

Kurt Röttgers

Das Soziale denken

Leitlinien einer Philosophie
des kommunikativen Textes

756 Seiten · broschiert · € 59,90
ISBN 978-3-95832-239-4

© Velbrück Wissenschaft 2021

1. Das Epistemische und das Normative – oder: Hat das Soziale als solches einen ethischen Aspekt?

1.1 Der kommunikative Text und der Diskurs

Die in den »Kategorien der Sozialphilosophie«¹ entwickelte Philosophie des Sozialen stellt das Soziale als solches in den Mittelpunkt der Erörterungen und verabschiedet sich damit von allen vorherigen, d.h. modernen und spätmodernen Versuchen, das Soziale von anderswoher (vom Subjekt, vom Individuum, von der Person, vom Leib und der Zwischenleiblichkeit oder gar von »dem« Menschen her) zu begründen. Das Soziale ist ein Zwischen, reine Relationalität oder als Mitte reine Medialität.

Diese Mitte, dieses Medium, also das Soziale wurde konkret begriffen in seiner Gestalt als kommunikativer Text. Das heißt nichts anderes, als dass es dreifach dimensioniert ist: als Zeitlichkeit, als Sozialität (der Andere) und als Sinn (der Diskurs). Je zwei dieser Dimensionen bilden ein Komplexum: Diskursivität des Sinns und Zeitlichkeit: den Text; Diskursivität und Sozialität: die Kommunikation; Sozialität und Zeitlichkeit: die Geschichte. Wirklich aber sind sie nur in der Konkretheit des kommunikativen Textes, an dem gleichwohl sowohl die Komplexe als auch die Dimensionen je für sich einer Analyse unterzogen

1 K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002.

werden können. In diesem ersten Kapitel wird es um die Frage gehen, inwieweit man – ausgehend von der sozialen Medialität des kommunikativen Textes – von einer Korrespondenz der Innenwelt des Psychischen und der Außenwelt der sozialen Beziehungen sprechen kann. Man kann diese Frage noch etwas präziser formulieren, indem man die Richtungen der Sinn-Dimension des kommunikativen Textes einbezieht. Insofern wäre zu fragen, inwieweit die epistemischen und die moralischen Strukturen im Inneren eines Selbst, d.h. zu dem inneren Anderen eines Selbst, denjenigen zu seinem äußeren Anderen entsprechen. Der moderne Individualismus hatte eine radikale Inkongruenz dieser beiden Sphären behauptet, angefangen von Mandevilles These der »private vices« als »public benefits«² bis zu Homanns These, dass die klassische Ethik des individuellen Verzichts den Bedingungen der Marktgesellschaft der gemeinsamen Steigerung von Vorteilsnahmen nicht mehr entspreche.³

Der Inkongruenz-These konnte in der Moderne unter zwei Hinsichten widersprochen werden: Entweder man sagte: Da die Gesellschaft (angeblich!) aus Menschen bestehe, könne im Sozialen nur gefunden werden, was in den Menschen angelegt sei, sowohl in ihren Handlungsstrukturen als auch in ihren Erkenntnisstrukturen. Angesichts der kaum mehr zu ignorierenden Dominanz des Medialen hat es eine solche anthropozentrische Sicht schwer, sich noch überzeugend zur Geltung zu bringen. Oder aber man redete von der sozialen Bedingtheit der Erkenntnis- und Handlungsstrukturen. In der Pädagogik entfaltete sich der Widerspruch der zwei Lager in der Kontroverse: angeboren – anerzogen. Heute versuchen die Epigenetiker⁴ einen Kompromiss zu formulieren,⁵ der aber im Grunde schon bei Marx vorformuliert war, als dieser davon sprach, dass die Menschen zwar die Geschichte »machen« – aber nicht aus freien Stücken.

Es ist aber doch eben die Frage, ob die Kontroverse um die Inkongruenz-These unausweichlich ist, oder ob nicht die medialitätszentrierte Postmoderne andere Perspektiven auf den Zusammenhang von Innen und Außen eröffnet. Dann wäre nicht mehr zu entscheiden, ob Wissen und Werte von den Individuen oder den Gesellschaften »produziert« werden, in Übereinstimmung oder auch nicht, sondern dann wäre zu fragen nach der Stellung, nach dem Ort von Wissen und Werten im kommunikativen Text, d.h. dem prozessual begriffenen Verhältnis der Funktionspositionen von Selbst und (innerem und äußerem) Anderen.

In jeder der Dimensionen des kommunikativen Textes (Zeit, Soziales, Sinn) können jeweils zwei Richtungen und ihr Indifferenzpunkt bezeichnet werden. In der Zeit: Zukunft und Vergangenheit, und indifferent dazu: die Gegenwart des Vollzugs des kommunikativen Textes. Im Sozialen: das Selbst als Indifferenzpunkt

2 Anonymus (d.i. B. de Mandeville): The Fable of the Bees: or, Privates Vices, Public Benefits. London 1714.

3 K. Homann: Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert.- In: ders.: Anreize und Moral. Münster 2003, p. 3–25.

4 B. Kegel: Epigenetik. Wie unsere Erfahrungen vererbt werden. Köln 2009.

5 Wenn im folgenden Text an verschiedenen Stellen die maskuline grammatische Form gewählt wird, so geschieht dies einerseits aus Gründen der Leserlichkeit; andererseits ist vor dem Hintergrund der Problemstellung selbstverständlich, dass in solchen Formulierungen beide Geschlechter inkludiert sind.

zwischen innerem und äußerem Anderen. In der Sinn dimension: die Diskursivität (dahinter die Sprachlichkeit) zwischen Epistemischem und Normativem.

Neben den drei Dimensionen mit ihren jeweils zwei Richtungen und ihrem jeweiligen Indifferenzpunkt gilt es, in jeder der Dimensionen und ihren Richtungen zwischen Nähe, Distanz und dem Außerhalb zu unterscheiden. Für Nähe und Distanz in der Zeitdimension hat Husserl die entsprechende Begrifflichkeit eingeführt.⁶ Er unterscheidet für die Vergangenheit zwischen Retention und Reproduktion (Wiedererinnerung), für die Zukunft zwischen Protention und Erwartung. Auf dieser Grundlage ist es aber auch möglich, den Indifferenzpunkt nicht als Minimal des Erlebnisses (Urimpression) zu begreifen, sondern als ausgedehnte Gegenwart, womit man auch Derridas Kritik am Begriff der Urimpression auffängt, die darin bestand nachzuweisen, dass es diesen einfachen Ursprung eines unmittelbaren Erlebnisses gar nicht gibt, sondern dass der Ursprung immer schon gespalten ist: die *différance*.⁷ Es wird so eine Auffassung von Gegenwart vermieden, wie sie auch die Sprache immer schon praktisch vermeidet, indem sie auch die chronometrisch jüngste Vergangenheit noch mit dem Tempus des Präsens zu bezeichnen erlaubt (»ich rauche nicht mehr«, auch wenn das seit 40 Jahren gilt). Was Husserl nicht kennt und wofür es dementsprechend bei ihm keinen Begriff gibt, das ist das temporale Außerhalb der angenommen kontinuierlichen Zeitreihe. Zum Begreifen dieses Außerhalb liegen verschiedene Vorschläge bereit: die Rekursivität (»Wiederkehr des Gleichen«), die Ewigkeit (Gottes), d.h. Ewigkeit nicht als Zeit-Summe, sondern als das Außerhalb, das eine Total*präsenz* des Geschehenen und Geschehenden meint, und drittens – damit engstens verbunden – Benjamins Begriff eines Aufsprengens der Kontinuität der fortschreitenden Katastrophe; es ist die in jedem Moment gegebene Möglichkeit des Messianischen (der »Erlösung«). Diese Möglichkeit läuft mit jeder Gegenwart als deren Außerhalb mit; sie entspricht damit auch Heideggers Begriff des Todes. So wie der Messias nicht »am Ende der Zeiten« erwartet wird, sondern in jedem Moment, so ist auch bei Heidegger der Tod nicht der (lediglich unbekannt) Zeitpunkt des Hinscheidens in der Zukunft einer abstrakten Zeitskala, sondern eine stets mitlaufende Möglichkeit des Lebens. Diese drei Vorschläge zusammenfassend, werde ich für das Außerhalb der Zeit diesen Begriff der »Ewigkeit« reservieren; jeder Zeitpunkt ist »offen« für diesen Einbruch des Außerhalb.⁸

Das gleiche lässt sich nun auch für die Sozialdimension durchführen. Hatten wir dort den inneren und den äußeren Anderen eines Selbst als Richtungen der Dimension unterschieden, so fordert die Einführung der Nähe/Distanz-Unterscheidung auch hier eine weitere Differenzierung. Für den äußeren Anderen lässt sich auf eine von Ferdinand Tönnies eingeführte Unterscheidung zurückgreifen;⁹

6 E. Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Den Haag 1966.

7 J. Derrida: Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt a. M. 1979.

8 Es gibt freilich auch ein weiteres Außerhalb von Zeitlichkeit: die unzeitliche Geltung logischer Beziehungen. In diesem Sinne verwendet auch O. F. Bollnow den Begriff der Ewigkeit: sie schiebt einen Keil in das Stetige, das ist mehr und anderes als bloß eine Unterbrechung im kontinuierlichen Fortgang. O. F. Bollnow: Existenzphilosophie und Pädagogik. 2. Aufl. Stuttgart 1959, p. 31.

9 F. Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. 3. Aufl. Darmstadt 1991.

danach dürfte der Andere in der Nähe, im »Mitsein«¹⁰, als der gemeinschaftliche Andere, derjenige dagegen in Distanz als der gesellschaftliche Andere bezeichnet werden; dazwischen gibt es noch den genossenschaftlichen Anderen, der durch ein temporäres »Mitsein«, z.B. im gemeinschaftlichen Genießen an einer Tafel, definiert wäre.¹¹ Für den inneren Anderen haben wir die Begrifflichkeit erst noch neu zu entwerfen; denn selbstverständlich können wir für die Analyse einer Funktionsposition des kommunikativen Textes nicht auf psychische Entitäten als Gegenstände der Psychologie zurückgreifen. Deswegen werden wir auf (psychologisch unbelastete) Begriffe unseres Alltagsverständnisses zurückgreifen. Den inneren Anderen in der Nähe wollen wir demgemäß als *Gemüt* bezeichnen, denjenigen in Distanz als *Selbstbewusstsein*. Gemüt ist wie andere Kollektivsingularia (wie Gewitter, Gewässer usw.) ein Begriff der undifferenzierten Zusammenfassung von Seelenkräften. Es hatte nicht immer die Bedeutung von englisch »cosy«, sondern ist am besten erhalten in Wendungen wie »zumute sein« oder »Anmutung«; Anmutungen sind jedenfalls unreflektierte Begebenheiten in seelischer Nähe. Dagegen ist dem Begriff »Selbstbewusstsein« die distanzierende Reflexion immer schon eingeschrieben. So heißt es auf der einen Seite, Bewusstsein-von, aber Gemüt ist Gemüt-*in*. Alle Distanzbegriffe beruhen auf Reflexion, d.h. auf einem Bruch eines unreflektierten Kontinuums und seiner reflektierten Heilung. Ein Selbst hat Selbstbewusstsein, insofern es zu sich selbst einen Abstand gewinnen kann. Es ist nun allerdings die Frage, was hier die Position des Dritten und was das innere Außerhalb sein können. Die Position des Dritten ist markiert als diejenige der Beobachtung und der Intervention. Die Beobachtung und Intervention der Prozesse zwischen Selbst und innerem Anderen dürften wohl mit einigem Recht als Philosophie bezeichnet werden: es ist der Philosoph, der die Verhältnisse zwischen einem Selbst und seinem Bewusstsein beschreibt, analysiert und intervenierend kritisiert. Dagegen ist die Erfahrung des Außerhalb im Inneren – angefangen bei Rimbaud und Freud bis hin zu Kristeva und Clerget¹² – die Erfahrung der eigenen Fremdheit. Das, was einem reflektierenden Selbstbewusstsein wohl immer fremd bleibt, ist das Unbewusste.

10 M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1957, p. 113ff.; J.-L. Nancy: Singulär plural sein. Berlin 2004; zu Nancy s. M.-E. Morin: Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy. Würzburg 2006.

11 Zur temporären Begrenzung genossenschaftlichen Mitseins s. K. Röttgers: Kritik der kulinarischen Vernunft. Bielefeld 2009, bes. p. 192ff.

12 A. Rimbaud: Prosa über die Zukunft der Dichtung. Berlin 2010, das ist eine Edition der sogenannten Seher-Briefe, zweier Briefe aus dem Jahre 1871 an Freunde und Lehrer, nämlich an Paul Demeny und Georges Izambard, in denen sich der viel zitierte und viel verkannte Satz findet »JE est un autre«. Bei Freud findet sich diese Fremdheit in der Formel, dass Ich nicht einmal mehr »Herr in seinem eigenen Haus« ist. S. Freud: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: Gesammelte Werke XII, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1972, p. 3–12. Das als Freudsche Formel bekannt gewordene Diktum findet sich allerdings bereits 17 Jahre früher in Georg Simmels »Philosophie des Geldes«. Dort heißt es: »Gerade die allgemeine Art, wie das Leben sich abspielt, der Rahmen, den die soziale Kultur den Impulsen des Individuums darbietet, wird durch Fragen wie diese umschrieben: ... ob die Seele sozusagen Herr im eigenen Hause ist oder wenigstens zwischen ihrem innersten Leben und

Wie im Temporalen gibt es auch hier zweierlei Außerhalb, die die Charaktere des Ereignisses¹³ einerseits und des Universalen andererseits («der» Mensch) beinhalten. Als Ereignis, das die Kontinuität des Sozialen zerbricht, begegnet uns der Fremde. Der Fremde in diesem Sinne ist nicht ein Anderer, der noch ein bisschen mehr anders ist als andere Andere. Er stellt vielmehr Selbstheit und Andersheit in ihre Beziehung grundsätzlich infrage. Und es gibt das andere soziale Außerhalb, vergleichbar der Unzeitlichkeit der Geltung logischer Kategorien, das ist der als Universalität begriffene »Mensch«, der abstrakte Mensch der Menschenrechte usw.¹⁴

Nach diesen Anknüpfungen und Erinnerungen an das in den »Kategorien der Sozialphilosophie« Ausgeführte soll es im diesem ersten Kapitel also um die Strukturierung der dritten Dimension des kommunikativen Textes gehen, der Sinn-Dimension nämlich, die sich niederschlägt in der den Text leitenden Diskursivität. Diese Diskursivität hat ebenfalls zwei Richtungen, nämlich die des Epistemischen (also quasi die »Kritik der reinen Vernunft«) und die des Normativen (also quasi die »Kritik der praktischen Vernunft«). Dabei werden wir auch hier zu sprechen haben über eine Figur, die in der sozialen Dimension neben Selbst und Anderem fundamental ist, nämlich den Dritten, der als epistemischer Dritter als ein Beobachter des Prozesses des kommunikativen Textes auftritt *und* als normativer Dritter als ein intervenierender Dritter. Somit lässt sich sagen: Der Dritte bringt den Sinn in soziale Beziehungen, d.h. in solche Beziehungen, die sich ohne ihn als bloße Intersubjektivität erschöpfen würden und damit des sozialen Sinnes eigentlich entbehren; der Dritte macht diese »reine« Intersubjektivität erst zu einer sozialen Beziehung.

1.2 Die Nähe und die Immanenz des Diskurses und die Distanz und die Differenz

Dass wir der Sinn sind, hat mit aller Deutlichkeit Jean-Luc Nancy herausgearbeitet.¹⁵ Das aber bedeutet keineswegs, dass es ein Etwas, nämlich *den* Sinn gäbe,

dem, was sie als impersonale Inhalte in dasselbe aufnehmen muß, eine Harmonie in bezug auf Höhe, Sinn und Rhythmus herstellt.« G. Simmel: Gesamtausg. VI, hrsg. v. D. P. Frisby u. K. Chr. Köhnke. Frankfurt a. M. 1989, p. 649f. Wie ersichtlich, steht die Simmelsche Version Rimbaud näher als Freud. J. Kristeva: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a. M. 1990; die wahrscheinlich interessanteste Adaption findet sich bei J. Clerget: Je est un autre. Poésie et psychanalyse. Coaraze 2015.

13 K. Röttgers: Identität als Ereignis. Bielefeld 2016.

14 J.-L. Nancy: Identité. Fragments, franchises. Paris 2010, p. 57ff. wirft die Frage auf, was dieser »Mensch« der Menschenrechte eigentlich sei. Darauf hatte Georg Simmel schon eine Antwort: »Der Mensch« der Menschenrechte ist genauso wie diese ein Artefakt. G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft. (GSG IV), Frankfurt a. M. 1991, p. 15–70; und Martin Crowley hat schlicht erklärt, dass die Menschenrechte kein politisches Thema mehr sind, so könnten sie mehr als eine Verschleierung sein: sie sind nur die Rechte des homo oeconomicus, transformiert von dem mythischen Subjekt des freien Marktes in ein Modell von Humanität. M. Crowley: L'homme sans. Politiques de la finitude. Lamecey 2008, p. 163–167.

15 J.-L. Nancy: Singulär plural sein. Berlin 2004, p.19–24.

das mit einem anderen Etwas, nämlich einem Wir, in Verbindung steht oder gar identifiziert würde. Sinn ergibt sich im Vollzug des kommunikativen Textes, insofern dieser auch durch die Dimension des Sinns, konkret gesprochen: der Diskurse, bestimmt ist. Und ein irgendwie substantiell determiniertes Wir, das eine kontinuierliche Identität hätte, gibt es ebenfalls nicht, weder als die Gemeinschaft, noch als die Gesellschaft.¹⁶ Es ist lediglich eine kollektiv besetzte Funktionsposition im kommunikativen Text. Insofern ist Wir das, wofür ein Selbst spricht (repräsentatives Wir) oder was mit einem Selbst zusammen spricht. Ein solches Zusammen-Sprechen ist, wenn es nicht ein Durcheinander-Reden sein soll, nur als Wechselrede in einer zusammenfassenden Sicht verstehbar. Oder anders gesagt: In einem als Wechselrede von Selbst und Anderem strukturierten Text ist das Wir genau dieser Zusammenhang von Selbst und Anderem. Und nun wird mit einem Mal auch deutlich, was es heißt, dass wir der Sinn sind.

Wenn es keine Unmittelbarkeit von Sinn gibt, so bedeutet das keineswegs eine Verabschiedung des Gedankens der Immanenz. Nicht nur Transzendenz oder Transzendentalität gewährleistet die Überschreitung des Gedankens der Unmittelbarkeit. Wenn es in der Medialität des sozialen Prozesses eine Immanenz gibt, dann beruht sie höchstens auf dem Gedanken der vermittelten Unmittelbarkeit, wie er in der Hegelschen Philosophie entwickelt vorliegt. In der medialen Immanenz des kommunikativen Textes ist Nähe anderes als die Identität, garantiert durch die Unmittelbarkeit eines Selbst zu sich selbst. Nähe ist immer Nähe und Differenz zugleich. Vollständige Identität wäre gerade keine Nähe mehr; Nähe verlangt die Fuge, in der sich fügt, was doch durch einen Abstand gehalten ist. Wir müssen sagen: Selbst das Selbst ist nicht identisch mit sich, sondern lebt von der Differenz zu dem inneren Anderen. So ist nicht die Kontinuität verbürgende Identität der Schlüsselbegriff für soziale Nähe, sondern die Fuge, wie Heidegger sie herausgearbeitet hat: Die Fuge ist Nähe mit Abgrund. Wir, Selbst und Anderer, sind im Text verfügt. Der von Heidegger mit der Fuge (Nähe und Abstand) ins Spiel gebrachte Begriff der Verfügung (bei ihm der Verfügung durch den Gott),¹⁷ wird in der Sozialphilosophie des kommunikativen Textes zur Verfügung durch die Position des Dritten: In Beobachtung und Intervention verfügt der Dritte über den relationalen sozialen Prozess. Was für den Identitätsbegriff dann übrig bleibt, ist eine »Identität als Ereignis« – also eben nicht mehr eine Kontinuität oder Stetigkeit. Daraus ergibt sich die weitreichende Folgerung, dass eine Kultur (Pflege) von Immanenz nur eine Kultur der Differenz der Diskurse sein kann, sowohl im Epistemischen, wie aber auch im Normativen.

1.3 Die zwei Richtungen der Sinndimension

So ist auch der Sinndimension die Differenz von Beginn an eingeschrieben: sie erscheint als Differenz zweier Diskurse, des epistemischen und des normativen.

16 cf. K. Röttgers: Identität als Ereignis. Bielefeld 2016.

17 M. Heidegger: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausg. LXV. Frankfurt a. M. 1989, p. 4–6, 11–20.

Der epistemische Diskurs ist auf Erfahrung, Beschreibung, Erkenntnis und Wissen ausgerichtet, der normative auf Bewertung, (moralische) Beurteilung, Gewissen und dem Ethischen.

Und selbstverständlich können wir auch hier von einem Indifferenzpunkt sprechen, der reinen Symbolizität des Sinns. Aber Normatives und Epistemisches sind sich nicht schlechthin und ausschließend entgegengesetzt. So wie man temporal die Kontinuität in Sätzen wie »Zukunft braucht Herkunft«¹⁸ aussprechen kann, so gilt Ähnliches auch für die Sinndimension: Moralisierung ohne jede (epistemische) Einsicht ist ebenso hilflos wie ein (moralisch) verantwortungsloses Erkennen. So gibt es zwischen Normativem und Epistemischem kein dichotomisches Entweder-Oder, sondern stets ein Mehr oder Weniger der einen oder anderen Richtung dieser Dimension.

Davon abgesehen, kann man aber auch hier in jeder der beiden Richtungen ein Nähe- von einem Distanzverhältnis unterscheiden. Normative Nähe hat im jeweils geltenden Ethos seine Gestalt; wie Reproduktion im Temporalen und Selbstbewusstsein im Sozialen auf Reflexion beruhen, d.h. auf einem Bruch des Kontinuums und einer Rekontinuierung, so finden wir Vergleichbares im Normativen: es gibt einerseits die unmittelbare Geltung des Ethos der Nähe und die auf Reflexion beruhende ethisch begründete Pflicht in der Distanz. Im Epistemischen entspricht dem in der Nähe die Gewissheit¹⁹ (oder Evidenz und in der reflektierten Distanz das methodisch gesicherte Wissen. Und auch die Position des Dritten finden wir wieder: sie erscheint als Beobachtung oder Bewertung von Beobachtungen und als Bewertung und Beobachtung von Bewertungen.

Das Außerhalb des Sinns (äquivalent der Position des Fremden und des Unbewussten in der sozialen Dimension) erscheint hier als das Ungewusste in dem Sinne wie Nikolaus von Cues es als *docta ignorantia* bestimmt hatte, d.h. als dasjenige, das wir nicht begreifen können, aber in seiner Unbegreiflichkeit sehr wohl berühren können;²⁰ und es erscheint als das Verfemte im Sinne von Bataille.²¹ Und wie wir dem Fremden, wenn er dem kommunikativen Text be-

18 O. Marquard: *Zukunft braucht Herkunft*. Stuttgart 2003; für Marquard dient diese Formulierung zur Charakterisierung der Philosophie von Joachim Ritter.

19 P. Wust: *Ungewissheit und Wagnis*. München, Kempten 1950, p. 16–20; während Wust das Streben nach Gewissheit inmitten von Ungewissheit für eine Grundeigenschaft des menschlichen Geistes ansieht, setzt Jacques Derrida dem Streben nach Gewissheit ein Denken des Vielleicht als gleichberechtigt entgegen, J. Derrida: *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a. M. 2000, p. 54; Maurice Blanchot fragt dialogisch: Geben Sie die Gewissheit zu, dass wir uns in einer Wende befinden? – Worauf die Antwort lauten muss: Wenn es Gewissheit gibt, ist es keine Wende: M. Blanchot: *L'entretien infini*. Paris 1969, p. 394.

20 Nikolaus von Cues: *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. v. L. Gabriel. Darmstadt 2014, I, p. 204: »Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus.«

21 G. Bataille: *Der verfemte Teil*. München 1985; zum Verfemten s.: Georges Bataille. *Vorreden zur Überschreitung*, hrsg. v. A. Hetzel u. P. Wiechens. Würzburg 1999.

gegnet, entweder als Feind oder als Verführer behandeln können, so auch dem Ungewussten als vom Wissen Auszuschließendes oder als Infragestellung vermeintlich sicheren Wissens, und schließlich des Verfemten als zu Verfluchendes oder als moralisches Abenteuer und Experiment.²²

1.4 Die Mitte: das Medium

Wir haben uns also jetzt zu fragen, was sich im Zwischen der Menschen abspielt, dass sich von dorthier das Soziale analysieren lässt, weil es sich dort konstituiert. Als erstes haben wir zu fragen, wie der Begriff des Mediums bestimmt werden kann.

1.4.1 Was ist ein Medium?

Es ist klar, aber sagt zunächst nicht viel: Medium ist, wörtlich verstanden: die Mitte. Dazu gesellt sich in der deutschsprachigen Aufnahme des Begriffs schnell die Bedeutung des Mittels. Wie aber hängen Mitte und Mittel zusammen? Medium als Mittel verstanden, ist diejenige Mitte, die, zumindest seit der Neuzeit, in Handlungszusammenhängen als auf Handlungszwecke als Ziele eines intentionalen Geschehens bezogen erscheint.²³

Zweck-Mittel-Zusammenhänge von Handlung können dadurch optimiert werden, dass man Kenntnisse über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge erwirbt und einsetzt. Wenn man solche Kenntnisse hat und sich Zwecke setzt, die als Wirkungen von Ursachen interpretiert werden können, dann kann man die Ursachen jener Wirkungen als Mittel einsetzen, um diese erwünschten Wirkungen zu erzielen. Diese sehr einfache Abbildung zweier Schemata ist in mehrfacher Hinsicht kritisiert worden. So verweist etwa Christoph Hubig darauf, dass Zwecksetzungen selbst durch den Möglichkeitsraum, d.h. durch Macht, eingeschränkt und strukturiert sind; also Handelnde setzen sich nicht beliebige Ziele und suchen dann in Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen die passenden Mittel dazu aus, u.U. finden sie keine. Sondern das Medium ist die Mitte, in der und durch die die Mittel der Mitte zugleich die überhaupt nur möglichen Zwecke festlegen und strukturieren.²⁴ Und bereits Nietzsche hatte die

22 Zur Theorie des Ungewussten, also der Ignoretik, s. K. Röttgers: *Woran ist die Ignoretik gescheitert?* - In: *Wissen und Verantwortung*. Fs. J. P. Beckmann. Freiburg, München 2005, I, p. 136–177.

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

24 Chr. Hubig: *Mittel*. Bielefeld 2001, p. 23, passim.

Hintergrundannahme der Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge kritisiert, durch die Ursachen wie »Thäter« erscheinen, weil in deren Händen Mittel als Zwecke interpretiert werden. Dieser, so sagt er, von der Grammatik der indoeuropäischen Sprachen diktierte Volksglaube besagt:

»Der Mensch glaubt sich als Ursache, als Thäter – alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgend welchem Subjekte. ... Es ist der Glaube an das Lebendige und Denkende als das einzig Wirkende – an den Willen, die Absicht – daß alles Geschehn ein Thun sei, daß alles Thun einen Thäter voraussetze, es ist der Glaube an das ›Subjekt‹. Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikats-Begriff nicht eine große D(ummheit) sein?«²⁵ Und: »Der Glaube an den Thäter ...: wie als ob, wenn alles Thun vom ›Thäter‹ abgerechnet würde, er selbst noch übrig bliebe. Hier souffliert immer die ›Ich-Vorstellung‹ ...«²⁶ »Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung.«²⁷

Letztlich kann man diese Mitte (also das Medium) nicht nur als Mittel, sondern seinerseits auch als Zweck ansetzen. Nach Aristoteles etwa liegt der immanente Zweck des Handelns, das Telos, also das spezifische Gute, in der Mitte dessen, was sich dem Handelnden als Alternativen anbietet. Auf diese Weise erscheint die Mitte als eine iterative Struktur, in der die Mittel selbst als Zwecke gelten müssen, weil zu ihrer Erreichung Unter-Mittel eingeführt werden müssen. Das Medium als Macht (Möglichkeitsraum) generiert durch Iteration Akkumulationen und Konzentrationen, es führt zu Schatz- und Kapitalbildung, sowie zu Institutionen.

Besonders deutlich wird die Vereinseitigung des Mediums als Mittel, wenn man im Rahmen der Sozialphilosophie des kommunikativen Textes die ganz normale Kommunikation betrachtet. Unter der Dominanz des Zweck-Mittel-Schemas müsste man nämlich sagen: Da sei einer, ein womöglich als Substantieller aufgefasster Akteur, dieser entwickle dann bei sich den Plan, ein Ziel zu erreichen, nämlich ein Sagen und ein Gesagtes aus sich heraus zu entlassen und er ergriffe dann die für diesen Zweck geeigneten Mittel, nämlich eine Sprache und sagte dann, wozu er zunächst die Sagens-Intention entwickelt hatte. Wenn er dann tatsächlich sagen konnte, wozu er den Plan hatte, es zu sagen, dann hätte sich das Medium Sprache als Mittel in dieser Funktion der Äußerungs-Verwirklichung bewährt. Das im großen und ganzen völlig Unpassende einer solchen Interpretation von Kommunikation mithilfe des Zweck-Mittel-Schemas zwingt doch wohl dazu, die Vorstellung aufzugeben, dass es einen Sagens-Täter vor seinem Sagen und ihm logisch übergeordnet, gebe. Nach Nietzsche ist, wie gesagt, wer so verführe, in den Fallstricken unserer Grammatik verfangen, die dazu zwingen, ein »Thun-Thun« zu unterstellen, bzw. ein Sprechen vor oder gar im Inneren des Sprechers. Manche Anhänger eines

solchen Sprach-Instrumentalismus, nennen dieses Sprechen im oder vor dem Sprechen dann auch »Meinen«. Sie glauben, eine solche Vorstellung sei dadurch nahegelegt, dass man manchmal, wenn man sich »missverstanden« glaubt, sagt, man habe etwas anderes gemeint. Tatsächlich zeigt ein solcher nachträglicher (!) Rekurs auf ein Meinen vor dem missverständlichen, d.h. anders verstehbaren Reden, d.h. wiederum anders anschließbaren Text, in seiner Nachträglichkeit nichts anderes als den Legitimationsversuch für ein Anders-Sagen, Anderes-Sagen: man sagt dann, man hätte vor dem Sagen ein anderes Sagen in seinem Inneren gehabt, zu dem der Textanschluss des Anderen nicht passt. Das ist in seiner Nachträglichkeit die Beschwörung einer Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Diese Nachträglichkeit des Gemeint-Habens ist das ganze Mysterium eines Meines vor dem Sagen. Auch der Vorwurf, doch gefälligst erst sorgfältig nachzudenken, also anders gemeint haben zu sollen, bevor man etwas sagt, ist nichts anderes als eine Kritik am Gesagten und dass der Redende doch etwas anderes gesagt haben sollte. Gäbe ein Denken ohne Sagen, dann wüssten wir davon nichts. Einzige Bezugsgröße kann nur der kommunikative Text sein.

Aus diesem Grund soll hier eine radikale Perspektivenänderung vorgeschlagen werden, die darin besteht, nicht zuallererst nach irgendwelchen Seienden zu suchen, die für Prozesse und Relationen die Ursachen nach dem Ursache-Wirkungs-Schema sein könnten. Der Ausgang besteht vielmehr in der Medialität selbst. Ein solcher Vorschlag ist nicht ganz neu, sondern liegt eigentlich seit Jahrhunderten vor, ohne dass er jedoch eine vorherrschende Perspektive hat werden können. Einer der Anknüpfungspunkte für eine solche Perspektivenänderung liegt begründet im Begriff des Feldes, zunächst als Magnetfeld, dann als elektromagnetisches Feld und schließlich in Übertragung auf die Sozialwissenschaften im Feldbegriff der Psychologie von Kurt Lewin und schließlich verallgemeinert in der Übertragung der strukturalistischen Denkweise auf Soziales, zunächst bei Claude Lévi-Strauss und Roland Barthes, dann unter Einbeziehung des Historischen bei Michel Foucault und Hans Blumenberg. Das Spezifische dieser Perspektivenverschiebung ist, dass nicht mehr von Substanziellem ausgegangen wird, das erst sekundär in Beziehungen eintritt und Medien bildet, sondern von dem Zwischenbereich des Medialen, um von dorthin zu schauen, welche Funktionen, welche Relationen dort herrschen und dem Medium seine spezifische Struktur geben.²⁸ Diese Perspektivenänderung charakterisiert den Übergang von der subjektzentrierten Moderne und Spätmoderne zur medialitätszentrierten Postmoderne. Diese Epochenschwelle ereignet sich nicht primär als ein Theorieereignis, sondern lässt sich diagnostisch allenthalben in der Gesellschaft der Gegenwart beobachten. Eine kaum zu übersehende Tendenz ist z.B., dass sich die Akzeptanz der massiv zunehmenden allseitigen medialen Überwachung der Individuen zuungunsten der Insistenz auf der Freiheit des Individuums zunimmt, was sich in der Aussage ausdrückt: »Ich habe nichts zu verbergen«. Und wer etwas zu verbergen hat, ist eo ipso verdächtig und eine Bedrohung der Sicherheit aller anderen; schon allein durch diesen Verdächtigten, der etwas zu verbergen hat, gilt die allseitige Überwachung durch Kun-

25 F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausg., hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York 1980, XII, p. 101f.

26 l. c. XII, p. 250.

27 l. c. V, p. 279.

28 Ausführlicher: K. Röttgers: Identität als Ereignis, Kap. 2.

denkarten, Mobiltelefon-Ortung und -Abhören, durch Tracking und Profilbildung im Internet, durch Überwachungskameras und Nacktscanner als legitim, ja der Exhibitionismus der nichts verbergenden Transparenz ist in den (a-)sozialen Medien zur Normalität geworden. Und dann ist seinerseits erwünscht und willkommen, dass z.B. Amazon aufgrund der Consumer-Überwachung und Profilbildung meine Wünsche schon errät, bevor ich sie selbst noch bewusst hätte. Und dass mein Mobiltelefon jederzeit und überall ortbar ist, auch das kann mir nur willkommen sein; denn mir könnte ja im tiefen, tiefen Wald, der Heimat von Räubern und anderen Gefahren, ein Überfall oder Unfall zustoßen, und dann wird man anhand meines Telefons meinen Leichnam auffinden können. Das sind die Segnungen der allseitigen Überwachung. Ihre Akzeptanz ist Signum des Epochenwandels von der Subjektzentrierung zu Medialitätszentrierung.²⁹

Eine der vielleicht wichtigsten Veränderungen im Übergang ist, dass das Gedächtnis nirgendwo mehr eine durch besondere, ausgezeichnete Individuen bereitgehaltene und realisierte Funktion in der Gesellschaft ist, sondern eine durch und durch kollektive Veranstaltung geworden ist, manifest in Datenbanken und Online-Bibliotheken. Begleitet wird diese Entwicklung von der Entstehung weltumspannender Kommunikationsstrukturen, die nicht mehr auf der Basis individuellen Bewusstseins von sterblichen Menschen ruht, sondern die als Strukturen fast ausschließlich rein technisch bestimmt sind. Wollen wir diese neue Medialität angemessen denken, so ist jedenfalls die Vorstellung von Urhebern von Kommunikation als Handlungsobjekten ganz und gar unpassend geworden. Es wird in diesen globalen Kommunikationsstrukturen nicht deshalb kommuniziert, weil ein autonomes Subjekt sich dazu entschlossen hätte, sondern es wird kommuniziert, was kommunizierbar ist. Nicht mehr Verursachung, Mitteleinsatz und Zweckerreichung können die Leitbegriffe zur Interpretation solcher Prozesse sein, sondern die Rekursivität von Funktionen. Entsprechend ist auch nicht mehr der Überblick von einem überlegenen Standpunkt aus die Garantie des Gelingens, sondern die effektive Anschließbarkeit im kommunikativen Prozess und die Fortsetzbarkeit von Kommunikationen, anders gesagt, die Vernetzung von Perspektiven und Gesichtspunkten. Es gibt keinen Algorithmus, der die Richtigkeit eines anderen Algorithmus auf logische Weise beweisen könnte, sondern man muss es einfach ausprobieren. Im Medium gleicht Problemlösung nicht mehr der Auffindung eines Oberbegriffs und der Identifizierung der spezifischen Differenz, und auch nicht mehr dem Schema der nomologisch-deduktiven Erklärung mittels allgemeiner Gesetze und spezifischer Randbedingungen. Im Medium des kommunikativen Textes hat

29 Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht Dieter Henrichs Interpretation des Hegelschen Subjektbegriffs, die sich quasi nur eine Handbreit vor diesem Übergang ansiedelt: »The *subject* for Hegel is, however, nothing but the active relationship to itself. In the subject there is nothing underlying its self-reference, there is *only* the self-reference. For this reason, there is only the process and nothing underlying it.« Es wäre nur noch ein kleiner Schritt jetzt zu sagen, dass der Prozess nicht das Subjekt *ist*, sondern dass er *zwischen* den Subjekten ist, d.h. als kommunikativer Text. D. Henrich: *Between Kant and Hegel*, Cambridge/Mass., London 2003, p. 290.

Problemlösen die Struktur von Mustererkennung und gleicht dem Knacken eines Codes oder eines Passworts. Das heißt es ist strategisch und nicht mehr axiomatisch.

Für die Interpretation von Kommunikation besagt diese Veränderung folgendes. Die sogenannten Individuen »sagen« d.h. »meinen« nicht etwas, bevor sie kommunizieren; sagen und »meinen« können sie nur etwas in Kommunikationen, niemand, nicht einmal sie selbst könnten wissen, was sie »meinen« würden, bevor sie in den sozialen Prozess des kommunikativen Textes eingetreten wären. Stellen wir uns jemanden vor, der sein Leben lang etwas »meinte«, aber es nie sagte; dieser Meiner ist das Urbild der Souveränität des autonomen Subjekts: er war so souverän, aus seiner Autonomie heraus zu meinen, was er wollte. Wozu sollte dieses autonome Subjekt – Legitimationsgestus des Genies auf dem Höhepunkt der Moderne – da es als Individuum in seinem Inneren sowieso ineffabile war, sich an Kommunikation verschwenden. In dieser Form ist das autonome Subjekt der Moderne eine aporetische Struktur.

Wenn wir aber die Perspektive in der vorgeschlagenen Weise verändern, dann werden wir auch gewahr, dass an Kommunikation nie der »ganze Mensch« beteiligt ist, sondern nur bestimmte Funktionalitäten, die mit seiner Position im kommunikativen Text zusammenhängen. An Vertragsverhandlungen über ein bestimmtes Wirtschaftsprojekt könnte austauschbar jeder teilnehmen, der die Prokura der betreffenden Firma hat, unabhängig von der für seine Person vielleicht viel wichtigeren Frage, ob die Beziehung zu seiner Frau eine glückliche ist. Noch radikaler ist die Durchstreichung der Eigenschaften eines bestimmten Menschen, wenn man etwa an die fiktive Neukonstruktion von Personalität in Chaträumen o.ä. im Internet denkt. Dort gilt nicht mehr, was die Rollentheorie des soziologischen Interaktionismus formuliert hatte, wir alle spielen Theater, sondern dort gilt: das Theater spielt (mit) uns.

Hatte die Moderne nur ein einziges Subjekt nötig, weil – in transzendentaler Hinsicht – alle anderen mit diesem identisch waren, und hatte sie dann – unter rein bloß empirischen Hinsichten – ein zweites Subjekt angenommen, den Anderen, der durch rekursive Anwendung von Anerkennungsverhältnissen die ganze Gesellschaftlichkeit sollte erklären können, so kann nun die medialitätszentrierte Postmoderne sich mit so einem simplen Arrangement theoretisch nicht mehr zufrieden geben. Ihre Sozialphilosophie des kommunikativen Textes kann das Soziale aus Selbst und Anderem nicht allein bipolar denken; sie muss vielmehr Medialität von vornherein als Zweierbeziehung in Anwesenheit des Dritten konzeptualisieren. Der Dritte ist wie das dritte Element im galvanischen Prozess Katalysator der Beziehung. Aus der bloßen Zusammenstellung von Zink und Kupfer lässt sich Fließen eines elektrischen Stroms nicht hervorrufen. Zur Batterie, die Strom fließen lässt, wird die Begegnung der beiden Elemente erst durch das Dritte.³⁰ In vergleichbarer Weise ist

30 Diese Umorientierung der Naturphilosophie verdankt sich den Arbeiten des Romantikers Johann Wilhelm Ritter; seine Formel für einen universalen »Galvanismus« lautet: drei Elemente auf zwei verschiedenen Ebenen. J. W. Ritter: *J. W. Ritter: Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers*. ND Heidelberg 1969; ders.: *Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensprozeß*

der soziale Prozess auf den Dritten, sei es als Beobachter, sei es als Intervenie-
render oder als Ausgeschlossener angewiesen.

Die Funktionsposition des Dritten im kommunikativen Text war der Sophistik noch wohl bewusst. Für sie, sowohl bei Gorgias³¹ selbst als auch noch im Platonischen Dialog »Gorgias«³² finden sich Spuren davon, war ein Gespräch wesentlich ein Dialog in Anwesenheit eines Dritten.³³ Zwei disputierten, um die Zustimmung eines Dritten (eines Richters, einer Volksversammlung) rhetorisch-argumentativ und seduktiv zu gewinnen. Dagegen kennt das agonale Gespräch nur noch die Kapitulation des einen vor der überwältigenden Kraft der Wahrheit auf Seiten des anderen, die Kraft der Wahrheit, die da Wahrheit nur eine sein kann, nur auf einer der beiden Seiten sein kann (das sogenannte Prinzip des ausgeschlossenen Dritten) – oder wie ein zeitgenössischer Sophist es einmal in unnachahmlicher rhetorischer Qualität ausgedrückt hat: er nannte es »den zwanglosen Zwang des besseren Arguments«³⁴.

Für den kommunikativen Text im Zeitalter der Schriftlichkeit war es die Figur des Autors, die als Instanz der Textverantwortlichkeitszuschreibung fungierte. Aber das digitalisierte Medium mit seiner Irreversibilitätstilgung kann diese Position nicht mehr identifizieren. Schon Raymond Queneau hatte mit seinem »Buch« »Hunderttausend Milliarden Gedichte«³⁵ eine So-

in dem Tierreiche begleite. Weimar 1798; ders.: Beweis, daß die Galvanische Action oder der Galvanismus auch in der Anorganischen Natur möglich und wirklich sey.- In: ders. (Hrsg.): Beiträge zur nähern Kenntniß des Galvanismus und der Resultate seiner Untersuchung. Jena 1800–1805, I, p. 111–284; ders.: Bemerkungen über den Galvanismus im Tierreiche.- In: dass H. 3+4, p. 107–194; zu Ritter s. W. D. Wetzels: Johann Wilhelm Ritter: Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik. Berlin, New York 1973; K. Röttgers: Der Ursprung der Prozeßidee aus dem Geiste der Chemie.- In: Archiv für Begriffsgeschichte 27 (1983), p. 93–157, bes. p. 134–137; ders.: Symphilosophieren.- In: ders.: Texte und Menschen. Würzburg 1983, p. 84–118, bes. p. 111–117; ders.: Romantische Psychologie.- In: Psychologie und Geschichte 3 (1991), p. 24–64, bes. 32–34; St. Dietzsch: Romantischer Dilettantismus – Johann Wilhelm Ritter und die Begründung der Elektrochemie.- In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 9 (1986), p. 191–197; ders. / B. Dietzsch: Nachwort.- In: J. W. Ritter: Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Leipzig, Weimar 1984, p. 344–364.

31 Insbesondere seine Lobrede auf Helena ist in dieser Hinsicht von Bedeutung, s.: Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch u. dt. v. H. Diels, hrsg. v. W. Kranz. 6. Aufl. Berlin 1952, II, p. 294–303; s. dazu auch S. Ijsseling: Macht taal en begeerte.- In: Tijdschrift voor filosofie 41 (1979), p. 375–404; zur Sophistik allgem. s. Th. Buchheim: Die Sophistik als Avantgarde des normalen Lebens. Hamburg 1986; K. Röttgers: Der Sophist.- In: Das Leben denken – Die Kultur denken, hrsg. v. R. Konersmann. Freiburg, München 2007, I, p. 145–175.

32 Platon: Sämtliche Dialoge, hrsg. v. O. Apelt. 6. Aufl. Hamburg 1923, I, p. 35ff.

33 Zum Ausschluss des Dritten im frühen Griechentum s. M. Serres: Le troisième homme ou le tiers exclu.- In: Les Etudes philosophiques N. S. 21 (1966), p. 463–469.

34 J. Habermas: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984, p. 161.

35 R. Queneau: Hunderttausend Milliarden Gedichte. Frankfurt a. M. 1984.

nett-Maschine vorgelegt, die es ermöglicht, ohne jeden sinnintendierenden und für ein einzelnes Sonett verantwortlichen Urheber 10¹⁴ Sonette abzuleiten, deren Leser als Person außerhalb des Textes es ebenfalls nicht geben wird, weil die Lektüre bei einer Lesezeit von nur einer Minute pro Sonett 190 Millionen Jahre (Pausen und Schlafzeiten nicht eingerechnet) dauern würde. Die 14 Sonettzeilen mit jeweils 10 Varianten jeder Zeile vertreiben jede Verantwortungszuschreibung aus dem Text, auch wenn, so ist die Maschine konzipiert, jedes einzelne so generierte Sonett vielleicht sinnvoll ist. Das französische Original erschien 1961, das war vor den Zeiten des Internets. Seither haben sich die Möglichkeiten weiter enorm vervielfältigt. Würden alle »likes« zu einem Textereignis Textform annehmen, überschritte das bereits jegliche Rezeptionskapazität. Das Spiel mit Identitäten in Tratschforen sowie alle künstlichen Autoren wie Avataren, Bots und dgl. sind infolgedessen nicht nur, wie oft gesagt wird, Missbrauch, sondern eine konsequente Entfaltung der eigentümlichen Logik eines autorfreien Textes.

Allgemein gesprochen, ist aber jede Kommunikation als solche medial, und es gibt keinen vernünftigen Grund, das zu bedauern, gar das Internet zu verfluchen, weil es medial ist, und dahinter die Kontrastfolie der direkten Kommunikation aufzubauen, an der jeder reale kommunikative Text zu messen und zu beurteilen sei. Mythisch wird dieses Ideal der direkten Kommunikation (d.h. einer Kommunikation ohne alle Medialität), wo zudem noch angenommen wird, dass es in Kommunikation darum gehe, die inneren Unendlichkeiten der Individuen so in einen ungestörten Kommerz zueinander zu bringen, dass diese nun effabile füreinander werden. Freilich ist die so zu erzielende Erkenntnis des Anderen, im tiefen Blick in die Augen, allenfalls einem dazu gestammelten »du!«, kein möglicher Maßstab realer Kommunikationsprozesse, auch wenn man nicht zu leugnen braucht, dass solche mystischen Erlebnisse des Anderen vielleicht das tiefste Ereignis im Leben eines Menschen sein können; aber mit Kommunikation, erst recht dem sozialkonstitutiven kommunikativen Text, hat das nichts zu tun, in ihr ist Medialität unhintergebar.

Gleichfalls unhaltbar ist die These von Norbert Bolz, dass die Neuen Medien, sagen wir besser: die veränderte Struktur von Medialität, der Philosophie den Todesstoß versetzte.³⁶ Bolz' Begründung scheint zu sein: Niemand könne mehr zwischen Sein und Schein unterscheiden, daher könne von einer medienunabhängigen Realität keine Rede mehr sein, sondern Realität sei nur noch eine Projektion, ein Anspruch auf Wahrheit (der Lebensnerv der Philosophie) sei daher nicht mehr aufrechtzuerhalten. Selten war in den letzten Jahren größerer Unsinn über das Selbstverständnis der Philosophie zu lesen. Ein Anspruch auf eine Wahrheit, die nicht medial vermittelt wäre, ist, abgesehen von manch extrem positivistischen Positionen, nirgendwo philosophisch vertreten worden. Und dass menschliche Erkenntnis immer Probleme mit der Unterscheidung von Sein und Schein hat, ist seit Platon bekannt. Seit Kants Verzicht auf die Erkenntnis des Ding-an-sich ist Medialität aller Erkenntnis zur *opinio communis* geworden.

36 N. Bolz, J. Nida-Rümelin: Neue Medien – Das Ende der Philosophie? Ein Streitgespräch.- In: Information Philosophie 1998/4, p. 20–29.

Und wird diese Medialität bei Kant (und radikalisiert in Hegels »Phänomenologie«) noch bewusstseinsimmanent gedacht, so wird genau das bereits in den Kant-Kritiken von Hamann und Herder und wiederum radikalisiert bei Christian Jakob Kraus und Wilhelm von Humboldt aufgegeben: nicht mehr die transzendentalen Strukturen des Bewusstseins, sondern die Sprache gibt die Struktur der Medialität ab. Und schließlich ist der Perspektivismus die konsequente Leugnung der Möglichkeit medialitätsfreier Realitätserkenntnis; Nietzsches bewusst paradoxer Satz, dass alles Schein sei,³⁷ ist doch Philosophie, oder was sonst? So sagt auch die Medienphilosophin Sybille Krämer: »Daß wir keinen unmittelbaren Zugang haben zu unserer Außenwelt, kann nahezu als ein Konsens der philosophischen Reflexion seit Beginn der Neuzeit gelten.«³⁸ Im übrigen gilt natürlich auch: Wirklichkeitserkenntnis mit Wahrheitsanspruch charakterisiert nicht vorrangig die Philosophie, sondern das Unternehmen der Wissenschaft insgesamt.³⁹

1.4.2 Die Struktur von Medialität, die Bildlichkeit im Text und das Problem der Individualität im Netz

Aufgrund der angesprochenen tripolaren Struktur, in der jeder die Position von Selbst oder Anderem, sowie diejenige des Dritten einnehmen kann, und aufgrund der fundamentalen Rotation der Besetzung dieser Positionen, ergibt sich insgesamt eine Netzstruktur, die alle Positionen und ihre Iterationen variabel miteinander verbindet. Das Eigentümliche dieses Netzes ist es, dass die Frage gleichgültig wird, ob die Linien (Relationen) des Netzes den Knoten (Positionen) vorausgehen oder umgekehrt die Knoten den Linien.

Das kann man beispielsweise erläutern erstens an der Funktion von Bildern im Medium und zweitens an der Funktion von Individualität im Netz. Das philosophische Denken ist am Wort, am Begriff orientiert. Das Wort – und zwar wie man seit Descartes sagt: »clare et distincte«⁴⁰ – ist die Form der Artikulation der Vernunft. Diese Vernunft braucht keine Bilder, da sie ja über die Begriffe verfügt. Das ist eine seit Hans Blumenberg überwundene Illusion,⁴¹ als

37 F. Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausg., III, p. 416f., passim.; cf. XI, p. 243; dazu W. Chr. Zimmerli: »Alles ist Schein« – Bemerkungen zur Rehabilitation einer »Ästhetik« post Nietzsche und Derrida.- In: Kolloquium Kunst und Philosophie 2: Ästhetischer Schein, hrsg. v. W. Oelmlücker, Paderborn, München, Wien, Zürich 1982, p. 147–167; ders.: Universalisierung des Scheins als Prinzip entgrenzter Ästhetik. Einführung.- In: dass., p. 247–283.

38 S. Krämer: Medien – Computer – Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien. Frankfurt a. M. 1998, p. 15; K. Röttgers: Medialität generiert Realität – Prüfung einer These.- In: Realitätskonzepte in der Moderne, hrsg. v. S. Knaller u. H. Müller. München 2011, p. 193–228.

39 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1990.

40 R. Descartes: Die Prinzipien der Philosophie. Hamburg 1965, §§ 45f.

41 H. Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik.- In: ders.: Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981, p. 104–136; ders.: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit.- In: ders.: Schiffbruch mit

wäre jede Bildlichkeit der Sprache aus der Philosophie zu verbannen. Vielmehr sind neue Erkenntnisse gerade durch eine solche Nichtpräzision zu erlangen, die auf Metaphorizität hinauslaufen, d.h. auf die Verwendung eines Begriffs in einem Diskurs, in dem er nicht beheimatet ist. Neuere Tendenzen in der Philosophie gehen gerade daraufhin, sowohl der Bildlichkeit des philosophischen Textes als auch seiner Rhetorizität ein neues Gewicht beizumessen. So ließe sich die Vermutung ableiten, dass auch der uns gegenwärtig betreffende Wandel in der Medialität der philosophischen Kommunikation nach dem Muster der Aufhebung auf einer erweiterten Ebene, d.h. in der Figur der Reflexion erfolgen werde. Diese Vermutung ist voreilig. Vielleicht ist es ja sogar so, dass jedem großen und bewegenden Wort-Gedanken ein Bild-Gedanke zugrunde liegt.⁴² Wenn man die arbor porphyriana als Modell der Wissensorganisation für ausgedient hält und stattdessen das Rhizom propagiert, wenn man das Denken in hegemonialen Standpunkten zugunsten eines Denkens in perspektivischen Gesichtspunkten aufgegeben hat, wenn man den transzendentalen Überblick für eine Illusion hält, die durch den Beobachter oder die nomadische Bewegung im unentrinnbaren Labyrinth ersetzt werden müsste, dann kann Multimedialität auch eine Chance bedeuten; denn zu vermuten ist, dass dieser Wandel in der Medialität der Kommunikation durchkreuzt wird von einem Komplex weiterer Wandlungsprozesse, dessen Insgesamt die Rede vom Ende der Moderne gerechtfertigt erscheinen lässt. Dieser Komplex lässt als dominante Textanschlussregel nicht mehr – wie durchgehend in der Moderne – die kritische Reflexion erscheinen, sondern eine eher bunte und flexible Vielfalt von Regeln, zu deren Charakterisierung viel weniger als bisher der Begriff der Methode als vielmehr diejenigen von Strategie oder sogar Taktik taugen.

Zum Funktionswandel von Individualität ist zu sagen: Das vernetzte Individuum des Internets und der vernetzten Kommunikation stellt sich dar als ein Kreuzungspunkt diverser Individualisierungslinien. Bestimmte, für reale Individuen in der Begegnung in der Lebenswelt wichtige Individualisierungslinien, die mit der Leiblichkeit, der Sinnlichkeit aller fünf (oder sechs) Sinne und mit der Emotionalität zusammenhängen, können in den Kreuzungspunkt des vernetzten Individuums nicht eintreten, aber das sind Abstraktionen, die dem Typ nach auch anderswo immer schon mit der Performanz von Individualität verbunden waren, ja mit der inneren Unendlichkeit von Individualität notwendigerweise zusammenhängen. Erst wenn die vernetzte Kommunikation zum Status der einzigen Kommunikationsform aufrückte, womit wirklich nicht zu rechnen ist, nähme die Abstraktion eine bedenkliche Gestalt an. Indem aber der traditionellen inneren Unendlichkeit des Individuums die Erscheinungsweise der Virtualisierung von Individualität gegeben wird, wird Individualität

Zuschauer. Frankfurt a. M. 1993, p. 75–93; ders.: Das Lachen der Thrakerin. Frankfurt a. M. 1987; ders.: Die Sorge geht über den Fluß. Frankfurt a. M. 1987.
42 cf. dazu schon früh H. Leisegang: Denkformen. Berlin, Leipzig 1928; eine bemerkenswerte Anknüpfung an den sonst fast vergessenen Leisegang findet sich bei O. Marquard: Individuum und Gewaltenteilung. Stuttgart 2004, p. 117; und zur Bildlichkeit jetzt K. Nyíri: Zeit und Bild. Bielefeld 2012.

einfacher und glaubhafter prozedierbar. Einem Individuum, das schwitzend und keuchend vor uns steht und behauptet, es sei überwiegend geistige Existenz, ist schwerer zu glauben, als einem Netz-Individuum, das etwa im »Chat-Room« kundtut, es schwitze und keuche gerade.

Umgekehrt ist aber gerade auch die zunehmende Virtualisierung von Realität eine Chance für die realen Individuen. Die Ersetzung des Viehs als Tauschmittel durch Münzen (*pecus* > *pecunia*)⁴³, die Ersetzung des Metallgeldes durch (Gold repräsentierendes) Papiergeld, die Ersetzung der Gold-Deckung durch abstraktere Deckungen, die Ersetzung irgendwelcher Geldmaterien durch bloße immaterielle Zeichen (Kontostand, Kreditrahmen, Optionen), schließlich die Ersetzung des Werts als Anteil an der Produktivität eines Unternehmens (wie sehr auch vermittelt durch verschachtelte Besitzverhältnisse der Aktiengesellschaften) durch den Wert als bloße Wertschätzung (Kurswert) an der Börse, getragen durch die Einschätzung der Entwicklung der Einschätzung durch die anderen Börsengänger, das alles ist eine Virtualisierung, die den Individuen die Chancen der Partizipation an vervielfältigten Individualisierungslinien bietet, eben in der Weise wie sie auch die vernetzte Kommunikation anbietet, die ja mit den neuen Vorgängen auf vielfältige Weise verbunden ist.

Die Virtualisierung von Individualität verhindert nicht Individualität, sondern entlastet von ihr in analoger Weise wie wir nicht mehr Kühe zur Autoreparatur-Werkstatt treiben müssen, um die Reparatur zu bezahlen. Die Virtualisierung entlastet aber nicht nur, sondern sie befreit auch dazu, den ästhetischen Aspekt, selbst etwa an ökonomischen Transaktionen zu entdecken. Insofern kann die Virtualisierung in der vernetzten Kommunikation auch begriffen werden als Chance eines weiteren Kulturalisierungsschubes.

43 Daher rührt die sonst schwer verständliche Redewendung »Geld stinkt nicht« (*pecunia non olet*); denn *pecus*, das Vieh stinkt allerdings.