

Walter Seitter

Menschenfassungen

Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft

Mit einem Vorwort des Autors zu Neuauflage 2012

und einem Essay von Friedrich Balke:

Tychonta, Zustöße

Walter Seitters surrealistische Entgründung
der Politik und ihrer Wissenschaft

Friedrich Balke

Tychonta, Zustöße

Walter Seitters surrealistische Entgründung
der Politik und ihrer Wissenschaft

I.

Walter Seitters zuerst 1985 erschienenenes, lange Zeit vergriffenes Buch *Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft* hat nichts von seiner Aktualität und Brisanz verloren. Wenn man die Stoßrichtung eines Unternehmens, das bereits im Titel mit zwei Begriffserfindungen aufwartet, bezeichnen wollte, dann würde ich von einer surrealistischen Entgründung der Politik und ihrer Wissenschaft sprechen, von der Bewegung einer Infragestellung all jener scheinbar gewissen Grundlagen, auf die wir beides, die Politik und die Wissenschaft, zurückzuführen geneigt sind.¹ Vom Surrealismus hat Walter Benjamin gesagt, dass er

¹ Eine medientheoretische Weiterentwicklung des Begriffs der Menschenfassungen findet sich in Seitters *Physik der Medien*, wo im Kapitel »Verpackung, Fassung, Container, Milieu, Institution« die Fassung »im Sinne der Umfassung« als Inbegriff des Medialen erläutert wird. Vgl. *Walter Seitter, Physik der Medien. Materialien, Apparate, Präsentierungen*, Weimar 2002, S. 215. Der so gewonnene Medienbegriff erlaubt sogar eine Zusammenfügung so unterschiedlicher Kulturhistoriker wie Marshall McLuhan und Michel Foucault, insofern beide von der Vorstellung des Mediums als eines ›Milieus‹ des Denkens ausgehen: Foucault schreibt die Geschichte alles dessen, was in einer Kultur »Denken enthält« (das können Philosophien, Romane, ein Recht, oder das Gefängnis sein, dessen Aufgaben darin besteht, für bestimmte Individuen als ein Behälter zu fungieren) (ebd., S. 218). Denken ist zu seiner ›Präsentierung‹ auf derartige ›container‹ angewiesen, die bei Foucault Diskurse und Dispositive heißen, wobei der letztere Begriff einen deutlich architektonischen Anklang hat. Bei McLuhan nimmt das Verhältnis von Medien und ihren ›Inhalten‹ die Form einer Medienkaskade an: »das Denken wird vom Sprechen enthalten, das Sprechen vom

»mehr den Dingen nahe«² sei als den Menschen, genauer: den Dingen, insofern sie den Menschen und dem, was ihr Verhalten ausmacht, zugeordnet sind und den Menschen abverlangen, sich zu ihnen in ein Verhältnis zu setzen. Der »Surrealismus«, so Benjamin, hat sich »einer erstaunlichen Entdeckung zu rühmen. Er zuerst stieß auf die revolutionären Energien, die im ›Veralteten‹ erscheinen, in den ersten Eisenkonstruktionen, den ersten Fabrikgebäuden, den frühesten Photos, den Gegenständen, die anfangen auszusterben«³. Walter Seitter geht noch einen Schritt weiter, indem er seine Abhandlung, die doch nach den ›Grundlagen‹ der Politik und der auf sie bezogenen Wissenschaft fragt bzw. sie in Frage stellt, nicht mit der Feier der Entdeckung oder Erfindung von Politik und Wissenschaft (*episteme*) bei den Griechen beginnen lässt. Wer in grundsätzlicher Weise über Politik zu handeln beabsichtigt, ist schon aus etymologischen Gründen auf die griechische Polis und die auf sie bezogenen philosophischen ›Reflexionstheorien‹ oder Semantiken verwiesen. Es gehört zu den denkerischen Leistungen der *Menschenfassungen*, sich diesem ideengeschichtlichen Automatismus zu verweigern und ein Fragezeichen hinter die These von Historikern zu setzen, dass wir es, wie Christian Meier einmal formulierte, »bei den Griechen mit der politischen unter den Kulturen der Weltgeschichte zu tun« haben⁴, weil es den Griechen vorbehalten gewesen sei, sich erstmals »der Ungeheuerlichkeit des Menschen und seiner Möglichkeiten bewusst«⁵ zu werden.

Statt dieses griechische Monopol auf die Politik zu bekräftigen, setzt Seitter nicht mit einer erneuten Lektüre von politik-wissenschaftlichen Abhandlungen und Traktaten ein, sondern mit der Exposition eines Phänomens, das nicht in die Antike, sondern ins politisch fernerliegende europäische Mittelalter führt, nämlich der Heraldik. Die Heraldik, also das System der Wappen und die Praktiken, die es hervorbringen und in denen es zum Einsatz kommt, gehört durchaus zu jener ›veralteten‹ Dingwelt, die unserer gegenwärtigen Kultur so fremd wie die totemistischen Einrichtungen ›primitiver‹ Gesellschaften erscheinen; vor allem aber wird sich der Leser fragen, welchen Grund ihre Berücksichtigung zu Beginn eines Buches haben mag, das sich mit der Politik beschäftigt, die doch einen bestimmten Modus bezeichnet, nach dem die Menschen ihr Zusammenleben regeln und die darauf bezogenen kollektiven Entscheidungen treffen. Genau hier aber liegt ein fundamentales Missverständnis, gegen das die *Menschenfassungen* mit der Wendung zu kulturellen Dingen, Artefakten oder Medien anschreiben, ein Miss-

Schreiben, das Schreiben vom Druck« (ebd., S. 217), der Druck, so kann man ergänzen, vom Papier, das Papier vom Buch, das Buch vom Tisch...

² Walter Benjamin: »Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, in: *Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften* Bd. II/1, Frankfurt/M. 1991, S. 299.

³ Ebd., S. 299.

⁴ Christian Meier: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, S. 46.

⁵ Ebd.

verständnis, das in den letzten Jahren mit großer Beredsamkeit von Bruno Latour angeprangert worden ist und daher erneut auf der Tagesordnung steht.⁶ Politik, was immer sie genau sein mag, ist nichts, was sich allein zwischen Menschen abspielt, sie bezieht neben Personen immer auch Dinge mit ein, und zwar nicht bloß in der Funktion als Objekte oder Mittel, die es zu manipulieren oder strategisch sinnvoll einzusetzen gilt, sondern als ›gleichberechtigte‹ Partner oder Agenten. Die *Menschenfassungen* sind ein Buch, das, ohne über diesen Begriff bereits zu verfügen, Politik als ein Geschehen zwischen heterogenen Instanzen, *humans* und *non-humans*, zu denken versucht, die über – zweifellos situativ variierende – Handlungsmacht verfügen, so dass es sich verbietet, bestimmten Akteuren ein Handlungsmonopol zuzuweisen, wie es prominent in der Neuzeit all jene Theorien tun, die im Bann der juristischen Modellierung des politischen Feldes stehen und daher die Wirksamkeit einer souveränen Macht oder, in der liberalen Variante, deliberativer Akteure als das entscheidende Kennzeichen der Politik begreifen. Bei allen Unterschieden zwischen den antiken und neuzeitlichen, den polisbezogenen und den staatsbezogenen Konzeptionen der Politik ist ihnen doch gemeinsam, dass sie die Entstehung von Gesellschaft (*communitas*) auf Menschen und die ihnen exklusiv zugeschriebene Sprach- und Handlungsfähigkeit zurückführen. Für Hobbes etwa sind es die lebenden Körper der Menschen allein, die Form und Materie des Leviathans bilden, der aus einem Vertrag aller mit allen hervorgeht. Bei genauerer Betrachtung des berühmten Titelkupfers wird man allerdings gewahr, dass der *homo magnus* des Souveräns zwar die Szene beherrscht, Hobbes aber nicht ›vergisst‹, der überragenden Figur des Fürsten allerlei Zeichen, Techniken und Apparate sowie unterschiedlichste Materialien zur Seite zu stellen, die allererst die Solidität und Dauerhaftigkeit des gegründeten Gemeinwesens garantieren. Der Hobbessche Leviathan ist trotz seiner Riesenhaftigkeit doch *eingefasst* durch die in zwei Säulen angeordneten Dinge, ohne die er die aus dem Vertragsschluss resultierenden Aufgaben und Pflichten nicht erfüllen könnte.

Das Programm einer »menschenswissenschaftliche[n] Materialistik« (214)⁷, das die *Menschenfassungen* entfalten, wird von Latour aufgegriffen, wenn er die Politik nicht auf Interaktionsgeschehen zwischen humanen Akteuren reduziert, die mittels Gewalt oder Worten aufeinander einwirken, sondern auf all die intermediären Körper oder Mittler verweist, die der ›sozialen Bindung‹ allererst die gewünschte Stabilität verleihen. Den Naturzustand überwindet man nicht, indem

⁶ Vgl. dazu Bruno Latour: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt/M. 2001 sowie Friedrich Balke/Maria Muhle/Antonia von Schöning (Hg.): *Die Wiederkehr der Dinge*, Berlin 2011.

⁷ Die im Text verwendeten Zitate aus den *Menschenfassungen* beziehen sich auf die Neuausgabe in diesem Band.

man es ›will‹ und sich wechselseitig diesen Willen versichert, einen Leviathan erhält man nur, »indem man so weit als möglich unbesiegelte Allianzen durch Wände und geschriebene Verträge, die Ränge durch Uniformen und Tätowierungen und reversible Freundschaften durch Namen und Zeichen ersetzt«⁸. Die Heraldik ist ein solches System von dinghaft verkörperten oder präsentierten Namen und Zeichen, das denen, die über sie verfügen, einen Zweitkörper verleiht, der sich ihrem physischen Körper hinzufügt oder ›anheftet‹ und dem »Wappenherren« die Möglichkeit eröffnet, »nicht nur da zu sein, wo er ist, sondern auch dort, wo er nicht ist« (18). Was lässt uns denn z. B. die Figur eines Ritters zugleich so fremd und faszinierend erscheinen? Die Tatsache, dass er, worin auch immer seine ›persönlichen‹ kriegerischen Fähigkeiten und Leistungen liegen, ein komplexes »Arrangement« ist, »das nach innen gegliedert ist – Mensch, Pferd, Steigbügel, Rüstung, Wappen – und mit eben dieser Gliederung sich zu Außen verhält: sich verbündend, sich schlagend, sich schließend, sich öffnend« (17). Die Wappen sind rechtsverbindliche Zeichen, die denjenigen, die sie zu führen berechtigt sind, erlauben, sich zu erkennen zu geben, wobei die Erkenntnis, um die es hier geht, keine epistemologische, sondern eine ›soziologische‹ oder klassifikatorische Funktion erfüllt. Das Wappen informiert darüber, mit wem man es zu tun und als wen man jemanden zu behandeln hat. Seine »Eigenkörperlichkeit« (19) hebt das heraldische Erkennungssystem zudem in die Sphäre jener Zweitkörper, die Ernst Kantorowicz zufolge dem König vorbehalten sind⁹: Sie reichen möglicherweise nicht an die Unsterblichkeit des *royalen* Zweitkörpers heran, gleichwohl übersteigen sie die Lebensspanne des jeweiligen Individuums, das sie führt und das durch dieses Zeichen nicht ›sich selbst‹, sondern seine Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Clan, einem Geschlecht oder einem Haus¹⁰ signalisiert.

Die Herausstellung des Wappens als Erkennungssystem sollte im Übrigen nicht als idiosynkratische Geste eines kulturhistorisch interessierten Philosophen missverstanden werden. Es war Emile Durkheim, der an prominenter Stelle, in seinen *Elementaren Formen des religiösen Lebens* die Funktionsweise des Totems unter Hinweis auf die Leistung des Wappens – »the badge of a group« – erläutert hatte: »Die Adligen der Feudalepoche gruben, schnitzten und zeichneten auf jede Art ihre Wappen auf die Mauern ihrer Schlösser, auf ihre Waffen, auf Gegenstände

⁸ Michel Callon, Bruno Latour: »Die Demontage des großen Leviathan«, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.): *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld, 2006, S. 82

⁹ . 9 Ernst H. Kantorowicz: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990.

¹⁰ Claude Lévi-Strauss: »Maison«, in: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris 2010, S. 434-436. Das Haus perpetuiert sich durch die Weitergabe seines Namens, seines Vermögens und seiner Titel (oder Wappen) auf zugleich ›reale‹ und ›fiktive‹ Weise. Ebd., S. 436.

aller Art, die ihnen gehörten: Die Australier, die nordamerikanischen Indianer machen dasselbe mit ihren Totems. Die Indianer, die Samuel Hearne begleitete, malten ihre Totems auf ihre Schilder, ehe sie in den Kampf gingen.«¹¹ Die Wappenschilder werden getragen oder angeheftet, ihre figuralen Motive sind komplex und sie unterliegen einer historischen Dynamik: Das Wappen ist ›entwicklungs- oder ausbaufähig, seine Zeichenstruktur ist zusammengesetzt oder -gestückelt aus anderen, fremden Zeichen, woraus die »Brisur« (25) des Wappens resultiert, wie Seitter mit einem Neologismus Derridas (bzw. Roger Laportes) formuliert. Das Wappen ist kein Symbol, das die Homogenität einer wesensmäßigen Identität seines Trägers ins Bild setzen würde. Vielmehr unterliegt es einer fortgesetzten Arbeit am Zeichen, geht aus einer Signifikanten-Bricolage hervor, durch die zu den Zeichen, die bereits auf dem Wappenschild versammelt sind, jederzeit neue Zeichen, die die Wappentheorie »Beizeichen« (25) nennt, hinzukommen können. Diese Zeichen verändern die Signifikanz des Wappens bei Wahrung seines Zusammenhalts.

Mit Blick auf die sich anschließende Geschichte des europäischen Wappenentzugs und der Abdrängung der Heraldik in den Bereich des Steckenpferds sind eine Reihe von Phänomenen in Betracht zu ziehen, die auf eine untergründige Fortwirkung der heraldischen Menschenfassung verweisen. Da ist zum einen die Frage nach der ›Verkörperung‹ des Wappenzeichens, das Seitter sehr strikt an die Dinglichkeit und Materialität eines Zweitkörpers bindet, der, wie nah er auch dem physischen Körper kommen sollte, doch niemals mit diesem zusammenfallen kann: »Der Zweitkörper steht zum Eigenkörper in einem komplizierten, in einem körperteiligen Verhältnis: er ist Schild, Schale, Vertreter, Bild und Mal, Festung und Schmuck.« (31 f.) Damit wird er aber als grundsätzlich ablösbar vom ›Eigenkörper‹ vorgestellt – aber schreibt sich nicht bereits in die Vorstellung eines ›Eigenkörpers‹ eine Perspektive ein, die erst mit dem nachfolgenden anthropologischen Reduktionsprogramm kultureller Formungen plausibel wird? Bereits Durkheim hatte darauf aufmerksam gemacht, dass die Totembilder »nicht nur auf Mauern, Bootswänden, Waffen, auf Geräten und Gräbern dargestellt« werden: »wir finden sie auch auf dem Körper der Menschen selbst. Sie malen das Wappen also nicht nur auf die Gegenstände, die sie besitzen, sondern auch auf ihre Person. Es ist auf ihr Fleisch geprägt, es ist ein Teil ihrer selbst, und diese Art der Darstellung ist bei weitem die wichtigste.«¹² Was verrät die Wiederkehr der Tätowierungspraxis in unserer Gegenwart über das Verhältnis von ›Eigenkörper‹ und ›Zweitkörper‹? Und in welchem Verhältnis steht sie zu jener in den siebziger Jahren explodierenden Kulturtechnik der Graffiti, die Jean Baudrillard in einem programmatischen Aufsatz als einen »Aufstand der Zeichen« feierte? In den

¹¹ Emile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1984, S. 159.

¹² Ebd., S. 162.

großformatigen, an Wände gesprühten Namensketten erkannte er den Versuch, das »gewöhnliche Benennungssystem«, wie es sich in den staatlichen Personenstandsregistern und in unseren ›Papieren‹ niederschlägt, »aus der Fassung zu bringen«, denn diese Namen seien, wie es mit Blick auf die Graffiti in New York heißt, »ohne Intimität«, lebten aber von einem »intensiven kollektiven Austausch«: »Was diese Namen in Anspruch nehmen, ist nicht eine bürgerliche Identität, eine Persönlichkeit, sondern die radikale Exklusivität des Clans, der Bande, der Gang, der Altersklasse, der Gruppe oder Ethnie, die, wie man weiß, durch die Übertragung des Namens [...] dieser totemistischen Benennung entsteht, selbst wenn diese geradewegs aus den Underground- Comics stammt.«¹³ Die »symbolische Ladung« dieser Namen erkennt Baudrillard in ihrer Fähigkeit zur Herstellung einer »kollektiven Anonymität «¹⁴, die einen Austausch ermöglicht, der das Ausgetauschte zu keinem Zeitpunkt in das exklusive Eigentum eines Besitzers überführt. Walter Seitter hat diesen paradoxen Zusammenhang von Namensgebung und Anonymität als die entscheidende »erkenntnispolitische Option « der Heraldik verstanden, insofern sie eine »ganz bestimmte – sozial- produktive, sozial-selektive – Konfiguration von Informationslust und Datenschutz« realisiert (22). Die Heraldik ist, so verstanden, ein Modus der Personen-Fabulation, die gerade keinen Totaldurchgriff auf eine Person und deren ›Wesen‹ ermöglichen soll, sondern den Prozess eines ›Person-Werdens‹ eröffnet, der sich das Ausmaß der Selbstoffenbarung gegenüber Dritten vorbehält.¹⁵ Die Schutzfunktion des Wappens, die Seitter stark betont, lässt sich also nicht auf seine Eigenkörperlichkeit oder Dinglichkeit reduzieren, sondern verweist viel grundsätzlicher auf die »fundamentale Frage bezüglich des Wesens des *Schauplatzes oder der Szene* (im weitesten Sinne des Theatralen) und bezüglich des *Emblems* [...], das man hier ganz wörtlich als die Einprägung oder Eingravierung des Zeichens in den Menschen begreifen muss«¹⁶. Aus der Perspektive Pierre Legendres erweisen sich die politischen Auseinandersetzungen immer auch als Kämpfe um die rituelle Gefangennahme des Blicks und sind damit in der Abweisung der Möglichkeit ›gegründet‹, jemals die Wahrheit über das Sein der Person zu erfahren. Legendres Plädoyer, Kulturen als »Bildmontagen« zu lesen, zielt darauf ab, uns der »Begegnung mit unserem eigenen Exotismus«¹⁷ auszusetzen, und damit auf die Wiedergewinnung dessen, was Seitter als die »Zerrissenheit« (Brisur)« der

¹³ Jean Baudrillard: *Cool Killer oder der Aufstand der Zeichen*, Berlin 1978, S. 26.

¹⁴ Ebd., S. 27.

¹⁵ Vgl. für die Menschenfassungen zeitgenössischer digitaler Medien des Selbst und ihrer Vergemeinschaftungseffekte: Christiane Lewe: »Facing the truth about me. Eine Genealogie facialer Menschenfassungen«, unveröffentlichte Masterarbeit, Weimar 2011.

¹⁶ Pierre Legendre: »Die bevölkerte leere Bühne. Notizen zum kinematographischen Emblem«, in: Rüdiger Campe/Michael Niehaus (Hg.): *Gesetz. Ironie. Festschrift für Manfred Schneider*, Heidelberg 2004, S. 46.

¹⁷ Ebd., S. 54. Ebd.

heraldischen Erkennungssysteme beschreibt (26). Was die Heraldik zum exemplarischen Fall einer »Erkenntnispolitikwissenschaft« macht, ist eben ihr Wissen um den menschlichen Körper als die »erste und grundlegende Bühne, zugleich das mit Zeichen übersäte Objekt, das narzisstisch angeeignet werden muss und Zeuge eines jeden sozialen Bandes ist«¹⁸.

II.

Dass sich das soziale Band zu keinem Zeitpunkt von dieser emblematischen Beschlagnehmung des menschlichen Körpers trennen lässt, oder jedenfalls nur um den Preis einer solipsistischen und paranoischen Vereinzelung, wie sie Samuel Beckett in seinem cartesianischen Roman *Der Namenlose* beschreibt, hat kaum jemand so nachdrücklich zum Ausdruck gebracht wie Michel Foucault, der das radikal namenlose Subjekt, das außerhalb der symbolischen Ordnung existiert und von jeder Bezugnahme auf das Außen abgeschnitten ist, als die »gnadenlose Topie«¹⁹ des (Eigen)Körpers bezeichnet hat. Der so erfahrene Körper, der nicht länger dem »*theatralen Imperativ*«²⁰ unterworfen ist, ist »der absolute Ort, das kleine Stück Raum, mit dem ich buchstäblich eins bin«²¹. Foucaults Radiovortrag von 1966 legt Zeugnis ab von jenem Trauma, dessen Rolle in Seitters Text der dramatische Einschnitt der »Wappen-Verbrennungen« (57) des Savonarola im Florenz des 16. Jahrhunderts markiert: Masken, Musikinstrumente, Spiele, Schmuck und luxuriöse Kleider sowie Bücher und Bilder, kurz gesagt: Medien aller Art wurden zu einer Stufenpyramide arrangiert und dann dem Feuer preisgegeben. Die gnadenlose Topie des menschlichen Körpers entsteht, wenn man alles von ihm trennt oder fernhält, was man einer »unverschämte[n] Materialistik« (35) zurechnet, die den Körper »sich selbst entfremdet«. Die Herstellung dieses »sich selbst« ist das Thema der sich an den Abschnitt über die Heraldik anschließenden historischen Betrachtungen, die das »Innwendigwerden« des abendländischen Menschen beschreiben. Seitter liefert die Geschichte einer anderen, politisch-polizeilichen Menschwerdung nach, die Foucault in seinem Radiofeature ausspart (aber in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der Gouvernementalität*, die er 1977/78 am Collège de France hält, »nachholen« wird). In seinem Vortrag über den »Utopischen Körper« markiert er lediglich die Pole dieses Vorgangs: Da ist zum einen das Ergebnis des zivilisatorischen Prozesses, den Seitter auf die prägnante Formel »aus Leuten Menschen machen« (57) bringt und den Foucault

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Michel Foucault: »Der utopische Körper. France Culture 21. Dezember 1966«, in: *Die Heterotopien – Der utopische Körper*, Frankfurt/M. 2005, S. 25.

²⁰ Legendre: »Die bevölkerte Bühne« (wie Anm. 16), S. 47.

²¹ Ebd.

in seiner *Archäologie der Humanwissenschaften* als das Hereinbrechen des anthropologischen Schlummers über den abendländischen Menschen beschrieben hatte, der ihn im zeitgleich (1966) gehaltenen Vortrag zu dem ironischen Ausruf veranlasst: »Es lebe meine Seele! Sie ist mein leuchtender, gereinigter, tugendhafter, lebendiger, beweglicher, warmer, frischer Körper. Mein glatter, kastrierter Körper, rund wie ein Stück Seife.«²² Diesem tristen Resümee setzt Foucault wenig später die Insistenz einer anderen Erfahrung entgegen, die die Vorstellung eines eigenen Körpers oder ›Eigenkörpers‹ in Frage stellt: »Kinder brauchen lange, bis sie wissen, dass sie einen Körper haben. Die ersten Monate und bis ins erste Lebensjahr hinein haben sie nur einen zerstreuten Körper, Glieder, Körperhöhlen, Öffnungen. Erst im Spiegelbild ordnet sich all das und nimmt buchstäblich Gestalt an.«²³ Dieser an Lacans Überlegungen zum »Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion« angelehnte Einwurf gegen das anthropologische Reduktionsprogramm zielt allerdings nicht auf die Freilegung einer psychogenetisch unaufhebbaren, aggressiven Spannung zwischen Ich-Imago und der Insuffizienz der menschlichen Körpererfahrung, die nur durch den Eintritt in die symbolische Ordnung aufgehoben oder jedenfalls gemildert werden kann. Die kindliche Erfahrung des zerstückelten Körpers ist gerade jenes Moment, auf das sich die utopische Dimension des Körpers gründet, die in seiner Funktion als »Mannequin« (20) besteht: Der Körper ist darauf angelegt, dass ihm etwas ›angeheftet‹, aufgemalt oder eingezeichnet wird, er wird niemals mit dem Bild übereinstimmen, dass ihm ein Spiegel entgegenwirft. Er ist keine Totalität, sondern ein Produkt aus Einschreibungen und ›Schnitten‹ und in diesem Sinne: eine veritable Montage: »Wer sich maskiert, schminkt oder tätowiert«, so Foucault, »erlangt damit nicht, wie man meinen könnte, einen anderen Körper, nur schöner, reicher geschmückt und leichter wiederzuerkennen. Tätowieren, Schminken, Maskieren sind zweifellos etwas ganz anderes. Dadurch tritt der Körper in Kommunikation mit geheimen Mächten und unsichtbaren Kräften. [...] Maske, Tätowierung und Schminke versetzen den Körper in einen anderen Raum, an einen anderen Ort, der nicht direkt zu dieser Welt gehört.«²⁴

Mit dem Wappenentzug am Ende des Mittelalters, der Ersetzung des heraldischen Erkennungssystems durch ein umfassendes »Staatswissen bezüglich aller Staatsbürger« (34) steht also mehr auf dem Spiel als ein Wechsel in den maßgeblichen kulturellen Symbolismen. Wenn die geläufigen kulturgeschichtlichen Darstellungen diese epochale Mutation mit der allzu offensichtlichen protestantischen Bilderfeindlichkeit erklären, dann entgeht ihnen die Herausbildung jenes komplexen kulturellen Syndroms, das Seitter auf den Begriff der »Mystik-

²² Ebd., S. 28.

²³ Ebd., S. 34.

²⁴ Ebd., S. 31.

Statistik« bringt (35), die aus der »Anti-Heraldik« resultiert. Seitter schreibt die Vorgeschichte jenes Prozesses, der dann um 1800 die Natur selbst als entscheidende Produktionssinstanz kultureller Hervorbringungen auszeichnen wird. Mit der »Flucht vor den Bildern, Gestalten, Kleidern« (36) und der Hochschätzung des Wortes allein setzt ein Vorgang ein, der schließlich auch die Schrift als Signifikantenordnung ergreift und sie auf das ›erfüllte Sprechen‹ und eine davon abgeleitete »neue Alphabetisierung«²⁵, deren zentrales Medium die Dichtung sein wird, zurückführt. Ein Jahr, nachdem die *Menschenfassungen* erschienen waren, legt Friedrich Kittler die *Aufschreibesysteme* vor. Seitters historische Darstellung endet ziemlich genau an der Schwelle, an der die *Aufschreibesysteme* mit ihrer wissens- und institutionengeschichtlichen Verortung »Deutscher Dichtung« einsetzen. Gemeinsam ist beiden Autoren nicht nur ein diskurstheoretischer Zugriff, sondern das Interesse an der Analyse von Dispositiven, die ein bestimmtes Wissen zugleich ermöglichen und ihm eine spezifische institutionelle Funktionsstelle zuweisen. Kittlers Aufmerksamkeit gilt dem Zusammenhang von deutscher Dichtung, Beamtenbildung und der Reform des ›höheren Schulwesens‹. Das Subjekt, wie es die neue Bildung und die sie fundierenden philosophischanthropologischen Vermögenlehren voraussetzen, beschreibt zugleich das Profil eines neuen Erziehungsbeamten, der nicht länger als Schreiber oder Kopist, sondern in der Funktion als Autor, der produktiv schreibend nachweisen muss, dass er ein gebildeter Mensch ist und Menschen bilden kann, kurzum: der das Menschsein verwaltet, nachgefragt wird.²⁶ Die Funktion der Autorschaft gründet sich auf die vermeintliche Eigentümlichkeit dessen, der sie ausübt; für eine Wissenschaft, die sich auf sie gründet, gilt, dass ihr Anfang »ein unbestimmtes Unmittelbares ohne alle weitere Bestimmung« sein muss.²⁷ Die Verachtung des Signifikanten, seiner Stofflichkeit bzw. der ›Materialistik‹ seiner vielfältigen Erscheinungsweisen liegt dieser neuen kulturellen Ordnung zu Grunde: Wer die Sprache lernt, darf daher nur »Sinnwörter« oder Signifikate aufnehmen, damit das »Gedankenlose«, »das im Materiellen und Kombinatorischen aller Schrift stets möglich und drohend ist«²⁸, ausgeschlossen werden kann. Auch hier also ein Fall von elaborierter »Mystik-Statistik«, insofern es säkulare Bildungsinstitutionen und die in ihnen wirkenden staatlich besoldeten Pädagogen sind, die sich dem Kampf gegen die Materialistik und ›Sprunghaftigkeit‹, die Assoziationsmacht des Zeichens und seiner Kombinatoriken verschreiben.

²⁵ Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme 1800/1900*, München 1995 [1985], S. 50

²⁶ Vgl. dazu: Friedrich Kittler: »Das Subjekt als Beamter«, in: Manfred Frank/Gérard Raulet/Willem van Reijen (Hg.): *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M. 1988, S. 401-420.

²⁷ Ebd., S. 61.

²⁸ Ebd., S. 60.

Der »Mystik-Schub« ist kein ausschließlich religionsgeschichtliches Phänomen, seine Virulenz entfaltet er in Europa dadurch, dass weltliche Institutionen auf seiner Grundlage die Anthropotechnik ›Bildung‹ in Gang setzen. Die »mystische Sehnsucht nach Ganz-Offenheit des Ganz- Innersten«, die sich den »interponierte[n] Zweitkörpern« (36) der Heraldik entgegensetzt (und für die so verstandene Heraldik sind auch Schrift und Sprache interponierte Zweitkörper), spielt dem entstehenden Staat in die Hände, der sich dem ganz irdisch gedachten »Paradigma ›Allwissenheit‹« (52) verschreibt und – im Anschluss an die entsprechenden Gründungsleistungen Kaiser Friedrichs des Zweiten in seiner Rolle als Staats- und Wissenschaftsorganisator – in der »Polizey« und den durch sie organisierten »Poliziertheiten« das geeignete Medium für die massenhafte Durchsetzung dieses Paradigmas zu nutzen verstand. Die abendländische Wissens- und Machtgeschichte erweist sich aus dieser Perspektive ganz wesentlich als Schulgeschichte. Schnell setzt sich die Auffassung durch, dass die Schulen vom Staat abhängen müssen (und damit nicht länger kirchlichen Institutionen unterstehen dürfen), weil der Staat von den Schulen abhängt. Statt diesen Schritt als einen Akt der ›Befreiung‹ schulischer Bildung von kirchlicher Bevormundung zu preisen, sollte man sich klarmachen, dass die in mittelalterlichen Sing- und Lateinschulen übliche für eine »Brauchbarkeit oder für sonst ein Fortkommen dienliche Technik-Ausbildung« niemals »so penetrant mit Gesinnungs-Erziehung verkuppelt [war] wie diese nun von den Reformatoren eingeschärft wird« (69). Die politische Indienstnahme der pädagogischen Institutionen zeichnet sich durch die permanente und ubiquitäre Beschulung aus, die tendenziell keinen Untertanen von der erstmals so genannten Schulpflicht ausnimmt, die sich zugleich als ein entscheidender Hebel der Staatswerdung erweist: »nicht ein fertiger Staat baute ein Schulwesen auf«, vielmehr entstand dieser Staat allererst durch die Errichtung von Institutionen, die die Dauerhaftigkeit und Omnipräsenz eines Schulwesens und damit einer lückenlosen Beaufsichtigung der Untertanensozialisation garantierten.

Die Polizey, verstanden als die Gesamtheit der Mittel, mit denen eine Bevölkerung ›poliziert‹, also einer Ordnung unterworfen wird, die nicht nur die Herstellung von öffentlicher Sicherheit und Sauberkeit, sondern auch das sittliche und religiöse Leben und seine ›Verbesserung‹ umfasst, ist gewissermaßen die Staatsräson nach innen. Die Polizei hat mit all dem zu tun, »was der Stadt Schmuck, Form und Glanz verleiht. Glanz bedeutet nicht nur die Schönheit eines bis zur Vollkommenheit geordneten Staates, sondern auch seine Stärke, seine Kraft.«²⁹

²⁹ 29 Michel Foucault: »*Omnes et singulatim*. Zu einer Kritik der politischen Vernunft«, in: Joseph Vogl (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, S. 86 f. Vgl. zur »Ästhetisierung des Polizeibegriffs« auch: Hans Maier: *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 1986, S. 104.

Die Polizierung der Bevölkerung bedient sich der Schule als ihres zentralen Instruments. Seitter entfaltet den »Schul-Staat-Zirkel« (70), der mit dem »Kinder-Geschrei und dessen Stilllegung« beginnt und über die Gelehrsamkeit der älteren Schüler und Studenten bis zu jener »neuen Wissenschaft« reicht, in der der Staat selbst zu einem gelehrten und lehrbaren Studienobjekt wird (und die Wissenschaft umgekehrt zu einer hervorragenden Staatsangelegenheit). Zum ersten Mal wird Sozialwissenschaft »massiv« (80), in dem Sinne, dass ihr die umfassende Beobachtung, Erfassung und analytische Durchdringung aller menschlichen Verhaltens- und Handlungsweisen obliegt sowie die Ableitung von Maßnahmen, die auf dem so gewonnenen Wissen basieren und den Staat in die Lage versetzen, erfolgreich in den »naturwüchsigen« sozialen Reproduktionszusammenhang zu intervenieren. Die so verstandene Sozialwissenschaft unterscheidet sich von alten Politiklehren und noch älteren Menschenerzählungen durch die »Dichte und Regelmäßigkeit« ihrer Datenerhebungen und Interventionen, also durch »Ubiquität und Sempnität« (80), die vormals allein dem unsterblichen Körper des Königs vorbehalten waren und nun auf den mystischen Körper des Staates übertragen werden. Seitters Darstellung macht deutlich, dass diese Übertragung mehr ist als eine metaphorologische Operation oder gar nur eine *façon de parler*: Den »Wesenslehren und Denkträumen« des Staates müssen umfassende »Erkennungspraktiken« zur Seite gestellt werden, damit es einem schwärmerisch-reformatorischen Christentum gelingt, »in relativ breiten Schichten zum Wesentlich-Werden« (82) zu erziehen. Die Polizei umfasst die Gesamtheit der Mittel und Methoden, mittels derer »jemandem ein Wesen als Subjekt gemacht« wird. (83) Ein »Amtmann-Wesen« sorgt notfalls mit Gewalt – in der Funktion als Lehrer – dafür, dass seine Zöglinge still genug sitzen, damit es möglich wird, sie »ganz rein und unverfälscht festzustellen«: »Je reiner der Durchblick sein soll, umso mehr Ermöglichkeiten und Grundlegungen braucht er zu seinem Zustandekommen: umso stärker muß der Durchgriff sein« (83). Man versteht nun, was »Menschenfassungen« unter diesen staatspädagogischen und »polizeywissenschaftlichen« Bedingungen sind: Es sind Veranstaltungen disziplinärer und wissenspragmatischer Art, die auf die Verwesentlichung der »Leute« zielen, was zugleich heißt, dass eine solche Staats-Pädagogik alle »Politik« »mit ihren Unübersichtlichkeiten, Indirektheiten, Symbolisierungs-Umständen: mit ihren bloß fragmentarischen und stellenweisen Identitäten« ausschalten muss: »Im Paradigma der Aufklärungs-Mystik geht es um die Herstellung wahrer Identität.« (84) Die diversen Reformationen des 16. und 17. Jahrhunderts, die die Religion, die Schule, den Staat und die Wissenschaft betreffen, zielen überall auf die »Grundlegung« alles möglichen Wissens und damit zugleich auf die Beseitigung der »Akzidentalitäten« der Dinge und die Herstellung eines Zustandes, den der Philo-

soph und Pädagoge Comenius auf die Formel des »tranquillus rerum status« (84) gebracht hat.

III.

Vor dem Hintergrund dieser Kultur- und Wissensgeschichte einer ›Polizierung‹, die aus Leuten Menschen macht, verwundert es nicht, dass die Erkenntnispolitik, die im zweiten Teil der *Menschenfassungen*, der theoretisch-methodisch angelegt ist, entfaltet wird, als eine Kritik der anthropologischen Verwesentlichung und ihrer politikwissenschaftlichen Fortsetzungen im 20. Jahrhundert durchgeführt wird. Bereits im Rahmen seines »historischen Triptychons« (Heraldik, Kaiserwissenschaft, Polizey-Wissenschaft), das dem theoretisch-methodischen Teil vorgeschaltet ist, hatte Seitter den »Substantialismus« als die Kardinalsünde wider die Politik und ihre, einmal positiv verstandenen, vielfältigen »Machenschaften« identifiziert. Politik wird dort bestimmt als das »Zueinander und Gegeneinander von Machenschaften [...], in denen den Menschen Schicksale gemacht werden – von Menschen« (63). Diese Machenschaften greifen zwar (und gelegentlich auch gewaltsam) ›in‹ die Menschen ein, »machen ihnen aber kein Wesen«, sondern verwickeln sie in Geschichten und, ja, mitunter auch Tragödien, die jedenfalls das historische Geschehen nicht stillstellen oder auf Linie bringen, wie es eine Geschichtsphilosophie tut, die ihren Gegenstand in den Aktionsraum von Kollektivsubjekten (Staaten, Nationen, Klassen, Rassen) verwandelt. Bereits an dieser Stelle, also noch im ersten Teil des Buches, formuliert Seitter die Maxime seiner ›politikwissenschaftlichen‹ Herangehensweise, die der Versuchung einer epistemologischen Totalerfassung oder Schließung des politischen Feldes widersteht und den Begriff der Technik dort platziert, wo ansonsten Vorstellungen von Ursache und Wirkung, Ziel und Zweck herrschen: »Dass Politik das Auftreten, das Aneinandergeraten, das Sich-Verschränken, das Sich-Brechen von Techniken ist, dass Politikwissenschaft über *Historie und Analyse von Techniken* laufen muss – dies muss nicht nur betont, sondern immer wieder geleistet werden.« (63)

Diese für das Buch entscheidende Einsicht wird im zweiten Teil entfaltet und auf ihre vielfältigen Konsequenzen für eine Wissenschaft von der Politik hin untersucht. Der historische Teil des Buches hatte die Anthropologie, aus deren Schlummer zu erwachen Foucault aufgerufen hatte, als »eine ganz bestimmte – historisch datierbare, geschichtlich mächtige, geschichtlich transformierbare – Erkenntnispolitik« definiert (129), die den Menschen nicht einfach in seiner Kontingenz und Verwobenheit mit Zeichen, Dingen und Praktiken hinzunehmen bereit ist, sondern ihn allererst auf dem Wege pädagogischer Dauerinterventionen *als solchen* herzustellen unternimmt. Die Brisanz dieses staatlich organisier-

ten anthropologisch-pädagogischen Aktivismus besteht in der ihm selbst undurchsichtigen Dialektik des radikalen »Durchblicks« der Wesenserkenntnis: »Sobald das Wesen des Menschen als volles und radikales Wesen gefaßt wird, muss eine Menge von Dingen, die zum Menschen- Dasein gehören, als Unwesen ausgeschlossen und unter den Tisch der Wesenheit verstoßen werden.« (124) Die philosophische Brisanz der theoretischen Ausführungen des zweiten Teils liegen nicht zuletzt darin, dass hier eine ganz andere Infragestellung des Humanismus vorgenommen wird, als sie sich etwa bei Heidegger in seinem berühmten *Brief an Jean Beaufret* (1946) findet. Heidegger und Seitter sind sich zwar einig, dass der Humanismus, verstanden als die Verwesentlichung des Menschen, metaphysisch ist: »Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen.«³⁰ Seitter zeigt darüber hinaus, dass die Gründung des Humanismus in Metaphysik noch nicht dessen flächendeckende Durchsetzung und staatspolitische Nobilitierung erklärt. Heidegger hingegen verwirft die metaphysische Signatur des Menschen nicht, weil er an den kulturtechnischen Gewaltsamkeiten des ›Menschen-Machens‹ Anstoß nimmt. Vielmehr protestiert er im Namen des Menschen gegen dessen metaphysische Ansetzung: Die Wesensbestimmungen des Menschen, die ihn als animal rationale, ›Person‹ oder »geistig-seelisch-leibliches Wesen« fassen, werden abgelehnt, weil sie »die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren«: »Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.«³¹ Heidegger erhebt nicht im Namen der »Leute« und ihres Daseins Einspruch gegen das humanistische Wissens- und Bildungsparadigma, sondern glaubt ein Denken ›vorbereiten‹ zu können, das der »Wesenshoheit des Menschen« endlich Gerechtigkeit widerfahren lässt. Für Seitter, der hier eher den infamen Menschen Foucaults verpflichtet ist, also jenen unscheinbaren und unberühmten, fast nichtigen Existenzen, »deren Energieladung um so größer ist, je kleiner und unscheinbarer sie selber sind«³², sind es gerade die akzidentellen Aspekte seiner Situiertheit, die den Menschen darin hindern, jemals mit dem Wesen zusammenzufallen, das ihm Philosophen und Politiker zuweisen möchten. Gegen die anthropologische Feststellung setzt Seitter die Methode der Dramatisierung. Diese Methode interessiert sich nicht für das Wesen der Dinge, sondern wirft »Fragen des Typs wer?, wieviel?, wie?, wo?, wann?«³³ auf. Sie ist Seitters Schlüssel, nicht um die Metaphysik zu überwinden, sondern um die metaphysische Voreingenommenheit für die Substanz zulasten der Akzidentien und dem,

³⁰ Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1961, S. 13.

³¹ Ebd., S. 21.

³² Michel Foucault: *Das Leben der infamen Menschen*. Herausgegeben und übersetzt von Walter Seitter, Berlin 2001, S. 15.

³³ Gilles Deleuze: »Die Methode der Dramatisierung«, in: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974*, Frankfurt/M. 2003, S. 139.

was Aristoteles die »tychonta«³⁴, die zufällig zustoßenden Ereignisse nennt, zu revidieren.

Die Politikwissenschaft, um deren ›Gründung‹ es – trotz allem – in dem Abschnitt ja durchaus geht (eine Fragestellung, der man vielleicht am deutlichsten eine gewisse zeitbedingte Befangenheit anmerkt: heute würde man nach den Bedingungen der Möglichkeit des Politischen im Unterschied zur – institutionalisierten – Politik fragen³⁵), verdankt sich der »Unmöglichkeit, die Ebene der Akzidentien – solange man lebt, solange man gar etwas erkennen oder sagen oder tun will –, auszuschalten«. Seitter definiert sie folgerichtig als jene Wissenschaft, »die die Erkenntnis der Menschendinge von der Seite der Akzidentien her angeht« (171). Zuvor erläutert er auf eine der cartesianischen Meditation gegenläufigen Weise den akzidentiellen Reflexionsstil, der zwar bei einem »Ich« seinen Ausgang nimmt, allerdings dieses Ich gerade nicht als den mentalen Rückstand eines von seinem Körper und damit von der Schnittstelle zu den Dingen, die ihm zustoßen, ablösbaren Wesens ansetzt: »Ich erfahre mich als etwas, dem dies und jenes zustößt und das gleichzeitig dem was ist – dem was es selber ist und dem was ihm zustößt ständig etwas hinzufügt: ja hinzufügen muss. Indem ich von dem spreche, was mir zustößt, lasse ich noch einmal etwas anderes dazu stoßen. Die Zustöße theoretisch ernst zu nehmen heißt wahrscheinlich, dass man auf eine bestimmte Form der theoretischen ›Reduktion von Komplexität‹ verzichtet, derzufolge die Akzidentien nur ein wirres Spiel um die Substanzen herum treiben, ohne dass diesen selbst dabei etwas zustößt.« (169)

Was unterscheidet die Unvermeidlichkeit der Akzidentien von dem Zugeständnis an die Kontingenz, das die soziologische Systemtheorie macht, auf die die Programmformel »Reduktion von Komplexität« anspielt? Die Moderne, so lesen wir bei Niklas Luhmann, setzt alle ›Operationen‹ einer Gesellschaft, ob es sich nun um Kommunikationen, Handlungen, Erlebnisse oder Aussagen handelt, dem Kontingenzdruck aus, der jede Form zugleich als ein ›auch anders mögliches‹ Arrangement erfahrbar macht. Jeder Sinn erzeugt seinen Gegensinn. Die »kontingenten Eigenschaften und Umstände meines Lebens – und in seiner Kontingenz dieses selbst – sind nun einmal nicht auf ein Substanz-Sein zu reduzieren«, heißt es in den *Menschenfassungen*: »Es sind Zufälle, die – woher sie auch kommen mögen: zum Beispiel aus mir selbst – bei mir zusammenkommen und durch

³⁴ Zum Verhältnis von *automaton* und *tyche* bei Aristoteles vgl. Walter Seitter: *Poetik lesen 1*, Berlin 2010, S. 141.

³⁵ Vgl. dazu eine jüngere Publikation aus der umfangreichen Literatur zur Unterscheidung von Politischem und Politik, die insbesondere an die Arbeiten von Claude Lefort, Jacques Rancière, Etienne Balibar und Jean-Luc Nancy anschließt: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.): *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010.

das Wie ihres Zusammenkommens mein Leben, mein Schicksal zusammenbasteln, umwerfen, stabilisieren, qualifizieren oder ...« (170) Seitters Reflexionsstil ist, bei aller theoretischen Nähe zu Luhmann im Hinblick auf das Eingeständnis der Kontingenz doch zugleich durch einen Abgrund von der Methode der Ironisierung getrennt, der sich die Systemtheorie befließigt. Die *Menschenfassungen* gewinnen ein spezifisches zugleich existenzielles und politisches Pathos aus dem, was zunächst lediglich eine die klassische metaphysische Rangordnung herausfordernde philosophische Geste zu sein scheint, die Substanz und Akzidentien die Plätze tauschen lässt. Mir scheint die Methode der Dramatisierung der Kontingenz, der sich die *Menschenfassungen* verschreiben, einmal mehr die surrealistische Inspiration des Buches zu bezeugen, von der ich eingangs gesprochen hatte.³⁶ Auf die Frage »Wer bin ich?«, mit der André Breton seinen essayistischen Roman *Nadja* beginnt, antwortet er unter Berufung auf ein bekanntes Sprichwort mit einer weiteren Frage, die zugleich die Verfahrensweise des Romans kennzeichnet: »Warum sollte tatsächlich nicht alles darauf hinauslaufen, zu wissen, mit wem ich ›umgehe?‹«³⁷ Sage mir, mit wem du umgehst und ich sage dir, wer du bist: Für Breton erweist sich das Sprichwort jedoch alles andere als in diesem Sinne soziologisch trivial, weil es »zwischen bestimmten Wesen und mir eigentümlichere Beziehungen zu stiften [sucht], unausweichlichere, verstörendere, als ich dachte.«³⁸ Der Surrealismus ist die künstlerische Weise, jenen »Zustößen« oder Schocks Rechnung zu tragen, und das heißt zunächst: sie aufzusuchen und herbeizuführen, die Seitter philosophisch ernst zu nehmen verlangt. Für die soziologischen Theoretiker der Kontingenz ist diese nichts, was eigens erzeugt oder

³⁶ In Seitters Relektüre der Aristotelischen *Poetik* spielt der Akzidentalismus ebenfalls eine zentrale Rolle. Dass Aristoteles die Tragödie ausdrücklich nicht als »Nachahmung von Menschen, sondern von Handlung« bestimmt, wird als »ein Satz wie eine Bombe« (Walter Seitter: *Poetik lesen* 1[wie Anm. 34], S. 97), kommentiert: »Taten und Leiden, Gelingen und Misslingen, Glück und Unglück – das sind die Aspekte, die zusammengenommen, die eigentliche Gegenstandsdimension der Tragödie ausmachen. Es sind durch und durch menschliche Aspekte, aber sie weisen eine eher »zentrifugale« Tendenz oder Situierung auf: entfernt vom Zentrum des Menschenwesens und sogar abgesetzt von den zentripetalen, zentrumsnahen, substanznahen Eigenschaften, die noch relativ stabil sind.« (Ebd., S. 101) Ausgerechnet der Philosoph der Substanz, als der Aristoteles in den Geschichtsbüchern der Metaphysik geführt wird, »schlägt bei der Bestimmung des Gegenstands der Tragödie eine andere Richtung ein: weg von den Substanzen, die als »erste« Ursachen zu gelten haben, sogar auch noch weg von den Charakteren, die ausdrücklich als Ursachen bezeichnet werden, hin zu den Wirkungen, zu den Effekten. Hin zu den Akzidenzien, die möglichst peripher, die möglichst akzidentell geartet und geortet sind.« (Ebd.) Die Sorgfalt, mit der Seitter Satz für Satz und Wort für Wort der *Poetik* liest und prüft, fördert zutage, dass viele der Übersetzungen und philologischen Kommentare sich bemühen, nach Kräften die »Substanz-Zurückdrängung oder Menschen-Negierung« (ebd., S. 150) der *Poetik* zurückzunehmen, indem sie – besonders drastisch bei Arbogast Schmitt in seiner 2008 erschienenen kommentierten Übersetzung der *Poetik* – den Text derart emendieren, dass die Tragödie »nur Entfaltungen eines einzigen real sich vollziehenden Handelns« zulasse, »das von einem Charakter bestimmt ist und von einem Handelnden ausgeht: die Tragödie als One-Man-Show« (Ebd., S. 163).

³⁷ André Breton: *Nadja*, Frankfurt/M. 2002, S. 9

³⁸ Ebd.

hergestellt werden müsste, sie ist schlicht gegeben, versteht sich von selbst und ›soziale Systeme‹ bewähren sich in dem Maße, wie sie Strategien ausbilden, um sie zu bewältigen. Die Ereignisse, über die Breton seinen »Bericht« abfassen will, gehören zwar ebenfalls »dem rein Feststellbaren« an, allerdings muten sie, wie es in der Sprache physikalisch-technischer Kommunikation heißt, die im Verhältnis zum Sinn, den sie transportieren mag, in einer provozierenden Äußerlichkeit steht, »jedesmal wie ein Signal« an, »ohne daß man genau angeben könnte, was für ein Signal es ist«: Ereignisse also, »die mich in vollkommener Einsamkeit unwahrscheinliche Helfershelfer entdecken lassen, die mich von meiner Täuschung überzeugen, wann immer ich mich allein am Steuer des Schiffs wähne«³⁹, also die Position des *Kybernetes* einnehme.

Mit einer Zurückweisung konventioneller Wahrheiten, die die Geschichte der politischen Philosophie und der Politikwissenschaften gleichermaßen beherrscht hat, setzt der methodisch-theoretische Teil der *Menschenfassungen* ein. Es gibt nicht nur auf dem Feld der Naturwissenschaften, sondern auch auf dem der Menschen(verhaltens)wissenschaften epistemologische Hindernisse, wie sie Gaston Bachelard bezeichnet.⁴⁰ Ein erstes solches Hindernis, dessen Wirksamkeit Bachelard auch für die Naturwissenschaften nachweist, ist ein »Kausaldenken«, das »die Realität des Politischen zum Verschwinden« bringt (135). Auf einer Linie von Louis Althusser bis Hannah Arendt ist der »Kritik der Tiefensucht« (135) in der Wissenschaft von der Politik vorgearbeitet worden: Gegen den Reduktionismus der politischen Ökonomie, die die »Tatsachen des Geschehens«, mit denen es eine Gesellschaft ›oberflächlich‹ zu tun hat, dadurch umgeht, dass sie alle entscheidenden Vorgänge in eine sogenannte »Basis« verlagert, hatte bereits Althusser – unter Rückgriff auf den Epistemologen Bachelard – die Materialität und Irreduzibilität auch der symbolischen und diskursiven bzw. ›ideologischen‹ Praktiken hervorgehoben⁴¹; auf der anderen Seite ging es Hannah Arendt in ihrer politischen Theoriebildung darum, gegen den Voluntarismus der neuzeitlichen Souveränitätslehren die dem Handeln eigene Unvorhersehbarkeit und ›Originalität‹ zu betonen, insofern Handlungen »immer auch etwas anderes als ihre Ursachen« sind und »oft genug [...] auch noch etwas anderes als ›sie selbst‹« (136) werden, da ihre Auswirkungen die Intentionen und Zwecksetzungen der jeweiligen Akteure übersteigen. Die Kritik am Ursachenmodell mündet folgerichtig in einer Zurückweisung der drei prominentesten Begründungsstrategien der Politik, die in verschiedenen Abwandlungen die entsprechenden Theoriediskurse seit der Antike

³⁹ Ebd., S. 16 f.

⁴⁰ Vgl. Gaston Bachelard: *Epistemologie. Ausgewählt von Dominique Lecourt*. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Friedrich Balke, Frankfurt/M. 1993.

⁴¹ Vgl. dazu Louis Althusser: »Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein?«, in: ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg, Westberlin 1977, S. 51-88.

beherrschen. Im Anschluss an Lacan ordnet Seitter alle drei Begründungsfiguren dem Register des Imaginären zu, womit keineswegs gemeint ist, die Begründungen seien bloße Hirngespinnste der Theoretiker, die sie erfunden haben. Das Imaginäre ist ein Register menschlichen Begehrens und Verhaltens, das nicht durch den Hinweis auf die Wirklichkeit, an der es sich blamiert, korrigiert oder gar aufgehoben werden kann. Auch dort, wo es ganze Kollektive ergreift, ist es eine Dimension der Subjektivierung, die aus dem Wunsch entspringt, ein für alle Mal den ›Brisuren‹, Sprüngen und Verwerfungen zu entkommen, die auf die ursprüngliche Zerrissenheit und Konflikthaftigkeit der psychischen ebenso wie der sozialen Einheitsbildungen verweist.

»Bedürfnis-Befriedigung«, »Ideen-Verwirklichung« und »Gesellschafts-Entwicklung« sind die drei Paradigmen einer Politikwissenschaft, die sich imaginäre Grundlagen gibt. Gegen die Vorstellung, dass die Politik die kollektive Befriedigung von anthropologischen Bedürfnissen organisiert, die zum »unverlierbaren Wesenskern« (146) des Menschen gehören, sprechen nicht nur die bekannten kulturwissenschaftlichen und psychoanalytischen Einwände, die die Plastizität oder Formbarkeit der vermeintlichen »Primärbedürfnisse« (146) nachweisen. Die Frage der Primärbedürfnisse erweist sich auf einer operativen Ebene insofern bereits unmittelbar als eine politische, als sie unter modernen sozial- und wohlfahrtsstaatlichen Bedingungen die Figur des »Existenzminimums« (146) annimmt, die das Bedürfnis zum Gegenstand einer regierungstechnischen Entscheidung macht, in den Worten Baudrillards: »die Überlebensschwelle ist niemals von unten bestimmt sondern von oben« (147). Die Politik erfüllt die Bedürfnisse, die sie zuvor auf der Basis einer statistischen Verdattung und Durchschnittsberechnung als elementare Bedürfnisse *festgelegt* hat. Politik als Bedürfnis-Befriedigung und Politik als Ideen-Verwirklichung haben dies miteinander gemein, dass sie ihre jeweiligen Bezugsgrößen – den Körper und das Bewusstsein – als stabile und in sich geschlossene Größen voraussetzen, denen die Politik als ein neutrales Instrument zur Verfügung steht. Die radikalsten Entwürfe einer Politik als »Ideen-Verwirklichung« finden wir bei Autoren des deutschen Idealismus wie Fichte, der den »Zweck des Staates« kurzerhand als den »der menschlichen Gattung selber« definierte: »daß alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze eingerichtet werden«⁴². Hegel geht einen Schritt weiter, wenn er die Ideen-Verwirklichung der Politik als in seiner Zeit bereits im Wesentlichen für abgeschlossen hält und es als die Aufgabe der Staatswissenschaft versteht, »den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen«⁴³. Die Grundlagen

⁴² Johann Gottlieb Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Hamburg 1978, S. 168.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: »Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse«, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt/M. 1978, S. 26.

der Politik, ob sie sich nun von Bedürfnissen oder Ideen ableiten, erweisen sich als imaginäre im strengen Sinne Lacans, weil sie eine »zentrische Positionalität«, wie Plessner sagt, in Anspruch nehmen, die die Transparenz des Selbst voraussetzt, das ›seine‹ Bedürfnisse kennt und von ›seinen‹ Ideen erfüllt ist.

Auch wenn man nicht bestreiten wird, dass die Bezugnahme auf die Gesellschaft und ihre Entwicklung die Geschlossenheit und Selbstgewissheit des *ego* in Gestalt eines Kollektivsubjekts reproduziert, wird man in Rechnung stellen müssen, dass der »Gesellschafts-Entwicklung« alle Teleologie abgehen kann, wenn man sie, wie es ja auch geschieht, mit der durch Darwin zur Verfügung gestellten Begrifflichkeit von Mutation und Selektion konzipiert. Die theoretische Anstrengung der Soziologie besteht darin, wie es Niklas Luhmann in seinem ebenfalls 1984 erschienenen Grundlagenwerk *Soziale Systeme* formuliert, Gesellschaft als Effekt doppelter Kontingenz zu verstehen, deren »Grundsituation« so beschrieben wird: »Zwei black boxes bekommen es, auf Grund welcher Zufälle auch immer, miteinander zu tun.«⁴⁴ Die aus diesem kontingenten Zusammentreffen entstehende Ordnung bezeichnet Luhmann als eine »emergente«, weil sie nicht auf die Elemente reduzierbar ist, die sie bilden und weil diese Elemente im Verhältnis zur höherstufigen Ordnung keine zentrische, sondern eine unaufhebbar ›verschobene‹ Position einnehmen. Die schwarzen Kästen »bleiben getrennt, sie verschmelzen nicht, sie verstehen einander nicht besser als zuvor«⁴⁵, sie bleiben im Verhältnis zum jeweils anderen und zur emergenten sozialen Ordnung Beobachter eines Geschehens, in das sie verwickelt sind, ohne dass diese Ordnung die Komplexität der sie ermöglichenden Systeme berechnen oder kontrollieren könnte. Es ist interessant zu sehen, dass Luhmann für die Soziologie ausdrücklich die Tradition ›humanistischer‹ Norm und Wertvorstellungen zurückweist. Indem er ›den Menschen‹ außerhalb der sozialen Ordnung – wiewohl in Beziehung zu ihr stehend – ansetzt, bestreitet er jede Möglichkeit, ihn als natürliches Letztelement zu verstehen und die Gesellschaft auf ihn zu gründen. Die Gesellschaft ist kein erweitertes Ich, sondern ein kontingentes Selektionsgeschehen, das Strukturbildungen ermöglicht, die sich nicht als die Ausschöpfung eines Potentials verstehen lassen, das angeblich nur auf seine Verwirklichung wartet, sondern aus »lateralen Korrelationen zwischen Elementen, von denen nie alle aus einem Grund begründet sind« (166).

⁴⁴ Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984, S. 156.

⁴⁵ Ebd., S. 157.

IV.

Die *Menschenfassungen* sind eine beständige Widersetzlichkeit gegen alle Versuche, uns »ein« festes Sein« einzureden (160) und damit das Spiel der Signifikanten, das die symbolische Ordnung ausmacht, zugunsten der Identifikation mit bestimmten Signifikaten stillzustellen: »Die Entscheidung fürs Symbolische ist als solche der Verzicht auf eine imaginäre Vollbegründung.« (166) Ich möchte einen Einwand nicht verschweigen, der sich gegen eine bestimmte Korrelation von Theorien und Philosophien richtet, die die *Menschenfassungen* an dieser Stelle vornehmen. Als Leser ist man dazu auch deshalb berechtigt, weil Seitter für »eine Arbeit wie diese [...] eben nicht die Wahrheit« reklamiert, sondern ihren Status ausdrücklich als den einer »Schrift« versteht: »zusammengebaut von mir – aus Elementen, die größtenteils nicht von mir stammen, aber durch mich hindurch hier zusammengestellt worden sein werden« (166). Zu diesen Elementen gehören neben den Arbeiten Jacques Lacans, Gilles Deleuzes, Michel Foucaults, Michel Serres' und anderer Franzosen, die man dem Strukturalismus und Poststrukturalismus zurechnet, auch Vertreter der sogenannten philosophischen Anthropologie: Arnold Gehlen, Max Scheler und vor allem Helmuth Plessner. In der berühmten Formel von der exzentrischen Positionalität scheint ein derartig starkes Dezentrierungspotential angelegt zu sein, dass Leser den Eindruck haben können, Plessner gehe weiter als alle anderen Anthropologen in der Zurückweisung der epistemischen und politischen Fundierungsfunktion des Menschen. Und in der Tat besteht ein Großteil der begrifflichen Rhetorik der philosophischen Anthropologie darin, die überkommenen ›metaphysischen‹ Bestimmungen und Titel des Menschen zugunsten der These von seiner ›Unergründlichkeit, ›Unbestimmtheit‹ und ›Leere‹ zurückzuweisen. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, genauer aufzuweisen, dass Plessner zwar die überlieferten anthropologischen und ›humanistischen‹ Semantiken zurückweist, an der Zentralstellung des Menschen als dem »Mächtigkeitsgrund«⁴⁶ und der »schöpferische[n] Durchbruchstelle«⁴⁷ von Gesellschaft und Kultur aber hartnäckig festhält. Plessners philosophische Anthropologie steht durchaus in der Kontinuität jener ›polizeywissenschaftlichen‹ Menschenwissenschaft, die das wirkungsmächtige Phantasma des »Durchblicks durch den Menschen« insofern beerbt, als es die »Entdeckung seiner Urheberchaft«⁴⁸ ist, die dem Menschen für alle Zukunft seine Bindung an ein »Absolutes« oder auch nur an ein kontingentes, intransparentes ›Beizeichen‹ verwehrt.

⁴⁶ Helmuth Plessner: »Macht und menschliche Natur«, in: *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt/M. 2003, S. 189.

⁴⁷ Ebd., S. 160.

⁴⁸ Ebd., S. 165.

»In unserer heutigen Zeit«, hatte Michel Foucault geschrieben, »kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.«⁴⁹ Dieser Raum ist gerade nicht jene »produktive ›Stelle‹ des Hervorgangs einer Kultur«, die Plessner mit dem Menschen als »Subjekt« und »Schöpfer« besetzt.⁵⁰ Den Raum, um den es Foucault geht, hat er an anderer Stelle als einen »Raum der Äußerlichkeit« bestimmt, »in dem sich ein Netz von unterschiedlichen Plätzen entfaltet«⁵¹, an die Äußerungssubjekte gebunden sind, wenn sie das Wort ergreifen und sich Gehör verschaffen wollen. Die symbolische Ordnung Lacans ist nichts anderes als dieser Raum der Äußerlichkeit, der die Illusion der Urheberschaft des Sprechenden und sich der Bedeutung seiner Rede versichernden Subjekts zerstreut. Die »Unbestimmtheitsdimension« (174) allein garantiert deshalb auch noch nicht den Bruch mit der »Allmachts-Phantasie« einer philosophischen Anthropologie, die sich zugleich als politische Anthropologie versteht und ausgerechnet Carl Schmitt darin folgt, dass sie die Freund-Feind-Relation zur »Wesensverfassung des Menschen gehörig«⁵² begreift und aus der Kontingenz seiner kollektiven Existenzform den Zwang zur Abstandnahme von anderen, ihn bedrängenden Existenzformen (statt: die Möglichkeit der Allianzbildung mit ihnen) ableitet. Aus der »Gebrochenheit der menschlichen Transparenz«⁵³ folgt hier das Gebot der Selbstbeschränkung auf den »Daseins- und Gesichtskreis«⁵⁴ sowie die Verteidigung der in ihm zum Ausdruck gelangenden Eigenheit. Alle Offenheit und Exponiertheit, die die philosophische Anthropologie dem Menschen zuschreibt, dient letztlich nur als Vorwand zur Wiedereinführung von Figuren der Schließung, Abgrenzung und Abstandnahme. Statt den Menschen als ein »primär Abstand von etwas nehmendes Wesen« anzusetzen (177), wäre er mit Deleuze als eine »Verkettung« oder Montage zu denken, eine Größe mit unscharfen Rändern, eine »Vielheit, die, zahlreiche heterogene Glieder umschließend, zwischen diesen Gliedern Verbindungen, Beziehungen unterschiedlicher Natur stiftet«⁵⁵. Philippe Descola hat am Beispiel von Ontologien afrikanischer Kulturen, die eine Kontinuität von Menschen und Nichtmenschen formulieren, gezeigt, dass sie die Person als ein »fluktuierendes Attribut« begreifen, »das aus Interaktionen mit anderen hervorgegangen ist, und weniger als eine individualisierte Wesenheit, die im Selbstbewusstsein und der körperlichen Einheit

⁴⁹ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1980, S. 412.

⁵⁰ Plessner: *Macht und menschliche Natur* (wie Anm. 46), S. 149.

⁵¹ Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981, S. 82

⁵² Plessner: *Macht und menschliche Natur* (wie Anm. 46), S. 192.

⁵³ Ebd., S. 231.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Gilles Deleuze/Claire Parnet: *Dialoge*, Frankfurt/M. 1980, S. 76.

verankert ist«⁵⁶. Der Begriff Person definiert hier also »keine singuläre und stabile Identität, sondern rührt von dem Grad her, in dem die in einem bestimmten Augenblick mit einem Heer von Entitäten unterhaltenen sozialen Beziehungen erfüllt werden, so daß die Eigenschaft der ›Person‹, Funktion einer Stellung und nicht einer Substanz, je nach den Umständen Menschen, Tieren, Geistern des Buschs, Ahnen, Pflanzen und sogar Steinen beigemessen werden kann«.⁵⁷ Eine derartige »Verwischung der ontologischen Grenze« hat auch Seitter im Blick, wenn er darauf hinweist, dass ich durch »kein Engerziehen des Zauns um mich herum einen Boden sichern kann, der sich rein als mein Boden halten lässt. Wie sehr ich mich auch auf ›mich‹ zurückziehen möchte: immer noch und immer wieder sehe ich ›mich‹ von Andersheiten durchzogen und mit Andersheiten konfrontiert.« (176) Man wird also aufhören, vom »Menschen« als Subjekt bestimmter Aussagen zu sprechen, also zum Beispiel im Stile Plessners zu schreiben: »Das Bestimmen, zu dem der Mensch gezwungen ist und ermächtigt ist«, selbst wenn er hinzufügt, dass dieses Bestimmen »mehr als bloße Selbstentfaltung und Selbstentwicklung« ist (178). Philosophische Anthropologie erweist sich als der Versuch, noch die undefinierbarkeit des Menschen in eine Definition des Menschen zu verwandeln.⁵⁸

Seitter hat ganz Recht, wenn er sich in dem vielleicht schönsten und witzigsten Abschnitt der *Menschenfassungen* (»Verhaltensweisen und Verhaltensverhältnisse«) die Weisheit des Taxifahrers zu eigen macht, der, als er »Politikwissenschaft« hörte, zu verstehen gab, »das müsse wohl so eine Wissenschaft sein wie die von den Launen des Wetters« (184). Nicht der Mensch, seine Bedürfnisse und seine Vorstellungen, sind das Paradigma des Politischen, sondern so etwas ›Lau-niges‹ wie eine Schneeflocke, die zweifellos keine meteorologische Letzteinheit ist, aber doch eine, wenn auch zeitlich befristete, minimale Größe, die sich an der Schnittstelle von physikalischer und kultureller Existenz bewegt, denn was an Schnee jeweils sichtbar und sagbar wird, hängt von der ›Haltung‹ der Menschen zum Schnee ab, von den Praktiken, in die er Eingang findet (z. B. Iglubau, Wintersport) oder von denen er (z. B. als Verkehrshindernis) problematisiert wird: »In gewisser Weise liegt das Verhalten der Menschen zum Schnee ja auf derselben Ebene – oder im selben Raum – wie die Verhaltensweisen, die den Schnee zustandebringen. Schließlich wohnen die Menschen auf derselben Erde, auf die die Schneeflocken fallen und zeitweilige oder bleibende Schneedecken bilden. Das eine wie das andere bildet ›Schimmelkulturen‹ auf diesem Planeten und bei-

⁵⁶ Philippe Descola: *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011, S. 55.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Zur Inventarisierung der Vielfalt anthropologischer Wesensbestimmungen in den letzten beiden Jahrhunderten sowie zu den parodistischen Untertönen dieser »Definitionessays« vgl. Hans Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, S. 512-516.

de ›Kulturen‹ wirken, wo sie aufeinanderstoßen, aufeinander ein.« (186) Die Schneeflocke ist ein Paradigma des Politischen, weil sie uns zu affizieren versteht, weil sie uns in »Mensch-Schnee-Arrangements « verwickelt, die äußerst komplizierte Formen annehmen können, von denen man nichts ahnen würde, wenn man sich allein auf das bisschen gefrorenes Wasser, die Schnee-Materie konzentriert. Politik kommt deshalb, wie Félix Guattari einmal formuliert hat, vor dem Sein (146), weil sie es mit der Produktion jener Arrangements und ›Institutionen‹ zu tun hat, in denen sich die Dinge mit den Zeichen und den Personen für eine bestimmte Dauer verbinden oder in ein bestimmtes Verhältnis zueinander treten. Das vielleicht eindrucksvollste Diagramm des an Schaubildern reichen Buches führt dem Leser den Eintritt der Schneeflocke in die symbolische und kulturelle Ordnung vor. Wo es zunächst nur schneit, trifft der Schnee auch bald auf Lebewesen, die sehr unterschiedlich mit ihm umgehen können; wenn sie über Sprache verfügen, sind sie in der Lage, den Schnee in einen Rede- und Wissensgegenstand zu verwandeln (was heißt, dass sie über ihn Aussagen treffen können selbst dann, wenn er gar nicht ›da‹ ist) und dieses Wissen kann, wie in der vorliegenden Schrift, auch die Form eines Beispiels für die Exposition dessen annehmen, was es heißt, in »Verhaltensverhältnissen « zu existieren, also Dingen ausgesetzt zu sein, die ihrerseits über ein Vermögen verfügen, affiziert zu werden (so lässt sich die Schneeflocke vom Wind hierhin und dorthin treiben). Eine Schneeflocke ist kein Geschoss, woran zu erinnern ist, weil Seitter wenig später unter Verwendung einer unverhohlenen militärischen Bildlichkeit das Subjekt an die Plessnersche »Frontlinie« stellt, wo es den »Signifikanten-Batterien « ausgesetzt ist: »Nur im Geschoßhagel der Signifikanten-Batterien, nur zwischen heterogenen Schußlinien kann ich die Resultante finden, die meine Linie zu sein hat.« (202) Hier befinden wir uns erneut in der heute kaum noch theoretisch überzeugenden Welt der politischen Anthropologie, wie sie Plessner unter dem Titel der »Exponiertheit des Menschen«⁵⁹ in *Macht und menschliche Natur* entwickelt. Den »Primat des Politischen für die Wesenserkenntnis des Menschen«⁶⁰ zu behaupten, heißt hier, den Menschen als Eroberer vorzustellen, der an einer »schwankende Frontlinie« postiert ist, »auf der dem Gegner in tausend Gestalten das zum Leben Nötige abgerungen, abgetrotzt, abgebetet, abgelistet werden muß«⁶¹.

Die »Außenheiten« (219), zu denen sich der Mensch zu verhalten hat, sind keine Gewaltsamkeiten, derer er sich um seiner humanen Selbstbehauptung willen zu erwehren hätte. Sie sind es allenfalls in bestimmten Grenzfällen, die man nicht zum Paradigma der »Zustöße« erheben wird, die Menschen ›aus der Fassung zu

⁵⁹ Plessner: *Macht und menschliche Natur* (wie Anm.46), S. 191-200.

⁶⁰ Ebd., S. 200.

⁶¹ Ebd., S. 197.

bringen« vermögen. Seitter definiert an dieser Stelle den Strukturalismus als die »Wissenschaft von der Außenpolitik – auch im Innersten.« (220) Die hier in Rede stehende Außenpolitik ist gerade nicht durch die Fixierung auf die großen Haupt- und Staatsaktionen gekennzeichnet, sondern durch die Freilegung von Distanzen und Verhältnissen im Inneren der Eigenheitssphären, als die wir Leben, Bewusstsein, Sprechen und das soziale ›Mit-Sein‹ erfahren. Dass sich die ›Innenpolitik‹ dieser Sphären bei genauerem Hinsehen als eine abgewandelte Außenpolitik erweist, macht es verführerisch, den Krieg und die ihm eigene binäre Konzeption der Gesellschaft gegen die Monopolisierung der Außenpolitik durch den souveränen Staat als Paradigma einer Repolitisierung aller Binnenverhältnisse in Anschlag zu bringen. Wenn Michel Foucault auch zu einem gewissen historischen Zeitpunkt diese ›binäre‹ Konzeption als eine Form des Widerstandes gegen die juridisch-souveräne Repräsentation des Staates und damit gegen alles, was im öffentlichen Recht auf die Referenz Rom verweist, gepriesen hat, hat er doch insbesondere in seinen Vorlesungen zur *Verteidigung der Gesellschaft* den Totalitätsanspruch auch dieser Konzeption offengelegt, die dem Souverän das *ius belli* nur entwindet, um ein permanentes Kriegsverhältnis innerhalb der Gesellschaft zu etablieren. »Schlachtenforscher« zu werden, der jeden bürgerlichen Frieden als einen faulen zu entlarven hat, läuft auf eine paranoische Perzeption innerstaatlicher Konflikte hinaus: Ihr zufolge bleiben wir, ganz gleich welchen Frieden ein Staat zwischen seinen Bürgern zu erzwingen vermag, weiterhin der Bedrohung durch unsere Feinde ausgesetzt, müssen wir auch im tiefsten Frieden einen Krieg zu führen bereit sein, den wir »nicht durch so etwas wie eine Versöhnung oder eine Befriedung beenden können, sondern nur in dem Maße, wie wir tatsächlich Sieger sein können«⁶². Die »befriedete Universalität« des philosophisch-juridischen Diskurses wird so nur um den Preis in Frage gestellt, die Krieger auf eine »große Mythologie« festzulegen mit ihren Themen tausendjähriger Rachefeldzüge, den Verschwörungen, die man erneuern muss, der Eindringlinge, die zu verjagen sind, den Siegern, die »kein Erbarmen kennen und üben«, dem Anbruch neuer Zeiten und neuer Reiche, »welche die alten Niederlagen auslösen«⁶³.

Wenn die *Menschenfassungen* also in der »Unausrottbarkeit des Krieges« das »schneidenste« Kriterium für die ›Unausrottbarkeit‹ des Politischen« identifizieren (228), ist daran zu erinnern, dass Foucault dort, wo er im eigenen Namen spricht, darum bemüht ist, die Machtanalysen vom Schema der großen Zweiteilungen zu lösen und die Machtbeziehungen nicht in der Manier Carl Schmitts auf die Unterscheidung von Freund und Feind, also auf den Ernst des Krieges, son-

⁶² Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1995, S. 68.

⁶³ Ebd., S. 75.

dern ganz im Gegenteil auf das »Spiel« zurückzuführen. »Die Sprache ist Spiel«⁶⁴, paraphrasiert Foucault Wittgenstein, um den Begriff anschließend auf die Machtbeziehungen zu übertragen. Foucault weist die komplementären Auffassungen zurück, dass die Macht nichts anderes könne, als nein zu sagen und zu zwingen sowie, dass man ihr nur entkommen könne, wenn man eine »Art von radikalem Bruch« mit ihr vollziehe. Vielmehr gelte: Die Machtbeziehungen »werden gespielt; es sind Machtspiele, die es zu analysieren gilt in Begriffen von Taktik und Strategie, in Begriffen von Regel und Zufall, in Begriffen von Einsatz und Ziel«⁶⁵. In das Spiel der Macht einzutreten, heißt, sich abseits des »großen Spiels des Staates« für jene marginalen, mikropolitischen Fragen zu interessieren, die das alltägliche Leben und seine ›Ausnahmestände‹ betreffen, durchaus gelegentlich Fragen über Leben und Tod, ohne dass doch militärische oder polizeiliche Repressionsapparate zum Einsatz gelangen müssen: »Wissen, wie man stirbt, wissen, was mit einem geschieht, wenn es im Hospital zu Ende geht, wissen, wie es um unsere Vernunft bestellt ist oder um das Urteil, das die Menschen über unsere Vernunft fällen, wissen, was man wird, wenn man verrückt ist, was man ist, wenn man irre ist, wissen, was an dem Tag geschieht, an dem man einen Rechtsverstoß begeht und an dem man von der Maschine des Strafsystems erfasst wird. All dies berührt zutiefst das Leben, die Gefühle, die Angst unserer Zeitgenossen« – und die Frage der Macht stellt sich dann, wenn diese »alltäglichen, marginalen, ein wenig stummen Fragen ein Niveau expliziten Diskurses erreichen, an dem die Menschen nicht nur akzeptieren, darüber zu sprechen, sondern auch, in das Spiel der Diskurse einzutreten und in ihnen Partei zu ergreifen.«⁶⁶

Das Wissen in diesem Sinne ist der zentrale Einsatz der Machtspiele, insofern es einen spezifischen Modus der Erkenntnis bezeichnet, der nicht in der Fähigkeit besteht, eine strahlende Wahrheit zu offenbaren, sondern in ihrer Kraft, in einem bestimmten institutionellen Feld zur Anwendung zu gelangen. Den »Punkt der Erkenntnispolitik«, der für jede, auch für die wissenschaftlich erzeugte Erkenntnis, gilt, bezeichnet Seitter daher im Schlusskapitel der *Menschenfassungen* als das »Zu-Tun-Haben mit Erkenntnissen«. (248) Nachdem es die *Menschenfassungen* zwischendurch hatten schneien lassen, lassen sie am Ende die Sonne scheinen: Das Wissen, das selbst ein solcher Allerweltsatz (»Die Sonne scheint«) erzeugt, lässt sich nicht auf den Sachverhalt reduzieren, dem es Ausdruck verleiht, denn der Satz kann gesagt oder aufgeschrieben werden selbst dann, wenn es draußen, wie Hannah Arendt bemerkt, »Bindfäden regnet« (249). Das Sprechen

⁶⁴ Michel Foucault: »Die analytische Philosophie der Politik«, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Bd. III (1976-1979)*, Frankfurt/M. 2003, S. 683.

⁶⁵ Ebd., S. 684.

⁶⁶ Ebd., S. 685.

hat offensichtlich nicht die Macht, das Wetter zu ändern, aber wir können mit seiner Hilfe die Dinge anders fingieren, als sie tatsächlich sind. Die Wahrheit ist, wie es Lacan formuliert, »von anderswo garantiert als von der Realität, die sie betrifft: aus dem Sprechen« (250). Weit davon entfernt, eine kontemplative Tätigkeit zu sein, wie es die antike Philosophie wollte, ist die Erkenntnis ein Verhalten: Sie geht aus sehr unterschiedlichen Praktiken hervor, ist an ganz verschiedene Orte und Institutionen gebunden, die das Verhalten regulieren, das erforderlich ist, um wahrheitsfähige Aussagen zu erzeugen. Selbst die Wissenschaft, die im Labor praktiziert wird, arbeitet, und damit schließt sich der Kreis des Buches, immer schon mit graphematischen Zweitkörpern und niemals direkt an den Objekten, die sie erforscht. Es ist keineswegs so, dass Schrift und Texte erst am Ende des Forschungsprozesses stehen, wenn er in Publikationen Gestalt annimmt und sich an die Öffentlichkeit wendet: »Epistemische Dinge sind Artikulationen von Graphemen«, schreibt Hans-Jörg Rheinberger: »Ultrazentrifugen, Elektronenmikroskope, Gelelektrophoresen und radioaktives *tracing* [...] erzeugen jene Darstellungsräume, jene Schrifträume, in denen sich Grapheme zu epistemischen Objekten fügen.«⁶⁷ Für den Bereich der sozialen Erkenntnispolitiken fungieren die »interponierten Zweitkörper« der Heraldik, die Menschen zu juristischen Personen »verfremden«, in gleicher Weise wie der graphische Symbolismus im Labor: Die heraldische Erkenntnispolitik arbeitet nicht mit den Menschen »als solchen«, wie es dann die polizeywissenschaftlichen Methoden beanspruchen (und selbst die werden nur wirksam, wenn sie schulische Apparate, Regularien und Erziehungsbeamte zwischen die Leute »interponieren«). Darin gleicht sie der Erkenntnispolitik des Molekularbiologen, der »nicht mit den Genen der Zelle als solchen« arbeitet, sondern »mit experimentell in einem Repräsentationsraum produzierten Graphemen.«⁶⁸ Anders als es Plessner wollte, ist also die Künstlichkeit keineswegs ausschließlich dem Menschen »von Natur aus« aufgezwungen, weshalb eben auch diese »natürliche Künstlichkeit« nicht zum Kriterium einer anthropologischen Differenz taugt. Alle Erkenntnis, auch diejenige, die den Menschen betrifft, ist in einem »Verhaltensverhältnis« begründet, das dem Erkenntnisgeschehen sehr unterschiedliche »Politik-Profile« verleiht: »wahrnehmen, wahrgeben, fingieren, denken, erinnern, lernen, lehren, informieren, kontrollieren, exponieren, kommunizieren, codieren, datensammeln, datenschützen, ablichten, geheimhalten ...« (251) Es gibt kein Wissen über den Menschen, das der permanenten Vorgängigkeit der Darstellung und ihrer Medien entginge – so wenig wie es ein solches Wissen über die mikrobiologischen Prozesse gibt, denen

⁶⁷ Hans-Jörg Rheinberger, »Alles, was überhaupt zu einer Inskription führen kann«, in: *Iterationen*, Berlin 2005, S. 21 f.

⁶⁸ Ebd., S. 22.

Menschen die Form und Reproduktionsfähigkeit ihres ›natürlichen‹ Körpers verdanken, zu dem sie sich zu verhalten haben.