles (1980): „Der Aufstieg des Sozialen“, in Jacques Donzelot: *Die Ordnung der Familie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 246-252.
- Donzelot, Jacques (1987): „Der Untergang der Romantik“, in Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*. Frankfurt/M.: Athenäum: 450-463.
- Durkheim, Emile (1984): *Die Regeln der soziologischen Methode*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fink, Eugen (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt/M.
- Fink, Eugen (1977): *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Fink, Eugen (1979): *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Fink, Eugen (1987): *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Finkelkraut, Alain (1989): *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit*. Berlin: Ed. Tiamat.
- Foucault, Michel (1981): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fricker, Miranda (2010): *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Graeber, David (2014): *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. München: Goldmann.
- Grimm, Jacob/Wilhelm Grimm (1854-1961): *Deutsches Wörterbuch, 16 Bde*. Leipzig.
- Gutjahr, Marco/ Jarmer, Maria (Hg.) (2015): *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildlichen*. Wien: Turia + Kant.
- Heidegger, Martin (1984): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Held, Klaus (1989): „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“, in Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.): *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 13-39.

- Held, Klaus (2010): *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt/M.: Lang.
- Houllebecq, Michel (2005): *Die Möglichkeit einer Insel*. Köln: Du Mont.
- Husserl, Edmund (1980): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Niemeyer.
- Kant, Immanuel (1976): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1977): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 2, Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2003): *Sozialpolitisches Denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2014): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*. Berlin: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1989): *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner.
- Levinas, Emmanuel (1992a): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Levinas, Emmanuel (1992b): *Außer sich*. München, Wien: Hanser.
- Levinas, Emmanuel (1995): *Zwischen uns*. München, Wien: Hanser.
- Levinas, Emmanuel (1996): *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen.
- Levinas, Emmanuel (2006): „Über die ‚Ideen‘ von E. Husserl“, in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*. Freiburg i. Br., München: Alber: 37-78.
- Liebsch, Burkhard (1993): „Vom dezentrierten *cogito* zur historischen Intentionalität. Spannungsfelder zwischen Existenz und Wissenschaft in der Philosophie Paul Ricœurs“, in Dimitri Ginev (Hg.), *Die Verschmelzung der Untersuchungsbereiche. Formen des Dialogs zwischen Kulturwissenschaften und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt/M., Berlin, Bern: Lang: 85-104.
- Liebsch, Burkhard (2008): *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*. Freiburg i. Br., München.
- Liebsch, Burkhard (2010): *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*. Weilerswist: Velbrück

Wissenschaft.

- Liebsch, Burkhard (2012a): „Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft“, in *Philosophische Rundschau* 59, Heft 3: 217-235.
- Liebsch, Burkhard (2012b): *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Liebsch, Burkhard (2013): „Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen“, in Olivier Abel/Paul Marinescu (Hg.), *On the Proper Use of Phenomenology Paul Ricœur Centenary, Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII*: 117-142.
- Liebsch, Burkhard (2014): Rezension von B. Latour, *Existenzweisen*, in *Philosophischer Literaturanzeiger* 67, Nr. 4: 356-366.
- Liebsch, Burkhard (2015a): „Der Komplex der Zeugenschaft und der Begriff der politischen Welt“, in: Matthias Däumer, Aurélia Kalisky, Heike Schlie (Hg.) *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München: Fink (i. E.).
- Liebsch, Burkhard (2015b): *In der Zwischenzeit. Profile menschlicher Generativität heute*. Zug, i. V.
- Liebsch, Burkhard (2015c): „Ethik im Prozess historischer Revision: Sozialphilosophie Zur Frage ‚Ethik – Wozu und wie weiter?‘“, in: Gerhard Gamm/Andreas Hetzel (Hg.): *Ethik – Wozu und wie weiter?* Bielefeld: transcript: 161-184.
- Löwith, Karl (1981): *Sämtliche Schriften, Bd. 1*. Stuttgart: Metzler.
- Luhmann, Niklas (1993): *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 2*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink.
- Münkler, Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Nancy, Jean-Luc (2007): *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Zürich, Berlin: diaphanes.
- Orth, Ernst W. (Hg.): *Studien zur Sprachphänomenologie*. Freiburg i. Br., München: Alber 1979.
- Peursen, Cornelis A. v. (1969): *Phänomenologie und sprachanalytische Philo-*

sophie. Stuttgart: Urban.

- Plessner, Helmuth (1966/1980): „Zur deutschen Ausgabe“, in: Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.: Fischer: IX-XIX.
- Plessner, Helmuth (1979): „Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1859-1938)“, in *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 43-66.
- Plessner, Helmuth (2001a): „Lebensphilosophie und Phänomenologie“ in *Politik. Anthropologie. Philosophie*. München: Fink: 231-255.
- Plessner, Helmuth (2001b): „Ad memoriam Edmund Husserl (1859-1938)“, in *Politik. Anthropologie. Philosophie*. München: Fink: 297-303.
- Rancière, Jacques (2007): *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2008): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b-books.
- Rancière, Jacques (2008): *Ist Kunst widerständig?* Berlin: Merve.
- Ricœur, Paul (1950): *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier Montaigne.
- Ricœur, Paul (1953): „Sur la phénoménologie“, in *Esprit* 21: 821–839.
- Ricœur, Paul (1955): „Philosophie et ontologie. Retour à Hegel“, in *Esprit* 23: 1378-1391.
- Ricœur, Paul (1957): „Renouveau de l'ontologie“, in *Encyclopédie Française, T. XIX*, Paris: Larousse, 19.16–15 bis 19.18–3.
- Ricœur, Paul (1960): „Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Urbejahung“, in Richard Wisser (Hg.): *Sinn und Sein*. Tübingen: Mohr: 47-65.
- Ricœur, Paul (1962): „L'Humanité de l'homme“, in *Studium Generale* 15: 309-323.
- Ricœur, Paul (1967): „Husserl and Wittgenstein on Language“, in Edward N. Lee/Maurice Mandelbaum (Hg.), *Phenomenology and Existentialism*. Baltimore: Routledge & Kegan Paul: 207-217.
- Ricœur, Paul (1972a): „Ontologie“, in *Encyclopaedia Universalis XII*. Paris, S. 94–102.
- Ricœur, Paul (1972b): „L'herméneutique du témoignage“, in *Le témoignage*, Paris: Aubier Montaigne, S. 35–60; dt. in ders.: *An den Grenzen der Hermeneutik*. Freiburg i. Br., München: Alber 2008.

- Ricœur, Paul (1978a): „Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik“, in Jörg Zimmermann (Hg.): *Sprache und Welterfahrung*. München: Fink: 67-88.
- Ricœur, Paul (1978b): „Der Text als Modell“, in: Hans-Georg Gadamer/Gottfried Boehm (Hg.): *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 83-117.
- Ricœur, Paul (1978c): „Philosophie et langage“, in: *Revue Philosophique* 4: 449-463.
- Ricœur, Paul (1979): „Philosophieren nach Kierkegaard“, in Michael Theunissen/Wilfried Grewe (Hg.): *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 579-596.
- Ricœur, Paul (1979): *Main Trends in Philosophy*. New York, London: Holmes & Meier.
- Ricœur, Paul (1989): „Entre éthique et ontologie: la disponibilité“, in: Michèle Sacquin (Hg.): *Gabriel Marcel*, Paris: Bibliothèque Nationale 1989: 157–165, 193–200.
- Ricœur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung III*. München: Fink.
- Ricœur, Paul (1993): „De la métaphysique à la morale“, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, 455–477.
- Ricœur, Paul (1996): *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Ricœur, Paul (1997): *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-déla de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF; dt.: *Anders. Eine Lektüre von Emmanuel Levinas' Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Wien, Berlin: Turia + Kant 2015.
- Ricœur, Paul (1998): *Das Rätsel der Vergangenheit*. Göttingen: Wallstein.
- Ricœur, Paul (2004): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. München: Fink.
- Ricœur, Paul (2006): *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Röttgers, Kurt (2002): *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg: Scriptorum.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Scholz, Oliver R. (2008): „Sozialontologie“, in: Stephan Gosepath/Winfried Hinsch/Beate Rössler (Hg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Bd. 2*. Berlin: de Gruyter, S. 1229-1233.
- Schütz, Alfred (1932/1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Einfüh-*

- rung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred (1971): *Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Den Haag: Nijhoff.
- Schwan, Alexander (1963): „Politik als ‚Werk der Wahrheit‘. Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles“, in Paulus Engelhardt OP (Hg.): *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz: Mathias Grünewald-Verlag: 69-110.
- Searle, John R. (1997): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Reinbek: Rowohlt.
- Searle, John R. (2010): *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Trabant, Jürgen (1990): *Traditionen Humboldts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (1970): „Phänomenologie und Sprachanalyse“, in Rüdiger Bubner/Konrad Cramer/Rainer Wiehl (Hg.): *Hermeneutik und Dialektik II*. Tübingen: Mohr: 3-23.
- Waldenfels, Bernhard (1989): „Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken“, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7*. Basel: Schwabe: 742-752.
- Waldenfels, Bernhard (1998): „Sozialontologie auf sozialbiologischer Basis. Searles Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit“, in *Philosophische Rundschau* 45: 97-112.
- Weber, Max (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Wehling, Peter (Hg.) (2015): *Kulturelle Deutungen des Nichtwissens im Wandel?* Bielefeld: transcript.
- Weiss, Johannes (2001): „Einleitung“, in ders. (Hg.): *Die Jemeinigkeit des Mitseins: Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*. Konstanz: UVK.
- Wirkus, Bernd (1996): *Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Die Identität zwischen Sein und Reflexion.

Zur Klärung eines viel umstrittenen Begriffes

1. Ontologische Vorüberlegungen

In was für einer Verbindung stehen das Sein und die Identität innerhalb der Philosophie? Die Frage nach der Identität kann man freilich einmal als eine rein logische betrachten, aber es ist viel interessanter, und für die Philosophie, scheint es, fruchtbarer, wenn sie sich mit der Frage nach dem Wirklichen verbindet. Im Folgenden geben wir einen knappen, sprunghaften, philosophiegeschichtlich bezogenen Überblick zu dieser Frage.

Die Philosophie ist (spätestens) seit Platon mit der Frage nach der Identität *ausdrücklich* konfrontiert, aber diese kommt mit neuer Kraft erst in der Neuzeit in den Vordergrund. Eine der berühmtesten, von der Identität handelnden Formulierungen aus dieser Zeit stammt von Leibniz, der sagte: „Jedes Ding ist das, was es ist.“ Die Übereinstimmung des Seins von etwas mit sich selbst steht für die *ontologische Identität*, und dies müsste für alles was überhaupt und irgendwie ist, feststellbar sein. Und umgekehrt gilt auch – damit es etwas überhaupt geben kann, muss es unter das Prinzip der Selbstübereinstimmung fallen. Wenn man von dem durch Leibniz formulierten Grundsatz ausgeht, kann man den Eindruck bekommen, dass Identität und Sein verschiedene Intentionen, aber die gleiche Extension hät-

ten. Aber während die durch das Sein bereitgestellte „Information“ entscheidend ist, denn es ist keineswegs gleichgültig, ob etwas ist oder vielmehr nicht ist – so ist dafür die Information, die wir mit dem Satz der Identität erhalten - dass alles eins/ dasselbe mit sich selbst ist – trivial, zumindest auf den ersten Blick.

Wenn man sagt, dass alles, genauer: jedes einzelne Etwas, dasselbe mit sich selbst ist, dann bedeutet dies einfach, die logische Identität festzustellen: also $A = A$. Das heißt, dass der Satz der Identität für alle denkbaren Sachverhalte, nicht ausschließlich innerhalb des Bereichs des Seienden, gilt. Die Aussage: *Alles was ist – ist*. ist sozusagen eine Folge der „Anwendung“ des Satzes der Identität auf das Feld des Seienden, wobei das „Thema“ dieser Übereinstimmung von jedem (seienden) „Etwas“ mit ihm selbst gerade ihm entsprechendes Sein wäre. Und dem ist so, weil im Bereich dessen, was ist, die allgemeine Bestimmung von jedem einzelnen Etwas eben das ist, dass es ein *Seiendes* ist. Schließlich wird mit diesem Satz behauptet, dass alles durch eben den Umstand als ein Seiendes dargestellt wird, dass es sich selbst gleich ist. Insofern könnten wir den Satz *Jedes Ding ist das, was es ist*. umformulieren, bzw. präzisieren, mit der inhaltsgleichen Behauptung: *Jedes Seiende kommt hinsichtlich dessen, was es ist, seinem eigenen Sein gleich*.

Mit dieser Explikation wird scheinbar nichts Neues über das Subjekt des Urteils gesagt. Mit anderen Worten, das Urteil: *Jedes Ding ist das, was es ist*. stellt logisch gesehen eine Tautologie dar. Obwohl der Gültigkeitsbereich des Satzes der logischen Identität breiter als das Gebiet des Seienden ist, stellt man sofort fest, – sobald man alles was ist, in Betracht zieht – dass die Übereinstimmung mit sich selbst das ausnahmslose Merkmal von allem Seienden ist. Dabei kommt man zu diesem Schluss weder unter dem Austritt aus der Domäne des Seienden im Ganzen, noch durch ausdrückliche Erörterung einer gewissen Hinsicht der Realität; es ist vielmehr unmittelbar ersichtlich, also ohne in die Einzelheiten irgendwelches Seienden einzugehen, dass ein Seiendes als Seiendes mit sich selbst *seinsmäßig* zur Dek-

kung kommen muss. Ontologische Selbstübereinstimmung ist mithin die *analytisch feststellbare* „Eigenschaft“ von allem Seienden, da es keines unter ihnen gibt, das aus dem Gültigkeitsbereich des Satzes der Identität herausfiele. Bedeutet aber dies, dass das Ergebnis der Anwendung des Satzes der Identität auf das Gebiet des Seienden ausschließlich als eine Tautologie zu betrachten ist?

Schauen wir uns zunächst eine der Schlüsselformulierungen eines der Mitbegründer der Identitätsphilosophie an. Schelling nämlich schrieb: „Alles, was ist, ist an sich Eines.“ Dieses „an-sich“ macht nicht nur einen auffälligen Unterschied dieser Formulierung zur Leibnizschen aus, sondern es deutet auch eine signifikante Ergänzung des Satzsinnes der (ontologischen) Identität an. Daraus lässt sich nämlich darauf schließen, dass alles was ist – ungeachtet dessen wie es zunächst aussieht, und wiewohl es als veränderlich und vielfältig erschiene – letztendlich, also „an sich“, ein Eines ist. Die Vielfalt und Veränderlichkeit – dürfte man aufgrund dessen sagen – ist (im „parmenideischen“ Sinne) nur scheinbar, während diese ganze Vieltätigkeit des Erscheinungsmäßigen unter eine wesentliche Einheit letztendlich fällt, so dass diese als formales Moment des *Wesens* des beobachteten Dinges feststeht. Mit anderen Worten, damit Etwas *wirklich* sein kann, ist es notwendig, dass es einen *Wesenskern* gibt, worauf sein ganzes Sein – und zwar mittels einer unausweichlichen, also nichtwillkürlichen Interpretation – *effektiv* zurückzuführen ist. (Hier schieben wir die Frage nach der Rechtfertigung des Begriffspaares *Existenz–Essenz* beiseite, dessen Tragfähigkeit im Laufe der Philosophiegeschichte seit langem und zwar vielfach in Frage gestellt worden ist.)

Dieses einheitliche Wesen ist das hintergründige formale Moment der erscheinungsmäßigen Vielfältigkeit des Seienden, und es kann nur einem rationalen, vernunftsgemäßen Standpunkt aufgehen. Daraus ist somit zu schließen, dass ein Seiendes nur dann einheitlich ist wenn innerhalb seiner das Esentielle vor der Existenziellen irgendwie Oberhand gewinnt.

Wir dürften sogar sagen – wenn wir die platonisierende Lesart des obigen Satzes weiter treiben möchten – dass nicht nur die Änderung und Vielfalt bloß scheinbar, und das Einssein dagegen das Wahrhaftige ist, sondern dass ein wahrhaft Seiendes (platonisch: eine Idee) dasjenige ist, das nicht primär gegenüber einem anderen, also in Bezug auf ein Anderes ist, so dass bei ihm die Relationalität nicht unbedingt im Vordergrund steht. Es *ist* vielmehr in einem ursprünglichen Sinne in Bezug auf sich selbst, also befindet sich in einer proteischen, *ontologisch fruchtbaren Selbstbezüglichkeit*.

Dass eine solche Lesart der Worte Schellings nicht unbegründet ausfallen muss, zeigt u. a. auch der Umstand, dass das in ihm vorkommende „Eine“, als die entscheidende formale Bestimmung des Seins eines jeden Seienden, als Substantivum geschrieben ist. Eigentlich eins sein – das bedeutet nicht, dass jedes Seiende u. a. als numerisch eins charakterisierbar ist, was übrigens selbstverständlich ist; es bedeutet vielmehr, dass seine ontologische Wahrheit gerade dadurch zum Ausdruck kommt, dass es an sich ein Eins-Sein bildet. Und als ein Einssein figurieren, das heißt weiter an einer vernunftsgemäßen Ordnung teilzunehmen, dessen volle, entwickelte Bestimmung sich etwa von einem Eindruck unterscheiden muss, den ein oberflächlicher Schein erweckt. Deshalb ist es m. E. gestattet, den Schellingschen Satz umzuformulieren, bzw. zum Ende auszudeuten, und zwar so: *Alles, was es gibt, ist in dem Maße, in dem es an einem Einssein beteiligt ist.* oder sogar *Alles, das es gibt, ist nur dadurch, dass es an Einem selbst teilnimmt.* Mit dieser winzigen Einschlebung (von „an sich“) haben wir offensichtlich etwas erhalten, das sich erheblich von der leibnizschen Tautologie unterscheidet. Identität; genauer der Satz der Identität, ist mithin nicht tautologisch-nichtinformativ, sondern nichtselbstverständlich, diskriminativ-bestimmend und deshalb mindestens potenziell normativ geladen; so sieht die Sache momentan aus.

Aber die Einführung der platonischen Zweiteilung kann in diesem Zusammenhang vielleicht auch irreführend

sein – wenn man es so deutet: das Einssein komme nur dem wahrhaft Seienden, also der Idee zu, nicht aber den sich ändernd-täuschenden Einzeldingen von denen wir umgeben sind. Der Unterschied zwischen einem bloßen Ding und dem eigentlich Seienden wurde wie in der Geschichte der Metaphysik bekannt nicht für gegenstandslos gehalten, er wurde nicht auf die Weise ausgearbeitet, dass er als Differenz zwischen den beiden ontisch-ontologischen Bereichen (also der Dinge und der Ideen) konzipiert wird, wie man Platon interpretiert. Schelling jedoch wollte hier vermutlich sagen, dass alles, das es irgendwie gibt oder wofür zumindest ein Eindruck erweckt wurde, dass es es gäbe, (also alles, das in gewisser Berührung mit dem Bereich des Seienden steht) zweifellos ist – falls es als ein Eines zu sein vermag. Die Identität ist dasjenige, *das allen denkbaren Objekten ihre Seinsmäßigkeit vermittelt* – in dem Maße, in dem dies ihnen ansonsten zugänglich ist. Die sich damit ergebende Neuheit – im Vergleich zur tautologischen Behandlung der Identität – liegt darin, dass das eigentlich Seiende nur dasjenige sein kann, das als *selbstidentisch west*, wobei sein Identisch-Sein nicht analytisch aus seiner Seinsmäßigkeit hervorgeht, sondern ein Produkt der *Synthese*, also einer gewissen *synthetischen Vermittlung*, wäre. Identität, um es zu schließen, ist das Maß – sogar das Ziel – des Seienden, wie es eigentlich sein sollte; doch ob es dieses Ziel von sich selbst spontan erlangt, bleibt noch zu untersuchen.

Der synthetische Charakter der Identität ist aber keineswegs eine Entdeckung der modernen Philosophie. Selbst Platon im *Sophistes* (254d) argumentiert, dass jeder Sachverhalt $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \delta\epsilon\alpha\upsilon\tau\omega\ \tau\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ zu sich selbst ist, d. h. es ist, „in sich“ betrachtet, dasselbe. Damit hat er aber nicht gesagt, dass jedes seiende Ding an sich eins sei – und zwar nicht nur, weil er damit den Grundlagen seiner eigenen Ideenlehre, wo die Gleichheit hauptsächlich den Ideen vorbehalten ist, zuwiderlaufen würde. Es wird nämlich auch aufgrund der Lehre von obersten Gattungen ($\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\alpha\ \gamma\epsilon\nu\eta$) klar, dass jedes Ding, *wenn* es hinsicht-

lich sich selbst *betrachtet* wird, den Zug der Selbigkeit trägt, während ihm gleichzeitig, wenn es hinsichtlich der Andersheit betrachtet wird, das Moment des Unterschiedes anhaftet. Die Identität im Bereich des Seienden wird dadurch erreicht, dass ein Sachverhalt in seiner „Interaktion“ mit den höchsten Gattungen anvisiert wird. Auch für Platon ist Identität offensichtlich kein „natürliches“, von selbst anzutreffendes Merkmal des Seins, sondern etwas, das nur mittels der Zusammenstellung der höchsten Gattungen – was gewissermaßen mindestens eine Leistung des Denkens sein muss – ins Leben gerufen wird, hauptsächlich aufgrund der apriorischen Bekanntschaft mit der Form der Gleichheit.¹

2. Das Identitätsproblem in der Phänomenologie

In der Gegenwartsphilosophie haben die Identitätsuntersuchungen ihre emblematische Figur in Husserl gefunden. Bei ihm wird die Frage nach der Identität, im Einklang mit seiner phänomenologischen Ausklammerung der Seinsfrage, als eine *transontologische* behandelt.² Er verweist nämlich darauf, dass die Identität untrennbar von der reflexiven Tätigkeit des denkenden Subjekts ist, das sich seinerseits ständig sowohl zu sich selbst als auch zu (äußeren) Dingen verhält. So wird bei ihm, im Gegensatz zu einer Art der Amalgamierung von Sein und Denken anhand der Frage nach der Identität – die bei Platon, Aristoteles und im Deutschen Idealismus am Werke ist – das Problem der Identität weit gehend und entscheidend *desontologisiert*, und zwar unter dem Verweis auf das unzweideutige Primat der *Tat* der Identifizierung vor der Identität als einer (vermeintlichen) *Gegebenheit*:

1 So auch Husserl: „[u]nd wenn wir von verschiedenen Formen sprechen, in denen ein Gegenstand gedacht sein kann, so liegt zugrunde Identifizierung aufgrund der Form.“ (Husserl 2009: 170).

2 „Die Variationen der Meinung und die der qualitativen Charakterisierung als seiend, nichtseiend, als zweifelhaft usw. wollen nicht zur Identität kommen.“ (Husserl 2005: 123).

Diese gegenständliche Identität weist hin, als intentionale, auf ein Identifizieren. Ohne die eigentümliche Synthese der Identifikation wäre das Wort Identität für uns ein Wort ohne Sinn. (Husserl 2005: 46)

Und weiter:

Die Identität des Gegenstandes liegt in der allgemeinen Form der Synthesis. (Husserl 2005: 59)

Es gibt also keinerlei Identität ohne Identifizierungsakt.

Bevor Husserl seine „Identitätsumkehr“ durchgeführt hat, konnte man die Identität nicht auf die Leistung der Identifizierung ohne weiteres zurückführen; sie war nicht schlichthin mit ihr gleichbedeutend, da der Sinn dieses Denkakts daraus bestand, etwas als etwas zu setzen. Dies sollte aber – und das war die stillschweigende Voraussetzung des „metaphysischen“ Identitätsdenkens – so gemacht werden, *als ob* dieser Bestand als solcher unabhängig von irgendwelcher Denktätigkeit, einschließlich die der Identifizierung, schon bestanden hätte. Dennoch, und das ist hier die entscheidende Neuheit, das Feststellen von etwas ist nicht gleichbedeutend mit seiner bloßen Entbergung, wobei dieses eben das gleiche bliebe wie vor diesem Ereignis – nur unter der „Ergänzung“, dass es jetzt darüber hinaus entborgen ist. Es wird vielmehr durch diesen Identifizierungsakt *erst identitätsmäßig, also als ein Identitätsträger hingestellt*.

Das Feststellen der Identität ist daher, das sehen wir ein, keine so gut wie von sich aus geschehende Denktätigkeit. Sie meint vielmehr eine gewisse, Begriffslandschaft verändernde Aktivität der Konzeptualisierung, deren Ergebnis das urteilsmäßige Wiederherstellen einer Identität *als* Identität ist. Somit wird die „reine Identität“ (von etwas mit sich selbst) undenkbar, oder sie wäre – wenn wir dennoch versuchsweise von einer solchen sprechen möchten – immer in einem gewissen Sinne unvollendet und mangelhaft. Die „volle“ Identität ist daher nur als Leistung eines ausdrücklichen, intentionalen Denkakts vorstellbar. Darum konstatiert Husserl, dass „das Identische“ - d. h.

Seiende, dessen Identität festzustellen ist – „nicht das Identitätssphänomen [ist]“. (Husserl 2009: 310) „Das Phänomen der Identität“ (so der Ausdruck von Husserl) kommt nicht in der Realität vor, sondern es wird – nach Möglichkeit unwillkürlich – nur durch das Denken produziert.

Darüber hinaus bringt Husserl seine Ansicht zu dieser Frage mit der Feststellung auf den Punkt, dass die Identität des Gesehenen bzw. des Gedachten, korrelativ zur Identität des die Beobachtung durchführenden Ichs ist: „Durch alle Modi aber geht hindurch die Identität vom Ich, des Identischen des Interesses, des Identischen im Wandel der Modi seines Interessiert-Sich-Auslebens...“ (Husserl 2008: 593/4) Die Identität des Ichs – wie auch immer man mit dem Problem der Ichheit umginge – ist also die Vorbedingung dafür, dass die Identität der Dinge überhaupt statuiert werden könnte. Obwohl Husserl das hier nicht expressis verbis behauptet, fällt sofort auf, dass die Identität der äußeren Dinge als Produkt gewisser analogen Übertragung der Vorstellung von Ich-Identität auf das Phänomenale entstanden sei.³ Dazu beobachtet Husserl noch das Zusammenspiel der beiden Identitäten unter dem Deckmantel eines *Orientierungsinteresses* des Ichs – das in der Welt der Gegenstände die Regel des Selbst-gleich-Bleibens als maßgeblich gesetzt hat.

Zusammenfassend kommt Identität nicht geradeaus dem Sein oder seinem gewissen Moment gleich, denn sie ist zweifach bedingt – dadurch, dass sie durch den menschlichen

3 Diesbezüglich ist eine Bemerkung Egil A. Wyllers wertvoll: „Aber diese hohe Status des ‘Ichs’ ist kaum von Natur aus mitgegeben; bei den Griechen gibt es ihn nicht, und bei fremden, nichteuropäischen Kulturen gibt es ihn auch nicht. Wir haben hier mit einer christlichen Offenbarungserfahrung zu tun, basierend auf dem, was wir mit Glaube und Heil verbinden. Aus dieser theologischen Perspektive wird die Frage nach meiner Seligkeit, meinem Heil eine ganz fundamentale und entscheidende.“ (Wyller 2009: 391) Also die Inbezugnahme des Ichs ist durch die menschliche Selbstinteressiertheit bedingt – es gehe sich dabei um das Heil der eigenen Seele oder um die Umgänglichkeit, sich selbst orientieren zu müssen.

Bezug zum Seienden konstituiert wird, aber auch dadurch, dass den Menschen der Lebensbedarf auszeichnet, dass dasjenige mit dem er in Verkehr tritt einen gewissen Grad an Gleichheit an sich haben sollte – mithilfe dessen es möglich wird, sich zuverlässig zu orientieren. Darüber hinaus ist es aber dem Menschen, als einem auf sich selbst Bezug nehmenden Seienden, überaus wichtig, *eigene* Identität zu gestalten, wiederzuerkennen, zu schützen, und ggf. auch zu ändern, oder eigene schon vor sich gehende Änderung hinzunehmen. So betrachtet, ist die Identität teilweise als eine Denkprojektion zu beobachten, dessen „Projiziertheit“ – wahrscheinlich wegen seiner Seinsbezogenheit – oftmals vergessen, bzw. nicht empfunden wird. Darum ist es seit der Moderne zu einer wachsenden geschichtsphilosophiebedingten Hypostasierung der Identität innerhalb der breiteren sozialen Umgebung gekommen, so dass das Selbstschutzbedürfnis, das seit jeher als entscheidend galt, mit dem Recht, die eigene Identität zu schützen, so gut wie gleichbedeutend geworden ist. Das ist letztendlich als eine Umdeutung zu beobachten, denn sich selbst schlechthin zu schützen, einerseits, und eigene, mittlerweile mit sich selbst gleichgesetzte Identität in Schutz zu nehmen, andererseits – das ist nicht ein und dasselbe. Aber die bloß scheinbare Selbstverständlichkeit dieser Gleichsetzung, bzw. das Übersehen der damit vollzogenen Umdeutung, bedeutet keineswegs, dass der Identitätsbegriff Schuld für die schlimmen „Identitätspolitiken“ (wenn sie tatsächlich schlimm waren) trage. Andererseits ist der Umstand der Umdeutung vom Selbstinteresse in Interesse für die eigene Identität („Identitätsinteresse“) als eine wirkungsgeschichtlich schwerwiegende Tatsache zu beobachten, die nicht – aus welchem Grund auch immer – einfach von der Hand zu weisen ist. Mit sich selbst identisch zu sein, eine Identität zu haben und zu tragen ist keine Sache einer seltsamen, selbstästhetisierenden Zuneigung; dies ist vielmehr lebenswichtig für den Menschen, da es sich mit der Frage der Anwesenheit oder des Ausbleibens sowie der Anerkennung oder Nichtanerkennung der eigenen

Identität, gleichzeitig auch mit der Frage nach der Richtigkeit, und wenn man will, auch nach der Bequemlichkeit des alltäglichen Lebens entscheidet.

Die Identitätsfrage ist eigentlich darauf ausgerichtet was am Sein das Wichtigste ist, und das ist dasjenige, was es bestimmt, das dabei irgendwie dasselbe bleiben sollte. In der Tat, wenn wir uns über das Sein des Seienden fragen, wollen wir nicht solchermaßen alle mit ihm verbundenen Einzelheiten ausfindig machen, von denen die Mehrheit zum Vergänglich-Akzidentalien zuzuweisen ist, denn all dies sagt uns fast nichts darüber, was dieses Seiende im Grunde ist. Wir möchten dabei also lieber wissen, was seinen knappsten Kern ausmacht, der es als solches umgrenzt und sozusagen „dingfest“ macht.

Da aber die Grundsätze einer „Essenz-Metaphysik“ innerhalb der philosophischen Tradition seit langem ins Zwielicht geraten sind, und da z. B. in der heutigen Kultur-Welt auch diejenige Sachverhalte namhaft geworden sind, die einer um die Essenz zentrierten theoretischen Thematisierung inhärent entgehen – denn für sie ist oft eben ihre Individualität das Hauptsächliche geworden – dann ist es vielleicht ratsam, die Seinsfrage einmal epochal redefinieren zu versuchen, anstatt sie aufgrund neuzeitlicher Kehre zum Subjekt für „erledigt“ zu halten. Aufgrund einer ähnlichen Tendenz wurde es im Laufe der Geschichte möglich, die Frage danach, was im Sein des Seienden „wesentlich“ ist – das übrigens einst als mit seinem Wesen (*essentia*) gleichbedeutend ausgelegt wurde – mit der Frage der Identität zu ersetzen.

Die formale Ähnlichkeit des Wesens und der Identität liegt darin, dass es in beiden Fällen auf Kontinuität und Stabilität ankommt, wobei man aber innerhalb des Identitätsparadigmas nicht davon ausgeht, dass ein realistisch gedachtes Wesen das Sein des Seienden beherrsche. Im zweiten Fall wird aus orientierungs- oder, wie das Husserl nennt, „interessenmäßigen“ Gründen ein *ausreichendes Quantum* an Dauerhaftigkeit und Vorhersehbarkeit der Gesamtwirklichkeit gefordert. Wäre

dies möglich, dann würde auch dem Menschen die Möglichkeit gegeben, seine Lebenspraxis möglichst angemessen zu regulieren. Die Identitätsfrage ist im gegenwärtigen Kontext somit vorwiegend *praxisorientiert*, sie schließt in sich die Bedingungen der menschlichen Situation ein, und ist mannigfach am Stand der *conditio humana* gebunden, während die Seinsfrage, für sich betrachtet, rein theoretische Neigung des denkenden Menschen äußert. Das bedeutet, dass bei der letzteren Fragestellung – im Unterschied zur ersteren – der Mensch sich nicht unbedingt als ein Mit-angesprochener fühlen muss.

Für Husserl, um uns noch einmal zu ihm zu wenden, ist der Glaube an die Identität des Erscheinenden die Ur-These des Bewusstseins, die durch die „Identitätsapperzeption“, (Husserl 2005: 225) die die „kontinuierliche Synthesis der Identifikation“ durchführt, gestellt wird. (Husserl 2005: 46) Wenn aber das Supponieren der Identität des zu Begegnenden als die Vorbedingung der Möglichkeit der Erfahrung selbst problematisch würde, dann müsste auch die Suche nach der Identität zum vorrangigen Ziel der theoretischen Forschung werden.

In der Existenzphilosophie ist sogar das, was zuerst als selbstverständliche Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung fungierte, zum *Kriterium der Eigentlichkeit* und zwar ausschließlich des menschlichen Seins geworden. Damit ist im wesentlichen die griechische, vor allem parmenideisch-platonische, Ankoppelung von bestimmten formalen *Metaattributen* (ein Ausdruck von Klaus Held) an das wahrhaft Seiende – nämlich „unveränderlich“, „unvergänglich“, „ungeworden“ – auf gewisse Weise *wiederholt*. Doch während für die alte Ontologie, ohne viel Aufwand, doktrinär-dogmatisch, das wahre Seiende vom Unwahren trennbar war, kann in der Existenzphilosophie, die der „Vorteile“ der ontologischen Tradition beraubt ist, das Erreichen dieser Metaattribute – natürlich unter der Reduzierung ihrer „Liste“ und in veränderter Form – nur als äußerst unge-

wisser Ausgang der mühevollen, das ganze Leben in Anspruch nehmenden Anstrengung gelten.

Wie ist es aber zur Rekonzeptualisierung der Identität-Idee gekommen – von einem als selbstverständlich angenommenen *Gesichtskreis* jeden wahrhaft Seienden, zum ungewissen *Ziel* der menschlichen Existenz? Zu leben bedeutet für einen Menschen ständig in drei Zeitdimensionen „verstreut“ zu werden, so dass die Zeitlichkeit seines Lebens die Ausdehnung der Gesamtheit des ihm Zuschreibbaren durch die Zeit hindurch mit sich bringt.⁴ Doch diese ursprüngliche Ausgedehntheit gefährdet im Grunde eben mich selbst, mein Sein nämlich, denn wenn ich die Zerstreuung meiner Augenblicke und Rollen, meiner Erlebnisse, Lebensverläufe und -pläne usf. nicht in *eine dauernd haltbare Einheit der Lebensbedeutung und Lebenssinn* irgendwann nachträglich zusammenstelle – und damit sich selbst gleichzeitig zu einem *Selbst* ausgestalte – dann bliebe mein Ich unbestimmt, unvollständig, vielleicht gewissermaßen sogar fiktiv, für manche Existenz-Philosophen sogar – „uneigentlich“.

Deshalb hatte Heidegger vielleicht Recht, als er in *Sein und Zeit* sagte, dass das Verfallen eine der ursprünglichen Strukturen, und damit auch der Möglichkeiten der menschlichen Existenz darstellt.⁵ Dazu noch, entzieht sich das Dasein, wegen seiner seinsmäßig bedingten Nichtganzheit, *einer* umfassenden Erfahrung.⁶ Deswegen konzeptualisiert er, auf der anderen

4 „Das alltägliche Dasein ist in das Vielerlei dessen, was täglich ‚passiert‘, zerstreut.“ (Heidegger 1967: 389).

5 „Das Verfallen ist eine existenziale Bestimmung des Daseins selbst“ (Heidegger 1967: 176).

6 „Der Grund der Unmöglichkeit, Dasein als seiendes Ganzes ontisch zu erfahren und demzufolge in seinem Ganzsein ontologisch zu bestimmen, liegt nicht in einer Unvollkommenheit des *Erkenntnisvermögens*. Das Hemmnis steht auf Seiten des *Seins* dieses Seienden. Was so gar nicht erst *sein* kann, wie ein Erfahren das Dasein zu erfassen prätendiert, entzieht sich grundsätzlich einer Erfahrbarkeit.“ (Heidegger 1967: 236).

Seite, die Idee der Geschichtlichkeit,⁷ durch die das Dasein das formale Ziel seiner Existenz erreichen sollte – ganzheitlich zu werden.⁸ Darum formuliert Heidegger die Schlüsselfrage der menschlichen Existenz wie folgt: „...[i]n welcher Seinsart seiner selbst *verliert es* [Dasein] *sich so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß?*“ (Heidegger 1967: 390) Das ist der Grund warum die Tatsache, dass der Mensch sich seiner selbst und seines Lebens bewusst ist, bei weitem nicht garantiert, dass er als der eigentliche *Akteur* seines Lebens gelten darf; und das gilt auch umgekehrt: er könnte ein solcher sein, nur falls er eigentlich und ausdrücklich zum *Ich-selbst* geworden ist. Nur wenn es ihm gelingt sich selbst identitätsmäßig, d. h., „parmenideisch“ ausgedrückt, als *einen* und *ganzen* auszugestalten – ggf. unter der Erfüllung gewisser ethischer Forderungen – kann ein Mensch, wie man dies oftmals emphatisch ausdrückt, *authentisch* sein.

Das Sein des Menschen, als authentisiertes und „identitätsisiertes“, sieht deutlich anders aus – als sein bloßes Werden, d. h. hin und her, das oder jenes zeitweise zu sein, oder zumindest so zu erscheinen. Eigentlich zu sein, ist, mit Platon gesagt, der „zweitbeste Weg“ nach der, dem menschlichen Sein unerreichbaren, Wesentlichkeit – weshalb es schließlich auch in Existenz „umbenannt“, d. h. mehr oder minder auf ein seiner Hauptmomente reduziert wurde. Dabei steht das authentische Leben im Spannungsverhältnis zu einem bloßen, nackten Leben (also Überleben, Dahinleben, usw.). Der Träger

7 Husserl interessanterweise leitet menschliche Geschichtlichkeit nicht aus der zeitgemäßen Ausdehnung seines Lebens, sondern aus der Ich-Habitualität: „Aber das Ich ist nicht leerer Pol [...] sondern Träger seiner Habitualität, und darin liegt, es hat seine individuelle Geschichte.“ (Husserl 1952: 299/300).

8 „Den Leitfaden für die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit bietet die vollzogene Interpretation des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins...“ (Heidegger 1967: 376).

des letzteren würde ein Ich – zunächst in einem rein formal-nominalen Sinne verstanden – das ein solches auch bleiben würde, falls es scheitert, sich selbst ausdrücklich (u. a. quasi-substanziell) – nicht nur narrativ – (re)konstituieren. Die persönlich zu erlangende Identität – als ein Stand des identitätsmäßig erfüllten Seins betrachtet, sollte nicht eine numerisch-monadische, sondern eher eine das Ethos betreffende sein. Das bedeutet, dass man seine eigene Existenz als eine *Haltung ausbilden sollte*, die vorwiegend aufgrund der eigenen Selbstgestaltung entstehen dürfte. Darunter ist genauer die Einigung der verschiedenen Momente (sowohl im zeitlichen, als auch im ontisch-strukturellen Sinne) des eigenen Seins, bzw. der Einzelsituationen des eigenen Lebens verstanden. Damit würden selbstverständlich nicht die Vielfalt des Lebens und bunte gegebenheitsmäßige Mannigfaltigkeit des eigenen Seins ausgelöscht werden.

Ich-selbst zu werden, oder anders ausgedrückt, *sich selbst zu „verwirklichen“*, bedeutet die vormalige, jeweils durch und durch situativ vermittelte Vielfalt der eigenen Seinsituation (genauer dessen was ich [jetzt] *insgesamt bin*) nach Möglichkeit in eine intelligibel-substantialisierten Einheit zu überführen, nämlich zur *Einheit meiner Identität*. Bei denjenigen Seienden, die nicht situativ „empfindlich“ sind – und eine *Situation* hat eigentlich nur der Mensch – die inhaltliche Vielfalt dessen was sie jeweils sind, kann nicht das Recht in Frage stellen, ihnen ein entsprechendes *Wesen* zuschreiben zu dürfen. Es ist vielmehr in solchen Fällen eben das Wesen dasjenige, das mit der Identität eines solchen Seienden so gut wie gleichbedeutend ist. Es ist dem so, zum Beispiel, im Falle des Gebrauchsdinges, dessen Wesen es ist, diesem und jenem zu dienen, so dass es am engsten mit einer zu erschöpfenden Liste von Umständen seines Nutzbarmachens verbunden ist; es ist ähnlich auch um die Tiere gewandt, für die *fast* jede ihre „Lebenslage“ (mit einigen zwar wichtigen Ausnahmen) vom Standpunkt ihrer Essenz aus nebensächlich, also „akzidentell“, gilt.

Daher gibt es hier keine strukturelle Diskrepanz zwischen dem realen Inhalt des Seins und seinem intelligiblen „Kern“, denn die Vielzahl der Inhaltsmomente innerhalb des Seins dieses Seienden hindert nicht ein entsprechendes stabiles Wesen festzustellen. Die Identität solcher Seienden ist sozusagen ohne weiteres identisch mit dem Inhalt ihres Seins. Das Wesen auf der Objektebene, und die Identität auf der Metaebene sind die beiden einander sich ergänzenden Seiten desselben Sachzusammenhanges. Somit konvergieren hier ontologische und henologische Fragestellungen umstandslos, so dass keine Notwendigkeit für ein gesondertes, von der Seinsfrage abweichendes Fragen nach der Identität entsteht.

Dem Menschen ist jedoch das eigene Sein derart gegeben, dass er, im Gegensatz zu den Tieren, nicht geradehin das ist, was er ist; er kommt nicht ohne weiteres sich selbst gleich, sondern das ihm zukommende Sein wird ihm vielmehr durch den *Selbstbezug* vermittelt. Darin liegt der Grund warum sich dem Menschen zwischen ihm selbst und seinem Sein ein ganzer Kosmos von ihm verschiedener Dinge „einfügen“ kann, was aber weiter – nur scheinbar auf selbstverständliche Weise – die *menschliche Welt* ausbildet. Er „hat“ folglich das ihm entsprechende Sein nur in Selbstentfernung, ohne also zunächst vollständig mit sich selbst zur Deckung kommen zu können, so dass er sich streng genommen immer in einem Zustand des Noch-nicht-Ich-selbst-sein befindet, also nur unterwegs zu seinem Selbst seiend, und dies vermittels eines Anderen als er selbst ist (seine Tätigkeiten, andere Menschen, Kultur...). Darum ist beim Menschen nicht im Voraus gesichert – was übrigens seit der Moderne besonders auffallend zum Ausdruck kommt – dass die Vielzahl seiner situativen Ich-Zustände, also desjenigen, was er in verschiedenen Situationen, bzw. Rollen ist, *realiter* zur Einheit seines *Wesens* zusammenkommt – auch sogar wenn es, entgegen den ursprünglichen Absichten des traditionellen Essenzialismus, als individuell variierendes aufgefasst wird. Darum ist es verständlich, dass die *Identitätszen-*

triertheit des menschlichen Selbstverständnisses im Verlauf der Geschichte immer mehr die ehemalige Suche nach dem Wesen ersetzt, um im Nachhinein sogar als ein Ersatz-Wesen figurieren zu können.

Der Maßstab der Identität der Dinge (gewissermaßen auch bei den Tieren) – kann man aus der obigen Erörterung feststellen – ist ihre Selbigkeit (mit Ricoeur gesagt: *mémeté*), während dieser Maßstab beim Menschen, als demjenigen, der sich im Laufe seines Lebens nicht nur biologisch ändert, die Selbstheit (*ipséité*) ausmacht. Wäre er ständig der gleiche – im Sinne von Nicht-Veränderung dessen, was man ihm momentan als Komplex seiner typischen Merkmale zuschreiben darf – dann wäre er auch schlichtweg kein Mensch. Der Mensch ist also nicht immer derselbe, aber dennoch kann er den *Status der Identität* erreichen – wenn man eine ausreichende Form der *Sinnkontinuität* zwischen den verschiedenen, aktuellen, ihn im Laufe des Lebens auszeichnenden Selbigkeitskonstellationen ausbildet. Wenn man diese Entwicklung seiner Selbigkeitszustände zu einer persönlichen, in sich konsistenten, (relativ) umfassenden, die Sinnhaftigkeit erzeugenden Struktur verbinden kann, dann ist es gestattet zu sagen, dass ein Mensch die „Selbtheitsidentität“ erreicht hat. Mit anderen Worten, er erreicht tatsächlich seine Identität, wenn es ihm gelingt, sich als ein *Selbst* auszugestalten.⁹

Identität wird zweifach von der Andersheit abgehoben: einmal so, dass gegenüber Veränderlichem und Verschiedenem innerhalb dessen, was man ist, sich eine Gleichheitsstruktur bildet; aber andererseits auch so, dass man, durch das, was man wird und als was man sich gestaltet, allmählich – nicht

9 „Die Trennung zwischen *ipse* und *idem* bringt letztlich die grundlegendere zwischen Dasein und Vorhandenen, bzw. Zuhandenen zum Ausdruck. Allein das Dasein ist je meines oder allgemeiner gesagt selbsthaft.“ (Ricoeur, 2013: 209). Diese auf Heidegger bezogene Bemerkung ist direkt anwendbar auf unsere Diskussion der Unterschiede zwischen dem menschlichen und dem nicht-menschlichen Sein.

faktisch, durch irgendwelchen Bindungsbruch, sondern in Bezug auf seine reflexiv erkennbaren Besonderheiten – von seiner Umgebung absondert. Wenn gesagt wird, dass Identität die Abgrenzung von anderen erhält, bedeutet es nicht, dass meine Identität nur ein *Residualfeld* sei, das sich jenseits von jeglicher Andersheit befinde, also jenseits dessen, was mir die anderen überlassen haben, oder was ich meinerseits erkämpft habe. Identität ist nicht in erster Linie oder gar ausschließlich, eine Frage von Besitz, Eroberung und Zurückdrängung (das sind hier ungenügende, naturgemäß-mechanische Vorstellungen), sondern ist hauptsächlich Sache der *Kristallisierung der (Selbst) Durchsichtigkeit*, der Verständlichkeit, bzw. einer bestimmten „Intelligibilisierung“ der gesamten Gegebenheit des bewussten, selbstbeziehenden Seienden.

Wegen des immer wachsenden Ungewissheitsgefühls hinsichtlich der Konvergenz der Vielfalt der ontologisch bedeutenden Momente des menschlichen Daseins zur gesuchten Einheit des Seins, beginnt man – u. a. als jemand, der sein Leben plant und führt – sich über die eigene Identität Sorgen zu machen und anschließend in der Philosophie – aber nicht nur dort – ausdrücklich nach ihr zu fragen. Der hintergründige Sinn dessen ist, dass das erst noch festzustellender Seinsinhalt- ein umfassender, vereinigender, kurzum: *einer* sein können sollte. Die Erfüllung der Aufgabe, sich eigene Identität zu verschaffen, scheint zur Zeit äußerst unsicher zu sein, so dass die Frage nach der prima facie bedrohten Identität akut wird. Diese Lage, die als erster Kierkegaard zu Wort gebracht hat, begann man epochalgeschichtlich gewissermaßen etwas früher zu ahnen, was wiederum von Schelling vorbildhaft ausgedrückt wurde: „Das [menschliche] Leben „ist ein fortwährendes Kämpfen des Organismus um seine Identität“. (Schelling 1858: 161, Fussn. 1) Kampf um die Identität gehört zum Kampf ums Dasein, und er steht u. a. für die menschliche Bemühung, der Anonymität und der differenzlosen Verschmolzenheit mit dem genauso ungeschiedenen, Anderen, die für das bloß natürliche Leben, aber auch für

die massenhafte „Existenz“ charakteristisch sind, zu entgehen. Eigene Identität zu erreichen, heißt sich von einem amorphen, jeder Selbstbeziehung und Selbsterhellung gegenläufigen Leben zu emanzipieren, oder anders ausgedrückt, das innere Gebiet des Selbst, wo vermutlich Eigentlichkeit angesiedelt werden sollte, vor der „Uneigentlichkeit“ des Äußeren zu schützen.

Aber die Frage nach dem Einssein des Seienden muss ausdrücklich zum Horizont der Seinsfrage in eben dem Augenblick werden, wenn die Erfüllbarkeit der apriorischen Forderungen der Einheitlichkeit des Seins unsicher geworden ist. Damit wird die „methodische“ Forderung in die Stellung der Seinsfrage eingetragen, dass die Antwort auf sie möglicherweise nur akzeptabel sein kann, wenn die *formale* Bedingung der inneren Kohärenz und Einheitlichkeit des dabei Herausgestellten erfüllt ist.

Verschiedene Handlungen, Vorkommnisse und Zustände, die man einem zunächst nur formal-nominalen aufgefassten Ich zurechnet, sollten sich in seiner *Identität* vereinigen – auch wenn das menschliche Sein *stricto sensu* nicht *wesensfähig* ist. Ein Einzelner, der in einem starken, teilweise auch normativen Sinne ein *Individuum* geworden ist, das von jedem im voraus verbindlichen, bzw. irgendwelchem gebührenden Wesen – sei es gattungs-, klassenmäßig, epochal oder national – *enterbt* ist, hat die Aufgabe, durch eigene Anstrengung (wobei sich übrigens Träger, Feld und Zweck in ihm selbst befinden) aus sich selbst eine tragfähige *Identität* zu machen. Eigene Identität zu erreichen oder zu bewerkstelligen – dies kann nicht mehr direkte Folge der mittlerweile unmöglich gewordenen Essenzialisierung des Daseins durch seine Angleichung an das Wesen des Menschen, oder sogar des Gottes, sein, was man einst kosmologisch und ontologisch als gewiss empfand; im Gegenteil, unter den Bedingungen des anthropologisch-kosmologischen allgemeinen Schwundes des Wesens und Wesentlichen, wird die Identität zu etwas, das durch die selbstständiges Bemühen – mit einem Lebensentwurf – zu kommen gilt, womit ein no-

minales, zuerst feststellbares Ich sich zum *Ich-selbst* verwandeln sollte. Inwiefern diese Projektion der Existenzphilosophie als, bedingterweise gesagt, „säkularisiertes“ Ideal des ontologischen Essentialismus zu beobachten ist, bleibt noch zu erörtern. Aber dass angesichts einer solchermaßen fragmentierten Welt – die auch die Zerstückelung der Integrität des Menschen nach sich zieht – das Ich, das etwa durch die Entdeckung des Unterbewussten auch in seinem eigenen „Zuhause“ gewissermaßen enteignet ist, dieses Ziel überhaupt erreichen kann – das ist alles anderes als gewiss.

3. Ein Ausweg in den Narrativismus?

Es ist hier, in aller gebotenen Kürze, empfehlenswert auch die Frage nach der sog. „narrativen Identität“ zu berücksichtigen. Laut Paul Ricoeur, dem prominentesten Vertreter dieser These, geht der Verlauf des Lebens im Zeichen des Narrativen vor, so dass ein „Substrat“ der Erzählbarkeit im Geschehen des menschlichen Lebens (sowohl im individuellen als auch im gemeinschaftlichen) vorliegt.

Aber die Logik des Verlaufs der Ereignisse in der Lebensgeschichte ist m. E. eigentlich *vitalistisch*, also eine Logik der *Entwicklung* seiner Keime, die in der Vergangenheit des Lebenslaufs, sogar von Anfang an mitanwesend waren, und nicht eine rekonstruktive, wie bei einer Erzählung, wo man das, was passiert ist, erst nachträglich auf eine verfügbare, handlungs-motivatorisch gebundene Narration zurückzuführen trachtet. Doch das Leben mit seiner entwicklungs-prospektiven Logik funktioniert nicht so. Der Sinn, der durch Handlungen/ Vorkommnisse entsteht einerseits, und der Sinn zu dem man im Zuge der Erzählung kommt andererseits, bewegen sich in zwei verschiedene Richtungen und sind der Natur nach voneinander differenziert. Dass die Logik des Lebens und die Erzählungslogik ursprünglich verschieden sind, ist auch daraus ersichtlich, dass man es für eine besondere, ungewöhnliche Qualität der Ereignisse hält, wenn sie sich, sprichwörtlich gesagt, „wie in einem Roman“ oder „wie in

einer Erzählung“ abgespielt haben, d. h. wenn sie eben so zustande kamen, dass sie beinahe *unmittelbar erzählfähig* sind. Und darüber hinaus bedeutet die völlige Reduzierung der Ereignishaftigkeit auf die Narrativität die Abschaffung der Zwiefalt von *res gestae* und *res gestarum* und das daran anschließende Einführen des unitären Modells, in dem die *direkte Präsenz* (der Lebensgeschichte) und ihre *indirekte, rekonstruktive Repräsentation*, m.E. unzulässig, vermischt wären, um letztendlich nichtunterscheidbar zu werden.¹⁰ Mit anderen Worten, die Anwendung des „Umwegs“¹¹ der literarischen Fiktion in der Rekonstruktion der Identität des realen menschlichen Lebens käme nicht nur einem Umweg gleich, sondern gewissermaßen einer Verzerrung der ursprünglichen Geschichtlichkeit der Lebensgeschichte, weil man damit, anstatt des dualen Modells des realen Lebens und seiner Narrativierung, ein unangebrachtes, unitäres (oder vielleicht quasi-unitäres) Modell der literarischen Fiktion vorschlägt.¹²

Die Narrativierung der Lebensgeschichte zu einer „Lebenserzählung“ ist ein Modell der Aneignung der Vergangenheit,

10 ...[D]an Zahavi [„Self and Other: The Limits of Narrative Understanding“, in: Daniel D. Hutto (Hrsg.), *Narrative Understanding Persons*, S. 170–201] auf phänomenologischer Grundlage anstellte, indem er der „Person als narrative Konstruktion“ ein „minimales, erfahrungsmäßig| zugängliche Kernselbst“ gegenüberstellte.. In dieser Gestalt trifft der Einwand wohl unbestreitbar die Theorie narrativer Selbstkonstitution. Denn unzweifelhaft erfassen wir unser Selbst immer bereits in einem vorreflexiven Selbstbewusstsein, und unzweifelhaft artikulieren wir unser zeitliches Dasein je schon durch Retentionen und Protentionen wie auch durch Wiedererinnerungen und Vorerwartungen, bevor wir zu einer aktiven Selbstkonstitution durch Erzählung gelangen können.“ (Tengelyi 2013: 272/3).

11 „Der Vorteil dieses Umwegs über die Fabel [zur Identität]...“ (Ricoeur 2013: 212).

12 Dies ist beispielhaft bei Hayden White formuliert: „Der historische Diskurs ist [...] keineswegs das *Übereinstimmen* eines Bildes oder eines Modells mit einer äußeren ‘Realität’, sondern *Herstellen* eines sprachlichen Bildes, eines **diskursiven ‘Dinges’**, das unsere Wahrnehmung seines vermeintlichen Referenten beeinflusst, indem es unsere Aufmerksamkeit zugleich auf diesen lenkt und ihn erhellt.“ (White 1996: 74).

als der Grundlage und des unentbehrlichen Teils eigener Identität. Aber das ist keine naturgemäße Fortsetzung derjenigen „Erzählung“, die Ricoeur zufolge im jeweiligen Geschehen unseres Lebens im Ansatz mitanwesend sei.¹³ Das ist eher nur ein Modell für Übersetzung, Repräsentation und Appropriation, das dabei unsere Vergangenheit und damit auch den Lebenssinn größtenteils *narrativistisch umwandelt* und damit unausweichlich *reduziert*. Immerhin ist es nicht das einzige Selbstaneignungsmodell, weil es beispielsweise auch möglich ist, den Weg der Selbstaussaugung aufgrund der introspektiven Selbstzentrierung der sog. „genetischen Phänomenologie“ anzubieten. Schließlich ist es auch möglich, das menschliche Selbstverhältnis derart zu gestalten, dass man nach einer Rechtfertigung für das eigene Dasein, also für die Tatsache der eigenen bloßen, im Augenblick der Geburt mit nichts begründeten Existenz, verlangt.

Diese Aufforderung der Rechtfertigung geht nicht mit dem narrativistischen Modell einher mit dem man die Vorkommnisse der schon vergangenen Strecke unserer Lebensgeschichte in eine konsistente erkenntnis- bzw. orientierungsmäßig nutzbare und mühelos manipulierbare Erzählung zu vereinheitlichen sucht. Die rekonstruktive Lebenserzählung antwortet nämlich auf die Frage: *Was ist mein Leben (gewesen)?* aber dafür kaum auf die Frage: *Wozu mein Leben?, Was macht seinen Sinn aus?* Mit anderen Worten gehen unterschiedliche Selbstverhältnisstrategien aus den verschiedenen, vom Menschen an sich selbst gestellten Fragen hervor. Wenn ich mich selbst frage: *Wer ich bin?* – darauf kann man antworten, erstens mit der Suche nach einer möglichst umfassenden und getreuen Erzählung, die mir die Gesamtheit dessen, was in meinem bisherigen Leben passiert ist, einheitlich herausstellen sollte. Für manche kann das genügen, so dass sie auf die Frage nach der eigenen Identität restlos und erschöpfend mit der Erzählung des eigenen Lebens antworten. Doch dies ist immer noch nicht die Antwort – weder

13 „[i]m Ansatz vorhandene Geschichten“. (Ricoeur 1988: 119).

auf die Frage nach dem („zweckmäßigen“) Sinn meines Daseins, noch auf die nach dem (erzählmanenten) Sinn dieser Narration. (Der Sinn dessen, was ich war (also das, was mich befriedigt und erfüllt macht) und die literarisch-fiktive Sinnhaftigkeit (d. h. Nachvollziehbarkeit) meiner Selbsterzählung, gehen in der Regel nicht auf dasselbe hinaus). Auch wenn es uns irgendwie gelingt, uns so weit wie möglich eine zusammenhängende Selbsterzählung zusammenzubasteln, wird uns das vor der Frage über die Rechtfertigung unseres Daseins nicht schützen. Aber es ist hier noch wichtiger, dass bei der retrospektiven Narrativierung der eigenen Lebensgeschichte vor allem die Fragen *Woraus?* und *Wie?* gestellt werden und bei dem retrospektiv-prospektiven Fragen nach dem Sinn des Lebens („retrospektiv“, da dabei natürlich auch das zu berücksichtigen ist, was bereits geschehen ist) – müssen wir uns die *Wozu*-Frage stellen.

Schlussbetrachtung

Am Ende, möchte ich noch etwas zur anthropologischen Konditioniertheit der gegenwärtigen Identitätsfragen in den Wissenschaften sagen. Um das Paradigma der Identität innerhalb der Theorie aufrecht erhalten zu können, ist es nicht notwendig anzunehmen, dass die Einheit als solche *an sich* – also ontologisch, und nicht nur reflexiv – vor der Vielfalt Oberhand gewinnt, sondern nur das, dass trotz der Vielfältigkeit und Veränderlichkeit (in und unter den Dingen), ihre Beobachtung im Lichte der Einheit und Gebundenheit, die zum Zweck unserer Orientierung unabdingbar ist – trotzdem gestattet ist. Das Auftreten von Fragen nach der Identität *grosso modo* – zunächst nicht so sehr in der Philosophie, wie in den geistig-kulturellen Wissenschaften und Disziplinen – ist wie gesagt größtenteils mit dem menschlichen Bedürfnis nach Beständigkeit des eigenen Lebens und der eigenen Welt motiviert. Übrigens als noch die nicht nur theoretische, sondern auch weltanschauliche Dominanz der Essenz-Metaphysik als unherausgefordert galt, konnte dieser Bedarf – wegen des doktrinären Vorsprungs des

Wesens vor dem Existieren innerhalb der damals maßgeblichen ontologischen Fragestellung - nicht als solcher auftreten. Damit war dem Menschen gleichzeitig ein Rahmen gegeben, innerhalb dessen er sich erfolgreich orientieren konnte, was andererseits das ausdrückliche Aufkommen des Identitäts-Problems vorbeugte. In Zeiten des vorherrschenden Vertrauens in die Effizienz der kosmischen Vernunft und Ordnung (und als ontologischer Gewährbegriff dafür diene eben Essenz) war der Mensch dank ihrer normierenden Wirkung immer schon, wenn auch stillschweigend, *orientiert*. Diese Orientiertheit der Weltordnung hatte nämlich unausweichlich die *epochalbedingte Orientiertheit* des Menschen zur Folge, so dass die Aufgabe seiner ausdrücklichen Orientierung kaum aufkommen konnte – besonders wenn sie ausschließlich mit seinen eigenen Kräften durchzuführen wäre. Aber dafür ist es möglich geworden – nach dem Verlust von Vertrauen in die fundamentale Sinngemäßheit der Wirklichkeit – dass eben *Identität* zu einem der Schlüsselbegriffe des humanistischen Wissens wird, der gewissermaßen als Gegengewicht zum faktischen Wachsen der Bedeutung, sogar auch des Ansehens, der Begriffe Andersheit und Pluralität dienen sollte.

Der Mensch ist also dazu gezwungen, zur Frage der Erhaltung der Identität, bzw. der Gleichheit, zu greifen – und zwar nicht auf der Ebene der Wirklichkeit selbst, weil dies jetzt beinahe völlig hoffnungslos wäre, sondern anhand der eigenen Orientierung in dieser immer chaotischer werdenden Welt. Dieser Zug bedeutet letztlich eine Aufforderung dazu, dass menschliches Leben in einer solchen Welt solchermaßen in den Horizont der Einheit und Einssein zu rücken wäre, so dass dieses Leben überhaupt erträglich, oder auf Englisch ausgedrückt: *livable*, wäre.

Ein solches Zurückkehren der Identität ist jedoch keineswegs als die Restitution der alten Rechte der traditionellen Onto-Henologie zu fassen, die seinerseits selbstverständlich davon ausging, dass Essenz und Identität für das Wirkliche einen konstitutiven, und keineswegs bloß regulativen, anthropolo-

gisch vermittelten und damit auch bedingten Sinn hätten. Und nebenbei sei gemerkt: das zumeist erzwungene Hineinrücken des Anthropologischen in den Mittelpunkt der Untersuchungen über die Wirklichkeit kann für die Wahrheitsansprüche der Theorie teilweise auch gefährlich sein.

Literatur

- Ricoeur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die Erzählte Zeit*, München: Fink.
- Ricoeur, Paul (2013): „Narrative Identität“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (38/3): 205–216.
- Schelling, F. J. W. (1858): *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Sämtliche Werke*, Bd. III, Stuttgart–Augsburg: Cotta’scher Verlag: 11 ff.
- Tengelyi, Laszlo (2013): „Paul Ricoeur und die Theorie der narrativen Identität“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (38.3): 263–280.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemayer.
- Husserl, Edmund (1952): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. *Husserliana*, Bd. IV, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2005): *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, *Husserliana*, Bd. XXXVIII, New York: Springer.
- Husserl Edmund (2008): *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, *Husserliana*, Bd. XXXIX, New York: Springer.
- Husserl, Edmund (2009): *Untersuchungen zur Urteilstheorie Texte aus dem Nachlass (1893–1918)*, *Husserliana* Bd. XL, New York: Springer.
- White Hayden (1996): „Literaturtheorie und Geschichtsschreibung“, u: H. Nagl-Dočekal (prir.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophischen Debatten*, Frankfurt/M.: Fischer Verlag: 67–106.
- Wyller, Egil A. (2009): *Gestern und Morgen Heute. Henologische Essays zur Europäischen Geistesgeschichte*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Die Autorinnen und Autoren

Stefano Bancalari

Studium der Philosophie in Rom und Freiburg i.B. Promotion 2003 an der Universität Rom "La Sapienza", wo er Professor für "Philosophie der Religion" ist. Seit 2013 Gastprofessor an der Pontificia Università Gregoriana. Co-Editor von "Archivio di Filosofia". Publikationen: *Der Andere und das Dasein. Das Problem des Mitseins bei Heidegger* (1999); *Intersubjektivität und Lebenswelt. Husserl und das Problem der Phänomenologie* (2003); *Epoché* (hrsg.), "Archivio di filosofia", 1, 2015; *Logik der Epoché. Für eine Einführung in die Phänomenologie der Religion* (im Druck); zahlreiche Aufsätze über das phänomenologische Denken. Herausgabe einer italienischen Ausgabe des philosophisch-religiösen Werkes von Rudolf Otto.

Marcello Barison

Ausserordentlicher Professor für Ästhetik an der Universität Ferrara (Italien). Gastdozent an der Columbia University (USA). Zahlreiche Veröffentlichungen und Tätigkeit als Redakteur: Herausgabe der italienischen Ausgabe der Gesammelten Werke von Paul Klee, eine Monographie über die Arbeiten von Mark Rothko und ein Band über das Heideggersche Kunstverständnis.

Petar Bojanić

1984–1989 Studium der Philosophie an der Philosophischen Fakultät, Universität Belgrad. Abschluss mit der Arbeit „Filozofija dekonstrukcije“ [*Philosophie der Dekonstruktion*]. 1993 Magisterabschluss mit dem Thema „Koncept drugoga. Figure borbe“ [*Konzept des Anderen. Kampffiguren*]. 1996 – 1997 Masterstudium an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris (France). Abschluss mit dem Thema « *La figure de la paix chez Levinas et Kant* » (unter der Aufsicht von Jacques Derrida) 2003 Promotion an der Universität Paris X (Nanterre) mit dem Thema « *La guerre (dernière) et l'institution de la philosophie* » unter der Aufsicht von Etienne Balibar, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy und Gerard Bensusan. Seit 2004 tätig am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie in Belgrad als Forschungsmitarbeiter. 2005 Stipendiary Junior Research Fellow am CNRS/ENS Fontenay-St.Cloud (Frankreich); Forschungsfeld: Europäische Gegenwartsphilosophie. 2005 – 2006 Society for the Humanities Research Fellow an University of Cornell (USA); Forschungsfeld: Culture and Conflict, Concept of Prevention and Preventive Violence. 2006 – 2008 Research Fellow in Philosophy am Centre for Modern Thought, University of Aberdeen (UK); Forschungsfeld: Programme of the Changing Character of Politics and War. Seit Sommersemester 2009 Visiting Fellow in Humanities am Institute of Advanced

Studies, Universität Bologna (Italien); Forschungsfeld: Theorien des Kosmopolitismus und die Weltherrschaft.

Silvia Capodivacca

Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der sog. Kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Zwei Monographien (*Danzare in catene*, 2009; *Sul tragico*, 2012) beschäftigen sich mit Nietzsche bzw. der Beziehungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse. Während des Forschungsaufenthaltes an der Columbia University (New York City) entwickelte sie das Projekt zur Oral History, dessen Ergebnisse in der Monographie unter dem Titel *Novecento. La storia, una vita* (2015) zusammengefasst wurden. Im Rahmen ihres aktuellen Forschungsprojekts an der University of Chicago befasst sie sich mit dem philosophischen und historischen Vergleich der Begriffe Raum und Zeit.

Virgilio Cesarone

Studium der Philosophie. Postdiplomstudium in Deutschland an der *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. 1998 Promotion an der *l'Università di Lecce* mit dem Thema "Esserci, mondo e mito in Heidegger negli anni di Sein und Zeit". 1999-2000 Dozent am Lehrstuhl für die Antike Philosophie an der Universität Pescara. Seit 2002 Mitglied der Redaktion der Zeitschrift für Philosophie „Idee“. Zahlreiche wissenschaftliche Aufsätze, zwei Monographien über die Philosophie von Martin Heidegger. Forschungsschwerpunkte: Religionsphilosophie, Antike Philosophie, Heidegger, Blumenberg, Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik, Phänomenologie, Mythologie.

Carla Danani

Ausserordentliche Professorin an der Universität Macerata (Italien) und Philosophiedozent an der Politechnischen Architekturschule in Mailand (Italien). Mitglied des Wissenschaftlichen Rats des Zentrums für Angewandte Ethik (CEDA) am Institut Borome (Pavia, Italien). Derzeitiger Forschungsschwerpunkt: die Probleme der menschlichen Gesellschaft, insbesondere die Raum-Territoriumtheorien sowie die Strategien der Implementierung der Entscheidungsfindung durch die gesellschaftliche Partizipation. Zahlreiche Veröffentlichungen.

Annette Hilt

Seit Oktober 2008 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am *Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. 2008 Förderpreis der *Johannes Gutenberg-Universität* für besonders qualifizierte Nachwuchswissenschaftlerinnen. 2007-2008 Stipendium der *Gerda-Henkel-Stiftung* für das Projekt *Endlichkeit, (Un-)Sterblichkeit und die Sterbehilfe-Debatte*. 2007-2009 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am *Philosophischen Seminar der Ruprecht-Karls-Universität*

Heidelberg. 2004-2006 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Zentrum für Ethik und Recht in der Medizin und am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Januar 2004 Promotion im Fach Philosophie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg mit einer Arbeit zu Aristoteles' Konzeption des Lebendigen. 2002-2004 Promotionsstipendium der Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg. 1999-2001 Mitarbeiterin am DFG-Projekt "Heidegger und der Neukantianismus" am Philosophischen Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. 1994-1999 Studium der Philosophie, Literaturwissenschaft und Empirischen Kulturwissenschaft an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen und der State University of New York at Stony Brook Stipendiatin der Studienstiftung des deutschen Volkes

Adriano Fabris

Ordentlicher Professor der Moralphilosophie an der Universität Pisa. Direktor des Zentrums für interdisziplinäre Kommunikationsstudien (CICO). Redakteur der Zeitschrift *Teoria*. Mitglied des Wissenschaftlichen Rats der Stiftung „Sistema Toscana“ aus Florenz und „Eranos“ aus Ascona. Mitglied des Vorstands des Instituts Kastelli aus Rom. Zahlreiche Veröffentlichungen aus den Bereichen der Angewandten Ethik (mit dem Fokus auf der Kommunikation und neuen Technologien), der Religionsphilosophie und der Philosophischen Hermeneutik.

Rastko Jovanov

Studium der Philosophie an der Universität Belgrad. Im Jahr 2011 Promotion an der Universität Wien. Seit 2011 beschäftigt als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an dem Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie in Belgrad mit der Forschungsschwerpunkt in der Rechtsphilosophie und Sozialontologie. 2012 Gastmitarbeiter am Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie an der Universität Bochum. Autor zweier Bücher und mehreren Aufsätzen auf Serbisch, Englisch und Deutsch. Hauptredakteur der Zeitschrift *Filozofija i društvo (Philosophie und Gesellschaft)*, einer der einflussreichsten Zeitschriften für Philosophie im Südwest Europa.

Burkhard Liebsch

Studium: Psychologie/Philosophie 1979 bis 1985; Philosophie, Sozialwissenschaften und Pädagogik bis 1989; Diplom (Psych.) 1986, sehr gut; Promotion in den zuletzt genannten Fächern 1989, m. c. l.; Habilitation (Phil.) 1995. Berufstätigkeit: Ab SS 1989: Zunächst (bis WS 1989) wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit WS 1989 (bis WS 1995/6) Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Praktische Philosophie des Phil. Instituts der Universität Bochum. – Ab WS 1995/6: Unmittelbar im Anschluss an die Assistentenzeit Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft und PD an der Universität Bochum. – SS 1996-

SS 1997: Gastprofessor am Humboldt-Studienzentrum für Geisteswissen. und Philosophie an der Universität Ulm. – WS 1997-WS 1999: Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen (KWI) in Essen. – WS 1999-10/2001: Leitung (mit PD Dr. J. Straub) der Studiengruppe Lebensformen im Widerstreit am KWI. Research Fellow am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover – 12/2003: Ernennung zum apl. Professor an der Universität Bochum. – WS 2005/6: Gastdozent im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs Athropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam an der Universität Bamberg. – ab WS 2009/10 Vertr. der Prof. f. Politische Theorie und Ideengeschichte an der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie der Universität Leipzig. - SS 2010 Gastdozentur am Open Society Institute, European Humanities University, Vilnius, Litauen.

Željko Radinković

1998-2006 Studium der Philosophie und Geschichte an der Universität Stuttgart. 2006 Magister Artium (Universität Stuttgart); Magisterarbeit zum Thema ‚Das Problem der Ursprünglichkeit der Erfahrung bei Heidegger und Husserl‘. 2003-2010 Tätigkeit als Hilfskraft im SFB 627 ‚Nexus‘ am Institut für Philosophie. 2004-2008 Tätigkeit als Tutor im Rahmen verschiedener Veranstaltungen am Institut für Philosophie. 2009-2010 EPG-Lehraufträge am Institut für Philosophie in Stuttgart. 2008-2010 Organisation der Zusammenarbeit zwischen dem Institut für Philosophie Stuttgart, Institut für Philosophie Darmstadt, dem Institut für Philosophie Belgrad und der Philosophischen Fakultät (Universität in Banja Luka). Seit 2011 Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad.

Christina Schües

Studium der Philosophie, Politologie und Literaturwissenschaften an der Universität Hamburg und an der Temple University, Philadelphia, USA; Promotion in Philosophie an der Temple University, Philadelphia, USA (1993); Teaching-Assistentship am Fachbereich Philosophie an der Temple University, Philadelphia; Part Time Teacher an der Villanova University (USA); 1992-1999 Lehrbeauftragte für Philosophie an den Universitäten Lüneburg und Hamburg und weiteren Fortbildungsinstitutionen; 2000-2011 wissenschaftliche Assistentin, wissenschaftliche Mitarbeiterin, dann Akademische Rätin für Philosophie am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Vechta; Habilitation 2007; 1/2010 Verleihung des Titels der „Außerplanmäßigen Professorin“ (Universität Vechta) Seit 4/2011 Professorin (mit Drittmittelprojekt) am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung. Seit WS 2011/12 außerplanmäßige Professorin am Institut für Kulturtheorie, Kulturforschung, Künste (IKKK), Abteilung Philosophie, Leuphana Universität, Lüneburg.

Tschaslaw Kopriwitsa

Ordentlicher Professor an der Fakultät der Politikwissenschaften (Universität Belgrad). Lehrtätigkeit: Moderne Philosophie, moderne Sozialphilosophie, Kulturphilosophie, Weltbild in der europäischen Kultur. Mitglied der Serbischen Gesellschaft für Philosophie. Zahlreiche Veröffentlichungen zu den Themen Ontologie, Platon, Heidegger. Teilnahme an zahlreichen internationalen Konferenzen.

Holger Zaborowski

Prof. Dr. Dr. Holger Zaborowski, M.Phil. (Cantab); M.St. (Oxon); Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg, Basel und Cambridge; Promotionen in Oxford. 2002 (D. Phil.) und Siegen 2010 (Dr. phil.); 2001-2005 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg i. Br.; 2005-2011 (ab 2011 associate professor with full tenure) Professor für Philosophie an der philosophischen Fakultät der Catholic University of America in Washington, D.C., USA; seit Januar 2012 Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte der Philosophie und philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar. Zahlreiche Veröffentlichungen zur klassischen deutschen Philosophie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem zum Deutschen Idealismus, zur Ethik, Phänomenologie, Hermeneutik und politischen Philosophie. Wichtige Buchveröffentlichungen: Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins (Freiburg / München 2009); Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus (Frankfurt am Main 2010); Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person. Nature, Freedom, and the Critique of Modernity (Oxford 2010). U. a. Mitherausgeber des Heidegger-Jahrbuches, der Martin-Heidegger-Briefausgabe, des Jahrbuches für Religionsphilosophie und der Interpretationen und Quellen. Seit 2014 ist er ordentliches Mitglied der European Academy of Sciences and Arts. Lehr- und Vortragstätigkeit in u. a. Belgien, Canada, Chile, China, Frankreich, Großbritannien, Irland, Italien, Luxemburg, Niederlande, Russland, Serbien, Spanien, Taiwan, der Tschechischen Republik oder in den USA.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд