

(Auszug)

Die minimale Unterscheidung: *Der* Mensch/die Menschen

Will man über *den* Menschen reden, empfiehlt es sich zunächst, näherungsweise die Form zu bestimmen, die dieses Wort bezeichnet.¹ Die Form ist dann definiert, wenn deutlich gemacht werden kann, welche Unterscheidung das Wort ›*der* Mensch‹ aufspannt und wovon sich diese Unterscheidung unterscheidet, ein ›Wovon‹, das sich genau nicht durch ebenjene Unterscheidung *des* Menschen mitnennen, mitunterscheiden läßt. Anders ausgedrückt: Man müßte die Unterscheidung *des* Menschen angeben können und im selben Zuge das, was durch diese Unterscheidung als nicht beobachtbar ausgeschlossen wird.

Blickt man, um sich Anhaltspunkte zu verschaffen, auf die einschlägige Tradition, so ist der Versuch, die Unterscheidung des Menschen zu bestimmen, zum Erschauern oft unternommen worden, gleichgültig, ob man nur die abendländische Diskussion vor Augen hat oder schon das, was geschieht, als diese Diskussion konfrontiert wird mit dem einfachen Umstand, daß andere Kulturen ebenfalls Vorstellungen vom Menschen entwickelt haben, die sowohl nahebei wie weit entfernt liegen können – eine der Schlüsselursachen dafür, daß das Bild vom Menschen in der Gegenwart einer Art ungebärdiger Kontingenz unterliegt. Was *der* Mensch sei, das löst sich auf in eine Vielzahl von Bildern, von *imagines agentes*, ein Vorgang, der durch die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaft verschärft wird: Sie ist es, deren Auflösungs- und Abstraktionsvermögen die Idee, man könne über *den* Menschen (als solchen, an sich etc.) reden, nachhaltig sabotiert.

Er ist seitdem das, was der Fall ist – perspektivisch, oder wie man heute wohl sagen müßte: *observationell*. Er ist, soll das bedeuten, immer das, als was er beobachtet wird, und in jeder Beobachtung etwas Anderes. Und: deswegen nirgends *etwas Bestimmtes*, das sich von den jeweils aktuellen Unterscheidungen und Bezeichnungen, die ihm angesonnen werden, unterscheidet. Man kann ihn beobachten, aber dann ist er das Resultat der beobachtungsleitenden Unterscheidungen, die im Einsatz sind, und gerade nicht eine (entgegengeworfene, das ist: objektive) Identität, die in aller Verschiedenheit der Beobachtung dieselbe bliebe. Schließlich sieht keine Beobachtung das *Bezeichnete*, sondern

¹ Daß wir uns hier (auch) am Indikationenkalkül von Spencer-Brown, G., *Laws of Form*, London 1971(2) orientieren, ist unvermeidbar. Siehe als Introduktionen Schönwälder, T./Wille, K./Hölscher, Th., *George Spencer Brown. Eine Einführung in die »Laws of Form«*, Wiesbaden 2004; Lau, F., *Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der »Laws of Form« von G. Spencer Brown*, Heidelberg 2005.

nur das, was die Unterscheidung, in deren Rahmen die eine oder andere Seite bezeichnet wird, zu sehen gestattet.

Daß man so formulieren kann (und heute: muß), ist gewiß auch, wie wir schon angedeutet haben, Resultat der Ausdifferenzierung des Wissenschaftssystems, das sich mehr und mehr als der Beobachter konstruiert, von dessen Beobachtungsleistungen es abhängt, was als ›Sicht‹ auf *den* Menschen zustandekommt. Anders ausgedrückt: Die wissenschaftliche (und dann auch intellektuelle) Beobachtung des Menschen hat kein Objekt. Sie durchläuft eine Selbstreferenzschleife, in der daran erinnert wird, daß die Beobachtung das Objekt, um das es geht, kreierte. Wenn darauf verzichtet wird, den Durchgang durch diese Schleife zu machen, kommt am Ende so etwas wie eine (Anthropo)Ontologie heraus, die leicht gegenbeobachtbar ist und in einer polykontexturalen Gesellschaft erwartbar gegenbeobachtet wird. Außerdem: *Der* Mensch ist für die Wissenschaft etwas anderes als für die Religion, für die Kunst, das Recht, die Politik, die Erziehung, die Wirtschaft – er imponiert als Verschiedenheit, deswegen als Unbestimmtheit, die verschieden bestimmt werden muß, oder gar als Unbestimmbarkeit, die von niemandem bestimmt werden kann, es sei denn: in einem Modus der befristeten, sozial konvenierenden und passierenden Bestimmung, über deren Kontingenz kein Zweifel besteht.

Wird dennoch eine gleichsam typenfeste Definition *des* Menschen versucht, die allen Leuten² mitteilt, was er tatsächlich und unstrittig sei, hat man es schon mit Fundamentalismus zu tun, mit dem (in der ›Postmoderne‹ überraschenden) Versuch, die Welt zu beobachten und in ihr *den* Menschen, als hätte man zu diesem Zweck nicht die Operation der Beobachtung durchführen müssen, *weil* die Dinge der Welt beobachtungsfrei sind, was sie sind. Fundamentalismus ist aus dieser Perspektive immer und fatal paradox: Er *beobachtet* ersichtlich³ (man entdeckt ihn an Kommunikation, also an beobachtenden Operationen) und behauptet zugleich, daß er nicht beobachtet im Sinne einer unterscheidungsgebundenen Realitätserzeugung, sondern die Welt vielmehr sieht, wie sie ist: als etwas, das – obwohl es

² Wir machen hier beinahe klammheimlich von den ›Leuten‹ Gebrauch, aber dann doch etwa in dem Sinn, den Baecker, D., »Die Leute«, in: Baecker, D., Hüser, R., Stanitzek, G., *Gelegenheit. Diebe. 3 x Deutsche Motive*, Bielefeld 1991, S. 81-99, diesem Wort gibt. Vgl. aber auch Lang, E., »Menschen vs. Leute: Bericht über eine semantische Expedition in den lexikalischen Nahbereich,« erschienen in: Kramer, U. (Hrsg.), *Lexikologisch-lexikographische Aspekte der deutschen Gegenwartssprache* (= Lexicographica. Series Maior 101), Tübingen 2000, S. 1-39.

³ Beobachten ist hier dezidiert als Operation verstanden. Deswegen kann man das sprachlich geforderte Akkusativobjekt auslassen. Es wird durch diese Operation erzeugt. Das ›Etwas‹ der Beobachtung ist unser Problem.

beobachtet wird – immer dasselbe bleibt, als sei es unbeobachtet. Man erkennt die starken (und die schwachen) Fundamentalismen an Sätzen wie: Der Mensch *ist* ...⁴

Wir wollen uns von solchen Fundamentalismen fernhalten, aber zugleich darauf insistieren, daß *der* Mensch beobachtbar ist, insofern alles, was sich unterscheiden läßt, per definitionem bezeichnet werden kann.⁵ Daß es das Wort gibt, ist das entscheidende Indiz, denn Wörter können nicht anders gedacht werden denn als Bezeichnungen, die nur funktionieren, wenn Unterscheidungen aktualisierbar (projizierbar) sind, in deren Rahmen die Bezeichnung situiert ist. Wörter sind Zeichen, die das Bezeichnende (signifiant) unterscheiden vom Bezeichneten (signifié), und das Bezeichnete ist nichts außerhalb des Zeichens, sondern genau das, was als Bezeichnung im Alternativenraum einer Unterscheidung die eine oder andere Seite dieser Unterscheidung markiert.⁶ Die Form *des* Menschen wäre dann, wie wir oben angedeutet haben, genau die Unterscheidung, die jenen Spiel- und Alternativenraum aufblendet, wobei zugleich angegeben werden müßte, wovon sich diese Unterscheidung unterscheidet.

Zumindest ist eine (Minimal)Unterscheidung, die durch *den* Menschen aufgemacht wird, evident: Sie unterscheidet *den* Menschen von den Menschen, oder (in Anlehnung an sehr viel ältere Terminologien): einen abstraktiven Singular von einer, wenn man das überhaupt so sagen darf, empirischen Pluralität, die aber nur bezeichnet werden kann, wenn die Gegenseite *und* der Einheitsbegriff jener Unterscheidung zur Verfügung stehen. Wie in ähnlichen Unterscheidungen (etwa System/Umwelt) tritt dieser Einheitsbegriff der Unterscheidung in der Unterscheidung selbst auf:

Der Mensch = *der* Mensch/die Menschen.⁷

Das klingt zunächst ganz einfach, ja trivial, wird aber enttrivialisiert, wenn man sich verdeutlicht, daß bei diesem Wiedereintritt der Einheit der Unterscheidung in die Unterscheidung ebendiese Einheit *imaginär* wird.⁸ *Der* Mensch ist dann weder die eine noch

⁴ Ich will nicht verhehlen, daß mir die schwachen Fundamentalismen alltäglich begegnen. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die Theorie, die ich hier zugrundelege, ebenfalls Dogmen pflegt, etwa das, daß alles, was gesagt wird, von einem Beobachter gesagt wird. Bei genauem Hinsehn verflüchtigt sich aber *der* Beobachter ins Imaginäre. Siehe zu einer kurzweiligen Diskussion dieser Frage Fuchs, P., *Das Gehirn ist genauso doof wie die Milz. Ein Gespräch mit Markus Heidingsfelder*, Weilerswist 2005.

⁵ Man beobachtet also etwas, wenn man sagt, die Würde *des* Menschen sei unantastbar, aber wen? Das ist die Frage, auf die man antworten müßte: Niemanden Bestimmten. Es wäre vielleicht besser, zu sagen, daß die Würde der Leute unfaßbar sei. Aber das mag zu wenig emphatisch sein.

⁶ Vgl. Luhmann, N., »Zeichen als Form,« in: Baecker, Dirk (Hrsg.), *Probleme der Form*, Frankfurt am Main 1993, S. 45-69.

⁷ Wir kommen sehr weit unten noch einmal darauf zurück, daß ›die Menschen‹ nicht der logische Plural des Kollektivsingulars ›*der* Mensch‹ ist. Deswegen schreiben wir dieses ›*der*‹ auch kursiviert.

⁸ Es gibt noch einen anderen Weg der Enttrivialisierung, der mit dem Inhalt der vorangehenden Fußnote zusammenhängt. Wir kommen später darauf zurück..

die andere Seite der Unterscheidung – er ist ausgedrückt im Zeichen der Barre, die als nicht-sprachliches Zeichen die Differenz (und gerade nicht ein Ding, ein Phänomen, eine res extensa) bezeichnet. Das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß das Reden über *den* Menschen nicht das Reden über eine Gegebenheit ist, sondern ein Reden auf dem Hintergrund dieser Differenz, ein Beobachten auf der Barre der Unterscheidung, das – hier paßt vielleicht die Metapher des Oszillierens – unaufhörlich hin- und herspringt zwischen der einen und der anderen Seite der Differenz. Ein Merkmal dafür mag sein, daß dieses Reden kein Ende nimmt, es ist so etwas wie ›gossip‹, Geschwätz, ein Schwatzen, das sich in einer alten Bedeutung von *anthropológos* erhalten hat. Ein Anthropologe ist jemand, »qui de hominibus libenter verba facit.«⁹ Und, müßte man hinzufügen, jemand, dem auf der Basis jener Unterscheidung keine andere Wahl als die bleibt, über die Menschen gern Wörter zu machen¹⁰, weil er weder die eine noch die andere Seite der Unterscheidung *unabhängig von der je anderen Seite* beobachten kann.

Eine Konsequenz dieser Überlegung ist, daß immer dann, wenn von *dem* Menschen (zum Beispiel von seinem Tod, der an den Tod Gottes anschließt) gesprochen wird, die Gegenseite mitgemeint ist, obwohl sie (im Blick auf die Leute, die unbekümmert weiterleben) nicht mitgemeint sein kann. Soziologisch gesehen, ist *der* Mensch ein Stimulans für ein never-ending-game der Kommunikation.¹¹ Dieses Reden kann kein Ende finden, weil es keinen Gegenstand hat, der sich ausschöpfen ließe, und das nicht etwa, weil *der* Mensch so tief gedacht ist, daß er *grundlos* bliebe, sondern weil die Beobachter, die mit der Unterscheidung *des* Menschen arbeiten (der Mensch/die Menschen), in diese Unterscheidung wie in einen Schraubstock eingespannt sind. All dies ist auch gemeint, wenn man sagt, daß *der* Mensch (in dieser Form) kein Theoriebegriff irgendeiner Theorie sein kann.¹²

⁹ So jedenfalls Suicer, J. C., *Thesaurus Ecclesiasticus* (1682), Art: »Anthropomorphítai«, hier zit. nach Ritter, J./Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, Artikel ›Anthropologie‹, Sp. 362. Interessant ist, daß es im Zitat nicht um ›homini‹, sondern um ›hominibus‹ geht, daß also die gerade diskutierte Differenz schon eine Rolle spielt. Ebenso interessant ist, daß diese Bedeutung (gossip), die ja auf Kommunikation verweist, im Artikel des Historischen Wörterbuches explizit ausgeblendet wird.

¹⁰ Man könnte auch übersetzen: ›der über die Menschen gern Wörter verliert‹, und das träfe die ironische Pointe Suicers noch genauer.

¹¹ Das ist zunächst keineswegs dramatisch, da Kommunikation kaum anders begriffen werden kann als die unentwegte Proliferation von Redundanz. Vgl. nur Bateson, G., *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco 1972, S. 406 f. Vgl. auch Baecker, D., »Überlegungen zur Strukturaufstellung«, Ms. Witten-Herdecke 2004, S. 7.

¹² Ich will nicht verhehlen, daß die baugleiche Unterscheidung System/Umwelt aus dem gleichen Grunde problematisch ist, weil das System (wie etwa *der* Beobachter) imaginär ist, ein transklassisches Objekt oder ein *Unjekt* (oder einfach nur eine raffinierte Metapher dafür). Vgl. Fuchs, P., *Die Metapher des Systems. Studie zur allgemein leitenden Frage, wie sich der Tanz vom Tänzer unterscheiden lasse*, Weilerswist 2001.

Die Formbestimmung bleibt aber unvollständig, wenn nicht zugleich angegeben wird, wovon die Unterscheidung des Menschen sich unterscheidet. Im Unterschied zu Bestimmungen, die *den* Menschen von *dem* Tier, von *dem* Gott (den Göttern oder den Engeln) mitunter deutlich trennen, mitunter Kombinationen zulassen, wollen wir wissen, was sich mit der Differenz von *der* Mensch/die Menschen genau nicht beobachten läßt. Formal:

Der Mensch = *der* Mensch/die Menschen // ?

Eine (jetzt vielleicht nicht mehr überraschende) Antwort wäre: Sobald diese Unterscheidung im Spiel ist, die man deshalb wohl auch mit Recht eine in sich zirkulierende, eine (Hegelsche) Unterscheidung-in-sich nennen könnte, fällt *ein* Mensch (im Sinne einer empirischen Singularität) aus der Beobachtungswelt, die *den* Menschen bezeichnet, systematisch heraus.¹³ Erneut formal notiert:

Der Mensch = *der* Mensch/die Menschen // ein Mensch.

Oder: Sobald *der* Mensch bezeichnet wird, kann das nur im Unterschied zu *den* Menschen geschehen, die aber genau deswegen als ›Singularitäten‹ mit der Unterscheidung *des* Menschen nicht beobachtet werden können.¹⁴ Weniger sperrig: Sätze des Typs »*Der* Mensch ist ...« sind im Bezug auf *einen* Menschen vollkommen leer, sie sind, wie man auch sagen könnte, *perfekt abstrakt*.¹⁵ Sie enthalten auf den ersten Blick keinerlei Informationen über einen *bestimmten* Menschen, es sei denn, man rechnet auf den Beobachter durch, der solche Sätze formuliert. Perfektabstraktionen dieses Typs sind – um es ein weiteres Mal zu bekräftigen – als Theoriebegriffe ungeeignet und deswegen auch als empirie-anleitende Unterscheidungen wenig nützlich, es sei denn, es ginge darum, empirisch zu beobachten, wie *der* Mensch im sozialen Einsatz (sozusagen als Münze) kurriert.¹⁶

¹³ Dies mag einer der Gründe sein, warum Niklas Luhmann stets, wenn von *dem* Menschen die Rede war, dessen Adresse wissen wollte.

¹⁴ Das ist schon so in der scholastischen Tradition. ›Homo‹ ist der individuelle Mensch, wohingegen ›humanitas‹ keinen bestimmten Menschen bezeichnet. Vgl. Aquin, Th. v., *De ente et essentia* 3.

¹⁵ Das gilt ebenso für Sätze, die die Form annehmen »Die Menschen sind ...«, »Alle Menschen sind...« etc.

¹⁶ Man kann in einer Art Alltagstest Sätze jenes Typs produzieren, und man wird finden, daß *die* Menschen als Medium so inhomogen sind, daß sich für jede Behauptung im Blick auf *den* Menschen diesem Medium Gegenbeispiele entnehmen lassen. Das würde nur für den Fall nicht gelten, daß jemand Aussagen über *den* Menschen macht, die sein *Wesen* an prinzipiellen Unbeobachtbarkeiten festmachen: Der Mensch ist göttlich, er ist halb Engel, halb Tier, er hat eine Seele etc. Ein einschlägiges Beispiel (für unendlich viele): »Liebe Schwestern, liebe Brüder! Die Eckdaten menschlicher Geschichte lauten: »De deo mirabiliter formatus, per peccatum deformatus, et per dominum Jesum Christum mirabiliter reformatus«, d.h. der Mensch von Gott wunderbar erschaffen, herrlich formiert. Durch die Sünde hat er sich selbst deformiert. In Christus wurde er wunderbarer reformiert.« Joachim Kardinal Meisner, Erzbischof von Köln, Predigt anlässlich des Umzuges des Militärbischofsamtes von Bonn nach Berlin in St. Elisabeth, Bonn, am 29. Juni 2000.

Allerdings sind damit die Möglichkeiten, die Form des Menschen zu erkunden, noch nicht ausgeschöpft.

Epilog

Am Ende eines Buches, das sich der Frage nach dem ›Maß aller Dinge‹, dem ›Thema aller Themen‹ angenommen hat, ist es rhetorisch geziemend, so etwas wie ein mild emphatisches Ausschwingen zu inszenieren, nachhallende, nachklingende Schwebungen oder einfach nur Anwärmungen, die die Leserschaft hinausgeleiten aus der Kälte der Abstraktion. Aber genau dies ist es, was ernstzunehmende Theorien nicht zu leisten vermögen. Leute wie ich können, wenn es um das Thema ›des Menschen‹ geht, problemlos ›Mulmigkeit‹ bekunden im vollen Wissen darum, daß auch dies nur eine rhetorische Figur, ein schlecht verdecktes ›argumentum ad hominem‹ und auf alle Fälle eine ›captatio benevolentiae‹ sei. Die Theorie jedoch – und in Sonderheit die hier weitgehend genutzte Systemtheorie – quält sich nicht mit Mulmigkeit, mit schlechtem Gewissen, mit Sorge. Sie ist in diesem Sinne rücksichtslos, weswegen sie durchaus Unruhe zu erzeugen vermag, die sie gegebenenfalls und bei hinreichendem Strukturreichtum noch miterklärt: als Resultate gleichsam *routinierter* Erkenntnisblockaden, von evident genommenen *Impedimenta*. Theorien, über die sich zu reden lohnt, kennen keine Erbaulichkeiten, und wenn doch, so müßte man ihnen (in einer leichten Variation eines von Hegel auf die Philosophie gemünzten Diktums) davon abraten, erbaulich sein zu wollen.

Der zurückgelegte Denkweg war denn auch alles andere als tröstlich. Er zeichnet auf verschiedenen Wegen die Formkatastrophe nach, die dem Konzept, der Idee (dem *Idol*) des Menschen, der Menschheit, des menschlichen Lebens, zugestoßen ist, eine Verzettelungs- und Listenkatastrophe, die ausschließt, daß man noch Verantwortliches darüber ausführen könnte, wer oder was *der* Mensch sei. Der Versuch, dennoch Quintessentielles zu formulieren, konnte nicht mehr vom Menschen her gedacht, sondern nur von Sozialsystemen aus rekonstruiert werden im Zuge einer Untertunnelung, die zwar auf klassische Bestimmungsstücke *des* Menschen stieß, aber sie zugleich rekonstruierte als Konstruktionsnotwendigkeiten sozialer Systemik – und gerade nicht: als ein An-und-für-sich, als ›Wesenhaftigkeit‹.

Das Nicht-Tröstliche ist aber zugleich das Faszinierende, denn es zwingt dazu, sich danach zu fragen, was denn überhaupt an Verlust zu beklagen wäre, wenn man das alte Bild (die alten Bilder) *des* Menschen aufgäbe und sich die alte göttliche Forderung zu einer auf *den* Menschen gemünzten Devise umschriebe: Du sollst Dir kein Bildnis machen ... Ein Verlust läge vermutlich darin, daß schnelle Orientierungs- und damit Simplifizierungsgewinne ausfielen. Alltäglich fungierende wie religiöse, philosophische und wissenschaftliche Anthropologien würden nur noch mühsam, nur noch kontraintuitiv, nur noch um den Preis

von Starrsinn Reduktion von Komplexität leisten können. Wir haben gesagt, daß Sätze wie »Der Mensch ist ... die Menschen sind ... die Menschheit ist ... das menschliche Leben ist ...« und all ihre Äquivalente unter heterarchen Gesellschaftsbedingungen nur mehr als Indices für im besten Fall ›robuste Naivitäten‹, im schlechtesten Fall für Fundamentalismen genommen werden können. Solche Sätze sind nicht Inklusionsformeln, sondern (wie anhand des Deklarationsmediums gezeigt wurde) immer auch: Exklusionsanweisungen, auch und gerade dann, wenn hehre Worte im Spiel sind: Vernunft etwa, Geist und Seele. Fast könnte man sagen, daß deshalb der Verlust (der immer auch ein Verlust an Heimatlichkeit, Wärme, an als sicher gehandelter Instruktivität und Orientierung ist) als Gewinn verbuchbar wäre. Die Menschhaftigkeit *des* Menschen, die Leuthaftigkeit der Leute ist nicht (alle vorangehenden Überlegungen vorausgesetzt) auf einen fundamentalistischen Begriff zu bringen.

Der Mensch ist, wenn wir mit leicher Hand gegen unser eben eingeführtes Verdikt verstoßen dürfen, ein (historisch konditioniertes) regulatives Sinnschema, das – nach langer Insistenz auf Einheit, Zentralität, Einzigartigkeit¹⁷ – unter die Bedingung einer ›Listenförmigkeit‹ ausfallenden Moderne geraten ist, die dem Schema die ›Regulativität‹ nimmt. Diese Wegnahme, die nicht wenige als eine *Beraubung* auffassen, läßt *den* Menschen (seine Adresse) zurück als, wie wir sagten, stroboskopische ›Gewittrigkeit‹, als ›Unheit‹, als Fragmentarität, die zu keiner Gänze, wie die Romantiker gesagt haben, aufrundbar sei, ein Befund, der in der Zone der *Nichtrückübersetzbarkeit* angekommen ist.¹⁸ Jeder Versuch dazu wäre so etwas wie eine nicht mehr redlich mögliche Anthropol-Ontologie, eine Art Verrat: *(Re)Traduttore traditore*.

Nun kann man sagen, daß die Aufgabe jener Ontologie bestimmte (anthropologische) Grundfragen aushebelt, etwa die Kantsche Frage: »Was ist der Mensch?« und mit ihr zugleich die Ethik-Frage: »Was sollen wir tun?«. Die Unmöglichkeit der Beantwortung der ersten Frage impliziert, daß auch die Beantwortung der zweiten hinfällig wird: Auf einheitslose Listenförmigkeit läßt sich schwerlich eine Ethik gründen und schon gar nicht *eine* Ethik, die unter polykontexturalen, heterarchen und hyperkomplexen Verhältnissen flächendeckend überzeugen könnte. Das heißt überhaupt nicht, daß ›Moralen‹, daß ihre Reflexionstheorien (Ethiken) funktionslos seien, sondern nur, daß sie in ihrer Funktion *beobachtbar* geworden sind und daß man den ›polemogenen‹ Effekt der sozialen Installation dieser Funktion mitbeobachten kann.

¹⁷ Wir denken hier an den europäischen Ausgangskontext funktionaler Differenzierung und sind uns durchaus dessen bewußt, daß vor allem im asiatischen Raum ›Anthropologien‹ entstanden sind, die auf andere Grundlagen gestellt sind.

¹⁸ Derrida, J., *Vom Geist, Heidegger und die Frage*, Frankfurt am Main 1992, S. 11.

Moralen in Sonderheit hatten und haben, wenn sie auf anthropo-ontologischen Grundlagen operieren, sich also als Singular ›Moral‹ gerieren, nicht selten: tödliche Folgen.

Das Fatale an Hyperkomplexität ist, daß man um beides zugleich wissen kann, um die Unausweichlichkeit (Funktionalität) von Moral *und* um deren polemogene Effekte, ein Dilemma, das – wenn die Überlegungen in diesem Buch triftig sind – nicht mehr vom ›Wesen‹ des Menschen her aufgelöst werden kann. Was wir oben (im Kontext der ›Untertunnelung‹) mit einiger Chupze *Quintessentialität* genannt haben, war von einem Ort aus konstruiert worden, von dem behauptet wurde, er enthalte keine Menschen, kein Bewußtsein, keine Psyche, nichts Körperliches, Substanz- oder Substrathaftes. Gemeint war eine ›Region‹, die mit der Metapher des ›Ortes‹ hoch unzureichend bezeichnet würde, weil Sozialsysteme Raum als Infrastruktur nutzen können, aber selbst (so wenig wie das Bewußtsein) ›örtlich‹ oder ›räumlich‹ sind.

Wenn man demnach genau ist, so war jene Rekonstruktion *des* Menschen keine Rekonstruktion *seines* ›Wesens‹, sondern die Rekonstruktion der Konstruktion von Menschen als relevante Umwelt (Mitwelt) durch soziale Systeme. Die Strategie dieser Rekonstruktion war es, von sozialen Systemen, von Kommunikation her zu errechnen, wie diese Umwelt beschaffen sein müßte, damit das Spiel des genuin ›Sozialen‹ gespielt werden kann. Oder anders formuliert: Die Suche galt dem, was im Sinne *externer Notwendigkeiten* als Bedingung der Möglichkeit des Betriebs sozialer Autopoiesis (von dort aus gesehen) unverzichtbar wäre, und der Beantwortung der Frage: wie diese ›Externitäten‹ beschaffen (angesetzt) sein müßten, damit jenes Spiel ›funktioniert‹.

Das Wesen *des* Menschen wurde durch diese Strategie (bezogen auf den üblichen Umgang mit dem Problem) ›fremd-verortet‹, es wurde in einem ungleich radikaleren Sinn als bei Helmuth Plessner durch ›exzentrische Positionalität‹ definiert: *Der Mensch sei nicht das, was er ist in und aus einer ihm selbst zukommenden ›Wesenheit‹; er sei vielmehr die im Medium Sinn gearbeitete (hoch spezifizierte) ›Zuweisung‹ einer Umweltposition.*¹⁹ Nur diese Beobachtungsstrategie machte die Analysen möglich, die die Änderungen dieser Zuweisung (etwa in Richtung ›Listenförmigkeit‹) zum Thema hatten. Sie waren im Blick auf *das* Wesen *des* Menschen *restriktionsfrei* und das heißt *denkverbotsfrei* gearbeitet.

Man könnte mit allem Recht einwenden, daß diese Strategie ältere ›Vereinseitigungen‹ (das Denken *des* Menschen von Gott, später vom Menschen her) nur durch eine andere

¹⁹ Einer, wie wir heute denken können, auch durch andere ›Wesenheiten‹ substituierbare Position: durch intelligente ›Futtermal-Maschinen oder durch Aliens.

›Einseitigkeit‹ ersetzt (das Denken *des* Menschen von sozialen Systemen her), aber genau gegen diesen Einwand ist das Theorem *konditionierter Koproduktion* gesetzt und die im gewissen Sinne ›ungeschriebene Lehre‹ des *Unjekts*.²⁰ Dazu wurde auf dem zurückliegenden Weg einiges gesagt, das sich auf den einen Punkt bringen läßt: *Ein System ist nicht ein ›ontologischer Ort‹, um den man quasi herumspazieren könnte, sondern der (mnemotechnische) Ausdruck für die Einheit der Differenz von System und Umwelt.* Wenn man etwas ›in‹ einem System (sagen wir: in der Psyche, im sozialen System) bezeichnet, gelingt dieser Bezug auf ein ›In‹ nur durch eine Abstraktion, die mit der Schein-Evidenz eines Innen/Außen-Schemas operiert, so als ginge es um ein ›Dies‹ und ›Das‹, um die Zustandsverschränkung von Wahrnehmung und Sinn (menschliches Leben) hier, um soziale Systeme (Nicht-Menschliches) dort.

Die zentrale Leistung einer System/Umwelt-Theorie ist aber nicht dieses ›hier‹ und ›dort‹, sondern das Kupieren genau dieser Denkmöglichkeit im Sinne eines Differenzdenkens, das die Differenz nicht als ›Spreizung‹ im Raum denkt, nicht als Distanz zwischen etwas hier und etwas anderem dort, sondern Spatialisierung schon als Effekt einer Einheit auffaßt, die – beobachtet – via Unterscheidung in die Form der ›Zwei‹ getrieben wird.²¹ Sobald Beobachtung im Spiel ist, ist ein präsignifikativer ›Raum‹ (ist die ›chora‹, wenn man an tiefe Intuitionen Platons denkt) nicht mehr erreichbar.²² Konditionierte Koproduktion ist (wie auch der Ausdruck ›Unjekt‹) das noch hilflose Zeichen dafür, daß die Verschiedenheit von System und Umwelt observationstechnisch nicht vermieden werden kann, auch dann nicht, wenn man wie aus den Augenwinkeln ›mitwahrnimmt‹, daß die Trennung der Sphären des ›Sozialen‹ und des ›Psychischen‹ eben durch die Operation der Beobachtung erzwungen wird, die – intrikaterweise – wiederum der einen oder anderen Seite zugerechnet werden muß.

Diese (für normale soziologische Verhältnisse wohl abwegigen) Erwägungen führen zu dem Schluß, daß der Versuch der Untertunnelung keineswegs bedeutet, das, was man das

²⁰ Mit diesem Ausdruck des ›Ungeschriebenen‹ rekurren wir auf eine nicht auflösbare ›Unbeobachtbarkeit‹ und beziehen uns locker, aber nicht ohne gewisse Hintersinnigkeiten auf die Rezeption Platons. Vgl. etwa Ferber, R., *Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die »ungeschriebene Lehre« nicht geschrieben?*, St. Augustin 1991; Reale, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der »ungeschriebenen Lehren«*, Paderborn 2000 (Milano 1989). Zum Problem der unbestimmten Zweierheit (Timaios) siehe a. a. O., S. 457 ff.

²¹ »Damit diese gegensätzlichen Werte (gut/schlecht, wahr/falsch, Wesen/Schein, drinnen/draußen, etc.) einander entgegengesetzt werden können, muß jeder Ausdruck dem jeweils anderen schlicht äußerlich sein, das heißt, muß eine der Oppositionen (drinnen/draußen) bereits als Matrix jeder möglichen Opposition beglaubigt sein.« (Derrida, J., »Platons Pharmazie«, in: *Dissemination*, Wien 1995, S. 69-190, S. 115.)

²² Ebendies ist der Anlaß für und das Thema der Studie über Zen-Buddhismus in Luhmann, N./Fuchs, P., *Reden und Schweigen*, Frankfurt am Main 1989.

Wesen *des* Menschen zu nennen pflegte, auszulagern in die Kommunikation. Es hat sich sogar gezeigt, daß die typischen Wesensbestimmungen dessen, was als *der* Mensch zumindest in europäisch gestimmten Kontexten plausibel war, koinzidieren mit dem, was sich anhand der Analyse der Projektionen der relevanten Umwelt durch Sozialsysteme an ›Essentialitäten‹ errechnen ließ.

Wir nehmen im spekulativen Duktus, den ein Epilog ermöglicht, diese Koinzidenz als Anzeichen für konditionierte Koproduktion und folgern, daß das Zeichen ›Mensch‹ weder einsteht für die These, da sei eine Isoliertheit und Singularität, ein An-sich, eine Sui-Suffizienz, der man diesen Namen geben könnte, noch dafür, daß dies Zeichen eine nur in und durch Kommunikation inszenierte Epiphanie bezeichnet, ein soziales Dichtefeld sozusagen, eine kommunikativ organisierte Konfiguration, gewonnen durch Zurechnungsprozesse, bezogen auf kompakt opake ›hyletische‹ Hintergründe. *Der Mensch ist* (und hier stellen sich extreme Formulierungsschwierigkeiten ein) weder auf der einen Seite noch auf der anderen Seite und auch nicht irgendwie ›dazwischen‹ oder gar zugleich auf allen Seiten *und* in der Mitte. Anders – und in der Bedenkenlosigkeit epi-logischer Verhältnisse – hinformuliert: *Das Sinn-Schema ›der Mensch‹ markiert die fungierende Zentralsymbolik der soziopsychischen Koproduktion.* In dem Wort ›Symbolik‹ (wie im Wort ›Koproduktion‹) ist die Unauflösbarkeit, die Unausdeutbarkeit, die ›Unausstaunbarkeit²³ des im Schema bezeichneten Sinnes mitausgesagt.²⁴

Die Kantsche Frage »Was sollen wir tun?« gerät, wenn triftig ist, was wir eben formuliert haben, unter andere und neuartige Bedingungen ihrer Beantwortbarkeit. Denn die ›condicio humana‹ ist dann nicht mehr eine ›Einseitigkeitsdomäne‹, zugeschnitten auf anthropologische Grundbefindlichkeiten und abhängig davon, ob man wissen kann, was *der* Mensch sei, sondern der ›Bezirk‹ einer nur analytisch trennbaren ›Verschränkung‹, eben von: konditionierter Koproduktion. Jede Referenz auf die eine oder andere Seite der ›Verschränkung‹ (und was wären denn ›Verschränkungsseiten‹?) ist eine *observationell bedingte Verkürzung*‹, eine Alienation nicht *des* Menschen oder *der* Menschen, sondern eine, die sich äußert in einer unvermeidbaren ›Blickverschwimmung‹ im Hinsehen auf das, was

²³ Dieser Ausdruck findet sich bei Mann, E., *Mein Vater, der Zauberer*, Hamburg 1999, S. 32.

²⁴ Und ›fungierend‹ bezieht sich darauf, daß man dieser Symbolik in der Form ihrer Symbole ›ansichtig‹ werden kann. Es sind sozusagen ›spazierende‹ Symbole, die Menschen, die Leute.

dann als die nichtbeobachtbare Bedingung der Möglichkeit jeden Beobachtens anzusetzen wäre.²⁵

Ethische Fundamentalreflexionen müßten, dies vorausgesetzt, dem Theorem konditionierter Koproduktion Tribut zollen. Sie könnten nicht mehr ausgehen von einer Auslegung dessen, was *der* Mensch ist oder wie er (eigentlich) ›gemeint‹ sei. Sie hätten sich daran zu gewöhnen, daß die Sinnwelt, in der auch Ethik vorkommt, nicht an ›punktualisierten‹ Leuten hängt, die den Sinn ›machen‹, sondern an einer nur ›oszillierend‹ bearbeitbaren (und dadurch erzeugten) Differentialität, deren Einheit durch jede Beobachtungsoperation aus dem, was beobachtet werden kann, getilgt wird. *Ethos* wäre nicht nur beziehbar auf das Bedingungsgefüge ›sittlichen‹ Verhaltens von Leuten, die sich so oder so verhalten können.²⁶ Sondern: einzukalkulieren wäre, daß das Verhalten schon (fungierende) Interpretation und Simplifikation eines Geschehens ist, das als Einheit nicht mehr beobachtbar ist – System.

Es gibt, wie ich sagen würde, weit gestreute ›Witterungen‹ für das Problem.²⁷ Eine davon stellt sich geradewegs (wenn auch unter gänzlich anderen Voraussetzungen) der Schwierigkeit, wenn sie Ethik ›hineinverdichtet‹ in die Metapher der *Liturgie*.²⁸ Diese Metapher zieht die Ansichtigkeit der Menschen und ein durch Wiederholung bekräftigtes soziales Arrangement zusammen in einem ›beweglichen Prachtbild‹, in dem das Psychische und das Soziale nicht getrennt werden können – ohne Bildzerfall. Und Liturgie heißt zugleich auch, daß die ›teilnehmenden‹ Bewußtseine von vornherein ver- und austauschbar sind.²⁹ Eine

²⁵ Die Romantiker haben das Problem dann unter dem Gesichtspunkt der Natur behandelt: »Ausgangspunkt der Sinnesdiskussion ist die aktuelle Entfremdung des Menschen von der Natur, die im Text durchgängig als Wahrnehmungsproblem erscheint: ›Ein Alcahest scheint über die Sinne der Menschen ausgegossen zu sein.‹ In diesem von den Alchimisten gesuchten Universal-Lösungsmittel verlieren die Sinne ihre Schärfe, ohne ihre Einheit zu gewinnen – die Natur ›schwimmt‹ vor den ›Blicken‹ der Menschen.« (Utz, P., *Das Auge und das Ohr im Text. Literarische Sinneswahrnehmung in der Goethezeit*, München 1990, S. 224.) Der Referenztext ist »Die Lehrlinge zu Sais« von Novalis.

²⁶ Obwohl es sich im Blick auf unsere Diskussion von ›Sozialität‹ trifft, daß das Wort seinen Ursprung im Bedeutungsumfeld von ›wohnlichem Aufenthalt‹ hat. Siehe etwa Heidegger, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main 1949, S. 39 ff.

²⁷ Und Anzeichen wie etwa die Satirereife der allenthalben angepflanzten Ethikkommissionen.

²⁸ Zu Ethik als Werk ohne Entschädigung, als Liturgie vgl. Levinas, E., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, S. 35 f.

²⁹ Dazu paßt, wenn wir frei verfahren, die Annahme, daß das Bewußtsein als »Durchgangsstation einer Bewegung ..., in deren Verlauf jeder schon im voraus mit allen übrigen vertauscht ist«, begriffen werden kann. Blanchot, M., *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt am Main 1988, S. 275. Auch das läßt sich mit dem Bild der Liturgie versinnlichen. Passend ist in gewisser Weise auch, daß die Dimensionen, die wir diskutieren, im Wort ›Liturgie‹ etymologisch eingeschweißt sind, das soviel bedeutet wie ›öffentlicher Dienst‹.

andere ›Witterung‹ geht davon aus, daß Ethik sich nicht denken, nicht aufschreiben lasse, sie zeige sich (Heinz von Foerster), sie sei nicht lehrbar, und sie sei ›supernatural‹.³⁰

Aber welche Witterungen auch immer, der Eindruck stellt sich ein, daß solche Einschätzungen intellektuelles Vergnügen bereiten können, aber wenig ›alltagstauglich‹ sind. Die Referenz auf konditionierte Koproduktion, auf die Einheit jener fundamentalen Verzweigung, ist nicht instruktiv im Blick auf die Frage, was zu tun sei. Sie informiert über einen stets zurückweichenden Letzthorizont anspruchsvoller Kognition, über einen Letzthorizont, der allenfalls (aber alles andere als darin unwichtig) hilfreich für Bemühungen ist, fundamentalistische Letzteinschätzungen der Welt zu konterkarieren, denen Anthrop-Ontologien zugrunde liegen. Aber die Frage, was zu tun, was ›gesollt‹ zu tun sei, ist damit nicht beantwortet.

Und sie kann auch hier nur im Sinne einer Vorbereitung für mögliche Konkretionen diskutiert werden. Im Zentrum einer solchen Präparation steht die These, daß zumindest ein ›Seitenwechsel‹ versucht werden könnte, wenn (nach allen vorangegangenen Überlegungen) akzeptiert wird, daß die Frage *des* Menschen nicht mehr abzulösen ist von der Domäne der Kommunikation. Ethik wäre dann nicht mehr verfertigbar als etwas, das in den Blick gerät, wenn das menschliche ›Leben‹ *sub specie aeternitatis* beobachtet wird³¹ oder: *sub specie hominis*, sondern als etwas, das *sub specie communicationis* konstruiert werden müßte. Es ginge dann nicht um eine Ethik für Kommunikation, sondern um eine, die berücksichtigt, daß die Zentralreferenz auf *den* Menschen ohne weitreichenden Bezug auf Kommunikation (auf Sozialsysteme) nicht mehr zu haben ist.

Dafür ist einerseits nicht-triviales Wissen um Kommunikation notwendig, gruppiert um die Mittelpunktsthese, daß Kommunikation subjekt- und bewußtseinsfreie Ereignisverkettungen

³⁰ »Angenommen, einer von Ihnen wäre allwissend; er kennt alle Bewegungen aller lebenden und toten Körper in der Welt und er kennt auch alle Bewußtseinszustände aller Menschen, die je gelebt haben, und falls er alles, was er weiß, in ein großes Buch eintrüge, so enthielte dieses Buch die gesamte Beschreibung der Welt. Ich möchte nun dar-auf hinaus, daß dieses Buch nichts enthielte, was wir ein ethisches Urteil nennen würden, bzw. nichts, was ein solches Urteil logisch implizierte. Freilich enthielte es alle relativen Werturteile sowie alle wahren wissenschaftlichen Sätze und sogar alle wahren Aussagen, die sich überhaupt artikulieren lassen. Doch alle beschriebenen Fakten stünden gleichsam auf derselben Ebene, und ebenso stehen sämtliche Sätze auf derselben Ebene. Es gibt keine Sätze, die in einem absoluten Sinne erhaben, wichtig oder belanglos sind. [...] die bloße Beschreibung der Fakten [wird] nichts enthalten, was wir als einen ethischen Satz bezeichnen könnten. [...] Die Ethik ist, insofern sie überhaupt etwas ist, übernatürlich, und unsere Worte werden nur Fakten ausdrücken; so wie in eine Teetasse eben nur eine Teetasse voll Wasser reingeht, auch wenn ich's literweise darübergösse.« (Wittgenstein, L., *Vortrag über Ethik*, Frankfurt am Main 1989, S. 12/13.)

³¹ Wie Ludwig Wittgenstein es in einer Tagebucheintragung vom 7.10.1916 (*Werkausgabe*, Bd. 1., Frankfurt am Main 1989 (5. Aufl.), S. 178) vermutet: »Das Kunstwerk ist der Gegenstand *sub specie aeternitatis* gesehen; und das gute Leben ist die Welt *sub specie aeternitatis* gesehen. Dies ist der Zusammenhang zwischen Kunst und Ethik.«

bezeichnet; andererseits müßte klar sein, daß die *via regia* zu dem, was klassisch *der Mensch* war, über die in die Kommunikationstheorie eingebettete Theorie der *Adressabilität* läuft. Was jeweils als ›Mensch‹ und in welchen Formen es überhaupt in Frage kommen kann, hängt an soziohistorisch konditionierten Adressenformularen, deren genaue Analyse (weil der Begriff neu ist) noch aussteht. Es sieht so aus, als sei der Grundbegriff ›Adressabilität‹ geeignet, die Unschärfe anthropologischer Grundannahmen über das ›Begehren‹ zu ersetzen. Oder versöhnlicher formuliert: Das primäre Begehren ist das Begehren nach ›Partizipation‹ an Kommunikation, die ubiquitär die Bedingung der Möglichkeit für alles ist, was sonst noch im menschliche Leben Bedeutung gewinnen kann. Und ebendies (Teilnahme, Teilhabe, eine nicht-platonische *Methexis*) ist nur möglich durch kommunikative Adressierung, durch *Inklusion* im genauesten Sinne, die dieses Leben als uneingeschränkt *relevant* markiert.

Das war der Grund dafür, daß wir en passant gefordert haben, Adressabilität in den Kanon der Menschenrechte aufzunehmen. Auch die Pathosformel ›Menschenwürde‹ empfiehlt sich unter diesen Theorievoraussetzungen nicht mehr als Bezeichnung für eine okkult-intrinsische Qualität von Menschen; ihre Bedeutung kann umgesetzt werden auf die Annahme, sie sei der feierliche und festredentaugliche Ausdruck für die Nüchternheit der Idee prinzipiell uneingeschränkter Adressabilität. Aber – so redend – verläßt man schnell den Bezirk wissenschaftlicher Verantwortbarkeit. Über all dies müßte andernorts nachgedacht werden, zum Beispiel in der praktischen Philosophie. Die Anregung ist nur, dies nicht im Modus der Bodenlosigkeit zu tun, sondern gestützt auf und in Konfrontation mit Theorien, die – ohne es auf eine Konkurrenz zur Philosophie abgesehen zu haben – ein Abstraktionsniveau erreichen, das in die Zone der Nicht-Ignorabilität eingerückt ist.

Eine zweite Frage kann im Zuge dieses Epilogs ebenfalls nicht vermieden werden, die Frage nach der Zukunft, die wiederum Kant in die raffinierte Form des »Was dürfen wir hoffen?« gebracht hat. Es versteht sich von selbst, daß wir uns dieser Frage nur ohne die in sie eingebaute Referenz auf Metaphysik nähern können. Wir führen sie stattdessen eng auf die ›Formkatastrophe‹ dessen, was mit *dem* Menschen gedacht war, auf seine nicht-einheitsfähige ›Verzettelung‹ und Listenförmigkeit, auf die engere Frage mithin, was sich von dieser ›Katastrophe‹ her allenfalls sagen ließe über ihr künftiges ›Schicksal‹.

Viel hängt dann davon ab, daß es gelingt, das, was üblicherweise unter ›Zukunft‹ verstanden wird, *enttrivialisieren* zu denken. Sinnsysteme haben keine Zeit, die umstandslos entfaltet werden könnte als Folge von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Ihre Gegenwart ist immer aufgeschobene und nachgetragene Gegenwart, die sich von Ereignissen her, die noch

geschehen werden, inszeniert als das ›Schon-Geschehene‹, als Vergangenheit mithin, die aber durch jedes Zukunftsereignis als reversibel behandelbar ist. Die autopoietische Sinnzeit ist keine Transformation in den Modus der Irreversibilität, kein Heranrollen von Ereignissen, die eine Gegenwart erreichen, die eine Vergangenheit herstellt, die nicht mehr zu ändern wäre. In dieser Zeit ist die Welt konstitutiv nicht ›vollzählig‹, wenn sie in die Vergangenheit eintaucht, weil jede Vergangenheit ›unbeobachtbar ist‹.

Und die Gegenwart ist nichts als der Ausdruck für die je akute Unaustauschbarkeit von Ereignissen, deren Bedeutung freilich nicht fixierbar ist, selbst wenn sie aus der Zukunft heraus, die Gegenwart wird, durch Anschluß als fixiert, als vergangen, als unveränderbar traktiert werden. Die akut-aktuelle Unaustauschbarkeit von Ereignissen läßt sich ihrerseits nicht denken ohne Bezug darauf, daß die Sinngegenwart selbst erst im Nachtrag aufgeblendet wird – für erlebende Systeme, die es geschafft haben, die Gegenwart, das Momentum, auszudehnen auf eine Dauer (*specious present*), die es gerade noch ermöglicht, den Nachtrag und dasjenige, dem der Nachtrag gilt, als Einheit aufzunehmen – bis hin zur psychischen Sonderleistung des ›Erlebens‹ eines Kairos, einer erfüllten Präsenz, eines ›Nunc stans‹, eines ›Hic et nunc‹, eines ›Verweile doch ...‹ oder eines (paradoxen) Erlebens von Zweit- und damit auch Zeitlosigkeit wie etwa in den Präntionen des Zen-Buddhismus.

Dies sind intrikate Denkverhältnisse, deren Resultat uralte ist: Über die Zukunft läßt sich nichts ausmachen, weil sie keinen ›Ort‹ hat, von dem aus sie losschicken könnte, was in irgendeiner Gegenwart als Ereignis ankäme. Wenn dennoch darauf insistiert wird, daß ein Buch über das ›Maß aller Dinge‹ auch etwas über die Zukunft dieses ›Maßes‹ zu sagen hätte, und wenn zugleich klar ist, daß dieses ›Sagen‹ nur eine ›raunende Beschwörung‹ sein könnte, solange die Zukunft für eine Art ›Zeitort‹ gehalten wird, in und an dem die Ereignisse, die einmal Gegenwart sein werden, im Modus der ›Ankünftigkeit‹ irgendwie vorausberechenbar ›anliegen‹, wenn also Prophetentum gefordert wird, dann bleibt der Theorie nur die Wahl, die Frage nach der Zukunft umzuarrangieren, um gleichsam unpassende Antworten und eine inkongruente Perspektive zu ermöglichen.

Ein solches Umstellen wird denkbar, wenn man die Zukunft aufnimmt in der einen unstrittigen Hinsicht, daß sie von jeder Aktualität aus immer nur als *schiere Beimeßbarkeit*, *reine Virtualität* oder *reine ›Besetzbarkeit‹* erscheinen kann. Damit erfüllt sie die Bedingungen, mit deren Hilfe wir im Lauf dieser Arbeit den Begriff des *Mediums* definiert haben. Die Zukunft läßt sich als ein Medium begreifen, dessen Invarianz durch die Variabilität oder die Toleranz für Sinnzuweisungen oder Formeinschreibungen bestimmt ist. Und es fügt sich, daß

die Präzisierung, die wir vorgenommen haben, als wir von ›Inferenzmedien‹ sprachen, ein zentrales Merkmal der Zukunft mitgetroffen hat: ihre *ausschließliche Inferierbarkeit*.

Von diesem Gedanken ist es nicht sehr weit zu der Überlegung, daß die Moderne der Gesellschaft gekennzeichnet sei durch massive Referenz (Inferenz) auf das Medium ›Zukunft‹. Nicht die Vergangenheit, nicht die Gegenwart, sondern die Zukunft wird mehr und mehr in jeder Gegenwartslage für die Konditionierung von Sinngestaltungen in Anspruch genommen – auf einer frappierenden Bandbreite von kleinbürgerlichen Rauchverboten über Prävention und Beratung in allen denkbaren Bereichen bis hin zu Giga-Theoremen des Fortschritts, des Wachstums, der Globalisierung. Die Präsenz wird, wenn man so will, ›Durchschub-Ort‹ für die Ermöglichung zukünftiger Gegenwarten, die ebensolche Orte sein werden, und es sieht ganz so aus, als ob dieses Durchschieben im Modus der Hochtemporalisierung mittlerweile *generalisierte Symbole* zur Verfügung hat, die die Unwahrscheinlichkeit, hic et nunc im Blick auf eine unbekannte Zukunft Restriktionen ertragen zu sollen, sich jetzt quälen zu müssen, um eines fernen Tages Zonen der Nicht-Qual zu erreichen, verwahrscheinlichen helfen. Oder anders gesagt: Die Futurisierung der Präsenz hat längst begonnen, alle Bereiche der Sozialität zu durchsetzen. Die Kantsche Frage »Was dürfen wir hoffen?« – entkernt um Metaphysik – ordnet sich selbst dieser Drift schon ein.

Kulturkritik läge nahe, die in dieser Futurisierung eine fatale Beraubung lebensdichter Gegenwart sehen könnte zugunsten eines Schattenreiches, das ›Zukunft‹ heißt. Hier kann es jedoch nicht um Kritik gehen, sondern nur um das Festhalten des Befundes, daß Aussagen über die Zukunft *des* Menschen nur eine weitere (kontingente) Einschreibung in das Medium der Zukunft wären und damit eine weitere Verzettelung, ein Fortschreiben der Listenförmigkeit, die wir als Indiz genommen haben für das, was *dem* Menschen in der Moderne (und wie ich sagen würde: in faszinierender Weise) zugestoßen ist.

Lösungen – im Sinne von Rezepturen zur Wiedergewinnung der Einheit – sind nicht in Sicht. Der alte Meister Goethe projiziert die Erlösung für seinen Faust (den paradigmatischen Menschen seiner Moderne) in´s Himmlisch-Weibliche. Mir gefällt, daß der Gegenspieler des Himmlischen, der Teufel, seinen Faust (ihn sinkend und steigend heißend zu gleicher Zeit) in ganz andere Tiefen/Höhen schickt – zu den *Müthern*.

Mephistopheles

Ungern entdeck ich höheres Geheimnis. –
Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.

Die Mütter sind es!
Faust (aufgeschreckt).

Mütter!

Mephistopheles

Schauderts dich?

Faust

Die Mütter! Mütter! – 's klingt so wunderbarlich.