

Gerhard Gamm
Verlegene Vernunft

Gerhard Gamm

Verlegene Vernunft

Eine Philosophie der sozialen Welt

Wilhelm Fink

Für Gine

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://www.dnb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Gestaltung & Satz: Mario Moths, Marl
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Einbandabbildung: „SEAT 1F“ von Stefan Heyne, Berlin;
Verwendung mit freundlicher Genehmigung des Künstlers
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6199-5

INHALT

Was es gibt, wie es geht. <i>Die perplexen Welt des Sozialen</i>	7
Statt einer Einleitung. <i>Einen Anfang machen</i>	29
ÖKONOMIEN	
Verantworten. <i>Bei der Verwicklung und Verzweigung heutigen Handelns</i>	64
Vertrauen. <i>In einer Welt voller Überraschungen</i>	82
Verständigen. <i>Angesichts der Nicht-Anderen</i>	98
Im Widerstreit. Neuere Narrative der Differenz	125
TRANSFORMATIONEN	
Übergehen. <i>Leben und Denken im Transit</i>	142
Überschreiten. <i>Eine neue Liebe zum Trans ...</i>	161
Unterwegs sein. <i>Werden müssen, was man schon ist</i>	184
Richtig liegen. Komplexität und Repräsentativität im Denken	213
RATIONALITÄTEN	
Nichtwissen. <i>Der kluge Kopf</i>	240
Glauben. <i>Religion und metaphysisches Bedürfnis</i>	261
Herausfordern. <i>Das Factum der Vernunft</i>	281
Frei und gleich sein. Der Ort der Moral heute	303
PROSPEKTE	
Verbessern. <i>Selbstverbesserung als das letzte Anliegen der modernen Kultur</i>	324
Wiederholen. <i>Die Schönheit der Wiederholung</i>	346
Sehen lernen. <i>Das Schönste, was es gibt</i>	361
La condition posthumaine. Über das kritische Interesse am Menschen	379
ANHANG	
Anmerkungen	400
Register	442

*Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch.
Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen,
finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis
und in dem Begreifen der Praxis.*

Karl Marx

*„Was heißt heute? Was heißt morgen?
Ich meine, das muss man vermischen.
Was heißt Sehnsucht? Was heißt Sorgen?
Das Leben liegt gerade dazwischen.“*

Rainer Maria Rilke

*Das Leben wird Idee, und die Ideen
kehren zum Leben zurück.*

Maurice Merleau-Ponty

*Es gehört zur Verlegenheit der Philosophie,
dass sie sich selbst ins Wort fallen muss.*

Bernhard Waldenfels

*Es gibt nur noch wenig Gelegenheit,
das schlicht Richtige zu tun.*

Richard Ford

Was es gibt, wie es geht

Die perplexen Welt des Sozialen

„Es ist [...] außerordentlich schwer“, schreibt Michail Bachtin, „für einen Bereich des kulturellen Schaffens ein wissenschaftliches Gebäude zu errichten und dabei die Komplexität des Gegenstandes, seine Fülle und seine Eigenart im vollen Maße zu erhalten.“¹ Was Bachtin für die kulturelle Welt beschreibt, gilt gleichermaßen für die soziale. Wie kann man Wesentliches über sie in Erfahrung bringen, das beiden Forderungen standhält: sowohl wissenschaftlich zu verfahren als auch – trotz der damit verbundenen Abstraktionen – die Fülle und Eigenart des gesellschaftlichen Lebens nicht zu verspielen? Jede Philosophie der sozialen Welt steht vor dieser Aufgabe. Sie kann sich weder auf die wissenschaftlichen Grundlagen der jeweiligen Disziplin zurückziehen, noch kann sie auf ihr Bestreben, der Komplexität und Prägnanz ihres Gegenstandes gerecht zu werden, Verzicht tun. Einen Mittelweg einzuschlagen, bleibt ihr verwehrt, auch dem lebendigen Denken bringt bei Gefahr und Not der Mittelweg den Tod.

Das Leben in der sozialen Welt folgt über weite Strecken anderen Konditionen als wissenschaftliche Beobachter, aber auch alltagserprobte Teilnehmer und Literaten es wahrhaben wollen. Nicht dass die Philosophie als der lachende Dritte es besser wüsste, überhaupt nicht. Sie kann allenfalls aus der Not eine Tugend: aus der Notwendigkeit, beide Stimmen zu Gehör zu bringen, eine Note des Nachdenkens machen; zunächst in dem Sinn, dass sie das verbrieftete Recht beider Stimmen in vollem Umfang zur Geltung bringt und die Absolutheitsansprüche beider Seiten begründet zurückweist. Darüber hinaus sich mit Fichte an die Kernkompetenz philosophischen Denkens erinnert: „Endlich zeigt sich hier die Freiheit in einer ihrer ursprünglichsten Gestalten [...], nicht als affirmativ, *erschaffend* die Wahrheit, sondern nur negativ, abhaltend den Schein.“² Zielt die eine, die kritische Strategie, auf die Analyse des gesellschaftlich Unbewussten, getreu der Leitlinie der Dialektik, dass das, was bekannt ist, darum nicht erkannt sein muss, gibt die andere zu bedenken, dass eigentlich nicht *Erkenntnis* und *Wahrheit* in den K(r)ämpfen der sozialen Realität die entscheidende Rolle spielen, sondern *Entscheidungen* und *Beurteilungen*, die unter den unsicheren Bedingungen einer gemeinsamen, aber zerstrittenen Welt getroffen werden müssen.³ In der Praxis

gehe es um diese selbst, vor allem darum, mit seinen Situationseinschätzungen richtig zu liegen, weniger um eine an der Vermeidung von Widersprüchen orientierte Modellierung wahrer Sachverhalte.

Zwischen den Fronten. Der *Grad der Genauigkeit* hat sich nach dem Gegenstand zu richten, er ist im Bereich einer *philosophia practica universalis* beträchtlichen Schwankungen unterworfen, sodass eine Darstellung nur in Umrissen gezeichnet werden kann. Seit Aristoteles wird diese Mahnung erhoben. Vom Redner wissenschaftliche Beweise zu verlangen, ist ebenso unredlich wie im Bereich der Mathematik auf Überredungskünste zu setzen. Eine Philosophie des Sozialen *more geometrico* erscheint dabei ebenso verfehlt wie die Verwerfung des begrifflich diskursiven Denkens zur Gänze. Die logische und methodologische Strenge, die im Bereich der theoretischen Vernunft geboten ist, hat auf dem Gebiet der sozialen Praxis nur begrenzte Geltung. Was für logische Mengen gilt, muss nicht auch und in jedem Fall für eine durch symbolische Kommunikation bestimmte menschliche Praxis gelten. Dass soziale Praxis über kommunikative Unschärfen als bedeutungsvolle Voraussetzung menschlichen Handelns geschieht, muss in den Begriff der sozialen Welt und des Nachdenkens über sie aufgenommen werden. Ob ich es Klugheit (*phronesis*) oder Besonnenheit, Augenmaß oder Urteilskraft nenne: Es gibt Gebiete, so der französische Sozialphilosoph und Psychoanalytiker Castoriadis in Anlehnung an Aristoteles, „wo Strenge (*la rigueur*) unerlässlich (*de rigueur*) ist“, und andere Bereiche, „wo die Forderung nach Strenge das sichere Indiz für einen ungebildeten Kopf ist.“⁴

In der sozialen Welt hat die Differenz zwischen kontinuierlichem Fortgang und Sprung weniger die epistemologische Form des Widerspruchs, eher handelt es sich um Grauzonen des Konflikts: um eine Art Fließgleichgewicht gegensätzlicher politischer Standpunkte, die sich, trotz Gegensätzlichkeit, auf eine oft undurchsichtige Weise überlagern. Die Praxis kennt unzählige, nicht rein diskursive Formate sozialer Kommunikation, um die Sprengkraft der „Widersprüche“ gekonnt zu entschärfen. An ihnen geht jede Eleganz rationaler Ableitung oder Begründung zu schanden. Gilles Deleuze und Felix Guattari übertreiben also nicht: „In Wahrheit gibt es niemals Widersprüche, weder scheinbare noch reale, sondern nur Stufen des Humors.“⁵

Leben heißt, im Leben befangen zu sein, wer im Leben befangen ist, kann es nicht erkennen. Wer es erkennen will, „muss aus ihm herausgehen, auf einen

Standpunkt außerhalb“⁶, sein Status ist freilich höchst umstritten. Die „vollkommene Antithesis“, die Fichte glaubte, aus dem Verhältnis von Begriff und Leben herauslesen zu können, ist idealtypischer Natur oder auch – eine Illusion. Philosophieren ist nur die große und schwierige Verführung, es unter Aufbietung aller Kräfte dennoch zu versuchen: uns eben doch aus der Befangenheit des Lebens herauszulösen. Dabei bleibt es eine soziale, im Leben und Denken, in der Natur wie der Sprache befangene Praxis. Philosophie ist aber auch die Antithesis zum Leben, daher ebenso Teil wie deren Grenze. Vergleichbar der Natur oder der Sprache sind auch im sozialen Leben der Gesellschaft Kräfte im Spiel, die das Verhalten der Subjekte hinterrücks überfallen, ohne dass es ihnen zu Bewusstsein kommt. In diesem Sinn zielt unsere Untersuchung auf „Dinge“ (Narrative und Normative, Konzepte und Perzepte), von denen wir nicht wissen, dass wir sie wissen – oder, in einer Formulierung Foucaults: Es geht nicht darum, „das Unsichtbare sichtbar zu machen, sondern zu zeigen, wie unsichtbar die Unsichtbarkeit des Sichtbaren ist“.⁷

Der Kämpfe zwischen den Fronten gibt es unzählige, vor allem in Gesellschaften, die ihre Stellungen nicht mehr bequem auf zwei oder drei Hauptverläufe verteilen können. Davon betroffen ist auch die zwischen philosophischer Analyse und sozialem Geschehen. Das Denken sieht sich genötigt, zwischen ihnen zu schweben und zu versuchen, an jenem namenlosen Ort Fuß zu fassen, den Adorno das „Niemandland“ genannt hat, um eine Sprache für die „Kohärenz des Nichtidentischen“ zu finden, die den Brennpunkten, den Soziodramen, in die die Gesellschaft Menschen und Dinge, Personen und Institutionen, Evaluationen und Ereignisse verstrickt, annäherungsweise gerecht wird. Methode heißt, sich vermittels schwebender Wiederholungen in die aufreibende Zone des Kampfes zwischen den Fronten zu begeben: zwischen subjektivem Sinn und objektiven Mächten, zwischen Wortsprache und diskursivem Denken, zwischen Fach- und Weltwissen, sur-realer Analyse und materiellem Interesse, zwischen sozialer Ausgrenzung und überwachter Offenheit.

Sie verpflichtet uns heute genauer zu der Gratwanderung, den beiden Hauptübeln zu entgehen, die einem Denken der sozialen Welt drohen. Anstatt neue Möglichkeiten zu eröffnen, stellen sie das Denken vor die Wahl, entweder dem technokratischen Humanismus zu folgen, der beansprucht, die Menschen zum Glück zu zwingen, oder sich dem demagogischen Fatalismus zu ergeben, der vor den Regeln des Marktes kapituliert und d. h. dem neuen Götzen „Nach-

frage“ (Mehrheitsmeinungen, Einschaltquoten, Popularitätsbarometer usf.) huldigt. Im ersten Fall fühlt sich die *Kritik der verlegenen Vernunft* herausgefordert, gegen alle Formen, Foren und Formate einer autoritär oder ultraliberal gefärbten Sozialtechnokratie Stellung zu beziehen, um sich im zweiten der Aufgabe zu verschreiben, die seit den Anfängen der Philosophie zu ihrer stärksten Kraft geworden ist: der Kritik der Meinung.

Soziale Praxis

Mittendrin am Rande ist vielleicht nicht die schlechteste Position für ein Buch, das aus der selbstkritischen Differenz von Denken und Nachdenken das größte Kapital zu schlagen hofft. Sein Gegenstand ist die soziale Welt, näher die moderne – mit Blick auf die soziale Praxis von Gesellschaften westlichen Zuschnitts. Die Vorrede liefert einige Präliminarien, sie bildet den Rahmen, in dem das Buch zu verstehen ist. Genauer geht es in ihm um philosophische Grundbegriffe und ihren Gebrauch im Alltagsleben und den philosophischen und wissenschaftlichen Debatten heute. *Vertrauen* und *Verantworten*, *Anfangen* und *Wiederholen*, *Glauben* und *Nichtwissen* sind solche Begriffe, sie sind von unterschiedlicher Statur. Für eine unstatthaft weite Charakteristik handelt es sich um Tätigkeiten, die man sogleich um „Leiden“, um das Passive und das Zuständliche, das mit ihnen einhergeht, ergänzen müsste. Von „Können“ zu sprechen, wäre eine andere allgemeine, gleichfalls wenig aussagekräftige Option. Sie als Erfahrungs- oder als Reflexionsbegriffe zu betrachten, ist eine weitere, heute in der Philosophie wohlfeile Strategie. In diesem Buch werden *Verständigen* und *Verbessern*, *Haltgeben* und *Unterwegs-Sein*, um andere „Tätigkeiten“ zu nennen, als soziale Praxis verstanden. Als lebendige Ideen haben sie sich schon immer unter die Wirklichkeit des Sozialen geschaltet. Sie sollen helfen, sich von der sozialen Welt, näher der Gesellschaft im Anbruch des 21. Jahrhunderts, einen Begriff zu machen, der auch von der Fülle und Eigenart dieser Welt, der irreduziblen Spannung zwischen ihrer objektiven Komplexität und dem menschlichen Bedürfnis nach Prägnanz, ihrer Anarchie bei extrem geordneten Verhältnissen zu berichten weiß.⁸

Wenn allgemein von *sozialer Praxis* die Rede ist, geht es um menschliches Tun und Tätigsein in Kontexten der Produktion und Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens. Arbeit und Kommunikation, die Regelung der öffentlichen

Angelegenheiten, aber auch die Herstellung von Artefakten spielen da eine herausragende Rolle. Genauer geht es um Denk- und Lebensformen, die das, was wir tun, diskursiv wie normativ strukturieren: In ihnen tritt uns die Wirklichkeit als eine gemachte und als eine, die im Fluss ist, entgegen – als eine, in die wir eingebettet sind, an deren Realisierung wir durch Mitarbeit teilhaben. Soziale Praktiken begründen das, was üblich, angemessen und normal ist, sie garantieren die Stabilität von Handlungszusammenhängen durch regelmäßige Kooperation und Wiederholung; was wiederum bestimmte Spielzüge des Verhaltens erwartbar macht.

Der Begriff der sozialen Praxis gestattet es, von ihm sowohl in der Ein- wie der Mehrzahl reden zu können. Das ist von großem Vorteil. Als Inbegriff von Denk- und Lebensformen (Medium) stellt die Rede von „Praxen“ zuweilen den Handlungs-, die von „Praktiken“ den Gestellzusammenhang stärker heraus. Für eine Philosophie der sozialen Welt ist er nicht nur deshalb von überragender Bedeutung, weil sich an ihm die entscheidenden Konfliktlagen von Freiheit und Zwang, Individualität und Vernunft, Recht und Unrecht, Mechanismus und Teleologie, Vertrautsein und Reflexivwerden, dem Kreativ- und dem Konditioniertsein, dem Symbolischen bzw. Imaginären und dem Realen, dem Staatlichen wie Außer-, Vor- und Überstaatlichen usf. ausgezeichnet studieren lassen. Er überhebt auch der schlechten Alternative, in der Analyse der gesellschaftlichen Realität entweder vom einzelmenschlichen Subjekt, seinem verantwortlichen Handeln, oder vom System und seiner „organisierten Unverantwortlichkeit“ (U. Beck) ausgehen zu müssen; er nötigt aber dazu, beide Realitätsebenen miteinander in Beziehung zu setzen. Seine Ausgangsbedingung bietet überdies eine gute Gelegenheit, die gesellschaftlichen Transformationsprozesse anhand weltweiter Arbeits- und Kommunikationseinrichtungen, von Erziehungs- und Straf-, Zeit- und Schönheitspraktiken usf. genauer unter die Lupe zu nehmen, auch insofern, als sie mit den klassisch modernen, d. h. dichotomen Problemansichten nur schwer zu fassen sind. Mit dem Begriff der sozialen Praxis bewegen wir uns weniger im symbolischen Raum grenzsichernder als grenzüberschreitender Diskurse.

Das zeigt sich alsbald an der skeptischen Halbdistanz, die unsere Überlegungen gegenüber den *grand theories* der Moderne, Luhmann und Habermas, einnehmen. Ihrem Streben nach Eindeutigkeit und übersichtlich geordneten Verhältnissen: nach gut begründeten Maßstäben, eindeutig zugewiesenen Positionen und Programmen, Rechten und Pflichten oder ausdifferenzierten Aufgabenbereichen

werden die flüchtigen wie sprunghaften Verhältnisse der iterativen Moderne selten gerecht. Die Moderne sucht ihre richtigen Antworten in Eindeutigkeit und Bestimmtheit, in einer übersichtlich organisierten Ordnung, die beschreibt, wie ihre gemäß der Arbeitsteilung ausdifferenzierte Realität (und Rationalität) funktioniert.

Zu sehr hat sich die Erfahrungswirklichkeit heute, in der Altes und Neues, Nahes und Fernes, Lokales und Globales, Natürliches und Künstliches, Bestimmtes und Unbestimmtes ununterscheidbar miteinander vermengt sind, von den tradierten Bedeutungen solcher Begriffe wie „Gesellschaft“, „Familie“, von „sozialer Gerechtigkeit und Solidarität“, „Natur und Kultur“ usf. entfernt: Jedes Entweder-oder muss durch ein Sowohl-als-auch ergänzt werden, Ulrich Beck spricht von „Zombie-Kategorien“ – Beschreibungsmustern, Deutungsfiguren, die weder ganz tot noch ganz lebendig sind. Bei Pierre Bourdieu spiegelt sich diese vertrackte Situation grammatikalisch in jedem zweiten Satz, vor allem in seiner Redeform einer nichtabsprechenden Verneinung und einer nicht positivierbaren Bejahung. Ein Denken in klaren Dichotomien, die einander ausschließen, reicht nicht mehr an eine gesellschaftliche Realität heran, deren zeitliche, räumliche und soziale Sinnbedingungen selbst zum Problem geworden sind: sie unter Globalisierungsdruck durch wachsende Kontingenz und Ungleichzeitigkeit bestimmt zu sehen, besagt nichts anderes.

Iterative Moderne. Interessanterweise führt gerade der Wille zur Fortsetzung der Moderne, oder besser ihre Iteration, wider Willen dazu, von ihr abzurücken bzw. sie in einen durch Krisen geschüttelten Rahmen zu stellen. Es entstehen Uneindeutigkeiten und Unbestimmtheiten, Ironie und Verlegenheiten, unglückliches Bewusstsein und eine Entkanonisierung autoritativer Lebensläufe, sie führt zur Aufwertung des Performativen und zum Bestehen auf Partizipation. Was wiederum die etablierten Ordnungskräfte der Moderne: die Repräsentationssysteme, Hierarchien und Territorialisierungen unter Dauerdruck, wenn nicht generell in Frage stellt.

Die Moderne glaubt, in der besten der möglichen Welten angekommen zu sein, darum will sie ihre Fortsetzung, ihren Fortschritt. Sie übersieht, dass indessen ihre Fortschreibung (Wiederholung) kein konservatives, der Selbsterhaltung dienendes Programm (mehr) ist: Wiederholung bedeutet Abwandlung. In Form der Iteration werden Verschiebungen, Vertauschungen, Verzweigungen,

Verführungen, Vermischungen und Verwerfungen angestoßen, in denen winzige Veränderungen – der „Flügel Schlag eines Schmetterlings“ – ungleich große, ungleich zeitige, ungleich sinnige Effekte nach sich ziehen (können). Die Erhaltung des Systems unterliegt der Notwendigkeit des Wandels, aber der Wandel ist kein ruhiger Fluss, er besteht aus Turbulenzen. *Iteration* und *Variation* sind an die Stelle von Entwicklung getreten, *Innovation* an die des Fortschritts. Staat und Gesellschaft sind durch globale soziale *Netzwerke* ersetzt. Vom Singular Geschichte ist nur der *Plural* mehr oder minder bedeutsamer Geschichten geblieben – einzige Konstante: der alles „Beständige und Stehende“ verdampfende Kapitalismus und der Vorrang der Ökonomie. Schon die Rede vom Wandel ist ein Euphemismus, seine Gesetzmäßigkeiten basieren auf Gleichungen eines „deterministischen Chaos“, das jederzeit über uns hereinbrechen kann, es setzt der definitiven Berechnung enge Grenzen – was ihre Prognostik nicht unsinnig, in jedem Fall aber vorbehaltlich macht. In seinen multiplen Iterationen steht das System augenblicklich im Begriff fataler Überschreitungen. Geringfügige Abweichungen können zu unverhältnismäßig großen Ausschlägen, ja zum Kollaps ganzer Sinn- und Funktionsbereiche (der Finanzwirtschaft oder ganzer Staaten) führen. Auf der Moderne bestehen heißt, nicht nur punktuell mit dem Rückfall in die Barbarei vorzivilen Zustände rechnen zu müssen. Und es bedarf großer Anstrengungen, hinter den Kulissen auch nur den Anschein des Realen zu entdecken.

Gesellschaftliche Praxis ist der Spielraum und Tummelplatz sozialer Kräfte. Sie ist der Ort, an dem sich der soziale Sinn im Konflikt zwischen dem Versprechen auf Besserung und der Erfahrung zwiespältiger Resultate laufend re-generiert, an dem er auch seine durch die Informations- und Kommunikationsmedien vielfach inszenierte Aufführung erfährt. Und dieser Ort ist nicht mehr allein „die Arbeit“. Der Schauplatz des Sozialen ist auch das Straßencafé, das Stadion, das Wohnzimmer und der öffentliche Nahverkehr, die Redaktion und das Parlament, die Aktionärsversammlung, das brennende Flüchtlingsheim und der Blog. Die Dezentrierung des Subjekts läuft parallel zu der Diversifizierung der Schauplätze, auf denen es auftritt und sich behaupten muss. Die Assoziation mit „sozialer Plastik“ (J. Beuys) entspringt nicht allein sprachlichem Überschwang.

Soziale Praxis ist auch das Feld, auf dem der Zufall das eherne Gesetz der Welt darstellt, das Leben ein Fest zwischen Höllenritt und Komödie ist, auf dem in verstörender Weise Schönes und Schauriges, Berückendes und Bedrückendes,

Dummes und Dumpfes, Tragisches und Tröstliches in der existentiellen Praxis eines einzelnen Lebens zusammenschließen.

Zu den Stärken dieses Begriffs gehört unzweifelhaft seine Kraft zur internen Differenzierung wie zur globalen Exposition. Er trägt – nicht nur methodisch – schwer an der Last, die Kafka seinem Verständnis aufgebürdet hat, wenn er behauptet, die Logik sei zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widerstehe sie nicht. Das erinnert nicht nur an Hobbes und an das zerstörte Gesicht einer Welt, in der das Zusammenleben von Menschen und Gruppen der Grammatik (und den Machenschaften) der Selbsterhaltung gehorcht; auch daran, dass Rede- und Lebensformen höherer Ordnung und Komplexität von innen wie von außen für Störungen, Umstürze, Aufruhr anfällig sind; also weniger '89 als 9/11 das Datum ist, das näheren Aufschluss über die radikal moderne Welt und ihre Verbreitung gewährt. In jedem Fall sind *Kontingenz*, *Differenz* und *Ambivalenz* die Leitvokabeln einer Welt, die *between the lines of modernity* eine fast unheimliche Macht entfalten, weil sie die Grenzen zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischen. Oder, wie Derrida schreibt, die Logik des Wirklichen nur von begrenzter Durchschlagskraft ist.⁹

Das wirft auch ein Schlaglicht auf eine Philosophie, die das nicht kalt lässt. Die Welt *between the lines of inequality* legt es nahe, ohne falsche Scheu das „Niemandland“ zwischen den einzelnen Fächern (von Philosophie und Soziologie, von Psychologie und Sozialphilosophie, von Ethik und Literatur usw.) zu betreten. Hinter einen Begriff von Philosophie als *autonom* und *fait social* kommt man nicht ohne Weiteres zurück. Man muss die Produktivität von Disziplingrenzen und den Wert wissenschaftlicher Arbeitsteilung gar nicht in Abrede stellen, um sich dennoch R. Rortys – aus einer anderen Ecke stammenden – Polemik anzuschließen: „Je mehr Philosophie nach Autonomie strebt, desto weniger Aufmerksamkeit verdient sie.“¹⁰

Sinn für Verbindlichkeiten. *Sozial ist*, was wir einander schulden, wobei sich das, was *man* einander schuldig bleibt – die Rede- und Lebensformen des Verschuldens –, von der moralischen Schuld bis zu den Staats- und Kriegs-, den Geld- und Spiel-, den Bring- und Dankesschulden erstreckt: also bis zum äußersten Rand einer wie schwach auch immer vorgezeichneten Verbindlichkeit oder intersubjektiven Erwartung. In jedem Fall ist die ganze Bandbreite betroffen, vom Erlös bis zur Erlösung. In horizontaler Spannung erstreckt sich das Netz des

Verschuldens rund um den Globus, von der außerordentlichen Nähe des Einzelnen zu sich selbst bis zu den entlegensten Winkeln der Erde. In vertikaler Staffelung umfasst es alle Formen und Intensitätsgrade von kulturell variablen Verbindlichkeiten – vom *persönlich* zugerechneten Gefühl, schuldig zu sein, über solche durch Tausch und Abkommen etablierten Verpflichtungen, vom Gabentausch, dem Potlatsch, bis zum *vertraglich* geregelten Verkehr zwischen Unternehmen, Staaten und supranationalen Organisationen, bei denen man ständig auf der Hut sein muss, ob nicht die wechselseitigen Absprachen, die man trifft, weniger wert sind als das Papier, auf dem sie stehen. Die *schuldlose Schuld* – das große Thema der griechischen Tragödie – spielt da eine ebenso hervorragende Rolle wie die kleinen und großen, psychologischen und politökonomischen modernen Formate, in denen jene Ambivalenz sich äußert.

Das Soziale besteht im *Eingehen von Verbindlichkeiten*, es ist alltägliches Geschehen und herausstechendes Ereignis, stets eingebettet in einen Kampf, der selbstredend die beständigen, aber unmöglichen Versuche, Pflicht und Schuldigkeit zu indifferenzieren, mit einschließt. Sein Begriff ist so einfach wie komplex, so banal wie provokativ: *Dass* wir einander etwas schulden (können) – darin liegen nicht nur die unvergleichlichen Höhepunkte der Humanität, dabei stehen auch alle Türen, der Inhumanität zu frönen, offen. Oder, wann und wo immer wir auf den Begriff stoßen, handelt es sich um das Aufkommen einer Gefahr: Verschuldungsverhältnisse bis zur totalen Vernichtung des Gläubigers auszureizen, diesen durch Schuldverschreibungen aller Art – psychologisch, sozial, rechtlich, religiös, wirtschaftlich zu ruinieren: das Monströse des sozialen Lebens. Heute spielt die neoliberale „Fabrikation des verschuldeten Menschen“ (M. Lazzarato) eine nicht unbedeutende Rolle. Ob Schuld oder Schulden – immer und in jedem Fall stehen sie einer doppelsinnigen Nutzung offen, wie das Gedächtnis, das sie vergrößert oder verkleinert, und die Politik, die sie mit ihnen macht.

Es ist leicht zu sehen, dass die Fragen nach Schuld und Schulden keine anderen als die, was rechtens ist, sind: Wer wem was aus Anlass welcher Situationen schuldig bleibt. Ohne einen mindestens flachen, auf Minima herabgestimmten Sinn für Verbindlichkeiten bliebe jeder Begriff des Sozialen auf der Strecke, jeder Begriff vom Menschen als einem „abgerissenen Bruchstück seines ganzen Geschlechts“ (W. v. Humboldt) leer.

Theoretisch zielt auf den Zugang zur Welt, auf die Hinsichtnahmen, *praktisch* auf den *Umgang* mit ihr – den wir miteinander haben, selbst wenn wir nur

nebeneinander leben und durch Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata habituell aufeinander abgestimmt uns mit den Sachen auseinandersetzen: dies alles in einem politischen, ökonomischen und moralischen Rahmen, der einzig durch den Gebrauch der Freiheit möglich und durch dessen „Angel“ garantiert ist.

Lebendige Ideen

Bei diesen Studien handelt es sich um Auszüge aus dem Geschäftsleben der modernen Welt. Mit Hilfe des Begriffs kann man in der Gesellschaft lesen wie in einem Buch. Ein Lesebuch. Wollte man etwas höher greifen, könnte man auch von einem „Ensemble von Modellanalysen“ (Th. W. Adorno) sprechen. Sie haben die Aufgabe, entlang alltäglicher wie philosophischer Grundbegriffe die Funktionslogik moderner Gesellschaften gleichsam im idealen Durchschnitt darzustellen. Das klingt schier vermessen, angesichts des Bibliotheken füllenden Umfangs an Wissen, den jeder einzelne Begriff mit sich führt. Ein Umstand kommt indes der Hypertrophie eines solchen Unternehmens entgegen. Man kann in Betracht des Wissens nicht mehr von einem philosophisch oder wissenschaftlich „ruhigen Reich der Gesetze“ (Hegel) ausgehen, das zu begreifen die Aufgabe der Philosophie ist. Wie die Gesellschaft ist das Wissen über sie im Wandel begriffen. Oder das Wissen sieht sich genötigt, sich in Inhalt und Form einer in Iterationen begriffenen Welt anzupassen. Begriff und Sache, Wissen und Welt müssen sich laufend auf ihre Objektivität und Validität hin befragen lassen. Relative Stabilität gewinnen sie nur über Prozesse ständigen Neu- und Nachjustierens. Daher muss das Wissen – wie bei Geld- und Kapitalanlagen üblich – mit zeit- und situationsbedingten Umschichtungen rechnen.

Abgemessene Deutlichkeit. Die philosophische Spekulation erfüllt ihre Aufgabe, „die Zeit in Gedanken zu erfassen“ (Hegel), dadurch, dass, wie Benjamin gesagt hat, in jeder Epoche versucht werden muss, „die Überlieferung von Neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen“. ¹¹ Die „Arbeit des Begriffs“ erwächst aus der Konfrontation mit der Sache und den tiefen Spuren, die „die Zeit, die da ist“, an ihm hinterlassen hat. Sie ist eine nicht nur an und mit ihm, sondern auch *durch* ihn. ¹²

Praktische Begriffe wie Verständigen und Verbessern, Anfangen und Übergehen verkörpern „lebendige Ideen“,¹³ sie sind keine Kopfgeburten oder abstrakte „Ideale“, sie sind die Wirklichkeit des Geistes im tätigen Leben. Sie versorgen sie auch mit der nötigen Unterscheidungsenergie. Sie sind – weil und indem sich unsere Handlungen im Fruchtwasser ihrer Differenzierungen bewegen – „Realität“. Die Arbeit des Begriffs ist – ohne alle Mystifikation – eine tatsächliche, wenn sie vermittelt seiner Trennungs- und Vereinigungsoperationen, Iterationen und Hinsichtnahmen usf. hilft, ein intelligibles Netz von Beziehungen (Geist) zu stiften, in dem Rechte und Pflichten, Verbindlichkeiten und Erwartungen, Korrelate und Korrelationen, Institute und Institutionen geradezu materiell verkörperte Effekte zeitigen.

Begriffe sind die leitenden Angestellten der Philosophie. Auch sie unterliegen der Zeit, deren Begriff da ist: heute dem gesellschaftlichen Trend zu verteilter Leitung (Führung) und flachen Hierarchien. Jedenfalls liegt das Schicksal der Menschen mitentscheidend in den Begriffen, in denen sie denken; auf den kategorialen Niveaus, auf denen sie sich gedanklich bewegen. Wer sich als Maschine sieht, darf auch erwarten, entsprechend gewartet zu werden.

Dabei enthält die intellektuelle Arbeit, von der Hegel und die Philosophen sprechen, zwei Anforderungen, die spannungs- und aufschlussreicher nicht sein könnten. Sie laufen aufs Schönste in dem zusammen, was in Kants Definition von Philosophie „Exposition“ oder „abgemessene Deutlichkeit“¹⁴ heißt und die imaginative Kraft der *Deutung* (im Erfassen und Beurteilen *eines* Gedankens, z. B. der Schöpfung einer Idee) mit der Aufgabe (der Arbeit) der *Vereindeutigung*, das ist der diskursiven Darstellung, verbindet.¹⁵ Was die Deutung betrifft, setzt sie auf eine der Holografie vergleichbare Methode: dass jedes Moment selbst, unabhängig vom Ganzen, das Ganze ist; in einem Teilaspekt – gleichsam in Bildern, Begriffen und Begebenheiten verdichtet – das zerrissene Ganze aufscheinen soll. „Deuten heißt primär: an [einzelnen, G. G.] Zügen sozialer Gegebenheit der Totalität gewahr werden.“¹⁶

Aber nicht allein dieser, methodisch nach wie vor unerlässliche Aspekt der Gesellschaftsanalyse und Darstellung steht im Vordergrund. Diese Studie betrachtet *Verantworten, Verständigen, Verbessern, Anfangen, Übergehen* und andere mehr als Grundbegriffe des alltäglichen wie philosophischen und wissenschaftlichen Verkehrs, sie thematisiert sie im Gebrauch des sozialen Lebens. In unserem Fall werden sie als *soziale Praxen* betrachtet, von denen Einzelne und Kollektive,

menschliche und nichtmenschliche Wesen, kleine und große, zerstrittene und friedfertige, mächtige und ohnmächtige Kooperative (Systeme, Verbände, Netzwerke usf.), in einem Wort: soziale Subjektivitäten umfänglich Gebrauch machen bzw. dem gesellschaftlichen Gebrauch anheimfallen.

Frage man, weshalb aus dem überaus dynamischen Universum der Verben gerade diese ausgewählt worden seien? Was an ihnen denn so besonders sei und sie also dazu disponierte, auf eine ganz ausgezeichnete Weise Aufschluss über die soziale Realität zu geben, wäre die einfache Antwort: Es könnten auch andere sein; alles käme darauf an, die Aufgabe zu erfüllen, die Georg Simmel in der *Philosophie des Geldes* ihnen gestellt hat: „daß sich von jedem Punkte der gleichgültigsten, unidealsten Oberfläche des Lebens ein Senkblei in seine letzten Tiefen werfen läßt, daß jede seiner Einzelheiten die Ganzheit seines Sinnes trägt und von ihr getragen wird.“¹⁷

Gebrauchsgrammatik sozialer Praxis. Sozialphilosophie besteht in der Analyse und Darstellung der sozialen Praxis moderner Gesellschaften, genauer in der Formanalyse des Ethos, das ist im Gebrauch, den kleine und große soziale Akteure von Verantworten und Verständigen usf. auf den je verschiedenen Baustellen des gesellschaftlichen Lebens machen. Sie interessiert sich für die Gebrauchsgrammatik sozialer Praxis, für ihre stabilen wie fragilen Gleichgewichte. Als analytische Instrumente genutzt, sind sie Gebrauchsanleitungen zum Verständnis des sozialen Lebens, gerade auch in seiner Sur-Realität.

„Gebrauch“ avanciert zum Schlüsselbegriff der Sozialphilosophie, nicht nur im Blick auf die *Begriffe*, wie Kant und mehr noch Hegel, Marx und Nietzsche, Wittgenstein und Deleuze nachdrücklich zu sehen gelehrt haben, auch hinsichtlich der *Praxis*. Wie der Gebrauch der Begriffe die Welt zu sehen lehrt, wie sie ist, so der Gebrauch der Praktiken, in ihr zurechtzukommen. Seine zentrale Platzierung hat er aufgrund der Funktionsweise moderner Gesellschaften. Für deren *Zugangs-* wie *Umgangsbestimmungen* mit Menschen und Dingen, Verhältnissen und Ereignissen ist es bezeichnend, die Frage nach dem „Wie“, die im Gebrauch ihren praktischen, d.h. ihren inter- wie transsubjektiven Halt findet, in den Vordergrund zu rücken. Hegel sieht schon früh in der zwecktätig aufgeklärten Vernunft (in der Form des Gebrauchs, den alle von allen und allem machen) nicht nur ein universelles Richtmaß der verweltlichten Welt, er stellt auch ihre Zivilisierungs- und Humanisierungseffekte nachdrücklich heraus. Durch den

Gebrauch kommt die Welt in das Denken und der Geist zur Welt. Der Gebrauch von Dingen und Netzen, Dispositiven und Latenzen ist der Begriff, der Leben und Denken sozialer Subjektivitäten „erdet“, der beide, Denk- und Lebensformen, mit der modernen Zeit, wie Hegel die unsrige nennt, verklammert. In der die gemeine Prosa des Lebens durch die „auseinandergezogenen Verhältnisse“ einzelner und nützlicher Dinge bestimmt wird und daher die „endliche Wirklichkeit [...] eigentlich, wie man es gerade braucht, genommen werden“¹⁸ kann. Der Mensch übt seine Macht aus über Dinge und Menschen; er nutzt sie, aber er wird auch von diesen benutzt. So wird er „zum Gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps [...]“. Soviel er für sich sorgt, gerade so viel muss er sich auch hergeben für die Anderen, und so viel er sich hergibt, soviel sorgt er für sich selbst [...]; er nützt Anderen und wird genützt.“¹⁹ Sozial unterwegs zu sein heißt, sich über den wechselseitigen Prozess einer Sorge um sich und die Selbsthergabe an Andere zu organisieren, dabei aber, wie bei nichts anderem, den Gebrauch der Freiheit und die Wechselseitigkeit einer Achtung und Schonung, Recht und Billigkeit gebietenden Adresse im Auge zu behalten. Diese können nur über Lern- und Bildungsprozesse erworben werden, die neben der ersten auch die zweite Person Singular zu bedenken geben.

Diese enge wie lose Koppelung von Selbst und Anderen gibt sogleich einen guten Einblick in die Werkstatt des Sozialen. Menschen verbinden und verschulden sich (gegeneinander), weil sie einander brauchen. Als soziale Subjektivitäten (Kollektive, Netzwerke, Systeme, Rollen usw.) sind sie mehr als alles andere aufeinander angewiesen. Das fängt früh, in ihrer Biologie, beim ‚physiologischen Zufrüh-Geborenssein‘ (A. Portmann) an und hört bei der Psychologie/Soziologie des Brauchens und Gebrauchs signifikanter Bezugspersonen sowie der Ökonomie von Anbietern und Abnehmern, Rechnern und Abrechnern lange nicht auf. „Es ist schwer anzufangen, ohne etwas zu borgen“, zitiert Stanley Cavell wiederholt einen nachdenklichen Henry David Thoreau.²⁰

Was den Begriff der Praxis betrifft, ist Wittgensteins lapidare Feststellung: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“²¹ hilfreich. Nicht allein im Sinn der Übertragung, die besagt, dass sich die Bedeutung einer Praxis aus ihrem Gebrauch im sozialen Verkehr erklärt. Genauer noch müsste man sagen: Eine Praxis erläutert ihre Bedeutung im Gebrauch ihrer Teilhaber. *Gebrauch* ist immer ein intelligenter, d. h. (gemeinsam oder gegeneinander) *ge-teilter*, am allgemeinen Verständnis partizipierender Gebrauch, selbst und gerade dann,

wenn er auf der Bewusstlosigkeit der Beteiligten beruht. Er ist die Sozialisationsagentur Nr. 1, er stiftet die Einheit von Sein und Selbst, Begriff und Sache, er ist der beste Ausweis für „Realität“, den wir kennen. Der wiederholte, der bewährte, auch der umstrittene Gebrauch zeigt sie in Best- oder Hochform. Sein Maß ist nicht theoretisch, es ist nicht allein wahr oder falsch; es behält die von den historischen Genealogen Nietzsche, Foucault, Deleuze u. a. gestellte Frage: „gefährlich?“ im Auge.

Praxis heißt, im Gebrauch sein. Und sich zu bewähren. Darin ähnelt sie wie in Vielem der Sprache. Nur dass sie ausgedehnter, ausgreifender ist und aufgrund ihrer Verwandtschaft mit Arbeits- und materiellen Stoffwechselprozessen deutlich mehr Spuren sachlichen Daseins in der Welt hinterlässt.

Auf die Grammatik des Gebrauchs sozialer Praktiken zu achten, hat eine Reihe von Vorzügen. Zunächst die entschiedene Distanz zur Metaphysik des handlungstheoretischen Schemas, demzufolge ein Subjekt sich willentlich-wissentlich Zwecke setzt, geeignete Mittel auswählt, die betreffenden Umstände in Rechnung stellt und sich an einer gegebenen Raum-Zeit-Stelle für die Durchführung eines Handlungsplans entscheidet. Stattdessen gilt es als Erstes zu sehen, wie sich kleine und große Handlungsbereitschaften und -mächtigkeiten (Agenturen) aufbauen, bei denen sich über den jeweiligen Gebrauch menschlicher und nichtmenschlicher Wesen handlungsleitende „Mitten“ herauskristallisieren, die in der Lage sind, Kräfte auf eine bestimmte Zeit hin zu bündeln. Die Gebrauchs-Richtlinie versteht es überdies, die gewöhnliche Sichtweise umzukehren, sie wird dabei von der Sprache unterstützt. Sie klärt darüber auf, wie die (kleinen) Leute in unzähligen Begebenheiten dem Machtgerangel undurchsichtiger Kräfte *zum Gebrauch anheimfallen*, wie sie im Auf und Ab der Konjunkturen von Partei- und Produktlinien dem Gebrauch fremder Interessen unterworfen werden. Die Frage lautet nicht, welchen Gebrauch das reine Denken von der Sinnlichkeit macht, sondern welchen das wissenschaftliche Experiment von den Versuchspersonen, die Streikenden vom Streikrecht, die hochautomatisierte Industrie 4.0 und Verwaltung vom lebendigen Arbeitsvermögen, eine parteipolitisch oder gewerkschaftlich, kirchlich oder kulturell interessierte Öffentlichkeit von der Moral usf. macht.²²

Darüber hinaus ist die Relation von Zwecken und Mitteln ein für die Praxis untaugliches Konzept. Die Praxis lässt sich nicht auf ein Zweck-Mittel-Schema zurückführen, dieses Schema eignet sich in besonderem Maße für technische Tätigkeiten. Wenn es um soziale Praxis geht, ist in erster Linie die *Autonomie*

der Beteiligten und die Verantwortung, in die sie gestellt sind, relevant – weniger als innere Freiheit, sondern als äußere oder konkrete: den größtmöglichen Bewegungs- und Handlungsspielraum von Einzelnen und Kollektiven im Auge behaltend. Das lässt sich nur über umfassende Bildungsprozesse einrichten, bei denen die Beteiligten „ein Miteinander des Verschiedenen“ (Adorno) lernen. Wirklich frei sind die Menschen nur in einem durch gesellschaftliche Institutionen gesicherten Zusammenhang, und auch nur dann, wenn soziale Ungleichheit, d. h. eine asymmetrische Verteilung der Macht (z. B. durch Geld und Vermögen), jene Spielräume nicht über die Maßen beschränkt.

Vielleicht kann man das große arbeits- und kulturwissenschaftliche Projekt über die Chancen sozialer Lernprozesse, das Negt/Kluge angestoßen haben, so verstehen: Auch im Blick auf die Basis, auf die präreflexiven Unterlagen von Erkennen und Handeln darauf zu achten, wie die im alltäglichen Gebrauch sozial abgesicherte Autorität unzähliger Handgriffe und Übergriffe nicht nur dazu disponiert, die Menschen über Gebrauchsgelassenheit bei der Stange zu halten, sondern auch empört und dazu provoziert, sich über nicht selbstverständliche Gebrauchsweisen Gedanken zu machen.

Ein weiterer Grund, sich über seine Grammatik zu beugen, zeigt, wie der Gebrauch, den kleine und große, lebendige und nichtlebendige Akteure praktizieren, sie als *Beteiligte* immer auch in Beschlag nimmt. Er entwickelt in der Regel eine Eigendynamik, angesichts der die beteiligten Kräfte weder Subjekt noch Objekt sind und sich doch genötigt sehen, beides zugleich sein zu müssen. Immer lässt sich die Partizipation sozialer Subjektivitäten zweiseitig und den Graden nach unterschieden auslegen: den sozialen Prozess tragend, der sich qua Automatismus hinter ihrem Rücken und durch ihr Verhalten hindurch wie von selbst vollzieht – um doch als Beteiligte jederzeit zur Rechenschaft gezogen werden zu können: Subjekte, Unterworfenen, denen trotz allem Verantwortung aufgrund von geringerer oder umfangreicherer Beteiligung aufgebürdet und zugerechnet werden kann. Soziale Subjektivitäten konstituieren sich über ihr Engagement in Gebrauchsbeteiligungen, was unmittelbar den Blick auf das schlechthin Doppelzüngige im wissenschaftlichen Diskurs der Moderne lenkt. Einerseits wird die Idee eines starken Subjekts verabschiedet, es wird dezentriert und historisiert, das „Motiv für Motive“ wird in die *Gesellschaft* oder in die *Kultur*, in *Klasseninteressen* oder die *Soziotope wechselseitiger Erwartungen* gelegt. Gleichzeitig fürchtet jenes soziologische Großnarrativ die Konsequenz der Dekonstruktion wie der Teufel

das Weihwasser: unmöglich, das Handeln nicht in einen Spielraum zu stellen, der es ermöglicht, es einem *Handlungsträger* zuzurechnen.²³

Im Spiegel des Gebrauchs zeigt sich, wie die Menschen über ihre Beteiligungen an den eingespielten Denk- und Lebensformen sozialisiert werden, zu Wort und zu ihrem Recht kommen. Er reflektiert die Spielräume einer gestuften Verantwortlichkeit, d. h. ihre Verteilung in einem dichten und bis zum Zerreißen gespannten Netz zugeschriebener Verbindlichkeiten (Verursachungen, Verschuldungen, Verführungen usw.). Beteiligungsgesellschaften wäre kein schlechter Begriff – vor allem wegen des Blicks auf den dadurch ständig veranlassten Kampf, das Ausmaß der Beteiligung auf soziale Akteure zuzurechnen: die (faktische) Wahrscheinlichkeit der Stimm-, Rechts- und Verantwortungsbeteiligung zu quantifizieren sowie durch zusätzliche Freiheits- und Fairnessüberlegungen normativ festlegen zu müssen. Aber auch, um zu beobachten, wie Beteiligung stets im Begriff steht, in Komplizenschaft umzuschlagen.

Notwendige Undinge. Nicht nur weil sie so „komplex“ und „grundlegend“ (fundamental und höchstplatziert) wie nur möglich sind, erscheinen sie in besonderem Maße geeignet, einen Blick auf die Funktionsweise moderner Gesellschaften zu werfen. An ihnen lassen sich die Konfliktlagen sozialer Praxis: die Sozialgeschichte der Dinge und die verdinglichte Geschichte der sozialen Beziehungen auf das Beste studieren. Ihre Konfrontation mit den Gegeben- und Gelegenheiten des öffentlichen Lebens führt planmäßig dazu, sie in Form paradox geschürzten Verhaltens begreifen zu müssen. Es handelt sich, wie man sagen könnte, um *notwendige Undinge*: Dinge, ohne die man unmöglich leben kann, die aber im sachlichen wie polemischen Sinn partout keine Dinge sind. Sie lagern um einen sozialkommunikativen Kern, eine Art feste, intelligible und undurchdringliche Mitte, die durch keine dingliche oder dinganaloge Strategie adaptiert oder destruiert, d. h. unter soziale Kontrolle gebracht werden kann. Ihr „Inmitten der Dinge“ liegt, wie man mit G. Deleuze sagen kann, „im Zentrum des Nichts“. Solche „Dinge“ sind eher Sprengstoffe, an ihrer konstitutiven Polemik entzündet sich, was die Kritik der Gesellschaft möglich und notwendig macht – Widerstand inmitten ihres inneren Zusammenhangs.

Man kann im Leben und Reden nicht auf ihren Gebrauch verzichten, wird aber auf verstörende Weise ständig darauf gestoßen, sie nicht generell auf die übliche, das ist kognitiv-instrumentelle Weise nutzen und abwickeln zu

können. Sie setzen jedem strategisch reduzierten Gebrauch hartnäckigen Widerstand entgegen; nicht nur, was ihre Reichweite, auch, was ihre Seinsweise betrifft. In ihnen verstecken sich jene Fragen, die laut Kant der menschlichen Vernunft „aufgegeben“ sind; Fragen, die sie „übersteigen“ und doch nicht aufhören, sie zu „belästigen“: „*die sie nicht abweisen [...], aber auch nicht beantworten kann*“.²⁴

Jeder systematische Versuch, dieser „seltsamen Güter“ durch Intensions- und Extensionsangaben Herr zu werden, sieht sich von einem radikal Unbestimmten durchquert, das sie – wie zum Trotz – als Unterlage trägt. Gleichgültig, ob es sich um „Anfangen“ oder „Verständigen“, „Ignorieren“ oder „Anerkennen“ handelt – ihre Handlungslogik (Grammatik) erweist sich im höchsten Grade paradox. Die Geltungsansprüche, die sie erheben, stellen sich in ein und derselben Hinsicht als zugleich *notwendig* und *unvereinbar* heraus. Das Bemühen, sie zu entparadoxieren, bringt eine Dramatik ins Spiel, von der alle Gebrauchsweisen sozialer Praxis immer aufs Neue zehren: Bei ihnen muss man mit „etwas“ rechnen, mit dem man nicht rechnen kann. Ihr Medium und Thema ist der erstaunte und verstörte Realismus: unmöglich, aber wahr. Ihre Brisanz zeigt sich vor allem an der Zeitform des Futur II, der vergangenen Zukunft, die im Raum ihrer Argumentation und Agitation eine besondere Rolle spielt: ‚Wir werden verantwortlich gewesen sein‘, ‚ihr werdet angefangen haben‘, ‚sie werden nicht standgehalten haben‘.

Wie jede Absicht, jemanden zu motivieren, seine Freiwilligkeit ruiniert, so sperren sich diese seltsamen „Tätigkeiten“ oder „Güter“ dagegen, sie in allen Gebrauchsweisen „machen“, „herstellen“ oder wie Projekte bearbeiten und zum Abschluss bringen zu können. Sie gleichen in weiten Teilen der „Idee“, von der Friedrich Schlegel sagt, sie sei „ein bis zur Ironie vollendeter Begriff“.²⁵ Zu bemerken, dass und wie im Umgang mit ihnen der Weg von der Ironie zum Zynismus nur ein kurzer ist; zu untersuchen, wie die kleinen und großen sozialen Subjektivitäten (Akteure, Systeme, Netze, Kooperative, Kartelle usw.) mit den irreduziblen Ambivalenzen dieser Güter *in praxi* fertigwerden; welche Möglichkeiten deren Beobachter und Teilhaber überdies haben, sie überlegt zu *beurteilen* – darauf legt die Arbeit den größten Wert. Sie glaubt, im Studium ihrer Gebrauchsgrammatik einen ersten, methodisch aufschlussreichen Anhaltspunkt für eine Philosophie der sozialen Welt gefunden zu haben.²⁶

Das Verstörende an den notwendigen Undingen lässt die Gesellschaft nicht zur Ruhe kommen, es motiviert ihre Kritik. Es bereitet den tumultarischen Boden für ständiges Störf Feuer: kleine und große Attacken gegen eine durch Konkurrenz und Kommerz geschaffene Gemeinsamkeit zu reiten, deren Wirkung letztlich Blasiertheit, Zynismus und Paranoia ist. Der Diskurs notwendiger Undinge nennt die Dinge bei ihrem richtigen Namen, z. B. eine *offene Gesellschaft* zu sein, die man, wie zu ihrer ironischen Selbstwiderlegung, mit nichts anderem beschäftigt sieht, als nach innen wie nach außen einschneidende Grenzen ziehen zu müssen, d. h. die Gesellschaft gegenüber unerwünschten Eindringlingen durch Zäune, Mauern und Meere, Abkommen und Verträge zu schließen, um ihre (Rest-) Offenheit zu schützen.

Mit einem Vergleich könnte man sagen, notwendige Undinge sind die *Lichtquelle* und das *Medium* der modernen Gesellschaft; in dem Doppelsinn, dass sie erstens deren Temperatur- und Temperamentanzeiger sind: Wie sich die moderne Gesellschaft im Spektrum notwendiger Undinge bricht. In der Spektralanalyse der Gesellschaft nutzen wir die im Spektrum enthaltenen Informationen, um möglichst viel über die Eigenschaften der Lichtquelle oder des Mediums zu erfahren, das dieses Licht auf dem Weg zu uns durchquert. Die Stärke des Spektrums liegt in der selektiven Empfindlichkeit. Verantworten, Verständigen usw. sind so gesehen unterschiedliche Detektoren, Lichtsensoren, um etwas über ihre Kontingenz, über die Verteilung und ihre Stärke in den je unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft zu erfahren. Sozialphilosophie in diesem Sinn ist Ethos-Analyse moderner Gesellschaften, sie untersucht die soziale Gebrauchs-Grammatik reflexiver Denk/Rede- und Lebensformen, freilich nicht ohne die beständige Erinnerung, selbst einem Ethos, dem der Vernunftkritik, verpflichtet zu sein.

Es überrascht nun nicht, auf diesem Weg zweitens auch etwas bzw. mehr über die Verfassung, die Konstitutionsbedingung, die Spektralität des Spektrums oder das innere Leben der notwendigen Undinge bzw. der Begriffe selbst zu erfahren: wie sie sich verändern, verformen und verwerfen, vor allem bei Belastung unter hohem sozialen Druck, dem sie in Politik und Wirtschaft, Wissenschaft und Familie ausgesetzt sind.

Kurz, um ihre „Fülle und Eigenart“ ins Auge zu fassen, wird die Gesellschaft durch die Mangel der notwendigen Undinge gedreht. Dazu sollte es hinreichend sein, sie im Blick auf vier fundamentale Hinsichtnahmen (Dimensionen) zu untersuchen: auf ihre *mediale* Natur (Medium), ihre *instrumentelle* Verwendung

(qua Mittel/Mechanismus), ihre Funktionsweise im *übertragenen* Sinn (Metaphorizität) sowie ihre *moralische* Qualität (Moralität). „Statt einer Einleitung“ dient dem Versuch, anhand der sozialen Denk- und Lebensform des Anfängemachens diese Dimensionen in knapper und exemplarischer Form auseinanderzulegen. Man könnte auch sagen, es sind vier Leitfragen, die helfen, einen Begriff der sozialen Realität zu verfertigen: In was für einer Problematerie bewegen wir uns? Wie steht es um ihren Gebrauch? Zu welchen Übertragungen, Überschreitungen, Überwindungen, Überzeugungen usf., zu welchen Transfers geben sie Anlass und fordern sie uns heraus? Und, *last but not least*, wie ist es möglich, in ihr aus allen Rollen zu fallen und doch „im Rahmen“, „bei der Wahrheit“, „gesetzestreu als das Gesetz“ zu bleiben?

Geist und Gesellschaft

Die Aufnahme beider oben genannter Gesichtspunkte wiederum bringt das eigentliche Anliegen, das im Hintergrund der Spektralanalyse der gesellschaftlichen Verhältnisse steht, zur Sprache: *die soziale Praxis als Schauplatz philosophischer Erfahrung* zu begreifen. In diesem – in loser Anlehnung an Adorno gewählten – Begriff geht es um die Lesart zweier Sätze, die sich über ihren Doppelsinn wechselseitig erläutern. Das eine Mal versucht sich die Philosophie an einer durch ihre Interessen bedingten Aufführung, d. h. an einer Darstellung und Kritik der sozio-normativen Praxis. Das andere Mal ist die soziale Praxis der Schauplatz, auf dem auch das philosophische Denken erscheinen und Auskunft über seine Performance geben muss.

Die Philosophie selbst wird auf den Schauplatz sozialer Praxis gebracht. Sie wird mit Blick auf die Diskursivität ihrer Modelle und die Dekonstruktivität ihrer Analysen hin befragt: Was lässt sich im Entstehungs- wie Geltungszusammenhang des sozialen Lebens über sie, über ihre „Immanenzebene“ (Deleuze) sagen? Die herrschenden Ideen müssen zu den Ideen der Herrschenden in Beziehung gesetzt werden. Die Philosophie der sozialen Praxis zielt nicht nur auf das gesellschaftlich Unbewusste und die sozialen Normen, in denen sie sich spiegelt, in ihr muss auch vorrangig das Verdrängte der Philosophie zur Sprache kommen, nicht anders als es in Kult und Kultur, Mythologie und neurotisch organisiertem Wahn zu Bewusstsein gebracht werden muss. Sie muss dem Eigensinn der Praxis

Rechnung tragen. Sie muss aber auch lernen, dass das, was in ihrem Rahmen für wahr gehalten oder verworfen wird, selbst eine soziale Praxis und nicht eine Frage objektiver Tatsachen ist. Abgekürzt lassen sich beide Lesarten auf die Formel von der sozialen Praxis als dem *Thema* und dem *Medium* der Philosophie bringen. Dahinter steht die weitergehende, anspruchsvolle Idee, den Begriff der Sozialphilosophie dadurch zu erläutern, dass man ihn durch eine Sozialphilosophie des Begriffs näher zu bestimmen sucht. Die Aufsuchung des Sozialen im Begriff, die des Begriffs im Sozialen sollte helfen, die Grundrisse einer Philosophie der sozialen Welt zu entfalten. Denn die soziale Welt ist zu einem nicht geringen Teil das performative Produkt der Begriffe, durch die wir sie denken.

Was beide Analyseebenen – die soziale Realität und die historische Formation der Begriffe – heute miteinander verklammert, könnte mit der schwelenden *Krise der Repräsentation* zu tun haben, wie sie nicht wenige Beobachter zu erkennen glauben. „Das moderne Denken“, um nur eine Stimme anzuführen, „entspringt dem Scheitern der Repräsentation wie dem Verlust der Identitäten und der Entdeckung all der Kräfte, die unter der Repräsentation des Identischen wirken.“²⁷

Begriffs- und Weltverlegenheit. Während Adornos kritischer Sinn noch darauf zielte, dass Begriffe (zwiespältige) *Übergriffe* auf das Nichtidentische sind, Instrumente zur Selbst- und Weltbemächtigung des Singulären, des Sinnlichen und Fremden, sehen Theoretiker einer *fluid modernity* das Problem eher darin, dass sie *Übergröße* haben: Sie passen nicht, sie schlottern, und es besteht wenig Aussicht, sie wirklich ausfüllen zu können. Von den durch begriffliche Schemata markierten Sachverhalten bleiben nurmehr deren Schemen. Kostümierungs- und Simulationseffekte gewinnen die Oberhand. Die Begriffe verstehen es nicht (mehr), die Sachverhalte, die sie erschließen, erklären und repräsentieren sollen, an sich, d. h. an ihre Sicht zu binden. Es fehlt an Vertrauen in die Macht und Reichweite sowohl der Erschließungs- wie der Determinationskraft der Begriffe.

Luhmann sieht das ähnlich. Die Proklamation der Postmoderne habe mindestens den Verdienst, bekannt gemacht zu haben, „dass die moderne Gesellschaft das Vertrauen in die Richtigkeit ihrer eigenen Selbstbeschreibung verloren“ habe.²⁸

Aber das Vertrauen in die Vernunft und die Macht der Begriffe, das hat Hegel ausdrücklich vermerkt, „ist die erste Bedingung der Philosophie“, über sie kann der Mensch „nicht groß genug denken“.²⁹ Immer lautet die Devise, die

Wahrscheinlichkeit sei nichts gegen die Wahrheit. Es ist nun keine geringe Verlegenheit der Philosophie, den Verlust der Begriffe zu konstatieren und sich in der Durchdringung der Realität dennoch auf sie stützen zu müssen. Sich darüber hinaus rückhaltlos dem Bewusstsein zu öffnen: mit wie vielen Fasern ihrer Existenz die Philosophie mit dem, was *nicht* Philosophie an ihr ist, verbunden bleibt. Ihr unmöglicher Ort ist die verschwiegene Stelle ihrer Produktivität.³⁰

Das Scheitern der Repräsentation ist nicht allein eines des Denkens, es läuft einer auf allen Ebenen des sozialen Verkehrs krisenhaft empfundenen gesellschaftlichen Repräsentation parallel. In der Moderne haben all überall die Intermediäre die Macht und die, die sie als Bevollmächtigte und Vertreter autorisieren. Das arbeits-, verwaltungs- und gewaltenteilige System herrscht auf allen Ebenen seiner sozialen Reproduktion dem persönlichen Leben den Zwang auf, sich durch Andere und Anderes, durch Agenten und Agenturen, Automaten und Autoritäten, Abgeordnete und Abkommen, Anwälte und Ärzte, Eliten und Expertisen vertreten zu lassen.

Und die halten nicht oder nicht das, was sie zu vertreten versprechen, nicht unbedingt aus böser Absicht, sondern weil die Organisation massenhafter Vertretung fast zwangsläufig zur Verselbstständigung der Vertretungsstrukturen, ihrer Aufgaben, Interessen und Ziele führt. Die Intermediäre lösen eigensinnige Bestrebungen aus, hinter oder in denen die individuellen Anliegen in Politik und Wirtschaft, Geld und Gesundheit, Recht und Reisen planmäßig verschwinden. Man macht die Erfahrung, als entzögen sie uns unberechtigterweise das Leben, als bestünde die Hypothek der entfesselt wuchernden Repräsentationssysteme darin, unser Interesse an Selbstständigkeit, freier Zeit und zivilem Leben im Umgang mit ihnen zu verwerfen. Als verdoppelte sich das Unbehagen in der Moderne zuletzt in dem unguuten Gefühl, die Ursachen für das moderne Marionettentum auch noch in eben den entfremdeten gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen suchen zu müssen, die als Errungenschaften des modernen Lebens gepriesen werden. Das beständige Erzeugen von Anderssein bringt die Moderne fortlaufend in Zugzwang.

Moderne Weltverlegenheit beschränkt sich aber keineswegs auf eine stark eurozentristisch verengte Sicht. Weder das „Klima“ noch die „Städte“, der „Terrorismus“ oder das „Kapital“ lassen sich in ihren krisenhaften Erscheinungsformen sinnvoll reterritorialisieren. Angesichts globaler Armut und tödlichem Hunger, Korruption und Misswirtschaft sowie der offenen Gewalt weltweiter

Bürger-, Stammes- und Religionskriege gibt es auch das nackte Leben derer, die zu Hunderttausenden zwischen allen Fronten *keine* (amtliche) Vertretung haben. Ohne politische, rechtliche, kulturelle Vertretung sind sie restlos aufgeschmissen. Das gibt in vielerlei Hinsichten zu denken. Was interne und externe, lokale und globale, die Erste, Zweite und Dritte Welt betreffende Entstehungsherde von Konflikten angeht. Keine Philosophie der sozialen Welt kann sich davon suspendieren. Auch nicht davon, wie weit eine Philosophie entlang der sozialen Grammatik westlicher Gesellschaften dabei an ihre Grenzen stößt, Begriffs- und Weltverlegenheit in einer Art Parallelaktion ineinander greifen.

Zum Aufbau dieses Buches. „Statt einer Einleitung. Einen Anfang machen“ hat Modellcharakter, dieses Kapitel ist eine Art Vorlauf, es bietet einen Kurzdurchgang durch den zentralen Gedanken, von dem sich die *Kritik der verlegenen Vernunft* insgesamt leiten lässt. Wie die Vorrede dient es der Präzisierung des Programms. Das besteht aus zwei Fragen. Wie ist ein philosophischer Zugang zur sozialen Welt möglich? Antwort: indem man die soziale Welt anhand von alltäglichen Praktiken wie Verantworten, Verbessern, Ignorieren u. a. analysiert. Wie ist Sozialphilosophie möglich? Antwort: indem man die soziale Praxis auf den Schauplatz der Philosophie und das philosophische Denken auf den Schauplatz der sozialen Praxis stellt.

Die vier Teile (Ökonomien, Transformationen usw.) werden jeweils von Studien gerahmt, die einen stärker methodologischen und/oder historischen Zuschnitt haben. Sie erweitern den Kreis der Überlegungen zur Sozialphilosophie. Dabei kommt die Arbeit immer wieder auf die Frage, womit der Anfang (des Wissens, des Wahr- und Bezugnehmens, des Sprechens und Handelns) gemacht werden soll, zurück: Wie mit der Unmöglichkeit, einen Anfang zu machen, verfahren wird oder verfahren werden soll. Sie nimmt die von Hegel in der *Wissenschaft der Logik* geäußerte Rede von „der modernen Verlegenheit um den Anfang“ zum Anlass, das im 19. und 20. Jahrhundert vertiefte Bewusstsein von der Erosion der Grundbegriffe („Flucht aus der Kategorie“) unter diesem Stichwort zu befragen.

Statt einer Einleitung

Einen Anfang machen

*Im Menschen allein ist wieder jene abgründliche Freiheit,
er ist mitten in der Zeit nicht in der Zeit, ihm ist verstattet,
wieder Anfang zu seyn. F. W. J. Schelling¹*

*Aber wie soll leben ein Mensch, wenn er sich
nicht mehr darauf verlassen kann, daß es anders
kommt, als er denkt. Th. Mann²*

Wenige Schemata unserer individuellen und kollektiven Selbstverständigung sind mächtiger als die des (Neu-)Anfangens. Die Suche nach (und die Institution von) großen oder kleinen Anfängen, sei es in der Natur oder in der Gesellschaft, im Akt göttlicher Schöpfung oder menschlicher Einbildung, hat alle Revolten, das Anfangsparadigma zu stürzen, überlebt. Die Menschen erkennen sich im Anfangenkönnen. Kant hatte die richtige Intuition, als er den tiefsten Grund, worin Mensch und Vernunft sich spiegeln, im Anfangenkönnen (der Freiheit) gesehen hat. Kein Wunder also, dass das Anfangenkönnen wie nur wenig zur Ausbildung des modernen Bewusstseins gehört – Anfänge, wohin man blickt.

Heute ist das Bewusstsein allgemein, dass es nicht einen Anfang gibt, sondern deren viele, dass es nicht in der Hand mächtiger Einzelner liegt, einen Anfang zu machen: Heute erklären lokale, regionale und globale Akteure ihn sich gegenseitig. Ein Anfang kommt oder steht selten allein, seine Organisationsform gleicht seit Langem einer GmbH, man muss ihn unter Vorbehalt seiner Risiken organisieren. Fast immer hat er einen offenen Ausgang; ob er gelingt, zeigt sich erst später, er ist eine Chiffre für das, was kommt oder kommen könnte. Ob mit seiner Pluralisierung und Dynamisierung seine traditionell unterstellte Leucht- und Determinationskraft nachgelassen hat, wird zu klären sein.

Anfangenkönnen wird ein anderes Wort für Moderne, für das Bewusstsein und das Lebensgefühl der transatlantischen Gesellschaften des Westens, für ihre großen Institutionen von der Politik bis zur Wirtschaft, welche die Möglichkeiten des Neuanfangens – vom Regierungswechsel und der Erfindung neuer Bedürfnisse bis zu technischen Innovationen und künstlerischen Avantgarden –

zur Grundlage ihrer Praxis gemacht haben. Es ist auch die Zeit lauter und leiser Anfänge. Ihr erster Beobachter ist Nietzsche, der eine wahre Meisterschaft der Stimmen darin entwickelt, die leisen, „die auf Taubenfüßen kommen“, von den lauten, die auf den Märkten ihr Geschrei erheben, zu unterscheiden. Die ersteren bringen den Sturm, sie lenken die Welt.

Mit der Heraufkunft der modernen Welt gerät auch die Suche nach den Anfängen in Form letzter, prinzipieller Erklärungen, wie sie in der Philosophie die längste Zeit hindurch üblich gewesen sind, in die Krise. Geraume Zeit, bevor Adorno das Ursprungsdenken heftig attackiert und Foucault es im modernen Denken zurückweichen und wiederkehren sieht, stellt Hegel die Diagnose einer modernen Verlegenheit um den Anfang.³ Diese Verlegenheit bildet den (doppelten) Ausgangspunkt, das Anfangen nicht als *Erklärungsprinzip* (wie die Alten) und auch nicht als *Reflexionsbegriff* (wie die Neueren⁴), sondern als *soziale Kommunikationsform* oder Praxis zu begreifen.

In der Gegenwart einer iterativen Moderne gehört es schon zur Standardausrüstung wissenschaftlicher und philosophischer Diskurse: Das wahre Anfangen liegt im Zwischen, im Medium, in dem, was vermittelt und vermischt, verführt und verdrängt, verwoben und verschoben wird – es ist ein Hybrid.⁵ Spätestens seit Hegel und Schelling sehen wir uns mit *Anfängen inmitten* konfrontiert, die uns nötigen, zur formalen Semantik eines prozessual angesetzten, bestimmt-unbestimmten Dritten zu greifen: Der wahre Anfang liegt – diskursiv, temporal und sozial – *mittendrin*, und d. h., nicht in der Mitte, sondern irgendwo, dazwischen, was immer Reibung verheißt. Neben die Frage, wie ein Anfangen auch nur möglich sein kann, tritt die nach seiner Situierung: nach seinem Mittendrinsein oder seiner *Internität*.⁶

Das erste Unterkapitel handelt von den begrifflichen Umstellungen, die heute mit dem „Anfangen mittendrin“ einhergehen sowie der Frage, wie das Sozialdispositiv des Anfängemachens in der Realität Fuß fasst. Daran schließt sich eine Reflexion auf das Programm und die Methode einer Sozialphilosophie an, die – am Leitfaden vernunftkritischen Denkens – als eine der modernen Welt sollte auftreten können. Der darauf folgende Teil dient der Ausarbeitung der Grammatik des Anfangens als einer sozialen Praxis. Dazu werden vier Begriffe ins Spiel gebracht, mit denen die Rekonstruktion der sozialen Denk- und Lebensform gelingen könnte: Medium und Mechanismus, Metaphorizität und Moral. Die Schlussbetrachtung stellt sich dem *post histoire* vielfach geäußerten