

Globalités paradoxales et  
ipséités différentielles sans dehors

*Constructions du sens social  
et culturel du présent*

## Du même auteur

*Sache und Logik der Phänomenologie Husserls und Heideggers. Beitrag zur Klärung der Idee von Phänomenologie*, Altenberge Akademische Bibliothek 1985.

*Droit et société chez Niklas Luhmann. La contingence des normes* (avec un Avant-propos de Niklas Luhmann), Paris Presses universitaires de France 1997.

*Norme, fait, fluctuation. Contributions à une analyse des choix normatifs* (avec Jean-Luc Gaffard), Genève Droz 2001.

*Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2002.

*Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS Éditions 2004.

*Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.

*Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Presses universitaires de Strasbourg 2006.

*L'intime: genèses, régimes, nouages. Contributions à une sociologie et une psychologie de l'intimité contemporaine*, Paris Ganse Arts et Lettres 2007.

*Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

*Die Gegenwart des Sexuellen. Analytik ihrer Härte*, Vienne Berlin Turia und Kant Verlag 2011.

*Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012.

*Genèses du corps: des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants*, Paris Ganse Arts et Lettres 2014.

*Le corps sans garde: innocence, oraison, délire. Voies de l'être vrai*, Paris Ganse Arts et Lettres 2016.

*Souffles*, Paris Ganse Arts et Lettres 2018.

*Soit ! Dé-soit ! Un encolonnement*, Paris Ganse Arts et Lettres 2018.

JEAN CLAM

Globalités paradoxales et  
ipséités différentielles sans dehors

*Constructions du sens social  
et culturel du présent*

GANSE  
ARTS ET LETTRES

2019

Mise en page : Ariane Eichhorn  
© Ganse Arts et Lettres.  
Toute reproduction non autorisée est illégale.

ISBN 978-2-490640-00-3  
EAN 9782490640003  
© 2019 GANSE – ARTS ET LETTRES, PARIS

## Introduction

Les textes qui suivent représentent les moments d'un effort de penser la manière dont nos cultures et nos sociétés projettent le sens sur lequel elles orientent leur cognition et leur action. La focalisation thématique de ces textes sur le présent ne leur vient pas d'un intérêt particulier pour des élucidations sociologiques qui contribueraient à mieux le comprendre, à mieux s'y orienter ainsi qu'à influencer sur le cours de son évolution. Elle leur vient d'une rupture qui fait du présent une frange du temps collectif qui se défalque de la somme totale du temps historique, laquelle réunit en un même ensemble solidaire toutes les époques, si variées entre elles et si contrastantes, de ce temps. Pour le mettre en image et nous donner une intuition de ce basculement du temps humain vers une nouveauté qui a beaucoup de peine à saisir sa propre radicalité et la discontinuité qu'elle fonde, on peut se figurer une manière de rupture qui annule la gravité au sein d'un espace et fait que celui-ci se détache de l'entière de l'espace en lequel il était inclus et va constituer un nouveau repère. Le détachement d'un fragment qui brise avec le tout dont il semblait être une continuation ou une pointe ne peut s'imaginer que corrélatif d'un choir de la masse et de la substance de ce tout vers un centre éloigné qui est le sien. Le fragment, lui, s'organise et se comprend comme le nouveau séjour de l'être collectif humain. Ce séjour est libéré de la pesanteur de l'ancien, retranché du domaine d'efficace des grands attracteurs du sens qui ont donné à l'histoire humaine sa solidarité interne et la redondance de ses formes.

Tentons de préciser ce contraste et commençons pour cela par mettre en évidence ce qui ne le constitue pas. Reconstruisons, la radicalité de la rupture restant sauve, ce qui fait l'ambiguïté des caractères communs que les deux repères gardent en eux. Nous nous rendons compte que la communauté la plus ambiguë que révèlent ces deux repères est celle de leur constitution précisément en des ensembles englobants, au sein desquels le sens est produit selon des schématismes certes radicalement différents, mais ne touchant pas à l'englobance qui incurve et ré-incurve ce sens produit, et dès lors immanquablement insis ou piégé, en elles. Enfin, en questionnant cette manière qu'ont deux mondes si dissociés de rencontrer toujours au-devant d'eux les parois de leur propre matrice de faire sens avec le réel qu'ils sont, nous pourrions désigner assez nettement les différences qui marquent leur globalité et leur clôture.

Les ensembles communicationnels que sont les sociétés humaines ne font rien d'autre que produire du sens avec lequel elles font le réel qui fait leur présent. Elles sont des machines à produire ce sens et sont coextensives à chaque fois aux matrices structurellement redondantes

et factuellement indigentes de cette production. Le sens est toujours en quelque sorte piégé par des structures de sa production et de sa dissémination qui le bornent et qui, si elles le démultiplient à travers une variété de champs de l'affect, de la pensée et de l'action, le replient et le renouent toujours à l'intérieur de globalités primordiales. Ces globalités l'englobent et définissent les concavités de l'intérieur desquelles le monde s'arrondit au-dessus et au-dessous des sociétés qui habitent ce repère du réel sensué<sup>1</sup> par les cultures qui sont les leurs. Au-devant de toute vie ou de toute activité sensuantes le monde est toujours en arrondissement englobant. Au plus loin que ces sensations poussent leurs projections devant elles, elles ne peuvent que rencontrer un arrondissement du monde et son englobance.

Cette structure d'incurvation indéfinie et de ré-enveloppement global détermine le piègement du sens dans un repère qui constitue le séjour (dans le « monde ») d'une très grande variété de sociétés. C'est de ce piègement qu'elles participent et en ce piègement qu'elles se rejoignent. C'est en lui qu'elles peuvent communiquer, sur le fondement d'une communauté de structures. C'est pour cela qu'aucune société ni aucune culture ne se révèle absolument étrange et n'est, de fait, absolument étrangère à une ou toutes les autres. Les constances tant anté-néolithiques que post-néolithiques du plus grand nombre de variables pensables de traits culturels ou, dans notre langage, de lignes de sensation, sont telles que l'évidence des structures communes que l'anthropologie et la sociologie y lisent apparaît tout à fait prégnante.

La thèse dont les études suivantes apportent des illustrations diverses, c'est que le tournant époqual majeur – on pourrait dire macro-époqual – que notre présent représente par rapport à toutes les périodes historiques qui l'ont précédé, ne déroge pas à ce piègement du sens dans une englobance. Et cela apparaît clairement alors même que ce tournant représente un arrachement littéralement radical à l'ancien repère que nous pouvons pointer dans sa globalité spécifique comme un espace total ferme et défini. Le moindre surplomb philosophique sur la problématique permet de le désigner très correctement, instructivement et précisément d'*ontologique*. De cette qualification ainsi que de celle qui se rapporte au nouveau repère « *post-ontologique* » j'ai donné, à travers toute une série de travaux<sup>2</sup>, une subs-

---

1 Sur le concept d'un sensuer – comme acte de sensation –, je dois renvoyer aux travaux du corpus qui se place au fondement des études publiées ici, c'est à savoir : *Sciences du sens. Perspectives théoriques*. Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006 ; *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010 ; *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance*, 1. *Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012 ; *Genèses du corps : des corps premiers aux corps contemporains. Une théorie des mouvements corporants*, Paris Ganse Arts et Lettres 2014.

Il suffirait cependant de comprendre, assez intuitivement, la sensation comme l'opération de faire sens avec quelque chose (i.e. avec une intentionnalité dirigée sur un objet du monde) pour entrer dans l'intention de notre propos ici. De *Sciences du sens* à *Genèses du corps* l'emploi et l'affinement du concept ont été, de fait, constants. Il en est devenu difficilement substituable et une explicitation rapide de son sens, ses embranchements ou ses enjeux plongerait dans l'embarras. Je ne peux, du coup, que renvoyer à ces travaux, leurs tables des matières et leurs glossaires.

2 Il s'agit, en sus des ouvrages cités dans la note précédente, de deux ouvrages tout à fait déterminants quant au développement du concept de théorie post-ontologique : *Was heisst: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz

tantiation suffisamment dense pour pouvoir traiter l'une et l'autre qualification comme des concepts phénoménologiquement élucidés et pouvant être opérés avec une grande rigueur théorique. C'est dire qu'il faut insister sur le fait que la thèse énoncée ne correspond pas à une vue spéculative ou une improvisation. Elle se pose sur un arrière-plan où la problématique de la sensation, de son historicité et de son tout dernier « divide » qui isole la structure et le style des sensations contemporaines de toutes celles qui les ont précédées, a été très minutieusement développée. La reconnaissance d'une ré-englobance de la sensation dans des structures qui sont des matrices de production d'effets différentiels, disséminateurs ou dissipatifs du sens, et non pas d'effets de liaison et de constitution d'identité, se fonde sur un théorème fondamental<sup>3</sup>.

La première accommodation de la vision qu'il faut accomplir ici concerne l'image ou l'idée de globe et de globalité. Il est presque impraticable de scinder l'intuition de celle-ci de celle d'une figure à peu près sphérique, en tout cas d'un tout arrondi par le cumul de ses propres parties, venant s'y agréger de toutes parts. Même si nous tentons de nous éloigner de l'idée d'une sphéricité mathématique, nous ne pourrions pas aller dans le sens opposé à cette idée au-delà de la représentation d'un ensemble constitué par agrégation pour former la figure la plus grossière qu'on puisse imaginer d'un globe, et qui est celle du grumeau. Or, la nouvelle englobance est faite, tout comme l'ancienne, d'une incurvation des lignes de projection du sens qui, comme nous le disions métaphoriquement plus haut, dans un effort de pointer un rapport phénoménologique rarement décrit, donne à la poussée génératrice des effets de sens une concavité qui polarise les deux faces d'une sensation quelconque. Ici, cependant, elle assigne à l'une la structure d'un dedans, à l'autre celle d'un dehors et à l'ensemble celle du tracé inaugural d'une distinction qui constitue un intérieur opérateur de la distinction 'intérieur / extérieur' elle-même.

Pousser la sensation le plus loin qu'il soit possible contre ses tout derniers effets, c'est-à-dire contre la courbure qui se fait au-devant d'elle, ne peut qu'accuser l'arrondissement du monde et rendre encore plus illusoire l'idée d'une percée de la membrane imaginaire qui s'en constitue vers un dehors du monde. Celle-ci fléchit, s'arrondit et recule toujours plus loin sous la pression. C'est une poussée indéfinie aux extrêmes. Nulle part l'immanence du monde, c'est-à-dire plus précisément l'immanence des sensations du monde à leur propre repère de production, ne se laisse percer vers une transcendance qui le donnerait à voir en dehors des repères relatifs de ses sensations. L'ontologie classique ne pouvait concevoir cette immanence que comme fondée et garantie par une transcendance dont la métaphysique se disait capable de reconnaître les nécessités structurantes sans pour autant pouvoir se placer

---

Universitätsverlag Konstanz 2002; *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz 2004.

3 Ce théorème s'élabore à partir d'une multiplicité de points de vue et de pièces théoriques dans la succession des ouvrages cités. Il est difficile de rentrer dans le détail de la dissémination de ce théorème à travers ces œuvres, car il est coessentiel à un grand nombre de descriptions et de constructions théoriques qui occupent une place centrale dans ce corpus.

de plain-pied en elle. L'immanence, incapable de se soutenir en elle-même dans l'être, exige de toute métaphysique sa fondation ultime dans une transcendance qui la fait voir de l'extérieur comme une globalité sphérique et close formant une totalité finie ou infinie. Or, cela ne change rien au fait que la construction de cette totalité ne peut se faire que de l'intérieur d'elle-même. Ici comme dans l'autre repère, post-ontologique, la poussée intellectuelle se fait par repoussement, de l'intérieur, des limites de l'expérience et de l'intellection. Ici, cependant, ce repoussement des limites agit sur la concavité de celles-ci, les arrondit jusqu'à constituer une intériorité sphérique dont la clôture est le gage de la possibilité d'une observation extérieure de cette clôture, c'est-à-dire à partir d'une transcendance au-dehors, comme une totalité une, parfaite et close.

Dans le repère post-ontologique, une nouvelle structure d'englobance est à l'œuvre. La poussée d'expérience et d'intellection n'agit pas sur la concavité intérieure de manière univoque. Elle ne la fait pas reculer jusqu'à la circulariser dans ses arrondissements et la réflexiviser dans des figures de fondation ultime. La nouvelle englobance est paradoxale et ne peut se contenter d'une simple clôture de sa concavité par réunion, à un certain degré d'incurvation, des deux bouts de ses parois pour former une enveloppe globale-sphérique close et unique. Elle ne peut non plus fonder son fondement dans le sujet par le biais de l'arrivée à un nouage dernier des trajets de la conscience dans le doute hyperbolique et l'irréductibilité de l'aperception de son immanence à elle-même.

En effet, il n'y a dans le nouvel horizon post-ontologique que des « antités »<sup>4</sup> ou ipsités différentielles qui, malgré leur analogie avec les ipsités ontologiques au point de vue de la réflexivité de leur constitution, se distinguent décisivement de celles-ci et s'en trouvent séparées par une différence radicale de structure. Ce que les théoriciens des systèmes appellent « système » et que nous avons montré être la meilleure esquisse structurelle de ces antités et ipsités<sup>5</sup>, est une opération continue de processement d'une différence entre un dedans et un dehors, opération accomplie en ce dedans qui pose cette différence elle-même entre lui-même (système) et ce qu'il n'est pas (son environnement). En dehors de cette différenciation – absolument première, inaugurale, autoponante et autoconstitutive – il n'y a rien. Le système est en entier et uniquement cette opération, identique avec son opérateur et son opéré<sup>6</sup>.

4 Je précise qu'« antité » est un concept élaboré dès *Sciences du sens*, auquel je renvoie ici pour plus ample renseignement.

5 La « différenciation » derridéenne, le « signifiant » lacanien, la « répétition » deleuzienne, etc. seraient, pourrait-on penser, de tout aussi bons candidats à procurer l'esquisse structurelle la plus prégnante de l'antité post-ontologique, à en donner le modèle le plus complet et le plus potent. De fait, le choix que j'ai fait dès mes premiers travaux du « système » de la théorie luhmannienne des systèmes à cet effet, n'a pas été un choix commode, rapide ou hasardeux. Il a été parfaitement réfléchi théoriquement et justifié dans une série de travaux qui l'ont surtout opposé à la « différenciation » et au projet déconstructionniste de Derrida – pour ne citer qu'un seul de ces travaux, je renvoie à : "The Reference of Paradox. Missing Paradoxity as Real Perplexity in Both Systems Theory and Deconstruction", in *Paradoxes and Self-Reference in Law*, edd. G. Teubner, O. Perez, Oxford Hart Publishers 2005, p. 77-99.

6 Je renvoie à ce sujet de la conception du système comme coïncidence absolue de l'*operator*, de l'*opere* et de l'*operatum* à mon *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug*, cité plus haut. L'idée d'une antité qui



L'analogie avec les déductions égologiques transcendantales de la *Wissenschaftslehre* d'un Fichte serait, pour qui s'y est sérieusement exercé, assez facile à mettre en évidence ici. Elle est frappante et donne à penser à la possibilité d'un rapprochement entre antités / entités d'ipséité des deux bords du *divide* entre les deux repères. Un tel rapprochement est d'autant plus convaincant qu'il convoque du côté des ipséités réflexives du « vieux-monde »<sup>7</sup> ontologique les figures les plus fines et quasi-paradoxaux de la réflexivité auto-fondatrice de la conscience constituante de la philosophie transcendantale. Or, c'est en osant des appositions transversales de ce genre que nous nous rendons compte au mieux des approfondissements de la contingence que connaissent les antités différentielles dans le nouveau repère post-ontologique. La déliaison, dans ce repère, de toutes les attaches qui donneraient à ces antités une fixité quelconque de leur référence, fait la singularité du domaine d'objectité qu'elles peuplent. Dès lors, l'intérêt de tels rapprochements est de révéler le fait que les ipséités actives ou opérantes, autoponantes ou autoconstitutives – que sont le « système » ou la « différence » – n'ont, à la différence de la conscience transcendantale du moi fichtéen ou d'autres ego-transcendantalités<sup>8</sup>, rien d'apriorique ni de pur. Elles sont radicalement désontologisées et ne représentent plus que des « antités » différentielles produites dans des effets contingents et mouvants de signifiante.

Ainsi, l'englobance du nouveau monde post-ontologique est d'ordre supérieur, car elle advient d'une ré-introduction de la première immanence (des antités à leurs propres distinctions directrices) en elle-même. Elle n'est en rien comparable aux réflexivités circulaires qui donnaient, dans des régressions réductives (faisant *epoché* de toute position de mondanité<sup>9</sup>), purifiantes (de toute empiricité) et fondatrices (en un nouage réflexif ultime), un *fundamentum inconcussum* tant à l'expérience de soi et du monde qu'aux régions et domaines d'objets qui constituent l'ontologie se structurant autour de cette expérience. Nous avons affaire, avec la nouvelle englobance, à une figure topologique complexe qui détermine la paradoxité de la globalité d'un monde qui est celui de notre présent : c'est celle d'une sphère qui rentre en

---

ne serait que seulement-accomplissement (ou opération), c'est-à-dire *Nur-Vollzug*, y est développée dans un chapitre spécial, mais trouve au-delà de lui des développements éclairants.

- 7 Luhmann parlait d'*Alteuropa* pour désigner le monde que les sociétés et les cultures européennes ont créé et dont la consistance était puisée dans les ordres du sens ontologiques. La mutation sociologique et culturelle qui effectue l'ouverture du nouveau repère post-ontologique permet d'avoir vue sur ce continent déserté comme sur un « vieux-monde ». Elle permet d'apercevoir sa propre englobance et la manière dont le nouveau-monde se situe en dehors d'elle, poussant, indépendamment d'elle, ses courbures et leurs redoublements. Chacun de ces mondes a ses propres modalités de se délimiter et de se définir dans un mouvement spécifique d'engolfement de soi – pour faire un emprunt maladroit, mais clairement parlant, à l'anglais.
- 8 On peut penser à l'ego transcendantal husserlien dont la pureté s'acquiert dans des réflexivités extrêmement subtiles, pénibles et éprouvantes à acquérir, à la fois hautement abstraites et expérientiellement robustes et saturantes.
- 9 Comme dans la démarche « méditative » de la phénoménologie husserlienne, qui se comprend comme prolongeant le doute cartésien sur son trajet de pensée ou en son expérience de pensée à visée fondatrice dernière.

elle-même et produit, au-delà de l'indéfinie concavité du monde que la métaphysique occidentale a réfléchi comme se sphérisant dans la dimension d'une universalité fondamentale et transcendante, un retournement de l'intérieur en extérieur lequel se retourne à son tour en intérieur, l'ensemble entrant dans une oscillation paradoxale. Tout ce qui dans ce monde a subsistance, ne l'a que de l'événement d'une transience de la différence qu'il fait dans un corpus environnant. Toutes les objectités de ce monde sont constituées dans la contingence parfaite de leur occurrence dans des relationnements qui sont eux-mêmes paradoxaux et oscillants. Ces antités ne constituent d'ipsité que différentielle et d'englobance que sans dehors. Cela veut dire qu'une telle ipsité ne peut être posée dans un espace de coexistence ou de compossibilité avec d'autres ipsités qui seraient closes et indépendantes. La fluence antitaire des relationnements – qui est celle des opérations d'association-différenciation qui font apparaître ces antités – ne laisse subsister que des ipsités hétérotopiques situées dans des espaces d'englobance irrelatifs les uns aux autres.

Les textes qui suivent ne présupposent pas comme acquises les prémices d'une quelconque pensée postmoderne ou d'une pensée de la postmodernité. Ils ne peuvent être situés que dans le référent théorique qui a été très patiemment et soigneusement élaboré dans les ouvrages auxquels j'ai dû renvoyer ici à plusieurs reprises. Ils en constituent des excroissances en quelque sorte. Mieux, ils en constituent des « exercices »<sup>10</sup>, c'est-à-dire des pièces où l'on s'exerce à en comprendre l'intention et la portée, à maîtriser le maniement de leurs concepts et de leurs figures de pensée, à pénétrer toujours plus avant dans les exigences qu'ils nous font de subtilité, d'audace, d'inventivité et d'émancipation des anciennes facilités du penser. De plus, certaines descriptions, certaines analyses, certaines thèses de ces textes font mieux que d'illustrer ou de corroborer les prémices du corpus cité. Elles contribuent parfois des éclairages et des approfondissements importants, parfois même décisifs, de l'ensemble de la réflexion post-ontologique fondamentale.

Pour ne donner que quelques exemples :

- les concepts de dénomination et de transience, développés dans le premier texte de ce recueil ;
- celui du redoublement de l'émergence, développé dans le second et le troisième, et capable de problématiser irrémédiablement l'ontologicit  de toutes les formes narratives du faire sens – perspective reprise dans le quatrième chapitre, mais à partir de prémices médiologiques ;
- le concept d'anonymie (comme manque d'une deixis lexicale dénommant des objets du monde) qui prolonge la théorie de l'articulation développée depuis *Sciences du sens* et débouche sur une réflexion sur l'absence de dehors de tout langage (cinquième, sixième et septième chapitres) ;

10 L'*exercitatio* désigne un mode d'enseignement ou d'étude centré sur l'appropriation, par essais et répétition inlassables et appliqués, des « gestes » constitutifs d'un savoir, d'une technique ou d'un art. Dans la tradition savante ou rhétorique, l'*exercitatio* est plus que l'*animadversio* (la simple considération) d'une matière quelconque. Elle dénote normalement un autre type d'effort et de méthode.

- la question de la possibilité de faire du désir un des objets de la construction sociale du sens – à l’instar de tous les objets intentionnés dans la communication sociale –, menant à conclure sur l’impossibilité d’une telle insertion (huitième et neuvième chapitres) ;
- l’idée de globalisation de la « société mondiale » (Weltgesellschaft) et le sens structurel et topologique que peut avoir une telle globalisation quand elle s’effectue dans un redoublement de sa clôture, à la manière de ce nous avons évoqué dans cette introduction comme schéma d’englobance par rentrée en elle-même d’une structure sphérique (dixième chapitre – que prolonge une réflexion, dans le chapitre qui suit, sur le sens à donner à ce qui est immanent à cette société et ce qui reste en dehors d’elle comme sa transcendance) ;
- le dédoublement de cette problématique de la globalisation de la société (par rentrée en elle-même de sa figure globale) dans une considération de ce qui constitue la science d’une telle société et d’une telle globalisation (douzième chapitre) ;
- une réflexion sur l’histoire qui déploie une forte élucidation analytique de son concept et reconstruit l’émergence de l’objet historique sur des fonds qui en permettent des relationnements de plus en plus complexes (treizième chapitre).

Dans l’ensemble, nous pouvons dire que ce faisceau de lignes très différentes, mais surtout très denses du penser, enrichit considérablement ce qui a déjà été publié sous la forme d’ouvrages autonomes.



# What does it imply to operate on the basis of difference instead of identity?

## Towards a post-ontological theory of society

### The intellectual space of difference<sup>1</sup>

Dealing with a plurality of difference theories, with post-ontological ways of theorising and performative ‘différance’-thinking can lead very easily to confusion. That is why it is necessary to define and circumscribe one’s own point of observation regarding these avenues of thought. Preliminary questions have to be put: is such an observation a descriptive one, attempting to devise entries into a new practice of thinking which is not intuitive, going against the spontaneous impulses of world perception and ordering, deconstructing whole aspects of world-givenness and opening perspectives which rather blur the sight than clarify it? Is such an observation immanent to one or the other of these new modes of thought and does it try, from its own point of observation, to gain a view of all others? While doing this, would it be possible to exclude an effect of structural inadequacy—between the elusive points of observation, which are constituted by difference theories? Would such an exploration of the intellectual space in which such theories are assembled be merely classificatory in the sense that, using descriptions which I have characterised as immanent, it would construct, identify, compare and classify various figures of thought having in common their rupture with the traditional categories of the ontology, that is with identity, stability, unity, firmness of the observed under changing modes of observation? This would presuppose the possibility of an encompassing space in which such theories become commensurable, comparable and classifiable.

---

<sup>1</sup> As a preliminary remark I would like to precise the “genre” of my contribution. It is not meant to substantiate results by showing how they emerge from study, synthesis and advancement of existing research. The paths I am treading are somewhat solitary. This is due to the lack of an interdisciplinary effort and a correlative community of researchers dealing with the theoretical, epistemological and philosophical implications of major changes in theory building in the human and social sciences. If my concepts and my terminology seem to be in a way idiosyncratic, this is because I had no other choice than to go ahead with my reflections without waiting for the emergence of such an effort and the constitution of its conceptual space. I shall consequently limit myself in the apparatus of my present contribution to very few reference. I suppose the bulk of luhmannian system theory and cultural science studies as known. I do not take pains to refer to the extensive literature existing in those fields. I shall however indicate, when indispensable, preceding works of mine on ground of which I am building here my new conceptualisations.

It is important to articulate precisely the difficulty, which is encountered in such an approach. I would formulate it in the following way: De-ontologising figures of thought are in themselves “unthinkable”. We should not cultivate any illusion regarding our capacities to think along de-ontologised lines of thought. In the process of such thinking we are, in fact, always re-ontologising most of the terms concerned. This I have shown in an extensive work on the epistemology of the social and human sciences<sup>2</sup>, concentrating in its first part on Simmel and Saussure<sup>3</sup>. Working along the lines of the relationism of Simmel and the differentialism of Saussure I tried to give an account of the intellection processes involved in the thinking of the “absolute relation” of the former and the purely differential entity of the latter. The relapsing effect from relationist and differential projections of thought to intuitive ones showing intrinsic solidarities with the extensivity and transitivity of usual thought schemes is structural. It is a quite painful undertaking to analyse the thought procedures enabling us to think difference in its self-elusivity as the mode of givenness of any world entity. Such an analysis shows how restricted the access to such forms of thinking is and how elusive they themselves are. There are only critical moments in such a thinking in which difference orientation can be practised on a specific segment of thought, beyond which it cannot be maintained in its full potencies.

A second difficulty is related to the fact that the space of post-ontological thought is a very chaotic one. Theoretical propositions are numerous and highly heterogeneous, ranging from Derrida to Luhmann, via Rorty and Deleuze<sup>4</sup>. The question is then: does it make sense to bring light, order, clarity, analyticity into this space? Since any difference in this space engulfs itself and all others in a manner that makes impossible any disentanglement and any reordering of such differences, is the thrust towards a differentiation of difference theories and their ordering, i.e. the thrust towards understanding, comprehension, intelligibility a post-ontologically justifiable one?<sup>5</sup>

My answer would be: yes, for two reasons: first, because the figures of classical paradox, i.e. the standard figures of self-entanglement, self-contradiction, regression to the infinite etc. are not effective in the space of post-ontological thought itself, which then is not challenged nor impugned by such figures; second, because post-ontological theory is a process of events (of differentiation) taking place as events of intellection, lighting an emergence of difference which makes a difference (that is: which matters) and has thereby an effect on the interests of those handling such a difference intellectually. Going straight to my central thesis, I would say that the central concept of any post-ontological theory will have to be that of intellection<sup>6</sup>.

2 *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006.

3 At stake are basically Simmel's *Philosophie des Geldes* and Saussure's *Cours de linguistique générale*.

4 See the contribution of Niels Lehmann in *Cybernetics & Human Knowing*, vol. 11, no. 3, 2004.

5 This is the Lehmann's endeavour in the above quoted contribution.

6 On the meaning and structure of post-ontological theory, see the last study (“Was ist noch Theorie?”) of my *Kontingenzt, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.

My intention in this paper is to present a possible introduction of such a concept into the space of thought the entries of which I am trying to delineate here. My claim is that the concept of intellection is the only one enabling us to maintain a substantial negotiability between the principal unthinkability of post-ontological thought and its actual, eventual continuation.

### **The social correlation of difference**

My argument has at this juncture to introduce a term, which has not yet been evoked. My preliminary presentation did the economy of the term unintentionally, but in hindsight, quite significantly. It seems in effect possible to speak of post-ontological theories, ways of observation and ways of world perception and experience without referring to this term, namely society. Such an apparent superfluity is a crucial delusion. One would be inclined to think that society is a legitimate term that should be taken into consideration whenever theories are at stake which thematise society, communication, the individual, etc. Broadly speaking, whenever we are considering theories belonging to the social and human sciences. Society, the social in general, would represent object matters of a disciplined theoretical observation. Where they are not explicitly observed, they would have no relevance.

One has to stress very strongly the fact that society is a term implied pervasively by any difference orientation and that it is structurally immanent to any post-ontological setting. The working of difference within any field of observation is equivalent to that of a thorough contingentiation of all settings and the therein posited terms and entities. Fixed necessities maintain entities in their identity-based mould, within intrinsically determined firm limits, and they enhance continuous unequivocal identifications and re-identifications. When observation is oriented towards necessity, construct it, instruct it systematically into world sequences, then contingency is maintained at bay, and difference cannot make its irruption into the space of observation. Difference orientation is always linked to the introduction in theoretical (and practical) observation of points of view, which have contingentiating effects on the observed and the observer.

Ultimately it is the introduction, in Western culture and science, of functionalist modes of observation, which began to shake off the domination of substantialist ones. They led to nominalist modes of thought, de-realising a great number of mundane and intelligible entities<sup>7</sup>. From this position onward, it was the system concept, which filled more consistently and efficiently the place of the function concept and set the stage for a potentialised de-substantialisation of theory and practice. A marked transition was that accomplished by Niklas Luhmann from functionalism to what I term “equifunctionalism”, designating a sort of potentialised functionalism breaking with the last vestiges of identitarian, ontological

---

7 Classical works reconstructing this evolution are: Rombach, Heinrich, *Substanz, System, Struktur*, Freiburg Alber 1965, and Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.

settings within theoretical observations<sup>8</sup>. It led to the ripening of a sort of perfect form of post-ontological theory articulated around the concept of systemic autopoiesis.

Pervasive contingentiation of the whole of theoretical observation, that means of all areas of scientific inquiry, has been obtained through the breaking of the divide between subject and object. This has been achieved with the introduction of the idea of observation by which the object reveals itself to be the observer himself with the whole density of its constructive biases. The observer on his part ceased to be thought of as a subject and has been understood as the observation itself being a texture of social processes of communication in which the observed as well as the observer came to constitution—or condensation, to use a term from Spencer Brown's *Laws of form*. This is the place at which the term society enters the space of difference and difference orientation: every observation, be it that of social interaction or of mathematical equations, is effectuated within social communication processes and what is observed in it is nothing else than the striation of the space in which the object is projected by these processes themselves.

This is the way we have to conceive the link between theory and society. Both terms, theory and society, are infinite denominators of any term which is put above them, which means that they accomplish a self- and alien-engulfing of any term put in relation to them. The more so when they themselves are put into relation to each other. I propose now to turn to the problematics of such a setting into relation of theory and society in order to explore the potential of differentiation, contingentiation, de-ontologisation and intellection born by such a relationship.

### Theory and society

There seems to be a problem with a science of society under the post-ontological premises we introduced. In effect, the theoretical observation of social communication cannot take place anymore within the disciplinary, methodological and epistemological framework of *sociology*. The new assumptions call for the renewal of almost all problem positions within the science of the social which takes from now on the form of a *theory of society*<sup>9</sup> with both terms engulfing each other and leading to a form of inquiry which could be described with Luhmann as the design of a supertheory.

Both society and theory have undergone structural changes over the past decades. We will have to look at these changes in order to see if they can be put in relation to each other.

---

8 The “equifunctionalism” of Luhmann is a major avenue of de-ontologisation. It has been quite neglected in comparison with the concept of autopoiesis. The whole Luhmannian critique of ontological categories of thought within the sciences of the social takes its cue from a thorough destruction of the concept of goal (Zweck) which is the key concept giving human action unity and transitivity. See Luhmann, Niklas, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt Suhrkamp 1973.

9 The topic of the replacement of sociology through a theory of society gains decisive momentum in Luhmann's work from *Soziale Systeme* (1984) onward. Sociology is presented in the inaugural chapter of this work as a repetition of the classics (of sociology) and a reappropriation of their theoretical designs.



### *Theory*

Theory or science is not aware, within its ordinary disciplinary frames, of what is taking place in it. The change in science structure is only partly reflected within science. Chaos, indeterminacy, locality, dissipativity in the realm of experimental and exact science; indeterminacy or “différance” of the signifier in the sciences of meaning, argue in favour of an epistemological revision, but do not bring such a revision forth in full shape. One will have to theorise the change in the construction of science itself, in the design of its theories to initiate such a revision. Systems theory and the logic of form are powerful theoretical devices that can be fused into a decisive (radical) constructivist scheme reflecting upon the process of science making. The privileged field of such a constructivist approach is a theory of society, which reflects the changes of both terms constituting it.

Science is understood within the framework of such a theory as the first term of a self-enveloping relationship of theoretical observation on the one side and the social communication processes in which it takes place on the other. It is then a specific form of observation giving to apprehension aspects of the world by drawing distinctions on its surface. These distinctions structure the catenation of all concrete, particular acts of scientific observation. Such a radical constructivist approach is then able to explain the growth to the extreme of the capacity of object resolution of scientific theorising as an effect of the contingency and ephemerality of scientific observation itself. It enhances the consciousness of the contingency, paradigm relativity, falsifiability, provisionality of scientific knowledge and its theoretical formulations.

The enhancement of the object resolution capacity of science<sup>10</sup> does not only mean an improvement in the capacity to approach the object to the limits of its (microscopic) enlargement possibilities—by breaking it into last infinitesimal elements and holes or nothingnesses of discrete non-analysable emptiness correlating to the granularity of the “elemental” object. The constitution of the object is no more external, physical, material; but mental: it is a construction of the object from a variety of scientific, mostly incongruent points of observation. The possibility of variation (contingency) of scientific observation within the range of the discipline concerned and the relevant research programme is that which breaks the firmness of the object and dilutes it, resolves it like a graphic structure with ever-widening resolution capacities.

More precisely, the enhancement of object resolution within scientific observation is an effect of a general widening of the discrepancies between scientific perspectives themselves, a growth of the incongruence of those perspectives. The crossing (cross-breeding) of incongruent perspectives is the most productive device of science today. It is, one could say, the unique form of heuristics that we can use in our knowledge situation today. Incongruence, however, is a very counter-intuitive fact and scientists are mostly not aware of it, taking

---

10 The idea of an object resolution capacity of science and of its growth I borrow from Luhmann (especially in his *Die Wissenschaft der Gesellschaft* Frankfurt Suhrkamp 1990) and try to systematise it. It seems to me to be one of the most interesting motives of a post-ontological epistemology.

their cue from older scientific ideals of maximal consistency and closure of any theoretical form of knowledge.

### *Society*

If we understand—with Luhmann—society as communication, that means as a meaning system—or the other meaning system beside consciousness—then society is nothing else than an intersubjective meaning poiesis (Sinnpoiese). Ultimately, society is, when one radicalises the Luhmannian position we are referring to, the one and only meaning poiesis. Consciousness as the other system is not one in which meaning poiesis can be operated autonomously within a closure separating it from communication. Closed conscious meaning poiesis would be radically autistic: aversive, asemantic, substantiated only by perception and “Stimmung” with no semantic articulation. Society would then have to be understood as the only productive emissory processor of meaning—consciousness would be the receptive system, the digesting one, the one in which communication is consummated in the form of lived experience (Erlebnis)<sup>11</sup>.

As a meaning poiesis society processes self-distancing forms of observation, that is of operations whose effectuation mediates the givenness of any object or segment of the world. In contrast, life is a different basic poiesis<sup>12</sup> processing metabolic, convulsive forms of observation<sup>13</sup> based on a specific non-distancing form of “knowledge” operated within actual syntheses by which the environment is immediately represented within the biological system, irritating it and urging it to reproduce its elements in cyclical catenations of operations. While life has a scope of operation restricted to the immediate representation of its environments in itself, the boundaries of the social meaning poiesis are never encountered. There is no outside of the social poiesis of meaning as the unbounded whole of intersubjective meaning production. The world is the only engulfing horizon of such a poiesis, the world being the limit of all distinctions and being itself none. That means that society as the

11 On the problem of the coupling of communication and consciousness and the autistic structure of the latter, see the creative thesis of Peter Fuchs in his *Die Umschrift: Zwei kommunikationstheoretische Studien: “japanische Kommunikation” und “Autismus”*, Frankfurt Suhrkamp 1995.

12 I introduced a differentiation between basic and derivative autopoiesis in my “The Specific Autopoiesis of Law: between Derivative Autonomy and Generalised Paradox”, in Priban, Jiri, Nelken, David, (eds.), *Law’s New Boundaries: The Consequences of Legal Autopoiesis*, Aldershot 2001 Ashgate Publishers, p. 45–79.

13 I have in different contributions explained my understanding of the concept of observation and the necessity to guarantee it maximal inclusiveness in a manner that would make it include operations of biological poiesis and not only cognitive nor specific knowledge operations. I thus go along with Maturana’s contention that life also is cognition, reverting however the terms and considering cognition as well as life as operations of distinction discriminating changes in the environment of the system. Observation is thus coextensive with system actuality as such or the mere capacity of a system to posit itself in a continued and enhanced difference to an environment, this being a constitutive property of merely physical systems. A detailed discussion of the question can be found in my “Probleme der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung?”, in *Soziale Systeme*, 7 / 2001–2 / p. 222–240.

whole of communication is the whole of meaning and the whole of meaningful observation. Such a whole is not a totality. All systemic wholes are localities, more precisely self-engulfing localities. Society encounters the whole of the observable as its correlate, the whole of the observable being a local multiplicity of spaces opened by projected distinctions.

Observation and its observable cannot happen, come to pass, take place, have event, if the difference with which they correlate or out of which they are generated does not make a difference. To make a difference is not to be indifferent for a being capable of interest—to use a Heideggerian phrase: “dem es in ihm selbst um etwas geht”. An existential interest, that means a capacity to be concerned—“angegangen”—by the introduction in the world or the drawing on its surface of differences is a structural correlate to observation and the observable. Society is thus a body vibrating with the incidence on its interest-surface, on its world sensibility, of distinctions, differences to which it cannot remain indifferent. This builds the matrix for a structure of self-sensibility, which protracts the meaning poiesis indefinitely.

Production of information (that is of any cognitive or affective surprise, improbability or non-redundancy) is indefinitely self-regenerating since the incidence of a difference resonates on itself: by falling within society a difference (a non-indifference) transforms society and reacts thus to itself. The incidence of information is not only the incidence of the new, which is registered by social communication as such. It is the incidence of the incidence on the subject which is crucial here. Society is thus always resonating with its own differences in a process of self-sensibility, which makes of it a generator of new reactions to the incidence of the new. Every incidence of the new brings society into vibration: novelty as the incidence of the new itself generates an apperception and a perception of this incidence itself.

Society's sensible body resonates with novelty as society / social communication becomes the spectacle of itself. Novelty is a mechanism immanent to social communication, erasing any distinction or limit between the world whole in its actuality and the local whole of social communication. Communication thus becomes its one and only object and theme. It is the “difference” (in the sense of the non-indifference) to its own differences: it differs from each of them, the incidence of each of them on it generating the observation of this incidence itself. Communication lives then from its own spectacle<sup>14</sup>.

Contents as such do not count for much. Events—the event of a difference in its incidence and the event of a new difference through this incidence—are the substance of society in the sense of a process of resonating and of a self-sensibility actuated by novelty as incidence of information or non-redundancy.

This leads to the very modern phenomenon of societalisation of all that happens in the world—which is then the world of society. Society thus gains a sort of total responsibility for all that occurs—all that is observed by it, or simply all the observed: all that is constructed within communication seems to fall into the domain of that which can be regulated by communication. Society thus accomplishes a sort of total ascription to itself of all causality—even

---

14 On self-sensibility of certain media, see my theoretical developments throughout *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006.

something like nature (as a antithesis to society), and here especially wild nature, is ultimately a construct of communication as its is operating its meaning poiseis. Equipped with a very dense network of continuously operating mass media, society appears to itself as the resonating, self-sensible, all encompassing, self-engulfing imago of local totality.

### *A theory of society*

Under these circumstances, a theory of society is the product of an operating subsystem of society itself, the scientific subsystem, and within this subsystem of a particular discipline or complex of disciplines: the social sciences. Such a scientific observation of society is constituted by a bundle of networked communication strings, organised in adequacy to the standards of the type of scientific communication within the social sciences. Within this segment of communication, the whole of communication is observed as such. Such a whole being the whole of observation as all encompassing meaning poiesis as such, its reflection within a segment of it that cannot by principle nor by a precise criterion be distinguished from it entails a structure of paradoxical entangling.

*There exists no meta-language that is able to disentangle the segment from the whole and conversely<sup>15</sup>. If contents / objects can bear an index of order indicating a structural level of reflexivity, events cannot. There is no possibility and no criterion to distinguish incidences of differences and to differentiate novities as such. There is no difference of plane between social meaning poiesis and scientific meaning poiesis<sup>16</sup>.*

To put science and society in relation to any other term brings this term into a “Gödelisation” or paradoxical entanglement with the former. The more so, when science and society are related to each other. Society and science are terms engulfing themselves and everything that enters in a ratio with them. This is what recent science studies have shown. In the perspective of science studies—as well as of a systems theoretical sociology of science—, there can be no point of observation of science from which science could be observed before its entanglement with society or from which such an entanglement could be neutralised or its effects reversed or discounted. The engulfment of science by society reveals science to be a contingent effect of processes of social communication, which cannot cease to operate in any operation of observation, especially not that operation by which the relationship of science to those processes themselves is observed. In this respect, there is no site beyond these processes where a theory of the entanglement of science and society could establish itself. The observation of the entanglement itself is entangled in it.

In a theoretical and cultural setting determined by an irresistible recognition of the overwhelming power of paradoxising “Gödelising” figures engulfing all orders of meaning there

15 A theory of types is quite inadequate for such a purpose, because it can only mark contents and not events.

16 Lacan's thesis of the non-existence of a meta-language (capable of overseeing the language of the unconscious in us) can be linked to mine in a very pregnant way. I prefer not to develop here the transition to Lacan because the position of the latter should be worked out in order to show the consistency of the link. This would lead us away from our present concerns.

is no possibility to distinguish, in the iterated reversals of sameness and otherness, an inside and an outside of these orders. This is a major avenue of de-ontologisation, transforming as well the world of cognition as the substance and architecture of social normativities.

## **Denomination**

I would like now to reflect upon the logical structure of self-engulfing terms and their Gödelising effects on one another when they are set into relation to one another. We have encountered these figures of post-ontological paradoxising at their most stringent site, that is in the entanglement of theoretical observation with social communication, of science and society. Our conclusion was that there is no metalanguage, only events, production of surprise and novelty. This entails a new structure of knowledge based on the crossing of contingent, plural and incongruent distinctions. It is this structure that I now would like to comment upon.

In traditional logic, terms are conceived of as identities and unities that can be simply put or posited as such. God, man, bed, white, mortal... are such terms. They can take their place in enunciation as subjects (substantives) or as predicates (attributes).

Their entity is not touched, not influenced by co-position of other terms. When multiple terms occur in a position of thinking—while they are thought of, in an act of noein—they do not interfere as to change something into something else.

When multiple terms occur in a position in which they are thought of as belonging to the same multiplicity, then a space is imagined which is that of a set that has a number of elements. An abstract operation allows the building of a set that has no other element than one term. Still more abstract is the construction of a set that has no element at all.

This extremely short reminder of Aristotelian and set theoretical basics is intended as an introduction to the making of one operation, that of putting a term at the denominator of another one.

We are proceeding with so many precautions because there are different ways to operate a denomination. Most generally it is to put one designed term into relation to another designed term. Such a relation can be totally external, i.e. leaving unaltered the terms entering into relation, like that of building sets mentioned above. It is then the very elementary relationship of belonging to a set.

Other relations can be more complex. Multiplication brings together a term designed to be multiplied with another term designed to be its multiplier. The terms remain unaltered: they however give rise to a third term, which is their product. There are lots of mathematical operations applied to mathematical entities like numbers, which give birth to third terms as a result of their bringing to operation two or more terms at the places left and right of their operators.

Most complex are operations of relationing (putting into relation), which alter the terms in a way that these lose their self-identity. They cannot anymore be supposed to “endure” as that what they are. The relation is no more external to its objects: it is immanent to them and constitutive of their dynamic identity. Such are the operations of dialectical logics where

no term can be anymore supposed to exist as self-identical. Every term is immanently relational and refers to a dialectical counterpart with which it is dynamically intertwined. Terms have or are then histories into which they are bound to unfold.

Mathematical and philosophical interests brought up an evolution that de-substantified terms or positions through a broadening of the set of objectivities that could be termed or posited. So terms (substantives) could not anymore be set in opposition to relations (verbs), because relations, functions, operations etc. were put themselves as terms or arguments of higher order relations, functions, etc.

Most revolutionary were recent attempts to de-ontologise logic in a way as to make it shift from a logic of identity to a logic of difference. George Spencer Brown's *Laws of form* is paradigmatic of such attempts. By triggering discussions and debates in the sphere of arts and social sciences, it could influence modes of thinking concerning how such a shift could be accomplished within these sciences.

The mark Spencer Brown made use of to posit an element (form) did not pass between two pre-existing terms but through a single element, thus giving birth to it against the background of all that it is not. A form (a term) is thus two-sided with a designated, "indicated" and a non-indicated side. Self is a separation mark between self and non-self. Since self is the separation as well as the separated, than self is always re-introduced in itself as the difference that it is. It is infinitely self-recurrent in itself.

Jacques Lacan developed a very idiosyncrasic mathematics of desire built around short formulas which he called *mathèmes* ("mathemes"). Central to such a mathematics is a mark called "barre" under which denominators could be put in relation to nominator terms. The meaning of the Lacanian "barre" is variable in relation to the terms that it separates. Sometimes it crosses, "bars" a single term and means its splitting.

Now I would like to introduce a particular use of the dividing mark (bringing two terms into a relation of division). This use is not dialectic. It builds on the logics of Spencer Brown and the mathemes of Jacques Lacan, in the sense that it is strictly de-ontologising. What is put at the bottom of the fraction<sup>17</sup> is the term that would engulf itself and the nominator in an entanglement that ruins all discontinuity and identity between the terms.

The argument of the entanglement of science and society developed above hints at such a denomination with the particularity that each term can be set at the bottom of the other. It is the setting of a term at the bottom that is decisive because it is in such a position that incalculable or "irrational" denominators reveal themselves as such. This makes it impossible

---

17 "Our word *fraction* did not originally have a mathematical sense. It goes back ultimately to the Latin verb *frangere*, "to break." From the stem of the past participle *fractus* is derived Late Latin *fractiō* (stem *fractiōn-*), "a breaking" or "a breaking in pieces," as in the breaking of the Eucharistic Host. In Medieval Latin the word *fractiō* developed its mathematical sense, which was taken into Middle English along with the word. The earliest recorded sense of our word is "an aliquot part of a unit, a fraction or subdivision," found in a work by Chaucer written about 1400. One of the next recorded instances of the word recalls its origins, referring to the "brekyng or fraccioun" of a bone" (Webster's Dictionary).

to reach a “rational” product of the operation of division at stakes. They show that the sort of proportionality postulated between the terms has no determinate value, but iterates the fraction of each term through the other through their mutual entanglement.

However denomination has not only to do with “incalculable” terms. Even when terms are circumscribable, denomination reveals the gliding of the fraction mark through them, the relativity and contingency not only of their proportionality, but also of each term taken for itself. It deconstructs the identity, closure and firmness of any term, showing it as a simple effect of meaning, and not as a pre-given, already constituted, unitary content. It shows that any term is the product of a preceding denomination, which is not visible anymore in it. In this sense, it reproduces the movement of difference accomplished typically as the emergence and articulation of meaning itself. It enacts the gliding of the signifier and gives it as the sole horizon of cognition and thought. As enactment of matters that have come to a stasis and that occult therewith the movement to their own emergence, it brings to manifestation the general incalculability of any term put at the bottom of its bar. The advent of any term to its stasis and self-identity obscures the entanglements of the fraction, of the operation and event of splitting and gliding which it is.

Denomination has to be revealed as the basic operation of any meaning projection, its main potentiality being to denominate denominators in gliding operation whose actual effectuation is a sort of absolute present that cannot be relativised. One cannot go beyond the denomination, which is effectuated at present, *actu*, and project other, possible alternatives to it, nor anticipate possible subsequent denominations of it. This explains the very firmness of the operation of denomination itself, which cannot be reduced to a general syntax or algorithm producing an open multiplicity of possible intellections. The present of denomination-intellection is axial and axially saturated. It can neither be generalised nor formalised.

Denomination is then a productive intellectual operation which lives from the tension produced by the introduction of a difference between nominator and denominator and the reintroduction of this difference within the denominator as the term engulfing the other, that means the term able to reflect its difference to the nominator in itself. It is a major figure of thought in our present epistemic constitution giving rise to a form of post-ontological intellection parting from intuition and comprehension, soliciting improbable constructions with very high potentials of cognitive surprise. The exposure of a term to the effects of its fraction by another is a sort of metaphorising, which inflects its original paths of signification and reshape the whole chart of its expansion.

### **The heuristic dynamics of denomination**

Science is a type of cognitive surprise, which is organised around a body of operations of distinctions or more precisely around a modus of bringing forth such differences with non-redundant, informative “content”. This process is not metalinguistically distinguishable from what is going on in meaning poiesis at large.



If we look at how science is produced today—restricting our scope to arts and social sciences—we can observe, considering for instance the titles of books published by university presses, that it is generated by a matrix of combination or relationing of more or less openly incongruent objects or incongruent perspectives upon objects<sup>18</sup>. This relationing I formalise as an operation of denomination putting a term, which would be the inventive, heuristically more potent term below another one, which is the principal object, assumed as known by common or special (scientific) knowledge. The nominator functions like the more static term of the relation. I propose to call it the plain term of it. Some denominations relate or divide or fraction terms whose discrepancy in plainness is very small: if the denominator is almost as plain or as static as the nominator, then the denomination is redundant, poorly informative, purely reproductive in style. It reproduces with no significant variation conventional object constructions and remains within a bulk of conform perspectives. It is only when variance as a quality of non-conform perspectives is introduced that heuristic potentiality emerges.

Finally, it should be very heavily stressed that novelty and heuristic superiority of denominations by no means imply that those denominations themselves are really and contentfully superior to others, i.e. that they are substantially more valuable and deliver a denser “knowledge” than others. What is here indicated, differentiated or roughly measured are cognitive surprise qualities of events and not qualifications of their correlated contents. To distinguish here between event and content, privileging the content side as the substantial, semantic or theorematic result of the process, would bring us back to a theoretical level which has been especially and very consistently transcended by our conception of denomination. This conception presupposes a post-ontological setting in which there are only operations, events, the coming to pass of differences. Their substantial, final products, their stabilised, objectified and closed outcomes in semantic unities (of things, concepts, functions) have no special relevance. No site of observation can be given, no metalanguage is available which would deliver a measure of comparison of insights produced by denominations. Their validity in terms of absolute cognitive gains or increments cannot be assessed. Only their denominational intensity can be compared. The further measure of their intellectual intensity is that of their capacities of connection, catenation, condensation and confirmation within constituted bodies of experience and cognition. Ultimately they would reach a level of consistency, which is that of a theory organising those denominations in a circular and productive scheme.

---

18 English titles of social science and arts books tend to be, since a couple of decades, very elegant, poetic ones. They almost always make use of surprising associations, inventive word inversions, elaborate preciousness in contrasting title and sub-title—the result being mostly a disappointment by what is behind the titles, in the prosaic bulk of the book. The impression is sometimes that the whole cue of the book is the title itself as the acme of the heuristic impulse of the inquiry. The crossing of incongruent perspectives is namely most elegantly performed by the title, while the book cannot hold the promise of such a heuristic tension. It falls down from it and reverts to more conform ways of contextualisation and denomination.



To give an idea of the different intensities of denomination, I propose the construction of an example illustrating the different levels of heuristic potential. I put in the nominator position, that of the plain term, the nominal historic entity 'Peloponnesian war'. A case of reproductive denomination would put below this plain term that of 'political transformations' bringing the first term in historical, causal, motivational, circumstantial etc. relation with the second (the introduced denominator). This would announce a study of the consequences of the war on the political regimes, institutions, settings, power relations within and between the Greek cities taking part in it. In the denomination both objects are more or less static, their crossing does not bear any significant divergence from the bulk of constituted knowledge. In contrast, denominating or breaking (fracting, diffracting) the Peloponnesian war through a term like gender, (ecological) environment or ethnicity would enhance the informative potential through its own improbability or novelty. Traditional historiography (Thucydides), classical history (until Rollin), scientific historical inquiry (of the 19<sup>th</sup> and part of the 20<sup>th</sup> century) could not push their thematics to a point where gender, ecology and ethnicity as such could be set in a relevant, significant relationship to such an object as the Peloponnesian war<sup>19</sup>. The improbability or the novelty of the relationing would reach very high levels with the introduction under the same plain term of denominators like information distribution, decision praxis, computational skills of actors etc. Beyond this peak of heuristic tension a bifurcation would then occur, leading on the one side to crossings which would be felt as so bizarre that they would succumb to irrelevance; and on the other to a particularly tense irritation of the receptivity to the inventive potential of meaning projections in the vicinity of the theme defined by the nominator.

Another example would be the denomination of museum through money. We all go to museums, know museums as mostly public institutions, supported by public funds. Museums exhibit art works, which are thought of as disinterested works, occupying a privileged and highly valued space which is severed from the profit logics of the economy. At some moment, a business school student has the idea to write a dissertation on the profitability / cost-effectiveness of museums. Doing so, she denominates 'museum' with money and tries to think a museum in terms of transaction costs and reconstruct the evolution towards the musealisation of art works in that perspective. Proceeding this way, she dares to open an unfamiliar perspective crossing the self-evidence and obviousness of the existence of museums and their being decoupled from economy, with an incongruent relationship to money... Similar approaches of law and even sex<sup>20</sup> in terms of rational and economic choice belong to the same vein. The rational choice approach of law in particular inaugurated the genre of such denominations of self-evidently autonomous social fields by the rationality of choice understood as always oriented towards cost-benefit assessments. The repetition of such a denomination densifies its lines of fraction and brings about a sort of matrix of observation of fields of social action through the prisms of economic transaction costs. Ultimately, the

---

19 Scientific (historical) inquiry of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century occasionally pointed out the "modernity" of Thucydides as a historian or that of the Greek man emerging from the long strife between the cities.

20 Like in Richard Posner's *Sex and Reason*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1992.

repetition will erode the heuristic intensity of the denomination and provoke a fatigue, a wearing out of its intellectual momentum. The denomination loses its inaugural effect, i.e. that of being effectuated for the first time, or of being applied first-hand to a new material field. It is then perceived as just one new application of a scheme, which has, through its repeated applications themselves, already lost its novelty or more precisely its novelty effectiveness as an opening of intellectual potential<sup>21</sup>. Novelty is thus a structural moment of the event of intellection itself.

More examples of denomination are now provided in order to show the direction taken by cognitive projections under the pressure of this novelty moment—i.e. the pressure born from the necessity of its production, in high intensities, in any intellectual endeavour. Denominating water through war (water / war) would at first sight bring into relation water observed as a scarce resource in connection with war, because such a vital and scarce resource has been fought for at numerous junctures in history. Now, denomination gains heuristic intensity by being introduced in very light contexts, I mean contexts which are very poorly determining. The tendency of contemporary intellection is thus to minimise context circumstantiation and determination, ultimately setting the denomination *per se* with very few additional instantiations.

Deconstructing or neutralising contexts is a device of re-opening potentials of novelty for a denomination of terms, which would otherwise glide into conventional ways of thematic association. It lets a denomination stand for itself on a vast floor of potential, but non-determined, non-fostered, non-probabilised intellections. Conform spontaneous context building which would shift continuation and further connections of the denomination into preferential directions, probabilised by the sole inertia of already 'loaded', 'condensed' intellection patterns. The alighting of context and the *per se* position of a denomination denudes it from pre-structuring and prevailing substantiations. When nudity is reached, even the plain term loses its stasis. The denomination enters, in its both terms, into a space of estrangement. It loses any self-evidence and tends to become reversible.

Out of such a context suspension (epochè) emerges at first a sort of nearly compulsive reversion of the denomination. It is the first event that tends to take place on the new, denuded floor of intellection. What is 'done' is an inversion of the fraction, with the plain term coming in the position of the denominator. Both terms gain a sort of equal strangeness from the suspension of contextual conformity. They are equally "unstatic", improbable, versatile, invention oriented, and they show it by exchanging their places. When a denomination is "suspended" (so to say: in the air), it generates internal tension, with the propensity to groundless reversals of its terms. Its fraction itself becomes unstable, mobile, turning upside down. Both terms enter in a movement of recession leading them back to

---

21 If you look at the gender discussion today, the tension of the denomination politics / women has reached some high degree of fatigue within certain audiences. The literary "primeur" of the denomination could be enjoyed by a work like *The Bostonians*. Contemporary works with a comparable thematic have to exploit other, secondary, e.g. psychoanalytic perspectives, thus untying its strict bonds to the standard political debate.

the extreme nudity of a signifier. They are stripped from their plain denotations and regress to the status of uncertain, merely relational or differential entities, existing or emerging to effectiveness through the condensation of some of their associational potentials. These happen to overlap in a way as to give shape to an actual relationing, exerting its tension and cohesive power as long as the operations in which it is effectuated sustain themselves as part of a living intellectual process, event, happening.

This dynamics delivers the reversed denomination war/water and the perspective of a relationing bringing to stand a transience of war through water. Jacques Derrida would have seen no objection to speak, quite extensively, about a sort of watering war. Water and war are separated or denominated, as signifiers, graphically by the difference and interplay of two letters, phonetically by a quasi-syllable. They are thus held in a proximity, which furthers all sorts of reversals of their relationing. The originary denomination water/war has been dynamised by the suspension of both terms and their relationship in a nakedness they acquire when they recess to an ultimate signifier status. The new dynamic is purely associational and pertain to a sort of intellectual poetics<sup>22</sup>.

### Corpus and transience

I would like to introduce at this juncture some terminological conventions designed to facilitate the further inspection of the dynamics of denomination-intellection. I call *corpus* the plain term or the nominator of a cognitive relationing. I call *transient* the denominator which (dif)fracts the corpus<sup>23</sup>. The use of such a metaphors of corporeity and transience, of corporeal cohesion and fracting legitimates itself because of a structural movement occurring within every denomination and leading to the corporisation of fractions or denominations themselves taken as wholes and their renewed fraction through new transients.

---

22 One would have to experiment or “play” with whole series of examples in order to precise the outlook on such a theory of denomination / intellection. It is always important to begin with intuitive denominations and to let them progressively drift away or back to the planes of their signifier-terms. A denomination capital (city) / war for instance would at first exert an intuitive inventivity, showing how wars “fabricate” capitals (from ancient times onward, capitals being ceremonial centres where gods can be worshipped, where people can bring their offerings and let them be handled like capital deposits, where states emerge with centres of decision and command). The reversed denomination would show how capitals fabricate wars, being the centres of radiation of power as cohesive power. Transitional toward signifier associations would be the understanding of capital as an economic regime having at its core a capitalist one (although there may exist non-capitalist capitals); also transitional the exploration of war as capital, something which can be placed, invested, can fructify and deliver added power value along the principles of a polemic economy. On the plane of the signifier, one of numerous, indefinite associations would be that of war and waste (gastina) as the reversal of the figure itself of a capital.

23 I have been working out these concepts for some time and was stunned when I came across a text of Teilhard de Chardin where not only the—truly unusual—concept of transience but also that—not less unusual—of corpus (corps) are successively introduced. I would have liked to bring homage to Teilhard—a writer I most deeply admire—for the prime authorship of this conceptuality. However the meaning I endow both concepts with is actually quite remote from that adopted for them by Teilhard. Teilhard’s text is *Le phénomène humain*, Paris Seuil 1959, p. 49 sq.

The process by which a denomination wears out and fatigues its inventivity leads to a tendency which fosters the emergence of a new corpus constituted by the old corpus and the old transient of the original denomination. This reflects the process of familiarisation and habitualisation of every perspective of observation: it ages, matures, is eroded, loses its information and surprise momentum. With increasing erosion of this momentum, the relation between the nominator and denominator cannot be distinguished any more from that of signifier and signified within the unity of the sign, as Saussure understands it. Such a sign is, in Saussure's theory, a double-faced entity, whose faces (signifier and signified) are not split in a manner that would enable them to exist apart from each other. The sign, like a sheet of paper, is the double-faced unity of a dichotomous entity. At its origin however a sign is a venture, an invention, a special, progressively pronouncing articulation, an inaugurally daring association of a signifier with a signified—of a sound with a meaning, in verbal language. This original and inventive moment of the sign structure is that which first recedes into latency. What remains is a wholly habitualised combination of both terms, yielding a firm unity that cannot be imagined to having been split. Repetition, habitualisation and redundancy however elicit a decline in signification or semiological vividness, which has an effect on the sign. So, even if the spontaneous tendency of the sign is to rigidify and occult the combination of signifier and signified out of which it is born, such a tendency cannot be indefinitely effective. The movement is thus double: unification and rigidification—we shall call it corporisation in the following—on the one side; re-splitting and re-combination on the other. The second movement is that of the metaphorisation of all significance by which a sign is able to signify. Signs can never be univocal, because they have always already mobilised a stream of associative significance transient under their seemingly substantial and semantically bounded unities. The transience of a crossed metaphorical signification is that which metaphorises signification and maintains the whole of it in mobility and inventivity.

The new transient would then split the corporised whole of the old denomination along lines—you can call them distinctions, differences, signi-fications—of its own. The new splitting constitutes the emergence of a new denomination, with the actual vividness of its effectuation as a relationing of nominator and denominator in a association with heuristic tension. Such a process is constantly on-going and represents the regeneration of the medium of meaning threatened by erosion and fatigue through conformity and redundancy of the distinction praxis of the discourse at stake. However, the advent of such a denomination must be probabilised by something, which accounts for the necessity to distinguish along this distinction. As we have seen, there is no possible grounding of such distinctions in necessity. A denomination is, at high levels of heuristic intensity, mostly inaugural of its own fertility, vividness of insight, plausibility of confirmed contents. A denomination is not a proposition, nor a judgment, nor theorem. It is an intellectual event producing a potential of vivid cognitive experience.

## Intellection and theory

We could now try to situate the concept of theory as a formalised intellection within the framework we have been working out. Theory has to be understood as a modus of denomination which itself has to be constituted as a macro-corpus requiring very high consistency and delivering an attractor for all heuresis, for all processes of invention taking place in its vicinity. A theory stands on the ground of a number of denominations with very high cohesive force as well as very high heuristic tension. In these denominations nominators are attached very strictly to their denominators and determine a series of further denominations connected to them in a self-inclusive, cyclical and circular manner, delivering the axiomatical or doctrinal or evidential foundations of the theory. The principal denominations upon which the theory rests as well as their firm connection with one another undergo a process of (macro-) corporisation by which they tend to build a perfected whole. The lines of fracture of the fundamental denominations are not visible anymore. These build constituted unities of significance and do not let themselves be split anymore along their mark of division. The connection of those denominations to a whole of principles (*principia*, *initia*, Anfangsgründe, maxims, postulates, doctrinal sentences, *Lehrsätze*, *lemmata*...) is a sort of multiple denomination of denominations. Within the macro-denomination corporisation is at work and leads, through a process of erasure of denominational fraction lines, to the consolidation, crystallisation, unification, closure of a macro-corpus building the core of a theory which unfolds with the transience of all possible objects through the corpus.

Like any entity, theory can be observed, within a theory-theoretical framework, as a constituted body of distinctions, which are maintained in operation by the transience through them of more or less conform terms or objects. Thus, theory is nothing else than an organising body of corpus-transience operations of relationing. Every theory crystallises for itself a specific mode of transience—or a small numbers of transience modi—which is maintained in operation as long as the theory is able to produce intellection. That means as long as cognitive acts with high intensities of innovative surprise can be enacted within the domain of its operation. Thus a theory tends, with its corporised body of leading or basic distinctions and their circular connections, to constitute a thinking machine, producing intellection on a current basis. A theory is a matrix of intellectual operations exerting an attraction on any relationing of terms taking place within a perimeter to which its potency to function as a model or assimilator for diverse types of meaning projections stretches.

When theory reaches a very high consistency and organises itself systematically with its own architectonics and its own relations of doctrinal programme und implementation<sup>24</sup>, it acquires a puzzling autonomy and the self-standing status of a mundane entity. It can gain a sort of unchallengeability for instance (in the case of the thinking paradigms of Hegel,

---

24 It is what German idealism conceptualised at the beginning of the 19<sup>th</sup> century as the dichotomy of *Darstellung und Ausführung*.

Darwin and Freud) or high attractiveness<sup>25</sup> building a constraint to think within its categories and along its distinctions, applying its forms to the intellectual space which it opens and explores. It structures and organises it in a manner that restricts its access to modi of transience of its own.

Gunther Teubner, speaking on one occasion of Latourian hybrids<sup>26</sup>, went so far as to cite theories among the objects belonging to such a set of beings. A theory is a hybrid in the sense that it is a body of *deixis* taking form in scriptural formulations reflecting originary intellections offered to be appropriated by a multiplicity of intellects organising their intellectual operations in a manner specific for the theory. The existence of a theory enables a community of such intellects to indicate the world along the same lines of denomination. Theory offers a redundant way to denominate “things” through transient others<sup>27</sup>. A theory is then the organisation of transience modi, which structures the place of a “thing” at the confluence of all its uses as the paths to it.

While reaching extremely high levels of coherence, explanation power and closure, a theory is able to constitute a sort of totally self-sustaining, self-centred otherness and to swallow, like the eye of a whirlpool, the whole (local) universe surrounding it. Its potency can be uncanny, giving it a sort of existence outside of the intelligent operator operating it, centred in its own corpus (of fundamental distinctions und their circular organisation) as the almost monadological focus of its whole world projection. Theory can thus be seen as a centre of reflection, specular convergence and vision outside of the intelligent operator, having subsistence independently from him. It is like an eye, which subsists beyond him, actually looks at him with the full firmness and sharpness of intellectual actual autarchy. The landscape appears as still more threatening when one considers not only one single theory, but a multiplicity of such, each presenting the observer with a similar central focalisation or ocularisation so to say of intellection. The vision of a heterotopia emerges then, which fragments the world in a series of local universes, which cannot be unified nor organised in a functional, organic, hierarchical nor formal manner.

---

25 Luhmann's theory is a case of high—almost irresistible—attractiveness. It is not a constraining thinking machine, but a matrix of knowledge production by all means.

26 At the Conference ‘Normativities: Law, Science and “Society”’, org. A. Bora, A. Pottage, Zentrum für Interdisziplinäre Forschung (Zif) Bielefeld, 7–9 July 2005. His contribution is forthcoming in a special issue of the *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2006.

27 There are no “things” as such. It is the operative, redundant use of things, of their names, definitions, differences to other things within operations of denomination that constitutes “things” for a theoretical observation.

# Emergenz und Emergenzsinn

## Ein Denkgang in die Knotung von Kontingenz

### Einführung

Wir wollen im Folgenden, ausgehend von Evolutionstheorien, den Sinn von Emergenz und die Bedingungen des Gebrauchs der Begriffe Evolution und Emergenz in der heutigen Wissenschaft erkunden. Wir fangen damit an, Evolutionstheorien in einen Bezug zu Emergenz, d.h. zu einem Grundbegriff dieser Theorien selbst zu setzen und fragen nach der Emergenz von Evolutionstheorien selbst. Wir wählen damit einen nicht geläufigen Winkel der Thematisierung von Evolutionstheorien als solchen aus. Was motiviert die Wahl einer solchen Thematisierungsweise? Geht es um das re-entry eines Grundbegriffs der Theorie in diese selbst? Um die Anwendung der Theorie auf sich selbst im Rahmen eines reflexiven, paradoxierenden Manövers?

Natürlich ahnt man die Reflexivitätsspiele, die sich aus einem solchen Experiment mit der Applizierbarkeit der Theorie auf sich selbst ergeben würden. Solche Spiele sind immer irgendwie stimulierend, weil sie den geraden Denkstrahl auf sich selbst zurück biegen und eine Perplexität hervorbringen, der man in der Anwendung der Begriffe und Schematismen in erster, gerader Intention nicht begegnet. Erst auf höherer, reflexiver Stufe der Intellektion stellt sich eine solche Perplexität ein und nötigt zu den Fragestellungen, die zu einer Beobachtung und Theoretisierung des Vollzugs von Theorie zwingen.

Paradoxerweise haben Reflexivitätsproblematiken an sich letztlich eine überraschende Fähigkeit, Fragestellungen zu vereinfachen und Komplexitätsreduktionen geschehen zu lassen, die man gerade nicht als Ergebnis einer beachtlichen Erschwerung der Beobachtung durch ihre Rekursion in sich selbst erwarten würde. Solche Vereinfachungen sind jedoch faktisch sehr gängig und hängen damit zusammen, dass Reflexivität letztlich keineswegs eine unmittelbare Erschwerung des Denkens darstellt. Es gibt elementare Formen der Reflexivität, die sie zu einer schlichten Reiteration des Selben, zu einer syntaktischen, nicht instruktiven Redundanz machen, die von Stufe zu Stufe der Iteration nichts Neues hinzufügt, kein Supplement sich einstellen lässt, außer dem Schein der Meisterung eines nicht ausdenkbaren Kreisens einer intellektiven Intention in sich selbst. Das Denken wähnt sich in der Spannung eines undenkbbaren Gedankens, während es nichts anderes tut, als sich von der leeren Mechanik der Iteration beeindrucken zu lassen, die es in Griffen der Kontraktion ihrer immer weiter regredierenden provisorischen Resultate virtuos zu meistern meint. Um solche Kreishaftigkeiten geht es bei unserem Ansatz nicht. Es geht um eine andere Form der



Reflexivität und der Knotung. Wir wollen nämlich nach dem Sinn von Emergenz fragen, der sich auf einem Weg der Forschung ergibt, der die Funktionsmodi von Heuresis (d.i. von aufgehender Intellektion) selbst thematisiert.

Hier gilt es die Kontingenz der heuretisch-intellektiven Prozesse selbst einzusehen. Es gilt auch die Denkspiele, welche die Heraufkunft der Kontingenz ins Zentrum der Genesis von Wissen und Sinn allgemein hervorbringt, zu erkennen und ihr Wirken in der Welt-selbstbeschreibung, die die unsere ist, skizzenhaft nachzubilden. Die Skizze belehrt uns dann über den einfangenden Effekt solcher Denkbahnungen. Die fundamentale Kontingenz des Zustandekommens von Wissen und Sinn bringt das Denken, dies ist die These, auf Bahnen, die es auf absolut-relative Weisen seines Vollzugs festlegen und ihm in der Durchschauung dieser seiner absoluten Relativität eine gebrochene Struktur verleihen, die zwischen diesen ihren beiden entgegengesetzten Polen von Relativität und Absolutheit endlos in sich oszilliert.

### **Evolution als Denkschematismus**

Evolutionstheorie ist ein Denkschematismus, der eine klare Tendenz zu definitiver Durchsetzung hat. Dies heißt: geht man daran, eine Phänomenreihe mit evolutionistischen Schemata zu erschließen, dann scheint es unmöglich, hinter die Explikationspotenz dieser Schemata zurückzufallen. Sie haben eine Art intrinsische Unwiderstehlichkeit. Ihre Explikationsweise scheint nicht überboten werden zu können, während alle anderen eine größere Eingängigkeit gewinnen, wenn sie Elemente von jener in sich aufnehmen. Umgekehrt führen alle Versuche, der evolutionistischen Explikationsweise alternative Gattungen von Hypothesen an die Seite zu stellen, zu verworrenen, komplizierten, immer minder erhellenden Rekonstruktionen der Tatsachen.

Der Schematismus der Evolution scheint somit die Tatsachen selbst für sich zu haben. Diese verhalten sich in der Tat so, als ob sie sich vollkommen spontan und alternativlos so ordnen, wie dieser Schematismus es suggeriert. Keine Anstrengung des Denkens scheint ihn auflösen zu können. Evolution als Ordnungs- und Erklärungsstil von Tatsachenreihen kann folgerichtig den Status eines psychologischen Denkwangs beanspruchen. Sie ist eine denkökonomisch zwingende Tendenz des Verstehens.

Der zwingende Charakter des Evolutionsschematismus offenbart sich mit seiner Emergenz selbst. Diese geschieht ausbruchartig und kennt kaum Verzögerungen in der Verbreitung und der Assimilation des Bestehenden an sich. Der emergente Schematismus brachte mit sich die Crux und die Herausforderung, anders zu denken, als er es möglich machte. Es lag so gesehen eine Gewalt in ihm. Sobald er gefunden, sobald die Potenz seiner Heuresis erlassen wurde, hat er sich auf alle Gebiete der Wissenschaft unmittelbar durchgesetzt. Man konnte sich ihm sowohl in den Natur- als auch den Geschichtswissenschaften nicht mehr versperren. Er nötigte schlicht zur Einwilligung.

Dabei darf man ihn nicht mit den bekannten und weit verbreiteten vormodernen, quasi-evolutionistischen Schemata verwechseln. Jene des Mythos sowie der antiken Wissenschaft z.B. geben den Phasen und Perioden des allgemeinen Ablaufs der Dinge meistens eine



deklinistische Richtung. Sie sehen in ihren Abstufungen einen Niedergang vom ersteren-höheren zum letzteren-niederen. Die Entwicklung führt zu einem immer größeren Verderbnis der ursprünglichen, wahren und richtigen Ordnung. Das Ende des Evolutionszyklus findet in einer Implosion oder Explosion des Gesamtzusammenhangs der Dinge statt, die sich oft als Heilung und Neugebärung dieses darstellt. In der einen Fassung beendet eine *ekpurōsis* (Endbrand) das die Reihenfolge seiner Weltalter durchgelaufene Weltjahr. Das großzyklische Geschehen kennt dann eine Neuerstehung der Welt und ihre Rückkehr zur ursprünglichen Fülle ihres goldenen Zeitalters. Von diesem aus geht die Entwicklung wieder zum Niedergang fort, um immer wieder kreisförmig an ihren Anfang zurückzukehren.

Die modernen evolutionistischen Schemata verkehren diese zyklisch deklinistische Vorstellungsweise. Sie konstruieren lineare, einbahnige, aufsteigende Entwicklungen, mit entscheidenden Bifurkationen, welche die Gesamtentwicklung um Stadien artikulieren. Die Heuresis von Evolution am Ende des 18. Jh. und im Laufe des 19. Jh. lässt sich als die Emergenz eines Rasters denken, das die ungeheueren Erkenntnismassen, die während der großen wissenschaftlichen Jahrhunderte der Moderne akkumuliert werden, ordnen lehrt. Ein solcher Raster (grid, grille) nimmt die Form einer Großhypothese, die alles Einzelwissen lesbar macht. Die Häufung erkenntnismittelter Tatsachen lässt Züge hervorkommen, die sich dem Beobachter als sinnhaft geordnete Merkmale eines erkennbaren Gesamtobjekts aufdrängen. Aus der Häufung von Spuren und Indizien emergiert eine Gestalt von Natur- und Kosmosgeschichte, die sie als Ablauf verständlich macht. Wenn sich einmal ein solches Gesicht gebildet hat, wird es äußerst schwer es nicht mehr zu sehen – zumal alle hinzukommenden Einzelerkenntnisse die „Zügung“ sozusagen dieses Gesichts bestärken und nur noch einprägsamer werden lassen.

In der Wissenschaft, welche die Evolution erfunden und der Heuresis von Evolution zur allgemeinen Etablierung und Verbreitung verholfen hat, scheint eine solche „Zügung“ schlichtweg aus dem Material und der allmählichen, graduellen Selbstordnung der Funde (Fossilien, geologische Strata, geographische Verteilungen) zu entstehen. Sie bildet sich, wie ein verwehtes Gesicht oder eine verwehte Inschrift an den Tag kommt, wenn man die um die Züge angesammelten Allotria wegputzt.

Ein Bewusstsein der Überlegenheit erwuchs der modernen Wissenschaft gegenüber ihrer Vorgängerin aus der Explikationspotenz einer solchen Heuresis. Sie konnte sich auf eine Ordnung des Sinnes und der Weltauslegung berufen, die von allem Vorgängertum weitestgehend unabhängig war. Die Moderne war somit selbständig und ihrer Modernität gänzlich sicher als wissenschaftstreibende Moderne. Deswegen hat sich die Übertragung des Evolutionsschematismus auf die Geschichte am Fortschrittsgedanken kristallisiert. Weltbeobachtung und Weltauslegung richteten sich nach dem Gedanken einer nicht-zyklischen, wahrhaft Neues hervorbringenkönnenden Entwicklung. Die Zeitalter der Geschichte waren Zeitalter des Geistes, der ideellen Bereitung der Welt in jeglicher Beobachtung ihrer – der materialistische Evolutionismus ist eine spätere Abwandlung des idealistischen. Man erhält dann Stadien-Theorien der menschlichen Evolution, wie sie in der positivistischen Schule der entstehenden Wissenschaft des Sozialen als Wissenschaft sozialer positiver Tatsachen

aufkommen. Analog zu dem, was wir oben gesehen haben, scheinen es auch hier die baren Tatsachen zu sein, die den Schematismus aufdrängen und ihn unwiderstehlich machen.

Moderne Wissenschaft kann strukturell der Mannigfaltigkeit historischer und naturwissenschaftlicher Tatsachen keine andere Fassung geben als die einer fortschreitenden Entwicklung, bei der die Letztphase, der ultime, neueste, jüngste Beobachtungsstandpunkt als der überschauend alles Vorhergehende von sich aus organisierende Standpunkt erscheint. Die Wissenschaft behält in der Moderne die ausdifferenzierte Kompetenz der Entscheidung über das Weltwahre. Dafür muss sie die Kompetenz der Entscheidung über das Wahre in Bezug auf das Wahre haben. Nichts kann sie in dieser ihrer Zuständigkeit überbieten oder diese ihre Zuständigkeit teilen oder relativieren. Wissenschaft stellt damit den Ort dar, aus dem alle Beobachtungen auf ihre Wahrheit hin geprüft werden, auch Beobachtungen anderer, in sich geschlossener, strikt autonomer Systeme.

### Ordnung der Gründe und Ordnung der Dinge

Das Grundschema evolutionistischer Theorien unterstellt die Existenz einer Spannung zwischen einem Selbst und einem Nicht-Selbst (System-Umwelt), die das Selbst zu adäquaten Antworten auf die Herausforderungen des Nicht-Selbsts nötigt. Es geht bei dieser Spannung um den Bestand des Selbsts/ Systems, um sein Bestehen vor den Ansprüchen seiner Umwelt.

Evolutionstheorien neigen dazu, einen Parallelismus zwischen der Ordnung der Gründe und der der Dinge anzusetzen. Dies heißt, dass der Systembestand durch Steigerung der Systemkomplexität gewährleistet wird; eine solche Steigerung läuft aber parallel zu einer Erhöhung der intellektiven Intensität des theoretischen Einsatzes zum Verständnis des Systems. Man muss, um die Komplexitätssteigerung des Systems zu verstehen, auf der Seite der Beobachtung und der Theoretisierung, immer komplexere Konzepte entwickeln. Die Komplexität des intellektiven Entwurfs wird parallel zur Komplexität des Objekts gesteigert<sup>1</sup>.

Das Interesse des Schemas der parallelen Komplexitätssteigerung innerhalb der Evolutionstheorie liegt darin, dass die Theorie als Ordnung der Gründe sich selbst eine hohe Komplexität zuschreibt, eben jene, die zur Beschreibung der hoch komplexen Formen der Wahrung des Systembestands in wechselhaften, selegierenden, gegen alle Wahrscheinlichkeit stabilisierenden und Neues zu Emergenz bringenden Umwelten nötig sind. Die Theorie indiziert hohe Komplexität bei hoch entwickelten Systembestandsmodi und schreibt sich eine entsprechende Auflösungskapazität ihrer Beobachtung zu.

Um diesen Anspruch der Evolutionstheorie prüfen zu können, müssen wir auf Erfahrungen der Philosophiegeschichte zurückgreifen. Die Philosophie kennt nämlich eine Vielfalt

1 In der klassischen Metaphysik treibt die Steigerung der „Komplexität“ hingegen in die Richtung der Einfachheit und Attributlosigkeit, der „Erstheit“ des Verstehensentwurfs und seiner Gegenstände. Die *protè philosophia* bezieht sich auf die allerersten Objekte, d.h. die allereinfachsten, welche auch die würdigsten Gegenstände des Denkens sind. Das „erste“ Denkens ist das des schlichtesten und allem zugrunde liegenden Objekts, nämlich des Seienden (*to on*) als *ens commune*, das in jeglicher Anzeige von Seiendem immer schon mit angezeigt wird und in jedem Sinnentwurf von Sein vorverstanden und mit entworfen wird.

möglicher Gründeordnungen, die in ihrer Unterscheidung von den Dingeordnungen ihren Sinn konstituieren. Es gibt selbstverständlich z.B. induktive und deduktive Ordnungen der Gründe, die den Weg zur Erschließung der Ordnung der Dinge ausmachen. Man muss über den Umweg von mehr oder minder komplexen – an einem überlieferten autoritativen Wissenskörper geübt – Urteils- und Schlussverfahren den Zusammenhang der Gründe und Dinge rekonstruieren – wie in der hellenistischen und scholastischen Philosophie. Es gibt meditativ-destruktive und rekonstruktive Wege (Descartes), die über methodische oder hyperbolische Ablehnung jeglicher Setzung alle möglichen Denkstrecken zunichte machen und erst im Vorstoß auf einen unerschütterlichen Grund ein nicht phantomalisiertes Denken wieder möglich machen. Es gibt Darstellungswege des Gedankens, die ihn *more geometrico* entfalten (Spinoza) und die Weltwahrheit in ihm entstehen lassen als das, was sich aus wenigen Axiomen und Prinzipien theorematisch ableiten lässt. Es gibt Wege der Entfaltung des Gedankens und der in ihm angezeigten Welt, die so etwas wie die Gebärung des Begriffs und der Wirklichkeit aus diesem selbst darstellen: die Arbeit des Begriffs (Hegel) ist die des *noein* an sich selbst, die mit der Bewegung der Entfaltung des Seins zusammenfällt.

All dies gründet in der aristotelischen Unterscheidung zweier Ordnungen, einer Ordnung des Verstehens (*pros êmin*), und einer Ordnung der Sachen (*physei*). Die *pros êmin* Ordnung ist die der Aneignung der *eidê* durch den Intellekt und bezeichnet den Gang der Noesis schlechthin. Ihr *proteron* (erster Terminus) und *hysteron* (letzter Terminus) mögen sich nicht mit der Anordnung der Sachen selbst decken, d.h. das Einfachere mag an sich nicht immer dem Komplexeren vorangehen, doch muss das Intellegieren einen Weg der Durchdringung der Sachen wählen, die ihre Ordnung verkehrt.

In diesem Rahmen erscheint das Evolutionsschema als ein vergeschichtliches Schema, das einen Parallelismus der Ordnung der Gründe mit der der Dinge postuliert. Es eröffnet in der Dimension der Zeit Tiefendimensionen, die unbeschränkt verfügbar sind und über die es beide Ordnungen zu Kongruenz bringt. Zeit kann in unbeschränkten Maßen geschöpft werden und man braucht oft nur Zeit (und ihren Wechsel) zwischen zwei Formen zu setzen, um ihre Abkunft von einander suggerieren oder plausibilisieren zu können. Die Ressource, welche das evolutionistische Arrangement und Rearrangement der Dinge nicht entbehren kann, ist Zeit und Zeitfülle.

Wenn man über unendlich viel Zeit verfügt und man mit Werdensschemata der Dinge arbeitet, wird eine Unzahl von Ordnungen der Dinge und der Gründe möglich. In der Welt wird eine unendliche Anzahl von Welten rein nach Gründen (möglichen Werdens) möglich. Die Welt wird zur Matrix möglicher, nach reinen Werdensgründen ablaufender Sachzusammenhänge. Sie gleicht dem Leibnizschen Buch der Bücher, einer Gebärmutter aller möglichen Welterzählungen. Sie stellt die Sinnhaftigkeit einer Welterzählung überhaupt dar.

Was die Fülle des Möglichen in die Engen der Verwirklichung und der Faktizität treibt, sind nach dem Schematismus der Evolution Umweltauflagen und -zwänge, welche im Grunde nicht anderes als eine Verknappung der postulierten Zeitbrunnen darstellen. Umweltauflagen vernichten Mögliches verschwenderisch und schließen ganze Weltenbifurkationen aus. Die Wahlmöglichkeiten der Bewegung der Evolution werden dadurch

eingengt. Nun, je enger der Pass zum Sein wird, umso größer wird die Komplexität des Seienden. Evolution wird als Differenzierung gedacht und geht mit der Schaffung entwickelterer Organisationsformen einher.

Gleicht man dieses Konzept der Evolutionstheorie an die neuere Systemtheorie an, so scheint jene mit einem antiquierten Systembegriff zu arbeiten. Das System unterliegt nämlich nicht den Zwängen der Umwelt noch wird es in seiner Entfaltungsmöglichkeiten von dieser beschränkt. Das System ist nichts von der Umwelt weder Abhängiges noch Unabhängiges. Es ist die Operation der Systemunterscheidung am Zusammenhang System-Umwelt in einem Akt, der beide in Differenz zu einander entstehen lässt. Damit reflektiert der Zustand eines Systems immer das äußerste an der System-Umwelt Spannung. Es gibt somit keine objektive Stufe von Umweltdruck auf das System, die unabhängig von diesem noch fluktuieren würde und es entweder entlasten oder unter besonderen Stress setzen würde. Es gibt immer nur die innere Komplexität des Systems, welche mit der Komplexität der Umwelt eins ist. Und eine solche Komplexität ist immer Reflex eines intrinsischen Drucks und einer Knappheit, sie ist immer gespannte Komplexität, weil um sie keine Operationsressource von sich aus verfügbar noch von sich aus vermehrbar ist.

Dies heißt für die Emergenz von Evolutionstheorie, dass diese Theorie von einem Modell der Extensivität der Umwelt und des objektivistischen Inseins des Systems in ihr ausgeht. Ein solches Modell hat keinen Platz in der späteren Theorie, welche das Systems von all dem entleert, was nicht (es selbst in) Operation ist. Das System ist nichts mehr als das Operieren oder der Vollzug der stiftenden, konservierenden und fortschreibenden Unterscheidung von System und Umwelt. Evolutionstheorie figuriert eine Ordnung der Dinge, welche eine Steigerung der Komplexität durchmacht, die zu einer Steigerung der Ordnung der Intelligibilität parallel läuft. Sie kann sich selbst in ihrer eigenen Emergenz nicht verorten. Von einem Parallelismus der Ordnungen führt kein Weg zu einer Selbstkonstitution von Welt in einer Beobachtung von Welt, die nicht idealistisch als deren Konstitution in einem konstituierenden Subjekt gedacht ist, sondern emergentistisch als Zusammenfall von emergierender Beobachtungsweise und sich ereignender Struktur von Welterscheinung.

### **Evolutionstheorien als Sage von Welt und Sinn**

Was ist einsichtiger, erhellender, gelassener dann als Evolutionstheorien? Was gibt eine angenehmere Erfahrung des Verstehens als jene Theorien, welche die Welt an einem narrativen Werdensleitfaden ausfalten, entlang dem alles Begegnende in der Welt sich sinnvoll einreihet und ein intensives Gefühl des Verstehens nährt?

Intellektion mittels evolutionistischer Schemata ist anschauungsgesättigte, unwiderstehliche Intellektion. Evolutionstheorien sind strukturell erzählende Theorien, weil sie Explikationstheorien von heterogenen Objektformen aus ihrer Genese aus einander sind. Eine solche Genese wird vorgestellt als vermittelt durch Zeit und Transformationsgesetze, welche die Einfachheit und Robustheit von Universalgesetzen haben. Evolutionstheorien sind genetische Abkunftstheorien. Sie können sich letztlich nur auf den Weltlauf als solchen beziehen und stellen insofern allgemeine Sagen von Welt oder Weltbereichen dar. Der Weltlauf wird

entrollt von einer immer in den nötigen Maßen verfügbaren Zeitressource her als Weltzeit. Die Weltzeit dehnt sich an allen Stellen, wo dies zur Aufnahme von Werdenssequenzen benötigt ist. Sie wird als Strecke und Ressource gebraucht, ohne je verbraucht zu werden.

Selbstverständlich muss hier zwischen generalisierenden, dogmatischen Evolutionstheorien, die den Anspruch einer Erklärung des Weltgeschehens im Ganzen führen, und limitierten, undogmatischen, teilweise systemisch orientierten Theorien der Evolution unterschieden werden. Letztere sind von jeglichem Anspruch auf Welterklärung weit entfernt. Sie versuchen Bereiche des (selbst)organisierten Seienden mit Konzepten der Bestandserhaltung von selbstinteressierten Objekten (Systemen) über Selektion und Variation zu verstehen. Meine These ist, dass selbst solche Theorien wegen ihrer evolutionistischen Anlage einen ontizistischen Grundzug behalten. Sie zeigen Welt als Weltgeschehen an und ordnen dieses nach einem Schema der Sukzessivität, das die intellektive Begründung und die ontologische Bestimmung von *proteron* zu *hysteron* ablaufen lässt. Damit „sagen“ sie Welt als Werden, als sich entrollenden Prozess. Wir verstehen Sage als Struktur der Anzeige von Welt: sagend sind solche Anzeigen, die sich primär dieser Momente der Sukzessivität und der Gesamtheit sowie einer Gesetzmäßigkeit des Auseinanderhervorgehens als Verstehensmomente bedienen.

Erst stringente post-ontologische Theorien bringen nicht-sagende Anzeigen hervor: sie lassen keinen Anblick einer Sukzession der Entrollung von Welt entstehen, der alle ihre Zustände erklärlich macht aus einem Prozess der Abkunft des einen (späteren) vom anderen (früheren). Gerade dies entbehrt die nicht-sagende Anzeige. Sie kennt keinen Strang des Nacheinanders und keine Richtung der Entfaltung von Weltzuständen. Die Welt wird hier in einem ganz anderen Stil der Intellektion verständlich gemacht. Dieser lässt aus Brüchen, Diskontinuitäten, Inkongruenzen verstehen und nicht aus Entfaltungen, Kontinuitäten, Kongruenzen. Post-ontologische Theorien und ihre nicht-sagende Anzeigeweise werden selbst erst möglich durch die Hineinnahme ihrer Emergenz in sie selbst. Der sagende Typus der Anzeige hört da auf, wo die Anzeige ihre eigene Emergenz in sich selbst wieder einführt.

Eine Theorie wie die Luhmann'sche ist somit, von ihrer Anlage her, jeglichem Evolutionismus – im von uns skizzierten Sinne – abgewandt. Die evolutionstheoretischen Stücke, die sie entleiht und in sich integriert, müssten auf eine bessere „Reintegration der Emergenz“ hin abgebaut werden. Man könnte dann, bei einer Revision dieser Stücke und einem Willen, sie nicht gänzlich zu verwerfen, sich evolutionistische Konzepte denken, die nichts Evolutionistisches mehr an sich haben.

Dies will bedeuten: in erster und letzter Intention sind solche Theorien – aber insbesondere die alten, vor der modernen Synthesis entworfenen Theorien – der Evolution Narrationen, die zu verstehen geben, wie alles in der Welt Begegnende aus dem Zusammenspiel von Milieudruck und Challenge-Responsivität zustandegekommen ist. Sie bietet einen Standpunkt der Beobachtung, aus dem die Welt sich entrollt und erzählt, wie sie geworden ist. Evolution ist an sich in erster und letzter Intention ein ontischer Prozess. Sie ist etwas, was draußen in der Welt und mit der Welt geschieht. Die Beschreibung eines solchen Prozesses in den Theorien der Evolution setzt diesen als ontischen an, und muss ihn als solchen setzen. Nähme man der Evolution diese ihre Ontizität weg, bliebe von ihr nicht viel übrig.

In unserer Diskussion des Evolutionsbegriffs als eines emergenten, selbst in die Verwandlung von Beobachtungsweisen hineinzunehmenden Begriffs geht es gerade um den Abbau einer jeglichen Ontizität, die ihm noch anhaften könnte. Die Entwerfung auf die Welt, durch die Theorie, von ontisch aufgefassten Sachverhalten muss zurückgenommen werden. Wenn die Theorie ihre eigene Emergenz reflektiert, kommt sie zu sich als Konstruktionsweise von Gegenständen und verunmöglicht die Erzeugung von narrativen Verständlichkeiten.

Dies heißt nicht, dass jede und alle Evolutionstheorien objektivistisch oder realistisch wären. Der Scheid zwischen Theorietypen läuft nicht entlang einer Differenzierung von idealistischen und realistischen Ansätzen. Ontizistisch bleibt eine Evolutionstheorie weiterhin, selbst wenn sie alle objektivistische Setzung von Gegenständlichkeit in der Welt zurücknimmt; selbst wenn sie die von ihr erfassten Weltsachverhalte im Modus des als-ob wahrnimmt und theoretisch entwirft; selbst wenn sie konsequent ihre eigene Anlage darauf hin revidiert, dass ihre Entwürfe nichts als Erscheinungen draußen antreffen, die vom wahrnehmenden, mit gewissen Kategorien und Denkschemata operierenden Subjekt konstituiert sind; selbst wenn die Wirklichkeit der Welt in ihr nur als Leerintention eines unmöglichen Vorgriffs auf Ontisches begegnet.

Die Ontizität von Evolution als Sage von Welt hat also mit dem Hang nach einer natürlichen „Thetik“ der Welt durch ein naives, keine Zurücknahme dieser leistendes Bewusstsein wenig zu tun. Hingegen liegt sie in der Strukturierung der Beobachtung nach einem *proteron-hysteron*-Schema begründet. Evolution kann erst ihren strukturellen ontizistischen Zug ablegen, sie kann erst ontizistische Verständnisse regelrecht abwehren und ihr Aufkommen von vornherein verhindern, wenn sie sich an Kontingenz so sehr bereichert, dass ihr jede lineare Entfaltung von Erklärungszusammenhängen unmöglich wird. Es muss ihr jedes Erzählen einer Sage von Welt impraktikabel werden, weil sie nicht mehr in der Lage ist, Werdens- und Abkunftsstränge zu isolieren und als solche zu potenter Explikation zu berufen.

Das kann erst erfolgen, wenn in den Abkunftsbeziehungen das *proteron* mit gar keiner Priorität mehr ausgezeichnet wird. Die Linearität der Verursachung oder der Motivierung von Selektionen muss so stark vervielfältigt werden, dass es unmöglich wird, sie noch als irgendwie gerichtete, ja als Linearität überhaupt zu konstruieren. Sie muss in Äquifunktionalitäten, Feed-Back-Kreisläufen, katastrophalen, stochastischen und dissipativen Strukturierungen-gleich-Entstrukturierungen ertränkt werden. Nur unter dieser Bedingung kann der ontizistisch-narrative Zug von Evolutionstheorie abgebaut werden. Erst wenn Evolutionstheorien nichts mehr erzählen, keine Sage von Welt mehr liefern können, erst dann können sie als de-ontiziert gelten.

### **Die Beschreibung der Welt als Weltselfbeschreibung und die Wiedereinführung des Emergenzsinnes in die Emergenz**

Die Wiedereinführung der Emergenz in das Emergente ist der Weg der De-ontizisierung schlechthin. Sie eröffnet die Problematik einer Beschreibung der Welt als Weltselfbeschreibung, als Weltselfkonstitution, die zum Zeitpunkt ihrer Emergenz alternativlos ist. Weltselfbeschreibungen haben an sich, dass sie letzterfolgende, aktuelle, gegenwärtige



sind. Sie geschehen immer *a recentiori*, aus dem jeweils ultimen Beobachtungspunkt. Sie werden als alternativlos erfahren in dem Sinne, dass sie einen sich selbst notwendigerweise totalisierenden Beobachtungspunkt darstellen, der sich nicht zu einem anderen Raum der Entfaltung anderer Beobachtungsweisen überschreiten lässt.

Eine Weise der Beobachtung von Welt damit ist immer eine emergente. Sie ist nie vorgegeben noch irgendwo vorhanden vor ihrer Kristallisation in einem Weltverhältnis der Affektion und Kognition. Sie ist nicht einmal denkbar vor ihrer Emergenz, weil sie, auch wenn als Möglichkeit ausgedacht, nicht den selben Sinn haben kann vor ihrer Ausflockung zur kontingent-absoluten, blinden-Fleck-besiegelten, in ihrer Faktizität nicht verminderbaren Weltgegebenheit, als danach. Eine potenzielle Beobachtungsweise ist nie dieselbe wie diese selbe Beobachtungsweise in aktualisierter Form. Die Aktualisierung einer Beobachtungsweise, das heißt: ihre Emergenz, hat gerade ihren Sinn im Ausschluss des Möglichs aus ihr und in ihrer Verwandlung zu einer absoluten Faktizität des alternativlosen Letztzustandes der Welt. Die nachträgliche Figurierung ihrer als einer noch vor ihrer Emergenz möglichen kann sie nicht erfassen in ihrem Emergenzsinn, der gerade die totale Verwandlung ihres Möglichkeitssinnes durch die Aktualisierungsstrukturen ihres Welteintritts als Vereinnahmung in das Gehäuse eines ausgeflockten Sinnerzeugungsparadigmas darstellt.

Eine ereignete Beobachtungsweise hat somit keinen Inhalt, der ihre Idee oder Struktur wäre vor ihrer Aktualisierung. Ihre absolut faktische Emergenz lässt alle anderen Beobachtungsweisen undenkbar werden und zerstört damit den Potenzialitätsgrund, aus dem ihre Emergenz ontizistisch figuriert wird. Sie lässt sich nur unter Behaltung einer gänzlich ungeeigneten, ihren Emergenzsinn verdrängenden Vorstellung in eine Reihe mit anderen möglichen, alternativen Beobachtungsweisen stellen. Dies heißt letztlich, das ereignete, emergente Beobachtungsweisen keine Selbstdistanzierung leisten können. Sie können keine Distanz zu sich gewinnen. Sie können ihre eigene Kontingenz nur in Leerheit denken: alle anderen möglichen Beobachtungsweisen sind zwar als solche prinzipiell denkbar, werden aber nur aus der Verankertheit in der faktisch-kontingenten, absolut emergenten figuriert. Eine Figuration des irrelativ Anderen zur blinden-Fleck-geblendeten, einzig operierenden Unterscheidung kann nur aus dem absolut-relativen Ort, der absolut relativen Verortetheit dieser erahnt werden.

Evolutionstheorie verbleibt in sagender Anzeige und ontizistischer Setzung jedes Mal, wo sie dies vergisst, d.h. jedes Mal, wo sie ihren angeborenen Tendenzen folgt. Vergessen wird, dass es verkehrt ist, eine Abfolge von Emergenzen anzusetzen, als ob diese neben einander in einem Raum der Möglichkeit stehen könnten und im Nacheinander sich jeweils ablösen würden. Damit würde Evolution zu einer Beobachtungsschematik verkommen, welche die Emergenz ihrer eigenen Heuresis in sich nicht wieder einführen kann. Sobald Evolution ohne Emergenz gedacht wird, verfallen wir den Schematismen einer Stadienpluralität, die keine absolute Kontingenz des Emergenten kennt, sondern nur eine relative, über die Pluralisierung der Stadien und die Ursächlichkeiten ihrer Entstehung sich erzählende.

Ernstmachen mit der absoluten Kontingenz ereigneter Beobachtungsweisen heißt: Ernstmachen mit dem Gedanken, dass es nie eine Mehrheit von Beobachtungsweisen geben kann,

sondern immer nur eine absolut verankernde und vereinnahmende, die alle anderen nur aus sich selbst heraussetzt und figuriert.

Die Auflösungskapazität heutiger Wissenschaft, d.h. die Bedingungen der Möglichkeit der Intellektion als Rahmen der Konstruktion, Rekonstruktion und Konstruktion der Konstruktion und Rekonstruktion von Wirklichkeit fordert die Wiedereinführung des Aktualitätssinnes einer Beobachtungsweise in diese selbst. Diesen Aktualitätssinn haben wir Emergenz genannt und haben ihm dadurch einen ausgesprochenen Gegenwartsbezug verliehen. Dabei geht es bei Emergenz um den Präsenzsinne einer Beobachtungsweise überhaupt. Dieser kann von Frische, Neuheit, Innovationspotenz, Breite und Vielfalt der möglichen, zu brechenden Bahnen; oder aber von einem Unbehagen am Mangel von all dem geprägt werden, wobei dann, im letzteren Fall, die Lebendigkeit beim Unbehagen selbst liegt. Vom Emergenzmoment her wird die Beobachtungsweise in ihrem Sinn und ihrem Impetus spezifisch belebt. Der Emergenzsinn ist immer der eines Erstvollzugs in seiner Neuheit und Erschließungskraft. Selbst da, wo der Emergenzsinn so etwas wie eine Vergilbung am Emergenten aufkommen lässt und sie apperzeptiv mit dem Emergenten zu gewahren gibt, ist diese Apperzeption selbst das Lebendige am Emergenzsinn entsprechend seinem Erstvollzugscharakter. Bei gehöriger Wiedereinführung der Emergenz wird dieser (Vergilbungs)Sinn in das Denkschema eingeführt. Sein Gebrauch patiniert sich sozusagen und offenbart die Ermüdung seiner Bewegung durch schlichte Wiederholung seines Aktes am Medium seiner Sinnhaftigkeit. Wenn die Wiedereinführung gelingt, dann offenbart sich an der Operation der betreffenden Beobachtung nicht eine bloße Vergilbung ihrer Züge, sondern unmittelbar eine Vergilbung der Vergilbung.

Der Gedanke einer Wiedereinführung der Emergenz lässt sich an diesem (kontraintuitiven) Beispiel der Vergilbung recht gut explizieren. Die Emergenz ist, wie wir gesehen haben, der Sinn, mit dem eine Beobachtungsweise als alternativlose, absolut-relative, unaufhebbar kontingente operiert. Um sie beschnitten, würde diese geradewegs funktionieren und eine wesentliche Dimension ihrer Bedeutung verlieren. Die These ist hier, dass die Immanentisierung der Emergenz ein neues, höheres Sinnereignis hervorbringt, in dem sich die absolute Relativität des Sich-Ereignens von Sinn offenbart.

Die Betrachtung von Evolutionstheorie und die Frage nach der Wiedereinführung des Sinnes ihrer Emergenz in sie unterscheiden sich kaum von der Betrachtung eines vergilbten Fotos und der Wiedereinführung seines Emergenzsinner in es. Es gilt nämlich zu sehen, dass die Patina der Vergilbung nichts zum Abbild des Abgebildeten Hinzukommendes ist, genau so wenig wie das Abbild zum Abgebildeten hinzukommt. Abbildung und Vergilbung sind genau von derselben Art Unterscheidung wie das volle Sein und Nicht-Sein des Abgebildeten selbst. Dennoch bringt die Vergilbung eine besondere Problematik zu Werk: Die Vergilbung in ihrer Emergenz ist Vergilbung der Vergilbung und nicht Vergilbung des Bildes. Sie ist kontingent absolute Beobachtungsweise insofern, als sie die Vergangenheit dieser absoluten Gegenwart ist, von der man sich nicht entankern kann. Sie ist die Figuration dieser Vergangenheit als Vergangenheit einer Gegenwart, die an der Vergilbung lebt und zu ihrer absoluten Kontingenz über die Wahrnehmung der Vergilbung der Vergilbung kommt.



# Vergilbung und Vergilbung der Vergilbung. Zum Phänomen der Apperzeption des Alterns von Bildern, Stimmen, Texten...

## Einführung

Literatur und Debatten der Medientheorie lassen oft den Eindruck eines Mangels entstehen. Man liest und hört zu und fragt sich immer wieder nach dem Grund des Unbehagens, das die Faszination des Eindringens in einen Boden letzten, entscheidenden Theoretisierens begleitet. Meines Erachtens fehlt es an Verständigungen zu den Grundbegriffen, sowie an schärferen Thesen, welche zentrale Fragestellungen prägnant entwerfen. Ich möchte versuchen, ein paar solche Thesen vorzustellen und an ihnen meine Ausführungen artikulieren.

Medialität lässt sich offensichtlich nicht denken, ohne auf den grundlegenden Zusammenhang von Opazität (nicht zu Form und Erscheinung kommen lassen) und Transparenz (zu Form und Erscheinung kommen lassen) zu rekurrieren. Dieser Zusammenhang ist das Medium-Sein selbst. Medium ist nichts anderes als die Spannung dieses Zusammenhangs. So gesehen, lässt sich theoretisch recht hilfreich festhalten, dass Medium ein Spannungsbegriff ist.

So geht es bei Erkundungen der Relationierungen von Opazität und Transparenz zum Beispiel um das Flimmern von Schmetterlingsflügeln oder Fehlerscheinungen in der Photographie. In allen Werken der Kunst, der Natur, des Zufalls walten solche Relationierungen. Denn überall geht es, und dies begründet ja die verwirrende Universalität – und letztlich Schwammigkeit – des Medienbegriffs selbst, um die Ereignung von etwas, das Form zeichnet oder einen Unterschied macht, auf einer sensiblen Fläche – sei sie der Flügel eines Schmetterlings oder eine photographische Platte – von Formen, Bildern, Linienhäufung, Kratzern, Schuppen, Krümeln, Stichen, Wirbeln, Häkchen...

Die Tatsache, dass hiermit gelungene oder misslungene Zeichenbildung geschieht, spielt keine Rolle. Ein Theorem der Medientheorie sollte sein, dass man zwischen Information und Lärm nicht unterscheiden kann, weil auch Lärm, in anderer Weise beobachtet, *bedeutet*, das heißt zum Signifikanten wird und zur Artikulation eines Sinnes anregt.

Die Welt ist zu einer ungeheueren Zeichenproduktionsmaschine geworden. Nicht nur, weil es in ihr Milliarden von Menschen gibt, die in der Lage sind, sehr viele Zeichen zu produzieren und sie stets millionenfach zu reproduzieren. Die Semiotisierung, die bisher

als beabsichtigte und als solche betriebene Zeichenwerdung von und an Dingen verstanden wurde, betrifft nicht nur *facta* des Menschen – wie zum Beispiel die Gebrauchs- und die Konsumdinge. Sie greift weit über diesen Bereich hinaus, um alles, was sich in der Welt beobachtet, das heißt auch Materien, stumme Konkretionen, in einem Wort *Unzeichen*, in Zeichen zu verwandeln. Unter den Bedingungen unseres Beobachtens heute bietet sich uns folgendes Bild: Alle Weltflächen stehen in Verhältnissen des Scheinens und des Widerscheinens, die Subvertierungen durchmachen, bei denen sich alles in Zeichen verwandelt und an denen sich die Verkehrung von Lärm in Sinn und von Sinn in Lärm vollzieht.

Zentral ist hier die Idee einer Fläche, auf der sich etwas einprägt, weil sie sensibel ist. Man muss bei allen Ansätzen zur Skrutinierung dessen, was bedeutsam und nicht bedeutsam ist, das heißt dessen, was sich auf eine Oberfläche prägt und wie, immer einen Schritt weiter gehen und hinter Schmetterlingsflügel und photographische Platte auf das Auge und seine Retina zurückgehen, welche anscheinend die letzten und die eigentlichen Flächen der Sensibilität bilden.

Von der Welt der Gestirne und ihres Leuchtens herab auf die unzähligen Flächen ihrer Brechungen sind es Myriaden von Prägungen, unzählbare Ereignungen von ‚Formen‘: überall, von Schicht zu Schicht, ja von Ding zu Ding, werden empfindliche Flächen durch den Einschlag von etwas auf sie affiziert, das auf ihnen die Linie, den „Charakter“<sup>1</sup> eines Unterschieds zeichnet.

Überall kommt es einzig und allein auf die Sensibilität der Flächen an. Wo diese fehlt oder sehr schwach ist, macht nichts einen Unterschied aus. Die Nicht-Einprägung eines nicht affizierenden Unterschieds auf einer Fläche ist oft die Prägung auf ihr (dieser Nicht-Einprägung). Der nicht-affizierende, sich nicht einprägende Unterschied wird nämlich durch den Fakt der nicht regelrechten Einprägung auffällig. Insofern ließe sich sagen, dass der Fakt der Nicht-Einprägung selber sich einprägt, das heißt selber einen Unterschied macht, auffällig wird und sich in einer unbestimmten Weise in der affizierbaren Fläche einschreibt.

Seine Nicht-Einprägung ist somit nicht einfach ein schlichtes Ausbleiben jeglicher Prägung, ein einfaches Nichts (an Prägung). Der nicht-affizierende Unterschied gilt als Ausschuss, Lärm, in dem der auffällige Fakt der Nicht-Prägung resonant wird. Lärm ist das – negative, wenn man so will – Sich-Einprägen des Fakt des Sich-nicht-Einprägens eines Inhalts – das heißt eines Positivs –, das im Gegensatz zur Lärmlosigkeit (der lärmlosen Nicht-Einprägung) eine Registratur im Medium der Affizierbarkeit hinterlässt. Das Ausbleiben der Einprägung jeglicher Inhaltlichkeit im Prozess der Emergenz von Affektionseffekten auf einer affizierbaren Fläche kann daher zweierlei Art sein: Es kann sich als Fakt des Ausbleibens selbst registrieren und die negative ‚Gestalt‘ eines Lärms annehmen; es kann aber auch nicht einmal als Fakt des Ausbleibens auftauchen, in gar keinem Sinne Emergenz haben und dadurch keine Registratur hervorbringen (auch nicht die des Fakt eines Ausbleibens der Registratur des Ausbleibens, denn dieser Fakt ist Nichts und nicht-registrierbar). Entsteht nun Lärm,

---

1 Im etymologischen Sinne des Ritzens (*charasso*) eines Risses (*charaktêr*, *charagma*) auf einer Oberfläche.

so folgt dieser wie ein Schatten dem positiv Eingepägten – Unterschied, Form, Zeichen. Der Einfall aber dieser Nicht-Einprägung auf eine andere Fläche kann Nicht-Einprägung in Prägung verwandeln, weil letztere Fläche einfach sensibler, affizierbarer für diese Art von (dort nur) lärmender Nicht-Einprägung ist.

Auf die Affizierbarkeit kommt es an und ein Medium verstanden als Fläche der Einschreibung sowohl von Zeichen als auch von Unzeichen ist nichts anderes als eine bestimmte Potenzialität der Ereignung von Affiziertheit – man redet ja auch von Mediensensibilität. Wir neigen jedoch dazu, alle Affiziertheit in etwas anzusiedeln, das wir ‚Subjekt‘ nennen. Nur ein subjektartiges Wesen kann ‚sensieren‘ (sentire, to sense), kann empfindlich sein für Einprägungen, die einen Unterschied machen, die es affizieren. Wir können heute nicht mehr umhin, uns weiteren Perspektiven zu öffnen, welche das Paradigma einer reflexiven und auf geistbegabte Wesen begrenzten Subjektivität relativieren. Denker wie Bruno Latour<sup>2</sup> sprechen von Parlamenten der Dinge, von Hybriden, von einem Nobelpreis, der einem Komplex von Menschen (Politikern, Wissenschaftlern, Kommunikationsagenten, engagierten Bürgern...) und Bäumen, Strahlen, Reptilien und Erdmassen verliehen wurde. Dies scheint mir alles recht zügig gedacht. Worauf ich jedoch bestehen würde, wäre Folgendes.

Schein und Widerschein aller Dinge, aller Dingbestandteile lassen sich als Affiziertheit sensibler Flächen füreinander von einem Beobachter beobachten, der sich selbst so affiziert, das heißt sich so versteht, als die in ihrem Gewebe empfindlichste Fläche aller empfindlichen Stellen; das heißt, dass es sich so affiziert als Medium aller Medien. Denkbar sind sicher Flächen, die zerbrechlicher als seine Retina sind, zum Beispiel eben jene Staubflügel eines Schmetterlings. Aber wir stechen mit äußerster Sorgfalt Nadeln in sie hinein, während sich in uns alles in Abscheu und Grauen aufbäumt, wenn wir an den Bericht des römischen Historikers denken, in dem Herrinnen ihren Sklavinnen zur Strafe Nadeln in die Augen stechen.

Die zahlreichen und komplexen Fragen, auf die man unumgänglich stößt, wenn man sich mit den Thematiken der Bedeutung, ihrer Vermittlung durch materielle Artefakte, ihre Vehikulierung durch Vehikel in Kanälen ihrer Übertragung und Kommunikation beschäftigt, lassen sich nicht im geringsten klären, solange die Grundbegriffe, mit denen man auf diesem Gebiet denkt, nicht hinreichend vertieft und voneinander unterschieden worden sind. Was ist ein Zeichen, ein Signifikant, ein Medium, eine Form, eine Materie, ein Lärm? Was ist Hintergrund, was Vordergrund, was wird benötigt und wofür? Was ist bedeuten, kommunizieren, verstehen?

Meine These ist, dass der Ansatz einer Entwirrung nicht gelingen kann, solange die Grundphänomene der Prägung und Empfindung in ihrer Allgegenwärtigkeit nicht gesehen werden, und solange dies nicht als eine Einsicht verstanden wird, die durch unsere eigenen Bedingungen des Beobachtens (des Fühlens, Denkens, Tuns) heute auferlegt sind. Die letzt affizierten Flächen des Körpers und der Psyche sind heute wieder Weisen der Selbstaffektion der Welt oder Weisen ihres Präsentseins zu sich selbst, ihres Sich-Unterscheidens an sich selbst – unschön systemtheoretisch ausgedrückt: Weisen ihrer Selbstbeobachtung.

2 Vgl. Bruno Latour. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris 1999.

Heidegger würde mit Heraklit sagen: Weisen des einen und selbigen Waltens des Logos. Ich gehe einen Schritt weiter und sage: Ist dem so, dann ist etwas an dieser Weltlichkeit, was sich heute besonders regt, etwas, was in ihrer Selbstaffiziertheit besonders zittert. Dieser Welt droht die Metapher ihrer eigenen Stofflichkeit, als dem, woran sie die Zeit als Verfall spürt, abhanden zu kommen. Die Unterlagen ihrer Zeichen, ihres Bedeutens im Sinne eines Selbstaffiziertseins, scheinen nicht mehr zu altern. Sie werden *adamant* (unverwüstlich). Sie ‚vergilben‘ nicht mehr. Aber ihre Vergilbung selbst vergilbt und gebiert den Wunsch, die Welt möge doch dem Nagen der *phthora* nicht entkommen; der Schein möge nicht ein „vester Schein“ werden.

### Medientheorie und ihr Abstraktionsproblem

Wir wollen zuerst den Prozess einer Form- oder Bedeutungsschöpfung selbst betrachten und an ihm einige Klärungen vollziehen, die für die Formulierung unserer Thesen notwendig sind. Wir halten zunächst an der Synonymie von Semeiosis und Medialisierung fest, die sich immer ergibt, sobald man die Begriffe im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Zeichenbildung, der Signi-fikation oder der Be-deutung vertieft. So kam Charles Sanders Peirce in einer Krisis seines Versuchs, diese allerschwierigste Unternehmung einer Theorie, die jegliches Aufscheinen einer Zeichenhaftigkeit erfassen wollte, zum Durchbruch zu führen, auf die Feststellung und Frage: „[A]ll my notions are too narrow. Instead of sign ought I not say medium?“<sup>3</sup>

Die Medientheorie ist also in vielen ihrer Bestandteile koextensiv mit dem, was in der Semiotik mit Semeiosis bezeichnet wird. Ein zähes Vorurteil siedelt Medium und Medialisierung auf dem Boden einer Metaphorik der Emergenz von Form auf Hintergrund, wobei dieser Hintergrund, gerade als nicht Gestaltetes, immer Materielles und Materialität mit anzeigt. Ein Bias der Medientheorie im Hinblick auf stoffliche Unterlagen der Formalität ist aber weder notwendig noch haltbar.

Die Medientheorie lebt an sich von einer bestimmten Metaphorik, wenn sie sich nicht gar als Metaphorologie in ihr erschöpft. Dies heißt, dass es kaum machbar ist, sie von der ihr immanenten Bildlichkeit vollständig abzuspalten, während dies theoretisch absolut notwendig ist. Einer ähnlichen Schwierigkeit begegnet man in der allgemeinen Semiologie, wie sie sich Saussure erschloss, weil in beiden die tragenden Metaphern Urmetaphern sind, die in Schematiken, in den aller ursprünglichsten Schematiken der Wahrnehmung und der Vorstellung gründen.

In diesen Bereichen der allgemeinen Zeichenlehre kommt es primär auf Generalisierung und Abstraktion an. Was zum Beispiel an einem Phänomen der Bedeutung in der Verbalsprache festgestellt wird, muss auf alle ähnlichen Phänomene generalisierbar sein, die eine ähnliche Artikulation von Signifikat und Signifikant in der Bildung eines sie als

3 Zitiert aus MS 339, In: Richard J. Parmentier. *Signs in Society*. Bloomington 1994. Vgl. auch Charles Sanders Peirce. *Reasoning and the Logic of Things*. The Cambridge Conferences Lectures of 1898. Cambridge Mass. 1992.

zweiseitige Form vereinigenden Zeichens ins Werk setzt<sup>4</sup>. Wir stehen hier auf dem Boden der Saussure'schen Semiologie, jener aus der ungeheueren Intuition einer Generalisierbarkeit der verbalsprachlichen Signifikation auf alle denkbaren ‚Sprachen‘ (nicht nur des Körpers, nicht nur der intentionellen Signifikation, nicht nur von Subjekten...) geborenen Idee einer allgemeinsten Wissenschaft alles Zeichen-werdens. Und hier stellen wir ebenfalls fest, dass die Abstraktion ein mühsames Geschäft ist, und dass erfahrene Semiologen immer wieder in die Schematiken der Verbalsprache zurückfallen und dass sie oft nicht in der Lage sind, das zur Konstruktion generalisierter Zusammenhänge nötige Maß an Abstraktheit zu erreichen. Daran krankte der Strukturalismus lange, dass er gerade nicht zu viel, sondern vielmehr zu wenig abstrakt war oder aber ungeeignete Abstraktionen produzierte. Die meisten der strukturalistischen Ansätze, die semiologische Strukturbetrachtungen von der (Verbal) Sprache auf die Sprachen der Verwandtschaft, des Mythos, der Psyche und so weiter übertragen wollten, sind nicht einmal über eine korrekte Konzipierung des Aufbaus zweier Ebenen der Artikulation hinausgekommen – mit deren Feststellung und Konstruktion die strukturalistische Linguistik und jede sie nachahmende strukturalistische Deskription ja anfängt.<sup>5</sup>

Man muss also die Sache nehmen, wie sie sich gibt: (Höchst)Abstraktion in der Medientheorie ist gleichzeitig unabdingbar und schwer durchführbar. Dies liegt an der Art der Metaphorik, die sie handhaben muss und der sie nicht entbehren kann und an der Gründung dieser Metaphorik in den Urschematiken der Welterschließung: Materie, Form; Hintergrund, Vordergrund; das Worin des Statthabens und das Statthaben; Vehikel und Vehikuliertes; Mittel und Vermitteltes; Dazwischen und Ereignis im Dazwischen; Weg und Bewegtes und so weiter.

Diese Betrachtung zum Abstraktionsproblem der Medientheorie ist wichtig. Ich werde im Folgenden mit dem Begriff der Textur arbeiten und es ist medientheoretisch entscheidend, Texturen sowohl als stofflich als auch unstofflich zu denken. Auf alle Fälle muss man nicht-stoffliche Texturen denken können. Alle Medien sind somit texturiert, ohne jedoch stofflich zu sein. Alle Milieus der Einschreibung von etwas, jegliches Worin einer Prägung hat Textur und dies muss so abstrakt gedacht werden wie nur möglich. Texturen sind Bedingungen der Möglichkeit der Ereignung von Prägung. Im medientheoretisch generalisierten Sinne sind Texturen sozusagen ‚transzendente‘, nicht stoffliche Texturen und besagen, dass es keine nicht texturierte Letztfolie einer Prägung gibt. Alles was sich von etwas affizieren lässt, muss vortexturiert, das heißt sozusagen vorgeprägt sein.

---

4 Luhmanns Zweiseiten-Form, die er George Spencer Brown entleiht, ist ziemlich affin zu dem Saussure'schen Zeichen, das nach Saussures berühmtem Vergleich, einem Blatt Papier ähnelt, dessen Vorder- und Rückseite untrennbar sind, so dass, wenn man das Blatt durchschneidet, man durch beide Seiten, durch Signifikat und Signifikant, durchschneidet. Luhmann hat zur Saussureschen Konzeption selber Stellung genommen in Niklas Luhmann. Zeichen als Form. In: Dirk Baecker (Hg.). *Probleme der Form*. Frankfurt a. M. 1993, S. 45-69.

5 Natürlich muss man einen Lévi-Strauss davon ausnehmen, der in seinen *Mythologiques I* (1964) versucht hat, diese Artikulationen einigermaßen in ihren Analoga im anderen Element der Verwandtschaft oder der Mythologie sorgfältig zu rekonstruieren.

## Lärm und Zeit

Unsere erste begriffliche Klärung betraf die Metaphorik der Medientheorie und die Abstraktionsart, die in ihr impliziert ist. Die zweite Klärung betrifft den zentralen Begriff des Lärms und versucht an ihm jene Artikulation der Zeit zu verdeutlichen, deren Phänomen, die Vergilbung, Thema unserer Überlegung ist. Saussure folgend, legen wir zum Verständnis einer jeglichen Semeiosis das zweistöckige Schema des Zeichens zugrunde<sup>6</sup>, in dem eine Signifikatsebene oben von einer signifikanten, fließenden Ebene unten durch eine waagrechte Linie getrennt wird; die Artikulation vom Signifikat im Signifikanten geschieht durch senkrechte Schnitte, die durch beide Ebenen gehen, und das Zu-Bedeutende im (unpräzise gesprochen: Medium des) Bedeutenden ausdrückt. S (Signifikat) wird symbolisiert in s (Signifikant). Semiologisch gesehen, können solche Symbolisierungen von einer strikt und absolut mimetischen Duplikation 1:1 (totaler Kopie) des Originals bis zu einem sehr abstrakten, nirgends nachahmenden symbolischen Ausdruck desselben gehen. Eine Puppe, ein Photo, ein exaktes Bild stehen am einen Ende der Leiter der mimetischen Abbilder, Keil- und alphabetische Schrift am anderen Ende der nicht-mimetischen Symbolisierungen.

Wenn eine hoch mimetische Sprache auf ein hoch treues (HiFi) Medium trifft, dann gibt es insgesamt eine Kontraktion aller Vermittlungen und Symbolisierungen, die auf die Grenze einer Vergegenwärtigung des Vertreters des Objekts hinstreben. Der Unterschied zwischen Objekt und hoch treu abbildendem Vertreter (zum Beispiel ein digitales Bild) liegt dann in den anderen sinnlichen Dimensionen der Präsenz, nämlich der nicht-skopischen. Wo aber die Signifikanz in der Präsenz fast gänzlich in der skopischen Dimension aufgehoben ist, da entfallen die Texturunterschiede und Grenzen, die Vorbild von Abbild trennen.

Dies ist zum Beispiel der Fall, wo man Personen von ferne anschaut, mit denen nicht die geringste Wahrscheinlichkeit einer Kontaktaufnahme besteht: völlig fremde Personen, von anderem Rang, von oberstem Rang (wie Stars), von großer Ausstrahlung, Schönheit, und so weiter. In diesen charakteristischen Settings spalten sich die optische Wahrnehmung und der Präsenzbezug von allen anderen Dimensionen der Wahrnehmung und Präsenz. Das Objekt wird skopisch im Lacan'schen Sinne: es wird durch eine phantasmatische Distanz vom Subjekt und seinem Begehren getrennt und hält sich wie jenseits eines Vakuums (der Lacan'schen „coupure“ symbolisiert durch das Zeichen  $\diamond$ )<sup>7</sup>, das von ihm nur die optische Erscheinung und ihre Ausstrahlung zurücklässt. Skopisierung ist ja jenes Urmanöver des Begehrens, um Objekte, auf die es sich richtet, in der Spannung von Präsenz und Nicht-Präsenz, das heißt von Genießen der Ausstrahlung ihrer Begehrlichkeit bei gleichzeitigem Verzicht des Langens und Greifens nach ihnen zu halten und so auszuhalten.

6 Das Schema ist berühmt und findet sich an allen möglichen Ecken der strukturalistischen Literatur. Prototypisch aller S/s-Schemata ist das im *Cours de linguistique générale* abgedruckte (Ferdinand de Saussure. *Cours de linguistique générale*. Paris 1985, S. 156).

7 Die Lehre vom Phantasma als Schnitt zwischen Begehren und Objekt klein-a als Ursache des Begehrens sowie die berühmte Formel (Mathema) des Phantasmas findet sich bei Lacan ab dem Seminar 6.

Eine ähnliche Struktur ist am Werke bei Objekten, die bei hoch treuer Abbildung und Übertragung in der akustischen Dimension fast gänzlich aufgehoben werden. Wo Stimmen (aber auch Klänge und Geräusche) sich so digitalisieren lassen, dass an ihnen die Texturunterschiede von Original und Vertreter verwischt werden; und wo eine solche Digitalisierung in den Dienst einer appäsentierenden Distanzierung als Strukturierung der Objektgabe durch das Begehren tritt, dann haben wir es mit einer ‚Phonisierung‘ zu tun, die sich ganz analog zur eben dargestellten Skopisierung konstruieren lässt. Lacan folgend, der die Stimme, neben dem Blick, unter die Objekte ‚klein-a‘ zählt, können wir das Überwältigendwerden eines Objekts in einer Dimension des Begehrens als phantasmatische Abspaltung deuten. Digitale ‚Stimmen‘ ‚stehen‘ dann im Raum und entfalten ihre bannende Wirkung auf das Begehren. Die Zusammenhänge sind hier aus begehrenstheoretischer Sicht dieselben wie bei der Skopisierung. Wir ziehen sie hier zur Klärung der anderen Reihe von Zusammenhängen heran, nämlich der mediologischen.

Denn die Digitalisierung der Signi-fikation ist nicht nur die Schaffung von hoch treuen, in höchster Auflösung gebotenen mimetischen Abbildern der Dinge. Eine solche digitalisierte Doppelung der Welt hätte keinen Impetus, wenn sie nicht begehrenstrukturiert wäre. Sie würde sich vor allem niemals mit dem Verbleib der Digitalisierung in getrennten Dimensionen der Wahrnehmung (der optischen, akustischen zum Beispiel) begnügen, wenn sie nicht in Strukturen des Begehrens ihren Anhalt und ihre Treibkraft hätte. Die Bewegung würde anders in eine rein utilitaristische, auf panaesthetische (alle Sinnesdimensionen und alle Präsenzaspekte umfassende) digitale Reproduktion der Weltobjekte drängende Richtung gehen.

Dies muss man alles herausstellen, damit man die neue Problematik des Lärms entwerfen kann. Lärm als Gefälle zwischen Vorbild und Abbild, als Effekt der Abbildung und der Übertragung in einem Medium verliert sich ganz, wenn man aufhört, die Lärmlosigkeit in der total treuen Übertragung des Originals anzusiedeln und diese in einer alle, an sich getrennten ästhetischen Dimensionen umfassenden digitalen Reproduktion eingelöst sieht. Die hoch treue Übertragung in einzelnen Dimensionen, insbesondere in den beiden des Sehens und Hörens, genügt völlig.

Dies umso mehr, als wir es nicht mit einer nur hoch treuen Übertragung zu tun haben, sondern digitaltechnologisch wir den Bereich der übertreuen Übertragung bereits erreicht haben: Die Wirklichkeit wird skopisch und phonisch in viel besserer Qualität, in viel höherer Auflösung reproduziert als sie im Original ist. Die Originalauflösung der Wirklichkeit unterbietet die digitale und sie reproduzierende. Diese übertrifft jene an Intensität, Frische, Distinktheit, Genauigkeit der Mikroskopizität und Mikrophonizität ihres Aufbaus, Reichtum an (unbekannter, ungeahnter) Perspektivität und so weiter. Sie ist eine viel schärfere und ästhetisch intensivierte Wirklichkeit.

Die Grenzen zwischen reeller Produktion und digitaler Reproduktion sind daher nicht mehr feststellbar. Denn während traditionelle Abbildung von Wirklichkeit es mit der Problematik der Treue und Genauigkeit der Mimesis zu tun hatte und diese niemals als erledigt erachten konnte, siedelt sich die digitale Reproduktion von vornherein jenseits der absoluten Grenze der Unterschiedlichkeit der Texturen, in denen Original und Abbild



geprägt waren, an. Sie ist ein kontrollierter Prozess der schlechthin erneuerten Produktion der Originalwirklichkeit selbst.

Die digitale Reproduktion einer Farbe ist nicht abhängig von deren Einprägung auf abbildende Medien, die sie in ihre eigenen Texturen einschreiben – wie zum Beispiel die Textur eines photosensiblen Films. Die zu reproduzierende Farbe kann in ihrer optischen Konstitution analysiert werden, sie wird in ihrer physikalisch-spektralen Formel erfasst, die genauen Wellenlängen der konstituierenden Unterfarben ihres Endstrahls kalkuliert und in derselben physikalischen Textur produziert. Da die Analysierbarkeit optischer Strahlen finit ist, das heißt die Spektrumskonstituenten jeglicher sichtbarer – und unsichtbarer – Farbe erschöpfend feststellbar und reproduzierbar sind, besteht zwischen Vorbild und Abbild kein kategorischer Unterschied der ‚Qualität‘ mehr.

Die klassische Philosophie hat, wie man weiß, zwischen den wahrnehmbaren sinnlichen Qualitäten an Dingen und den ‚hinter‘ ihnen liegenden wahren Qualitäten der Dinge, das heißt die Art ihrer metaphysischen Fabrik sozusagen, unterschieden. Erstere hießen, bei Descartes und Locke, Sekundärqualitäten, letztere Primärqualitäten. Die cartesianische Physik – die noch metaphysisch war, weil sie Entitäten unterstellte wie Körperchen und Wirbel, die experimentell nicht überprüfbar waren – führte die Wahrnehmung einer Farbe als Sekundärqualität auf objektive Qualitäten des Wahrgenommenen zurück. Die Anordnung physikalischer Partikel liegt hinter dem Phänomen und verursacht das ästhetische *quale*. Kant hat das Metaphysische an dieser Konstruktion abgebaut und das rein Physikalische behalten.

Die Digitalisierung veranstaltet eine binäre Brechung aller Wirklichkeit, welche die alte Schematik der Primärqualitäten wieder belebt. Sie hebt dabei alle Unterscheidung einer sekundären Ebene auf. Die Welt ist hier ‚einplanig‘: Sie ist ganz in einem Plan beherbergt und vollzieht sich in ihm. Dieser Plan ist nicht der einzig erfahrbare der Erscheinung der Kant’schen Kritik, konstruiert in einer Kombination von Aisthesis und (ästhetisch überprüfbarer) Physik. Es ist ein Plan, in dem es nur Primärqualitäten gibt und keine Unterschiede der Textur. Sowohl das Sehen als auch das Sichtbare, sowohl das original Sichtbare als auch dessen sichtbares Abbild; sowohl die Einprägung des Sichtbaren auf den empfindlichen Häuten des Auges als auch deren zerebrale Umsetzungen; sowohl die Farbe am Originalding als auch die am digitalen Display seiner digitalphotographischen Abbildung; all dies sind digitale Vorgänge in *einer* Textur.

Die Überbietung der natürlichen Aisthesis durch die digitale hat jede Axialität ersterer hinfällig gemacht. Die Kontrolle der Formel der Dingkonstitution in der Erscheinung durch die digital finite, durchgängige Analyse derselben erlaubt die Re-produktion genau dieser Erscheinung, und wenn man will einer noch viel schärferen. Dies begründet die Einplanigkeit aller qualitativen Erscheinungen in der Welt, aller *qualia* der Wahrnehmung und Vorstellung.

Digitale Appräsentationen der Wirklichkeit erlauben ebenfalls in der Dimension der Zeit extreme Kontraktionen. Sie brauchen nämlich, im Unterschied zu den traditionellen mimetischen Abbildungen, ganz wenig Zeit. Digitalisierte Übertragung reduziert sich auf



vollkommen vernachlässigbare, wenn nicht absolut nicht feststellbare Zeitquanten. Eine solche Kontraktion hat einen unmittelbaren Bezug zu ihrer eigenen Wiederholbarkeit. Das heißt, sie ist strukturell prägend, weil sie beliebig wiederholbar ist und keine Varianz kennt. Sie ist sozusagen im Modus der digitalisierten Abbildung und Übertragung verbürgt. Im Extremfall, der heute Normalfall geworden ist, verursacht diese Kontraktion und ihre beliebigen Wiederholungen keine Kosten. Die Kombination von kontrollierter, in Auflösung und Schärfe überlegener Re-Produktion des Wirklichen mit verbürgter Zeitlosigkeit und Kostenlosigkeit steigert die digitale Reproduzierbarkeit dieses Wirklichen ins Grenzenlose. Sie bringt uns zum Wendepunkt der Lärmproblematik, wie sie bisher konzipiert wurde.

Lärm wurde nämlich als konstitutiv für jegliche Medialisierung der Wirklichkeit und der Kommunikation verstanden. Lärm ist der irreduzible Rest, der sich bei der Vermittlung jeglicher Anzeige von Wirklichkeit einstellt, wie nah diese Anzeige an die Wirklichkeit selbst auch immer heranreicht. Unter den gegenwärtigen mediologischen Bedingungen, stellt sich die Frage nach der Irreduzibilität von Lärm mit besonderem theoretischem Nachdruck. Wir haben gezeigt, dass die Frage nach dem Lärm sich letztlich umkehrt: gegeneinander gehalten werden nicht mehr ein Original und etwas, was in Abbildung und Übertragung an es heranstrebt, sondern zwei Wirklichkeiten in einem Plan, einer kategorialen Qualität und einer Ununterschiedenheit der Textur – bei überbietendem Vorteil der einen (digital re-produzierenden) gegenüber der anderen.

Wo Medialisierungen in unendlich weit gehenden Schärfen die Welt digital brechen, Lärm in ihren schier abgründigen kalkulatorischen Reservoirs fast völlig aufsaugen und die Zeit der Vorgänge so gut wie (ver)nichten, scheint mir, und dies ist meine These, der letzte Lärm doch die Zeit zu sein. Denn selbst da, wo die alte ‚analoge‘ Zeitwirkung an Dingen und deren Abbildern, nämlich Vergilbung, völlig eradiert wird, da sehe ich, wie eine Wiedereinführung der Zeit als Lärm zustande kommt. In einer Konjunktur, wo die digitalen Unterlagen der abbildenden Wirklichkeit adamant und deren Produkte so sehr zeitunempfindlich werden, dass man sie sich vorstellen kann, wie sie Zeitabschnitte unverändert überdauern, die im Maßstab unsere historischen Abschnitte tausend- oder millionenfach überschreiten; in einer solchen Konjunktur scheint mir die Wiedereinführung der Zeit als Lärm die Gestalt eines Wunsches anzunehmen, der selber in den Vorgängen lärmt. Es widersetzt sich etwas gegen die Auflösung jener apperzeptiven Verschiebung, die an den Dingen und Abdingen ein Alter einschreiben will. Es widersetzt sich etwas gegen das Ausbleiben der Vergilbung.

### **Semiotische und infra-semiotische Differenz**

Seit Saussure haben wir gelernt, die Sprache und allgemein alle Zeichensysteme so zu beobachten, dass in ihnen nirgends selbstidentischer positiver Inhalt, das heißt Substanz anzutreffen ist, sondern nur Differenz. Deswegen sind alle solche Systeme stets instabil und strukturell im Gleiten. Wir wollen nun von dieser semiotischen Instabilität eine andere unterscheiden, nämlich jene, welche die infrasemantischen Unterlagen in einen Drift einbeziehen, der sie ständig im Plan sozusagen ihrer Bindungsformel verschiebt und diese langsam verändert. Beide Bewegungen addieren sich: die der Differenz-Unruhe und ihrer

relationistischen Ausstrahlung in das Gesamte des Bedeutungssystems einerseits; die des Drifts in der materiellen, nicht geformten Unterlage oder Textur des Mediums auf der anderen Seite. Sie bringen eine hochkomplexe Gesamtinstabilität hervor, welche sich auf alle Ebenen der Zeichenanzeige auswirkt.

Die Unterscheidung beider ist wegen der Komplexität und der Unsteuerbarkeit des Gesamtgefüges des Medialen ganz entscheidend. In Ergänzung zum bisher Erwähnten in Bezug auf den Saussure'schen Signifikanten, muss man den theoretischen Kern von Saussures Lehre anführen und festhalten, dass der Signifikant keine rein materielle Unterlage für signifikante Besetzungen ist: er ist, obwohl in einer Hinsicht ungestaltet, kein stofflich-materielles Unbestimmtes, das dazu erwählt wäre, den Sitz einer Signifikanz, einer Symbolisierung zu bilden, der an die rohe, unbesetzte Materie einen Sinn knüpft.

Die Signifikanten einer Verbalsprache sind nicht bloß Laute, die willkürlich einer Bedeutung zugeordnet werden. Die Willkürlichkeit des Saussure'schen Signifikanten liegt nicht in der Absenz jeglicher Bindung zwischen Signifikant und Signifikat und der Motivierungslosigkeit der Wahl des ersteren zum Ausdruck der Idee des letzteren. Der Signifikant ist ein Bild (*image*), eine Bildung an der Materie des Mediums. Er ist für die, an kleinen Verbaleinheiten der Nomination (das heißt an Wörtern) wie an Elementen artikulierten, Sprache Schall- oder Lautbild, das heißt „image sonore“, wie zum Beispiel boeuf<sup>8</sup>, und nicht einfach der Laut oder der (phonetische) Hauch [‘böff]. Der Laut ist selbst bildlich, lässt allerlei Assoziationen anklingen, hat Tönungen, Färbungen, stimmt Stimmungen an, lebt ein mächtiges Suggestivleben.

Man könnte meinen, dass demgegenüber die tieferen, rein materiellen, infrasemantischen physikalischen Grundlagen, das heißt die nicht bildlichen, rein akustischen Laute, ungestaltet sind und daher eine eigentliche Basis für eine wahrhaft willkürliche Signifikanz bieten. Ich habe oben betont – und an anderer Stelle gezeigt<sup>9</sup> –, dass man immer wieder auf Texturen trifft, wie tief man auch in den Strukturaufbau der Zeichen hinabsteigt.

Im Beispiel eines Gemäldes bedeuten die Farbarrangements auf der Bildfläche ein Porträt (von einem bestimmten, bekannten oder unbekannten Menschen). Hier scheinen die Zeichen nicht willkürlich zu sein, da sie genauestens das vorgegebene wirkliche Objekt abbilden müssen. Willkürlich ist aber immer die Art ihrer Prägung. Sie stehen als ‚visuelles Bild‘ für ein visuelles Signifikat, analog dem „image sonore“ und dem von ihm Repräsentierten. Die Schwierigkeit ist hier, sich ein visuelles Bild zu denken, das noch kein wirkliches, signifiziertes Bild ist. Leichter denkbar ist die Idee eines Lautbilds, einer Lautgestalt, einer Lauttextur als eines vorgestalteten, vorgebildeten, vorgeprägten Lautmaterials, das im

8 Das Wort „boeuf“ ist ein berühmtes Beispiel der Auseinandersetzung um das Verständnis des von Saussure angesetzten Prinzips der Zeichenwillkürlichkeit. Es ist von Benvéniste zuerst diskutiert worden (Vgl. Emile Benvéniste. *Problèmes de linguistique générale*, I, II. Paris 1966).

9 Jean Clam. Das Problem der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung. In: *Soziale Systeme* 7 (2001/2002), S. 222-240 und: Ders. *Sciences du sens. Perspectives théoriques*. Strasbourg 2006, S. 255 ff.

Prozess einer Signifikation seine Textur leiht für die Prägung einer weiteren, sich in sie einschreibenden, neuen, bedeutungstiftenden Textur. Wir müssen uns visuelle Signifikanten ähnlich vorstellen. Nämlich als visuell-materielle Vorprägungen, die ihre Form- und Farbt Texturen mit all ihrem Suggestivleben in die Artikulation einer visuellen Signifikation eingehen lassen. Das Signifikat des Porträts baut sich und artikuliert sich an diesen ihm zugrunde liegenden Form- und Farb, bildern' (als Texturen, Potenzialen von Elementenverbindungen zur Konstitution eines visuellen Signifikats). Unter diesem Signifikat liegen dann die physikalischen Pasten, die jeweils eine visuelle Farbqualität liefern – die sich absolut durch Angabe der chromatischen Bandbreite ihrer Wellenbündelung auf dem Kontinuum eines Farbspektrums definieren lässt. Tiefer liegen dann die verschiedenen Flächen der Leinwand mit den Eigentümlichkeiten ihres Gewebes.

Wir treffen also bei diesem Eindringen in die tieferen Schichten einer semiotischen Gegenständlichkeit immer wieder auf Texturen. Diese binden eine Mannigfaltigkeit von Elementen in ein Netz von Stellen und Relationen und halten sie so in ihrer extensiven Erstreckung gemäß einer stofftypischen Bindungsformel zusammen.

Wir haben also im Gesamttreiben der Signifikanz zwei Bewegungen zu unterscheiden: die differenzialistische der Semeiosis und den Drift der Texturen unterhalb der Semeiosis. Während erstere denjenigen gut bekannt ist, die sich in die Gedankengänge von Strukturalismus und Poststrukturalismus eingeübt haben, so bleibt letztere relativ unvertraut.

Die Lockerung der Texturen, wenngleich sie selbst infra-semantisch ist und lange infra-sinnlich abläuft, das heißt ohne dass sie (sinnlich) wahrgenommen oder bemerkt wird, kann nicht ganz unbemerkt bleiben. Es gibt eine Schwelle, ab der die kumulierten Effekte der Bewegung in der Unterlage an der Oberfläche des Bildes sichtbar werden. Diese Schwelle wird meistens als die des Sichtbarwerdens von Altersspuren am Werk empfunden. Allgemein werden die sichtbaren Effekte des Treibens der Texturen als Signatur der Zeit und dieses Treiben selbst als Wirken der Zeit an der Materie des Mediums gesehen.

Wir fassen im Folgenden und zunächst Mal tentativ alle solchen, am Medium auftretenden Effekte generisch unter den Begriff Vergilbung. So sind im Beispiel des Gemäldes Abschuppung, Patinierung, Farbverdunkelung, Wellung, Verziehung (der Leinwand) und so weiter Effekte des stillen Treibens der unterliegenden Texturen. Im Beispiel gedruckter Texte gehören Dunkelwerden des Einbandleders, Tintenverfärbung, Verfeuchtung und Vergilbung des Papiers, gestreute multiple Kleinhöhlung vieler Seiten durch Würmer zur selben phänomenalen Reihe. Wir wollen sie erstmals alle als Abschattungen ein und desselben Gattungsphänomens des Sichtbarwerdens von Zeiteffekten ansehen, die wir Vergilbung nennen.

Wie kommt hier Zeit ins Spiel? Warum werden die materiellen, physikalischen Verschiebungen an der Textur mit Zeit in Zusammenhang gebracht? Weil sie erst nach langer Zeit auftreten und sich als Effekte eines lange währenden, stillen, im Mikrobereich stets ablaufenden Prozesses der Zersetzung der materiellen Zusammenhänge, Zusammenhalte der Dinge zeigen, das heißt dessen, was sie jeweils zu mehr oder minder festem, selbständigem, dauerhaftem Ganzen webt. Der Bestand der Dinge verzeitlicht sich über dieses Nagen von Etwas an der Textur, das deren Zusammenhalte lockert.

Daher gehört eine akzidentelle, augenblicklich auftretende Verstaubung nicht in unsere Phänomenreihe – so zum Beispiel das Verstauben eines gerade fertig gestellten Werks durch Sanierungsarbeiten am Haus gegenüber (mit Anwehen schwerer Staubwolken) oder durch Einsturz einer daneben schon lange stehenden, selbst stark verstaubten Installation. Hingegen ist Verstaubung ein wesentlicher Bestandteil von Vergilbung, wenn sie tatsächlich und offenkundig langes Zeitvergehen verdichtet, vor allem an Objekten, deren Texturen sich äußerst langsam bewegen, wie zum Beispiel Marmorbüsten, die im Inneren von Häusern oder Gebäuden stehen.

Wichtig an der Vergilbung ist ihr apperzeptiver Charakter. Sie erzeugt sich in einer Apperzeption eines ‚Alterns‘ von Bild, Vorbild und Abbild. Während also Vergilbung in vielen Fällen nicht mehr leicht und nur apperzeptiv bemerkt werden kann, sondern ganz offenkundig die materiale Textur des Mediums schon regelrecht angreift und ihren Bestand gefährdet – denken wir an ein seit hundert Jahren in einer Bibliothek aufbewahrtes Zeitungs-exemplar, dessen Papier so vergilbt ist, dass die Schrift an ihm kaum noch lesbar bleibt –, können wir sagen, dass auch im letzteren Fall eine Apperzeption zustande kommt, die eine Zeitapperzeption ist. Diese legt dem perzipierten Objekt eine Entfernung zu sich bei, die Zeit als Alter *mit* wahrzunehmen gibt.

Vergilbung ist also, auch wenn massiv und für sich wahrnehmbar – und nicht nur geahnt und apperzeptiv gemerkt – immer apperzeptiv geprägt. Vergilbung meint die Apperzeption des strukturellen und internen ‚Drifts‘ der Textur eines Mediums, das an ihr sehr gradu-ell, meistens unmerklich wirkt, die Verbindungen zwischen ihren Elementen bewegt und lockert.

## Die phthorische Verschiebung

Wir wollen den Drift der Texturen *phthorisch* nennen. *Phthora* ist eine der Bewegungsarten (kinêsis), die Aristoteles in seiner Physik und seiner Metaphysik unterscheidet.<sup>10</sup> *Phthora* gehört zu einem Begriffspaar (*genesis, phthora*), das typische Bewegungen des Werdens an Wesen bezeichnet, deren Wandel in der Zeit sich zwischen geringen Anfängen, Wachstum zu ihrer bestimmten Gestalt und Verfall und Verderben dieser spannt.

Aristotelisch ist jeder Verfall und jede Zersetzung der Gestalt (*eidos, morphê*) *phthora*. Wir wollen mit *phthora* jene Bewegung an den Texturen speziell bezeichnen. Und die Gründe dieser Spezialisierung scheinen mir plausibel: Wir wollen nämlich im Unsichtbaren der Bewegung (der *mouvance*) der Texturen das Wirken dieser Bewegtheit als eines des stillen, stetigen, unmerklichen, in der Ontologie der Stofflichkeit des Existierenden tief angelegten Verfalls verstehen. Wir setzen damit eine stoffliche Tiefenstruktur der Welt an, die phthorisch bewegt ist.

<sup>10</sup> Eine gute und umfassende Synthese der aristotelischen Lehre findet sich bei Pierre Duhem. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Vol. 1. Paris 1954.

*Phthora* ist somit eine kardinale Form der *alloiôsis* (des Sich Änderns), die im Sein der dem Wandel unterworfenen Dinge verwurzelt ist. Es ist das sozusagen interne ‚sich wandeln‘ der Dinge, die schlechthin ‚mediale‘ Form der *alloiôsis* – eine durch eine von außen einwirkende, vollkommen fremde Ursache zustande gekommene Bewegung wäre niemals phthorisch. *Phthora* geschieht im medialen, transversalen Plan der Selbstveränderung. Der mediale Aspekt des Wandels ist der eines auf sich wirkenden Wirkens. Es ist sozusagen ein ‚sich werden‘.

Wir müssten uns also, um es metaphorisch zu fassen, einen nach unten wirbelnden Pfeil denken, der durch alle Dinge hindurchfährt und an ihnen die phthorische Bewegtheit ihrer Textur vergegenwärtigt, das heißt die stets arbeitende Verschiebung der Zusammenhalte der Dingunterlagen oder die stetige Aushöhlung im Kleinen ihrer Bindungsformel. Eine bessere Metapher und ein exakteres Bild wäre das Ergrauen und Abschuppen der Flächen an den Dingen als Zeichen ihrer Auflösungsbewegtheit.

Nicht dass wir hier die physizistisch verstandene physikalische Stofflichkeit im Blick haben, die für uns heute die reale, quantisch in all ihren Partikeln und Wellen stets indeterminiert bewegte ist. Dies würde sich natürlich sehr schön in die von uns entworfene phthorische Vorstellung dieser Bewegtheit fügen. Denn eine solche Bewegung kann niemals die Elemente an ihren Platz zurückbringen, sie kann nie kreisförmig sein. Sie kann sich in keiner denkbaren Konfiguration selbstidentisch wiederholen. Sie ist immer schon verschoben und wirkt sich immer schon verschiebend auf die Prozesse, die in ihr ablaufen, aus. Es gibt nur Wahrscheinlichkeiten der Wiederholung auf einem Grund der Dissemination von Wahrscheinlichkeiten der Nicht-Wiederholung. Es gibt eine entropische Grundrichtung, die alle Makrozusammenhalte der Auflösung weicht.

Dennoch geht es uns hier nicht um die realen mikrophysikalischen, von der Physik in ihrer quantischen Unruhe beobachteten Unterlagen; noch um die makrophysikalischen von Pasten und Webfäden und ihren mit nacktem Auge beobachtbaren Verfallserscheinungen. Es geht sozusagen um eine abstrakte Stofflichkeit, die wir in den Unterlagen ansiedeln, und die, ob mikro- oder makrophysikalisch, phthorisch bewegt ist. Es geht also hier einzig um ein Prinzip der Bewegtheit und Verschiebung jeglicher Textur und nicht um die Etablierung der Realität dieser Verschiebung mit irgendwelchen wissenschaftlichen oder intuitiven Mitteln. Wenn *phthora* angesetzt ist, dann bewegt sich die Textur als solche, wie dies physisch auch geschehen möge. Denn die Textur, um die es geht, ist nicht die real physikalische, sondern das Texturbild – analog dem oben explizierten Laut- oder Sehbild –, der Signifikant dessen, was die Physik als physikalisch reale Gegenständlichkeit konstruiert.

In diesen Zusammenhang gehört die Frage nach den besonders harten Materien, an denen eine phthorische Bewegung nicht sichtbar ist, auch nicht in sehr langen Zeitabständen, wie zum Beispiel Mineralien und insbesondere Diamanten. Die Sache entscheidet sich hier nicht mit Bezug auf die Physik. Ein Leichtes wäre es in der Tat, die Mikrophysik heranzuziehen, die an diesen Materien umstandslos Bewegtheit und letztlich Drift feststellt, wenn auch für letztere in kosmischen Zeiträumen. *Phthora* ist für uns hingegen Bewegung an der Textur, an der Prägung und der Signifikanz, nicht am Material selbst. Deswegen lässt sich die

aristotelische Position verteidigen, die eine innere phthorische Bewegung auch bei Mineralien, und die diamantenen darunter, ansetzt. Sie werden, wie in der späteren Alchemie, die ja hier wie an vielen anderen Orten aristotelisch bleibt, als äußerst langsam wachsende und verderbende Pflanzen angesehen.<sup>11</sup> Würden sie regelrecht adamant, das heißt allen Arten der *alloiôsis* entzogen sein – außer der kreisförmigen räumlichen –, dann müssten sie dem supralunaren Bereich der Welt angehören. Sie könnten auf der Erde gar nicht angetroffen werden.

Der Ansatz – man könnte auch sagen, wenn man will, das Postulat – einer phthorischen, stillen Bewegtheit in den stofflichen Unterlagen der Zeichen/Dinge bedeutet, dass im Stofflichen der Zeichen eine unaufhebbare Verschiebung stets wirkt, die am Zeichen eine *différance* erzeugt, die als Zeitdifferenz apperzipiert wird und die wir als Zeitapperzeption Vergilbung nennen.

### Zeitapperzeptionen

Diese vom Stofflichen her und seiner phthorischen Bewegtheit angeregte *différance* verstrickt sich mit der semiotischen und ergibt ein komplexes Verweisungs- und Bezugsgewirr, von der eine Reihe von Zeitapperzeptionen ausgehen, welche von der extremen Sensibilität unserer Kultur für Zeit zeugen. Alles ist an dieser Kultur historisiert, nicht nur jeder (literarische oder literarisierte) Text, jedes (musealisierte oder als Kunst gewertete) Gemälde, sondern auch jedes Fenster, jeder Türgriff, jeder Schuh, jeder Lippenstift, jeder Song, jeder Clubname, jeder Garten, jedes Zebra, jeder Urwald, jeder Meteorit und vor allem jedes Auto. Unsere Sensibilität für Varianz-in-der-Zeit der in ihr zirkulierenden Zeichen ist im Alltag der Großstädte, und insbesondere ihres Straßenbildes, enorm.

Autos sind – oder waren vielleicht bis vor kurzum – die auffälligsten Vergilber unserer Welt. Hier kann die relative Eckigkeit eines farbigen Blinkerrahmens, des Abschlusses eines Flügels, die einer Generation von Autos zueigen sind, fast über Nacht vergilben. Besser gesagt, die Idee, genauer die Apperzeption einer Autogeneration entsteht nachträglich, durch das Aufscheinen einer neuen Art, die Hand zu führen und solche Formen zu zeichnen. Denn die Merkmale antiquieren sich und vergilben in Reihen, die im Voraus als solche nicht ersichtlich sind. Erst das Aufscheinen des Antiquierenden zieht die Linie durch die Merkmale, wählt sie sozusagen durch sein eigenes Ereignis aus und konstituiert sie zu Reihen, die dann als solche von der Vergilbung betroffen werden<sup>12</sup>.

11 Zu Aristoteles' Lehre und ihren alchemischen Fortsetzungen, vgl. Manfred Ullmann. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden, Brill 1972.

12 Man könnte natürlich an viele andere ‚Vergilber‘ denken. Stilwechsel in der Literatur, Modewechsel in der Kleidung, Neuerungsvarianz in der Kunst – wobei die Bekleidungsmoden unserer Gegenwart als die raschesten Antiquierer der Formen des Aussehens und der damit einhergehenden Formen der (körperlichen) Haltung und Bewegung gelten können. An all diesen Stellen wirkt das vom Wechsel aus der Präsenz Herausgedrängte, wenn es irgendwo noch erscheint, sofort als alt und abgetan. Hermann Lübbe (Hermann Lübbe. *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*. Berlin 1992) hat sich interessiert für die Ermessung der Beschleunigung des Wechsels und der Erneuerung in der Kunst seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Er stellt exponentielles Wachstum der Anzahl von



Jede Varianz erscheint hier als Varianz in der (Kultur)Zeit und damit als historisierende Varianz, die in der Apperzeption der Zeit als wesentlicher Dimension der semiotischen Inflektierung und der phthorisch bewegten Medialisierung aller entstandenen Sinnfekte begründet ist. Apperzeptionen der Zeit als einer von gesellschaftlich-historischer Vergangenheit in gesellschaftlich-historische Zukunft fließenden, sind Sache des modernen Bewusstseins, das primär Bewusstsein seiner eigenen Geschichtlichkeit ist. Für dies ist dieser Wandel der humanen Welt entsprechend einer Abfolge von Wendeereignissen, die jeweils eine geschichtliche Figur des Geistes zur Herrschaft bringen, in der alle epochalen Kulturerscheinungen (der Religion, der Philosophie, der Kunst und der Technik) solidarisch sind. Das moderne Bewusstsein beobachtet sich als ein solches historisches, abkünftiges und im Werden begriffenes. Das postmoderne Bewusstsein beobachtet sich in dieser Beziehung als das eines beschleunigten, nicht dialektisch und keiner geschichtlichen Gesetzmäßigkeit untergeordneten Wandels. Es situiert sich in der offensten Kontingenz und lässt Zeichen und Signifikationen vor sich hinwirbeln. Es sind also wichtige Unterschiede in der Zeitapperzeption an Dingen und Zeichen, wenn man in ein und derselben Kultur, nämlich der abendländischen, verschiedene Epochen betrachtet. Vormodern orientiert sich die Zeitapperzeption vornehmlich auf den Verfall der stofflichen Texturen und an dem, was aus ihm an den konkreten gestalteten Objekten sichtbar wird. Islamische Städte des Vorderen Orients zwischen dem 14. und dem 19. Jh. scheinen nur vor sich hin zu vegetieren, zu vergilben und sich in bewohnte Ruinen zu verwandeln. Das mittelalterliche Rom wird auch teilweise so repräsentiert. Um es schematisch zu formulieren: der phthorische Drift der Texturen und das stetige erhaltende Basteln an den in ihnen eingravierten Formen (vor allem Nutzformen) durch stückweise Erneuerung ihrer Bestandteile wird in diesen Zeiten zur Hauptform der Zeitapperzeption, die uns interessiert.<sup>13</sup>

Die ‚Ruine‘ hingegen entsteht im modernen, rückgewandt zeitapperzipierenden Blick auf eine Welt, die von einer ganz anderen Zeitapperzeption lebt. Diese kennt ihr Habitat als ein herkömmliches, nie anders gewesenes, das durch stetige Erneuerung von Teilen seiner hinfalligen Texturen einfach so weit es geht erhalten wird – und das, wenn dieser Erhalt der Textur über die Zeit nicht mehr gelingt, einfach für andere Orte verlassen wird. Diese mögen wiederum solche mit überlieferten historischen Texturen – wie alte Städte, Oasen, Kontore, Lager oder Häfen – oder neue natürliche, durch Rodung und ‚Freiheiten‘ gewonnene sein.

---

Kunstschulen und Kunstrichtungen innerhalb eines Jahrzehnts fest, während der Wechsel zum Beispiel von Romantik zu Klassik und Symbolismus im Vergleich recht langatmig erscheint.

- 13 Man denke an die technische Ausstattung Europas bis ins 18. Jahrhundert hinein, an die Knappheit beständiger Materialien, an die Nicht-Beherrschung der Techniken der Reibungsabsorption in beweglichem Gerät (Kugellager zum Beispiel) und so weiter. Max Weber (Max Weber. *Wirtschaftsgeschichte: Abriss der universalen Sozial- und Wirtschafts-Geschichte*. München, Leipzig 1924) hat in seiner Wirtschaftsgeschichte das Beispiel des Mühlenrads angeführt, um Lebensdauer von Utensilien und deren Veränderung im Laufe der Zeit durch Flickkunst, die an ihnen stückweise die Texturen erneuert, bei Wegfall der Materialien, zu explizieren.

In Moderne und Postmoderne ist es vielmehr der semiotische Wandel der Formen oder die in und an den Formen der Dinge umlaufenden, sich stets wandelnden Zeichen, welche eine ganz andere Kadenz der Erneuerung mit sich bringen und die Zeitapperzeption bestimmt, während der phthorische Verfall der Texturen immer weniger das Bild prägt. Überall sind Texturen reiner, sauberer, schärfer, härter, resistenter, umweltadäquater. Beispiele sind die nanotechnologisch entwickelten neuen Materialien und Stofflichkeiten: Textile (auch Bekleidungstextilien), Geflechte (Kabel), ‚Neo-Plastik‘ (verwendet in aller Art von Nutzgegenständen), biologische und insbesondere biogenetische Komponenten, bionische Implantate (technische Implantate an Körperorganen). Mit der Digitalisierung der Bildung, Reproduktion und Übertragung von Zeichen erreicht diese Entwicklung den Bereich adamantiner Texturen, die sich dem phthorischen Drift prinzipiell entziehen und dadurch den von mir entworfenen Sinn der Textur selbst negieren.

Nicht alternde Texte, Bilder, Stimmen versetzen das Ganze der Zeitapperzeption in die semantische, semiotische *différance* und lassen diese sie aufsaugen. Das Ergebnis ist eine Verwirrung des Zeitsinnes. Die phthorische Bewegtheit der Weltmaterie und ihrer Stoffe ist grundlegend in den primären Apperzeptionen der Welt. Die vorprädikative Dauer- und Alterhaftigkeit der Welt, der nichtthematische Proto-Entwurf ihres Zeitsinnes als wirksam an der Unterlage der Welt, verschieben sich nun von einer eindeutig phthorischen zu einer uneindeutigen, von der Gegebenheit adamantiner Texturen und Weltabbilder verwirrten Apperzeption. Diese erweist sich als psychisch schwer integrierbar.

Zur Frage: Warum die Psyche eine adamante Weltstofflichkeit nicht leicht integrieren kann, will ich hier nur eine Vermutung formulieren. Eine Welt, die stofflich nicht gleitet, würde sich meines Erachtens als eine Welt des „vesten Scheines“ – wir sagen es nach Hölderlin<sup>14</sup> – psychisch zu erfahren geben. Verstehen wir nun Schein im Lacan'schen Sinne als *semblant*<sup>15</sup> und fragen: Warum muss Schein (*semblant*) mit einer brüchigen Textur sich verbinden, die ihre stets von einer *phthora* gewirkte Auflösung in seine eigene Struktur einschreibt? Mit anderen Worten: Warum ist Begehren über *semblant* strukturiert?

Psyche muss, aus Gründen ihrer Strukturierung über Prämaturation, Liebesanspruch gegenüber einem großen Anderen, Sexuierung über Mangel und Kastration jeglicher Chance der massiven konfusionellen Erfüllung, *semblant* generieren und ihre eigenen

14 Hölderlin spricht in der Patmos-Hymne vom „vesten Buchstab“. In einem Brief (2.4.1804) an den Verleger seiner Sophokles-Übersetzungen spricht er von den „Züge[n], welche an den Buchstaben das Veste anzeigen“ und meint damit den rohen Druck – im Gegensatz zum gefeilten. Ausgehend von diesen Stellen könnte man einiges aus Hölderlins Betrachtung der Schrift in ihrer konkretesten und rohesten Materialität als „vest“ gegenüber ihrer geglätteten Ausführung in unsere These von der Festigkeit, Anhaltefähigkeit von Texturen, die noch das Rohe ihrer Prägung bewahren, einfließen lassen. Die Ausführung einer solchen Interpretation würde hier zu viel Platz einnehmen. Zur Thematik des „vesten Buchstabens“ bei Hölderlin, sowie zur zitierten Stelle aus Hölderlins Brief, verweise ich auf Dorothee von Wulffen. *Friedrich Hölderlin: ‚Patmos‘. Eine Interpretation der Patmos-Hymne mit einigen Vorbemerkungen zum Thema der Schrift bei Hölderlin*. Magisterarbeit Freiburg 1988.

15 Siehe zum Lacan'schen Begriff: Jacques Lacan. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Séminaire XVIII. Paris 2001 (unverkäufliche Ausgabe).



identifikatorischen und *ichlichen* Konstruktionen verkennen. Sonst würde sie sozusagen an einem ‚Erstickungspunkt‘ leben, an dem stets ihre Rückkehr zu den toten Texturen der Welt droht, ihr definitives Aufgesogensein in ihnen und das Schwinden der Ich-Zentriertheit ihres Dranges nach Sein, während sie ihren Bestand einzig und allein im Seinsmangel hat. Sich aufzuhalten an diesem Punkt bei heller und voller Bewusstheit ist ihr schier unmöglich.

Man könnte somit sagen: Es ist nicht einfach in einer Welt adamanter Texturen zu leben, weil etwas mit der Zeitapperzeption nicht mehr stimmt und dadurch die laufende psychische Konstitution des *semblant* keine Haftung an den sinnlichen Unterlagen der Welt und der darauf aufgebauten ‚Logik des Sinnlichen‘ mehr hat. Nichts kann mehr an den Metaphoriken der Sinnlichkeit stimmen, nichts kann mehr an der assoziativen Energie von Vorstellungen, die durch die Zirkulation in ihnen von mobilen Erregungspotenzialen miteinander in unabsehbare Verbindungen gebracht werden, wirksam sein. Das Ausmaß der Verwirrung der Weltkonstitution durch geräuschlose Medien und die gekappte Apperzeption der Zeit, die sich nur noch an Bedeutungen und nicht mehr an Texturen vollzieht, ist immens.

Einen reinen Wandel hat Aristoteles für die supralunare Welt beschrieben. Diese Wandelsfigur beruht auf zwei Annahmen: adamanten Materien, das sind die Himmelskörper, die reine Lichtkörper sind, und adamanten Bewegung, nämlich die rein räumliche und absolut kreisförmige. Unsere geräuschlosen Medien erschaffen eine ähnliche, in ihrer Stofflichkeit unverwundliche, unverwesende Welt. Auf ihren makellosen, absolut scharfen Flächen – mit ihren unverschiebbaren Texturen – installiert die Medienkultur die bunteste, hyperrealste – das heißt alle realen Originale an Auflösung übertreffende – phonisch-skopische Phantasmagorie des Begehrens. Der schnelle Wechsel der Stimmen und Bilder gebietet immer neue Figuren des sexuell Begehrlichen und setzt sie ins Zentrum der Zeit. Diese Zentralität des Sexuellen, geboten ohne *semblant* und in unangreifbarer, adamanter Brillanz, lockert alle möglichen, überlieferten Zusammenhalte des Sinnes. Intensiviert wird diese Lockerung durch die nun übrige Form Zeit: die des einfachen Wechsels der Bilder. Auf den unverwundlichen Unterlagen rennen Bilder des Genießens an unverwundlichen Leibern. Mit der Steigerung der Lizenzen des Genießens und seiner Veröffentlichung rennt die Zeit selbst. Denn was soll sie halten? Sie haftet an keiner Textur mehr, die sie erdet und verlangsamt. Und dies ist nun die letztmögliche Apperzeption der Zeit. Darunter nur noch das Reale.<sup>16</sup> Und dazwischen der Schleier des Scheins, selbst immer mehr vergilbend, bis zum Fehl.

---

16 Gemeint ist natürlich das Lacan'sche Reale als das, „das immer wieder zur selben Stelle zurückkehrt“ (Jacques Lacan. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Séminaire XI. Paris 1973, S. 59).



## „Mädien“. Die unangreifbare Ontologizität von Szenarien und wie sie (fast nie) reisst

### Zum Mediumbegriff und seiner fälligen Verwerfung

Der folgende Text ist ein Versuch, das theoretische Argument der eröffnenden Überlegungen des Bandes zum Szenario nicht nur zu bedienen und sich an der Bemühung um die Beantwortung seiner Fragen zu beteiligen, sondern zuallererst ein Versuch, es zu verstehen. Er stellt insofern eine Art Experiment dar, das darin besteht, einen Theoretiker der Humanwissenschaften aus einem mehrjährigen Schlaf zu wecken und in die medientheoretische Debatte, wie sie heute geführt wird, zu stürzen.

Tatsächlich erwächst dieser Text aus einem Nicht-Wissen und der Konfrontation mit neu zu Wissendem heraus. Hat man die Fortentwicklung der Medientheorie in den letzten Jahren nicht verfolgt, so erwacht man in einer tief verwandelten Landschaft, von der das oben angeführte Argument einen Reflex bildet. Aber gerade dieses Gefälle macht den Versäumenden für die besondere Emergenz von Tendenzen empfindsam und erlaubt ihm, Gedanken in großer Klarheit zu artikulieren, die er immer schon dunkel in sich gehegt hat.<sup>1</sup>

Es liegt hier eine Theorie dessen vor, was als Dazwischen fungiert und ferner das Zustandekommen von Ereignissen bedingt, in denen die alte Unterscheidung von *operator*, *operatum* und *operatio* nicht mehr nachvollzogen werden kann;<sup>2</sup> die Theorie eines solchen *metaxy* ist eine faszinierende, „extrem-theoretische“ Theorie, in die hinein die obersten Potenzialitäten der Theoriebildung in den Humanwissenschaften investiert werden sollten. Gleichzeitig, lässt sich behaupten, und dies ist der Punkt, der aus der Entfremdung des Schlafes und dem jähen Erwachen herauspringt, dass diese Potenzialitäten heute dringend aus ihr zurückgenommen werden sollten.

---

1 Das Gefälle, worum es geht, ist die Zeitspanne, die meine Arbeit *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Straßburg 2006, von heute trennt. *Sciences du sens* enthält zentrale mediologische Kapitel, welche den Stand der derzeitigen Medientheorie reflektieren.

2 Zum Wegfall dieser Unterscheidung als kennzeichnende für eine Umstellung des Denkens von Identität auf Differenz, siehe meinen Artikel „System's Sole Constituent, the Operation. Clarifying a Central Concept of Luhmannian Theory“, in: *Acta Sociologica* 43 (1/2000) (= Sonderausgabe zu Niklas Luhmann), S. 63-79. Mit diesem Wegfall wird jede extensive und transitive Logik der Gegenstandskonstitution verunmöglicht.

Medientheorie führt zu einer theoretischen Überspanntheit des Begriffs Medium, die unaushaltbar ist. Ein solcher Begriff kann, wie der Begriff ‚Sinn‘ oder der Begriff ‚Zeichen‘, auf die Dauer von keiner Einzelwissenschaft, besser: von keiner allgemeinen Theorie her ergründet werden. Die Theoriebildung um diesen Terminus muss sich nach einigen Versuchen der stringenten Durchführung selbst aufgeben.

Er ist zugleich der *theoretischste* Begriff, den man sich erdenken kann; und dadurch natürlich in einer gewissen Weise gleichsam der abstrakteste. Er oszilliert nicht wie der Begriff des ‚Seins‘ zwischen extremer Allgemeinheit und äußerster Dürftigkeit und Armut, sondern zwischen echter, glänzender, blendender theoretischer Letztgültigkeit und allmählich vertrocknender, nicht handhabbarer theoretischer Abstraktheit und Paradoxalität.<sup>3</sup>

‚Medium‘ gehört zu den Begriffen, wie Sinn, Zeichen oder Sprache, mit denen zusammen er letztlich ein und dasselbe Denkbare bildet, die nach einem mehrjährigen Durchgang durch ihre alles durchdringenden Texturen verworfen werden müssen. Weil er der ergiebigste aller Begriffe ist, muss er geopfert werden: Er fordert von sich aus den von ihm bezauberten Intellekt zum Verzicht auf ihn selbst. Dies hat damit zu tun, dass bestimmte theoretische Durchdringungslinien über ein bestimmtes Maß der Anspannung des intellektiven Vermögens nicht durchgehalten werden können: Nach bestimmten Strecken der abstraktiven Vertiefung des Begriffs lässt sich kein Verständnis seiner primären, grundlegenden Zusammenhänge mehr teilen.<sup>4</sup>

Von einem Moment an bricht die Fähigkeit, bestimmte theoretische Einsichten ins Theoretischste und Abstrakteste sowohl in der Sphäre der individuellen Intellektion festzuhalten als auch sie in der allgemeinen Intellektion zu vergemeinschaften. Und dies ist ein paradoxer Effekt. Denn alles läuft bis in diese Tiefenlage der Einsicht hinein ohne jede merkliche Veränderung. Es ändert sich nichts an den bisherigen Einsichtsmodi, Intellektionsweisen,

3 Die Oszillation zwischen Allgemeinheit und Dürftigkeit hat Heidegger (z.B. in: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt am Main 2006) zu einem Topos seines Entwurfs eines Seinsdenkens herausgearbeitet, das die metaphysischen Denkwege und die begrifflichen Attraktoren, die sie beherrschen, zu verwinden sucht. Dieser Topos hat bei Heidegger oft eine einleitende Funktion und führt zu einer Weise des Denkens hin, die den Seinsbegriff aller Abstraktheit entkleidet. Dieses macht es möglich, Sein als epochales, geschichtliches Ereignis der Offenbarung von Welt zu denken. Das Sein als das Abstrakteste weist auf die Distinktionen der mittelalterlichen Ontologie, die ein *ens commune* von anderen möglichen Begriffen des Seins geschieden hat. Es ist das allgemeinste, breiteste und das sich dem Denken zunächst bietende Verständnis von Sein. Dem mittelalterlichen Lehrsatz liegt die Darstellungsweise von Avicennas Metaphysik zugrunde (s. die ersten Kapitel des *Liber De philosophia prima sive Scientia divina* I-X, Leiden 1983).

4 Diese These zur spezifischen Denkbarkeit/ Udenkbarkeit von Differenzbegriffen habe ich entwickelt in: „What does it imply to operate on the basis of difference instead of identity? Towards a post-ontological theory of society“, in: Niels Lehmann, Lars Qvortrup, Bo Kampmann Walther (Hg.), *The Concept of the Network Society: Post-Ontological Reflections*, Frederiksberg 2007, S. 181-208. Der Begriff der Intellektion gehört in eine Theorie und Phänomenologie der Denktätigkeit, die ihre reifste Gestalt in meinem *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance*, 1. *Orexis. L'animation du corps*, Paris 2012, findet. Das theoretische Muster einer solchen Fragestellung findet sich in Husserls *Philosophie der Arithmetik*, Den Haag 1970.

konstruktiven Prozeduren der Theoretisierung an der Sache des Mediums. Und dennoch bricht der tragende Strahl der theoretischen Einsicht und verhindert, dass diese irgendwo als errungen und nachvollziehbar bewahrt bleibt.

Dies hängt damit zusammen, dass Intellekte wenig trag-fähig sind: sie sind relativ schwach im Fortgang, kommen nicht sehr weit von ihren Ausgangslagen weg, können theoretische Abstraktionen nicht lange durchhalten, können diese weder in Mathemen synthetisch apriorischer noch strukturaler Erkenntnis konservieren.<sup>5</sup> Sie sind immer auf die Rückkehr zu den Quellen der Einsicht in der Anschauung zu den Sachen selbst – angewiesen. Sie müssen wieder frisch bei primären Einsichten anfangen und sich von den lebendigen Evidenzen dieser beleben lassen, von ihnen her neue Bewegungsfrische erlangen.

Medientheorie ist also an sich, so wie die Semiotik oder die theoretische Linguistik, nicht *sustainable*: sie lässt sich nicht erneuern und wird durch ein eigentümliches Entropiegesetz der Intellektion verbraucht. Und dies aus einer strukturellen Schwäche der reinen Intellektion heraus. Die Medientheorie muss sich daher ab einem gewissen Grad der Durchdringung als Theorie zerfasern. Ihr intellektiver Strahl bricht und sie muss ihren zentralen Begriff verwerfen, als ob sie ihn nicht so gut kannte. Sie muss ihn aus der strengen, gut gelingenden abstraktiven Theoretisierung entflechten und herauslösen. Sie muss zurück zu den primären Materien der Einsicht.<sup>6</sup>

Daher wird im Folgenden sehr wenig Medientheorie vorausgesetzt. Ich wende mich jenen primären Sachverhalten zu, die sich als Quellen der Evidenz und der substanziellen Einsicht darstellen. Von diesen aus versuche ich, die überaus dichten Aussagen des Arguments zu verstehen. Ja, ich werde vereinfachend von einer Forderung des Arguments ausgehen: nämlich der nach einem, so lese ich es, dem Komplexitätsniveau eines post-ontologischen theoretischen Unternehmens angemessenen Szenario-Begriff. Es gilt also zunächst darüber zu reflektieren, was ein Szenario sein kann, um von dort aus die Frage nach Szenarien medialen Handelns zu stellen.

---

5 Lacans Versuch, die Erkenntnisse seiner Theorie des Begehrens in einer mathematischen Skription festzuhalten, muss als gescheitert gelten. Nicht nur weil offensichtlich kaum einer der Epigonen aus ihr einen mittelbaren Sinn schöpfen konnte bzw. ihre Kompaktheit und Dunkelheit ein Verständnis davon von vornherein verhinderte, sondern weil sie in sich – auch wenn man an sie mit allen Vorkenntnissen herangeht, die ein solches Verständnis möglich machen sollten –, oszillierend sind. Lacans These ist letztlich, dass Differenzdenken an sich, weil es in sich selbst der paradoxen Oszillation nicht entziehen kann, nur über Matheme überhaupt vollzogen werden kann. Dies mündet in die Erkenntnis, die von der poststrukturalistischen Theorie ins Zentrum ihrer Reflexion gerückt wird, dass Differenzdenken ein Schreiben / eine Skription (*écriture*) ist: Es kann nur gedacht werden, indem man einen Grund mit materiellen Zügen (*traits*) ritzt, die dann als Matheme, als formalisierte Zusammenhangsformeln gelesen werden. Siehe zum Thema der Lacan'schen Skription: Jacques Lacan, *Séminaire XXII, R.S.I.*, Paris 2002.

6 Man könnte weiterfragen: Muss sie sich als Theorie aufgeben, um sich zurückgewinnen zu können? Aber dann als was? Als Philosophie würde man natürlich sagen. Wenn man heute nur wüsste, was diese im Kontext der fraglichen „medialen Inszenierung“ des Denkens selbst ist.

## Die Emergenz von Szenarien

Vor einigen Jahren habe ich in Harvard einem Vortrag von Katherine Hayles beige-wohnt, bei dem sie einen Kurzfilm folgenden Inhalts zeigte:<sup>7</sup> Es ging darin um ein sich selbst programmierendes Videospiel, in dem zwei Objekte interagierten, die jeweils aus fünf oder sechs kleinen rechteckigen, miteinander wie mit Fäden verknüpften Scheiben bestanden. Es handelte sich also um zwei der Form nach abstrakte, aus schlichten physikalischen Massen bestehende Minimalentitäten, die zunächst einmal da im Raume standen. Sie hatten ursprünglich nichts miteinander zu tun, außer dass sie einen Raum teilten, was nichts weiter bedeutet, als dass sie vom Blick des Beobachters zusammen, d.h. gleichzeitig erfasst werden konnten.

Das Programm, das sie in Interaktion bringt, ist eines, das aus einfachen Anweisungen besteht. Es hat aber die Eigentümlichkeit, offen, also nicht schlichtweg redundant, trivial oder bloß konditional zu sein. Es lässt eigens den betroffenen Entitäten die Möglichkeit, aus den sich an ihnen registrierenden Ereignissen zu lernen, d.h. auf Ziele hin gerichtete Relationen der Lage und der Reaktionen ihrer Umgebungen anzustellen.

So beginnt die Sequenz des Spieles mit einer Annäherung beider Entitäten aneinander mit anschließender Berührung, direktem Anstoßen der Teile der einen mit den Teilen der anderen. Allmählich entwickelt sich eine Art Hin und Her, dann eine Art Tanz mit Unterbrechungen, danach bekommt man eine Art Kriegssequenz zu sehen, in der jede Wesenheit bemüht ist, die andere immer systematischer zu treffen. Man verbleibt als (menschlicher) Beobachter nicht unbedingt in diesem polemischen Modus, aber auffällig ist an den „Figurationen“<sup>8</sup>, die auf dem Bildschirm erscheinen, dass diese eine Art interaktionelle, „dramatische“<sup>9</sup> Schematik unwiderstehlich suggerieren und an sich aufweisen.

Wir haben es sozusagen mit einer spontanen Emergenz von Narrativität zu tun. So etwas lässt sich nicht ohne Weiteres beobachten, wenn man lange die Bewegungen von Fischen in einem Aquarium oder die Flugbahnen von Fliegen in der Mitte eines Raumes betrachtet. Es ist nämlich erst möglich, diese räumlichen Translationen von Organismen als Zielverfolgungen (*poursuites*) zu verstehen,<sup>10</sup> wenn man sie als systematisches und beständiges Abtasten des Raumes im Rahmen der Nahrungssuche und der metabolischen, lebensbasalen Aktivität der betreffenden Organismen apperzipiert.

Derlei emergente Narrationen kristallisieren die Ankunft einer grundlegenden, vielleicht der primären Form von Sinn an sich, welche die Erschlossenheit von Welt in der Form von Erzählungen, d.h. von linearen Ätiologien eröffnet. Es versteht sich alles, es macht alles Sinn,

7 Katherine Hayles ist die Autorin u.a. von: *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*, Chicago/London 1999. Der angeführte Vortrag ist scheinbar nicht veröffentlicht worden.

8 Ich benutze hier diesen Begriff in dem Sinne, den ihm Norbert Elias in *Die höfische Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1978, gibt.

9 Im etymologischen Sinn von betont als solchem vollzogenem Handeln (griechisch: *draô*).

10 Zur Explizierung dieses Begriffs siehe Clam, *Orexis, désir, poursuite*.

weil alles Seiende aus seinen Gründen heraus erzählt werden kann. Das heißt, als daher oder dorthier kommend, geboren von dies und jenem, in die Welt gesetzt, weil dies und jenes geschehen ist und zum Einlass eines Seienden in die Welt geführt hat: zum Einlass eines Dings und weiter einer Veränderung am Ding, am Quale, am Ereignis, am Nicht-Ereignis. Alle Aufgänge von Weltverstehen behalten, bis in die mathematisierteste Wissenschaft der Gründe des Weltbestandes hinein, diesen genealogischen, erzählerischen Charakter.

Szenarien entstehen gewissermaßen spontan, sobald mit Etwas narrativer Sinn erzeugt, d.h. elementares Verstehen generiert wird. Die Spontaneität der narrativen Sinnschematik darf uns aber nicht über deren Konstruktivität hinwegtäuschen. Eine solche Täuschung liegt nahe, da dieser Sinnschematik inhärent ist, sich jedem Verstehensentwurf aufzudrängen. Sie hat von sich aus einen unwiderstehlichen Zug, weil sie die Grundintentionalität des Verstehens prägt. Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht genauso wie jede andere Sinnpoiese „konstruiert“ ist. In allem Sinngeschehen geht es nämlich, wenn wir dem Sinn- und Konstruktionsbegriff die radikale Fassung der Systemtheorie zugrundelegen, um Relationierungen von Relationierungen und niemals um Relationierungen von Elementen. Der Regress nämlich von Sinn auf Sinn-„Elemente“ führt nur zu weiteren Sinnbezügen und niemals zu Letztreferenten als geschlossenen und identifizierbaren Inhalten, bei denen er Halt machen und aus denen er sich nach einer Mannigfaltigkeit von Schematiken zusammensetzen könnte.<sup>11</sup>

## Die Konstruktivität von Szenarien

Man könnte dies am angeführten Beispiel des selbstprogrammierenden virtuellen Spiels verdeutlichen. Es wäre möglich, mit der schlichten Kopräsenz der Elemente anzufangen, um sie als jene elementarsten aller Bezüge – nämlich des gleichzeitigen Da-Seins in einem Raum – in ihrer Konstruiertheit zu rekonstruieren.

Die räumliche Entfernung beider Wesenheiten voneinander ist keine in ihren möglichen Variationen entscheidende: Sie besteht in einer räumlichen Relationierung, die, solange jene Wesenheiten amorph, untätig, konsequenzlos einander gegenüberstehen, nur vom beobachtenden Blick erzeugt wird, der sie beide als in einem Verhältnis der räumlichen Mitgegenwart stehend auffasst. Kann der Blick nur relativ kleine Raumabschnitte überschauen, dann muss die Entfernung beider Wesenheiten als relativ klein angesetzt werden. Verfügt das Beobachter-Auge hingegen über einen besonders weiten Sichtwinkel und eine besonders scharfe Sehkraft, dann kann die Entfernung zwischen den Entitäten relativ groß sein.

Das Auge relationiert räumlich Mitgegenwärtiges, indem es dies wahrnimmt und in den Bezug der gegenseitigen An-Wesenheit setzt. Hier müssen wir eine Unterscheidung einführen: die zwischen speziellem An-Wesen und amorphem An-Wesen. Sind die beobachteten Entitäten einander zugekehrt, „blicken“ sie sich sozusagen eigens einander an, dann wesen

11 Zum Begriff der Konstruktion als Kristallisierung von Errechnungen von Errechnungen (um „Eigenvalues“) siehe Heinz von Foerster, *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*, Frankfurt am Main 1993.



sie einander an; sind sie einander gleichgültig gleichzeitig präsent, dann ist ihre räumliche Relationierung die basale, minimale, folgenlose schlechthin.<sup>12</sup>

Das Nebeneinander zweier Bäume im Wald ist sozusagen immer eine Relationierung der „Zugekehrtheit“, selbst wenn sie eine der räumlichen und physikalischen „Abgekehrtheit“ ist. Die Bezugnahme ist nicht amorph, rein räumlich, un-„dramatisch“, sondern ein Konflikt um Beschattung und Nicht-Beschattung (durch den anderen). Der Grenzfall der rein räumlichen An-Wesenheit konstruiert die Null-Lage der Zugekehrtheit. Dennoch muss man gerade in dieser Lage die Spannung wahrnehmen, die in diesem bloßen An-Wesen liegt, also im Auge / in der Beobachtung selbst wirkt: Es ist die Spannung der Emergenz von Szenarien selbst, die Spannung der Geburt im Auge einer Zubewegung der Wesenheiten aufeinander und der daraus entstehenden Geschichte. Das Belassen der An-Wesenheit in ihrer bloßen Amorphie gelingt hingegen nie. Der Drang nach der weiteren Relationierung der basalen Relationierung ist zu stark. Die Sinndramatik, die narrative Sinnschematik aller Sinnpoiesen lässt sich nicht unterdrücken. Imaginiert werden immer, wie in einem Rohrschach-Test, Formen des Anstoßes zu Bewegungen, Impulsformen, Aktivierungsformen von orektischen (Handlungs-)Bereitschaften, die an den An-Wesenden haften wie ihr An-Wesen selbst.<sup>13</sup>

Wie weit man auch die Beschaffenheit der Wesenheiten verdünnt und verarmt, wenn man z.B. den Übergang von der konkreten Physikalität von Bäumen zu jenen flachen, informatisch-abstrahierten Blöcken des oben genannten Spiels vollzieht, so bleibt die Spannung der fortlaufenden Relationierung erhalten, und zwar als Drang zur spontanen Emergenz des Szenarischen. Liegen die im Beobachten relationierten Entitäten – seien es reale Bäume oder jene virtuellen Blöcke – in einer Ebene, jedoch so weit voneinander entfernt, dass sie einander in keiner Weise „erreichen“; steht jede von ihnen auf einem Abhang und kann die Anwesenheit der anderen nicht ahnen; liegen sie im stellaren Raum Lichtjahre voneinander entfernt, jede an einem Ende des Universums, so wirkt eine strukturelle und unvermeidbare Spannung der Relationierung nichtsdestoweniger im schieren Beobachten unablässig fort. Beobachten ist nämlich, systemtheoretisch gedacht, nichts anderes als der Eigenvollzug einer Differenz, die eine Differenz macht – *a difference which makes a difference*, in der berühmten Formulierung von Gregory Bateson.<sup>14</sup> Es ist, wenn wir von Foersters abstraktere Begrifflichkeit benutzen, der Eigenvollzug der Relationierung einer Relationierung.

12 Zu einer Phänomenologie des An-Wesens, siehe mein *Orexis, désir, poursuite*, S. 249ff.

13 Dies gilt natürlich für alle projektiven Tests. Der Rohrschach-Test ist jedoch in dieser Hinsicht der eindrucksvollste. Siehe dazu den Text der *theoria princeps*: Hermann Rohrschach, *Psychodiagnostik. Methodik und Ergebnisse eines Wahrnehmungsdiagnostischen Experiments* [Deutenlassen von Zufallsformen], Bern u.a. 1972.

14 Vgl. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* [1972], Northvale/London 1987, S. 276, 321, 323, 386, 460, 463.

## Selbststrukturierung von Aktionssystemen und das „Betriebsgeheimnis“ alles Sinnes

Was unser Digitalexperiment angeht, so können wir sagen, dass es so etwas darstellt wie eine radikale – bzw. die radikalste Stufe der – Inszenierung von doppelter Kontingenz. Verglichen mit einer solchen experimentellen Inszenierung ist das systemische Verständnis der doppelten Kontingenz, wie es Parsons und nach ihm Luhmann entwickelt haben, weniger radikal.<sup>15</sup> Dieses setzt nämlich von vornherein zwei Formen von Bewusstsein in gegenseitiger Anwesenheit voraus und nicht eine kleine Zahl von Bausteinen, die ihr eigenes Selbstverhältnis für ein überhaupt entstehendes Fremdverhältnis begründen. Selbstreferenz und Fremdreferenz müssen erst entstehen, System und Umwelt müssen sich erst konfigurieren, Unterscheidung und Form müssen sich erst wechselseitig erzeugen – an jeder Wesenheit an sich, in ihrer Doppelung, in ihrem An-Wesen der anderen. Unser Experiment würde diese Stufe der Vor-Emergenz sichtbar machen, die Genese der Einzelsysteme ins Werk setzen und diese somit als den Entstehungspunkt von Interaktion und Szenario freilegen.

Bei einem solchen Experiment hätten wir es mit einer Art tätiger, ereignishafter, realer Deduktion von Kategorien, im Sinne von Bedingungen der Möglichkeit einer intersubjektiven Erfahrung überhaupt zu tun. Hierin geht es nicht um eine Deduktion der Kategorien des Verstandes, der die physische Außenwelt für unsere Erfahrung vorstrukturiert und diese Welt damit als erfahrene möglich macht, sondern: um die der Kategorien der Handlung. Es geht letztlich um die Selbststrukturierung von Aktionssystemen, wie sie Parsons sich vorstellt, fernerhin um das, was „analytisch“ in einem Aktionssystem notwendig enthalten, was ihm mitgegeben ist, wenn seine Emergenz sich vollzieht, kurz: wenn es zur Erscheinung kommt.

An dieser Stelle der Radikalisierung des systemtheoretischen Ansatzes einer auf dem Modell der doppelkontingenten Kommunikation begründeten Handlungstheorie wird es möglich, die Hypothese unseres Experiments zu erweitern. Nämlich dahin gehend, dass wir fragen: Wie wäre es, wenn die genannte, aus dem ‚Fast-Nichts‘ entstehende Selbststrukturierung der Bausteinverbindungen zu Selbstreferenzen sowie die Selbststrukturierung ihrer Interaktionen so etwas wie das „Betriebsgeheimnis alles Seienden“ ergäbe?<sup>16</sup>

Man stelle sich vor, man könnte zusehen, wie unsere – der Menschheit – Vorgeschichte und Geschichte entstehen, „vor unseren Augen“, aus einem solchen Programm, das ein paar Anweisungen an ein „Zell“material gibt, darunter die, dass es sich selbst Anweisungen geben soll, in Abhängigkeit von ersten Antworten, die es von der jeweiligen Umwelt erhält.

15 Siehe dazu: Talcott Parsons, Edward Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.) 1951; Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main 1984.

16 In Darren Aronofskys Thriller *Pi* (USA 1998) stößt der Protagonist Max Cohen (Sean Gullette) durch fehlerhafte Benutzung seines Computers auf das Betriebsgeheimnis alles Seienden: Genau jenes Betriebsgeheimnis, von dem in den einleitenden Überlegungen des Bandes die Rede ist, wenn sich durch die Unkenntlichkeit von Regeln und Handlungen das Szenario selbst verschleiert. Man muss hinzufügen – um einem Missverständnis dieser Aussage vorzubeugen –, dass es um das „Betriebsgeheimnis alles Da-Seienden“ geht. Dieses ist nicht unterscheidbar vom Betriebsgeheimnis alles Seienden. Denn die Erschlossenheit der Welt überhaupt geschieht einzig in der Transzendenzbewegung des Da-seins. Dies ist mit Heidegger stringent so zu denken.

Man könnte dann zusehen, wie aus denselben elementaren, extrem einfachen Bausteinen, Interaktionen entstehen, die zur bekannten Abfolge kulturhistorischer Errungenschaften führen: Höhlenbewohnung, Feueraneignung, Erstellung von Werkzeugen, Geräten und Waffen, Stiftung von Ritualen, Entwurf von Gottheitsbildern, Erfindung von Anbetungs-, Sammlungs-, Kultbringunghaltungen, Gründung von Städten und Staaten, Generalisierung einer polemischen Sinnordnung der Aggression, d.h. Generalisierung des „Szenarios“ des Krieges, Aufkommen von multinationalen Imperien, etc. etc.

Wäre das nicht die Entdeckung der Weltformel an sich? Eine noch prägnantere Weltformel als jene Naturformel, an die man immer denkt, wenn man von Weltformel spricht? Denn diese ergäbe das Werden des physikalischen Kosmos nach strengen, mathematisch formulierbaren Gesetzen, nicht aber die Formel des Werdens dessen, was Kant das Reich der Freiheit oder der Zwecke nennt, das in jenem Kosmos eine zweite intelligible, noumenale Welt einsetzt, die nach radikal anderen Gesetzen regiert wird.

Verfügten wir über die Geschichtsformel des Werdens von Aktionssystemen, dann würde sie die Naturformel völlig in ihren Schatten stellen. Sie würde auch den „Willen zum Wissen“ gänzlich sättigen. Man hätte mit ihr die Formel zur Generierung allen Sinns; man würde die operativen und syntaktischen Regelanordnungen aller Sinnpoiesen kennen. Man könnte mit ihr alle symbolischen Sinnordnungen der Kultur (der Geschichte und des Geistes) von ihren elementaren Relationierungen her rekonstruieren oder einfach deduzieren – in derselben Weise, wie man am Hegel'schen Terminus des „Begriffs“ das Schauspiel des Werdens dieser Sinnordnungen beobachten kann. Die Sicht auf das Geschehen des Sinns bekommt damit eine wichtigere Bedeutung als eine genetische Schau des Big Bang. Die eine macht die andere gleichgültig.<sup>17</sup>

### **Das unnachgiebig Ontologische am Szenario**

Die Gegebenheit der Welt in Einheit-und-Identität in ihren ontologischen Schichten wird also von der konstruktivistischen Dynamik ausgehöhlt. Es geht uns hier nicht um das Ausrollen der ganzen Problematik der De-ontologisierung, die in allen Sinnordnungen der sozialen Kommunikation am Werke ist, sondern einzig um den Begriff des Szenarios, der uns hier zentral interessiert. Szenarien sind narrative Sinnstrukturen, die dann intrinsisch über die Voraussetzung von linearen und transitiven Schematiken der Zeit- und Aktanz-zusammenhänge funktionieren. Sie bilden, ihrem Begriffe nach, die härtesten Rezesse der ontologischen Weltwahrnehmung. Überall, wo Szenarien vorausentworfen werden und dem Verständnis von Interaktionen, Situationen, Weltfragmenten etc. dienen, kommen

17 Im Übrigen bleibt es prinzipiell denkbar, die Megaformel zu finden, welche beides – sowohl die physische als auch die geistige Welt – generiert. Dies war der Anspruch des marxistischen Materialismus, der das Werden der Welt, von ihren mechanischen Zusammenhängen bis in alle Gebilde der menschlichen Kultur, als ein Kontinuum der Determination durch strenge Gesetze lesen wollte. Als Beispiel einer materialistischen Kritik im Bereich der Humanwissenschaften ist die seit Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelte „materialistische Sprachwissenschaft“ (vgl. dazu Bernhard Gröschel, *Materialistische Sprachwissenschaft*, Weinheim 1978).

die massivsten und ontologischsten Schematiken dessen, was ich Zielverfolgungen (*poursuites*) nenne, zum tragen. Diesen eignet es, alle paradoxen, differenzgeprägten, aufgerissenen, unabschließbaren Sinnentwürfe zu inertialisieren und zu verdicken, sie in den Sog der basalen Eindeutigkeiten, Einsinnigkeiten, Transitivitäten einer an Identität orientierten Weltsicht zu bringen und somit ihrer Klebrigkeit auszusetzen. Sobald wir in den Bereich der Zielverfolgungen wechseln, bekommt das intrinsisch paradoxe – stets seine Erfüllung ins Ungewisse und Widersprüchliche aufschiebende – Begehren die Anziehungskraft der vereinheitlichten Weltgegebenheit zu spüren.<sup>18</sup>

Die narrative Sinnstruktur ist auch das Erste, was selbstorganisatorisch aus dem Nichts / dem Minimum an Voraussetzungen der Weltlichkeit emergiert. Szenarien sind ur-ontologische Gebilde. Sie stellen sich von alleine ein. In unserem digitalen Experiment ist es ein Szenario, das ununterdrückbar aufscheint und, bei maximaler Erweiterung des Experiments, in der Lage wäre, unsere eigene Gewordenheit von ihren Ursprüngen her verständlich zu machen. In dieser Fassung des Experiments sehen wir uns zu dem werden, was wir sind, in einem „Film“, einer Aneinanderreihung von Sequenzen von Ereignissen. Das Erste also, was aus dem Nichts auftaucht, ist ein Szenario, dessen Ergebnis wir sind, die wir von unserem Heute aus auf diese Repräsentation dieses Szenarios blicken. Unser Blick geht als Ergebnis des Szenarios in die Anerkennung dieses Szenarios als das Werden des Blicks selbst ein. Der Blick bildet die absolute Stelle des *a recentiori* erfolgenden Wiedereintritts des Szenarios in sich selbst.<sup>19</sup>

## Paradoxisierungen des Szenarischen

### Allgemein

Kämen wir mit unserem Experiment dahin, dann hätten wir es mit einem gewaltigen Problem zu tun: dem des „absoluten Wissens“, wie Hegel jenes reflexive Wissen des zu sich kommenden Begriffs nennt.<sup>20</sup> Absolutes Wissen ist kreishaft, denn es kehrt in sich selbst ein und muss die Paradoxie eines solchen Wiedereintritts in sich verantworten.

18 Die Logik der Handlung hat mit der des Begehrens im psychoanalytischen, insbesondere Lacan'schen Sinne nichts zu tun. Begehren ist keineswegs eine Art Wille, der das Handeln fordert, bewirkt und antreibt. Es muss als Mangel verstanden werden, der Erfüllungen fordert, die, ganz im Gegensatz zu denjenigen des Bedürfnisses, nicht verlangt und konsumiert werden, sondern durch ein Gesetz des Verfehlens stets vermisst werden. Lacan konstruiert seinen Begehrensbegriff von dessen Absetzung gegen die Begriffe des Bedürfnisses (*besoin*) und des Anspruchs (*demande*) her (vgl. dazu Jacques Lacan, *Séminaire VI. Le désir et son interprétation*, Paris 2000).

19 Über diese Problematik habe ich in einem Text reflektiert, der Evolutionstheorien als Weltsagas thematisiert, d.h. sie als Sagen der Weltwerdung auffasst, die in der Welt selbst vorkommen, sich selbst in einem gewissen Sinne enthalten und dadurch perplexieren (vgl. Jean Clam, „Emergenz und Emergenzsinn. Ein Denkgang in die Knotung von Kontingenz“, in: *Soziologische Jurisprudenz, Festschrift für Gunther Teubner zum 65. Geburtstag*, hg. v. Gralf-Peter Calliess et al., Berlin 2009, S. 37-48 – abgedruckt in diesem Band).

20 Eine einprägsame Darstellung des Begriffs des absoluten Wissens bietet Heidegger in seiner Hegel-Vorlesung aus den Jahren 1930-31 (vgl. Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt 1980).

Diese Reflexivität und Paradoxität hat Hegel nicht dazu gedrängt, die Idee eines absoluten Wissens infrage zu stellen, geschweige denn zu verwerfen. Der Geist, der in einem solchen Wissen zu seinem wahren Selbstverhältnis kommt, ist nicht durch die eigene Verknötung verunsichert. Es erstickt sich nicht in der Bewegung, die seine Hauptadern zurückbiegt und um sich selbst schnürt. Das absolute Wissen stellt das „Herz“<sup>21</sup> der neuen epochalen Geistigkeit dar, den Bezugsraum der Entfaltung einer Letztbegründetheit und Letztbeobachtbarkeit alles Gewesenen und alles Gegenwärtigen durch sie; einen Raum und eine organische Fabrik, in dem sie weiterhin um ihr Leben pulsiert und äußerst rege lebt.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzen jedoch de-ontologisierende Gedanken in Philosophie und Humanwissenschaft an, welche die Reflexivitätsschematiken des ganzen abendländischen Denkens infrage stellen. Sie radikalisierten die Paradoxie dieser Reflexivität und zerstören ihre bisherige Denkbarekeit. Dies tun sie nicht, weil sie es wollen oder weil sie andere, stärkere oder geschlossener Denkbarekeiten mitführen, sondern weil sie das Denken notgedrungen in einen anderen Bezugsraum heben, der durch Ungeschlossenheit, Unabschließbarkeit, Differenz und Aufschub gekennzeichnet ist. Die ontologischen Denkfiguren geraten alle in die Krise. Die neuen, postontologischen Denkfiguren können nur eine paradoxale, eine nicht zu Ende zu denkende, ja eine das „Feste auf dem Fließenden gründende“ Ordnung des Sinnes anbieten:<sup>22</sup> die aber mitgemacht werden muss. Ab dieser Wende gibt es nämlich in einem sich selbst wie spärlich auch immer verantworten wollenden Denken keine Alternative zum Differenzdenken.<sup>23</sup> Dies verhindert natürlich nicht, dass ontologisches Denken unversehrt am Verstehen und Betreiben der Welt in ganzen Schichten der individuellen und sozialen Existenz beteiligt bleibt. Diese Schichten bilden das Gegenstück zur Dynamik der De-ontologisierung, die aber an sich die alleinige zugkräftige Dynamik aller epochalen Entwürfe von Welt und Weltsinn darstellt.

Wie überall sonst paradoxalisieren und de-ontologisieren die neuen Denkfiguren auch den Szenario-Begriff, indem sie ihn zu einem ‚Wiedereintritt in sich selbst‘ bewegen. Wir können nämlich nicht in unser eigenes Werden zu dem schauen, was wir geworden sind, und dieses Schauen als Teil dieses Werdens konstruieren, ohne das Denken an dieser Stelle so zu verknöten, dass es sich selbst denkend nicht mehr verantworten kann. Den Szenario-Begriff muss man in dieser neuen Konfiguration neu entwerfen. Er muss auf seine eigene Emergenz hin befragt werden.

Da erscheint er als ziemlich genau „datierbar“. Er erscheint in seiner Solidarität mit dem allerersten Weltentwurf als uremergenter Begriff am Anfang der Vereindeutigung der Welt in den Sinnpoiesen der Wahrnehmung und der Kommunikation; da, wo der kleine Mensch allmählich seine schrille Welt verlässt, um in die Ökonomie der homeostatischen Regulierung

21 Im Sinne, wenn man so will, eines zentralen pulsierenden Knotens, der die Substanzflüsse – vom Rund ihrer Schnürung in ihm aus – mit Macht in die letzten Winkel des geistigen Organismus treibt.

22 Diese prägnante Wendung findet sich bei Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen 1970, S. 190.

23 Zu dieser Wende und ihrer Problematik, siehe mein: *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK 2002.

aller Erregung des psychischen Systems einzukehren. Seine strukturelle Abhängigkeit von dieser frühen, die stabile Weltgegebenheit stiftenden Vereindeutigung muss zunächst erkannt werden. Erst dann wird klar, dass alle Versuche, ihn aus seinem überkonsistenten Bezugsraum in der basal vereindeutigten Weltgegebenheit zu lösen, auf eine ganz bestimmte Arbeit angewiesen sind: nämlich auf die Arbeit hinsichtlich der Lockerung dieser Beruhigung, Dämpfung, Eindämmung der rohen, hyperintensiven, unbändigen Urerregung.<sup>24</sup> Man muss Wege zu jener Weltpräsenz finden, die vor der Möglichkeit der ‚Szenarisierung des Weltablaufs‘ in der Psyche liegt. Man muss zu jener überwachenden, reißenden, unabmilderbaren Weltpräsenz zurück, die in keine homeostatisch regulierte, auf Mittelzwecke hin ausgerichtete Synthese des Erlebens eingebettet ist.

Man wird natürlich an die Anstrengungen in Philosophie, Literatur und Kunst der Postmoderne denken, welche jene Vereindeutigung der Welt zurückzunehmen und die Welthorizonte neu zu erschließen versuchen, von welchen her die ontologisch stabilisierte, vereindeutigte Welt ihre Materien bezieht. Die Postmoderne gibt sich bekanntlich als das breiteste und systematischste De-ontologisierungsprojekt unserer kulturellen Tradition. Bevor ich darauf kurz eingehe, muss ich jedoch prüfen, ob andere Tendenzen in dieser Tradition zu verzeichnen sind, die zu einer Aufgabe der ontologischen Schematiken der Sequentialisierung und Narrativisierung der Sinninhalte bei homeostatischer Dämpfung ihrer Erlebnisintensitäten in der orektischen Erregung drängen.

### *Ontologisch*

Solche Tendenzen gibt es gewiss: Sie sind in der Metaphysik der Unendlichkeit anzusetzen und haben es mit der Denkbarkheitsproblematik von unendlich-vollkommenen Attributen (*Entelechien*) zu tun, die einzig im Modus der endlos fortgesetzten Steigerung in endlos fortgeführten Denkakten vorgestellt werden können. So ergibt sich z.B. in Bezug auf das Attribut der Macht die Anweisung, man denke sich zunächst ein immens mächtiges Wesen, dann ein noch mächtigeres, von diesem aus ein noch mächtigeres als dieses usw. – diese Steigerungen unentwegt weiter so leistend. Dies ist die Standardanweisung zur Konstruktion der Idee eines jeglichen Attributs eines unendlichen Wesens – das eben dadurch auch vollkommen ist, dass es in sich alle positiven Attribute in unendlichem Maße vereinigt.<sup>25</sup>

Zu diesem Manöver der Erzeugung der Denkbarekeit unendlicher Qualitäten und Modi an einer Substanz kommt noch ein zweites hinzu, welches das Ergebnis der Konstruktion der ersten Repräsentanz aufnimmt und es einer totalen Kontraktion in einem (nicht-finiten) Punkt, einer Kompaktierung und Veraugenblicklichung der Gabe des Gesamtobjekts entgegenführt. Diese zweite Denkbewegung der Konstruktion der Vorstellung einer unendlichen

24 Zum Thema sei, wie für ein Dutzend andere, ein Titel zitiert, der am Anfang der nach ihm mit Macht anhebenden Säuglingsforschung steht: René Spitz, *De la naissance à la parole: La première année de la vie*, Paris 1968.

25 Siehe dazu die Anfangskapitel des *Monologion* des Anselm von Cantorberry (vgl. *Anselmi Opera Omnia*, hg. v. Franciscus Salesius Schmitt, Volumen primum, Edinburgh 1946). Die Kapitel sind betitelt: *Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt*.



Substanz kennt man von den philosophierenden Versuchen, das Erste-Objekt, den unbewegten Beweger als Weltgeist in seiner Gesamterstreckung zu erdenken. Hier stößt man auf die Paradoxie von unendlicher Erstreckung und punktartiger Gegenwart dieser Erstreckung zu sich selbst. Sie wird entfaltet am Denken der Ewigkeit als Not des Zusammendenkens von Unenstandesein und Unvergänglichkeit: eine ewige Substanz muss stets sowohl als anfangslos als auch endlos gedacht werden. Sie wird primär als von unendlicher Dauer vorgestellt. Dann wird diese Vorstellung gleich zurückgenommen, indem behauptet wird, jene Substanz wese nicht in der Zeit, sei kein Zeitgegenstand, sondern alle Zeit sei in ihr kontrahiert wie in einem zeitlosen unwandelbaren, unvergänglichem Augenblick.<sup>26</sup>

Auf dem Spiel steht immer bei einer solchen Metaphysik der Unendlichkeit der Szenario-Begriff, insofern Szenarien immer Zeit brauchen und nur in Sequenzen zustande kommen können. Die Heilsgeschichte stellt eine Metaphysik der unendlich wissenden, mächtigen, guten sowie zeit- und geschichtsentrückten Gottheit vor die schlimmsten theoretischen Schwierigkeiten. Man muss sich zu den Leibniz'schen Konstruktionen einer unendlichen Anzahl von Welten versteigen, die in einem Weltenentwurf enthalten sein sollen, um ein Handeln Gottes von aller Ewigkeit her denkbar zu machen, ohne ein okkasionelles Eingreifen in die Geschehnisse einer entstandenen und endlichen Welt und darüber hinaus einer völkisch-historisch gebundenen Heilsgeschichte gleich mit zu behaupten.<sup>27</sup>

Wir wollen aber das Beispiel einer mitten in der ontologischen Tradition auf die Zurücknahme des Szenarischen drängenden Tendenz einem weiteren Gedankenkreis dieser Metaphysik entnehmen. Es geht um eine – wenn man sie mit heutigen De-ontologisierungen vergleicht – allererste Stufe der Erzeugung der Denkbarekeit einer Auslöschung von Szenarien. Es ist eine religiös-theologische Stufe, auf welcher ein Denken der Transzendenz mit der Kernigkeit und Klebrigkeit des Szenario-Begriffs ringt. Primitive Religionen schaffen es nicht, radikale Transzendenz zu entwerfen. Das Jenseits ist ein Reich der Toten, das die Rückseite des Diesseits bildet, von diesem aber nicht verschieden ist.<sup>28</sup> Die anzestralisierten Personen<sup>29</sup> und Geister leben ein dem hiesigen (immanenten) sehr ähnlichen Leben. Die Schematik der Szenarien und Zielverfolgungen wird in ihm, wenn auch verlangsamt, blutlos und schemenhaft, weiter fortgeführt.

Hochreligionen mit Ansätzen zur Theologisierung der religiösen Inhalte und Erfahrungen ringen ihrerseits mit der Denkbarekeit der nach und nach als transzendent gesetzten *numina*, welche immer mehr den Sinn von außerweltlichen, jenseitigen Wesenheiten bekommen. Einerseits wird dadurch insbesondere die Denkbarekeit der Nicht-Zeitlichkeit jener

26 Die Standardreferenz zu dieser Denkfigur ist Augustins Zeitmeditation im XI. Buch der *Confessiones*.

27 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris 1900.

28 Siehe dazu Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [1898], Darmstadt 1991.

29 Man redet in der Anthropologie und Religionsgeschichte vieler Kulturen mit Ahnenkult von der Anzestralisierung der Toten als deren Eingehen nach gewissen Fristen und unter bestimmten Bedingungen in die Gemeinschaft der Ahnen. Siehe dazu die thematische Ausgabe der Zeitschrift *L'Homme: Passages à l'âge d'homme*, *L'Homme* 167-168 (2003).



Transzendenz zur Crux. Andererseits muss die Vorstellung eines Endes der Welt, und damit der Weltzeit und aller Weltzusammenhänge, im Rahmen einer Dogmenbildung erzeugt werden, welche die Topoi der Unsterblichkeit der Seele, ihres Lebens nach dem Tod, ihrer ewigen, d.h. alle Zeitlichkeit transzendierenden Glückseligkeit und Unglückseligkeit zu einer metaphysisch vertretbaren Lehre ausbaut.<sup>30</sup>

Besonders interessant für unsere Problematik ist die Frage nach diesem Weltende, mit dem eben alle möglichen Schematiken der Weltlichkeit hinfällig werden sollen. Darunter, vielleicht an erster Stelle, jene des Mangels und der aus seiner Not geborenen Dramatik der Existenz. Am Ende der Welt – sowie an seinem Uranfang vor dem Sündenfall –, im Zustand der Seligkeit als Abwesenheit von Not und ungetrübten Zusammenseins von Schöpfer und Geschöpf, wird der Mensch von allen Anstrengungen enthoben, die überhaupt etwas (Mittel) ins Werk setzen, um zu etwas anderem (Ziel) zu gelangen. Mittel zum Zweck unter Bedingungen der Dürftigkeit und Knappheit zu mobilisieren, ist kennzeichnend für die *conditio humana* nach dem Fall (*post lapsum*). Davor fehlt dem Sein die Kontingenz und Dramatik, die im Ursprung aller Szenarien liegen. In diesen vorweltlichen und nachweltlichen *status* machen Narrationen keinen Sinn.<sup>31</sup> Existenz hat die Form einer reinen ‚Zuständlichkeit‘ ohne Bezug auf Wandel und Geschehen. Der reine Zustand kann der der letzten Glückseligkeit, aber auch der vollendeten Unglückseligkeit (der Verdammnis) sein. Beide Qualifizierungen ändern nichts an der Struktur der Existenzform des reinen Zustands.

Wie ist nun eine solche reine ‚Zuständlichkeit‘ zu denken? Als ein unwandelbarer, immerfort identisch währender *status*, an dem nichts Geschehendes irgendeine Änderung bringt? Die Theologen entgegnen dann sofort: ja, aber zudem muss man die Zeit als Dauer wegdenken, denn die Zeit hört mit der Welt auf und ist nicht mehr gegeben. Es sind ewige Zustände, die wie von einer umfassenden Kompression der Zeit in einem einzigen Augenblick ohne Ausdehnung und Dauer, ohne Anfang und Ende, erzeugt werden.

Damit müssen alle peripetischen Szenarien – alle mit Peripetien, wechselhaften Geschehnissen und Episoden besetzten Narrationen – von diesen Zuständen weggedacht werden. Dennoch bleibt die Vorstellung einer unendlichen Fortsetzung des Gleichen, einer szenaristischen Null-Stufe des Bestandes und Ablaufes einer Erzählung, in der nie etwas Neues geschieht, ununterdrückbar. Dabei kennen wir von der Gedankenwelt der Märchen peripetische Szenarien des Glücks, die weltlich-zeitlich-dramatisch sind: Nach der Vermählung von Prinz und Prinzessin werden Kinder und Kindeskind geboren, alles lebt glücklich auf dem Zauberschloss in einer endlosen, abwechslungsreichen Abfolge von Geburtstagen, Lustpartien, Picknicken, Jagdausflügen, Wanderungen, Tanzfesten, Hochzeiten (von absolut stimmigen und ewig glücklichen Paaren); ab und zu finden auch Totenfeiern von uralten Königen und

30 Zur Genese der Theologisierung der christlichen Verkündigung siehe Ernest Renan, *Histoire des origines du christianisme*, in: ders., *Ceuvres Complètes*, Bd. IV, V, Paris 1949, sowie Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bde. 1-3, Tübingen 1990.

31 Die Unterscheidung, Systematisierung und Interpretation dieser *status* ist ein Anliegen der Theologie Augustins (vgl. *De civitate Dei*, lib. XIII).

Königinnen statt, die das Leben so leicht und rotbackig aushauchen, dass man sie zu Grabe trägt, so wie man Kleinkinder in ihr Bett schlafen legt.<sup>32</sup>

Solchen Szenarien ist die metaphysische Theologie der philosophisch ausgereiften Hochreligionen vollkommen avers. Das jenseitige Sein der Seele ist ein reiner Zustand der *beatitudo*, *visio beatifica*, *unificatio* (Glückseligkeit, glückselig machende Schau, Vereinigung – mit dem göttlichen Wesen). Um dies vorstellbar zu machen, muss die christliche Theologie – bei aller Feinheit und Virtuosität ihrer Dienstbarmachung<sup>33</sup> der philosophischen Ontologie – auf ein Szenario als narrative Sinnmaschine zurückgreifen: als ‚Denkbarkeithilfe‘ zur Auffassung dieses Zustandes bietet sie die Vorstellung eines stets und *ewig* erneuerten, d.i. *ewig* fortgesetzten Augenblicks, in dem z.B. eine Mutter ihren einzigen Sohn wiederfindet, den sie lange Jahre für verschollen gehalten hat.<sup>34</sup> Die Vorstellung der nachweltlichen Glückseligkeit in der islamischen Lehre ist noch viel deutlicher szenaristisch, hält dabei aber am selben aufgezeigten Muster der Konstruktion einer fortgesetzten Zuständlichkeit fest: Der rechtschaffene Gläubige geht ins Paradies ein, wo eine Anzahl von *Huris* (auserlesene Jungfrauen) auf ihn warten, um ihn sexuell zu beglücken,<sup>35</sup> wobei der nach dem Höhepunkt des Genießens einsetzende Schwund der Begierde (das sogenannte *zahaq*<sup>36</sup>) zu fast keiner Dauer verkürzt wird, sodass die Begierde immer wieder aufflammt, sobald sie gesättigt wird. Wir haben es hier also auch mit einer Art Konservierung des (ewig gleichen) Szenarios über die stetige Erneuerung seiner Triebfeder nach Erreichung ihrer Konsumation zu tun.

## Die post-ontologische Dekonstruktion von Szenarien

Springen wir nun unvermittelt zum Zeitalter, das sich vom Zusammenbruch der ontologischen Grundordnung des Sinns her einleitet, zurück und zu dem, was wir oben als dessen systematisches De-ontologisierungssprojekt benannt haben. Beginnen wir mit der Feststellung einiger Versuche in Wissenschaft, Literatur und Kunst, um den Abbau der Ontologizität

32 Dies bestens bebildert in Walt Disneys Zeichentrickfilmen, die sich in diesem Zusammenhang wie beseelte, selbst verzauberte Zeichnungen geben.

33 Anzillarisierung könnte man sagen, da die Philosophie die Rolle einer *ancilla* (Dienstmagd) der *divina doctrina* erfüllt – dies die klassische Auffassung des heiligen Thomas von Aquin in den Anfangskap. der *Summa theologiae*.

34 Ich verweise hier auf die *Quaestiones* 3 bis 6 über die *Beatitudo* der *Prima secundae* der *Summa theologiae* des heiligen Thomas. Hier werden die entscheidenden Unterscheidungen zwischen *bonum* (i.e. der von der *voluntas* und ihrem *appetitus* angestrebten *res*) und seiner *fruitio* (durch dessen *adeptio vel possessio*); zwischen den beiden modi der fruitiven *operatio*, nämlich dem *intellectualis* und *sensibilis*; zwischen der kontemplativen *visio* und der ihr gegenüber sekundären, wie eine Prämie wirkenden *delectatio*. Die *beatitudo* wird letztlich als rein intellektuelle angesetzt, was sie als ewige *coniunctio* mit der *Dei essentia* sein lässt, bei postulierter Entrückung aus der zeitlichen Dimension und der an sich nicht neutralisierbaren Vorstellung eines dauerhaften Fortbestandes des fruitiven Zustandes.

35 Zu einer raschen Orientierung über *Huris* und Paradies in Dogma und Erzählstoffen des Islam siehe die entsprechenden Einträge der *Encyclopedia of Islam*.

36 Der *zahaq* ist die sogenannte „petite mort“, der Zustand von Lustlosigkeit und Melancholie, der auf den Orgasmus folgt.

des Szenario-Begriffs zu fördern. Ich erwähne hier einige wenige und verzichte darauf, die De-ontologisierung in der Philosophie und den Humanwissenschaften separat zu behandeln.<sup>37</sup> Es sollen also hier wenige, gut bekannte Mittel der De-szenarisierung allein deshalb angeführt werden, um das Bild der gegenwärtigen Lage in Bezug auf das intrinsisch Szenarische am Medialen skizzenhaft nachzuzeichnen. Nach diesen Hinweisen gehen wir direkt zu dem über, was wir ‚Mädien‘ nennen und gehen ferner auf ihre Wirkweise in Bezug auf das Szenarische ein.

An erster Stelle kann man die Psychoanalyse erwähnen, die mit der transitiven, einsinnigen Schematik der Zielverfolgung nicht zurechtkommen konnte, gerade weil Erleben und Handeln in ihr von vorne nach hinten wirken und auch zu deuten sind – und nicht umgekehrt, wie in jeder Kausalitäts- und Determinationsschematik von zeitlich/ chronologisch/ genealogisch vorgängiger Ursache auf eine darauffolgende Wirkung. Psychoanalytisch gesehen wirken die wahren, unbewussten Motive des Seelenlebens „im Nachhinein“. Traumata, frühkindliche und kindliche Erlebnisse entfalten ihre Wirkung nur, wenn der späte Zeitpunkt ihrer Entzündung sie wiederbelebt und zu der psychischen Wirkmächtigkeit erweckt, die sie entfalten und sind.<sup>38</sup>

Die zeitgenössische Physik gehört natürlich in dieses Bild von Indetermination und Reversibilität der Ursächlichkeitslinien hinein. Chaostheorien sind von diesen Revisionen des klassischen Modells genötigt worden: Die aus der Relativitätstheorie und der Quantenmechanik erwachsenden Verunsicherungen drohten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dieses klassische Konzept gänzlich zu ruinieren.<sup>39</sup> Kontingent-absolute Anfänge (z.B. Big Bang), dissipative Effekte, reale Löcher (kosmische Black Holes) und analytische Beobachtungslöcher (theoretische Indeterminationen), die bei der Abbildung ersterer entstehen, sowie nicht kalkulierbare Entropien, lassen überall Rekursionen, Reversionen, Diskontinuitäten, Sprünge in der Fabrik des Universums annehmen. Dasselbe lässt sich *im Prinzip* nicht mehr linear erzählen, mit gelegentlichen überblickbaren Mutationen, wie in den üblichen Evolutionstheorien.<sup>40</sup> Dennoch ist die Tendenz zur Re-szenarisierung und Re-ontologisie-

37 Dies würde zu weit führen. Ich verweise auf eine meiner Arbeiten, welche diese Problematik als zentrales Thema hat, nämlich auf das oben angeführte *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren?*

38 Telepathie (Freud) und Synchronizität (Jung) sind, im Gegensatz zum *après-coup*-Effekt, kaum paradoxisierende Knotungen von Szenarien. Sie erinnern mehr an das magische Denken, das mit Sympathie und Analogie, mit mystischer Partizipation und Separation arbeitet. Hier ist aber die szenarische Schematik weitgehend erhalten oder leicht wieder einholbar. Das Magische und Wunderbare stellt an sich keinen Ausbruch aus dieser Schematik dar. Lacan ist derjenige Theoretiker der Psychoanalyse, der am weitesten auf diesem Weg der Paradoxisierung der scheinbar linearen Narrativität des psychischen Lebens gegangen ist.

39 Zur Einführung in diese Fragestellung siehe James Gleick, *Chaos. Making a New Science*, New York u.a. 1988, anspruchsvoller hingegen ist René Thom, *Apologie du logos*, Paris 1990.

40 Diese sind Theorien der lebendigen Materie, wie sie sich auf Erden, dem biologischen Habitat der Spezies Mensch, abspielt, und haben als Hintergrund die sehr starke mechanistische Konsistenz der physikalischen Welt.

rung hier wie auch auf den übrigen Gebieten, die wir hier anführen, drastisch. Sie weist zudem die typischen Effekte auf, auf die wir immer wieder stoßen.

Ein weiteres Feld, das man hier erwähnen kann, ist die spätmoderne Literatur mit ihren sehr weitgehenden de-szenarisierenden Tendenzen und Strategien. So ist der Nouveau Roman zentral um die Brechung aller in ihm entstehenden erzählerischen Linien bemüht, ja um die Verhinderung ihres bloßen Aufkommens. Die Erzähllinien werden vervielfältigt, stets unterbrochen, paradox miteinander verquickt oder gar unabgeschlossen nebeneinander stehengelassen. Damit geht einher, dass die Charaktere des Romans nicht mehr deutlich identifiziert werden können. Die Ereignisse, Situationen, Erzählfragmente werden nicht mehr eindeutig zur Sphäre der Affizierung eines singulären Subjekts attribuiert, in und um es verortet, dessen Lebensgeschichte (Lehr- und Wanderjahre, Gefühlserziehung – *éducation sentimentale* usw.) der Roman selbst ist. So wird deutlich, dass es kein Subjekt ohne Szenario und kein Szenario ohne Subjekt gibt. Ein und derselbe Prozess des *assujettissement* unter die massiven Zuschreibungen und Verdickungen der (individuellen und sozialen) Identität bringt beides – Szenario und Subjekt – hervor. Sie erscheinen unter diesem Beobachtungswinkel als verflochtene Sinnstrukturen der Identifizierung und Vereindeutigung.<sup>41</sup>

Am stärksten wirkt die Paradoxisierung aller Szenarität in der zeitgenössischen Kunst. Die Kunst scheint sich als der Hauptakteur im Abbau der Ontologizität alles Begegnenden zu profilieren. Denn sie bricht offen und sozusagen gewaltsam mit ihrem Selbstverständnis und ihren Praktiken als darstellende Kunst, um sich in ein betont aktives reines Tun zu verwandeln, das sich von seinen Taten nicht unterscheiden lässt. Sie stellt nicht mehr in Werken etwas dar, sondern verwandelt sich in ein reines Ereignis, bei dem es nur darauf ankommt, was in dessen Vollzug geschieht, und keineswegs auf die Registratur in einem Werk, das über das Ereignis der Performanz hinaus bestehen bleibt – wobei viele Kunstereignisse einen solchen Rest nicht einmal zulassen und keine (Werk-)Spur von sich dulden. Der Abbau des repräsentationalen Aspekts, welcher die Seinsstrukturen der Kunst selbst bezeichnete, gibt sich als besonders radikal auf diesem Gebiet. Alle Figurativität wird eigens dekonstruiert in einer Abkehr von der Sichtbarmachung schönen Anscheins und einer ausschließlichen Konzentration auf das Sichtbarmachen des Sehens selbst und überdies seiner Vorbedingungen in latenten, bisher unerschlossenen und unhinterfragten Differenzwirkungen. Die Produktion von Dissonanzen und Brüchen wird zum Inbegriff des Kunstschaffens sowie zum neuen exklusiven Verständnis künstlerischer Kreativität.<sup>42</sup>

41 Zur narrativen Struktur der Identität siehe Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. Diese Identitätsbindung des Subjekts bedingt für Foucault einen „unterwerfenden“ Modus der Subjektivierung (eben das *assujettissement*). Wir gehen hier auf diesen kritischen Machtaspekt der subjektivierenden Narrationen und Szenarien nicht ein.

42 Die Kunst verkündet dies in ihrer Auffassung von sich selbst als Projekt- und Performanz-Kunst und gibt sich die entsprechende geistreich paradoxe Programmatik und Titulatur. Ein Beispiel unter tausenden: ‚We are the first line of defence of a threat which does not exist‘. Sollte man nicht hinzufügen: ‚Ist aber EIN Seufzer nicht immer überzählig?‘

Dies ist ein knapper, platter ‚reminder‘ von Allbekanntem. Das Einzige, was darüber hinaus gesagt werden soll, was für unseren Zusammenhang von Bedeutung ist, betrifft einerseits ein Werkgenre, das die neue Kunst erfindet, und andererseits die Re-ontologisierungsdynamik, die stets überall lauert, wo De-ontologisierungen zum Zuge kommen. Ein neues Werkgenre drängt sich tatsächlich im erneuerten Feld des Kunsttuns auf: Es lässt sich charakterisieren durch eine Ins-Werk-Setzung spezieller Apparaturen, die darauf gerichtet sind, ‚Enteindeutigungen‘ von Weltzusammenhängen zu produzieren. Anders gewendet: Es geht darum, die ‚Vereinheitlichung‘ der Welt durch die seit der frühen Kindheit in Gang kommende Konsolidierung ihrer Sinnbestände zurückzudrängen. Die neuen Werke heißen ‚Installationen‘ und installieren Apparaturen oder Maschinen, die dazu konzipiert sind, die Effekte der spontanen Szenarisierung der Existenz zurückzunehmen, d.h. alle Linearität, Zusammenhangigkeit, Erzählbarkeit, Sinninhaltslichkeit abzutragen. Die Re-ontologisierung, die sich wiederum an der Unaushaltbarkeit dieser Zerrüttung der Sinnordnungen entzündet, ‚veralltäglicht‘ die Installationen, verkehrt sie in Sinnerzählungsmaschinen, integriert den Künstler in einen Kunstbetrieb, der seinerseits eigens und zentral in die wohlmeinende, ihm wohlgesinnte demokratische Ordnung integriert ist. Ein solcher Kunstbetrieb verfügt über eine spezielle Öffnung auf einen sehr regen, für zeitgenössische Kunstprodukte sehr einladenden Kunstmarkt hin. Er bietet somit dem Künstler eine sozial angeglichenen, ökonomisch irgendwie abgesicherte, ideell verbürgerlichte Bohème-Existenz.

## Mädien

Wir kommen nun zum letzten Punkt unseres Gedankenganges, nämlich zum Bezug des Medialen auf das Szenarische. Hierfür wollen wir den Begriff Mädien einführen.

Die These hier ist, dass die neuen Medien diejenigen Weltstellen in unserem Heute sind, an denen das Szenarische einerseits ins Äußerste konsolidiert wird, es aber andererseits irreparable Brüche erfährt. Um diese Oszillation zwischen Konsolidierung und Fissurierung klarer darzustellen, führen wir eine terminologische Unterscheidung ein, bei der die Medien, die stets an der Verunsicherung und Zerreißung des Ontologischen und Szenarischen in den Sinnpoiesen unserer weltgesellschaftlichen Kommunikation wirken, „Mädien“ genannt werden. Das Sinnlose des Wortlautes selbst soll einen Hinweis in die Richtung der brüchigmachenden „Fluchtlinien“ geben, in die hinein alle „mädiäle“ Wirkung intrinsisch treibt und fließt.<sup>43</sup>

Zur Ausführung unserer These können wir an das zuletzt hinsichtlich der Kunst Gesagte anschließen, um von dort aus auf die Ebene einer allgemeinen Theorie des Szenarischen und Medialen zu kommen. Wir haben im letzten Abschnitt versucht, uns die Bewegung der De-szenarisierung des Sinns in den prägenden Feldern der Kommunikation zu vergegenwärtigen und konnten feststellen, dass der Schwund der repräsentationalen Aspekte aus der Kunst diese letztlich in eine der mächtigsten De-ontologisierungsmaschinen unserer

43 Gemeint sind natürlich die von Gilles Deleuze und Félix Guattari in *Mille Plateaux*, Paris 1980, theoretisierten „lignes de fuite“.

Gegenwart verwandelt. Der Schritt, den wir nun tun müssen, führt darüber hinaus zu einer neuen These. Diese besagt, dass die Kunst damit vor die Notwendigkeit gestellt wird, sich durchgängig zu medialisieren, d.h. von den neuen digitalen Medien – direkt oder indirekt – massiven Gebrauch zu machen. Als ob die Kunst, deren Geschäft nun die ‚Enteindeutigung‘ der Wirklichkeit ist, es nur noch im Stile der Digitalisierung ihrer Vermittlung leisten kann. Oder, wo diese Vermittlung faktisch fehlt, die Weltverzerrungen und -verfremdungen, die die Kunst ins Werk setzt, immer irgendwie an dem, was die digitale Mediation der Welt von sich aus bewirkt, orientiert. Kunst scheint in dieser Hinsicht macht- und wirkungslos zu sein, sie scheint in ihren Installationen gar nichts zu installieren, wo sie uns nicht vorder- oder hintergründig mit Objekten digitaler Mediation konfrontiert. Solche Objekte wesen im Kunstwerk wie die *black boxes*, die sie wirklich sind, von denen aus verwickelte Verkabelungen an die verschiedenen interfazialen Oberflächen ausgehen, an denen das Kunstwerk sich dann doch noch ereignet. Die *black boxes* enthalten kaum etwas anderes als Prozessoren (und Luftkühlungsvorrichtungen), welche die gewaltigen, an sich unausdenkbaren kalkulatorischen Potenziale aktivieren, die den Gegebenheitssinn der Weltwirklichkeit neu formen. Ein solches Objekt, das diese Wirklichkeit neu prozessiert, in eine Fast-Unendlichkeit von inhaltslosen binären Signalen (von Stattfinden / Nicht-Stattfinden, Ereignis / Nicht-Ereignis) bricht und anschließend sie mit neuen hypermimetischen Komponenten rekonstruiert, ist fester Bestandteil des Kunstwirkens.

Gerade an der Kunst und ihrer Vermittlung mit diesem Typus medialen Wirkens lässt sich der Unterschied zwischen Medium und Mädiu(m) explizieren. Denn die Welt wird nicht schon dadurch uneindeutig, weil digitale Medien in ihre Vermittlung eingreifen – und wie unheimlich solche Medien sind, wenn man sie auf das hin betrachtet, was sie eigentlich leisten. Die Welt wird auch nicht einfach dadurch uneindeutig, dass sich die Kunst, die sie in ihrem Gegebenheitssinn transformieren will, solcher unheimlicher Medien bedient und in ihre Installationen zentral integriert. Einerseits wird die Welt ganz im Gegenteil in ihrer eindeutigen, einsinnigen Szenarizität bestätigt und konsolidiert nicht nur durch die Veralltäglichen des Gebrauchs solcher Medien, die vollständige Gewöhnung an sie sowie die lässige Vertrautheit mit ihnen; es ist andererseits gerade die absolut beeindruckende Zuverlässigkeit und Solidität dieser Medien, die sich Tag für Tag als ungemein robust erweisen, während sie angesichts der Komplexität und Intensität ihres Gebrauchs sehr viel anfälliger sein dürften. Globale Bugs und Crashes, die häufig *black outs* ungeahnten Ausmaßes mit noch unabsehbaren Folgen hätten verursachen können, bleiben fast gänzlich aus, ebenso wie sonstige Dysfunktionen mit mittelschweren Folgen.<sup>44</sup>

Die mediale Digitalisierung der Kommunikation ist letztlich Teil einer medialen Digitalisierung der Welt selbst. Die Welt hat von ihren größten bis in ihre feinsten Gegenstands- und Ereignisschichten ihre eigene digitale Rekombination in sich aufgesogen. Der Puls der digitalen Prozessoren ist nicht mehr als einer neben anderen taktierten Prozessen in der Welt

---

44 Was man meistens sieht, sind Unfälle, die von Alarmstimmungen katastrophistisch überzeichnet werden.



vorhanden, sondern er wird eins mit einem Pulsieren des Weltherzens selbst. Die Rhythmik und der Takt der Weltprozesse sind nicht mehr neben dem ihrer digitalen Rekombination hörbar und identifizierbar. Der digitale Puls scheint einer zu sein, der viel breiter und tiefer liegt. Er ist in der Lage von unten herauf und von allen Seiten her, den Welpuls zu umfassen und zu durchdringen, ihn in sich gänzlich aufzusaugen und eingehen zu lassen. Analog lässt sich das andere Phänomen der Überbietung der nicht mediatisierten Gegebenheit von Gegenständen der Welt durch die digital mediatisierten Gegebenheiten von Gegenständen beschreiben, die die Welt rekonponieren. Überall übertreffen die prozessierten Weltstücke die nicht-prozessierten an Schärfe, Prägnanz und Intensität und scheinen immer näher dran zu sein, sie gänzlich zu ersetzen. Die noch timide anhebende Bionisierung des menschlichen Organismus durch Implantierung solcher Prozessoren in seine Gewebe wird bei fortschreitendem Rückgang der Widerstände gegen solche Maßnahmen eine total konsolidierte medialisierte Weltbewohnung hervorbringen und diese dauerhaft absichern. Aus unserer Perspektive hat eine solche Konsolidierung, wie sie sich aus dem globalen digitalen Prozessieren und seiner Bruchlosigkeit ergibt, neben einer immens gewachsenen Robustheit der Welt im Ganzen, eine vertiefende Re-szenarisierung der menschlichen Weltentwürfe zur Folge.

### Medien und Mädien, Szenarisierung und Entszenarisierung

Dabei geht es uns nicht darum, die existierenden Ängste um den Verlauf der gegenwärtigen Entwicklungen in der Weltgesellschaft zu leugnen oder sie als ungerechtfertigt abzutun. Es geht nicht um Medien-Optimismus oder -Pessimismus, sondern um eine jeglicher *doxa* und ihrer Fluktuationen entzogene strikt theoretische Fragestellung: Warum wirkt sich ‚in ihrem Grunde‘ die digitale Medialisierung der Welt ontologisch-szenaristisch konsolidierend aus? Die oben angegebenen Gründe sind nämlich nicht die letzten: Veralltäglicung, Vertrautheit, Robustheit wirken an der sozialen Probabilisierung des Phänomens (der Medialisierung), sie reichen nicht in die Ebene seiner Sinnkonstitution. Unsere These ist hier, dass die digitale Medialisierung, welche die Weltgegebenheit durchdringt und ihre urwüchsigen Vollzüge allmählich ersetzt, im Grunde die Welt ontologisch re-szenarisiert, insofern als sie die Welt mit einer neuen, unerhörten Redundanz versieht.<sup>45</sup> Diese entsteht aus der Fähigkeit der betreffenden Medien, unzählige Avatare der Welt laufend zu produzieren, die aber jeweils nichts an ihrer Weltform verändern und dadurch diese nur noch verdichten und verstärken.

Wenn man es genau betrachtet, dann stellt man leicht fest, dass bei aller Hyperbolie ihrer kalkulatorischen Potenziale die digitalen Medien die Welt innerhalb bestimmter Varianzgrenzen rekonponieren, will sagen: stets leicht verwandelte Abkömmlinge ihrer Aktanten und ihrer Aktionssysteme in ihr hervorbringen.<sup>46</sup> Wir sagten vorhin ‚Avatare‘ in bewusstem Anschluss an den amerikanischen Science-Fiction-Film, der Subjekte seiner Plots und diese

45 Wir sprechen hier von Redundanz im systemtheoretischen Sinne (vgl. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997).

46 Wir reden von Aktanten im Sinne der strukturalen Semantik (vgl. Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966).



selbst, wie befremdlich und anders sie auch sein sollten, letztlich innerhalb des Bezugsrahmens ein und derselben „Maschine“ erdichtet. Diese ist dieselbe „Begehrensmaschine“, die alle Aktionssysteme und Zielverfolgungsschemata des Menschen, und zwar im Sinne der uns bekannten Menschentümer, strukturiert. Man verbleibt im Bezugsrahmen einer Topologie des Begehrens und, dadurch bedingt, innerhalb einer Art topologischen Grundmusters für die varianten Anatomien und Physiologien eines grundtypischen Organismus. Alle Avatare sind leicht lesbar als Abwandlungen eines Wesens, das mit „*visagèité*“<sup>47</sup> (Gesichthaftigkeit) – um mit Deleuze-Guattari zu sprechen – sowie mit „*incessus*“<sup>48</sup> – um es mit Aristoteles zu sagen – begabt ist: Ein Gesicht ist ein sehender, mit augenhafte[n] Organen ausgestatteter, aus dem Körper herausragender „Kopf“, der nach vorne blickend und nach hinten blind – manchmal auch noch Sitz einer Mundstruktur ist, die zu einer Mundbusen-Maschine gehört;<sup>49</sup> der Fortgang (*incessus*) ist die animalische Art der erdgebundenen Fortbewegung mit ihren organismischen Grundartikulationen (*kampai*), welche die Fortbewegungsglieder des Körpers – mit Bauchringen, Beinen oder Füßen – bedingen.

Bei dieser Haftung an dem anthropomorphisch-animalischen Weltentwurf mit der Dürftigkeit und Transitivität seiner Handlungsmaschinen, wirken alle Rekompositionen der Welt durch die digitalen Medien als Verstärker des Szenarischen an ihr, d.h. jener linearen Logik ihrer spontanen narrativen Konstruktionen. Digitale Medien erlauben eine unerhörte Beschleunigung der Sinnfassungen und -mitteilungen, einen unerhörten Rückgriff auf ihre mitlaufenden Registraturen<sup>50</sup> und instituierten Archive, ein unerhörtes Multiplizieren der Sinnmeldungen und Kommunikationsofferten, ein unerhörtes Sortieren aller Relevanzen nach den verschiedensten Hinsichten, eine unerhörte Kompaktierung der Zeit, die in all diesen Vorgängen impliziert ist; sie erlauben letztlich eine Transformation der Welt, die sie, würde man meinen, auf den Kopf stellen würde. Dies tun sie gerade nicht. Wir sehen sie ganz im Gegenteil strukturell<sup>51</sup> an der Verdichtung einer Weltsage wirken, die die alte ist,

47 Im oben angeführten *Mille Plateaux*.

48 Ich entlehne das Wort *incessus* der aristotelischen Abhandlung: *De incessu animalium* (*Peri poreias zôion*), die ich in *Orexis, désir, poursuite* ausgiebig besprochen habe. Es sei angemerkt, dass der lateinische Titel dieser Abhandlung in der Renaissance-Rezeption des Aristoteles verändert wurde (von *De Progressu...* in *De Incessu...*) (vgl. dazu Georgios Pachymeres, *Philosophia Buch 6. Kommentar zu De partibus animalium* des Aristoteles, Athen 2008, S. 6f.).

49 Im Sinne der in *Mille Plateaux* formulierten Theorie.

50 Mit den mitlaufenden Registraturen meine ich diejenigen, die sich im globalen Netz der elektronischen Kommunikationsformen, wie flüchtig auch immer, einschreiben. Es geht also weder um eine nicht eigens gewollte noch gesteuerte Einschreibung, die sich schlicht aus der Tatsache ergibt, dass elektronische Ereignisse auf ihren Trägern speicherbare Spuren hinterlassen, die ohne Zutun irgendeiner Seite zunächst in irgendwelchen Trägergedächtnissen lagern – vergleichbar mit der spontanen Lagerung von Tintenlinien auf Papier, wobei ein solcher Spurenbestand unmöglich wäre, wenn der Träger der Einschreibung eine allzu kurze Lebensdauer hätte. Die Dauer der Einschreibung ist bei Papier auf die Dauer der Erhaltung dieses begrenzt sowie auf die Dauer der Erhaltung der Unterscheidbarkeit von Tintenlinien und Papierhintergrund bei der Wahrnehmung des beschriebenen Blatts.

51 Wir meinen mit „strukturell“ hier die Tatsache, dass dies keine bewusste Abkehr von irgendeiner gegenteiligen Tendenz ist, sondern eine Entwicklung, die weder bewusst noch gesteuert ist.

mit all ihren ontischen und moralischen Konstanzen. Weder bricht unter ihrem Prozessieren reiner Zeichenereignisse eine neue, überscharfe Welt aus der alten hervor, die sich aus semi-otischen Elementen zusammensetzt und die Seinsgrundlage identitärischer Wesenseinheiten und Sinninhalte hinfällig macht; noch bricht unter ihrem Prozessieren die ‚Sollenslogik‘ ihrer Aktanten zusammen, indem aus den Fugen dieser Logik die nichtende Genealogie ihrer Moral in all ihrer Sichtbarkeit zutage tritt.

Die einzige Bruchstelle, die hier erscheint, liegt in einem anderen Plan. Um sie kenntlich zu machen, muss man sich einer solchen Medialisierung gründlich entfremden und erkennen, dass in jenem Plan des Bruchs die betreffenden Medien ihre Logik und Operationsweise vollends wechseln, so sehr, dass man sie nicht mehr mit derselben Bezeichnung bezeichnen kann. „Mädien“ brechen wirklich durch alles Translatorische, Avatarische, Szenarische und führen zum Aszenarischen. Sie bilden eine „Fluchtlinie“ in den Medien, ritzen und fissurieren sie von ihrem Grund auf. Sie veradern Bruchlinien in ihren Flächen, indem sie wieder in sich selbst eintreten und sich auf diese Weise spezifisch paradoxisieren und verknoten. Erst mit ihnen kommt es zu einer Desintegration von Szenarien, von Rollen verteilen-den, Geschichten erzählenden, Subjekte konstituierenden „molaren“ und „molekularen“<sup>52</sup> Gebilden des Sinns. Nur über sie gelingt die Erzeugung von reinen Zuständen oder auch von Karnevalen der digitalen Welten, die sich wie die Gewährung besonders schwebender transitioneller Räume geben.

Mädien leisten eine ‚Enteindeutigung‘ der Realität von Welt, indem sie diese von sich aus auf uns zukommen lassen, als ob sie aus einem Spiegel oder einem Bildschirm heraustreten würden. Erste bildliche Repräsentationen, erste Spiegel haben bestimmt äußerst unheimlich gewirkt. Mädien ähneln rekonponierenden medialen Prozessen, die den Beobachter statt mit Spiegelbildern mit Doppelgängern konfrontieren. Die Figur des Doppelgängers kann aber erst zustande kommen, wenn die mediale Vermittlung der Welt in sich wieder eintritt und so wie oben dargestellt, die Sage der Welt in sich selbst wieder vorkommt und es dann unmöglich macht, zwischen Urszenen und Letztgegenwart, zwischen dem Beobachten *ab origine* und dem Beobachten *a recentiori* zu unterscheiden. Das meint aber auch: die Welt-sage selbst wieder zu szenarisieren. Daher ist es sehr wichtig, einen Typus der Mädialität als solchen zu isolieren, der den Bruch markiert, der mit der Verknotung des digital-medialen Strangs geschieht. Dies heißt wiederum, dass es wichtig ist, noch mal zu unterstreichen, dass – während Medien besonders geeignet sind, jene Welteindeutigkeit, die in den geläufigen Sinnpoiesen der sozialen Kommunikation sedimentiert ist, zu paradoxieren –, sie dieses gar nicht von sich aus zu leisten vermögen. Es bedarf erst eines Abrückens von ihren spontanen und redundanten Szenarisierungen, um dies zu vollbringen.

---

52 Wiederum im Sinne Deleuze’ und Guattaris *Mille Plateaux*.

## Spannungen um die Heftung und Entheftung des Intelligiblen

Greifen wir hier auf Lacans Einsicht zurück, dass die Weltwirklichkeit, die ästhesisch, d.i. erregungs- und begehrensmäßig, sowie von der Anschließbarkeit der sie be-deutenden Signifikanten her eine stets gleitende ist, ihren Halt erst gewinnt, wenn das Begehren seine Bahnen um seine Objekte so legt, dass es sich und das Subjekt an bestimmten „kapitonierenden“ Punkten<sup>53</sup> verwebt und verkreuzt – um so an ihnen eine die Wirklichkeit verein-deutigende Verankerung zu gewinnen. Im Lichte dieser Lacan'schen Intuition erscheinen Medien und Mädien als zwei verschiedene Arten der Verwebung und der Verkreuzung der Sinnintentionen zu sein. Die Medien werden vom Sog der „kapitonierenden“ Bewegung fortgetragen und wirken auf diese Weise an der Wiederverdichtung der Weltsubstanz, die diese von sich aus eher dekomponieren. Mädien erhöhen ihrerseits die Komplexität der Verknötung in der Weise, dass sich das Weben und Wirken dieser durch einen ihnen entgegen-laufenden Schritt der Knotenführung teilweise hemmt. Medien tendieren somit dazu, die Konsistenz der basalen, die absolute Kontingenz der Relationierungen von Relationierungen zäumenden und bindenden Produktion von „Eigenvalues“<sup>54</sup> in einer Art Wende von ihrem primären Wirken abzubringen. Sie re-produzieren jene Eigenvalues, welche den Weltstoff kapitonieren und halten. Erst der hinzukommende, an den Schnürungen dieser ersten Verknötung weitergeführte „point“ (Stich – einer Stickerei) markiert die spezifische Wirkung der Mädien. Sie ist auftrennend und lösend; sie verhindert die Verdichtung der gleitenden Sinnintentionen zu einer Weltnarration, in der intrinsisch ontologische Sinnpoiesen voll abgestimmt und beheimatet sind.

Am Horizont unserer heutigen Weltwirklichkeit liegt dieses Mädiäle. Es wird selten als solches wahrgenommen. Verunsicherung und Krisenbewusstsein beziehen sich auf eine Welt der Risiken und Gefahren, die in der ungenügend vorausschauenden Aufzehrung der natürlichen Ressourcen, der Überkomplexität der Systeme anzusiedeln sind.<sup>55</sup> Die Zugdy-namiken von Technik und Markt – vor allem des Finanzmarkts – werden als unregulierbar und damit als äußerst beunruhigend erfahren. Doch bringt man an kaum einer Stelle der theoretischen Reflexion über die Weltgesellschaft und das Wirken ihrer Systeme die nötige Sensibilität für die Strukturveränderungen der Sinnkonstitution auf, die es ermöglichen, die Gleichmaschigkeit von sinnmachendem, sinnbindendem Beobachten einerseits, und

53 Lacan nennt diese Punkte „points de capiton“. Das sind die Punkte, an denen der Polsterer die Wolle der Füllung zwischen den beiden Stoffhüllen fixiert. Er benutzt dafür einen bestimmten Stich, der gleichzeitig fixiert, aber auch verhindert, dass die Stellen der Stoffhüllen, an denen die Fixierung geschieht, reißen. Zum „point de capiton“ siehe Joel Dor, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris 2002, S. 295.

54 Wir folgen von Foersterns Terminologie und begrifflicher Konstruktion in *Wissen und Gewissen*.

55 Zum heutigen Verständnis der Krise in der Selbstbeobachtung der weltgesellschaftlichen Kommunikation siehe das abschließende Kapitel meines *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris 2010, oder meinen Beitrag „What is a crisis?“ in: Gunther Teubner, Poul F. Kjaer, Alberto Febbrajo (Hg.), *The Financial Crisis in Constitutional Perspective: The Dark Side of Functional Differentiation*, Oxford 2011, S. 189-210.

sinn„entbindendem“ Beobachten andererseits zu erkennen. Das heißt, dass fast nirgendwo die Ununterscheidbarkeit der Prozesse richtig eingesehen wird, welche die Welt vereindeutigen und in ihrer „ontologischen“ Festigkeit geben einerseits, und jener, welche sie andererseits veruneindeutigen und entgleiten lassen. Das Mädiale wirkt stets da, wo Mediales wirkt, ohne jedoch in ihm aus seiner Latenz hervorzutreten. Ferner kann man nicht, unter den Bedingungen heutigen Sinnentwerfens der Welt, die szenarisierende mediale Vermittlung der weltgesellschaftlichen Kommunikation am Laufen halten, ohne ihre latente mädiale Zersetzung hinter ihren Horizonten geschehen zu lassen. Die „kapitonierenden“, heftenden, die Weltunterlage<sup>56</sup> ‚steppenden‘ Prozesse haben auf lange Strecken hin denselben Schritt wie die „dekapitonierenden“. Dies ist der Grund, weswegen das Wirken des Mädialen sich fast nie verrät und stets vom sicheren und kontinuierlichen Wirken der Medien bekleidet wird.

Den Wettlauf zwischen Szenarisierung, Entszenarisierung und Reszenarisierung der laufenden medialen Weltrekomposition gewinnen immer jene re-ontologisierenden Sinnentwürfe, die im Kern stets Folgendes leisten: Sie entflechten die Gegenwart von absolut-kontingentem Anfang und Letztpunkt der Beobachtung sowie der Sinnerzeugung; sie verhindern, dass die Gegenwart damit eine Art der Schrillheit erreicht, die ihre geordnete Bewohnung unmöglich machen würde; sie erhalten den Glauben an die grundsätzliche Intelligibilität der heutigen Weltgegenwart, indem sie die fast unendliche Absorption aller intellektiven Versuche in der ozeanischen Dünung der Unmassen medialer Ereignisse mit Erzählungen abblenden und sie gar nicht zum Vorschein kommen lassen;<sup>57</sup> sie stellen insgesamt im Umgang mit den neuartigen, ungeahnten Unsicherheiten alte Sicherheiten des Wahrnehmens und Lesens der Probleme sowie der Kritik ihres Verschuldens und des *coping* mit ihnen wieder her. Insgesamt ergibt sich ein komplexes Bild der Spannungen, welche die heutige Gestalt des Menschen in ihren leiblichen und mentalen Rekompositionen bestimmen:<sup>58</sup> nirgendwo sind die Zugkräfte der Verwandlung einsinnig, sondern immer gegenseitig aushöhlend, indem sie einerseits die Heftung der Sinnentwürfe um die alten Sinnformen und -kerne fördern, andererseits deren Entheftung aus ihnen latent vorantreiben<sup>59</sup>. Man muss vor diesem Hintergrund gewahr werden, dass die Szenarisierung des

56 Das Bild einer Weltunterlage als einer Oberfläche, auf der die webenden Prozesse stattfinden, drängt sich auf. Die Lacan entlehnte Metapher arbeitet zentral mit der Vorstellung eines (textilen) Stoffes, der immerfort gleiten würde, wenn die ihn ausmachenden (allseitigen Verweisungen der) Signifikanten nicht in ihn durch Verknötungen des Begehrens und Rekursionen der Sinnentwürfe eingestept würden.

57 Ich habe in meinem Beitrag zur Theorie der Gegenwart, in *Aperceptions du présent*, einen Begriff der „transfinitude“ entwickelt, der speziell diese „fast-Unendlichkeit“ bestimmt und mit ihr genauen und sprechenden Sinn erzeugt. Das „fast-Unendliche“ ist ein Modus der Gabe von Weltkonstituentien, der in unserer Gegenwart und ihrer digitalen Medialisierung immer häufiger und maßgeblicher wird.

58 Gemeint sind sowohl die heutigen vorbionischen als auch die absehbaren bionischen Rekompositionen.

59 Im Anschluss an oben Gesagtes kann man verdeutlichend hinzufügen, dass die heute zur Heftung aufzuwendenden Kräfte viel größere sind als diejenigen, die in der ontologischen und vordigitalen Welt dazu aufzuwenden waren. Es kostet heute mehr Anstrengung, Sinn und Welt zu szenarisieren, als es früher, bei herrschender Konsonanz zwischen Sein und Sage, nötig war.

medialen Handelns kein Prozess ist, der spontan und widerstandsfrei abläuft. Es ist vielmehr eine in ihrem Grund recht gespannte Neusammlung einer Sinnschematik und eines Weltentwurfs, die in der neuen Lage unter dem Druck der Gefahr eines unabsehbaren Verlusts der Intelligibilität der Welt fort belebt werden. Im eigenen Sinn dieser Neusammlung liegt es jedoch, eine solche Not ihrer Beschwörung unsichtbar zu halten.

## Schwierigkeiten des Sagens, Gründe des Verstummens

### Wie wird ein Sagen perplex?

Die Frage: Wie nicht sprechen? ist verfänglich. Das Sprechen hat in unserer Kultur, durch alle ihre Epochen hindurch, eine Rolle gespielt, die zu allerlei Mythisierungen, Mystisierungen, Mystifizierungen seiner Tugenden und Untugenden geführt hat. Die Spannungen, die aus dieser *Zentralität des Sprechens* erwachsen, sind Motive für eine lange Reihe von zurücknehmenden Modi im Gebrauch sprachlicher Anzeigen oder allgemeiner des Operierens mit Sprache überhaupt. So entstehen Strategien, Methoden, Verfahren, des Verzichts, der Enthaltung, der Drosselung, der *Verknappung des Sagens*, die dazu bestimmt sind, ein anderes Sagen zu ermöglichen oder die überbeanspruchten Ressourcen des Sagens zu regenerieren. An solchen Gesten der Rücknahme haften Paradoxien, deren Kreisläufe und Knotenpunkte ziemlich schnell erkundet und durchexerziert werden können. Die leicht erreichte Vertrautheit mit ihnen führt zu einer erschwinglichen Virtuosität bei ihrem Fortspielen ins Ungewisse. Damit macht man sich oft etwas vor und meint sehr dicht am Kern letzter Rätsel zu liegen. In der Regel bleiben jedoch solche Spielereien mit den Paradoxien des Sprechens und Nicht-Sprechens, sowohl theoretisch als auch praktisch, wenig aufschlussreich. Mein Vorschlag wäre also, ein *Stück analytischer Arbeit* als Hinführung zum Thema zu leisten. Eine solche Arbeit ist die einer vorlaufenden, schlichten Klärung von Zusammenhängen, die im Durchspielen der Paradoxien des Sagens oft mitgemeint, selten aber verantwortet werden. Sie könnte so etwas wie einen Beitrag zur *Propädeutik einer Theorie des perplexen Sagens* darstellen.

Zunächst muss man sich die Unwahrscheinlichkeit, mit der eine solche Frage nach Wegen des Nicht-Sprechens auftritt, klar machen. Sie tritt nicht überall auf, wo einfach gesprochen wird, sondern erst da, wo so sehr gesprochen wird, dass das Sprechen sich nicht mehr auf Weltdinge bezieht, sondern auf das sie überlagernde Sprechen über [das Sprechen über das Sprechen...über] sie. Die Fragestellung mutet dekadent an, weil sie für *späte Kulturen* kennzeichnend ist, die an ihrer eigenen Fülle und Überfülle kranken. In der konstanten vitalistischen Metaphorik aller Kultur- und Geschichtsbetrachtungen der unterschiedlichsten Zeitalter gehört nämlich jene Sorge um ein Wie-, bzw. Nicht-Sprechen zur Charakteristik des Späten und Versprochenen einer Kulturentwicklung, *des Gequälten und Entnervten* (toruré, énérvé) an ihr. Es ist Erscheinung oder Symptom einer fortgeschrittenen Entkräftung, die der Anzeige des Begegnenden eine äußerst umwundene *Umweghaftigkeit* auferlegt. Von

Balzac bis Spengler<sup>1</sup> wird mit einer vegetalen Metapher hantiert, die der letzten Blüten eines gealterten Gewächses, deren Aderungen zu fein geworden sind, um die Lebenskraft in starken Strömen bis zu ihren Extremitäten zu leiten. Was hier ankommt, ist dünn, zart, bringt fein ziselierte Formen des schönen Ausdrucks hervor; es ist aber krank und kraftlos.

Es kontrastiert mit Urrobustheit der *Weltaufgänge* in Kulturen, die sich Welt noch episch erschließen, Land nehmen, Pelagen unterwerfen, Wohnsiedlungen stiften, Tempel bauen, Göttern zur Herrschaft über Erdkreise verhelfen. Hier schießt das Sprechen aus beflügelten Lippen hervor<sup>2</sup>. Es ist Gesang, Welt- und Göttererzählung, Erhöhung von Heroen und Dienst an der Zeit und was sie überdauert. Es ist in einem: *epos* (Wort) und *kleos* (Ruhm, Wortnachhall). Es ist ein stehender Schall, klingend von Geschlecht zu Geschlecht. Es ist grammatiklos: es kennt seine eigenen Formen, deren Richtigkeit und Kunstvollheit nicht. Erst spätere Zeiten werden sich ein Studium daraus machen.

Mit dem Sprechen hat es in Kulturen, die der frischen Horizonten der Frühe entwachsen und sich *Schrift* aneignen, eine besondere Bewandnis. Es vergeht nicht einfach, verfällt nicht hinter den Sprechenden zurück. Es schichtet sich auf und sammelt sich an. Es *belegt Möglichkeiten des Sagens* und nimmt sie in Beschlag. Manche Traditionen werden dann empfindlich für Wege des Sagens als solche und erkennen einige als kanonisch an, von denen nach bestimmten Regeln abgewichen werden kann. Manche werden empfindlich für Sättigungen des Sagens und suchen dann nach Weisen seiner Suspensierung. Eine Kultur, die zentral und inständig nach Wegen sucht, sich ihrer hoch entwickelten sprachlichen Mittel zu begeben, gibt oft kein Kriterium an die Hand, das es erlauben würde, zwischen einer Krise ihres Sagens und einer zentralen Krise ihrer selbst zu unterscheiden<sup>3</sup>.

Ich werde weiter unten auf diese Problematik der Motivierung der Fragestellung näher eingehen. Vorab möchte ich die beiden Pole festhalten, zwischen denen mein Klärungsversuch oszillieren wird. Ich fasse sie in Frageform:

*Wie obstruiert ein Sprechen sich selbst*, wie wird es zum sperrigen Hindernis auf den Wegen seiner eigenen Elokution?

*Was verhindert* die knappe und endgültige Entscheidung der Frage nach dem Wie des Nicht-Sprechens in der Gestalt eines *schlichten Verstummens*?

- 
- 1 Balzac hat, wie viele andere Romantiker, den Verlust der Direktheit des Weltbezugs betrauert. Was ihn jedoch kennzeichnet – hierin ist er auch nicht einsam –, ist der Entwurf einer Gesellschaftslehre, die vom Primat der Wiederherstellung der Kraft aller sozialen Institutionen geleitet ist. Bei Spengler (1923) ist überhaupt die Aufrechterhaltung der vegetalen Metapher beeindruckend. Sein Vorhaben einer Kulturtheorie baut auf die Erträge eines Jahrhunderts philologischer und historischer Forschung, das überhaupt unsere Wahrnehmung der Welt als historisch endgültig geprägt hat. Er bräuchte, würde man meinen, im Unterschied zu den Romantikern, das metaphorische Register als solches nicht zu bemühen.
  - 2 Neben den uns übervertrauten Homer soll ein Zeugnis unter hunderten zitiert werden, die Gathas und ihre Beschreibung der altiranischen Landnahme – s. dazu Nyberg 1966.
  - 3 Ist die Selbstbeobachtung einer Kultur als dekadent selbst dekadent? Ist sie immer zusammen mit ihrem Gegenstand dem Ende nahe? Ist Dekadenzbeobachtung an der eigenen Kultur immer eine finale? Sie pflegt auf alle Fälle oft einen prophetischen Stil.



Denn, wenn unsere Fragestellung eine spezifische Unwahrscheinlichkeit innehat, so bleibt doch die Option offen, die sich bei jenen regt, die sich mit den postmodernen Abwandlungen und übersubtilen Elaborationen der Frage in Berührung kommen. Es ist eine gereizte, oft unterdrückte Antwort: man solle eben doch zur Performance übergehen und dem Elend ein Ende setzen. Wie in jenen nicht enden wollenden Sterbeszenen im Kino, wo der Held den Geist aufgibt, seine letzten, sehr bedeutsamen, alles offenbarenden Worte ausspricht, dabei nicht und weiterhin nicht zum Schluss kommt, so dass der Zuschauer ihm zurufen möchte: „Stirb nun doch“, damit diese Peinlichkeit aufhört.

## Sagen und Welt

Die Figur des geschwätzigen Schweigens ist eine der Komödie. Wiederholtes Ankündigen von Performance ermüdet und steigert den Wunsch nach Vollzug der Performance selbst. Es reizt und baut ein thymisch-zornisches Potential auf. Es grenzt an die Gewalt eines alle weitere Verhandlung verweigernden: „Schweig und mach doch!“

Dies illustriert eine für unser Thema fundamentale Linie der Spaltung, die zwischen *Sagen und Handeln* verläuft – und auf die ich weiter unten eingehe. Aber noch tiefer verläuft eine andere Linie, die alle Zusammenhänge des Handelns auf sich beruhen lässt und die Welt als besprochene, besagte, von der Welt nach Aufhören alles Sagens scheidet.

Versetzen wir uns in die Situation, in der wir uns jeglicher Ansprache, *Sage der Welt enthalten*. Und dies ganz strikt und im Gedankenexperiment definitiv. Wir werden nicht nur äußerlich stumm, sondern auch – wie wir annehmen wollen – innerlich. Das heißt: wir führen keine Selbstgespräche mehr, die sich auf vorexplizierte Zusammenhänge und die eigene Lage in ihnen stützen. Nicht mehr sprechen heißt hier nicht nur für einen Nachmittag oder eine Woche sich der Konversation mit anderen enthalten. Es heißt: die Welt nicht mehr „besprechen“, sie nicht mehr mit Worten und Sagen bewerfen und belegen. Die Welt hört dann auf, sich für alle möglichen Interessen und Zugriffen zu erschließen, mit denen wir an sie heranrücken. Es soll eben nicht darum gehen, dass wir von außen als äußerst wortkarge Akteure beobachtet werden und wir uns dem anpassen. Nicht (mehr) sprechen soll heißen: die *Welt mit unserem Sagen nicht mehr erreichen*.

Das erste, was auffällt, wenn man es versucht, sich in eine solche Zuständlichkeit des Nicht-Sprechens zu versetzen, ist die Unheimlichkeit mit der sich eine Zäsur augenblicklich einrichtet und uns vom Kontinuum des sprechenden Lebens trennt. Es ist wie, wenn ein Glasscheibe zwischen uns und die Welt geschoben worden wäre, und wir sähen alles, was hinter ihr geschieht, ohne es berühren zu können. Kein Schall, von uns erzeugt, reicht hinüber, kein Wort benennt mit der geringsten Wirksamkeit das, was hinter der Scheibe liegt. Die Enthaltung des Sagens *transformiert die Welt in einen reinen Weltlauf*, in eine Art Raum von puren Tatsachen. Mit Beginn dieses Aufhörens bekommt die Welt einen reinen Lauf.

Die beschriebene Lage ist nur scheinbar an besonders stringenten Bedingungen geknüpft. Dies täuscht. Das *Kino* arbeitet oft seine Verfremdungseffekte mittels einer solchen „Verstummung“ heraus. Es ist besonders kongenial mit solchen Lagen. Denn es ist selbst „Film“, ein kontinuierliches Band von Bildern, das einfach stumm abläuft. Es eignet sich besonders für

die Inszenierung eines solchen Entzugs von Welt, die uns plötzlich hinter sich, genauer vor sich verlässt, und uns stumm macht. Sie setzt sich in ihrem bloßen Ablaufen jenseits dessen, was unser Sagen von ihr an ihr erreichen kann. Es wird *nur noch skopisch beobachtet*. Die Szene der Welt ist hell beleuchtet, gut sichtbar und spielt sich unwiderruflich ab. Nur ihr Sagen bleibt aus, was eine Filmmusik demonstriert, die zum Symbol der Unerreichbarkeit und *Unsagbarkeit des reinen Ablaufs* dahinter wird.

Der Weltlauf wird brutal, obgleich nicht mehr hörbar – denn die Nicht-Sagbarkeit der Welt hat das Nicht-hörbar-Werden der Welt selbst zur Folge (warum dem so ist, braucht, um expliziert zu werden, längere phänomenologische Analysen). Er gewinnt die *Brutalität* von Brücken, die langsam, unhörbar, rein skopisch stürzen<sup>4</sup>. Die Welt verwandelt sich in reinen Weltlauf für denjenigen, der noch da ist, aber sie nicht mehr sagt. Er wird von ihr durch eine durchsichtige Membran getrennt. An dieser hat die Welt ihre Grenze und Reichweite. Der Vollzug des Nicht-Sprechens ist der Akt der Entstehung dieser Grenze und dieser Trennung, der *Spaltung von Welt in Welt und Weltlauf*, der Vergrößerung der Augen und Überdimensionierung ihrer Schau, während der Mund leer-offen starrt.

Dies verstehe ich als die *fundamentale Struktur alles Nicht-Sprechens*, wie es auch immer zustande kommen mag. Diese Struktur bleibt verdeckt, gerade weil konsequentes Nicht-Sprechen so selten vorkommt. Meistens dringt man nicht bis zu dessen vollständigem Vollzug vor, sondern legt auf den Wegen der Suche nach dem Wie (des Nicht-Sprechens) noch eine lange Sprechkarriere zurück. Man muss jedoch im Laufe der Klärung, die wir anstreben, dieser Struktur stets eingedenk sein, damit die Zusammenhänge schärfer hervortreten.

## Sagen und Handeln

Ein weiterer struktureller Aspekt, der mit diesem oft vermennt wird, betrifft das Verhältnis von Sprechen und Handeln. Das *Sprechen*, sagt man, solange es läuft, *unterbindet* das *Handeln*. Solange gesprochen wird, wird „verhandelt“ und nicht (irreparabel) gehandelt. In einer humanistisch-irenischen Gesamteinstellung, welche z.B. die meisten politischen und soziologischen Debatten in Frankreich über „violence“ (in den banlieues, in der Familie, etc.) beherrscht, wird angenommen, dass das, worauf es – zur Unterbindung von Gewalt – ankommt, ist, dass man weiter mit einander spricht. Alle Mediationskonzepte beruhen natürlich auf solcher Grundlage. Man schreitet nicht zur Tat, man wird nicht tötlich, nicht handgreiflich (on n'en vient pas aux mains), solange man diskutiert.

Vom diesem intuitiven Sachverhalt aus kann man auf den allgemeinen zurück schreiten und den Satz aufstellen: das *Sprechen*, die sprachliche Vermittlung von Welt liegt im Vorfeld des Handelns, sie erfüllt die Stelle einer Art *Vorausfunktion des Handelns*. Dieses benötigt nämlich einen „sprechenden“ / vorausdenkenden Entwurf seiner selbst, der es als in der

4 Dabei denke ich an einen berühmten Text von Spinoza, in dem er die verschiedenen Arten von Determination und Freiheit beschreibt und durchgeht. Wenn ein Mensch auf einer Brücke läuft und diese Brücke stürzt, so verhält sich dieser Mensch vollkommen unfrei, genauso wie die Steine, die unter ihm stürzen. Das ist die Nullstufe der Freiheit oder die absolute Stufe der Determination.

Welt realisiert imaginiert, seine Bedeutung, seine Folgen, seinen Nutzen etc. erschließt. Das Sprechen fiel somit in den Bereich der *prohairesis*, der Deliberation, der Vorausüberlegung, ins Feld der Handlungsplanung, der Konstruktion von Vorsätzlichkeit, des Entwurfs der konsequenzialen Stränge des Handelns. Ein Handeln, das sich seine eigenen Einschlagsstellen in der Welt, sein eigenes Maß und seinen Sinn nicht über ein Sagen der Weltzustände erschließt, erscheint als rohes, brutales, von Sinn und Sinnigkeit massiv abgekoppeltes Handeln. Es suggeriert die Zugehörigkeit zum Register einer abreagierenden Motilität oder einer übermütigen Verausgabung von Energien, einer Lustschöpfung an der Exertion von Handlungsressourcen als solchen.

Der Aspekt des Abbruchs des Sprechens als Beendigung eines Sistierens des Handelns durchzieht alle *Handlungstheorien* seit Aristoteles' *Moralia*. Die *prohairesis-Lehre* ist in der Scholastik systematisiert und in der Moderne fast unverändert übernommen worden – ein abweichender Strang geht jedoch von Scotus zu Kierkegaard<sup>5</sup>. Die Frage, die sich dann für eine solche Theorie stellt, bezieht sich auf die Überleitung zum Handeln und dessen „Probabilisierung“. Wie kommt man von der *prohairesis* zur *praxis*, welche Rolle spielen dabei Wille, Gewohnheit (*hexis*), Vernunft?

In unserem Zusammenhang macht eher die Frage Sinn: Wie diskontinuierlich sind Sprechen und Handeln unter einander? Wenn *Nicht-Sprechen* von sich aus handlungsüberleitend ist oder den Raum für ein Handeln unmittelbar öffnet – ohne ihn notwendig mit konkretem Handeln zu erfüllen –, dann muss überlegt werden, ob die Suche nach Wegen des Nicht-Sprechens nicht letztlich einen *Handlungszwang* erzeugt, und dies schlechthin durch die strukturelle Bedingtheit des einen durch die Negation des anderen. Wenn aber das angenommene Nicht-Sprechen in seine eigene Geschichte zurückgreift, d.h. als sich immer schon selbst voraussetzend denkt, dann ginge es mit einer *Negation allen Handelns* einher, das sich in keine Welthelle mehr einlassen kann. Wenn aber Sprechen selbst eine ausgeprägte Form des Handelns ist, wie Sprechkulturen des Performativen uns belehren, dann muss ein solches renversement im Hinblick auf die Suche nach einer äußersten Verknappung des Sprechens eigens bedacht werden. Eine solche Auffächerung der Denkoptionen im Umkreis des Verhältnisses von Sprechen und Handeln ist notwendig, damit man die Bezüge sieht, die einem eventuellen Nicht-Sprechen seine ziemlich sensiblen „praktischen“ Kontexte vorstrukturieren.

Wir wollen nun, nachdem wir uns für zwei strukturelle Aspekte der Artikulation von Nicht-Sprechen an der Welt und ihren Handlungshorizonten interessiert haben, fortschreiten und eine Reihe von Figuren perplexen Sprechens durchgehen. Wir wollen die Momente

---

5 Radikale Theorien des Willens müssen die aristotelische Anlage einer Korrelation von Willen und Gewolltem (Willensobjekt) umstürzen und eine Kluft zwischen Wille und dem, was als Beweggründe des Wollens und Handelns erscheint. Dies tut Scotus, für den Wille Wille ist, weil er eben sich gegen die stärksten, gebieterischsten Beweggründe selbst bestimmen kann. Er ist strukturell Selbstbestimmung. Seine Fremdbestimmung durch solche Gründe außer sich ist nur ein Schein. Scotus (1639) hat die Kant'sche Unterscheidung Autonomie / Heteronomie in seiner Willenstheorie vorweg genommen.

isolieren, an denen die Perplexität als solche sich festmachen lässt. Wir tun es in einer geordneten Weise, um die Ergebnisse der Klärungsarbeit stets verfügbar zu haben.

## Sagenwollen

### *Das Subjekt des Sagens und seine Dekonstruktion*

Was kann aber einem Sprechen begegnen, das es perplex macht? Was erschwert ein Sprechen und belegt es mit Umständen? Die Perplexität einer sprachlichen Anzeige kann verschiedentlich motiviert werden. Zu allererst wird, immanent zur Schematik der Idee einer (sprachlichen) *deixis* überhaupt, dass wenn eine solche die Anzeige von Welt durch Sprache vorliegt, sie immer ein *Anliegen des Sagens* voraussetzt, nämlich einen Willen, etwas anzuzeigen, der sowohl sich selbst (als Mitteilung(swillen)) als auch das Angezeigte zum Ausdruck bringen will. Ein solcher Wille wird, im Falle einer Perplexisierung der Anzeige, in irgendeiner Weise in seiner Ausführung gehemmt oder verhindert.

Verfänglich an einem solchen Ansatz ist gerade diese Voraussetzung eines Sagenwollens. Es wird unterstellt, dass, wenn man spricht, man etwas sagen will. Damit wird ein Subjekt des Sagens unterstellt, das sich vom Objekt eines solchen Sagens unterscheidet. Das Sagenwollen unterscheidet sich von einem Zusagenden in einer Spannung des Treffens / Verfehlens des Letzteren. Das Sagenwollen wird als ganz beim *Sagenwollenden* angenommen, der als tätiger Produzent von Sinn mit *intentionaler Subjektstruktur* verstanden wird. Ein intentionalitätsfundiertes Bewusstsein richtet sich auf Sinn als Sinninhalte in seinem ureigenen Akt des Meinens und erlangt sie in einer mehr oder minder anschaulich erfüllten Habe, die seine aktuelle, gespannte Ausgerichtetheit auf sie stillt.

So könnte man sprachliche Mitteilung über die in der Husserlschen Phänomenologie am präzisesten gefassten subjekttheoretischen Grundlagen artikulieren. Auf jeden Fall sind die Strukturmomente: sagenwollende Subjektivität, zu sagender Sinninhalt, Spannung des Sagens und Meinens sind in allen Ansätzen vorzufinden, die auf nicht de-ontologisierender Basis arbeiten<sup>6</sup>. Jene Ansätze gelten von Aristoteles bis zur angelsächsischen Sprachtheorie. Sie ignorieren die *Dekonstruktion des Subjekts* als stets sich verkennenden ego-zentrierten Bewusstseins sowie die *Dekonstruktion des Sinnes* als illusorischer Inhaltsidentität, die aus dem Gleiten und den Zwischenspielen des Signifikanten heraus erwirkt wird.

Wie man weiß, ist *Dekonstruktion kontra-intuitiv* und der ontologische Weltentwurf deckt sich ungezwungen mit dem natürlichen. Aristoteles Physik ist sehr nah an der unbefangenen Physik der natürlichen, alltäglichen Einstellung. Die Annahme eines tätigen Subjekts, das sich auf vorliegende Gedanken richtet und sie ausspricht, entspricht ebenfalls dem „natürlichen“ Verständnis. Dekonstruieren heißt dann: insistent fragen: Was heißt, etwas sagen wollen? Wie stellt sich die Meinung eines Sagens dar? Kann man „wissen“, ob und was man will? Kann es sein, dass zwischen sagen und sagen-wollen keine Adäquation gibt? Wer und was spricht in einem Sagen?

6 Zur Anlage einer intentionalen Subjektivität und die von Husserl zu ihrer theoretischen Ausführung eingeführten Unterscheidung von noesis und noema, siehe Husserls *Ideen I* (Husserl 1922).

Seit Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich eine Art des Beobachtens plausibilisiert und sich letztlich breite Bahn gebrochen, die sich nicht mehr an ontologischer Identität, sondern an *postontologischen Differenzentwürfen* orientiert. Ein Sagenwollender braucht nicht mehr ein Subjekt mit einem substanzhaft akteinigen Bewusstsein zu sein. Im angenommenen Subjekt kann ein „Es“, ein „man“, ein Signifikant oder eine Folge von Signifikanten aus dem Schatz der „Sprache“ wollen und sprechen. Tatsächlich erweist sich das Subjekt, wenn man jene Beobachtungsweise zugrunde legt, als die Instanz, die sich ihre Fremdbestimmung durch ein „Begehren“, ein „Es“, ein „man“ ... selbst verstellt<sup>7</sup>. Von einer anderen – psychosozioologischen – Warte aus ergibt sich das Subjekt als eine variable Summe von Anmutungen und Zuschreibungen, die von sich aus nichts wollen noch sagen wollen kann, sondern nur aus Skripten ihrer Situationen in kontingenten Kommunikationskontexten heraus will und sagt.

### *Intensität des Sagenwollens und des Sagens*

Was spricht aus einem Subjekt, wenn man es auf die einfachsten Dinge anspricht, wie z.B. es bittet, einen Schwank aus seinem Leben zu erzählen. Es spricht oft verblüffend Triviales oder Konstruiertes, Verstelltes. Auf alle Fälle, an eine *autobiographische „Wahrheit“*, an ein Treffen der elementarsten, einem selbst best bekannten Dinge durch Sagen ist nicht zu denken. Das Subjekt ist immer woanders, als wo es meint zu sein. Insofern, selbst die Sachen, die man selber gemacht und verschuldet hat, seine *facta* und *gesta*, sein ureigenes Erlebtes, sind gerade das, was man es am ehesten verfehlt.

Unterschiede in der *Intensität des Sagens*, des Meinens, des Mitteilens, Unterschiede in der *Emphase* des Sprechakts selbst ändern wenig an diesem grundlegenden Sachverhalt. Lacan hat in einer relativ frühen Schrift die Unterscheidung zwischen einer „parole pleine“ und einer „parole vide“ eingeführt<sup>8</sup>. Er hat sie später fallen lassen. Selbst angewandt auf das Sprechen in der Kur bringt eine solche Unterscheidung – nach anfänglicher Ordnung dessen, was im Sprechen analytisch und therapeutisch wirksam wird – nur Verwirrung. Sie lässt so etwas durchscheinen wie die Möglichkeit eines Kriteriums zur Sonderung eines Gebrauchs von Signifikanten als voll, wirksam, heilsam von einem anderen, der leer, eitel und das Bestehende bloß protrahierender wäre. Selbst wenn angenommen wird, dass ein solches Kriterium nicht erkannt werden kann und die Sonderung so zu sagen von alleine, an der Sache stattfindet – ohne eine Möglichkeit zu bieten, ihren Prozess und Vollzug analytisch festzuhalten –, bleibt die Unterscheidung unschlüssig.

Man könnte behaupten, dass *Intensität des Empfindens* und Erlebens; *Intensität des Sagenwollens* als eines Drangs nach Mitteilung an sich – im Selbstgespräch oder in intimen Aufzeichnungen welcher Art auch immer – oder an andere; *Intensität des zustande kommenden Sagens* selbst: von sich aus gar keine Garantien für eine Adäquation zwischen einem Subjekt und seinem Meinen, zwischen einem Sagenwollen und einem Sagen, zwischen dem

7 Er hat überhaupt keine Möglichkeit, sich nicht misszuverstehen und sich nicht misszuerkennen, wie Lacan es mit seinem Begriff der *méconnaissance* klar macht. Siehe dazu Lacan, *Séminaire* 1978.

8 Lacan 1966.

Gesagten und diesem Gesagten selbst. Das Sprechen mag sich wohl sehr stark differenzieren und ganze Strecken seiner als offensichtlich leer laufend beschreiben lassen – wie in einer man-Durchsetzung des Subjekts, das sich somit der Möglichkeit der Ergreifung seiner Existenz im Modus der Eigentlichkeit begibt. Doch wann das Sprechen voll artikulierend wird, lässt sich nicht sagen. Intensität, Eigentlichkeit, echte Emphase, Wahrhaftigkeit, „sincérité“, „bonne foi“, all dies kann und muss täuschen. All dies sind Momente des *intrinsic Trugs des Sagens* als Hervorbringung von Sinneffekten durch ein Subjekt, das von solchen Effekten durchzogen und im Modus des eigenen Verkennens konstituiert wird.

Die *Inständigkeit des Sagenwollens* und des Sagens kumulieren in bestimmten *artikulatorischen Prozessen* des verbalen oder quasi-verbalen Ausdrucks. So z.B. bei Kindern, die spielerisch Sprache artikulieren – und das tun Kinder bis in die frühe Pubertät hinein gibt. Dies nimmt oft mimetische Gestalt an, wie beim Lachen. Bekannt ist das Phänomen der emotional erschütternden, nachahmenden Überbietung, die Kinder vornehmen, wenn Erwachsene in ihrer Nähe lachen: sie lachen mit und steigern sich im lachen so sehr, dass man sie beruhigen muss. So lernen Kinder auch das Sprechen, vorzüglich an artikulatorisch stark betonten Aussprüchen wie Ausdrücken der Freude, der Überraschung, des Zornes, des Bedauerns,... Das Schimpfen zieht die größte Aufmerksamkeit auf sich und fordert die mimetische Virtuosität heraus. Bei all diesen Phänomenen ist das, worauf es ankommt, die Lust am Artikulieren selbst<sup>9</sup>. Die beigebrachten Beispiele aus der Kinderpsychologie zeigen, dass die Inständigkeit des Sagens nicht an sich entscheidend ist, noch in den Inhalten, an die sie sich knüpft. Denn immer spielt sich das Sagen auf einer Ebene ab, die auf einen anderen Schauplatz verweist, der die Ökonomie der Erregung – und ihrer erotischen Untergründe – bestimmt.

Inständig kann eine Mitteilung sein, wenn sie auf die ihr antwortende Gegenmitteilung von alter gespannt ist. Bei starker struktureller Spannung liegen die Dinge so, dass die Mitteilung keinen anderen Sinn hat, als sich in diese Erwartung der Antwort zu verstricken und zu entäußern. Sie begibt sich in die Willkürregie der Antwort und zappelt an ihr. Sie *konstruiert die Antwort als dieses Machtwort*, das trifft, verletzt, Hoffnung vernichtet, tief in die empfindlichste Stellen der eigenen Seele schneidet. Sie fordert die Antwort als grausame heraus und lässt sie keine andere sein. Sie entwapfnet sich so gründlich, dass alles ihr Entgegenkommende sie nur verheeren kann. Sie lässt sich letztlich als genießende Hingabe an die Suspendierung dieser Antwort als Anlauf einer Verheerung enttarnen. Wenn sie diese entfesselt erweist sich die Inständigkeit der Mitteilung als die Bahnung ihrer Wege.

Eine *Mitteilung* kann aber auch *in sich selbst inständig* sein, wenn es ihr auf das Aussprechen von schmerzlichen, in ihrer Peinlichkeit nicht sagbaren Geschehnissen ankommt – wie im Falle von Traumata oder in ihrer Intensität nicht nachlassenden Kränkungen. Die psychologische Klinik und Therapie ist voller Beispiele von inszenierten partiellen Aussprachen, die sich über ihre eigene Inständigkeit selber täuschen.

9 Siehe dazu Trabant 1998.



*Poetisch auratisches Sagen* bietet ebenfalls kein Kriterium für eine substanzielle Adäquation des Sprechens. Ein solches Sagen – in der Moderne – scheint die Perplexität des Sagens selbst zum Objekt eigenen Sagens zu machen. Somit kommt es prinzipiell in die nächste Nähe des Rätsels des Sagens als „Differieren“ des Gesagten. Doch gerade seine residuelle Emphase und das auratische Moment, das ihm anhaftet, lassen es in einer Vulgärtheorie der poetischen Kreativität befangen bleiben. Dichter und Künstler selbst lassen sich zu gerne auf eine solche Vulgärtheorie ein, verstehen sich selbst von ihr her und verfehlen sich damit als die Kreateure, die sie sein wollen.

In all den besprochenen Fällen bleibt das *Sagenwollen eine massive Annahme*, die in ihrer Fülle, Vollheit, Substantialität, Identität, Festigkeit, Geschlossenheit Weisen des Beobachtens wieder einführt, die im Raum eines Denkens der radikal kontingenten Differenz als mobiler Erzeugungs(un)grund aller Erscheinungen keinen Platz hat. Unsere Kultur und unsere Episteme bemühen sich seit hundert Jahren um nichts anderes als ein solches Beobachten, das über Schize, Risse, Klaffen, Rhizome und Löcher zu seinem Beobachtbaren als einem ihm stets entlaufenden, nur in der instanten Operation seiner Erzeugung vollziehbaren kommt. Mit der *De-ontologisierung des Subjekts* wird es dringend, die gängige Vorstellung einer Adäquation des Sagens als Entsprechung seines *Sagenwollens* zu seinem Gesagten in der vollen Breite ihrer Phänomenalität abzubauen<sup>10</sup>.

## Die Festigung der Deixis und ihre Neuaushöhlung

Wir wollen an dieser Stelle die Ebene unseres Ansatzes wechseln und eine Reihe *ontologischer Annahmen gelten lassen*. Wir nehmen Abstand von der Radikalität der vorgenommenen differenzialistischen Aushöhlung solcher Annahmen und wollen nachschauen, wie trotz aller Sicherheiten eines ontologischen Entwurfs die sprachliche Anzeige sich von sich aus behindert und neu aushöhlt.

Wenn nun aber ein *Sagenwollen* sich festigt und auf sein Gemeintes hin seine Anzeige klar steuert, dann können verschiedene Situationen des Nicht- oder Schwer-Sagen-Könnens entstehen.

### *Anonymie*

Es können zunächst einfach die Wörter für die Anzeige von noch nie Benanntem fehlen: das ist was *Aristoteles* als *anonymos* bezeichnet – und übergeht, indem er dafür eine umweghafte Anzeige entwickelt. Am leichtesten lässt sich der Gedanke durch Beispiele erklären. So lassen Sprachen in ihren Chronymien (ihrem Ensemble von Namen und Bezeichnungen für Farben) Leerstellen erkennen, die gerade im zwischensprachlichen Vergleich zum Vorschein kommen. In bestimmten Sprachen fehlen eindeutige Bezeichnungen für eine oder zwei der

10 Die Adäquationsproblematik lässt sich aus einem anderen Winkel heraus als Diskrepanz-Problematik fassen. Hier ist das Sagen nicht strukturell perplex, sondern die Diskrepanz zwischen *Sagenwollen* und *Sagen*, das strukturelle schiefe Laufen des Sagens könnten eine Art objektive, subjektiv nicht wahrgenommene Perplexität ausmachen.



Grundfarben selbst. Diese wäre in ihnen in aller Eindeutigkeit anonym. Ein anderes Beispiel sind die vier Himmelsrichtungen, die in fast allen Sprachen belegt sind. Von einer Sprache zur anderen machen sich jedoch Unterschiede in der Benennung von Zwischenrichtungen oder besonderen Qualitäten der Gerichtetheit merkbar. Allenfalls kommt es hier nicht auf reale Beispiele an.

Die *Anonymie* ist überall in der Sprache, sie ist ein universelles Phänomen, denn keine Sprache hat Moneme entwickelt zur Bezeichnung nicht nur aller Sachkerne, sondern aller erdenklichen Teilbarkeiten der Dinge, aller erdenklichen Qualitäten an ihnen, aller erdenklichen Mischungen solcher Qualitäten etc. Interessant bleibt jedoch die Beobachtung prägnanter Anonymien, so z.B. solcher, die das Benennungsensemble einer phänomenalen Einheit (wie Farben, Himmelsrichtungen, menschlichen Körper, etc.) betreffen. Hier wird die Perplexität eines Sagenwollens deutlich, das nach Wörtern sucht und sie einfach nicht findet. Würfe man einen Blick auf menschliche Körper wirft – sagen wir auf die Fotos, die Kretschmers psychosomatische Typen illustrieren (asthenisch, athletisch, pyknisch) –, so würde einem auffallen, dass beim athletischen Typ das Herausragen einer kleinen runden Knochenspitze am Ansatz der Schulter diesen sehr stark hervorhebt. Obgleich ein prägnant wahrgenommener und doch unbenannter Bestandteil der Schönheit eines athletischen Oberkörpers ist, findet sich der Name dieses Knochens nur in der Fachsprache der Anatomie, nämlich *akromion*<sup>11</sup>. Man kann sich noch viele andere Körperstellen denken, die ebenso empfindsam wahrgenommen werden und dennoch sprachlich anonym bleiben. Dies scheint auch eine spezifische Perplexität des erotischen Sagens auszumachen in einer Zeit, in der der Körper sich der erotischen Erschließung so öffnet wie noch nie<sup>12</sup>.

### *Emotion*

Eine zweite strukturelle Perplexität der sprachlichen Anzeige – soweit man ihre Festigkeit annimmt – läge hier nicht mehr im Fehlen der Wörter, sondern der Worte. So wird das Sagen gehemmt, wenn der Sagende von einer Emotion überwältigt wird. *Emotion* wäre somit einer der grundlegenden Faktoren der *Behinderung des freien Sagen-Könnens*. Warum hemmt Emotion das Sprechen? Die Frage ist, genau betrachtet, selten richtig gestellt worden. Wieso macht Emotion sprachlos? Von einem kognitivistischen Standpunkt aus wäre es ein Leichtes, das Phänomen zu zerebralisieren und es in der Hemmung der Aktivierung bestimmter Hirnteile durch die überstarke Beanspruchung anderer Areale begründet zu sehen.

Doch man könnte das Phänomen feiner entwerfen und nachsehen, ob sich eine Unterscheidung einführen ließe, welche die *emotionale Hemmung* gerade als Sprachlosigkeit oder als *funktionale Ausschaltung des Sagens* zu verstehen gibt. Emotion wird erzeugt, um Sagen zu verhindern, um eine artikulierende Sequenzialisierung einer Gegebenheit des Meinens

11 Siehe Pernkopf 1991, S. 20.

12 Wir haben unsere Beispiele auf nukleare, dingliche, semantische Objekte beschränkt. Das heißt keineswegs, dass nicht-nukleare, nicht-dingliche, nicht-semantische Momente nur sekundär anonym wären. Diese Frage, die jene nach der Parallelität von Dingstruktur des Mannigfaltigen der Welt und monemische Struktur der Sprache mit einschließt, kann hier nicht abgehandelt werden.

abzublocken. Die Funktion von Emotion wäre die Erhaltung von Resonanzweisen des Sinnes, die den Grund für Artikulationen durch Behinderung dieser in hoch resonantem Zustand wahren.

Es gäbe hier eine *Nähe von Emotion zu Intuition*. Auch von Intuitionen sind wir überwältigt und brauchen Zeit, um sie sprachlich zu sequenzialisieren. Intuition hat den *Objektstil von Geballtem*, von Klumpenhaftem, von einem rohen Ineinander von Ungeschiedenem. Sie ist eine granuläre Verdickung von Weltmeinung, die sich der sprachlichen artikulatorischen Nach-einander-Erschreitung ihrer Teiglieder (ihrer articuli) widersetzt. Sprachliche Mediierung wirkt sich eben wie eine Entkrümelung von dem, was in seiner Resonanz geballt bleiben will.

Man muss hinzu bedenken, dass die Sprachlosigkeit des emotional Erfahrenden die *transitivistische Sprachlosigkeit des Überbringers der Kunde*, die solche Emotionen hervorruft. Die Gestalt des Boten hat immer etwas von der eines Marathon-Läufers, den die ihm anvertraute Nachricht zum Verstummen bringt. Die mörderische Laufstrecke lässt sich metaphorisieren und als Erzeugerin der Sprachlosigkeit des Kündens von Unfassbarem. Man könnte sagen, dass die thymische Wallung, die mit der Nachricht verbunden ist, beim Boten die Gestalt einer (psychischen) Eile annimmt, die außer Atem bringt und so der Sprachfähigkeit beraubt. Beim Empfänger lässt die nun direkt auf die Nachricht bezogene Emotion keinen Platz für die Artikulation einer wie immer geformten Rede, die der Nachricht entspricht.

So gesehen behält *Emotion* einen *besonderen Bezug zur Perplexität des Sagens* und lässt sich nicht mehr als so zu sagen mechanische Behinderung des Sagens auffassen. Sie entspricht weder einem Stau des Sagbaren, das die Wege des Heraussagens überfordert, noch einer einfachen Überforderung der Verarbeitungskapazität des Gehirns. Sie muss auch funktional gedacht werden als etwas, das Sinnklumpen erzeugt oder wahrt und die sprachlich artikulatorische Ausgliederung ihres Gemenges unterbindet, um ihre Resonanzstärke zu erhalten.

### *Disproportionierte Gegenstände*

Des Weiteren wird eine sprachliche Anzeige selbst bei Annahme einer Festigkeit ihrer Adäquation ausgehöhlt, wenn ihr Gegenstand als etwas sie strukturell Überschreitendes darstellt. Die *Disproportion des Gegenstandes* kann an seiner Unklarheit, Unzugänglichkeit, Unheimlichkeit, Gewaltigkeit (*adèlon, adyton, deinotaton*) liegen. Die sprachliche Anzeige wird hier nicht an sich als *legein* in ihrer Entsprechung zu einem *einai* außer Kraft gesetzt, sondern als zu schwach angesehen, um angemessen das anzuzeigende Seiende zu sagen. Was *übertrifft* wird, sind hier die *Steigerungsmittel ihrer Prägnanz* sowie die Steigerungsmöglichkeiten der Nähe zu ihrem Objekt. Das äußerste, was die sprachlichen Mittel an Sagen ermöglichen, bleibt unterhalb dessen, was diese Objekte erfordern, um angezeigt zu werden.

Die Frage, die sich aus dieser Perplexierung des Sagens ergibt, ist die nach Möglichkeit solcher Objekte, die von sich aus dem Sagen disproportioniert sind. Gibt es sie zunächst so, an sich, „da draußen“ und begegnen sie dann mehr oder minder zufällig einem Sagenwollen, das sie auf seinen Streifzügen durch die Welt trifft und in Panne gerät vor ihnen?

Es ist klar, dass das Sagen nichts an sich ist, dem gegenüber ein Zusagendes auftritt. Das Sagen selbst ist ein *Verhältnis von Sagen und Zusagendem* und die Spannung, die das Sagen bewegt, ist die dieses Verhältnisses. Das *einai* ist nicht außerhalb, jenseits des *legein*, sondern es ist die verdichtete Spannung, die das *legein* im Verhältnis zu sich selbst ist. Das Seiende ist ein anderer Name für diese interne Spannung seiner Anzeige durch ein Sagen.

Wenn dem so ist, dann gilt es dieser internen Spannung selbst nachzugehen und nachzusehen, ob sich an ihr irgendeine Gestaltung, Organisiertheit, Struktur erkennen lassen. Eine Ordnung des Raumes der immanenten Spannung des Sagens, die seine Erschwerung sowie Perplexierung qualifiziert, ist tatsächlich erkennbar. Einige ihrer Ebenen haben wir schon erkundet – wie die des Sagenwollens, der Anonymie, der Emotion. Bei diesen *disproportionierten Objekten*, die intrinsisch das Sagen perplexieren, scheint es um Weltaspekte zu gehen, welche die Epiphanie oder die *Präsentation* selbst *dieser Aspekte an sich mitappäsentieren*.

Das Scheitern des Sagens an der Anonymie von Dingen und Nicht-Dingen ist keins der *apophansis* (sprachlichen Anzeige) als solcher intrinsisches. Das Sagen erschafft sich Wege zu sich selbst, d.h. zu seinem Zusagenden durch allerlei Umwege des Zeigens. Selbst das vage, kaum fassbare Zusagende gebiert sich in seiner Vagheit und so sehr beschwerlichen Konturierbarkeit im es anzeigende, anzeigen wollende Sagen selbst. Es liegt keineswegs diesem voraus. Dies heißt, dass das Spannungsverhältnis einer Anzeige zu sich selbst so geartet sein kein, dass das Seiende, worauf sie sich richtet und das die Verdichtung – das objektive Korrelat sozusagen dieser ihrer Spannung – ist, sich ihr als anonym, als schwer konturierbar präsentiert. Ein *Großteil alles Sagens ist perplex* in dem Sinne, dass es ganz *einfach seine Wörter sucht*, dass es dauert, bis es sich selbst so eingestellt hat, dass in ihm nach und nach die Konturen des Zusagenden sich sprachlich formieren.

Selbst wenn alle Fülle „onymer“ Bezeichnungen – d.h. von Namen und sprachlichen Ausdrücken – zur Verfügung steht, ist das Sagen meistens von einer Bewegung getragen, die das Zusagende, das allem Anschein nach reichlich und trefflich benannt werden kann, umkreist, es immer weiter mit Sagen bewirft, dass an ihm gerade das individuell charakterisierende nach und nach vor dem Sagen und in ihm entsteht. Die *Bewegung des Sagens*, selbst da, wo sie am meisten stereotyp erscheint, ist sehr oft die eines solchen Kreisens, das bisher Anonymes in einer Nachprofilierung seiner eigenen, unter den gemeinen Benennungen verschütteten Züge zum Vorschein bringt. Ein solches Konturieren mündet in den seltensten Fällen in eine sprachliche Neuerung (Wort- oder Ausdrucksschöpfung).

Diese Ausführungen sind wichtig, weil jene Objekte, die sich durch *intrinsische Disproportion zum Sagen* kennzeichnen, in ihrem Begriff nur durch Absetzung von den gerade beschriebenen verständlich gemacht werden können. Die allgemeine Bewegung des Sagens webt Seiendes in seine Erscheinung hinein durch das Kreisen seiner Anzeigen um die Profile aller seiner Züge. Die Widerständigkeit des Seienden immer stärker – was nicht immer deutlicher, sondern immer „schärfer“ heißt – in die Erscheinung hervortreten, ist jene Bewegung selbst. Hingegen die Objekte, die wir im Blick haben, *spalten den Spannungsraum* des Sagens in zwei Ebenen, von denen die eine die andere trägt und erschließt.

Jene Objekte sind Aspekte des Erscheinens selbst von Welt. Sie sind *selbst keine Erscheinung, sondern* die Weltaspekte, unter denen Erscheinendes sich kund tut. Es sind *Epiphanien von Formen des Erscheinens*. Als solche kommen sie selber nur „schräg“ zum Vorschein: sowie ein Medium (z.B. Luft) der Gabe eines Objekts (z.B. Schall) in dieser Gabe vollkommen aufgeht und besonderer Thematisierungen bedarf, um selber wahrnehmbar zu werden. Das Denken und Fühlen der Frühe hat sie aber sehr stark gespürt. Es hat sie zwar „personifiziert“, ihren *numina* (göttlichen Gewalten) tierische oder menschliche Gestalt gegeben. Doch blieben sie, trotz aller Substantivierung, „Prädikate“ – wurden auch tatsächlich manchmal prädikativ gebraucht<sup>13</sup>.

Diese Objekte entziehen sich der sprachlichen Anzeige und perplexieren sie, weil sie nur „schräg“ *angezeigt* werden können und weil deren Anzeige sie niemals „substantivieren“ darf, sondern sie suspendieren muss in einer Prädikation, welche eine Qualität der Gabe von Welt als solcher sagt. Alle Kulturen haben folglich versucht eine Scheidung und Trennung (des *sacer* und nicht *sacer*)<sup>14</sup> einzurichten, die das Sagen vor diese Objekte halt machen lässt. Sie haben Angstbarrieren davor eingerichtet, Namensnennungen tabuisiert, Euphemismen zur Auflage gemacht, als einzige Annäherungsweisen an sie solche zugelassen, die sich mit allen Formen der rituell-tätigen, rituell-besprechenden Vor- Rück- und Umsicht ausrüsten.

Am Beispiel dieser Objekte wird auch eine der Funktionen des Sagens deutlich, nämlich jene Funktion, die vom frühen Freud und von Lacan unterstrichen wird. Es ist die *Inversfunktion der Symbolisierungsfunktion*, welche letztere von den gängigen Semiotiken als die Grundfunktion der Sprache gesehen wird. Typischerweise wird Sprache als ein Zeichensystem verstanden, das die Funktion hat, Abwesendes zu vergegenwärtigen. Das Wort ‚Hund‘ wird gebraucht, um mit der Vorstellung Hund etwas anzufangen, während der Hund selbst nicht gegenwärtig ist, d.h. nicht *actu* wahrgenommen wird<sup>15</sup>. Somit erlaubt es die Sprache, durch *Symbolisierung mit Abwesendem umzugehen*. Sie bricht die perzeptiven Einschränkungen der tierischen elementaren Präsenzwelt und schafft symbolische Gegenwarten, wo es reale Abwesenheiten gibt. Die *Inversfunktion* dazu, die von der Psychoanalyse gesehen wurde, besteht gerade darin, *Gegenwärtiges zu verabsentieren* und zu virtualisieren, so dass es weniger das Subjekt belastet. Hierin gründet auch die therapeutische Funktion des Sprechens: wenn etwas ausgesprochen, sprachlich artikuliert wird, verliert es ein Teil der Verheerungsmacht, die es von seiner traumatischen Natur her hat. Sprechen ist für Freud zum Teil im Register dessen anzusiedeln, was er in seinem *Entwurf* Denken und Urteilen nennt, die beide eine Virtualisierungswirkung auf die Erregungsquanten haben, die im psychischen System umlaufen und die ohne sie ihre vollen ekzitationellen Intensitäten behalten und den ganzen

13 Das berühmteste Beispiel ist Euripides Vers: *theos esti philon...* Die Diskussion um den Prädikativgebrauch von Götternamen findet sich bei Kerenyi und Otto, beide in direkter Inspiration durch Heidegger.

14 Ich beziehe mich auf die gut bekannte Klärung der Phänomenologie und Etymologie des Sakralen durch Eliade (1965), wie in *temenos*, *temnein*: schneiden, scheiden.

15 Dies führt zum beliebten Leitsatz: „das Wort ‚Hund‘ beißt nicht“, an dem aber die Inversfunktion ebenfalls an den Tag streicht.

Apparat durchdringen würden<sup>16</sup>. Bei Lacan hat das Sprechen eine Metaphorisierungsfunktion, die der Symptomatisierung am Realen des Körpers entgegen wirkt<sup>17</sup>.

Somit dient das Sagen in Bezug auf solche überragende Objekte einer „Besprechung“ der Welt, die ihre *numina* besänftigt, indem sie sie gerade nur über Umwege nennt, sie meidet und deren Abtrennung von der konkreten, „profanen“ Welt der Dinge, der Sorgen und der alltäglichen Anliegen in rituellen Formen pflegt. Das *Sagen hält die Dinge*, das Reale am Ding, *vom Leibe* und hilft bei der Herstellung und *Erhaltung einer Homeostase im Weltverhältnis*, die Freud Konstanz oder Nirvana nennt und deren Wahrung als ein Prinzip ansetzt, das die Physiologie der Lebewesen und insbesondere der sexuierten bestimmt.

*Sprache scheint strukturell auf Verzicht auf gewisse Anzeigen eingestellt* zu sein. Dies kann in unserer Interpretation heißen, dass sie es tut, *um bestimmte disproportionierte Objekte zu verabsentieren*, indem sie sie symbolisch gegenwärtig hält. Im übrigen verfügen alle Sprachen über ins ungewisse zeigende Steigerungsmittel wie Superlativa, Pünktchen, Zeichen des Emotionseinbruchs, welche die sprachliche Anzeige mit anzeigen lassen. Diese scheint dann von sich zu sagen: es geht mit mir nicht weiter; das Übrige ist am Ding. Sie zeigt über sich hinaus und wahrt und pflegt damit ihre Trennung von dieser Art von Objekten.

#### *Logisch paradoxe Objekte*

Ansonsten gibt es noch *Objekte*, die ihre Anzeige perplexieren, weil sie *der Logik der Aussage unangemessen* erscheinen. Sie werden als paradox verstanden und ihr Abweichen als durch innere Widersprüchlichkeit oder Inkonsistenz bestimmt beobachtet. In solchen Objekten können ontologische (wie z.B. eine unendliche Anzahl unendlicher Vollkommenheiten<sup>18</sup>) oder logische (z.B. eine *coniunctio oppositorum*<sup>19</sup> oder ein Wiedereinführen der Negation in sich) Undenkbarkeiten vorliegen.

Die *theologische Tradition*, die im Gegensatz zur Frühe die Disproportion ihres Zusagenden rein logisch fasst, hat ganze Diskurstypen entwickelt, um ihrem paradoxen Gegenstand gerecht zu werden. Wenn alle Stricke rissen, behielt sie sich den Rückzug auf die Nennung des (Eigen)Namens als Sonderform der sprachlichen Anzeige zurück – eines Eigennamens, der in der jüdisch-christlichen Tradition selbst ein Nicht-Name (eine tautologische Formel oder in Deutungen ein Akronym) ist<sup>20</sup>.

16 Siehe die letzten Kapitel des *Entwurfs* (Freud 1962), die sich mit Denken und Urteilen beschäftigen.

17 Die Lehre des frühen „semiologischen“ Lacan legt sehr viel wert auf dieses theoretische Stück um die Metaphorisierung und seinen Einbau in die Theorie des Sprechens und der Kur. Das Interesse an diesem Stück scheint in der Folge der Lacan'schen Seminare von anderen theoretischen Interessen überwuchert zu werden. Zur Metaphorisierung, siehe Lacan 1981 und Dor 2002, insbesondere S. 52ff.

18 Hier trifft die Scholastik auf die Paradoxe der auf sich zurück bezogenen Allmacht, der Steigerung der Vollkommenheit durch Unvollkommenheit, etc.

19 Hier sind es nicht Übermaße des Zusagenden beteiligt, die in einer Dimension liegen und verbleiben. Es ist nicht ein solches, besonders großes Maß an Schönheit z.B., das vor lauter Intensität das Sagen ekzediert und unbeschreiblich wird. Es ist ein Zusagendes, das beides in sich vereinigt, Schönheit und Hässlichkeit und dadurch mit Worten unanzeigbar wird

20 Die islamische Tradition deutet ebenfalls den Gottesnamen (*allāh*) als besonderen Eigennamen. Die Mystik – wie bei Ibn Arabi – versucht ihn aus seiner graphischen Schriftgestalt zu entschlüsseln.

Jedoch *paradoxe Gegenstände* kommen nicht nur im theologischen Kontext vor, sondern in allen möglichen. Ein als Kreter sich ausgebender Kreter (und als solcher Lügner) hat immer zu denken gegeben, aber allerlei andere Objekte wie ein die Menge aller Mengen oder die leere Menge,... Solche Gegenstände haben die meiste Aufmerksamkeit bei den kanonischen Beschreibungen der Sprache (Grammatik, Logik, Rhetorik) auf sich gezogen. Sie sind zum Paradigma des Unanzeigbaren geworden und haben das Modell für die *Perplexwerdung der Anzeige als Aussage* abgegeben. Dabei haben sie die Beobachtung des Sagens in die Irre geführt und sie auf eine äußerst enge „logische“ Perspektive beschränkt. Wie unsere Klärungsbemühung es bislang zeigt, ist die *logische Art der Sagensperplexität eine ganz sekundäre* und abgeleitete. Vor ihr schieben sich viel grundlegendere Typen der Nicht-Adäquation eines Sagens zu sich selbst.

Zu Beginn des 20. Jh. erleben relationistisch-differenzialistische (Post)Ontologien mit dem Gedanken einer absoluten Relation bei Simmel und dem einer substanzlosen Differenz bei Saussure ihren Aufschwung. Sie nehmen gerade ihren Ausgangspunkt nicht bei den klassischen paradoxen Gegenständen, sondern bei Geld und Sprache, die sie aber als Operationsnetzwerke von Differenzeffekten verstehen. Solche Gegenstände erweisen sich als viel komplexer und perplexierender als die *logisch paradoxen* Ur- oder *Monomodelle der Sagensbehinderung*. Von ihnen aus werden die neuen Paradoxien der Substanz- und Identitätslosigkeit gedacht – wie die eines originallosen Simulacrum, einer Zweiseitenform, eines Zeichens, in dem Bezeichnendes und Bezeichnetes untrennbar sind. Die neuen Objekte sind Korrelate der neuen Denkweisen der post-ontologischen Beobachtung allgemein. Diese Bemerkung soll als Hinweis für die Nebensächlichkeit der logischen Paradoxität für eine systematische Betrachtung der Perplexierung des Sagens dienen.

### Entmutigung des Sagens

Es gibt aber eine andere Dimension des Nicht-Sagens, die von all dem Bisherigen mit bedingt sein kann, aber eine an sich selbständige Problematik der Perplexität des Sagens darstellt, die sich als *Nicht-mehr-Sagen-Wollen oder -Mögen* gibt und zu Formen des Verstummens führt. Trotz potenziell divergierender Motivgrundlage haben diese Formen die Heraufkunft an ihrem Horizont von einem *Fakt des Verstummens* gemeinsam. Hier kommt es dann zu einer so gründlichen Entmutigung des Sagens, dass dieses sich tatsächlich entsagt. Tut es dies nicht, dann macht sich ein solches Sagen seine *Perplexität und seine Entmutigung* mittelbar oder unmittelbar zum *Thema und Einsatz seines eigenen Vollzugs*.

Es spielen also in dieser Konfiguration weniger Motive der Entziehung des Gegenstandes der sprachlichen Anzeige als einer Entziehung des Interesses oder des „Begehrens“ der Anzeige selbst. Unbenannte, disproportionierte, in sich paradoxe Gegenstände können zwar ein Anzeigewollen entmutigen, weil sie die Deixis sehr stark erschweren und einem die Lust und die Zeit, die für die Findung von Wegen des umweghaften Sagens nötig wären, ausgehen<sup>21</sup>.

21 Der bedingende Zusammenhang kann auch in perplexierenden Konstellationen der Kommunikation liegen, wie im Autismus oder der schweren Depression. Von dieser Problemanlage sehen wir hier ab.



Jedoch die hier in Frage stehende Entmutigung rührt nicht von den Gegenständen der Anzeige her, sondern von einer *Vorbelegung des Anzeigeraumes* selbst, welche die *Plazierung der neuen Anzeige* unter den schon geschehenen *problematisch* oder unmöglich macht. Wenn die Anzeige diese ihre spezifische Perplexierung durch ihre *Selbsterübrigung* überleben will, dann macht sie aus ihrer Situation, eine gegenstandslose, „zwecklose“ Anzeige zu sein, ihren eigenen, in spezifischer, neuartiger Reflexivität entbundenen selbstreferenziellen Gegenstand.

Wir wollen uns diese Figur der Sagensentmutigung durch einen Rückgriff auf einige ihrer geschichtlichen Figuren verdeutlichen. Klassisch werden Entmutigungen des Sagens als Ermüdungen seiner mit einer *Semantik der Vergeblichkeit* (der *vanitas*) – des Sagens – reflektiert. Formen solcher Reflexion finden sich in der Literatur der Alten Welt – von der Bibel bis zur hellenistischen Dichtung. Die *Problematik mutiert in der Moderne* und nimmt überreizte Formen an. Erst mit Rimbaud oder Saussure stellt sie sich jenseits einer solchen Semantik, weil ihr Verstummen so radikal ist, dass es selbst keinen Ausdruck mehr findet, sich an keine Semantik anlehnen kann und sich nur noch als Fakt – des Verstummens – ausweist.

Das Motiv der *vanitas* taucht insbesondere in Literaturen, die sich historisieren und sich wie Palimpseste in zurückschlagenden Windungen um ihre eigene Fläche entfalten und konstituieren. Eine *Literatur*, ein literarisches Werk ist nicht nur im Gespräch mit anderen, früheren Werken derselben Literatur; es ist, ab einer bestimmten Stufe der Historisierung und Reflexivierung<sup>22</sup>, nichts anderes als ein solches Gespräch, d.h. es schöpft seine Sinnvielfalt aus einem Spiel mit den Differenzen (zu allen anderen Werken), in deren *Medium* es sich vollzieht. Das *Motiv* hat dann einen schlichten Ausdruck in einem: „*Es ist alles gesagt worden*“. Es lassen sich, bei aller Anstrengung und Weitläufigkeit der Suche, keine neuen Differenzen finden, die gesetzt, markiert werden können.

Ich habe oben vom *epos* und dessen Grammatiklosigkeit, von dessen Ignorieren aller Reflexion gesprochen. In ihm ist der Gedanke einer auf seinen „Text“ (!) zurückgehenden, die Figuren seiner Kunstvollheit und Schönheit ausmachenden und klassifizierenden Beschreibung gar nicht aufgekommen – sie konnte auch nicht aufkommen, weil die Annahme eines solchen Nicht-Aufkommens gerade die *Beobachtung der Frühe durch die Späte* mit ausmacht. Davon träumen eben die Späten, von einem frei schwingenden Sagen, das direkt auf die Objekte geht und sich selbst durch seine eigene Dichte und Komplexität nicht behindert.

Grammatiker, Philologen, Rhetore, Scholiasten, Kopisten, Kommentatoren sind späte Figuren, die sich auf die reinen Würfe der Frühen beugen, sie in Texte verwandeln, diese unablässig studieren, alles an ihnen sequenzieren, in Komponenten unterteilen, die Elemente und ihre Ordnungen kanonisieren und zu unabänderlichen Vorbildern machen. Dies ist die Tat einer jeden *gelehrten Tradition*; dies geschieht bei jeder *Scholarisierung* oder Erudisierung. Diese geht immer mit einer *Vertextlichung*, Archivierung, Kanonisierung und memorialen Pflege einher. Die *translatio studiorum* geschieht von Lehrer zu Schüler über

22 Ich gehe auf die Problematik der Selbstreferenzialisierung und ihrer Unterscheidung von anderen, niederen, in ihrer Kreishaftigkeit sich nicht strukturell zu einer echten selbstreferenziellen Schließung kristallisierenden Formen der Reflexivität hier nicht ein.



oralen Unterricht und eigenhändige Kopie der Syllabi<sup>23</sup>, wobei die Kopie nur als Stütze für das Auswendiglernen gedacht wird – das archivalische Kopieren für die Aufbewahrung der Texte in Bibliotheken oder *Mouseia* entbindet nicht vom mnesischen „Besitzen“ der Texte<sup>24</sup>.

Alle gelehrten Traditionen (wie die Chinas, Indiens oder des Islam) weisen „hellenistische“ Züge vor: d.h. in unserem Zusammenhang Züge des Verhältnisses einer Späte zu einer Frühe und der Festmachung ihres Umkreises (des „Enzyklischen“, des *enkyklos*, der ihre *paideia* einschließt). Im Rahmen solcher Traditionen gilt das Schaffen und Sagen der Pflege und Überlieferung des Kanonischen. Man nimmt sozusagen von vorneherein an, dass alles schon gesagt worden ist und in unübertrefflicher Weise. Dies erübrigt aber das eigene *Sagen der Späten* nicht, denn die *Frühe* unterscheidet sich wesentlich von allem, was ihr nachfolgte: sie ist ein anderes, *mythisches Zeitalter*, das qualitativ über die anderen steht. Ihr Vorsprung ist keiner, der sich aus einer kontingenten Häufung von Talenten ergab. Es ist der eines Weltzeitalters, das aus edlerem Metall gegossen wurde. Daher ist es begeisterte Aufgabe der Späten sich von Generation zu Generation die Schätze der Frühe neu anzueignen, was keine leichte Sache ist. Es erfordert ein langes Studium, einen noch längeren Schliff (*eruditio*), um in den Sinn (*intentio*) der Alten einzudringen und sich ihrer Formherrschaft ein wenig anzunähern. Der Elan des Sagens ist hier einer des Nachbuchstabierens, des *aneignenden Nachvollzugs* dessen, was Sinn und Schönheit der Muster zur *comprehensio* und *admiratio* gab. Das Sagen war in diesem Rahmen keineswegs sklavisch reproduzierend. Es gestand sich Freiheiten der Form: die Späten drücken ihren Neuigkeitsdrang in einer immer feineren Arbeit an der Form, die verschnörkelt, barock, manieristisch, überladen, subtil, spielerisch, übersubtil... wird.

Die Späten wechseln grundlegend ihre Haltung und werden zu *moderni* ab dem Moment, wo sie das Zeitaltermodell und das *Privileg der Frühe abbauen*. Dieses erscheint nunmehr als das Privileg bestimmter großer Männer sowie der historischen und gesellschaftlichen (gerade nicht mythischen) Rahmenbedingungen der Frühe. Nunmehr *öffnen sich für das Sagen neue Räume*: andere, von den Alten nicht behandelten Objekte treten ihm entgegen und legitimieren sich, bei Wahrung der Ordnung der literarischen Gattungen, als Gegenstände eigenen Rechts; es entsteht die Möglichkeit, „moderne“ Modelle zu konstituieren, die moderne Sagensräume eröffnen und besetzen.

23 Siehe zur spätantiken *translatio* und ihre Umwege über die Syrer und Araber Brague 1992, sowie allgemein zur Problematik der (soziologischen) Transmission von Wissen Collins 1998.

24 Das Ideal war natürlich eine so starke mnesische Potenz zu besitzen, dass sie das Zurückgehen auf Schrifttum überhaupt unnötig macht. Sie ist auch in den Traditionen der Gesetzesreligionen, i.e. des Judentums und Islams, gepflegt worden und hat ihren „Wissenschaften“ den Stil von fundamental auf Gedächtnis gestützten „Traditionswissenschaften“ (*‘ulūm at-taqlid*) gegeben – im Gegensatz zu den Wissenschaften der „fremden Völker“ (*‘ulūm al-‘ajam*). Das mnesische Ideal ist an sich jedoch schon urgriechisch: die erste radikale Kritik der Schrift als Ersatz für eigenen Vollzug des Sagens und Denkens befindet sich bekanntlich bei Platon (siehe dazu Havelock 1982). Sie setzt sich fort bei den Stoikern mit dem Ideal einer Essenz (Quintessenz) des Wissens, die die enormen Massen Schrift der gelehrten Tradition auf ein portatives *Enchiridion* (Epiktet), *Biblion* (Mark Aurel) reduziert, das man ohne weiteres mit der Geste eines *omnia sunt mecum* (im Kopf, nämlich) entbehren kann.

Im Umkreis dieser Konstitution modernen Sagens stellt sich die *literarische Semantik* von Aneignung und Nachahmung der Modelle auf *Originalität und Individualität* der Neuschöpfung von Werken um, die soweit nachahmen – und sehr lange deswegen die Gattungen im großen und ganzen respektieren –, wie es für die Setzung ihrer Differenzen nötig ist. Es ist dann die *Differenzsetzung* und ihre Modi, die geschätzt, bewundert wird und von der, man sich manchmal einfach erschlagen fühlt. Im Laufe der Zeit werden die Anforderungen an der Differenzsetzung im Medium des Schatzes des Gesagten (des literarischen Corpus z.B.) immer höher: virtuos, genial, prophetisch (weltpoetisch). Diese Prädikate qualifizieren die *Karriere der Originalität* zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert.

Es entsteht eine *Matrix des Sagens*, das nur noch „Schrift“ ist. Mit „Schrift“ könnte man gerade das benennen, was mit den neuen Formen der Sagensschöpfung über Differenzsetzung im Medium aller Differenzen geschieht. Das Medium und die Resonanz, die in ihm das Neue schafft, sind äußerst empfindlich für die Erosion von Neuheit. Und Neuheit lässt sich erodieren nicht nur und nicht hauptsächlich über Wiederholung des Neuen, sondern auch dadurch, dass sich Stile der Neuheitsschöpfung etablieren, die als solche nicht wiederholt werden dürfen. Manche Moderne haben so breit und so vielfältig innoviert, dass sie sich als *weltliterarische Modelle* etablieren konnten, wobei ihre eigenen Stile nicht reproduziert werden durften. Mit ihnen und mit der Erweiterung der Schrift-Matrix auf ganze Klassen, Gruppen, Szenen von Literaten, d.h. mit dem wilden Wuchern von Neuheit, werden die *Margen für die Neuschöpfung von Neuheit immer enger*.

Eine *weitere Krise der Schrift-Matrix* kam mit der Entdeckung einer *Insuffizienz der Individualität, um Differenz zu markieren*. Eine Zeit lang sah es so aus, als ob jede (schöpferische) Individualität als solche nach eigener Aussage strebte. Als Individualität barg sie in sich eine *Art irreduzible Schreibnotwendigkeit*. „Schrift“ als solche konnte einfach aus der Individualität fließen, solange man sie es tun ließ. Sie galt als Ex-pression, Aus-Druck, von innen heraus, der nach „Exertion“ drängenden Inhalten der Individualität. Ohne ein solches Schreiben würde die Individualität implodieren. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts *banalisiert sich die Individualität*: die Psychoanalyse zeigt ihre Redundanzen, ihre Wiederholungszwänge, die Klassen ihrer Leidensformen<sup>25</sup> – Leid ist gerade das, was sich aus der Individualität am stärksten nach Ausdruck sucht; die Autobiographik hat die größten Schwierigkeiten sich selbst in Literatur, d.h. in Differenzschrift zu verwandeln<sup>26</sup>. Es verschwindet die Gewähr, dass man bei sich Schriftquellen findet, so bald man – als empfindsames Individuum – in sich hineinblickt.

In einer Moderne, in der sehr Viele schreiben und sehr viele an der Schrift das Heil ihrer überkomplexen Individualität suchen, schrumpfen die Räume der Schrift als solcher. Dies heißt, dass das *Medium der Schrift* als Differenzschöpfung – durch eine strukturelle

25 Ehrenberg (2000) spricht in diesem Zusammenhang von einer „insuffisance“ des Individuums als seines Scheiterns an den Anforderungen der Moderne als Einbruch eines Übermaßes von Optionallität in sein Leben. Ich meine mit Insuffizienz hier etwas anderes, nämlich jene der Produktion von Originalität. Es ist vielleicht letztlich gerade diese Form der Insuffizienz, die hinter der ersten steht und sie bedingt.

26 Ein berühmtes Beispiel ist Anais Nins Tagebuch. Siehe dazu Bair 1995.

Überbeanspruchung<sup>27</sup> – *ermüdet* wird und die Gattungen, welche den Redundanzboden für die Absetzung der Schriftresonanz abgaben, sich verschliffen haben<sup>28</sup>. Die Perplexierung des Sagens erreicht Höhepunkte mit der Bewegung, die diesen *Schwund der Schrifträume* zum *Gegenstand einer gegenstandslosen Schrift* macht. Das führt zu einer extremen Beanspruchung der Schrift, die zu einer Reproduktion ihrer selbst innerhalb der Engen eines prinzipiellen Nicht-mehr-schreiben-Könnens und manchmal -Wollens wird. Es entsteht der Krampf der „*page blanche*“, wovor man sitzt, nach dem man „alle Bücher gelesen“ hat, und vor deren lähmender Leere man am eigenen Fleisch („*La chair est triste...*“) der Melancholie verfällt<sup>29</sup>. Wie wir es oben angedeutet haben, markiert dies eine wichtige Gliederungsstelle im Prozess der Selbstreferenzialisierung der Literatur<sup>30</sup>. Literatur kann keinen anderen Gegenstand als sich selbst haben ab dem Moment, wo sie nicht mehr einen Weg in sich hinein noch einen Weg aus sich hinaus weiß.

In dieser Lage entstehen jedoch in epochalen Intervallen – von zwanzig oder dreißig Jahren – Schriften, denen es gelingt, die Sperre des Sagens zu überwinden und zu *Werken* zu gedeihen, welche die Sperrung des Sagens nur noch verschlimmern. Denn sie *besetzen immense Territorien des Schriftmöglichen* und lassen den Epigonen und den noch Späteren keine Aussicht auf irgend eine Stelle des Durchbruchs. Das *Sagen als Schrift* wird zu einer *mörderischen Arena*. Es zieht starke Kohorten der best begabten Jugend, die sich das Empfinden und Fühlen an der Literatur gebildet hat und, beschwingt durch die Zwillingsleidenschaften der Liebe und des Ehrgeizes<sup>31</sup>, sich in die literarische Laufbahn stürzt; diese Jugend wird dann dem Hungern, dem Erfrieren ausgesetzt und Krankheiten preisgegeben, welche die Jugend selbst und ihre Blüte nehmen, nämlich den venerischen. Es rollt über sie ein ehernes Gespann, in dem die wenigen Seligen sitzen, die es geschafft haben, aus ihrem Leben (ihrer Neurose) ein Werk (Literatur) zu machen und sich dabei gegen alle anderen durchgesetzt haben<sup>32</sup>.

27 Denn um als Individuum zu bestehen, muss man schreiben. Wenn aber alle Individuen sich über Schrift individuieren müssen, dann wird Schrift als Individuierungsmedium über Differenzschöpfung sehr knapp. Denn letztlich kann eine Differenz nur über die Verungültigung aller anderen Differenzen geschöpft werden. In einem Meer von Differenzen markiert sich keine. Markierung ist hier immer die von einer Differenz, die aus dem Hintergrund aller anderen Differenzen hervortritt und diese als zur Eigenmarkierung nicht hinreichend stark verungültigt. Diese Zurückdrängung der Mannigfaltigkeit in den Hintergrund ist die Bewegung selbst der Markierung und Hervorhebung des Einen.

28 Über die Problematik einer Ermüdung des Mediums und der Abschleifung der differenzschöpfenden Prozesse siehe mein *Sciences du sens* (Clam 2006).

29 Zitate und Andeutungen beziehen sich selbstverständlich auf Mallarmés (1945) Gedicht *Brise marine*.

30 Über den historischen Prozess der Selbstreferenzialisierung der Kunst in der fin-de-siècle-Epoche, siehe Werber 1992.

31 Das sind bekanntlich die „*Passions françaises*“ nach Zeldin 2003.

32 Jean-Paul Sartres *Idiot de la famille* summiert sozusagen die das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts – von Sainte-Beuve bis Proust über Balzac, Stendhal und sehr viele anderen – so stark und konstant beschäftigende Problematik des Bezugs von Leben und Literatur in der Frage nach der literarischen Produktivität der Neurose (am paradigmatischen Beispiel Flauberts).

Aus der Individualität und ihrer Insuffizienz soll etwas geschöpft werden, was die „page blanche“ irgendwie noch beschreiben kann. Die Setzung aber einer Differenz in der Schrift, die nur aus der Individualität geschöpft werden kann, macht das literarische Feld zu einem massenmörderischen Agôn, bei dem die Bewährung einer Individualität die Negation und den Untergang aller anderen zum Korrelat hat. Es ist nicht einmal eine logische Korrelation, die hier besteht. Es ist mehr. Die *Literatur als Schrift* lebt von dieser *Hebung einer Differenz zu Resonanz und Geltung*, bei dieser Hebung rücken alle anderen nicht gehobenen Differenzen in einen Hintergrund, in dem sie gerade als das bestehen, was keine „Differenz macht“. Die Codierung der Schrift durch Differenz, wenn man sich stylistisch an Luhmannsche Formulierungen anlehnen will, organisiert das literarische Feld als eine Arena, in der das Gelingen einer Differenz die *Tilgung der größten Mannigfaltigkeit anderer* ist.

Literarische Schrift als Differenzschöpfung funktioniert seit Beginn des 19. Jahrhunderts als neue Gnadenformel individueller Schicksale: „être Chateaubriand ou rien“ ist die Losung. Die neue Gnadenlehre ist eine noch viel grausamere als alles, was sich strenge Prädestinarien ausgedacht haben. Nicht wenige sind *ausgewählt*, sondern nur einer, genauer: *nur als-Einer, um den Preis der Verwerfung aller*. Es ist wie ein binärer 1/0-Code, der keinen Zwischenraum zwischen Erwählung und Verwerfung bestehen lässt und dabei klar macht, dass man als Einer / Größter erwählt wird. Wem die große Differenzschöpfung nicht gelingt, formiert mit allen anderen, denen die Schrift den Status des nur Einen nicht gewährt hat, den Sockel für die nur Eine Differenz, die im ausgewählten Chateaubriandschen Individuum ihre Inkarnation gesucht hat.

Was ich mit all diesen Formulierungen sagen will, ist, dass das literarische „System“ bei seiner durchgängigen Umstellung auf Schrift – wie ich sie hier verstehe, nämlich als Differenzsagen – die *Form des Schriftstellers* (écrivain) *hervorbringt*, der nur-Einer, nur-eine absolute Differenz und nur eine Größe sein kann. Dies steht im Gegensatz zu allen anderen literarischen Kulturen wie z.B. der des 18. Jahrhunderts, in der „littérateurs“, Piéron neben Voltaire, gerade neben einander bestehen können, ohne sich restlos gegenseitig zu negieren. Die Literatur der je einen-Schriftsteller hat *Konsequenzen* für die Individuen, die das Feld der Literatur bevölkern, nämlich *vernichtende*.

Dem gibt Valéry in *Monsieur Teste* einen treffenden Ausdruck: „Chez ce peuple d'uniques règne la loi de faire ce que nul n'a jamais fait, et que nul jamais ne fera... Ils ne vivent que pour obtenir et rendre l'illusion d'être seuls... Ils fondent chacun son existence sur l'inexistence des autres, *mais auxquels il faut arracher leur consentement qu'ils n'existent pas*.“<sup>33</sup> „Bizarre royaume où toutes les belles choses qui s'y produisent sont une amère nourriture pour toutes les âmes moins une.“<sup>34</sup>

Dies ist eine der deutlichsten Darstellungen der *Verwünschung der Autorschaft*. Nichts kann hier auf einer anderen Grundlage als der der Einzigkeit und der Neuigkeit der Differenz bestehen. Der Autor muss unbegangene Pfade erschließen und weiter gehen als je

33 Valéry 1960, S. 49. Unterstreichen von mir (J.C.).

34 Ibid. S. 50.

einer vor ihm. Dies heißt vor allem in sich gehen, weil einzig die Individualität Einzigkeit, unverwechselbare Individuiertheit geben kann. Dies wird aber selbst zu einem Gesetz, das die Egoität des Ego mit konstituiert, das aber an der strukturellen Insuffizienz der Individualität, Differenz zu schöpfen, zerschellt. *Außerhalb der Einzigkeit schwindet die Existenz selbst.* Erst ein Werk, das seine Berechtigung darin schöpft, das es keinem anderen ähnelt, bringt die Einzigkeit zum Vorschein. Das Schwinden aber der vielen Existenzen ist auf der anderen Seite das, was Einzigkeit konstituiert.

Eine Problematik des Überlebens kommt unter diesen Umständen auf, die man als gegenseitig mörderischen Narzismus, so etwas wie „*internecine narcism*“, bezeichnen kann. Sein (*esse*) wird zu einem Anderen-Vorstehen (*praeesse*). Das *Individuum muss sich in Akten des Überlebens akтуieren*: Leben ist anderen überleben, die man tötet, weil es keinen Raum für zwei Differenzen gibt, oder die man töten sieht und sich dabei gerade in diesem ihrem umgebracht-Werden des eigenen Überlebens vergewissert. Das Beiwohnen dieser Beseitigung anderer Differenzen ist der Akt selbst des *praeesse* oder des *kreittôn einai*<sup>35</sup>.

Nichts ist strukturell *destruktiver* in dieser Form von Literatur als das *Aufkommen von* solchen *einsamen Gestirnen* am Himmel der Schrift wie einem Proust oder einem Valéry, – um von den Frühen, Chateaubriand, Hugo, Balzac, ... abzusehen. Sie sind nämlich „jenseits“ aller Maßstäbe, aller Relativierungen, die sie irgendwie in eine Kommensurabilität mit anderen literarischen Differenzen und anderen literarischen Individuen hinein ziehen würden. Solche Erscheinungen muss aber die Literatur regelmäßig hervorbringen, ab dem Moment, wo sie auf Differenz umstellt und diese als nur-Eine versteht. So beobachtet sich Literatur selbst. Daher kann ihrem „Volk“ – den ihr Feld besiedelnden Individuen – keine Hilfe von außen zukommen.

## Das Verstummens

Ich habe versucht, die Problematik der Perplexierung des Sagens aus verschiedenen Perspektiven auf Schrift und Literatur anzureißen. Am Ende der geschilderten Entwicklung liegen heftige *Erschütterungen des Literaturmediums* und der literarischen Existenz. Von der Schrift wird auf bloßes Leben und auf seine eigene Brutalität „da draußen“ umgestellt. Die *poètes maudits* höhnen die geschlossene Konsistenz, ja Autopoiesis<sup>36</sup> der Schrift als Differenzschrift aus: sie bringen nämlich Lebensstücke in sie hinein, die nicht skriptural aufbereitet sind, sondern so roh bleiben, ja unbedingt bleiben sollen, wie sie sind. Es ist ähnlich dem, was bei modernen Kunstwerken geschieht, an denen die Gattungskonsistenz des Werkes gebrochen und seine Geschlossenheit verhindert wird – mit der Implantierung z.B. in ein

35 Canetti in *Masse und Macht* hat eine interessante Betrachtung über das Überlebens, auf die hier verwiesen werden kann.

36 Der Raum ist hier zu knapp, um eigens den Begriff der Autopoiesis an dieser Stelle einzuführen. Ein grober Hinweis soll genügen, dass Autopoiesis in unserem Zusammenhang nichts anderes bezeichnet als die Abschließung der Selbstreferenzialisierung der Literatur und der bildenden Kunst, die ich oben angezeigt habe.

Bild, von Enklaven, Introjekten anderer roher Dinge, wie Glasscherben, Schokolade, Rost,... oder Happeningselemente wie Musik oder das Rutschen von Personen am Werk, etc. Die Ermüdung der auf reine Differenz umgestellten Kunstmedien führt zur *Setzung totaler Inkongruenzen zur Differenz und ihrem Medium*. Es führt zur *Position von Fakten*, die der Autopoiesis von Literatur und Kunst Abbruch tun wollen. Die zeitgenössische Kunst zeigt, dass die Autopoiesis als solche nicht durchbrochen werden kann und dass ihr Medium, die Einschleusung aller möglichen Inkongruenzen verträgt, bis hin zur materialen Vergänglichmachung oder gar materiellen Destruktion der Kunstwerke selbst. Denn diese Verneinung der Kunst an ihrem Material selbst und die Löschung dessen, was ihr reale Existenz in der physischen Welt gibt, wird *in die Autopoiesis* der Kunst selbst wieder – in der Form einer Performierung ihrer Negation an sich selbst – *enzykliert*.

Es gibt jedoch einen Fakttypus, der diese unentrinnbare Wiedereinführung in die laufende Poiesis abbricht. Solche Fakten setzen der schlichtesten Poiesis eines Sagens, das sich selbst anzeigt, was geschieht, ein Ende. Es sind *Fakten des Verstummens*, die nicht einmal Gesten der Entsagung des Sagens sein wollen noch sich als solche beobachten lassen. Sie setzen sich als nicht interpretierbar. Das Verstummen an ihnen ist nicht besprechbar.

Von der gegenwärtigen Warte aus kann man diese Erscheinungen und deren langzeitigen Wirkungen als das ansehen, was *Niedergang und Löschung der Literaturform*, die wir besprochen haben, prägnant begleitet hat. Denn man muss sich klar machen, dass die Figuren des literarischen Sagens, die wir durchgegangen sind, nicht mehr da sind, nicht mehr in ihrer spezifischen Spannung reproduziert werden. Die Literaturform, an der sie teilgenommen haben, ist zu ende gegangen; sie ist nicht zuletzt an ihren eigenen Perplexitäten gescheitert und geschwunden. Der Wettkampf um Individualität und Differenz hat den Schauplatz der Literatur verlassen und sich mit diesem in sich selbst bis zur Unkenntlichkeit und Unwirksamkeit gekrümmt.

Die *Potenzierungen der Dynamik der Postmodernität* haben die Grundlagen der *Gespanntheit der Medien von Literatur und Kunst verändert*. Die Poiesis von Sinn liegt heute jenseits der Problematik der Verknappung des Sagens und seiner Perplexierung durch das Verschichtete alles bisherigen, Raum besetzenden Sagens. Die *Zersetzung der Unterscheidungen* zwischen „majeur“ und „mineur“ in der Literatur, zwischen *Sinn* und *Unsinn* in der Kunst, zwischen *Evidenz* und *Stimulanz* in der Wissenschaft lassen die Frage: ‚Wie nicht Sprechen‘ als eine selbst lokale Performanz einer denkenden und sagenden Bemühung erscheinen. Sie hat keine prinzipielle noch unitäre Bedeutung – weder für die Literatur noch die bildende Kunst, die Philosophie und die Wissenschaft. Sie gibt sich selbst ihre eigene (Denk)Spannung und versucht diese zu erhalten durch Adäquation ihrer Schritte zu einer Linie des Denkens, die Spannung gleichzeitig aufbaut und aufhebt. Sie bleibt aber lokal, weil *heute nur lokale Gespanntheiten beobachtet werden können*. Es hat sich sozusagen eine Indifferenz über die Arenen und Agônen des Sagens (als Schrift) gelegt, die das Nachbeleben ihres verschollenen Getümmels erschwert. Wohltuend mag vielleicht letztlich diese Stille der Hinfälligkeit, die nun das einstige Schlachtfeld in all seiner Breite bedeckt. Dennoch bleibt aller Abschied schwer. Beim Wenden der Seite sinkt das Herz, möge die Seite jene weiße sein.



Mit dem Verlust der Literatur und ihrer besonderen Sageform beschließt sich aber die Problematik des Sagens als solchen nicht. Wenn der Literatur entsagt wird, selbst in der Form des Verstummens als eines brutalen Kappens ihrer eigenen Materialität in der Schrift, so erhält sich in irgendeiner Weise eine Weltsage, die sich im einzelnen (verstummten) Sprechwesen laufend vollzieht. Die *Kosten einer radikalen Entsagung des Sprechens*, nämlich die *Spaltung von Welt und Weltlauf*, wie wir es beschrieben haben, sind zu hoch, um längere Zeit ausgehalten werden zu können<sup>37</sup>. Diesseits dieser Grenzlage hilft nichts. *Das Artikulieren der Welt in uns läuft sprachlich weiter* und sucht sich Kanäle und Gattungen, in die es sich gießt und ergießt. Die Art und der Grad seiner Perplexität finden unmittelbar Ausdruck in den Stilen seines Gusses. Einige Kapitel dieses Bandes explorieren diese Stile und bringen Kunde von den Margen, in denen sich die Sage von Welt, wie beengt auch immer, heute vollzieht.

## Bibliographie

- Bair, Deirdre, 1995, *Anais Nin. A Biography*, New York Putnam.
- Brague, Rémi, 1992, *Europe, la voie romaine*, Paris Criterion.
- Canetti, Elias, 1980, *Masse und Macht*, Frankfurt am Main Fischer.
- Clam, Jean, 2006, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg.
- Collins, Randall, 1998, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- Dor, Joel, 2002, *Introduction à la lecture de Lacan*. (Ed. en un vol. 1. *L'inconscient structuré comme un langage*, 2. *La structure du sujet*), Paris Denoel.
- Ehrenberg, 2000, *La fatigue d'être soi*, Paris Odile Jacob.
- Eliade, Mircea, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris Gallimard.
- Freud, Sigmund, 1962, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. in *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, London Frankfurt Main – op. 1950a (1950c nach der Numerierung der *Gesammelte Werke*) enthält: "Entwurf einer Psychologie" (1895), S. 375-486.
- Havelock, Eric A., 1982, *Preface to Plato*, Cambridge Mass. Harvard University Press.
- Husserl, Edmund, 1922, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* [Ideen I], (2. Aufl.)Tübingen Niemeyer.
- Lacan, Jacques, 1966, *Écrits*, Paris Seuil.
- Lacan, Jacques, 1978, *Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris Seuil.
- Lacan, Jacques, 1981, *Séminaire III, Les psychoses*, Paris Seuil.
- Mallarmé, Stéphane, 1945, *Œuvres Complètes*, Paris Gallimard (Pléiade).

37 Eine solche Spaltung kann nur, als errungen und gefestigt, jenem Stoiker zugemutet werden, der dem Ausreißen seines Beins durch seine Quäler unerschrocken und sozusagen unbeteiligt zusieht.



- Nyberg, H. S., 1966, *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück Otto Zeller (Repr. ed. 1938).
- Pernkopf Anatomie: *Atlas der topographischen und angewandten anatomie des Menschen, I. Brust und obere Extremität*, (Platzer, Werner, Hg.), ausgewählt nach der 3. Aufl., München Wien Baltimore, Urban und Schwarzenberg.
- Sartre, Jean-Paul, 1971, *L'Idiot de la famille*, 3 vol., Paris Gallimard.
- Scotus, Duns, 1639, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Tome IV éd. de Lyon.
- Spengler, Oswald, 1923, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München Beck.
- Trabant, Jürgen, 1998, *Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache*, Frankfurt am Main Suhrkamp.
- Valéry, Paul, 1960, *Monsieur Teste*, In: *Œuvres II*, Paris Gallimard (Pléiade).
- Werber, Niels, 1992, *Literatur als System. Zur Ausdifferenzierung literarischer Kommunikation*, Opladen Westdeutscher Verlag.
- Zeldin, Theodore, 2003, *Les passions françaises*, 3 vol., Paris Payot.

# Das Fehlen der Worte. Über Anonymie der Dinge und die Perplexität der Anzeige

## Das Nicht-Gelingen der sprachlichen Anzeige als Hemmung

Wir haben häufig Anlass, in unseren mentalen sprachlichen Beständen nach Wörtern zu suchen, die wir zum Anzeigen von Dingen oder zur Beschreibung von Vorkommnissen und Sachverhalten oder auch inneren Zuständen, Stimmungen und Affeizierungen benötigen. Die typische Lage wird in der Regel so empfunden und vorgestellt: man steht *vor* diesem Erwas, als einem Zusagenden, überlegt und sucht, wie man es sprachlich ausdrücken soll, und findet keine Wörter noch sonstige sprachliche Mittel, die sich dafür eignen. Das Erlebnis ist gekennzeichnet durch eine Verlegenheit, ein Perplex-werden der laufenden verbalen Anzeige von Welt, die unser Leben durch all seine Handlungen, Widerfahrnisse und Geschehnisse stets trägt, alles Sinnhafte um uns projiziert und in seinen Bezügen zu uns prozessiert. Perplexität ist ein sich Verwickeln und Behindern des Anzeigestrahls, der sich vom sprachlich Anzeigenden auf die Dinge richtet. Wiederholte Versuche, das geeignete Wort, den geeigneten sprachlich auch umweghaften Ausdruck zu finden, scheitern, mit dem Gefühl einer Hemmung, die im Hals, im Mund, auf der Zunge statt hat. Ein starker Impuls zur Artikulation wird empfunden, fast ein muskulärer Druck auf den Sprechapparat, der sich in die Bereitschaft des Aus-sagens bringt, ohne sich die im Aus-drucken erzeugte Abspannung der Spannung verschaffen zu können. Das Gefühl ist ein mehr oder minder unangenehmer: es ist grundsätzlich eine Erfahrung der Frustration durch Hemmung, die in psychologischer Hinsicht eminent erforschungswürdig ist.

Hemmungen sind in der Regel recht komplexe Erlebnisse, die einen Knoten von kognitiven und affektiven Motiven darstellen. Phänomenologisch entsprechen sie einem Nicht-Aufgehen eines Meinens, d.h. einer intentionalen Ausrichtung des Bewusstseins auf einen noematischen Inhalt. Im Gegensatz zu Missmeinungen oder Vermeinungen, die zwar keine Evidenz in der Habhaftwerdung ihres intentionalen Objekts produzieren können, aber die Meinung auf einen wechselhaften Strang von konfirmierenden / dekonfirmierenden Folgemeinungen einlassen, mit allmählicher Konstitution, Dekonstitution, Rekonstitution ihres Objekts; im Gegensatz dazu bringen Hemmungen das Meinen vor ein „blanc“, eine weiße-leere, gähnende Stelle, an der ein Objekt jenseits der es konstituierenden Deixis gesetzt wird. Die Hemmung erzeugt die Zäsur zwischen Meinung und Objekt. Erstere geht ins Leere,

genauer gegen eine Wand, an der sie ständig scheitert, weil sie keine Angriffsstellen anbietet. Das Objekt erscheint wie ganz glatt, an ihm verrutschen alle Greifanstrengungen. Es bietet nicht die üblichen Faltungen, an denen es sich er-zählt als das, was es ist. Es erscheint wie jenseits der Greifweite der Meinung, aber da nicht als Nichts, sondern gerade als ein Gemeintes, das sich erstmals entzieht, das sich hüllt in einer Ganzhülle, in der man es als Ganzes weiß, aber als ein sich noch Entziehendes (Etwas). Das Objekt entfaltet von sich aus keine Eintrittslinien entgegen einer es vorentwerfenden Meinung – im Gegensatz zum Regelfall, in dem jede Meinung sich ihre Objekte als ihr entgegenkommende, sich ihr entgegenbietende, anzusagende / anzuzeigende Entitäten vorentwirft. Dieses Gehüllt-Ganz-Sein des Objekts jenseits der Meinung, die es da weiß, ohne sich seiner annähern und es entfalten zu können, reizt grundsätzlich die Weltausrichtung des Bewusstseins. Selbst da, wo man sich bestens mit einer Geste, einem Fingerzeig, einer vorführenden Körperbewegung abzuhelpen weiß; selbst da, wo sich dieses Ersatzdeuten auf das Objekt den Fluss der intersubjektiven Absprachen und Handlungen weder hemmt noch dauerhaft unterbricht; verbleibt die Reizung der Perplexität und der Verhemmung und ist weiterhin störend spürbar.

Wenn es gelingt, ein Objekt vollkommen klar und eindeutig mit dem Finger anzuzeigen, so benötigt es noch die Sage, die es erspricht und als solche sein Meinen konstituiert. Der Finger fungiert nicht als Pfeil, der die Aufmerksamkeit und das Meinen auf das Objekt pointierend richtet, als ob dieses schon in der Wahrnehmung vollständig konstituiert wäre und nun von neueren Wahrnehmungsmeinungen (der Subjekte, denen es gezeigt wird, in anderen Bewusstseinen) nachkonstituiert wird. Es gibt keine reinen und vollständigen Objekte der Wahrnehmung. Diese ist selbst eine ertastende Anzeige eines Objekts, die es bei sich „erspricht“. Was als Fingerzeig zu fungieren scheint, ist kein Zeigen von außen auf ein fertig konstituiertes Objekt, das nur darauf ausgerichtet ist, die Präsenz des Objekts einem anderen Bewusstsein zu melden, das dann, sobald es das Objekt geortet hat, es umstandslos wahrnimmt und somit es restlos meint, wie es das andere, zeigende Subjekt, es ihm sozusagen nahe legt. Die Identität des wahrgenommenen Objekts besteht nicht da für sich und macht es zugänglich für ein Meinen (und ein Meinen-Lassen), das sich gleichwertig einer sprachlichen oder einer bloß aufzeigenden Anzeige bedient. Das sprachlich behinderte Zeigen verwirrt und reizt jegliche Anzeige des Objekts, weil diese, wie wir es behaupten, immer schon „sprachlich“ ist – wie elementar und non-verbal sie auch sein mag. Der Fingerzeig hält sich nicht auf jener Distanz zum Objekt, die sich ergibt von der Reichweite des Zeigens, noch hört er mit der gelingenden Pointierung des Objekts auf. Von sich aus und wie weit jene Distanz auch sein kann, entfaltet er das Objekt entlang kategorialen Vorentwürfen, apperzeptiven Vordeutungen, sensoriiellen, perzeptiven, imaginären und symbolischen Durchdringungslinien seiner Präsenz in einer Weise, die nicht anders als Sage oder Ersprechung des Objekts bezeichnet werden kann. Alle Anzeige, selbst die elementarste, nackteste, sozusagen physikalischste, aller mentalen Differenzierung entbehrende, ist in diesem Sinne eine „sprachliche“, d.h. eine sagende und er-zählende, am Objekt selbst sein was-und-wie-sein entfaltende – und nicht von außen her auf es hin deutende – Anzeige. Sie ist es selbst beim *infans*, d.h. beim Kleinkind, das sich der Sprache noch nicht bedienen kann. Das Ersprechen

der Welt durch es nimmt von allem Anfang an die Form einer oralen ertastung ihrer an, bei der Lippen und Zunge sowohl das Objekt selbst ertasten als auch, lallend, die Laute, mit denen es es versuchsweise in ekzitationell komplexen artikulatorischen Vorgängen immer wieder mit seinem Sprechapparat zu erzeugen trachtet<sup>1</sup>.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Spannung der Hemmung bei perplexen sprachlichen Anzeigen als eine besonders paradoxe: das Objekt gibt sich in seiner wahrnehmungsmässigen, seiner wertnehmungsmässigen<sup>2</sup>, seiner emotionalen Intention einerseits als vollends konstituiert; während andererseits die Formierung einer verbalen Deixis seiner nicht gelingt, sich verweigert. Die Anonymie, d.i. die Namenlosigkeit solcher Objekte erlebt sich wie ein inneres Unvermögen, das Objekt in sich zu modulieren und zu artikulieren. Es kann nicht innerlich „gebildet“, ersprochen und erzeugt werden. Wir wollen uns im Folgenden für diese Phänomene des Perplexwerdens des Sagens interessieren und einen kleinen Beitrag zur Klärung ihrer strukturierenden Aspekte leisten.

### Das aristotelische Verständnis der Anonymie

Die Anonymie ist ein von der alten Philosophie gut bekanntes Phänomen, das jedoch keineswegs als problematisch wahrgenommen wird. Aristoteles geht davon aus, dass Sprachen eine bestimmte Anzahl von Wörtern zur Verfügung haben und den in ihnen Sprechenden zum Gebrauch bereit stellen. Es sind die jeweils bedienbaren Wort-schätzen von mehr oder minder lexikalisch entwickelten, an solchen Wortmengen reichen Sprachen. Diesen lexikalischen Beständen – um es mit den Begriffen der modernen Linguistik zu sagen – stehen alle „Dinge“ der Welt gegenüber<sup>3</sup>. Den Wortreihen entsprechen Dingreihen, auf die sie (i.e. erstere) sich Wort für Ding beziehen. Die Tendenz ist im Rahmen einer solchen benennungsbasierten, wir werden nunmehr sagen: onomastischen, Vorstel-

- 
- 1 Beschreibungen des kindlichen Lallens habe ich in dem folgenden Aufsatz gegeben, der den Begriff einer ekzitationell aktivierten, oralen, lallenden ertastung der Dinge entwickelt: „Das Lallen und sein Verlust. Die trieblichen Grundlagen der Verlautbarung und die Frage nach der Sprache“, *Junktim* 1 / 2015. Siehe zur trieblichen Bestimmung des Sprechens als Durchdringung seiner konkreten Formung durch eine pulsionelle Phonetik, das grundlegende Buch von Ivan Fonagy: *La vive voix. Essais de psycho-phonétique*, Paris Payot 1983.
  - 2 Die Wertnehmung ist ein von Max Scheler herausgearbeiteter Begriff, der den der Wahrnehmung flankieren sollte. Motiviert ist diese begriffliche Zugabe durch die Einsicht, die in der Wertphilosophie des endenden 19. und beginnenden 20. Jh. aufkommt, dass in der klassischen Transzendentalphilosophie die entscheidend wichtigen Phänomene der „Geltung“ als solche stark ausgeblendet wurden. Mit „Geltung“ verstand man jede nicht rein kognitive, sondern grundsätzlich „wertende“ Meinung eines Objekts in der Welt, d.h. letztlich alle Bezüge des Subjekts auf Objekte, die ihm was „bedeuteten“, die es z.B. begehrt, verwirft, achtet, denen er huldigt, die es als schön preist oder hässlich abtut, etc. Scheler hat dann versucht eine Phänomenologie der Wertmeinungen zu geben, die zu einer Sichtung und Ordnung der Gegenstandsbereiche der Werte geführt hat. Siehe Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, (4. Aufl.) Bern Francke 1954.
  - 3 Im allgemeinsten Sinne des Wortes „Dinge“, der nicht nur die ausgemachten materiellen Dinge begreift, sondern auch Qualitäten, Sachverhalte, Ereignisse.

lung und Theorie der Sprachlichkeit, eine Bijektion, eine eins-zu-eins-Entsprechung von Wort, i.e. Name, und Ding zu unterstellen. Dies wird nicht gemindert durch die Tatsache, dass innerhalb einer solchen Theorie ein recht ausgeprägter Sinn für die Mehrdeutigkeit (die Äquivokation, das *pollachôs legesthai*<sup>4</sup>) der Sprache allgemein sowie für die Virtuosität der rhetorischen und poetischen Sprachkunst im Ausdruck von Gedanken und Gefühlsregungen vorhanden ist<sup>5</sup>. Die Benennung bleibt durch alle Verfeinerungen der klassischen Sprachtheorie das leitende Paradigma, das sich alle Vorstellungen von den Weisen des Operierens von Sprache unterordnet. Dies heißt, dass eine solche Theorie stets von der Parallelität und gegenseitigen Autonomie der onomastischen und der realen Ding-Reihen ausgeht. Sie ist jeglichem idealistischen, seins-geschichtlichen, geschweige denn strukturalistischen Sprachverständnis entgegengesetzt, das von einem Primat der Sprache gegenüber Ding und Welt ausgeht. Unsere Fragestellung ist gegenüber beiden Ansätzen durchwegs selbständig, obgleich sie anfangs wie an dem ersteren (onomastischen) angelehnt zu sein scheint. Wir werden sehen, inwiefern das Anfangen bei einem solchen Paradigma der Gesamtfragestellung keinen Abbruch tut, ja im Gegenteil deren Entfaltung fördert. Wir werden vor allem sehen, wie beide Paradigmen letztlich stärker konvergieren, als man vermutet, ja dass sie sich in einer umfassenden, differenzialistischen Theorie der (Emergenz von) Gegenständlichkeit aufheben lassen.

Überhaupt wird der Begriff einer Anonymie dem Aristoteles entliehen, der an verschiedenen Stellen seines Werkes die Gelegenheit hat, auf das Fehlen einer Bezeichnung für ein bestimmtes Ding, das man nun bezeichnen möchte, aufmerksam zu machen. Aristoteles hebt dann in der Regel das Bestehen einer Anonymie hervor. Dies tut er vornehmlich in seinen biologischen Werken, wo er feststellen muss, dass z.B. bestimmte Körperteile – als zu Bezeichnendes – in der Sprache keinen Namen haben. Das tut er zu Beginn seiner *Historiae animalium* (I, 10/ 492 a 15), wo er den Körperaufbau einer Gattung von Tieren durchgeht und gewahrt wird, dass am Kopf die Ohren zwar in ihrem unteren Teil, den *lobos*, benannt werden, aber nicht in ihrem oberen. Dieser bleibt *anônumon*<sup>6</sup>. Oder auch an anderer Stelle

4 Die Äquivokation ist je stärker, könnte man sagen, je allgemeiner der Gegenstandsbereich ist, auf die sich die betreffende Prädikation bezieht. Das Sein (*to on*, *einai*, *ens*, *esse*) wäre damit das äquivokste Attribut, was dann die berühmte Aussage von *Metaphysik* I, 2 erhellen würde.

5 Hier lässt sich nur pauschal als Zeugnisse auf Werke wie Aristoteles' *Ars rhetorica* oder Quintilians *Institutio oratoria* verweisen.

6 Die Beobachtung findet sich bei anderen klassischen und humanistischen Schriftstellern, insbesondere im Zusammenhang der sprachtheoretischen Kontroversen der Renaissance um die Vernakularsprachen und deren Legitimierung als gültige Kultursprachen. Es sei zu dieser Problematik eine Stelle aus einem heute wenig gelesenen französischen Humanisten, Pierre Camus, zitiert, der die skandalös häufige Anonymie des gehobenen, am Lateinischen geschulten Französischen puristischer Schriftsteller anprangert, die in der Werkstatt eines Goldschmieds, eines Malers, eines Schlossers oder Schuhmachers kaum etwas benennen mögen. Vor die Aufgabe gestellt, das vor ihren Augen vorliegende zu beschreiben, müssen sie verstummen (*qu'il nomme, s'il peut, leurs outils, leurs actions et ouvrages et leurs parties, et s'il se trouve muet en mille et mille rencontres,...*). An derselben Stelle hebt er die besonders auffällige Anonymie der Teile des menschlichen (und tierischen) Körpers hervor. Die Stelle

(desselben Werkes, IV, 2/ 525 a 5), wo es von bestimmten Krabbenarten heißt, dass sie kleiner als die in Nicht-Flusskrabben<sup>7</sup> und Flusskrabben unterschiedenen und „unbenannter“ (*anônumoteroi*) sind. Der Komparativ ist hier kennzeichnend für die Tatsache, dass die Anonymie in dem Sinne als steigerbar vorgestellt werden kann, als die Sprache für bestimmte Ding- oder Seinsbereiche noch weniger Wörter/ Namen zur Bezeichnung von darin zu bezeichnenden Particularia zur Verfügung stellt als für andere solche Bereiche. Dies erklärt die Grundrichtung der Onymie – im Sinne der onomastischen Bezeichnung –, die in ihrem Ursinn und Urimpuls eine solche der *Dionomastie*, d.h. der unterscheidenden Benennung ist: so werden z.B. die durch gewohnheitsmäßig wahrgenommenen und dadurch gut bekannten Teile des Körpers, nämlich die äußeren, im Gegensatz zu den (unsichtbaren) inneren, viel öfter und leichter, würden wir erklärend hinzufügen, (auseinander)benannt (*diônomasthai*, I, 16/ 494 b 20).

In einer ganz anderen und vollends bedeutsamen Hinsicht, werden von Aristoteles jene speziellen Entitäten insbesondere als anonym erkannt, die wir heute „Medien“ nennen würden: d.h. jene Nicht-Dinge, die „zwischen“ (*metaxu*) Mensch und Ding<sup>8</sup> liegen und die Wahrnehmung der Dinge ermöglichen. Das Medium als das Ermöglichende und Gebende eines thematisch zu Meinenden entzieht sich meistens selbst der thematischen Anzeige. So unterscheidet Aristoteles zwischen dem *metaxu* des Hörens, das die Töne (*psophoi*) gibt und man als die Luft (*aêr*) identifiziert und benennt, einerseits, und dem *metaxu* des Riechens, das die Gerüche (*osmai*) gibt und keinen Namen hat (*De Anima*, 419 a 33<sup>9</sup>). Ähnlich schwer onomastisch zu bezeichnen sind bestimmte Modulationen des Affektlebens, eine Schwierigkeit, die Cicero zu erfahren bekommt, als er sich im vierten Buch seiner *Tusculanen* an eine Art allgemeiner Affektlehre heranmacht und da zwischen ausgemachten Eigenschaften des Gemüts und bloßen Neigungen (*proclivitates*, *facilitates*) dazu unterscheidet. Er findet nämlich oft keine Namen zur Bezeichnung letzterer: *sed nomen res non habet* (Cic. *Tusc.* iv, 28<sup>10</sup>). Manche „onyme“ Neigungen scheinen nicht besonders geläufig im Sprachgebrauch zu sein, ja wirken künstlich, bzw. werden von Cicero selbst zum fraglichen Zweck erzeugt – wie *gravidinositas* zu *gravidus*, *torminosus* zu *torminus* als Bezeichnungen des *proclivior*-Seins des Subjekts zur Annahme der Eigenschaft. Man braucht, von da ausgehend, sich nur einige

---

wird in Bremond, Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 12 vol., Paris Bloud/ Gay 1921-1936, vol. 1, S. 65, eher als Sprach- und Stilprobe angeführt.

7 Im Zusammenhang geht es nämlich um die *pagouroi* und *hêrakleôtikoi*.

8 Sowie Sprache und Inhalt, Anzeige und Angezeigtem. Zum Begriff des *metaxu* bei Aristoteles und in der Medientheorie, siehe: Alloa, Emmanuel, *Das durchscheinende Bild*, Zürich Diaphanes 2011, S. 63-123, sowie das 3. Kapitel meines: *Sciences du sens. Perspectives théoriques*. Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg, 2006.

9 Offensichtlich meint Aristoteles hier, dass das Medium der Gerüche ein anderes ist als das der Töne oder Laute.

10 Wir zitieren nach Gignons Ausgabe des lateinischen Textes in: Cicero, *Gespräche in Tusculum*, ed. O. Gigon, München Heimeran 1979. Cf. da S. 266.

mögliche Standard- und Nicht-Standard-Inflektionen der ursprünglich-einfachen Affektigenschaften zu denken, um die ungemeine Vielfalt und den Item-Reichtum zu ahnen, wofür ganze Reihen von Wörtern erfunden werden sollten, wollte man diesen Affektinflektionen zur Benennung verhelfen.

### Gelingende und nicht gelingende Anzeige von Welt. Ontologisch und postontologisch

Man könnte versucht sein, eine systematische Theorie der onomastischen Anonymie zu entwickeln, indem man von einer Taxonomie des zu Bezeichnenden ausgeht und sie wie ein morphologisches Paradigma ausfaltet, um an diesem systematisch alle Leerstellen einer Sprache zu erkunden. Mit anderen Wörtern, man könnte eine allgemeine Gegenstandstheorie herausarbeiten, welche alle möglichen Emergenzen eines Zu-Bezeichnenden – d.i. eines Gegenstandes überhaupt – im Voraus in den Entfaltungen ihrer Matrix eingezeichnet hat. Das von Rudolf Hallig und Walter von Wartburg entworfene „Begriffssystem“<sup>11</sup> versucht eine solche Gegenstandstheorie, wie sie sich in einer Sprache gemäß ihrem eigenen Weltbild, d.h. ihrem eigenen Bezeichnungssystem, ausgliedert, zu erfassen. Es geht von einer Auffassung der Sprache aus, die der transzendentalen und existenzialen Vorgängigkeit des Wortes gegenüber dem Ding, wie sie sich in der heideggerschen und nach-heideggerschen Sprachphilosophie eingebürgert hat, nicht in ihrer Apriorität entsprechen kann. Hingegen bietet es einen Ansatz an, der diese Vorgängigkeit sozusagen empirisch fasst, d.h. sich der Radikalität der philosophischen Position entzieht bei Beibehaltung der Erkenntnis, dass die Welt nicht unabhängig von der Sprache erfahrbar ist, was dann heißt, dass wir nirgends auf eine Welt treffen können, die nicht sprachlich vermittelt ist: die Sprache schiebt sich „zwischen Ich und Außenwelt“, sie bildet eine „Zwischenwelt geistiger Inhalte“, die es stets bedingt, dass die Welt sich nur über das „Weltbild einer Sprache“ vermittelt<sup>12</sup>. Eine solche Sprache wird dann vorgestellt als ein Thesaurus von „Bezeichnungsmitteln“ (Wörtern und Redensarten), deren Organisation in einer solchen sprachlichen Gegenstandstheorie/ einem solchen „Begriffssystem“ rekonstruiert werden kann. Dies ergibt eine Art „*catalogus mundi*“, das Werk einer „Bezeichnungslehre“, Onomasiologie“, „Onomastik“<sup>13</sup>.

Die Idee einer solchen nicht-alphabetischen Lexikographie/ Lexikologie keimt in der Sprachwissenschaft der ersten Jahrzehnte des 20. Jh. auf. Der antreibende Gedanke ist die Einsicht in die Verfasstheit der Sprache als „System“ (im Saussureschen Sinne): die Sprache bildet ein systematisches Ganzes, in dem alles mit allem *in der Synchronie* zusammenhängt – d.h. eines Ganzen, dessen Zustände nicht nur in der diachronischen Bestimmung der

11 Rudolf Hallig und Walter v. Wartburg, *Begriffssystem als Grundlage für die Lexikographie. Versuch eines Ordnungsschemas*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin Akademie Verlag 1952.

12 Wir zitieren hier hauptsächlich aus der *Einführung* – und gelegentlich der *Vorrede zur zweiten Auflage* – der in der vorigen Fußnote angegebenen *Begriffssystem*-Schrift. Diese Einführung – und Vorrede – enthalten das theoretische Argument zum Begriffssystem. Dieses ist dann in der Schrift als nach dieser Theorie ausgeführt dargeboten. Die im Text hier zitierten Stellen finden sich auf S. 52.

13 Hallig/ Wartburg zitieren hier F. Dornseiff, der einen dem ihrigen ähnlichen und vorausgehenden Versuch eines nach Sachgruppen geordneten Wortschatzes unternommen hat.



späteren durch die früheren beschrieben und rekonstruiert werden müssen<sup>14</sup>. Wenn man die Leitlinien des Zusammenhalts des Systems erkennen will, dann muss man sich dafür interessieren, was die Sprache zu einem „Weltbild“ macht, d.h. den Zusammenhang ihrer Kategorien (Weisen des Anzeigens/ des Benennens der Welt Dinge), die „Ausgliederung“<sup>15</sup> ihres „Begriffssystems“ herausarbeiten. Die „Erschließung des Weltbildes einer Sprache“ als Einsicht in ihre „Struktur“ geht über die Ausgliederung ihres Wortschatzes, wie er sich „begrifflich“ ordnet. Die Gegenstandstheorie einer Sprache muss durch ihre „Bedeutungen“ hindurch zu den (bedeutungsentbundenen) „Begriffen“<sup>16</sup>, welche die „Einteilung der Welt und sämtlicher Vorgänge in ihr“ bestimmen<sup>17</sup>. Von den Begriffen muss man dann fortschreiten zu ihrem System, d.h. zu jener Matrix, könnten wir sagen, in der sich die Begriffe ordnen und die alle möglichen (onomasiologischen) Anzeigen von Welt Dingen generieren. Wichtig wären für uns hier nicht die unendlichen Mengen aller möglichen, von dieser Matrix generierten Gegenständen, sondern gerade die Stellen der Matrix selbst, welche die Kombinationspunkte darstellen, an denen die Varianz der Gegenstände sich selbst erzeugt. Ein Alphabet ist die Matrix aller Schriftkombinationen einer phonetisch modellierten Sprache; ein musikalisches Notensystem die aller möglichen Tonkombinationen; eine Bewegungsnotation die aller möglichen körperlichen Bewegungskombinationen<sup>18</sup>. Wir werden im Folgenden sehen, dass eine solche Matrix aller Matrizen, d.h. eine solche allgemeinste Gegenstandstheorie, den gewohnten Rahmen einer Ontologie sprengt, mit einer einzigen (Nicht-)Kategorie auskommt, nämlich der Differenz, und alle Gegenständlichkeit kontingent macht, verflüssigt und auf bloße Ereignisse der Unterscheidung reduziert.

- 
- 14 Wie dies in der bis Saussure geläufigen, meistens rein philologischen Sprachwissenschaft der Fall war.
- 15 Bei Hallig/ Wartburg (S. 57) liegt ein Nachdruck auf diesem Begriff, den sie gegen jenen der (bloßen) „Gliederung“ in der Absicht aufstellen, eben den sprach-systematischen Anspruch einer solchen Ausgliederung zu unterstreichen. Andere, wie Dornseiff, mögen zwar einen ähnlichen Anspruch auf Systematizität und Universalität hegen, entsprechen ihm aber nicht, weil sie nur „gliedern“ (das *totum* der Bezeichnungen ordnen), aber nicht ausgliedern – d.h. den Schlüssel zu dieser Gliederung herausfinden, der für die Gewährleistung unabdingbar ist, dass dieses *totum* tatsächlich erfasst wird. Erst die Entdeckung der Artikulation (im Sinne des *Begriffssystems*) des *totum*, erst das Habhaftwerden des begrifflichen Schlüssels der Gliederung des Ganzen erlaubt es, dieses Ganze als solches zu erfassen.
- 16 Wir können hier nicht auf die äußerst interessante Unterscheidung von Bedeutung und Begriff eingehen, die Hallig/ Wartburg einführen, um ihr „Begriffssystem“ aufzustellen. Sie würde eine ganze theoretische Rekonstruktion erfordern, die wir ausgehend von einer Artikulationstheorie ohne weiteres bieten könnten, die aber hier zu weit von den jetzigen Interessen führen würde.
- 17 Dies wiederum ein Zitat aus Dornseiff, in *Begriffssystem* S. 64.
- 18 Diese Notationen sind weit davon entfernt eine vergleichbare Komplexität zu haben. Zwischen einem Alphabet und einer Bewegungsnotation liegen Welten (der Komplexitätssteigerung). Rudolf von Laban hat bekanntlich das ausführlichste Notationssystem für Bewegung und Tanz entwickelt. Siehe dazu: Laban, Rudolf von; Perrottet, Claude; coaut., *Kinetografie – Labanotation. Einführung in die Grundbegriffe der Bewegungs- und Tanzschrift* (deutsche Übers. von: *Principles of dance and movement notation*, Wilhelmshaven Noetzel 1995); Guest, Ann Hutchinson, *Labanotation. The System of Analyzing and Recording Movement*, 4. Aufl., New York etc. Routledge 2005.

Zunächst wollen wir den alten Ansatz der Anonymie, wie ihn Aristoteles entworfen hat als Fehlen von Worten zur Bezeichnung von Dingen, ein Stück weiter fortführen, um von ihm aus zur Problematik der Ortung und Heilung aller Anonymie durch die Entwicklung von Gegenstandstheorien zurückzukehren. Als beispielhafter Gegenstandsbereich mit vielen anonymen Leerstellen eignet sich hier besonders gut, weil er sich äußerst intuitiv vorstellen und denken lässt, der menschliche Körper. Diesen muss man sich dann als Ausschnitt aus dem Universalbereich aller möglichen Gegenstände der Welt denken, die ebenfalls ungleich mit Bezeichnungen versehen sind. Am Körper begegnen Glieder, Gliedmaßen, externe und interne Organe, Teilbereiche, Apparate (funktionale / physiologische), (Präsentations-) Aspekte, große, mittlere, kleine und kleinste Bestandteile, natürliche und künstliche Ausschnitte, etc. All dies stellt verschiedene Reihen von Teilungen und Unterteilungen dieses materiellen Dinges dar, das noch dazu ein Lebendiges ist, d.h. eine Entität, die über die bloße Dinglichkeit hinaus die Existenztypik eines beseelten, mit Sinn und Bewegung begabten Wesens ausweist. Jede dieser Teilungen entspricht, gegenstandstheoretisch und phänomenologisch gesehen, der Kristallisierung oder Stabilisierung einer Teilmeinung am Gesamten des Gegenstandes. Es gibt so viele solche Teilmeinungen wie es viele Gegenstandsteile gibt<sup>19</sup>; es gibt so viele Weisen der Begegnung des Gegenstandes wie es viele solche Teile gibt.

Aristotelisch gedacht, lässt sich jeder Gegenstand in eine endliche, oft abzählbare Menge von Bestandteilen zerteilen. Diese entstehen aus dem teilenden Verlauf von Distinktionslinien<sup>20</sup>, die den „natürlichen“, *physis*-gemäßen Weisen der Zusammensetzung und des Zerfalls des Gegenstandes entsprechen. Homeomerie und Anhomeomerie ändern nichts am Sachverhalt: bei gleichteiligen Ganzen (Homeomeren) lässt sich die Teilung immer weiter fortsetzen, bis sie kleinste Bestandteile erreicht<sup>21</sup>. Rein imaginativ kann man die Teilung als ins Unendliche weitergehend vorstellen derart, dass jene kleinsten Bestandteile selber fortschreitend zerteilt werden. Da es aber im aristotelischen Bezugsrahmen einer allgemeinen Lehre von den Gegenständen – d.i. einer Ontologie – ein Unendliches nicht wirklich, *actu*, gegeben sein kann, gibt es nur endliche Ganze von einer mehr oder minder großen, manchmal sehr oder äußerst großen Anzahl von gleichartigen Teilen. Anhomeomere Ganze sind notgedrungen endlich, in der Regel recht begrenzt teilbar<sup>22</sup>, da in einer Welt, in der

19 Teilmeinung heißt hier, das sollten wir klar stellen, die aktiv-thematisch teilende Meinung eines Ganzen, die einen oder mehrere Teile an ihm heraushebt und anzeigt.

20 Wir benutzen hier den äußerst abstrakten Begriff der „distinction“ bei Spencer Brown. *Distinction* ist jene Operation, die an jedem Grund durchgeführt werden kann und die Entstehung einer Form bedingt. Siehe dazu: Spencer Brown, George, *Laws of Form*, (2. Aufl.) New York Julian Press 1977.

21 Zu den aristotelischen Überlegungen zu einer Theorie der Ganzen und Teile – um dieser den richtigen, Husserlschen Titel zu geben – siehe *Cael.* 302a 27sq., sowie *Meteor.* 388a 10sq. und *Part. An.* 640b 20sq. Was Husserls Neufassung dieses Aspekts der ontologischen Theorie angeht, siehe die Dritte seiner *Logischen Untersuchungen* (Tübingen Niemeyer, 2. Aufl. 1913).

22 Es sind für die Wissenschaftstheorie des 19. Jh., welche die Einteilung der Wissenschaften und ihre Ordnung zu einem Gesamt der menschlichen wissenschaftlichen Erkenntnis am Leitfaden einer allgemeinen Strukturtheorie der Gegenstände konstruiert, immer organisierte, d.i. organische Objekte. Kriterium ist im Rahmen dieser Theorie die Unterscheidung zwischen homeomeren und

alles Seiende nur im mittleren Makrobereich des für den Menschen sinnlich Wahrnehmbaren begegnen kann, nur das vorkommen kann, was dem Maß aller Dinge, dem Menschen, entspricht. Dieses Wesen setzt letztendlich die Bedingungen der Möglichkeit der Begegnung von Begegnbarem und entscheidet somit darüber, welches Seiende Einlass in die Welt haben kann.

Die Geschichte der Ontologie von Aristoteles bis Meinong, Hartmann und Husserl<sup>23</sup> sieht alle Dinglichkeit und alle um sie herum gelagerten Bereiche der Seiendheit (Entität) von diesem Standpunkt der Unterscheidbarkeit der Wesen als der Matrix ihrer Vervielfältigung, d.h. als Matrix der Genesis von immer mehr Wesen aus den „Teilungen“, die an bestimmten seienden Ganzen vollzogen werden können. Jede „Teilung“ führt einen Hinblick der Unterscheidung und vollzieht diese am Ganzen, möge dieses ein homeomerer Haufen (*sôros*) Sand<sup>24</sup> oder ein anhomeomeres organisches Lebewesen, ein Affekt, ein Kognitionserlebnis oder ein schlichtes Ereignis der Welt sein – welche letztere nach vielen Hinsichten geteilt werden können wie z.B. das Körperliche und Seelische, das Vor und Nach, das Verursachende und das Verursachte. Wichtigstes Stück dieser holomerotischen<sup>25</sup>, analytischen Lehre vom Seienden ist die Eruierung und Aufstellung einer Tafel der Hauptunterscheidungen, die an jeglichem Ganzen ausgeführt werden können. Das sind die Kategorien, d.h. die Weisen des *katêgorein*: der Anzeige (*deixis*), der Ansage (*apophansis*) und Anklage (*katêgoria*) der eingeteilten – in dieser Anzeige / Ansage / Anklage hervorgerufenen – Teile am Ganzen. Gäbe es diese Hinsichten der Teilung nicht, oder nur zu einem Teil, dann hätte das Seiende Klumpen gebildet, in denen kein Relief, keine Linie, keine Unterscheidung irgendetwas an ihm zu einem Begegnbaren, in die Welt Einlass findenden Seienden hätte kristallisieren lassen. Die theoretische Herausbildung einer Kategorienlehre im Bezugsrahmen einer allgemeinen Theorie alles Seienden vollzieht die Verbindung zwischen Sein und Sagen, Seiendheit und Aussage, Etwas-Sein und Deixis von Etwas. Damit entsteht die rigorose, eidetische

---

anhomeomeren Teilen: denn sie scheidet den Gegenstandsbereich der physischen von dem der biologischen Wissenschaften, d.h. die anorganische Materie von der organischen. Homeomere Ganze bilden die „corps bruts“, die gänzlich homogen sind, von der allgemeinen Anziehungskraft (attraction) zusammen gehalten werden und per „einfache Juxtaposition“ ihre Gestalt annehmen, während die Anhomeomeren den organischen Körpern des Lebendigen entsprechen und ihre jeweilige Gestalt per „intussusception“ bilden. Siehe dazu: Candolle, Augustin Pyrame de, *Théorie élémentaire de la botanique ou exposition des principes de la classification naturelle et de l'art de décrire et d'étudier les végétaux*, Paris Détreville 1813, insbesondere die *Introduction* und da S. 4ff.

- 23 Neben Aristoteles' und Husserls schon zitierten Werken, siehe: Meinong, Alexius, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, vol. 2, Leipzig Barth 1913; Hartmann, Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin De Gruyter 1935.
- 24 Die Paradoxie des *sôros* war recht bekannt in der antiken Philosophie und Sophistik: ab wann, ab welchem Maß der Häufung seiner Bestandteile wird ein Haufen ein Haufen? Eine sehr ausführliche Darstellung davon findet sich unter dem Stichwort: ‚Sorites Paradox‘ in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (auf [www.konsultierbar.de](http://www.konsultierbar.de)).
- 25 D.h. dieser Theorie von Ganzem (*holon*) und Teil (*meros*), die intrinsisch „analytisch“ ist, in dem Sinne, dass sie stets Ganze auf ihre Teile hin zerteilt und auflöst (*lisis*).

Entsprechung der Ontologie als Lehre aller Gegenständlichkeit zu einer reinen Grammatik als einer *a priori* entwickelten Lehre von der Anzeige und Aussage, wie sie sowohl Aristoteles als auch Husserl entwickeln<sup>26</sup>.

Objektivität der alten realistischen Ontologie, Subjektivität und Transzendentalität der idealistischen Philosophie der Weltkonstitution in einem reinen Bewusstsein ändern nichts an der Tatsache, dass vom Standpunkt einer allgemeinen Lehre von den Ganzen und Teilen alle „Teilungen“ nur solche sein können, die man anzeigen kann. Ein in der Welt entstehendes, in sie seinen Einlass habendes Seiendes kann so objektiv-ontologisch gedacht werden, wie man will; es kann als ein Geschehen imaginiert werden, dass außerhalb von jeglichem Bestand eines erfahrenden oder beobachtenden Bewusstseins stattfindet – in einem reinen Universum ohne jeglichen „Zeugen“; ein solches Seiendes kann von einer Deixis nicht getrennt werden, die es zeigt. Seiendheiten, i.e. Entitäten, sind nichts anderes als Anzeigbarkeiten, d.h. Wesenheiten, welche die Emergenz zu ihrer Kristallisation zu Teilen erreichen. Unterhalb dieser Emergenz können sie nicht begegnen. Somit erscheinen alle Teile wie die Korrelate oder Produkte von „Teilungen“, die sie hervor-bringen und an-zeigen. Damit entfällt jedes Auseinanderhalten von analytischer und sachlicher Konstruiertheit von Seienden-Ganzen. Eine solche Unterscheidung, welche die frühen allgemeinen Theorien der Gegenständlichkeit vor die Schwierigkeit stellte, ihre Teilungen als beliebig und kontingent anzusetzen und dadurch ihre Blindheit gegenüber den real, sachlich bestehenden hervorzuheben, erübrigt sich. Das Verständnis des Seienden als Emergenz einer kristallisierenden Teilung, die einer deiktischen Anklage dieser Emergenz selbst entspricht, entzieht jener Unterscheidung jeden Grund in der Sache. Den Schritt zur Aufhebung der Trennung der Dimensionen von Sein und Deixis, Sache und Sprache, Welt und Bewusstsein vollzieht dann vollends die Systemtheorie als die zuletzt herausgebildete allgemeine Gegenstandstheorie unter einem Vorzeichnen, das alle ontologischen Schemata hinter sich lässt. Die neuere Systemtheorie gibt sich als eine postontologische, an Differenz – und nicht mehr an Identität – orientierte Theorie der kontingenten und stets im Fluß befindlichen Unterscheidungen oder Teilungen aller möglichen Ganzen / (Hinter)Gründen / Medien<sup>27</sup>. Die Unterscheidung zieht eine Linie auf dem Grund einer unbestimmten Ganzheit und macht aus dieser ihrer „Teilung“ die dynamische Autopoiese von entstehenden „Systemen“<sup>28</sup>. Diese muss man dann verstehen als jene operativ sich stets um ihre Autopoiese schließenden Gebilde, die aus dem unausgesetzten Prozessieren einer solchen Unterscheidung entstehen. Ihr Bestand

26 Ersterer in den Traktaten, die sein *Organon* bilden, also die Kategorien-Schrift sowie das *Peri hermeneias* bis hin zu einer Lehre des Urteils, die in den folgenden Büchern der *Analytica* und der *Topical Elenchis* entrollt wird; letzterer in seinen (oben zitierten) *Logischen Untersuchungen*.

27 Zu dieser Interpretation der Systemtheorie, siehe mein: *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz 2002.

28 Die ist gerade das Verständnis der Unterscheidung, die Luhmann den *Laws of Form* Spencer Browns entliehen und in die Systemtheorie eingeführt hat. Wir bereichern beide Ansätze mit dem Husserlschen, der in der Dritten *Logischen Untersuchung* um eine Theorie der Ganzen und der Teile entwickelt wird. Es entsteht somit eine Dreiheit äquivalenter Begriffe: *distinction*, Unterscheidung, Teilung.

hat nichts Gesichertes. Sie „sind“ (da), solange der Entwurf ihrer Differenz oder die Ritzung des Weltgrundes, die sie vollziehen, gelingt. Mit der differenzialistischen, postontologischen Systemtheorie erreichen wir eine Ebene der Theoretisierung, welche die Hinsichten der Anzeige von Seiendem, d.h. von der Umwelt des Systems her Begegnendem, vollständig entstränkt. Die Kategorien werden zu primären Leitunterscheidungen, die einen Gegenstandsbereich strukturieren und erstehen lassen. Sie werden nicht mehr deduziert noch werden sie abgezählt und für kanonisch gehalten. Sie haben eine intrinsische Kontingenz, die ihnen jeglichen Anspruch auf Geltung entbehren lässt.

### Die resiliente Ontologie der natürlichen Welt

Das differenztheoretische Modell ist von einer solchen Abstraktion und Allgemeinheit, dass es alle anderen Kategorialmodellen und Ontologien in sich aufnehmen kann. Diese können in es hineingetaucht werden und in seinen eigenen umfassenderen Termini neu formuliert werden. Letztlich heißt dies, dass eine Logik der Differenz – oder der Form, wenn man Spencer Browns Begrifflichkeit benutzen will – eine Protologik darstellt, in die alle Logik der Identität aufgehoben werden kann<sup>29</sup>. Das ist ein entscheidender theoretischer Vorteil, den man solange übersieht und überflüssig macht, als man den Selbstverständlichkeiten des gemeinen Weltverständnisses verhaftet bleibt. Es ist nämlich immer leicht zugänglich, dem ontologischen Boden der meisten Sinnentwürfe zu vertrauen, da diese ihre Anschaulichkeit von dieser ihrer Haftung an den identitätslogischen Evidenzen und Eindeutigkeiten der Alltagswelt her beziehen. Diese stellt eine Weise der Weltgabe, welche größte Vertrautheit der Auffassungsweisen sowie unmittelbare praktische Orientiertheit gewährleistet. Sie ist gebunden an den (apperzeptiven und kognitiven) Schematiken einer Weltform, die jene der Dinglichkeit ist<sup>30</sup>. Die Welt gibt sich originär als einen Umraum mit unbestimmten Rändern, in dem sich Dinge befinden, auf die das Subjekt als Bewohner dieser Welt sich auf verschiedenste Weise beziehen kann. Indem sie sich in dieser Weltform so konstituiert, erscheint die Dinglichkeit als die primäre, ja apriorische Form der Gegenständlichkeit. Alle Anzeige scheint sich an Dingen, an ihren festen, klar umrissenen, identischen und abzählba-

29 Die Frage nach der Umfassendheit und der Kapazität (der Inkludierung) des einen Modells / der einen Matrix durch die andere ist seit der Formalisierung / Algebrisierung der klassischen Logik durch Boole gestellt. Sie kulminiert in den post-aristotelischen formalen Logiken, die ihre Wahrheitswerte von einer Verankerung in einer vorgegebenen, intuitiven Binarität lösen wollen. Ein solcher Versuch stellen Gotthard Günthers Arbeiten in: *Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen*, 3. Aufl. Hamburg Meiner 1991.

30 Ich habe an einem genetischen Ansatz gearbeitet, der die Herauskristallisierung einer Welt der Dinge als fortschreitende „Vereinheitlichung“ einer originären Weltform herausstellt. Diese Vereinheitlichung findet in der frühen Kindheit statt, erreicht aber in vielen Kulturen das uns von der unseren her vertraute Niveau bei weitem nicht. Siehe zu dieser „univocisation“: *Sciences du sens*, S. 101ff.; *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres, S. 24ff. und 347f; sowie: „Mädien“. Die unangreifbare Ontologizität von Szenarien und wie sie (fast nie) reißt“, in: *Trial and Error. Szenarien medialen Handelns*, dir. Rautzenberg, Markus, Wolfsteiner, Andreas, Fink Paderborn 2013, abgedruckt in diesem Band.

ren Beständen zu orientieren. Sprachen bekommen dadurch, wie wir gesehen haben, ihren onomastischen Bias. Ontologien, Gegenstandslehren tendieren dahin, sich in originärer Anlehnung an die Kategorialität der Dinglichkeit zu entwickeln<sup>31</sup>.

Dem haben, wie man weiß, eine ganze Reihe von philosophischen, aber auch humanwissenschaftlichen Theorien entgegen zu arbeiten versucht. Mit dem Durchbruch der differenzialistisch de-ontologisierenden Theorien der Postmoderne scheint an diesem Primat der Dinglichkeit nichts mehr übrig zu sein. Dennoch, lässt sich leicht behaupten, bleibt die Vorausgeprägtheit der Wahrnehmung durch das Dual von Ding und Raum<sup>32</sup> wie eine Vorausstrukturiertheit der Weltgabe durch die konstitutiven Kategorien eben jener Dinglichkeit bestehen. Dies ist noch insbesondere sprachlich recht spürbar. Daher scheint Sprache das hartnäckigste Reservoir ontologischer Einstellungen und Auffassungsweisen zu bilden, welche eine fast durchgehends „ontologische“ Alltagsontologie fort tragen. Dies tut sie weiterhin in einer Welt, die sich in ihren Kommunikationsstrukturen sehr weit differenzialisiert hat. Damit gewährleistet sie den Fortbestand einer „natürlichen Welt“, mit der mit ihr korrelierenden „natürlichen Einstellung“<sup>33</sup>, und tendiert dahin, aus beiden die gemeinsame Referenz aller möglichen, in anderer Hinsicht möglicherweise auseinander stark divergierenden Weltansichten. Diese Welt erscheint dann de facto als die allen Menschen gemeinsame, d.h. als eine solche, die alle Menschen teilen. Sie gibt sich von sich aus als jenen Boden der Verständbarkeit aller Weltbewohner, den Boden, auf dem alle denkbaren Sinnentwürfe wurzeln, bevor sie sich ihre eigenen, partikularistischen Wendungen, mit ihren jeweils besonderen Wert- und Zweckentscheidungen geben. Die Vorausstrukturiertheit der Welt an der Dinglichkeit hätte somit noch, um es in der Begrifflichkeit der Systemtheorie Niklas Luhmanns zu sagen, den funktionalen Wert einer sozusagen kulturunabhängigen, aus den eigensten Operationsstrukturen des Bewusstseins entstehenden, streng realen Referenz einer Realwelt – mit realer Weltzeit, realem Weltraum, realen Bezügen alles Wirkens an ihr und aller Kommunikation in ihr.

Diese „natürliche Welt“ der Dinge und der „natürlichen Einstellung“ auf ihre gesicherte und vertraute alltägliche Gabe ist letztlich keine andere als die der aristotelischen Ontologie<sup>34</sup>. Entfaltet man diese nach all ihren Richtungen und Sachbereichen, so erstaunt sie

31 Man könnte sagen, dass die Dinglichkeit jene allereinfachste „Bewusstseinsletztheit“ ist – den Begriff hat Johannes Volkelt (in: *Versuch über Fühlen und Wollen*, München Beck 1930) als Ausdeutung des Begriffs von Kategorie oder Apriori geprägt.

32 Unter diesem Titel könnte man die gesamte Husserlsche Phänomenologie der Wahrnehmung stellen. Siehe dazu: Husserl, Edmund, *Ding und Raum*, (Vorlesungen 1907), Den Haag Nijhoff 1973.

33 Wir weisen hier auf den Husserlschen Begriff der „natürlich Einstellung“ als jener Haltung, in der die Welt ohne Zweifel an ihrer Gegebenheit und Wirklichkeit, so wie sie sich gibt, entgegengenommen wird, ohne jede Suspendierung (*epochê*) ihrer laufenden Meinung. Siehe dazu: Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* [Ideen I], Tübingen Niemeyer 1922, I, §27.

34 Auf die Affinität beider hat schon Koyré (in seinen *Etudes d'histoire de la pensée scientifique* – Paris Gallimard 1973, S. 173-179) aufmerksam gemacht. Interessant ist hier im Übrigen die Tatsache, dass Hallig/ Wartburgs Versuch der Rekonstruktion des Weltbildes einer Sprache auf die intuitive Idee einer natürlichen Einstellung zurückgreifen muss, in der die alle angehende, gemeinsame



durch ihre Kongruenz mit jenem selbstverständlichsten aller Weltverständnisse. Sie erstaunt durch die Abstraktion und Umfassendheit der reinen Grammatik<sup>35</sup>, welche die sprachliche Strukturierung aller Anzeigen von Dingen und Sachverhalten dieser Welt eruiert. Eine solche Grammatik scheint in ihrer Reinheit allen realen, bekannten und auch denkbaren Sprachen zugrunde zu liegen. Die an sich fast restlose Aufdeckung der elementaren Prädikationsstrukturen, welche diese Grammatik leistet, ist ihr durch die ganze Geschichte des Denkens vorbehalten geblieben<sup>36</sup>. Das erklärt die Prägnanz und Anschaulichkeit der Architektonik des Weltganzen, die sie in sich vollständig rekonstruiert. Die Tatsache, dass sie sich dieses Ganze als räumlich finit<sup>37</sup> gedacht hat, ändert nichts an der Konsistenz und Robustheit dieser Architektonik: denn diese bestand noch lange, nachdem das aristotelische Weltbild einer finiten Welt durch die astronomischen und physikalischen Entdeckungen der Neuzeit aus den Fugen geraten ist<sup>38</sup>. Bei völlig veränderter, die ontologische Trennung zwischen sublunarer und supralunarer Welt abschaffender Kosmologie, hat sich die Architektonik der ersteren in der Konstanz ihrer Schematiken sehr gut erhalten. Ja selbst die gründliche Zerstörung der aristotelischen Physik durch die moderne<sup>39</sup> belässt jene Schematiken in stillschweigender oder philosophisch auf anderer Grundlage reflektierter Geltung. Unanfechtbar bleibt für die laufende Anschauung und die praktische Orientierung jener Aufbau der Welt, der sie nach *elementa, regna, genera, species, subspecies* gemäß einer Logik

---

Normalwelt gegeben wird. Die Ermittlung des begrifflichen Systems, das allen Weltanzeigen einer Sprache zugrunde liegt, darf primär nur jene Anzeigen berücksichtigen, die der „vorwissenschaftlichen natürlichen Betrachtungsweise“ oder „Durchschnittsauffassung“ eines diese Sprache sprechenden „Durchschnittsindividuums“ entspringen. Es geht dabei also um jenes Weltbild, das „mit naivem Realismus die „Welt“ und die Menschen betrachtet“ und damit unmittelbar die „Gegenüberstellung des Selbst und der gegenständlichen Welt“ in ihrem „Korrelationsverhältnis“ setzt (*Begriffssystem*, S. 64-65). Die hier gemeinte „gegenständliche Welt“ ist, wenn man sich die ihr zugrundeliegende kategoriale und begriffliche Ausgliederung ansieht, keine andere als die aristotelische. Die Kommunurabilität der verschiedenen sprachlichen Weltbilder als Weltverarbeitungen beruht auf der Gemeinsamkeit dieser aristotelisch-gegenständlichen Welt. Dies fassen Hallig / Wartburg noch naiver, könnte man sagen, indem sie den Grund der Gemeinsamkeit in der Tatsache verorten, dass „es nur *eine* Außenwelt gibt“ (*Begriffssystem*, S. 25).

- 35 Die, wie wir es oben angemerkt haben, in den Büchern des *Organon* ihren einmaligen Ausdruck findet.
- 36 Bekannt ist Kants Feststellung, dass die Logik seit Aristoteles kaum einen nennenswerten Fortschritt verbucht hat. Siehe dazu: Kant, Immanuel, *Logik*, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 3 *Handschriftlicher Nachlass*, Berlin De Gruyter 1969.
- 37 In einem gewissen Sinne war für die mittelalterliche Philosophie die zeitliche Endlichkeit der Welt viel wichtiger als die räumliche. Die Ewigkeit der Welt ließ sich nicht mit den Schöpfungsdogmatiken der monotheistischen Religionen vereinbaren, die die aristotelische Enzyklopädie rezipiert haben. Die aristotelische Schrift *Vom Himmel*, in der die Welt als zyklisch neu entstehend vorgestellt wird, gab Anlass zu großen Kontroversen.
- 38 Über die Zerschlagung der aristotelischen Kosmologie, siehe: Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 vol., Frankfurt Suhrkamp 1981.
- 39 Vor allem durch die Offenlegung der unmöglichen exakten Quantifizierbarkeit / Mathematisierbarkeit einer Lehre, die den Materien und Dingen intrinsisch-natürliche Strebungen unterstellt, gemäß denen sie ihre Bewegungen auf die ihnen affinen Weltgegenden hin vollzogen.



der Komprehension unterteilt, die erst nach Aufkommen der Teilchenphysik, der Genetik und Thermodynamik ein wenig an Evidenz einbüßt – wobei ihre alltägliche, „ontologische“ Evidenz unangetastet bleibt.

Ein solcher Aufbau hierarchisiert die Zugehörigkeiten der Dinge zu komprehensiven Mengen, d.h. zu Mengen, die über definierende, qualifizierende Merkmale konstituiert werden. Die Dinge bleiben an sich durchwegs Individuen, Spezies und Gattungen sind Abstrakta, formale Zugehörigkeiten, „Ideen“, die kein reales Sein haben. Eine Universalontologie der Dinglichkeit ist keine Ideenhierarchie, in der die oberen die unteren inkludieren gemäß einer Architektur der qualitativen Diversifikation nach unten – während quantitativ die größten Mengen diejenigen sind, die zu den oberen Genera entsprechen. Sie ist vor allem eine Beschreibung von *realia*, d.i. dinglichen Entitäten und deren Konstituentien. Diese Realien werden durch ihre sinnlichen Qualitäten (*qualia*) der (wahrnehmenden) Auffassung gegeben. Beides, *realia* und *qualia*, sind in einen Fluss des Werdens, d.h. der Veränderung hineingenommen. Würden sie ewig unverändert bleiben oder würden sie eine einzige Form der Veränderung kennen, die an ihnen nichts verändert außer der räumlichen Lage nach einer kreishaften und in ihrer Geschwindigkeit konstanten Bewegung, so würden sie nicht der sublunaren Welt zugehören, in der die Dinge dem Werdensgesetz des Entstehens und Vergehens unterstehen. Dies heißt, dass *realia* und *qualia* der genetisch-phthorischen Kinesis (Bewegung des Entstehens und Verderbens) ausgesetzt sind. Kinesis bezeichnet somit den allgemeinsten Begriff der Veränderung oder des Werdens – und inkludiert selbst die veränderungslose räumliche Veränderung der kreishaften konstanten Bewegung von unverderblichen supralunaren (Himmels)Körpern. Die *kineseis* / *motús* sind alle möglichen Arten des Wandels von Dingen, d.h. von Qualien an Dingen. Sie sind kategorial etwas unterschiedlich – von beiden letzteren – insofern, als sie zur Sonderkategorie des Ereignisses gehören: sie bezeichnen das Sich-Ereignen, das Zustandekommen von neuen Kombinationen von *realia* und *qualia*. Sie benötigen das grundlegende ontologische Lehrstück des Übergangs von einer Weltaktualität zu einer anderen, von einem Sein *actu* zu einem anderen über Eigenbereitschaften (*potentia*) und Eigenbestimmungen des Umschlags vom einen zum anderen. *Realia*, *qualia* und *motús* sind somit die drei begrifflichen Hauptbestandteile einer Ontologie der Dinglichkeit, die sich mit der Anschaulichkeit des vertrautesten Weltverhältnisses deckt.

### Der Primat der Differenz und die Notwendigkeit einer Artikulationstheorie ihres Vollzugs

Im Rahmen einer solchen Ontologie erscheinen alle Verlegenheiten des Sagens als Leerstellen einer onomastischen Anonymie. Die „Pathologie“ selbst, als Lehre von den *pathê* / *passiones*, Affezierungen der Seele, ist eine Beschreibung des Seelenlebens oder der „Innenwelt“, in der die Gemütszustände als Objekte einer solchen wissenschaftlichen Beschreibung prinzipiell abzählbar und benennbar sind. Ähnlich wie die dinglich vorstrukturierte Ontologie der Außenwelt setzt eine unter ihrem Primat angelegte Pathologie eine identitätstische Strukturierung der Objekte der Innenwelt, die dann eine prinzipiell finite Menge von *pathê*

ausmachen<sup>40</sup>, welche für die wissenschaftliche Beschäftigung damit zu Aufzählungen Anlass geben sowie zu einer Eruierten der Kombinations- und Transformationsmöglichkeiten der einzelnen *pathé*<sup>41</sup>. Es entstehen im Umfeld solcher Lehren und in Anlehnung an ihren Objektentwurf Katalogisierungen und Ausdruckstypisierungen der *passiones*, von denen diejenigen der klassischen bildenden Kunst die eindrucklichsten und reichsten sind. Hier werden physiognomisch und körpersprachlich standardisierte Affektausdrücke zentral in den verschiedensten Werken ins Szene gesetzt. Hinzu kommt eine Lehre von den Abwandlungen dieser Leidenschaften, die zur Idee einer „Moral(wissenschaft)“ führt, die das Werk von Kennern des menschlichen Herzens (*moralistes*) ist – und nicht von Schulgelehrten und alten Rationalpsychologen abstraktiv erarbeitet wird<sup>42</sup>. Jähes oder allmähliches Entstehen einer Affektlage; deren Niedergang über Intensitätsabnahme oder Zeitvergehen und Vergessen; deren Veränderungen durch Inflexionen oder Aufeinanderwirken der Affekte im Rahmen von mehr oder minder gespannten emotionalen Situationen; all dies wird von einem kinesiologischen Paradigma her gedacht, das im Grunde dasselbe ist, das von der umfassenderen Ontologie der Denkepoche entwickelt worden ist. Die identitätstische Festigkeit von Realien, Qualien und deren Veränderungen in einander und zu einander beherrscht beide Objektbereiche. Ebenfalls gilt hier wie dort die kinesiologische Lehre von der potentialen Bereitschaft zur Aktuierung von veränderten Realien, Qualien, Lagen und Zuständen durch die Einwirkung von poetischen Faktoren – *poiêtikos* wird der *agens* genannt, der den Übergang von der *potentia* zum *actus* bestimmt<sup>43</sup>.

- 
- 40 Wir könnten sagen, dass die *pathé* hier eine (begriffliche) „Terminierung“ erfahren – und entlehen dabei Hallig/ Wartburg diese interessante Bezeichnung. Gefühle und Erlebnisse sind für die Begriffslehre der beiden Autoren gerade das, was keiner Terminierung fähig ist, d.h. nicht von seinen bedeutungsdurchtränkten (*Begriffssystem*, S. 68) Gehalten entbunden werden kann, um begrifflich „identifiziert“ oder „terminiert“ zu werden. Dies ist wiederum gerade, was die philosophischen Pathologien – vor allem die spinozistische *Ethik* – unterstellen.
- 41 Unter den philosophischen „Pathologien“ der Neuzeit sind die bekanntesten die des Descartes: *Traité des passions* (französisch geschrieben 1646–47, in: *Œuvres complètes*, éd. Adam / Tannery, Vol. XI, Paris Vrin 1996) sowie das *De affectibus* von Spinoza (welches das III. Buch seiner *Ethik* ausmacht). In ihnen ist die Anonymie bestimmter Affekte kein Thema: das Sprachloswerden, das mit einem besonderen Affekt einhergeht, macht diesen keineswegs unbenennbar. Der Horror verschlägt einem die Sprache, ist aber selber sprachlich gut anzeigbar. Er ist als solcher nicht ansonsten Träger eines Sagenwollens (wie es mitteilbare Affekte sind), sondern gerade eines Nicht-Sagenwollens noch -könnens.
- 42 Die *psychologia rationalis* ist der Zweig der scholastischen Enzyklopädie, wo eine solche Bemühung anzusiedeln wäre. Demgegenüber ortet sich die neue „Moralistik“ in den Belles-Lettres und wird von mondänen Schriftstellern vertreten. Siehe dazu: Bénichou, Paul, *Morales du grand siècle*, Paris Gallimard 1948.
- 43 Dieser *agens* braucht nicht die Ursache im eminenten Sinne sein. Ein Katalysator, im Sinne der modernen Chemie, ist ein solcher *agens* des Überganges. Gleichzeitig gibt es, im Umfeld dieser *poiesis*, ausgesprochen metaphysische Aktuierungen, wie die des *nous pathêtikos* / *intellectus passibilis* durch den *nous poiêtikos* / *intellectus agens* in der aristotelischen Lehre vom Zustandekommen der Intellektion im menschlichen Intellekt.

Die Problematik einer onomastischen Anonymie scheint in einem differenzialistisch postontologischen Rahmen hinfällig zu werden. Dies nicht, weil in diesem Rahmen ein Primat des Flusses, der intrinsischen Ambiguität, ja des intrinsischen Fehlgehens der Anzeige<sup>44</sup> jenen der Festigkeit, Eindeutigkeit und Abzählbarkeit ablöst; sondern vornehmlich weil, differenzialistisch gedacht, nur noch ein Objekt für die Beobachtung aller Sinnentwürfe gegeben wird, nämlich das, was wir die Artikulation genannt haben<sup>45</sup>. Die Artikulation ist mehr als die Vorgängigkeit des Wortes vor dem Ding, wie sie in der Transzendental- und Existenzialphilosophie gedacht wird. Wenn kein Ding ist, wo das Wort ihm nicht vorausgeht<sup>46</sup>, um es erscheinen zu lassen, so ist es nicht nur, weil das Subjekt die Welt gemäß seiner kategorialen, d.i. auch sprachlichen, Ausstattung konstituiert, oder weil es selber Bewohner einer Sprache ist, in der die Welt selber wohnt, in der es ist. Dazu muss man noch das Entscheidende der artikulatorischen Hervorbringung des allem Ding vorgängigen Wortes hinzuschlagen. Erst eine Theorie der Artikulation macht verständlich, was Wort und was Sprache sind in der Gleichzeitigkeit von Anzeige und Sache, von ekplektisch-deiktischer<sup>47</sup> Apperzeption (des Seins und So-Seins der Sache) und Sein und So-Sein der Sache.

Die Supplementierung des transzendentalphilosophischen Ansatzes durch eine Theorie der symbolischen Formen, welche die kantische, auf den Entwurf der Außenwelt um die apriorischen Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) hin konzipierte Kategorienlehre um eine solche der geschichtlichen Welt erweitert, kann nicht ausreichen<sup>48</sup>. Sprache, Dichtung, Mythos, Religion, Kunst, etc. sind zwar um ihre strukturierenden, durch alle Kulturen hindurch geltenden Universalien kategorial verfasst und lassen sich von diesen her in

44 Das intrinsische Fehlgehen der Anzeige ist Kernfigur des Derrideischen Poststrukturalismus. Eine gute Herausarbeitung dieses Operierens der Anzeige – vor dem Hintergrund der Luhmannschen Systemtheorie – findet sich bei Stäheli, Urs, *Signifying Failures. A Discourse Theoretical Reading of Niklas Luhmann's System Theory*, PhD Thesis, Essex Aug (1997), deutsch erschienen unter dem Titel: *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerswist Velbrück 2000.

45 Wir müssen hier auf unsere schon zitierte Arbeit verweisen: *Sciences du sens*. In ihr wird, ausgehend vom Saussure'schen Begriff der Artikulation, wie er im *Cours* ausgearbeitet wird, eine umfassende Theorie der Artikulation vorgelegt. Es herrscht leider keine Einigkeit über das in diesem Begriff Gemeinte, selbst wenn man sich bei dessen Verständnis sehr streng an den Saussure'schen Texten orientiert. So verstehen Hallig und v. Wartburg Artikulation als die „Gliederung, gemäß de[r] alle Ausdrucksmittel der Sprache ein ganzheitliches Gefüge darstellen, ein System, in dem jeder Teil die anderen Teile mitsetzt...“ (*Begriffssystem*, S. 53). Dies ist eindeutig sehr entfernt von unserem Verständnis der Artikulation, sowie, würden wir behaupten, von Saussures, wie wir ihn ausgehend vom Schema der Doppelseitigkeit des Zeichens und der gleichzeitig seinen beiden Ebenen (des *signifiant* und des *signifié*) einprägenden artikulierenden Teilungen interpretieren.

46 Wir spielen selbstverständlich auf Stefan Georgs Gedicht *Das Wort*, wo die Zeile steht: „Kein ding sei wo das wort gebricht“, sowie auf Heideggers berühmten Kommentar dazu in den „Das Wesen der Sprache“ betitelten Vorträgen (erschienen in: *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt Klostermann 1985).

47 Zu diesem für die Artikulationstheorie zentralen Begriff der „surprise réognitive“ als *Ekpléxis*, siehe *Sciences du sens*, S. 196ff.

48 Wir besprechen hier Cassirers Ansatz in seinem grundlegenden Werk: *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vol. (reprint der 2. Aufl. von 1954), Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977.

den Operationen ihrer Sinngenerierung verstehen. Jedoch dringt eine solche Theorie nicht zu den Anfangsgründen eines jeglichen Sinnentwurfs, die in den ihn hervorbringenden artikulatorischen Prozessen liegen. Trotz ihrer Auffassung einer Vorgängigkeit der transzendentalkonstituierenden Subjektivität gegenüber einer jeglichen Art von Gegenständlichkeit – sei sie der Natur oder der Geschichte (d.i. dem Geist) gehörig –, erreicht ihr Verständnis solcher Kategorien nicht die nötige Differenzialität, die es ihr erlauben würde, wirklich in die neuen Horizonte einer postontologischen Theorie des Sinnes einzutreten. Der Sinn, der von den symbolischen Formen her generiert wird, hat eine kategorial verbürgte Festigkeit, die ihm von sich aus einen Inhalt gibt. Erst Saussures differenzialistischer Strukturalismus erlaubt es diese Sinninhalte vollständig in Differenzen, d.h. in kontingenten „Sinnwirkungen“ (effets de sens<sup>49</sup>) aufzulösen.

Ist nun die Differenzialität des existentialphilosophischen Ansatzes von seinen Anfangsgründen her bei der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem schon verbürgt, so erweist er sich als entscheidend weniger de-ontologisierend als Saussures Konzeption. Vor allem erscheint er in seiner differenzialistischen Virulenz weit unterlegen zu allem, was sich in dieser Konzeption an de-ontologisierenden Potenzen in den strukturalistischen und poststrukturalistischen Ansätzen in den Sozial- und Humanwissenschaften entfalten wird<sup>50</sup>. Dies liegt an der Tatsache, dass die Existenz- und Seyns-geschichtliche Philosophie und Hermeneutik der Gefahr einer Essenzialisierung und Mystisierung der Sprache in ihren partikularen Gestalten erliegen<sup>51</sup>. Die absolute Vorgängigkeit der Sprache gegenüber allem, was an ihr und durch sie erscheint – und das ist die Welt als solche – verbindet sich hier mit einer Sammlung dieser Sprache zu einem Einen und vollständigen Anspruch, der eins mit dem geschichtlich-geschickhaften Zuspruch des Seins selbst ist. Dies kann nicht der strukturalistischen und poststrukturalistischen Auflösung aller gestalthaften Determination standhalten. Denn hier wird *eine* – jeweils partikulare – Sprache angesetzt, welche ihre gestalthaft determinierten Sinnwirkungen als geschichtlich-geschickhaft ereignete Sprache erzeugt. Zuletzt muss man noch darauf hinweisen, dass die vom Poststrukturalismus ins äußerste getriebene Differenzialisierung aller Sinnentwürfe, welche alle denkbaren Anzeigen von Begegnendem in der Welt grundsätzlich ambiguisiert und als radikal kontingent setzt, die Kardinaldimension der Artikulation aus den Augen verliert. An dieser muss festgehalten werden, wie Saussure es letztlich nachdrücklich tut, während er im selben Atemzug seine grundlegende Intuition in das Wesen der Sprache als ein Operieren der Differenz formuliert und entwickelt<sup>52</sup>.

49 Dieser (für unsere Theorie kardinale) Begriff ist im Strukturalismus recht geläufig, ohne jedoch dass dessen (differenzialistische) Reichweite richtig ermessen wird. Siehe z.B. Guiraud, Pierre, *La stylistique*, Paris Presses universitaires de France 1972, S. 59.

50 Dies ist eine der zentralen Thesen von unserem oben zitierten Buch: *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*.

51 Die Partikularität einer Sprache wird bei Heidegger zunächst völkisch gedacht als die einer Sprache, die von einer völkischen Schicksalsgemeinschaft gesprochen, d.h. geschichtlich verantwortet wird.

52 Es sei hier pauschal auf das *Cours de linguistique générale* (Paris Payot 1985) verwiesen, dessen Gesamtansatz mit der These steht und fällt, dass es in der Sprache nirgends Identitäten, sondern nur Differenzen gibt (zur Formulierung, siehe *Cours*, S. 166).

Die Artikulationstheorie ist die einzige Theorie, welche den Primat der Differenz stringent in all seinen weit verzweigten Konsequenzen realisiert, ohne dabei die aktiven artikulatorischen Prozesse, in denen sich die Sprache im Sprechenden – und im Körperhabenden – vollzieht, außer Acht zu lassen. Das Phänomen der Artikulation ist Urphänomen eines jeden Sinnerlebens: es ist das Phänomen der Anzeige des Aufkommens von Etwas in der Welt in dem jeweiligen Sinn, den es macht; diese Anzeige ist rekognitiv und ekplektisch: sie ist ein Sich-Gewahrwerden der Emergenz eines Sinnereignisses, wobei das Sinnvolle, das sich da ereignet, immer sich plötzlich-ekplektisch für den (wahrnehmenden) „Sinn“ formt. Eine solche Anzeige erlallt und ertastet die Welt. Sie kann nicht geschehen ohne die Frische des Erstvollzugs, der immer das Etwas anzeigt, als ob dessen Gegenwart zum ersten Mal erfahren werden würde. Dadurch unterscheiden sich Artikulationen grundsätzlich und durchgehend in ihrer Intensität. Es gibt nur (relative, differenziale) artikulatorische Intensitäten oder Lebhaftigkeiten – Frischen, könnte man sagen<sup>53</sup> –, und keine Artikulationen an sich. Wenn diese Intensitäten bis zu bestimmten abgeschwächten Stufenlagen niedergehen, lässt sich durchaus feststellen und sagen, dass es keine Artikulationen mehr sind.

Artikulationen zeigen dadurch niemals fertige, bereits verfügbare (Welt/ Sinn)Inhalte an. Sie spiegeln keine Perzeptionen (solcher Inhalte) wieder, sondern entsprechen einem Erleben-und-Deuten in Einem, das wir ein Apperzipieren nennen, in dem alle *realia*, *qualia* und *motus* auf die sie konstituierenden Qualitäten der „Bewegtheit“ hin zurückgeführt werden, genauer von diesen her erfahren werden. Alles, was sich in der Welt wahrnehmen, angehen, anzeigen und deuten lässt, ist innerlich zu dem hin bewegt, was es als fertiges Etwas erscheint. Die festen Züge/ Inhalte, die an ihm erscheinen, sind an Bewegtheiten, an Stilen und Spins der Bewegung seiner Teile apperzipiert. Das Flachsein einer Tafel, das Rundsein eines Ringes sind innere Bewegtheiten dieser Dinge, der warme Ton einer Ansage, der strenge, z.B. argumentative, Aufbau des Inhalts dieser Ansage, die Bedeutung eines jeglichen Wortes dieses Inhalts aus den Wirkungen der Differenzspiele an seinem Signifikanten, das Vorkommen von all dem im Präsenzfeld des Erfahrenden; all diese Items entsprechen Qualitäten der Bewegtheit an Dingen, Qualitäten, Ereignissen. Diese Qualitäten werden im artikulierend Anzeigenden innerlich im Prozess dieser ihrer (artikulierend anzeigenden) Apperzeption erbildet<sup>54</sup>. Mag der Artikulierende verbal oder non-verbal artikulieren, er mag bloß wahrnehmen, in allen intentionalen Lagen enthält die wie auch immer geartete Ausrichtung auf das Objekt diesen Moment der innerlichen Bewegung des Nachvollzugs der inneren Bewegtheit des Erscheinenden, welcher Natur es auch immer sei – ob *reale*, *quale* oder *motus*. Dabei kommt die Bewegtheit des Erscheinens selbst zunächst in Frage, denn diese Bewegtheit ist die zuallererst apperzipierte: sie macht den intentionalen Sinn

53 Zur Idee einer Frische der Artikulation und der Deixis als einer Frische der Präsenz (zur Welt), siehe mein: *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance*, 1. *Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012, S. 210, 331, 477, insbes. 495ff.; sowie mein oben zitiertes *Genèses du corps*, S. 56ff.

54 Man würde sagen wollen: nachgebildet. Das ‚nach‘ ist aber irreführend, da es eine zeitliche oder sachliche Vorgängigkeit der „Sache“ suggeriert.

der Anzeige selbst, den unauslöschbaren Moment ihrer *Ekplêxis*. Das Erste, was apperzeptiv wahrgenommen wird, ist das Hineintreten einer Präsenz in die Präsenz. Dieses Hineintreten ist selber eine Bewegtheit der Welt als das, woher alles begegnet. Es hat seine eigenen Bewegungstile und -qualitäten, die an der Bewegtheit den differenzialen Spin ausmachen<sup>55</sup>, der es erlaubt, diese Präsenz überhaupt als einen Sinneffekt anzuzeigen<sup>56</sup>.

Dieser Ausblick auf eine Theorie der Artikulation kann keine wirklich instruktive Idee davon geben, was eine solche Theorie ist und welche Art von Einsichten sie erbringt. Er kann nur andeuten, dass in Bezug auf die Problematik der philosophisch schon gesicherten Vorgängigkeit der Anzeige und der philosophisch ebenso wie sozial- und humanwissenschaftlich vollzogenen Umstellung der Beobachtung und Begriffsbildung von Identität auf Differenz, noch Einiges an Grundlagenarbeit zu leisten ist. Die Motive und Gedanken, welche die Strömungen der De-ontologisierung in diesen verschiedenen Bereichen leiten, sind weit davon entfernt, in ihren interessantesten Aspekten ausgeführt worden zu sein. Die Orientierung im Denken, wie sie in der heutigen Landschaft seines Vollzugs erfolgen soll, erfordert unter diesen Umständen eine ungemein geduldige, ihre Begriffsentscheidungen weitest möglich ausführende Theoriebildung.

---

55 Zu diesem Begriff des Spins, siehe *Sciences du sens*, S. 186.

56 Über die Bewegtheit (der Präsentation) zur Präsenz, siehe meine Beschreibungen in: *Genèses du corps*, S. 77ff.





## Que veut dire : « Il n'y a pas de métalangage » ?

### La question du métalangage et son repère épistémologique

Ce qui suit est un exposé de thèses référant à des arguments qui ont été en partie développés ailleurs et que je présenterai de façon cursive ici<sup>1</sup>. Ce parti, pris pour des raisons pratiques – celles d'une contribution qui devait être produite dans des délais forts courts –, me semble après coup pouvoir se revendiquer comme tel. Cette présentation peut, en effet, se lire comme un abrégé théorique capable de stimuler la réflexion sur l'idée même de métalangage. De fait, elle repose comme à neuf la question du métalangage à partir d'un horizon plus large dans lequel les cristallisations conceptuelles qui, dans les sciences du langage et la sémiotique en particulier, se sont établies autour de cet objet, se déforment et perdent en consistance. Or, le procédé peut avoir bien des avantages. Une fraîche approche de la question à un niveau épistémologique où les concepts réacquièrent un certain flottement se révèle capable de donner voie à de nouvelles intuitions et de nouvelles élucidations. Il est clair que cela ne peut se faire que si la dédifférenciation des concepts s'accomplit dans un horizon théorique qui lui-même est fiable et instructif. Je crois personnellement qu'il l'est bien : il s'agit, en effet, d'un repère théorique qui se constitue à partir des théories épistémo-

---

1 Les travaux où une partie de ces arguments a été publiée sont les suivants : *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2002 ; *Trajectoires de l'immatériel. Contributions à une théorie de la valeur et de sa dématérialisation*, Paris CNRS Éditions 2004 ; *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004 ; *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006 ; « What does it imply to operate on the basis of difference instead of identity? Towards a post-ontological theory of society », in Niels Lehmann, Lars Qvortrup and Bo Kampmann Walther (eds.), *The Concept of the Network Society: Post-Ontological Reflections*, Frederiksberg Samfundslitteratur Press 2007, p. 181-208 ; « Emergenz und Emergenzsinn. Ein Denkgang in die Knotung von Kontingenz », in *Soziologische Jurisprudenz, Festschrift für Gunther Teubner zum 65. Geburtstag*, Berlin Walter de Gruyter 2009, p. 37-48 ; « Vergilbung und Vergilbung der Vergilbung. Zum Phänomen der Apperzeption des Alterns von Bildern, Stimmen, Texten, ... », in *Hide and Seek. Das Spiel von Transparenz und Opazität*, edd. Markus Rautzenberg / Andreas Wolfsteiner, München Fink Verlag 2010, p. 193-211 ; « La science du social et l'involution de la socialité. De Durkheim à Luhmann », *Revue Internationale de Philosophie*, numéro spécial *Niklas Luhmann*, ed. Christopher Thornhill, Bruxelles, 2012, p. 9-35. (L'ensemble des contributions et des articles cités sont reproduits dans le présent recueil). Le reste de ces arguments provient de travaux restés à l'état d'ébauches, mais qui appartiennent aux mêmes périodes et aux mêmes horizons théoriques que ceux des travaux publiés.

logiques les plus poussées dont nous disposons aujourd'hui, telles la théorie des systèmes dans sa version luhmannienne, les médiologies allemande (*Medientheorie*) et française, la théorie de la communication, la linguistique et la sémiologie d'inspiration saussurienne, la protologique de la forme de Spencer Brown. Le travail qui a permis de faire consister, à partir de la variété de ces théories, un repère épistémologique robuste peut être considéré comme assez avancé, autorisant dès lors de situer la réflexion qui suit sur son sol.

Les thèses exposées sont donc celles qu'une longue pratique des problématiques épistémologiques des sciences humaines et sociales a fait mûrir dans une succession de travaux. Elles se laissent sans peine rassembler autour de la question du métalangage parce que celle-ci n'est autre au fond que celle de toute distanciation d'une observation<sup>2</sup> par rapport à elle-même dans un acte qui a été traditionnellement conçu comme réflexif, mais qui ne doit pas être nécessairement construit comme tel. On entend, en effet, communément par métalangage un langage « réfléchissant » sur un langage qui a par rapport à lui le statut d(e langage-)objet et qui se caractérise à partir de là par une infériorité d'ordre logique en relation au langage qui le prend pour thème de sa deixis. Un métalangage est ainsi représenté comme une construction théorique qui « s'exhausse au-dessus » d'un langage donné et le domine par là d'une capacité de l'observer et de formuler à son sujet des énoncés qui apparaissent comme « faisant retour » sur lui pour le décrire et faire comprendre son fonctionnement. L'idée de métalangage est de cette manière inséparable de celle d'un *surplomb* d'un plan d'observation par un autre ainsi que de celle d'une « courbure » de l'observation qui la ramène sur elle-même et lui fait faire réflexion sur le plan de son premier déploiement. Distinction et hiérarchisation – selon des degrés de complexité logique – de niveaux de l'observation; réflexivisation de celle-ci par courbure et retour de l'observation sur elle-même; constitution de l'observation sur laquelle retour est fait en un statut d'observation-objet; supposition d'une consistance interne au niveau de l'observation surplombante qui permet de la poser comme un « langage » observateur du « langage » observé; telles sont les opérations nécessairement impliquées dans toute entreprise d'ouverture d'une perspective métalangagière sur un plan d'observation quelconque du monde qui a la consistance d'un langage.

Le parcours épistémologique auquel je me réfère pour reposer la question du métalangage peut lui-même se lire comme une radicalisation croissante de la négation de la possibilité d'un métalangage. Cela veut dire que les quatre piliers indiqués de la conception courante du métalangage, à savoir *surplomb*, *réflexivité*, *objectivité* et *consistance*, se révèlent être des présuppositions sans fondement dès le moment où on les plonge dans le repère théorique dont je parle. Pour donner une idée de la manière dont ces présuppositions se déconstituent

2 Je fais usage du concept de l'observation tel qu'il a été développé dans le constructivisme radical. Cf. là-dessus : Foerster, Heinz v., *Observing systems*, Seaside Calif. Intersystems Publications (2<sup>e</sup> ed.) 1984; Luhmann, N., Maturana, H., Namiki, M., Redder, V., Varela, F., coaut., *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien*, München Wilhelm Fink 1992. L'avantage de ce concept est son extrême largeur qui permet de référer à une objectivité quelconque sans préjuger de sa teneur, puisqu'il ne renvoie qu'aux opérations de différenciation qui la construisent sur un fond d'indétermination toujours présent. Il est ainsi consonant avec l'approche différentialiste que j'explicite et adopte tout au long de cet article.

dans ce repère, je me propose d'emprunter un fil conducteur qu'on pourrait appeler génétique : partant des opérations les plus simples de la deixis langagière et de l'émergence en elle de la distinction entre l'indication et son objet, nous parcourons un certain nombre de niveaux de complexification de cette distinction ; nous verrons alors comment au sommet de cette complexification, dans les conditions de l'intellection théorique qui sont les nôtres, les distinctions en question ne peuvent plus s'étagier en niveaux hiérarchiques et réflexifs, mais rentrent en elles-mêmes et forment des figures paradoxales d'entrelacs avec le distingué en elles ; nous verrons enfin comment ces figures ne permettent plus de maintenir ce distingué dans une distance d'objet par rapport à l'observation qui le produit.

### Le langage et l'horizon de ses premières altérités

La manière générale, à la fois commune et savante, de se représenter le langage est celle d'une entité idéelle ou mentale qui se rapporte, pour les dire, à des objets du monde. Ce dire se comprend toujours et très intuitivement comme la deixis – la monstration – d'états de fait du monde. Dès le départ sont posés dans cette représentation deux cours de choses, le cours langagier et le cours mondain, l'un se rapportant à l'autre comme à ce qu'il nomme ou montre.

Une telle représentation est d'une robustesse extrême. Des cultures les plus lointaines et les plus anciennes à celles qui nous sont les plus familières et qui font notre présent historique, le langage est perçu comme l'autre de la « chose » ou de l'« objet » mondain. Cet autre peut, de son côté, être représenté très diversement. Par contre, la dichotomie, la distinction, c'est-à-dire l'altérité dernière du « mot » (l'élément exemplaire du langage dans toutes les cultures) et de la « chose » restent représentation universelle.

Le parcours ascendant que nous entreprenons à travers des formes de complexification du rapport d'un langage à son « objet » veut éprouver la solidité de cette altérité. Nous nous rendrons compte en effet que les quatre moments indiqués plus haut (surplomb, réflexivité, objectivité et consistance) s'enracinent dans cette altérité fondamentale et qu'ils ne tiennent que tant que celle-ci se maintient de son côté ; que la remise en question des quatre moments dans leur ensemble est une remise en question de cette altérité en tant que telle – alors qu'une remise en question partielle de ces moments lui laisse une validité partielle.

La dichotomie constitutive de la représentation de ce qu'est un langage n'est pas atteinte par les diverses potentialisations du langage connues de certaines cultures et de leur type de rapport au monde. Baignant encore dans les enchantements de l'ouverture et du déroulement du monde, ces cultures font participer le langage des flux mystiques de l'apparaître et lui accordent ainsi une efficace particulière. L'usage du langage n'y est pas platement déictique, mais dans bien des cas évocateur et conjurateur de forces capables de mouvoir, transformer ou même d'annihiler les choses visées en lui<sup>3</sup>. Or, notre thèse est que l'altérité constitutive que nous pointons se maintient même dans le cas d'un « langage magique » de l'origine.

---

3 Voir là-dessus : Malinowski, Bronislaw, *The Language of Magic and Gardening*, Bloomington Indiana University Press 1965, en particulier le chap. « An ethnographic theory of language ».

Tentons à présent de nous faire une idée de la manière dont la dichotomie indiquée s'enrichit et se nuance à partir du moment où une distinction est faite entre le mouvement d'aller de la deixis langagière vers la chose et le mouvement de son retour sur elle-même. Le premier constat qui s'impose est qu'une telle distinction ne va pas de soi et demeure inconnue dans beaucoup de cultures. Un retour de la deixis sur elle-même, dans une différenciation expresse de ce qu'elle est quand elle va droit à son objet, emporte en effet la saisie du langage en tant que tel et la reconnaissance de ce qui se passe en lui au point de vue de ce qui doit apparaître comme sa fonction propre. Or cela semble exiger, quelle que soit l'évidence et la facilité de l'opération pour des cultures lettrées par exemple, toute une série de distinctions préalables.

Posons d'abord que le langage comme un médium qui médie une opération langagière est nécessairement inapparent de l'inapparence de tout tiers médial tant que l'opération de médiation est actuelle<sup>4</sup>. L'énoncé est un axiome médiologique : on ne peut à la fois diriger son attention sur les mots qu'on dit, sur le miroir qui reflète une image, en même temps que sur la chose dite ou l'image vue. Ou encore : si l'air est médium de la vision, on ne peut le voir en même temps que l'on voit le vu en lui. Les exemples peuvent être multipliés à loisir, avec un égal degré d'évidence.

Ce dont il s'agit ici, c'est d'abord d'une saisie – la plus indéterminée, en un premier temps – du langage en dehors de sa médiation. Or, il y a une saisie primaire du langage comme un objet du monde parmi les autres, car le langage comme acte de proférer des sons (c'est-à-dire comme parler) et comme ces sons (c'est-à-dire comme parole-*phônê*, ou résultat de la phonation) est un phénomène obvie qui est perçu couramment, indiqué fréquemment dans le langage lui-même, c'est-à-dire est thème dont on parle (« sa voix est douce » ; « son débit est lent » ; « il articule merveilleusement bien » ; ...).

Il y a également une saisie de la composante « incorporelle » du langage comme phénomène du monde au même titre que de sa composante « corporelle » ou sensible. Le monde ne contient pas, en effet, uniquement des « corporels » – pour utiliser une terminologie stoïcienne –, mais des « incorporels », comme par exemple le droit<sup>5</sup> : avoir un droit sur une chose est un fait du monde, s'indique couramment dans la communication, fait l'objet de transactions et d'actions, etc. Le langage en tant que ce qui fait pendant à la voix élocutrice, en tant que contenu sensé de l'élocution fait aussi partie des phénomènes mondains et s'indique dans le langage lui-même (« il a des mots choisis » ; « je déteste cette expression » ; « il dit des choses obscures » ; ...).

Dès lors, un langage peut se prendre lui-même pour thème – et il le fait couramment – sans engager des formes de réflexivité particulière. Le langage ainsi indiqué dans une deixis qui en fait l'objet d'un dire langagier, reste en quelque sorte « en dehors » du langage qui

4 L'inapparence du tiers médial, du *metaxu*, est déjà axiome aristotélicien. Le texte le plus relevant est *De Anima*, 418a sqq.

5 Le droit est l'exemple par excellence de l'*incorporelle* dans la théorie juridique romaine. Voir les *Institutiones*, II, ii, 2-3.

indique. Il n'implique pas un véritable retour de la deixis sur elle-même. Il se tient dans la ligne d'indication « droite » pour ainsi dire de l'intention parlante, qui peut être effectivement parlée, i.e. se faire à haute voix, ou ne pas l'être et rester « simplement » pensée, ce qui ne change rien à son articulation langagière – en une parole muette. Décisif est ici non pas seulement le fait que le langage en question, en sa double composante corporelle-incorporelle, soit un fait du monde (corporel et incorporel) « dehors », mais qu'il le reste après que l'intention parlante se dirige sur lui en le prenant pour thème de son dire.

Courbure-et-retour sur elle-même de l'intention langagière est pour nous le fait émergent, et c'est le lieu d'émergence précis de ce fait qu'il s'agit de préciser – un lieu qui ne se trouve pas, en tout cas, dans l'aire du rapport, discuté en dernier, de thématization du langage.

Allant un peu plus loin sur la trajectoire des usages possibles du langage qui le mettent dans un rapport de quelque nature et portée qu'il soit avec lui-même, nous rencontrons un phénomène que toutes les cultures connaissent, qui est celui d'une altérité / pluralité de langages – appelés ici « langues » (Zunge, לִשׁוֹן) ou « lèvres » (χείλος, שפה)<sup>6</sup>. Tout le monde sait, tous les hommes parlants savent qu'il existe d'autres langues que les leurs, langues parlées par des groupes humains voisins ou lointains. Ce qu'une langue sait pour ainsi dire dès ses premiers usages, c'est qu'il y a elle et d'autres variétés d'elle. Elle sait que des choses se disent différemment dans d'autres parlars, d'autres « idiomes »<sup>7</sup>. Ces différences peuvent être légères et ne référer qu'à des particularités très limitées, n'engageant que des variations de nuances vocaliques par exemple – touchant les gradients d'ouverture des mêmes voyelles de la langue en question. Elles peuvent être moyennes dans les variétés dialectales, par exemple, de ce qui est reconnu encore comme la même langue sous des guises diverses<sup>8</sup>.

Elles peuvent, enfin, être drastiques quand la langue étrangère ne se laisse comprendre en aucune de ses parties et qu'elle paraît si étrange qu'on se pose la question s'il s'agit bien là d'une langue située à un niveau comparable de linguisticité pourrait-on dire – la tendance étant là de désigner le parler étranger, choquant d'être si sonore ou si guttural, saccadé, étrangement pitché, criard ou anormalement traînant..., de barbare, paraissant tout à fait incompréhensible à force d'être fruste.

Quelle que soit la proximité ou l'étrangeté de l'autre langage, c'est-à-dire quelle que soit le marquage de l'altérité du langage – tant qu'elle reste celle d'un autre langage humain et exclut toute méprise avec un langage animal, ce qui est toujours le cas –, la deixis d'un langage autre par ou dans un langage fait apparaître en celui-ci, c'est-à-dire plus exactement en

6 Cf. sur la problématique de la division des langues : Lapidot, Elad, « Fragwürdige Sprache. zur Phänomenologie der Heiligen Zunge », paraît in *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur*, X, 2013 (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht).

7 L'*idioma* est le caractère propre d'une chose, une particularité. L'application du mot par extension au langage pour signifier un idiome est tardive (: n'est pas grecque classique).

8 La reconnaissance de l'appareillement de dialectes ou de langues régionales devient de moins en moins évident à mesure que l'on considère les couches les moins instruites des parlants concernés. Cf. la remarque de Renan allant dans le même sens, in *Histoire du peuple d'Israël, Œuvres complètes*, vol. VI, Paris Calmann-Lévy 1953, p. 90.

ses parlants, une première « surprise ». Il s'agit de ce que j'appelle une aperception réognitive<sup>9</sup>, laquelle est toujours, en tant que telle, distanciante. La langue étrangère paraît toujours « étrange », curieuse, elle correspond toujours à la « découverte » qu'il existe une autre langue que celle dans laquelle on baigne. Elle marque une des premières reconnaissances préreflexives du donné d'un langage à un autre langage – sous la forme d'une langue à une autre langue. La saisie primairesment « étrangée » de ce donné a toujours pour répercussion, reflet ou réfléchissement l'aperception que le langage propre est un langage parmi d'autres ; qu'il y a une pluralité de langues et qu'il y a dès lors dans toute langue un pluriel du mot langue lui-même.

Le passage de la singularité à la pluralité linguistique paraît évident ou anodin, mais ne l'est pas de fait. Il renvoie à une expérience de « sérialisation », comme je l'ai appelé ailleurs<sup>10</sup>, qui n'est pas sans effet dans la structuration de la cognition et de l'affect. La capacité de concevoir la non unicité d'une chose et de l'insérer dans une multiplicité en laquelle elle ne cesse de se dédoubler et de se trivialisier, n'est pas donnée dès l'origine, mais s'acquiert dans le cours du développement de la perception et de l'intelligence<sup>11</sup>. Elle correspond à l'une des premières expériences de distanciation objectivante. En effet, elle crée le monde des espèces et des genres, des multiplicités et des séries du même. Elle fait sortir de l'ennui et de la perte de soi dans l'objet, et met fin à l'enveloppement du sujet par le singulier en le soustrayant à la fascination de celui-ci.

L'observation originaire baigne en effet encore dans l'indivision du corps, du sens et du monde. L'univocisation de parties et de fragments du monde laisse émerger des massifs objectifs parfaitement singuliers. La reconnaissance de l'inertie de ces massifs, de la non nécessité de plongée dans leur substance sensorielle, la solidification progressive de leurs limites externes les font apparaître comme objets à distance de soi, délimités dans l'espace et le temps, et pouvant avoir une multiplicité d'occurrences simultanées ou successives dans le monde perçu. Ils sont reconnus comme unités d'une possible multiplicité. Nous appelons cette pluriellisation le devenir sériel des objets. La sérialisation est une compétence cognitive inhérente à la compétence générale du sujet transcendantal de la phénoménologie de produire ce que Husserl appelle la forme-monde (Weltform) qui est en fait celle d'un monde des objets<sup>12</sup>.

9 Sur les mécanismes ekplectiques (c'est-à-dire engageant une surprise) de la réognition, voir *Sciences du sens*, p. 196 ss. Quant au concept de l'aperception dont j'ai exploré la dimension réognitive, voir mon *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

10 *Sciences du sens*, p. 306 ss.

11 La grammaire et la logique ont présenté la multiplicité de l'occurrence du même comme un fait neutre qui engage une dimension purement numérique : de même que l'on parle d'un cheval et d'une chaise on peut parler de plusieurs chevaux et chaises. C'est pour cela d'ailleurs qu'il y a des noms communs, communs précisément à une pluralité de choses identiques ou semblables – alors que le nom propre ne renvoie qu'à l'occurrence unique de son porteur, qu'il sert, idéalement, à nommer de manière parfaitement singulière.

12 Sur la Weltform comme forme universelle de la donation du monde, voir : Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag Niehof 1969, p. 33.

Elle correspond, en termes piagétien, à l'acquisition des schèmes de la cognition primaire par le moyen desquels s'acquiert l'univocité basale du monde.

Il est dès lors clair que l'« altérisation » du langage et sa pluriellisation sont des facteurs de son univocisation objectivante et qu'elles participent à sa transformation d'un objet unique-enveloppant en un objet pluriel-enveloppé et délimité à l'intérieur de contours qui lui donnent une certaine extériorité-objectivité. Pour sortir de son unicité, il lui faut « finir » quelque part pour laisser ses autres semblables avoir occurrence « à côté » de lui, dans l'espace logique de leur compossibilité. Il ne peut d'ailleurs « finir » qu'en rencontrant cet autre et ses frontières.

### **Les différents « retours » sur du langage. La question du retour métalangagier**

Un processus d'objectivation encore plus extériorisante et pour ainsi dire solidifiante du langage s'enclenche sans doute avec l'invention de procédés qui permettent de fixer ses productions phoniques au-delà de leur avènement. Un langage dont les mots sont captés par un médium qui les fixe et les enregistre, dont les énoncés peuvent se graver dans ce médium comme une suite de mots formant des phrases et des membres de phrases reconnaissables comme tels, acquiert une densité, une extériorité, une solidité, une « réité » particulières. Il devient, sous sa forme enregistrée (dans une écriture), disponible à l'approche et la saisie, à l'identification et la ré-identification, à l'interrogeabilité répétée.

Dès lors les productions langagières peuvent être sauvegardées et l'on peut « revenir » à elles à loisir. Ce retour est-il le premier retour vraiment « réflexif » et l'écriture est-elle le lieu d'émergence d'une courbure du langage dans son aller à l'autre de la chose de sa deixis qui fait faire un véritable retour du langage sur lui-même? Dans ce retour le langage devient-il véritablement un objet pour lui-même, situé « dedans » le langage et non plus dehors dans le monde?

Tout notre effort va à affiner le questionnement sur ce que serait le retour métalangagier sur un langage. Il nous faut pour cela toujours à nouveau nous présenter la grande variété des retours possibles du langage sur lui-même et là distinguer des retours véritablement réflexifs de ceux qui ne le sont qu'apparemment. Une fois que la qualité des différents retours aura été précisée, le retour métalangagier apparaîtra comme un véritable retour réflexif dont le plan est porté par les quatre piliers que nous avons nommés plus haut, à savoir surplomb, réflexivité, objectivité et consistance. Une telle re-flexion du langage sur lui-même apparaîtra, de son côté, comme faisant ultimement référence à la distinction entre le langage, d'une part, et l'autre de la chose de sa deixis, de l'autre. Au bout de notre questionnement se situe la thèse qu'il faut renoncer, dans les conditions de l'intellection qui sont les nôtres aujourd'hui, à poser un métalangage quel qu'il soit, ni les piliers indiqués ni même la distinction fondamentale du langage et de son autre ne pouvant plus être maintenus.

La finesse du questionnement devrait prévenir les raccourcis habituels que déclenche l'évocation de l'écriture. En effet, la réflexivité du langage n'advient pas nécessairement avec celle-ci. On peut imaginer les chants homériques écrits sans susciter les retours studieux sur leur langue, sa pureté, sa correction, sa beauté, les tropes qui en font l'art, alors même que



la forme «scholastique» de leur étude, leur tradition et conservation, leur commentaire et l'inventaire de leurs figures a été d'évidence réservée à l'âge de leur transmission écrite. Les grands poèmes classiques de l'Arabie préislamique, les Mu'allaqât, brodés sur de grands tissus précieux et suspendus au sanctuaire de La Mecque, semblent ne référer qu'au tout premier usage de l'écriture, à savoir son usage «monumental»<sup>13</sup>, servant à fixer le souvenir de choses exceptionnelles par l'érection d'un artefact symbolique impressionnant. On peut ainsi avoir du langage écrit sans que ne s'en produise, de ce seul fait du donné de l'écriture, une interrogation métalangagière – grammaticale, stylistique, rhétorique – quelconque<sup>14</sup>.

Le premier retour sur le langage qui emporte une observation soutenue de ce qu'il est en lui-même et de ses modes de fonctionnement doit le poser dans le champ d'une distinction qui n'est accessible qu'à une conscience réfléchissante située au-delà de toutes les formes énumérées de rapports préréflexifs du langage à lui-même. La distinction en question est la suivante: le langage a une forme spontanée d'opération ou encore une vie dans l'inconscience de lui-même; de ce langage se distingue tout autre usage du même langage enrichi pour ainsi dire d'une connaissance de lui-même. Il faut pour ainsi dire que le langage réfléchisse sa propre spontanéité pour qu'il advienne à ce retour sur lui-même. Il faut qu'il se sache fluent d'abord sans connaissance de lui-même, formant dans cette spontanéité la matière dernière de tout retour sur lui. Il faut que son prime état se constitue pour lui en ce qu'un second état peut en reconnaître. Il faut qu'il y ait en lui une aperception de sa première fluence à partir d'une distance à elle qui se constitue dès le moment où quelque chose se distend au sein du langage lui-même, où quelque chose se creuse en lui de l'ordre d'un rapport d'étrangeté de lui à lui-même.

L'advenue d'une telle conscience emporte celle de la perte de la spontanéité originarie, de l'impossible retour à l'âge matutinal de la première poésie. L'advenue des productions métalangagières de cette conscience, leur organisation disciplinaire et la systématisation de leurs enquêtes se fait classiquement sous le signe d'un exhaussement de la «Frühe» par rapport à toute la tardivité qui en déchoit. Cependant, ce point n'est pas important en soi. Le deuil et le désenchantement ne sont pas des caractères essentiels au rapport réflexif du langage à lui-même. Nous ne l'avons relevé que parce que la mythisation de l'innocence du premier langage, qu'aucune réflexion métalangagière ne vient encombrer, montre à quel point l'idée d'un retour du langage sur lui-même paraît gravement transformatrice du langage concerné; c'est-à-dire à quel point l'advenue d'un surplomb métalangagier est en lui-même improbable et choque la conscience langagière qui en fait l'acquis<sup>15</sup>.

13 Le *monumentum* ou *monimentum* est l'objet dédié à rappeler et avertir (*monere*).

14 Symétriquement, on pourrait soutenir que le premier âge oral n'a pas été complètement libre de ce genre d'interrogation, sans être matériellement capable de produire les pliages «scholastiques» de son discours et la superposition des couches de ses commentaires. Renan (*op. cit.* p. 263) serait tenté de postuler ce qu'on pourrait appeler un âge de latence de la médiation scripturale allant de la première disponibilité de l'écriture pour un peuple à l'usage littéraire que celui-ci peut en faire.

15 Renan (*op. cit.* p. 214) tient encore à la supériorité des «éclosions littéraires spontanées et anonymes» sur les «compositions réfléchies et littéraires».

Un langage qui a acquis cette aperception de lui-même et qui sait qu'il n'y a pas simplement un dire, mais des manières de dire, des règles du dire, des arrangements du dire ; qui sait qu'il n'y a pas seulement une puissance (de palabre ou de dithyrambe) ou un ressort inspiratoire (enthousiaste, vaticinant, aédique) du dire, mais aussi des règles et des arrangements qui fixent ces manières particulièrement impressionnantes du dire ; un tel langage dispose de descriptions et de formules de son dire qui ne lui permettent plus de fonctionner en toute première intention. Entre lui et lui-même se place ce qu'il sait (dire) de lui-même, et ce qu'il sait (dire) de lui-même transforme son dire : éveillé à la connaissance de sa grammaticalité, stylisticité, rhétoricité, sémioticité, il traverse pour ainsi dire les granularités de ses différents plans fonctionnels et constructifs. Ces granularités lui sont devenus perceptibles et se mettent pour ainsi dire en travers de sa vision, sans l'opacifier véritablement. Elles l'encombrent ou l'embarrassent d'un savoir de la manière dont les effets de langage sont produits en lui dans le passage de l'intention du dire à travers son médium.

Le paradigme le plus complet du rapport réflexif d'une faculté ou d'une fonction à elle-même a été donné très tôt dans l'histoire de la tradition occidentale. Il s'agit de l'*Organon* aristotélicien qui élabore une réponse pour ainsi dire définitive à la question posée toujours à nouveau dans les Dialogues de Platon : comment la pensée pense-t-elle ? Dans quelles conditions ses déroulements sont-ils instructifs, éclairants, probables, concluants, exacts, indubitables, irréfutables ? L'*Organon* représente une enquête d'une envergure et d'une complétude incroyables embrassant tous les modes du penser. Il livre un inventaire de ses figures que plus de deux mille ans d'efforts savants n'ont pu accroître de la moindre unité. Il nous confronte avec le fait ou plutôt le miracle d'un retour de la pensée sur elle-même qui donne des modalités de la production de ses effets (qui sont toutes les pensées pensables) une description quasi parfaite. Dès lors on peut dire qu'à peine la question de la pensée dans la pensée avait-elle été posée, qu'elle recevait ainsi une réponse détaillant tout son fonctionnement. Cette réponse fait en effet apparaître tout ce qui dans l'« implexe » – le dos – de la pensée la fait être ce qu'elle est, la fait produire les effets qu'elle produit. Elle donne l'exacte disposition de ses articulations, le relevé de tous les grains qui structurent l'épaisseur de son médium et qui font la granularité spécifique du penser comme faculté médiant tout rapport pensant au monde et produisant toute pensée concrète ou possible.

La réflexivité engagée dans cette enquête sur la pensée est paradigmatique en ce sens que la mêmeté de ce qui fait retour et de ce sur quoi le retour est fait est clairement plénière. En effet, c'est la pensée qui fait retour sur la pensée pour décrire et se donner raison de ce qu'elle est, de sa manière de fonctionner et d'éclairer ses objets. Nulle part ailleurs la mêmeté du réfléchissant et du réfléchi n'est aussi accusée. Le retour du langage sur lui-même auquel nous nous intéressons n'est pas un dire du dire ou un parler du parler dans le même sens qu'une philosophie – qui prend la forme d'une « logique » du penser, dans l'exemple donné – est une pensée de la pensée. Ce n'est pas le langage qui fait retour sur lui-même dans une théorie du langage, mais la pensée qui fait retour sur tous les phénomènes langagiers pour les éclairer et les intelliger. Qu'en faisant ce retour la pensée, elle-même langagière, fasse usage du langage ou s'équipe d'un langage particulier, ne fait pas du langage ce qui fait retour sur le langage.

Le penser a donc cela de particulier que son déroulement se replace indéfiniment « dedans » le penser. Sa structure d'englobance est celle d'une concavité absolument entropique qui empêche, pourrait-on dire, que du penser puisse d'une part se situer en dehors du penser – être de l'impensable irrelatif au pensable – ou encore se distinguer par du penser en général par un indice d'ordre qui distinguerait des penser pensant des penser et des penser pensés par les premiers. La mobilité réflexive de la pensée est à la fois illimitée et non indiciable.

Dès que la pensée se fait « réflexion », c'est-à-dire se met le moins du monde à user de ses capacités de faire retour sur n'importe lequel de ses objets, en particulier lorsqu'elle tente de se rendre raison des moindres aspects de son devenir intelligible en elle, elle perd tout épaississement médial. Plus précisément : tout retour de la pensée sur elle-même est l'opération même de dilution de cet épaississement. Les trajets de pensée qui vont d'elle à elle-même à n'importe quel niveau de réflexivité ne peuvent avoir aucune formalité<sup>16</sup>.

Autre est le retour sur le langage que fait faire une aperception de son donné premier, c'est-à-dire de son être-tel en ses divers usages ou entre d'autres langages – c'est-à-dire une aperception de sa contingence et de ses premiers plans de déroulement toujours spontanément-inquestionné. Autre est le retour sur le langage que fait faire la question, motivée par le cumul de telles aperceptions de son « étrangeté », de ce qu'il est et de comment il opère<sup>17</sup>. Ce retour donne un vrai surplomb sur le langage à cause de ce qu'un langage, à la différence de la pensée dont la granularité se dissout en chaque retour réflexif sur elle-même, est toujours un médium d'une granularité définie qui constitue toujours un épaississement médial structuré et structurant<sup>18</sup>.

## Les deux limites de résorption du métalangage

Il n'y a surplomb, réflexivité, objectivité et consistance d'un langage, c'est-à-dire il n'y a métalangage d'un tel langage que dans la mesure où ce langage correspond à une structure médiale déterminée qu'un retour sur son opération toujours « implexe », se faisant « dans le dos » de ses deixis d'objet, révèle. Cela veut dire qu'il n'y a métalangage que tant que le langage se meut, dans la compréhension qu'on en a, entre deux limites : la première est celle d'une assimilation du langage à la pensée comme appréhension et rapport au monde dans leur plus grande généralité ; la deuxième est celle d'une médialité qui ne se laisse pas fixer

16 Là-dessus voir l'argument complet dans mon : *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012, p. 518ss.

17 La question touche par exemple les règles qui norment la construction de ses séquences, celles qui garantissent la signification de celles-ci ; elle touche les raisons – de poesis langagière – qui font que certaines productions langagières affectent particulièrement leur entendeur ou leur lecteur et d'autres beaucoup moins, etc.

18 À moins d'identifier la pensée et le langage, surtout le « langage naturel » dans lequel on pourrait voir une capacité très semblable à celle de la pensée de défaire sa propre granularité quand il tourne sur lui-même. Nous discutons dans le paragraphe qui suit la portée d'entendements transcendants du langage, c'est-à-dire d'entendements qui en approfondissent la dimension originelle jusqu'à le rendre coextensif de tout ce dont il est l'ouverture déictique.

dans un plan du monde, mais se meut de manière à se réintroduire en elle-même<sup>19</sup> et créer une structure paradoxale qui brouille toute distinction d'ordre entre langage et métalangage, et les entrelace en des retours de l'un en l'autre qui interdisent tout surplomb d'une observation (d'un fait de langage) par l'autre (i.e. par un fait de métalangage).

La première limite nous amène à une compréhension du langage que l'on peut situer à l'extrême de la trajectoire de l'idéalisme philosophique, et qui fait du langage, pour un Heidegger, une actualité inaugurale de ce dont il est deixis<sup>20</sup>. Il est alors « transcendance » ou « ouverture » du monde. Il est transcendance – au sens étymologique du mot – de l'ek-sister en et vers le monde ou encore il est le « monde » comme ouverture actuelle-inaugurale (i.e. en accomplissement originant) de l'ouvert pour un Dasein. Le langage est alors la donation elle-même du monde ou le potentiel du monde d'être monde, d'être ouvert à la deixis de l'étant en lui par un existant. Langage et monde sont en un sens un même accomplissement (Vollzug), celui de l'ouverture de cette apophansis<sup>21</sup> comme l'acte du se montrer (du phénomène) et du montrer (du phénomène par le langage ou, pour le dire métonymiquement, le mot). Dans ce cas, le langage acquiert l'infinie concavité de la pensée elle-même et tous les faits se replacent sans cesse en son « dedans », qu'ils soient langagiers, métalangagiers ou non-langagiers. Rien ne peut se situer en dehors de lui, en irrelativité à sa puissance inauguratrice qui donne entrée à tout étant dans le monde – et hors de laquelle aucun étant ne peut s'indiquer lui-même en son apparaître ni être indiqué par quelque instance que ce soit.

L'autre limite est atteinte au moment où la médialité du médium, telle qu'elle était pensée dans les théorisations de la médiation produites dans le repère ontologique, se trouve minée en son objectivité et sa consistance. Le médium a tendance à perdre sa fermeté, son autonomie et son univocité comme cette chose qui s'interpose entre une observation et son observé à partir du moment où tant l'observation médiante que l'observé médié – qui tous deux coïncident dans le médium comme ce dans (l'élément de) quoi l'observation s'accomplit – ne mettent en jeu que des différences et nullement plus des identités. Or, c'est cela même qui arrive au moment où apparaissent à l'horizon des sciences du sens les catégories de la relation (dans le relationnisme simmélien) et de la différence (dans la sémiologie saussurienne) – et qu'elles se diffusent dans des concepts comme celui de la valence comme effet résultant d'un jeu de différences. Ces catégories s'imposent pour penser un objet (le sens) que les efforts les plus soutenus pour le penser comme unité-identité de contenu (Gehalt) et de valeur (Wert) ne peuvent maintenir dans le repère d'un plérôme – le « Reich des Sinnes »

19 L'idée d'une réintroduction d'un plan en lui-même s'inspire du concept de « re-entry » d'une différence en elle-même développé par Spencer Brown dans ses *Laws of Form* (2<sup>e</sup> ed. New York Julian Press 1977). Il ne se recouvre pas avec lui, car l'entrelacs qui naît de cette réintroduction n'est pas vu comme tel par Spencer Brown dont la théorie constitue un langage formel dans lequel la re-entry s'exprime en des formules, certes paradoxales, mais purement itératives – même si leur geste d'ensemble est oscillatoire. Dans ma propre esquisse paradoxologique, le mouvement de la réintroduction est spiralant et ouvert.

20 Voir par exemple : *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt Klostermann 1985.

21 Sur l'ambiguïté étymologique du terme, voir mon *Orexis* (op. cit. p. 554).

de la philosophie de la valeur allemande de la fin du 19<sup>e</sup> et du début du 20<sup>e</sup> s. – où chaque unité a sa place et à partir d'elle ses interrelations avec les autres unités<sup>22</sup>.

Les deux limites se croisent et cumulent leurs effets à l'endroit de l'auto-compréhension la plus générale du langage laquelle se déploie autour de ce que nous avons appelé plus haut la dichotomie constitutive de sa représentation, à savoir l'altérité dernière du langage et de la chose de sa deixis – c'est-à-dire la distinction fondamentale du « mot » et de la « chose ». Cette altérité est entamée de manière particulièrement dissolutrice par les tendances à l'œuvre sur les deux limites en question. En posant que l'idée d'un métalangage est toujours associée à une distinction de deux entités dont l'une est la référence déictique de l'autre, il est évident que tout ce qui peut atteindre cette distinction atteint le sens et la possibilité d'un métalangage. Or cela se fait parallèlement dans les deux foyers du développement de la culture philosophique et scientifique du 20<sup>e</sup> s. que nous venons d'indiquer : d'une part, celui d'une philosophie qui prône et réalise la « destruction » de l'ontologie qui a structuré la tradition occidentale de la pensée, à savoir l'onto-théologie de l'identité essentielle de l'être ; de l'autre, celui des « sciences de l'histoire » ou « de l'esprit » qui se transforment en des sciences de la production du sens articulées autour des principales configurations de celle-ci – le langage, l'agir social, le désir.

Pour prendre l'argument à rebours, nous pourrions dire que pour faire bouger cette altérité du langage et de ce dont il est deixis, il faut approcher ses deux termes d'une manière qui déconstruise radicalement le schéma catégoriel qui les produit. Or, une telle déconstruction n'a été mise en œuvre, en ses prémisses, que dans le grand mouvement qui a fait basculer l'orientation du rapport au monde de l'identité à la différence, lequel a mené à l'effondrement des sols ontologiques de tous les domaines de la connaissance et de l'action<sup>23</sup>. En m'intéressant à l'avènement de ce mouvement de désontologisation, je me suis posé la question de la répartition de ces potentiels sur les différents champs épistémiques et de la manière dont leurs effets se sont conjugués. Ma thèse a toujours été là-dessus<sup>24</sup> que, dans ce basculement, les véritables potentiels désontologisants se trouvent du côté des sciences humaines et sociales

22 Sur la Wertphilosophie, il suffit de renvoyer ici aux *Frühe Schriften* (Frankfurt Klostermann 1972) de Heidegger – où sont imprimées la Dissertation (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) et la Habilitationsschrift (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) – pour retrouver toutes les références nécessaires. Les deux travaux en question sont parfaitement imprégnés de cette philosophie et en livrent un exposé centré autour de questionnements qui finiront par la renverser.

23 L'enquête que j'ai menée dans *Sciences du sens* sur ce mouvement m'a permis de le situer à un seuil historique qui coïncide assez précisément avec le commencement du 20<sup>e</sup> s.

24 De *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren?* à *Sciences du sens*. Il faudrait sans doute noter que deux entreprises philosophiques d'une grande radicalité désubstantialisante, à savoir celles de Spinoza et de Deleuze / Guattari, mériteraient un examen à part dans le cadre de cette estimation des potentiels de désontologisation. Surtout la conception d'un « plan d'immanence » chez Deleuze / Guattari (*Mille plateaux*, Paris Minuit 1980) est relevante ici, qui est assez proche de ce que nous exposons plus loin de l'élément de transfinitude dans lequel l'ensemble des pôles impliqués dans l'opération de la représentation se trouvent plongés – et en quelque sorte dissous. Cependant, il faudrait arguer que l'entreprise de Deleuze / Guattari est déjà très fortement informée par le différentialisme structuraliste et qu'elle ne repose pas du coup sur un sol philosophique indépendant.

et non pas de la philosophie ; qu'ils atteignent leur maximum dans le différentialisme<sup>25</sup> saussurien et le projet hyperthéorique de Niklas Luhmann ; qu'ils dépassent décisivement ceux de la destruction heideggerienne de l'ontologie, même là où celle-ci opère une reprojektion radicale de la compréhension du langage qui mène la trajectoire de l'idéalisme herméneutique jusqu'à un terme qui le dépasse et le clôt.

Certes, le langage chez Heidegger n'est plus seulement pensé comme un apriori catégorial qui conditionne la donation même de la chose en prédonnant la grille herméneutique, variable d'une langue et d'une culture à l'autre, sur le fond de laquelle son apparaître est rendu possible ; il est, comme nous le disions, la puissance inaugurale elle-même qui ouvre le monde et constitue l'acte même de son apparaître. Or, un tel extrême de l'apriorisation du langage ne se soutient que d'un réenchantement de son acte et de son concept, alors que les sciences du sens à partir de leur tournant différentialiste ne voient dans le sens lui-même qu'un effet produit par l'évènement de l'allumage de « différences » et construisent le langage à partir de « structures » (de production de ces effets) caractérisées par une contingence fondamentale ou du fondement.

Ainsi un fait capital de l'histoire des sciences du sens au 20<sup>e</sup> s. a été l'émergence de l'idée de l'inexistence d'identités-unités ayant la forme générale de « contenus » – qui sont ce qu'ils sont sur la base de la positivité et de la clôture de leur teneur (Gehalt). À la négation du donné de ces identités fait pendant l'affirmation qu'il n'existe dans un champ quelconque du sens que des « différences »<sup>26</sup> et leur opérer dans des « structures » ou des « systèmes ». Or, l'émergence de concepts du type de ces deux derniers (à savoir, structure et système) ouvre la possibilité de théorisations *générales* de la différence qui permettront de transposer à tous les domaines d'« objets » et tous les « contenus » l'approche structuraliste ou systémiste. Dès lors, c'est une nouvelle universalité qui se constitue et qui est celle de (l'opération de) la *différence* ou de l'opérer d'une distinction<sup>27</sup> à l'œuvre en toute observation, c'est-à-dire en toute chose pensable et indicable. De fait, la première tendance qui s'impose à tout penseur de la différence qui en découvre l'idée dans son domaine premier de recherche sera de la généraliser. Penser la généralisabilité de la différence sectorielle – du langage, du vivant, de la société, etc. – est en quelque sorte une nécessité. Dès qu'elle accomplit sa mutation différentialiste, une théorie réclame immédiatement l'extension de son intellection spécifique à tous les objets possibles, pour de là revenir vers ses objets de départ et en trouver sa plausibilité et son intelligibilité multipliée. De science du langage verbal, elle réclame de devenir

25 Je subsume sous le titre 'différentialisme' tous les projets philosophiques, épistémologiques et théoriques qui délaissent l'orientation ontologique sur l'identité pour l'orientation désontologisante sur la différence. J'appelle différentialisation l'accomplissement de ce passage dans les différents champs du savoir concernés et y voit des processus typiques de transformation catégoriale que j'ai décrits dans *Sciences du sens* et *Was heisst: Sich an Differenz statt an Identität orientieren?*

26 L'énoncé époqual est le suivant : « ... dans la langue il n'y a que des différences... sans termes positifs... » (Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, éd. critique de Tullio de Mauro, Paris Payot 1985, p. 166).

27 « Draw a distinction » est l'injonction originaire qui ouvre les *Laws of Form* de Spencer Brown (*op. cit.*).

une science de tous les signes en général (une sémiologie générale), de science de systèmes biologiques particuliers, elle exige de devenir une « general systems theory ».

La « différence » comme « opération » a transformé le rapport à soi de l'intellection en donnant à celle-ci des puissances de réflexion et d'explication insoupçonnées. L'accroissement non linéaire des potentiels d'une intellection de revenir sur elle-même a transformé l'idée et les actes mêmes de ce qu'on s'est toujours entendu pour appeler « réflexion », de quelque ordre et en quelque discipline qu'elle soit exercée. Une nouvelle réflexivité est dès lors actuellement possible qui rompt, sans que cela soit clair pour la pensée elle-même qui la pratique, avec les traits définitoires de la réflexivité classique que sont le surplomb comme supériorité du niveau de l'observation et la circularité qui veut que le retour de l'observation sur elle-même puisse se réitérer indéfiniment et à chaque fois ramener au point de départ du retour sur soi. Cela génère les paradoxes bien connus de la tradition philosophique (comme celui du menteur) et que celle-ci a toujours déparadoxisé par deux manœuvres : en déclarant intangible le principe de non-contradiction – qui rend impossible l'affirmation dans le même temps d'un énoncé et de son contradictoire – et en soustrayant ce principe à toute application auto-réflexive qui pourrait en miner la validité absolue – manœuvres développées avec grand soin dans les discussions du Livre  $\mu$  de la *Métaphysique* aristotélicienne au début de la tradition occidentale et dans la théorie des types des *Principia Mathematica* de Russel et Whitehead à sa fin.

### Le tournant différentialiste et l'intrication des plans du langage et du métalangage

La croyance en la possibilité d'un surplomb robuste d'un langage par un autre qui resterait, grâce à la possibilité de performer en tout temps les déparadoxisations nécessaires, à l'abri des paradoxes du redoublement du retour réfléchissant, garantit la possibilité de disposer du langage-objet sans qu'il ne « bouge » trop et ne contamine le métalangage qui fait retour sur lui ni n'en soit contaminé de son côté. Or, ce que nous observons souvent de fait, c'est une tendance à une sorte de « suintement » des métaphoriques porteuses des catégories de l'un et l'autre langage de l'un vers l'autre. Sachant que les métaphores descriptives, dans le langage observant, des rapports de choses les plus généraux et les plus courants du langage observé constituent les images élémentaires sans lesquels rien ne pourrait être conçu de lui ; sachant que le langage observé a également ses métaphores structurantes de ses manières d'observer et que bien des choses en lui sont vues à travers (le médium de) ces métaphores ; nous pouvons parler d'un glissement à double sens des moyens finalement le plus prégnants de la deixis des deux côtés du rapport interlangagier.

Passons en revue quelques exemples où la construction d'un métalangage dans les sciences du sens se heurte à des difficultés telles qu'elles font pencher vers une négation de la séparabilité d'un plan métalangagier de l'observation. De là nous irons vers la généralisation et la radicalisation de la thèse de l'inexistence d'un métalangage comme tel, en refaisant le lien avec ce que nous disions de l'impossibilité de constitution d'une distinction directrice qui pourrait se soustraire à l'attraction de sa réintroduction<sup>28</sup> en elle-même et au brouillage dès

28 Sur le concept de réintroduction, voir plus haut la note 19.



lors, par entrelacs, de son plan métalangagier avec ce qu'elle voudrait faire consister comme son objet.

Ainsi on chercherait en vain un métalangage phonologique qui serait à tel point démétaphorisé qu'il pourrait se dispenser, dans sa description des sons, de leur attribuer des qualités de l'inchoation, du mouvement, de la coloration, de la percussion, de la cadence, de l'articulation (physiologique). Toute description de sons verbaux – i.e. produits par l'appareil phonatoire de l'homme – tend à adhérer à un balancier métaphorologique qui la ramène sans cesse aux mêmes endroits, c'est-à-dire aux mêmes images donnant à voir l'objet en les qualifications vivaces qui font sa présence et son « spin » – c'est-à-dire le moment qui fait ressortir ces qualifications sur le fond fondu des autres qualités. Cette attraction ne lui laisse nulle part la possibilité de quitter le domaine d'association métaphorique qui régit l'observation de son domaine d'objets. Images et métaphores circulent ici dans les deux sens : on va de descriptions figuratives de sons à des figurations acoustiques d'images qui décrivent des sons. Il suffit de suivre les constructions d'une phonologie phénoménologique comme celle de Fonagy<sup>29</sup> pour se rendre compte de cette contamination et de la difficulté d'isoler de quelque manière que ce soit un métalangage phonologique de son objet.

Un item serait ici la transcription spectrographique fine des cris (de faim, de douleur ou de colère) d'un bébé. Elle montre des striages différents selon la rythmicité ou l'arythmicité des sonorisations (brutes qui constituent le cri), selon les variations d'intensité, les intermittences de leur émission, etc. En y regardant de près on se rendra compte que ces transcriptions graphiques sont des sortes de transmétaphorisations qui ressemblent à celles que nous observons dans la description des sons dans les travaux de Fonagy : ces striages sont eux-mêmes, graphiquement pour ainsi dire, « stridents » ; ils sont des images, des métaphores prégnantes de la stridence. Il y a fondamentalement, pourrait on dire, une intermodalité, fondée sur une intermétaphoricité, de toutes ces représentations. Celle-ci réduit considérablement la portée du savoir qui prétend informer notre passage d'un mode à l'autre, comme s'il constituait une croissance de ce qui se donnait à reconnaître dans le premier mode considéré. Il n'y a au fond aucune croissance de la connaissance, mais uniquement croissance de la résonance quand on passe d'un registre métaphorique à l'autre, lequel n'est d'ailleurs jamais reconnu comme tel. Cela veut dire que fondamentalement aucune position, aucun véritable surplomb métalangagiers ne sont effectivement acquis dans ces passages. Nous ne sortons en fait jamais de la même métaphore et de son domaine d'intuitivité.

Un autre exemple de l'impossibilité de soutenir une distinction métalangagière au-delà de la différentiation<sup>30</sup> de son repère épistémologique – c'est-à-dire de la désontologisation

29 On se référera aux deux ouvrages d'Ivan Fonagy : *La vive voix. Essais de psycholinguistique*, Paris Payot 1983 et *Die Metaphern der Phonetik*, La Haye Mouton 1963.

30 J'ai précisé, quelques notes plus haut, le sens que je donne à ce terme par lequel je désigne l'accomplissement de la transformation des projections catégoriales ontologiques traditionnelles en esquisses opérationnalistes qui supposent une opération constante de la différence dans la production de tout effet de sens. Les matrices catégoriales de cette nouvelle logique opérationniste de la différence sont, comme nous l'avons vu, les concepts fondamentaux de structure et de système, tels qu'ils sont projetés

de ses objets, contextes, schémas, opérations, ... par leur transformation en « formes » issues de distinctions initialement sans fermeté – est celui qui paradoxisé l'histoire en tant que telle ainsi que son observation scientifique (par la science historique). En effet, à regarder de près il est impossible de poser en dehors l'une de l'autre deux novités, c'est-à-dire deux présents historiques, dont l'une surplomberait l'autre comme une observation en surplomberait une autre<sup>31</sup> : les conditions de l'intellection qui sont celles de l'histoire aujourd'hui ne permettent plus de supposer une onticité brute de la succession des temps historiques ; elles ne peuvent concevoir le présent de chaque être-en-acte de l'histoire-en-accomplissement que comme un effet de sens, celui par lequel advient ce qu'on entend par le présent historique. Ce sens du présent de l'histoire est produit par le tour toujours spécifiquement vif de sa visée et son vécu dans une conscience à chaque fois « contemporaine ». Pour qu'une conscience puisse se comprendre comme dans un présent de l'histoire, et non pas par exemple sur un plateau du temps mythique où le temps tourne en rond ou ne s'écoule pas vraiment dans la succession d'un temps collectif-global, il faut qu'elle constitue ce sens du présent dans des synthèses spécifiques du temps qui lui donnent une dimension globale laquelle peut être constamment observée à chaque « point » présentiel de son écoulement. C'est ainsi que chaque présent de l'histoire « s'aperçoit »<sup>32</sup> comme tel dans une projection de son sens dans la succession historique d'un temps collectif et embrassant tous les temps collectifs contemporains dans une solidarité et une linéarité globale – dans laquelle tous ces temps résonnent les uns dans les autres. L'observation du temps qui le constitue en temps de l'histoire se donne toujours structurellement comme la toute dernière, celle qui se fait au point ultime et vivace de la présence à soi de l'histoire. Le surplomb de cette observation est à la fois irréductible et transitoire. J'appelle pour ma part la situation d'une telle aperception du temps historique dans un effet de sens constitué à partir d'une telle observation : novité, et la distingue ainsi de toute sorte de concepts qui prévalent dans les compréhensions onticistes de l'histoire.

Or, l'histoire est le domaine où la résilience des catégories ontologiques est la plus forte, faisant de la science historique un terrain particulièrement réfractaire à la désontologisation qui transforme l'ensemble de l'*épistémè* contemporaine. Même si l'histoire a pris depuis le début du 20<sup>e</sup> s. ses distances par rapport à la structure linéaire et causaliste qui a caractérisé son premier âge scientifique ; même si elle s'est ouverte à la multifactorialité de causalités larges d'ordre sociologique, économique, culturel, écologique ou même biologique ; même

---

dans le structuralisme saussurien et la théorie luhmannienne des systèmes. Structure et système sont les opérateurs de la différence et ne sont rien en dehors de son opération. Ils n'ont aucun statut ni aucune subsistance ontologiques.

31 J'ai développé cette esquisse d'une théorie postontologique de l'histoire dans une étude actuellement en parution : « Sur quel fond l'histoire prend-elle forme ? », in : *Événement et système. Luhmann et l'histoire / Ereignis und System. Luhmann und die Geschichte*, ed. Thomas Kisser, Berlin / Paris, Diaphanes 2013. Je renvoie à cette étude pour le détail de l'argument, qu'il n'est pas facile de présenter cursivement ici à cause de sa complexité.

32 Je renvoie au concept d'« aperception » développé dans *Aperceptions du présent* (op. cit.). J'ai déjà renvoyé à ce concept plus haut dans mon exposé (note 9).

si elle a délaissé la narrativité de temps courts déroulés sur la crête surilluminée des présents de l'évènement historique pour la structuralité de temps longs où des causalités larges constituent très progressivement les conditions elles-mêmes de l'évènement et de l'évolution sociaux; même si elle s'est détournée de lectures univoques de ces causalités et faits de structure qui donnaient à l'histoire un « sens » et une évolution nécessités par un telos global (comme chez Marx) ou des tendances sociologiques lourdes (comme chez Tocqueville) constamment à l'œuvre à travers toutes ses stations; même si elle s'est ouverte au sens d'une contingence radicale qui brouille à la fois et ses évolutions linéaires et celles qu'elles doit construire comme multiples et structurelles; même si elle s'est rapprochée d'une compréhension de la culture qui déhiérarchise et hétérotopise pour ainsi dire toutes les configurations et les manifestations historiques de celle-ci, se donnant par là une latitude qu'elle n'a jamais possédée pour constituer ses objets et les arrangements de ceux-ci en des ensembles qui font un sens quelconque; l'histoire en accomplissant tous ces tournants épistémologiques n'accède qu'aux frontières de la désontologisation. Sa charge ontologique native est telle qu'elle semble incapable de les outrepasser et d'entrer franchement dans le floutage et le tremblement quantiques qui touchent tout savoir qui se reconstruit sciemment au-delà de ces frontières. Il faudrait en effet pour cela qu'elle renonce à ses suppositions d'onticité du monde historique, c'est-à-dire en quelque sorte qu'elle renonce tout simplement à croire à l'« existence » du monde et à l'évidence de la succession des temps en lui. Pour rompre l'ontologicit  de ses figures même les plus dégagées de ses formations traditionnelles il lui faut, comme cela s'exige partout ailleurs dans les sciences du sens, effectuer la « différentialisation » de ses catégories et basculer ainsi d'un mode d'observation courante orienté sur l'identité vers un mode plus complexe et soutenu dans sa complexité d'observation orientée sur la différence. Une déconstruction de ses objets doit transformer leur statut de contenus et d'unités de sens en effets de sens, c'est-à-dire en résultats d'opérations de différenciation immotiv e et contingente qui font apparaître des « formes » sur des fonds par le moyen de distinctions d'un état marqué sur le fond d'un état non marqué d'un objet (bi-face) formé par cette distinction même<sup>33</sup>. Cela finalement ne peut se faire qu'avec l'acquisition d'une opéra-

---

33 La « forme » au sens de la logique différentielle de Spencer Brown est une « zwei-Seiten-Form », comme l'exprime Luhmann – on peut se référer ici à un développement de l'idée de la bifacialité de la forme entrepris à partir du concept saussurien de signe dans : Luhmann, Niklas, « Zeichen als Form », in Baecker, Dirk, Hg., *Probleme der Form*, Frankfurt Suhrkamp 1993, p. 45-69. La forme a deux côtés ou deux faces qui sont la face intérieure de l'état marqué ou déterminé et la face extérieure, de l'autre côté de la « ligne » tracée par la forme, de l'état non marqué ou indéterminé. La forme est constituée  quistatutairement et  quiconstitutionnellement pour ainsi dire par ces deux faces qu'elle réunit en elle-même comme la différence (de ces deux faces) qu'elle est. Là à la pratique et la subtilité nécessaires manquent dans le maniement de ces concepts, c'est-à-dire là à l'intellection ne s'est pas encore véritablement dégagée des manières de pensée et des schématismes ontologiques, la tendance, opérant même à l'intérieur des « nouvelles » sciences du sens, est de réduire intuitivement la forme à sa face intérieure, qui constitue de fait tout son « contenu » positif. La même difficulté se rencontre en théorie des systèmes à un système continue à être pensé comme ce qui fait face à un environnement et qui est clos sur un contenu complexe, i.e. le processeur qu'il loge en lui-même et lui permet d'opérer

tion déconstructive fondamentale qui est celle du déprivilégiement du surplomb de l'observation ultime de l'histoire à partir du présent historique. Ce n'est qu'à partir du moment où les différentes novités historiques perdent la fermeté qui leur accroît des suppositions de leur surplomb, leur réflexivité, objectivité et consistance, c'est-à-dire de leur structure métalangagière, que l'histoire peut véritablement participer du mouvement qui différentialise les catégories ontologiques des sciences humaines et désontologise leurs objets<sup>34</sup>.

La négation d'un surplomb métalangagier a, par contre, atteint une maturité et une radicalité impressionnantes dans une discipline particulière des sciences humaines et sociales, la psychanalyse. Il s'agit essentiellement de la psychanalyse lacanienne qui a, pour sa part, donné pour ainsi dire la formule élémentaire de cette négation. Selon une manière affectionnée par Lacan, cette négation se dit péremptoirement : « Il n'y a pas de métalangage »<sup>35</sup>. Cependant, à la différence de sa négation parallèle concernant le rapport sexuel (« il n'y a pas de rapport sexuel »), Lacan aide ici à la compréhension de sa formule, au lieu de l'obscurcir ou la « scotomiser » par des emplois sans pendant. Il l'explicite en indiquant la direction dans laquelle elle doit être interprétée, à savoir celle de la négation de toute garantie transcendente du sens tant dans le langage de l'analysé que de l'analysand : « il y a pas dans mon langage d'Autre de l'Autre », ce qu'il entend comme équivalent avec : « il n'y a pas... de vrai sur le vrai »<sup>36</sup>.

---

en tant que système. L'esquisse postontologique qui implémente rigoureusement la vision différentialiste de la différence pose le système non pas comme un pendant à un environnement qui lui fait face et l'entoure de son altérité, mais comme la différence actuelle même, l'accomplissement de la différence originante même du système et de l'environnement. Ce qu'un système processe et qui fait son opération et tout son « être », c'est cette différence système-environnement elle-même, c'est-à-dire sa propre génération continuée en tous les instants de son opération. Sur ce concept de l'opération, voir mon : « System's Sole Constituent, the Operation. Clarifying a Central Concept of Luhmannian Theory », in *Acta Sociologica*, vol. 43 Special Issue on Niklas Luhmann, 1 / 2000, p. 63-79.

34 Il est difficile de donner une idée de ce que serait une histoire véritablement désontologisée dans le cadre de cet article. Je renvoie pour cela à mon étude « Sur quel fond l'histoire prend-elle forme ? », reprise dans ce recueil. J'ai traité ici de manière plus détaillée – par rapport aux autres sciences du sens – l'exemple de l'histoire et de sa désontologisation à cause du caractère brisant qu'a en elle la problématique du surplomb et de l'intuitivité de celui-ci par le simple fait de l'ultimité du point d'observation du fait historique au présent actuel. La structure de l'observation « novitaire » *a recentiori* en histoire est particulièrement relevante pour entrevoir la portée des problématiques du surplomb qui sont au centre de notre réflexion. Un pressentiment de ce que seraient les premiers chancelléments des surplombs historiques constitutifs d'époques historiques et des sémantiques en lesquelles elles se décrivent, donnent les travaux de Reinhart Koselleck, en particulier : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt Suhrkamp 1979.

35 C'est le style que nous pourrions appeler de l'« ilnyapade », en variation sur ce que Jean-Luc Nancy a appelé, avec une certaine complaisance ou grandiloquence, l'« Illiade » de l'assertion lacanienne concernant le rapport sexuel (dans *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris Galilée 2001.). Lacan nie l'« il y a » de ces « choses » que sont le métalangage ou le rapport sexuel. Ce genre de négations reste souvent chez Lacan oraculaire, s'entourant comme à dessein d'une obscurité qui ne cède, de loin en loin, qu'à de rares fulgurances.

36 Lacan, Jacques, *Séminaire XV. L'acte psychanalytique*, Paris Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, Publication hors commerce 2001, p. 47.

Cela veut dire qu'il n'existe pas d'instance tierce capable de surplomber le langage comme tel et d'en garantir la deixis<sup>37</sup>. L'analyste lui-même, assis à la place faite comme exprès pour surplomber le discours fluent de l'analysand, ne peut attribuer le moindre privilège à sa propre parole, alors même que sa source de « derrière » celle de l'analysand ainsi que la plénitude de pouvoir qui entoure ses moindres manifestations le suggèrent fortement. C'est d'ailleurs pour défaire les suggestions de ces apparences que Lacan avance sa négation et la pose de manière aussi tranchante et apodictique. Un Autre de l'Autre a toujours été présumé jusque-là comme garantie de la bonne référence de toute parole à un sens et comme ce qui préserverait celui-ci d'une contingence ou errance de ses effets, laissés pour ainsi dire au hasard de leur advenue ou non advenue. Or, la déconstruction de cette garantie est ce qui est nécessité par l'idée même d'une psychanalyse qui n'a pour se guider dans le sens projeté dans la parole du sujet que le fil directeur de chaînes de signifiants constituées non pas selon la cohérence d'un sens, mais selon les frayages de l'excitation et de l'angoisse dans l'appareil psychique de celui en lequel de la parole s'articule – et erre. C'est par ce biais que la psychanalyse se trouve à l'avant-garde épistémologique de la déconstruction du surplomb métalangagier et de la diffusion de postures cognitives et pratiques qui désontologisent radicalement le rapport au monde<sup>38</sup>.

Dans un travail récent, j'ai explicité de quelle manière la réflexivisation (essentiellement sociologique) des sciences humaines devait aboutir à des « superthéories » où la consolidation d'un surplomb métathéorique devenait impossible. Ainsi, à partir du moment où la science, qu'elle soit exacte comme la physique, la biologie ou même la mathématique, ou non comme l'histoire, l'économie, le droit, la linguistique, pouvait se sociologiser – dans des sociologies de telle ou telle science –, la question de la validité des énoncés de premier et de second ordre devenait indécidable. La sociologisation de la production du savoir est au programme de n'importe quelle sociologie moderne. La révélation de la contingence (sociologique) de la construction des énoncés scientifiques qui paraissaient les plus « exacts », les moins dépendants des conditions psychologiques et sociales de leur production, comme les énoncés mathématiques par exemple, est une contribution majeure des *science studies* à la déconstruction postmoderniste de la compréhension même de la science, ainsi qu'une

37 « Là où est le langage, il n'y a aucun besoin de chercher une référence dans une entité spirituelle », dit Lacan dans le même *Séminaire*, p. 19. Il n'y a dès lors aucune nécessité de supposer un plérôme du sens qui garantirait la validité des deixis langagières sur le monde.

38 La psychanalyse le paie d'un ravalement de sa scientificité, que Lacan assume franchement. En effet, Lacan révisé le statut scientifique de la psychanalyse en en faisant une « science conjecturale » et en développant quelque peu l'idée d'une telle forme de connaissance. Le concept n'est en lui-même pas nouveau, la médecine ayant longtemps eu, en raison de la conjecturalité de ses hypothèses et de ses diagnostics, ce statut au 19<sup>e</sup> s. (Cf. Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, 4<sup>e</sup> éd., Paris Delagrave 1920, p. 222). Lacan fait cependant une série de propositions, que je trouve épistémologiquement intéressantes, à partir de ce concept et qui tendent à cerner le rapport à la « vérité » d'une science qui va d'un mi-dire et d'un mi-comprendre aux conjectures d'une méta-psychologie dont les objets (que sont l'appareil psychique et l'inconscient avec leur économie, leur dynamique, leur topique et leurs nouages) ne peuvent être posés de manière onticiste.

avancée décisive de la désontologisation de ses domaines d'objets<sup>39</sup>. En montrant que la thèse durkheimienne de la détermination sociologique des « catégories de l'entendement » enclenchait déjà une involution du social en lui-même qui en faisait le repère absolu de toute manière d'observer et le social et les manières d'observer le social, il est facile de voir que ce motif réflexif allait trouver son accomplissement dans une théorie comme celle de Luhmann où toutes les constructions de l'observation scientifique sont projetés dans un repère hyperreflexif qui en reconstruit constamment la contingence et la variabilité ainsi que celles de leur reconstruction elle-même. Seule la superthéorie luhmannienne, par l'intensité de son orientation sur la différence, atteint à cet ultime niveau de déconstruction de tout surplomb par la poussée de celui-ci à l'extrême de son potentiel réflexif, pour déboucher sur la désontologisation la plus large qu'on puisse concevoir. En effet, « la théorie ne réalise finalement aucun surplomb des figures d'involution du déterminant (social) dans le déterminé (catégoriel). Toujours à nouveau le social s'incurve pour se rabattre sur lui-même et ne laisser rien en dehors de lui, pour devenir le « monde » (Welt) et ne plus avoir d'environnement (Umwelt) ou l'altérité d'un dehors. Le « monde » est tout social, il est le monde du social et il n'y a pas de portion du monde qui tombe en dehors du social ni une portion du social qui tombe dans un « autre » monde. Du coup, dans le mouvement de cette involution, rien ne peut se maintenir à une distance du social et il n'y pas de différence d'ordre de réflexivité ou d'involution entre ce qui toujours se réintroduit dans le social de quelque lieu que ce soit. Rien n'échappe, en effet, à ce mouvement de réintroduction qui ne nous apparaît comme itération (ré-introduction) que parce que nous subissons une illusion qui nous empêche de voir l'itération comme toujours déjà accomplie... »<sup>40</sup>.

### **Analogie de l'abolition de deux dichotomies : celle entre le monde et ses médiations ; celle entre le langage et son autre**

Le dernier point à évoquer dans cette mise en perspective du métalangage est celui que nous avons toujours présenté comme ce qui prolonge et clôt toute négation rigoureuse de la possibilité d'un surplomb métalangagier, à savoir la négation de la dichotomie ou de l'altérité du « langage » et de la « chose », c'est-à-dire l'objet de sa deixis. Une telle altérité ne s'atténue pas progressivement ; sa disparition est mutation structurelle, laquelle cependant

39 Sur les *science studies*, je renvoie à quelques titres parmi les plus importants : Latour, Bruno, *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*, Cambridge Mass. HUP 1987 ; Ashmore, Malcolm, *The Reflexive Thesis. Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago University of Chicago Press 1989 ; Barnes, Barry, *About Science*, Oxford New York Blackwell 1985 ; Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, Chicago (2<sup>nd</sup> ed.) Chicago University Press 1991 ; Barnes, Barry, Bloor, David, Henry, John, *Scientific Knowledge. A Sociological Analysis*, London Athlone 1996 ; Barnes, Barry, Edge, David, edd., *Science in Context. Readings in the Sociology of Science*, Cambridge Mass. MIT Press 1982 ; Woolgar, Steve, *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, London Sage Publications 1988.

40 Je me permets, pour faire court, de reprendre les termes mêmes de mon article « La science du social et l'involution de la socialité », repris dans le présent recueil. Quant au concept de réintroduction voir, pour un éclairage de sa provenance, plus haut la note 19.

ne peut être révélée qu'à une intellection qui pratique de manière très rigoureuse et très fréquente les déconstructions désontologisantes que nous venons de pointer. Cependant, un domaine central de la médiation du monde aujourd'hui nous confronte à des phénomènes qui peuvent paraître relever d'une sorte d'atténuation de l'altérité en question. Du coup, ces phénomènes pourraient être intéressants pour donner une idée intuitive de ce que serait, au-delà de son estompement, la disparition complète de cette altérité.

Il s'agit de la médiation numérique ou calculatoire du monde, celle qui digitalise toutes les représentations que nous nous en faisons. Tous les phénomènes mondains, qu'ils soient sensibles ou mentaux, peuvent être médiés, et le sont de fait de plus en plus souvent, dans des « résolutions » quasi indéfiniment variables. Cela veut dire que les médiations qui donnent le monde ne reposent plus sur des média de représentation analogique d'objets dont la finesse peut varier dans des limites données avec l'objet lui-même. En effet, la représentation analogique demeure, quelles que soient ses variations, d'une nature « analogue » à celle de l'objet et ne peut sortir de cette proportionnalité de nature là. Les médiations digitales se situent dès le départ en dehors de ces limites de l'analogie et ont toujours déjà rompu ou brisé l'objet en des séquences, quasi infinies, d'événements monomorphes, et non pas de contenus. Ce sont des séquences de deux états possibles, ceux de l'allumage ou non allumage (on – off), numérisés en deux nombres 1 – 0. Cette brisure vers l'infini<sup>41</sup>, cette « résolution » (Auflösung) de tout phénomène mondain est de nature transformatrice et reconstructive. Tout objet est « résolu » en des séquences d'avoir lieu / pas avoir lieu d'un événement élémentaire qui s'écrit d'un chiffre unique dans un « langage » à deux chiffres qui constitue une base numérique (la base binaire) laquelle peut générer toutes les permutations calculatoires pensables. Avec l'advenue de machines de calcul électroniques aux potentiels calculatoires quasi infinis, la résolution digitale du monde peut elle-même atteindre des niveaux extrêmes et permettre des reconstructions du monde aux limites des capacités humaines de perception, d'attention et d'intellection.

C'est à cette limite médiologique que se rompt la discontinuité entre l'image (médiée) et la chose, entre le *representamen* et le *representatum*. La représentation d'une chose a toujours été pensée comme nécessairement d'une autre nature que celle-ci – amenant une illustration intuitive très fréquente, celle de l'opposition entre le chien aboyant ou mordant et sa représentation qui ne pouvait ni aboyer ni mordre. En particulier, la représentation langagière paradigmatique, le mot, ne pouvait faire les effets directs de la chose, alors même que, dans certains cas – comme l'onomatopoeïe –, il la mimait le plus précisément possible. Avec la digitalisation de tous les domaines d'objets du monde, les images digitales des choses ne se limitent plus de fait à être des représentations hétéro-essentiels de celles-ci. La raison n'en est pas leur plus grande ressemblance ou la très « haute fidélité » de leur représentation, fondées dans les capacités techniques de celle-ci. Ce n'est pas le très grand rapprochement de la représentation par rapport à la chose qui tendra à effacer la discontinuité entre les deux, mais la digitalisation de la chose elle-même, dans la mesure où, tant au fond de la

41 Il faudrait dire avec l'allemand : hinunterbrechen.



« matière »<sup>42</sup> du monde que de tout ce qui sert à la percevoir et la concevoir, les processus impliqués au niveau fondamental sont tous réductibles à des processus de nature calculatoire ou quasi-calculatoire. Non seulement l'image numérique d'un chien produite par un appareil photographique digital est le résultat d'opérations de numérisation processées dans le micro-ordinateur de l'appareil donnant une image très exacte de l'objectif; mais la vue elle-même en ses processus microphysiologiques, dans les tissus de la rétine ou les structures corticales de la vision; mais l'animal lui-même en tout ce qui fait son être matériel, ses synthèses génétiques et biologiques, relèvent, dans la construction de leur sens, d'une opérativité informationnelle et communicationnelle qui fait baigner l'ensemble dans la continuité d'une même résolution calculatoire.

Une des thèses fondamentales de la médiologie, depuis Benjamin<sup>43</sup>, est que l'émergence et la diffusion d'un nouveau médium de la communication ou de la présentation du sens transforment celui-ci, comme message du médium ou contenu médié, rétroactivement. Le cinéma transforme entre autres notre manière de voir les choses dans leur présentation spatiale ou leur déroulement dans des séquences du temps. On s'habitue à voir les gens, des images de soi, dans des angles tergiversants (donnant des vues cadrées de dos). On imagine un déroulement à rebours, un zoom accélérant ou ralentissant, le re-play multiple d'actions rapides qui les font voir dans ce qu'on pourrait appeler une « bradyesthétique » de leur déploiement<sup>44</sup>. On informe sa perception visuelle du mouvement d'une connaissance de la synthèse spontanée opérée continuellement sur des successions d'images fixes à une certaine cadence par minute.

Toute autre est la thèse d'une annulation de la dichotomie de nature entre le *representamen* et le *representatum* par le fait d'une immersion, dans une continuité calculatoire, de tous les pôles impliqués dans l'opération de la représentation. Il ne s'agit plus, en effet ici, d'une rétroaction pour ainsi dire de la médiation sur le contenu médié; d'une rétroaction d'un médium sur un mode de perception ou de communication natif qu'il transforme dans ses modes de construction, son sens et sa portée. Il s'agit d'une complète dilution du processus natif dans autre chose, d'une diffraction qui entame complètement les structures propres de ce processus, détruisant la massivité, intuitivité, qualitativité qui font sa « nativité ». Le processus en est transformé et devient une poïèse cognitive opérant dans de l'élémentaire opératif, ici les « digits », pour former des « formes » émergentes à la saisie, mais des « formes » qui conservent la contingence et la constructivité de différences sans référent, c'est-à-dire d'opérations fluentes de différenciation dont ces « formes » sont la condensation. Il s'agit dès lors d'une abolition de la distinction la plus générale du médium et du médié dans l'élément englobant d'opérations de distinction binaire. Ainsi, tant le voir humain que le « voir » machinique sont un « calculer »; tant l'objectif vu que son environnement sont, au même

42 Tant en ses parties strictement matérielles que mentales.

43 Comme exponent de la première médiologie, en particulier dans son essai : *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in *Gesammelte Schriften* Vol. I, 2, Frankfurt Suhrkamp 1974.

44 C'est-à-dire une esthétique née de la lenteur qui rallonge la succession de leurs moments et les font voir comme les composantes rythmiques d'un geste.

titre, des processus calculatoires. L'ensemble de ce qui est se laisse penser comme l'émergence d'effets finis d'opérations qui ont lieu dans un transfini calculatoire. L'œil de Google Earth ne contamine pas l'œil de la vue de tous les jours comme l'œil cinématographique contamine les schématismes de la vision native – selon l'idée que s'en fait la première médiologie. La digitalisation du voir n'en reste pas à la « contamination » du voir intuitif par les idées d'un comput courant de micro-grandeurs dont l'agencement consisterait en les images vues ; elle contraint quasi l'observation à se couler dans les métaphores du comput et à donner force à l'aperception constante d'une universalité processuelle de l'ordination binaire œuvrant au fond du monde et le constituant en toutes ses apparences<sup>45</sup>.

Nous n'évoquons une telle abolition de la dichotomie entre le monde et son sujet que parce qu'elle forme une analogie avec celle de la dichotomie du « mot » et de la « chose », du « *representamen* » et du « *representatum* », du langage et de son autre (qu'est structurellement l'objet de sa deixis). Elle permet en effet d'amener à une bonne compréhension de notre thèse qu'au bout du collaps conceptuel de l'idée de surplomb métalangagier se trouve, dans les conditions de l'intellection qui sont les nôtres, l'abolition de cette dernière dichotomie. Il faut donc insister sur le rapport d'abord purement analogique entre ces abolitions pour ne pas avoir à rentrer dans les discussions philosophiques qui seraient nécessaires pour faire le lien entre elles. Ce qui intéresse ici, c'est le fait que l'une de ces abolitions donne une idée de ce que pourrait être l'autre, tout en s'en distinguant par le fait que la première semble se faire progressivement, par estompement pour ainsi dire des « qualités secondes » et finies des choses mondaines dans la digitalisation généralisée, alors que la seconde a quelque chose d'un « obstacle épistémologique » qui cède théoriquement en une fois. Le métalangage cède en effet en une fois et sa négation (« il n'y a pas de métalangage ») peut être énoncée clairement, dès le moment où la possibilité d'un retour surplombant de l'intellection sur un langage quelconque n'est plus concevable. Or, c'est cette inconcevabilité qui advient avec la différentiation désontologisante de toutes les catégories de l'entendement et l'impossibilité de déparadoxiser les « (dés)ontologies de la différence » par le moyen de théories des types ou des ordres de langages différenciant et étagant hiérarchiquement les niveaux de réflexion impliquées dans chaque retour métalangagier. Les logiques de la différence ne se laissent pas se désentrelacer (disentangle) par ce genre de procédures.

L'intrication paradoxale de toute observation seconde en l'observation première renverse définitivement les schématismes qui ont assuré les suppositions de surplomb, de réflexivité, d'objectivité et de consistance de l'observation réfléchie. Un métalangage ne se laisse plus conserver dans une distinction robuste par rapport au langage dont il veut constituer le surplomb.

45 Si ce fond reste perçu comme opaque, c'est à cause de sa transfinitude qui en interdit des saisies de quelque ordre qu'elles soient. Il ne l'est pas cependant au sens d'une impénétrabilité mystérieuse, la nature digitale et calculatoire de ce qui s'y accomplit étant assez clairement concevable. Sur le concept de la transfinitude, voir le dernier chapitre de mon : *Aperceptions du présent* (op. cit.).

Il faut dès lors laisser les potentiels de différencialisation de l'intellection contemporaine aller au bout de leur dynamique pour pressentir ce qui pourrait poindre à l'horizon d'une telle confusion des langages. Nous avons vu que les potentiels de différencialisation les plus forts et les plus entraînants se trouvaient dans les sciences humaines et sociales, telles qu'elles sont sorties de leur refonte au début du 20<sup>e</sup> s. sous l'impact conjugué du relationnisme simmelien et de la sémiologie saussurienne. La sémiotique n'étant rigoureusement rien d'autre que le prolongement le plus exigeant de cette dernière sémiologie, il n'est que de raison d'attendre d'elle qu'elle prenne part à la réflexion épistémologique fondamentale et consente à remettre en question ses architectures conceptuelles qui lui paraissent les plus assurées. Qu'elle puisse y perdre une bonne partie de ses formalisations n'est pas inquiétant. Le programme sémiologique de Saussure, s'il a été exploré très intensivement durant quelques décennies du siècle dernier, est loin d'être épuisé. C'est par son « fond » qu'il est encore indéfiniment ouvert pour ainsi dire : l'idée d'une différence active-opérante qui « mobilise » tous les gisements du sens, c'est-à-dire qui les met en flux, et ne se laisse pas fixer ni surplomber à aucun moment de ses réordonnements est encore loin d'avoir été pensée au-delà de ses toutes premières configurations paradoxales. Pour aller plus avant dans ce fond, il y faut un élan et un potentiel hyperthéoriques que la sémiotique est une des rares disciplines à pouvoir véritablement proposer.

## Contingency, Reciprocity, the Other, and the Other in the Other Luhmann–Lacan, an Encounter

Paradoxes of normativity are at the heart of any theory of normative orders. The deepest theoretical insights into meaning and structure of such an essential paradoxity lead to the recognition of the co-originary of law (and indeed this to a certain extent applies to all other subsystems), on the one hand, and social communication, on the other. That means: any scheme of theoretical reconstruction of both concepts generates them in structural simultaneity.

In my approach, law has to be tentatively reconstructed from its understanding in Lacanian psychoanalysis as the universal rule of Debt under which desire as such is constituted. Social communication, the other fundamental concept, corresponds to the systems theoretical understanding of social intersubjectivity as a self-organizing poiesis of meaning originating from the matrix of double contingency which generates all possible modes of structuring expectations and actions.

My chapter proposes a recasting of both concepts and in so doing reveals the crucial link existing between them. They then appear in a sense as complementary, social communication being enlightened by the Lacanian conception of a ‘reciprocity of feelings’. At stake is a structural reciprocity in which *ego* and *alter* are involved in a process of mutual actuation. It is a process of subjectivation where no subject pre-exists the other, but both are produced by the mirrorings and entanglements of their demands and desires.<sup>1</sup>

The structuring of the space of their reciprocal constitution rests on an all-supporting axis which establishes and applies the rule of Debt. It supplies the ground for symbolic exchange as such. This axis is the Father-Instance as the Authorising principle of law and the binding principle of social communication as such. The crisis of modernity is the process of decline of that instance. It culminates in its utter failure.

Much like Luhmann, Jacques Lacan situates the problem of normativity, that is of the symbolic order as such, less in the possible subsistence of law and of a functioning legal system, than in the vanishing of an instance which could generate and legitimize it. It is not Law as the demanding Other that imposes, in normative inflexibility, the rule of Owing (a

---

1 For further analysis see Clam, 2004b, where the issue is discussed in more detail.

price) for any actuation of desire which is imperilled or losing presence and concretion. It is the emergence of an acute consciousness of a paradoxity of law which is at stake: it leaves law uninhibited in its function and efficiency, but inscribes everywhere in it the sense of paradox and of incomplete and ungrounded meaning. This has to be directly linked to the fading of the figure of an Other in the Other (of Law) as the arbitrary and violent instance, out of which Law itself is born.

### Law and society

The *relationship of law and society* is only apparently, *deceptively obvious*. Dealing with intuitive understandings of both concepts, we are drawn into a somewhat constraining line of thought with a long tradition of self-evidence and authority in the classical theories of law. According to this understanding, society is represented as the greater and substantial set (of individuals and relationships) including a smaller one (of arrangements) which is law as an organ of governance and regulation responsible for the establishment and current maintaining of a just order. The functionalist and systemist theories of law in late modernity did not fundamentally change this frame of representation. Law is still envisioned as a *subsystem* whose function it is to *regulate the expectations* put on social communication. To *reach* minimal or functional *congruence* of expectations within social communication, some sort of norm setting, norm verifying, and norm enforcing activity is needed. All those operations related to norm and its constraints are seen as constituting a social system of action corresponding to a well-defined, self-delimiting and autonomous social function capable of a very high degree of logical and operative closure, that is law.

There is a *need to de-spatialize such figures* of thought in order to free the perspective for a vision in which *law and society may appear in their co-originaryity*. Law is not only fundamental in society because social communication would come to a halt without a minimal congruence within the expectations of those who take part in it. A breakdown of law is always conceivable and has often occurred in the history of more or less large and strictly organized societies. Such breakdowns have, in all cases, utterly dysfunctional consequences and make all sorts of transactions profoundly insecure. However the *reference of society to law is not only functional*.

The social function of law is like all other functions around which social communication is operatively crystallized in modern (that is: functionally differentiated) societies necessary and non-substitutable. Our insistence on the *originaryity of law* must be distinguished from that which systemist theory puts upon the necessity and non-substitutability of functions with which modern communication is differentiated. That means that the originaryity of law is more than that self-substitutability (that is, non-substitutability except by itself<sup>2</sup>), charac-

---

2 There is no other substitute to law than law itself, no other substitute to art than art itself, no other substitute to religion than religion itself, and so on for all other functional subsystems. The conceptualization of these facts begins with Parsons and culminates in Luhmann who reads the non-substitutability of systemic function as its substitutability by itself. It is a sort of inescapable recurrence of the function at its own place and the proof of a real polycontexturality of communication in functionally

teristic of all functional subsystems. In effect, it would be easy to develop a similar argument as the one I am unfolding for law and to claim that, let us say, politics or economics are cardinal subsystems without which society would not be able to sustain itself in being. Without power, without means and relations of production, without collectively binding decisions or goal attaining co-operations, a collective action system cannot subsist. Marxist theorists would argue that ‘material life’ is the universal and constant foundation for the formation of collective entities. That is why one should beware of replacing a claim of materialism by one of legalism. Originarity has, in our understanding, nothing to do with a criterial indispensability. Human societies have lots of components and contexts without which they would not be able to exist. However, *law is at the root of that which makes human societies something else than simply social constructs*—which are thinkable as mere organizations of congruent communication involving a multitude of individuals and functioning in a variety of ways, like those of certain animal species which share with human ones the basic necessities of an organization of material life and a crystallization of power.

The legal theory of Niklas Luhmann tries to come along with the originarity of law without transcending the horizon of function and functionalist thought. But it re-encounters the co-originarity of law and society at the other end of its descriptions and theoretizations of legal facts as operations of a self-referential legal system, fundamentally autopoietic and closed on its own specific logic. It is the *emergence of paradox which leads back to the problematics of the simultaneous advent of law and communication*. In previous essays on Luhmann’s legal theory,<sup>3</sup> I have had the opportunity to show the regressive-fundamental nature of the paradox of law and its embranchments into subparadoxes or constituting structural moments in which it unfolds itself. At this level the theory re-encounters the originary dimension of law without spelling however the equivalence of meaningfulness and legality. Luhmann does not ‘cross’ to that dimension in which meaning and ‘justness’ (*justesse*), significance and measure, being and right (*themis*) are equivalent.

In effect, law is at the foundation of meaning as such. *In its paradox, law regresses to the foundation of the social validity of meaning* and has to be identified as that foundation. Meaning and the world it brings to significance cannot come to minimal firmness and univocity if some selection of meaningful, meaning-endowing projection is not accomplished and socially authorized. Law is not an institution nor is it instituted. It is the instituting instance of meaning beyond the imaginary compossibilities of anything with anything, beyond the hallucinatory satisfactions through the arousal of soft images of fluid, interpenetrating and fusing entities. It is the origin and the advent of the real world one encounters as the harsh reality within which there can be no satisfaction whatsoever which does not take on itself the hardship of symbolic roundabouts, which does not turn around its objects without attaining them—or only to find them as missing. Law gives birth to the real by imposing the elusion of any direct satisfaction of any need or desire, by making such a satisfaction impossible.

---

differentiated social systems. On polycontexturality see Luhmann 1990: 666sq; Günther II, 1979: 283–306; Fuchs 1992: 43–66.

3 Clam 2000 and 2001.

Law and the real are concomitant in their advent, the real being the sharpness of law itself and the wall of exteriority against which man runs in his blind attempts to overcome it, not aware that the hardness of reality is nothing else than the toughness of the knots of law. Law is the hardening of the edges of being and the advent of non-compossibilities breaking the fluidity of the realm of imaginary interpenetrations of beings and satisfactions of needs. The very intuitive experience of 'hitting on' the real makes oblivious of the radical co-originary of world harshness and legal sharpness: the real has no intrinsic harshness, but only one derived from the severances and the deferments inflicted by law on desire.

As to the social dimension of these facts, we can say that there can be no social incorporation without symbolic distanciations from direct satisfaction of social needs. The *functional correlation between social needs, social ends and social means*—fundamental for the understanding of social practices and institutions as making some sense by overtaking a role in the coordination of action—appears in such a context as *delusive*. It is a fallacy which hinders social theory from integrating more complex, paradoxical and paradoxological ways of thought. The disruption of the functionalist strain opens up social theory to what Luhmann calls a '*Goedelisierung*' of its fundamental figures—an opening up similar to that accomplished by Lacan in psychoanalytical theory. To '*goedelize* the main figures of legal thought means, in my view, to restore the earnestness of the idea of a co-originary of law and society. Such a 'goedelization' allows us to grasp the consequences on both (law and society) of a beginning of the social bond with the symbolic deferments of the satisfaction of social needs by a law that reveals their abyssal nature and makes them props of a playful elusion and tragic recurrence of traits of collective, reciprocal desire.

## Contingency

Central to the Luhmannian theory of society and law is the *concept of contingency*. Contingency is namely the salient and transformative component of the systemist vision of society. Contingency here is not seen simply as a margin of possible variation situated around the factual strain of historical evolution and its determination by ideal and real factors<sup>4</sup>. It is a concept whose own advent—in the sense Luhmann uses it—presupposes a whole series of paradigmatic transformations. It is not just the matter of a theoretical framework introducing contingency at a central position that makes the difference. Factual social contingency as well as the concept of social contingency are born out of a specific evolution of social communication that has taken place in the recent transformations of the structure of modern societies. One cannot *ad libitum* fancy or think out something like social contingency. *Social contingency* is not a thinkable thought or an observable observation in universal frameworks of understanding. It belongs to the set of concepts whose *thinkability is conditioned upon the advent of a structural transformation of social communication itself*.

---

4 See on this conception of contingency Colliot-Thélène (2001) who tries to interpret Weber's sociology—in particular his sociology of religion—as one that enshrines contingency at the centre of historical factuality as an under-determined one.



The idea of contingency as the most pregnant characteristic of social ordering emerges out of the *breakdown of the ontological paradigm* governing the classical ways of thought in the old-European tradition<sup>5</sup>. It is an essential component of the post-ontological paradigm whose most thorough theoretical implementation has been given by the theory-venture of Niklas Luhmann. Contingency could be understood as a title for an object structure which cannot be thought by means of the traditional figures of substance (*ousia*), essence (*eidos*), goal (*telos*), accomplishment/ perfection (*entelecheia*). In classical ontological terms contingency denotes something like privation, lack or deficit in a being incapable of the self-sustaining, illuminating coherence of a worldly essence. In the theory of Luhmann, *contingency* denotes, quite contrary to such an understanding, a *positive characteristic* possessing its own *dynamics within the reproduction of reality*.

As soon as social contingency becomes observable, the way is free for a post-ontological theory of society. With social contingency something like the grounding of the firm on the fluid becomes thinkable.<sup>6</sup> A new type of considerations becomes also thinkable, namely those pertaining to the appreciation of the measure of contingency society can afford under given circumstances.

Societies that are grounded on contingency are societies whose *opening to the irruption of the future must be maintained at a maximal level*. This level of opening is not unlimited. Everything cannot change simultaneously and in any direction in a given modern society. Contingency has its advent in a society as the possibility for such a society of not being grounded on a firm foundation, but on the flux of operations of communication connecting with each other at a certain level of internal consistency. Such a society remains open for any changes that could enhance fluidity and optionality of communication, those means that could enhance the entering of communication by new ranges of possible, non-familiar, unknown, unsuspected meaning.

### Reciprocity as double contingency

In the Parsonian/ Luhmannian understanding of double contingency, the doubling of contingency is not a specific feature of modern or late modern communication. It is a structural, generating feature of communication as such. That means that communication is always founded on the fact that the participants to it are by principle and structure not able to enter into and experience each other's intentions and meaning projections. *Ego* cannot introduce himself into alter's mind and behold from the very *Erlebnis* of alter's state, desires and intentions what alter means when he faces *ego* (uttering words or in silent presence, facing *ego* or withdrawing into himself and refusing to face him...). *Communication* is thus *grounded on the non-transparency of the consciousnesses of the actors of communication*

5 See *Luhmann's Ontology* by William Rasch (2013) for a further discussion on how the ontological breakdown in philosophy paved the way for systems theory and other constructivistic positions.

6 We are hinting at a Luhmannian statement that should be often quoted: "Das Feste wird dann auf das Fließende gegründet" (Luhmann 1970: 190).

to one another—each actor living apart, by him/herself, within his/her own consciousness. It is an operation *sui generis* that founds one of the most pregnant autopoieses, articulating and constructing itself upon the autopoiesis of life and consciousness. *Double contingency* is thus, in opposition to contingency as we define it, a *general characteristic of social communication as such* and not one specific to a paradigmatic structure of epochal communication.

In the following, I would like to develop a complementary understanding of the systemist approach of double contingency. Such a complementary understanding will lean upon *Lacanian psychoanalysis* and the concept of ‘reciprocity of feelings’. It remains within the scope of the description of the most general, structural moments of communication as such. The double contingency of meaning intentions is here also grounded, like in the systemist concept, on the fact that communicants are not able to enter into one another’s ‘*Erlebnis*’ and intentionality, whatever their channel of communication may be. However, this double contingency takes the form of a mutual dependency or reciprocal reference of the successive meaning intentions of the communicants, the last one getting its full meaning from the one following it. The structural consequence of such a setting is a *backward construction of communication* from its understanding (*Verstehen*) to its conveyance (*Mitteilung*) and from the latter to its information or content (*Information*). Meaning and information intentions lived by *ego* and addressed to *alter* are always measured upon *alter*’s capacity to receive them, understand them and react to them in a manner that would not be hampered by any suspicions on *alter*’s side that this ‘pre-cursion’ (*Vorlauf*) into his own capacities and possible intentions have had strategic skewing effects on the contents of communication. That means that my anticipation of *alter*’s reception capacities of communication is not a simple, linear one. It is a complex, *ad libitum* complexifiable anticipation of *alter*’s anticipations themselves. The backward construction of communication is one that *opens on greater complexity*, the more it recedes into the stem of the tree of its possibilities. Any communication of *ego* is conditioned upon its reception by *alter* which is conditioned by *alter*’s reflection upon the possible intentions of *ego* and *ego*’s own anticipations of *alter*’s reception and *alter*’s reflection of *ego*’s possible intentions. This is the complexification matrix of the double conditionality of communication at level two of backward construction. Very often communication takes place at level three or four of doubly conditioned anticipation, and sometimes intuitively beyond that.

This is the *simplest version* of the backward construction of communication. It reckons only with intentions and presupposes a fundamentally strategic posture of the communicants. The conception of a *strategic posture* at the foundation of communication is in itself the most misleading axiom in the theory of communication. It is the misunderstanding of what communication can intend and of the fact that it always intends something, that undermines the whole framework of strategic intention. Philosophies of intersubjectivity have tried to seize this that pushes an individual into the paths of communication and have termed it education (Fichte), strife or desire (Hegel), *Mit-sein* (Heidegger)<sup>7</sup>. Functional, pragmatist and pragmatist-linguistic theories have lent a utilitarian concept of an apparently

7 See Fichte 1971, Hegel 1970, Heidegger 1979

primordial strategic posture and thus occulted the *rootedness of any strategic intentionality in the radical dimension of a primary demand and its configuration in reciprocal desire*.

The more radical version of double contingency as reciprocity of backwards fulfilling intentions has to theorize descriptive facts like the following ones: we don't know what comes up from our communication intention; our intention, what we want to say, to do, to initiate, to provoke, to hinder, to leave undone and so on, is not first in ourselves and has to be expressed, exteriorized by means of operations of communication. It is what it is from its backward response or non-response, from its striking on the demand of the other—which in its turn is nothing by itself but comes to pass by striking the demand it encounters. Information (flowing in channels of communication), intentions of communication (skewing the contents it conveys), understandings of such *intentions and informations are never given as such*, are in a way never there. *They come to their own significance post factum*, they find their meaning *nachträglich*, in the aftermath of communication. They are nothing but schemes, phantoms of meanings and events substantiated backwards by their reciprocals.

What *ego* intends is not in *ego* (*ego's* desire is not in him/her, is not only his/hers). *Ego* guesses him/herself and his/her intentions in *alter*. *Ego's demand must take the roundabouts of its significance* (in a chain of signifiers) that transforms it along its own associations and those of the responding one of *alter*. *While expressing his/her demand in a chain of signifiers, ego loses hold of it. It slips between his/her fingers and sets on a specific operation of intertexting signifiers. It thus produces events in and about ego, eliciting the whole destiny of ego or his/her subjectivity*. It is the operation of its becoming a subject, its “assujettissement” to a discourse and the interplay of significance within it.

While losing hold of its demand—when the latter enters the straits of the ‘parole’—*ego* enters in the mutuality of the desire of the other: because the demand of *ego* is the demand for the desire of *ego* by the other, the loss of hold on the chain of significance is nothing else than the ‘*prodosis*’ (surrender) of *ego's* demand to *alter's* demand which brings it to advent and gives it its shape and meaning. *Ego* and *alter* are involved in a mutual actuation in a *process of subjectivation* where no subject pre-exists to the other, nor is simply involved with it in a constitutive intersubjectivity<sup>8</sup>. *Ego* and *alter* stand to each other in a relationship of a signifier to another signifier. The *status of the subject as a signifier* for another signifier is the clue, in Lacan's theory, for the *goedelizing reshaping* of all preceding frameworks of the *conception of subjectivity*.

In effect, *ego's* demand must be represented by a signifier and addressed to a signifier that responds to it. It is what it is transformed into or specified by what comes back to *ego* from *alter* as an image in which *ego* guesses himself. Any demand is always an addressed demand not only in the sense that it is directed to something or somebody, but in the sense that it is issued by the subject into the world. It comes to stand in the world as an object that has

8 Lacan is a very sharp critic of intersubjectivity and of the fallacies of its introduction into the theory of psychoanalysis as an all healing theme that would allow for the correction of most of its deficits in the theory of the subject and the theory of object relations. See on the topic Séminaire VIII, 20sqqq.

gone out and awaits a resonance in it. The resonance takes place in the chain of significance that would be the substantiation of its intention. Once a demand is represented by a signifier it is projected into a medium of resonance that lets it come to being as something that sustains itself like a vibration in a medium in which it can oscillate. *As intrinsically addressed, demand is thus always something that comes back*, something that from the onset stands in the oscillating position of going out and coming back, as a representation that has its significance from its significance for another signifier, from which it comes back as an actual resonance.

The meaning which is intended is something which is born in and with its articulation by the subject. It is not pre-existing in it. The subject ventures itself into the meaning and progressively articulates it. The subject guesses, spells that meaning while advancing in its articulation, or more exactly while the meaning is advancing in the subject that is articulating it, while the meaning is being born out in it. The subject guesses what has been articulated in it with (so to say) the colophon end of its own spelling of that meaning (to begin with: with the end of the sentence). *The subject reads in itself bit by bit what is being, arranging itself to a discrete effect of meaning*<sup>9</sup>. It is when the meaning has gone out from the subject, has been spelled out and issued by the subject and stands before it in the world *as an address delivered to an Other* already responding to it by its sole existence as the site where it comes to stand and to have a resonance, that meaning is born out in and by the subject. Meaning is always something coming back to me from an Other in address to which it is meant, has been delivered, while the subject has been spelling, articulating, discovering, guessing it in itself<sup>10</sup>.

Meaning is always read backwards on the basis of the double contingency of meaning elaboration in intersubjective communication. Double contingency of communication is thus mutual, intricate constitution of *ego* and *alter* as desires communicating to each other their images, their captivating mimetisms, the signifiers they are for each other.

The most solipsistic view of thought, subjectivity and meaning intention cannot erase the phenomenon of the genesis of intention / intension as a venture of an articulation in *ego* (in the subject here in the Lacanian sense) of something the subject is reading and spelling in itself by guessing it and himself (as a signifier) in the other. The articulation of meaning is the reading of something I do not know or have by me, but of something I come to know and have by the effect of its significance for another signifier. An intention / intension does not precede in being nor virtually its own articulation, but comes to being with the articulation as the oscillation between demand and response of all demand as a mutually

9 Meaning effects (*effets de sens*, in the terminology of French structuralism) are not born on a continuum of variation, but in unpredictable leaps out of the drift of significance. See Guiraud 1970 who comments on the differentiation between meaning and effect of meaning.

10 In the psychoanalytical theory of the transference (*Übertragung*) – for Lacan the psychoanalytical relationship as such – it is at the end of what the analysand is articulating in his own analysis and addressing, delivering (in a movement of prothesis) to his analyst that the meaning he is articulating is born out in him as coming back to him from the other. See Lacan, *Séminaire VIII*, but also *Séminaire XV*.

conditioned significance between subjects / signifiers. Every demand is simultaneously emitting and answering and there is no original, ever first demand which would be a bare emitting of demand. Both demands are mutually conditioned and determine the significance drift or the drift of the signifiers which they are for one another. The subjects, which one would tend following ontological habits of thought to conceive as *hypokeimena*, as bearers of such a demand, are themselves nothing else than effects of those processes of drifting, oscillation, resonance of significance. They have no firmness at their foundation, but only the factual-historical interplay of the signifiers.

The 'goedelized' theoretical framework of double contingency proposed by Luhmann converges with the Lacanian 'goedelizing' modelling of the phenomenality of desire on the linguistic model of the sentence and its 'après-coup' (nachträglich) meaning fulfilment<sup>11</sup>. The reciprocity of desire as mutual conditionality and abyssal, spiralling reference of addressed demands constituting the subjects themselves as instances of desire corresponds to the *Lacanian goedelization* we put *in parallel to Luhmann's* in order to stimulate a renewed understanding of the latter. In both models (Lacan's and Luhmann's) double contingency has never finished engendering meaning intentions, mis-intentions, mis-understandings, anticipations, mis-anticipations,... Reciprocity of desires does not come to a halt when the desire of the other has been uncovered in all its anticipations, when the arborescence of its reckonings has been perceived. The first / last operation itself has its meaning from backwards coverage by subsequent operations. No operation can be seized in a state of completion. Ever again we are referred to still more upwards lying mutually conditioned operations. The last operation in which meaning is produced as effect of drifting operations of communication or of drifting reciprocities of demands is always also the first operation of a meaning intention which has to be constructed backward. Following operations refer then backwards to that 'first' one and belong to the string of its meaning event in the medium of a sort of primary resonance process in which all possible signifiers resonate with all possible signifiers. Such a resonance condensate ever again in catenations which build destinies, multiple stories of an impossible closure of desire.

The interpretation of double contingency as double conditionality bestowing each time its own meaning to the operation of communication from the one that follows it enlightens quite decisively the systemist conception. A series of negations capture the new insights: not only communicants do not communicate in communication—but only communication itself, as Luhmann puts it in a sharp and provocative sentence—because it is impossible for them to reach each other through direct conveyance of their meaning intentions and to enter into each other's lived meaning production; not only the specific and structural roundaboutness of communication does entail a non-calculable arborescence of mutually conditioned options; but most significantly: the *single operation of communication itself has no standing*,

11 In Lacan's view, the interplay of the signifiers does not come to a halt until the sentence has come to its end. But ending the sentence is illusory. The backwards inter-reference of meaning engulfs the sentence and the whole of conscious life: it reaches beyond the explicit meaning intentions into the realm of the unconscious as the treasure of all signifiers, having itself the structure of a language.

no content, no identity, until it has been answered and its answer itself re-answered, and so on, and this not actually, but virtually: it *receives its content, identity, subsequently, backwards* (from an itself backwards constituted demand); meaning itself has to be perceived as a medium of extreme lability in which there can be no halt nor hold, but only mutually conditioned functions which found a specific 'resonance', that is, a self-sensibility of each of its events to whole series of its events lying in its backward construction.

### High contingency and double contingency

The question that we would like to formulate is the following: *Does a context of high social contingency have any effect on the structure of reciprocity* (that is, mutual conditionality) and backward inscriptibility / readability of communication? If so, what would that effect be?

Such a context of high social contingency entails a very wide opening of communication to the entrance of uncommon, new types and styles of communication; it puts high strains on the tolerance of the communicants to innovative their forms of communication and educates them to continually increase this tolerance to reach limits they would hardly fancy before the advent of the new communicative challenges. Such a habitualized disposition to acknowledge and authentify contingent communication may not be without any impact on the structural reciprocity of communication. Increasing the contingency of communication may have some important repercussions on the functioning of double contingency in its modalities of structuring communication itself.

A first approach of the question may start by a *comparison* of modern societies—that is, those highly acceptant of contingency—with pre-modern, *custom-based societies*. In the latter, redundancy of meaning and interaction is very salient: only those meanings are admissible which have been authenticated by tradition and only those interactions are licit which can lean on authorizing customary models (gestuals, rituals, symbolic behaviours pervading interaction models). In such societies, meaning creation is intuitive and powerful and the *stabilization of meaning leans strongly on affectual 'lockings' of anomy*. The irruption of unfamiliar meaning, that is of social contingency not fitting into the salient and emphatic codes of meaning production, is averted by affectual defences which reject with strength and sometimes horror those incoming proposals of a hitherto unthought of meaning<sup>12</sup>.

In the *functionally differentiated societies* of our modernity, the fundamental arrangements of social communication tend to crystallize around a small number of functions (politics, law, economy, science, art, education, family, religion). This functional grouping allows for a primacy of the *circulation* of meaning vis-à-vis the *content* of meaning. Functions tend to function: they have their name and their structure from the position of a readability of anything that occurs in communication as an arrangement of means towards (voluntary, conscious, or non-expressly intended) ends. They are bent to *develop syntaxes enabling a rule and procedure based, conditional processing of communication which can dispense with*

12 The sociology of Durkheim (1991) and the anthropology of Douglas (1992) are centred around these phenomena of intense affective lockings of tabooed action.



*intuitive and emphatic saturations* of the chains of meaning implied in actual communication. This is surprisingly an aspect that enhances a sort of syntactic—as opposed to the former semantic—redundancy of communication by letting semantic contents fade on behalf of circulatory and successive ‘*Abarbeitung*’ (that is, processing) intensities.

There is another characteristic aspect of communication in those societies, which has reached a mature state of functional differentiation. It is that of the opening of communication to wide ranges of (new) contents and their interplay, to leaps from content to content, to inventivity and creativity in the reticulation of meaning. This is the aspect of *increasing communicative contingency* which has to be linked to the specific modern disposition of openness towards incoming possible meaning, that is, to meaning which has never yet been validated.

Both aspects are tightly related. The *redundancy of functional meaning processing* ‘covers’ the *unrestricted openness of communication to contingency*. The ambiguity of the formula of modern communication does not reduce the saliency of its structural feature which is the capacity to widen the channels of entrance of contingent new meaning, contingent new ways of meaning production. The capacity to learn from the new and to adapt to it while the new goes massively against inhabited vivid intuitions and intensely validated forms of action suppose a radical switch to a cognitive posture vis-à-vis previously normatively framed meaning proposals.

In such a *context of increasing contingency* of socially circulated meaning it seems improbable that the mutual conditioning of subjective demands and the backward realization of meaning remains unaffected. The *backward reading of meaning must be widened*: whole chains of meaning have to be maintained in a sort of suspense or ‘*als-ob*’, open to some eventual realization, confirmation or condensation by incoming contents of a continued, self-propelling, self-reproducing communication characterized by its high receptivity for contingency.

This is a new formulation of the problematic of the *cognitization* of what is meaningfully spelled and appears at first sight as binding. The advent of meaning has always the character of binding evidence and intuitive saturation. The opening of communication to incoming contingency however makes it possible to see things in another way than they at first sight present themselves. It becomes always possible to think of them in other ways than they are currently thought of; it becomes also possible to do them in other ways than they are currently done. Under conditions of functionally differentiated communication the *binding character of evidence* of the socially circulated meaning is decisively *diminished*.

### The instance of the Other as the instance of the law

What comes back from the Other as the instance to which demand or intention is addressed is meaning in its most binding evidence. In societies whose fundamental effort is directed at the *restriction and control of contingency*, the *articulation of meaning is intrinsically emphatic* and postulates a commanding *figure of the Other as lawgiver*. The Other is thus the instance before which one would have to stand, to bear responsibility for one’s breaches of the law and to sustain a verdict which constitutes one’s own destiny.



This instance of the Other is grounded in as well as grounds the emphaticity of the articulation of meaning, the strict normativity of the norm. Under the new conditions, such an instance experiences a stark recession in societies whose fundamental effort is to widen their openings in order that contingency may enter into their communicative forums, may endow them with high cognitive variety and an increased ability to change. Some, influenced by psychoanalytical theories, speak of a *decline of the figure of the Father* or of the *Name-of-the-Father* in such a context.

Some venture the thesis that the end of history would be the *end of a regime of subjectivity* as a regime of subjection<sup>13</sup> at whose core law stands as the law of its subjecting instance. Demanding Law as the Law of the intricacy of demands and of the institution of an Other that intrinsically crosses the desire of the subject is emblematic of the regime under which the subject constitutes itself as that needy being, wanting the basic satisfactions of its drives, having no other ways to any satisfaction than those straits its demand must take and in which this demand must, by the most irreducible necessity, elude those satisfactions and renounce their *jouissance*. The end of history would be the *end of that regime of desire that places castration as a vivid cutting edge at the root of any direct access to jouissance*<sup>14</sup>. Such a regime is foundational of language and co-originary of a social communication which has to take the roundabouts of backward significance, in which the central stake is always lacking or is lack itself. What social communication is always eluding under the regime of a law of the Father is direct and final satisfaction by the power of *jouissance*. *Law leads communication to always miss what should bring it to a halt*. The regime of castration imposed by the rule of the Father is a regime of impossibility of *jouissance* as the final negation of lack. The Name of the Father puts on *jouissance* an unconditional bar ('barre') damming, and thus founding and maintaining, the thrust of human desire<sup>15</sup>.

Such a psychoanalytical approach inspires a powerful *critique of the critical regime itself* that has established its hegemony within the social sciences with the advent of the Foucauldian theory of power. This theory envisions social communication as pervaded by (or coextensive with) disciplinary mechanisms that has to be uncovered by a microphysics of power and deconstructed by new licentious practices lifting all sorts of constraints that have curbed until now possibilities of free bodily existence. From the point of view of *Foucauldian critique* the *castration bar* put on the desire of the subject and subjecting it under a regime of coercion applying immediately and cruelly on the body (as the true subject of desire) *must be lifted*.

For psychoanalysts—of the Lacanian mood—such a project would have dire consequences on the psychological structuring of the subject and *imperil the constitution of the*

13 In the sense of *assujettissement*, denoting the process of constitution of the subject by that (unknown chain of signifiers) which pre-exists it and engulfs it.

14 Charles Melman 2002 (head of one of the Lacanian schools in France) speaks of the emergence of a "new psychic economy", with tremendous consequences on the individual and society.

15 The thesis yields its very meaning when the decisive insight into the dialectic of Law and desire has been elaborated. Such a dialectic 'fait notre désir ne flamber que dans un rapport à la Loi'—and Lacan adds: "par où il devient désir de mort" (*Séminaire VII*: 101).

*symbolic universe* which sustains its standing in the world and nurtures the creation of meaning by which it becomes able of orientation in the world, as a speaking being. But should there be a restoration of the Name-of-the-Father and what would such a restoration look like? Would it be a restoration of those mechanisms of power which are the paradigmatic figures of the 'Not des Lebens', the crystallization of its disciplines and the very core of its hardships: schools, asylums, prisons, caserns, courts...?

We should not engage into the debate between Foucauldian critique and psychoanalytic critique of the critique. Our purpose is to show that Luhmannian theory can contribute a major enlightening of the problematics—under the condition of a deepening of its paradoxological dimension. Luhmann delivers theoretical pieces of great acuteness: the double contingency paradigm is developed by him in a very instructive manner; the concept of social contingency and the theorizing of the conditions of its increase are central sociological insights and should be accurately elaborated. The relationship between both pieces, if not thematized by Luhmann, can easily be so on the basis of those Luhmannian beginnings. What *Luhmann's theory of law contributes* is a thorough understanding of the processes of *de-normativization* or *cognitivization* which are sustained by the ability of modern societies to admit huge inputs of contingency. The process of 'equipossibilization' or 'equiprobabilization' of whole ranges of manners to conceive the world—flowing from the polycontextuality of social communication and meaning production within it—is coincident with a *loss of symbolic substance*. Symbolic substance is in its roots legal or moral substance (*sittliche Substanz*, in Hegel's conceptuality) or the *substance of bindingness* (of the intuitive evidence of the norm) efficient throughout social communication. The heterotopical moral world postmodern societies live in is one that draws its moral mobility from its ability to increase social contingency to hitherto unknown levels and to cognitivize whole ranges of normative attitudes and intuitions.

The question that has to be put is then: are there *limits to the cognitivization process* and if so what are they? Are they of the kind of the deep psychological settings we have tackled and which cannot be modified without endangering the structuring of the human subject and postulating a new regime of *jouissance*? Would such a regime de-subjectivize the subject and give him up to a purely imaginary sphere where the symbolic is failing, and where a psychotic self would prosper, lacking any lack?

Luhmann proposes *functional and paradoxological hypotheses* concerning the limits of the decline of symbolic normativity: he sees that a complete cognitivization of social communication would cancel the function of law itself and its foundation in an insuperable need to maintain a certain congruence of expectations among the participants to communication allowing them not to be constantly in the posture of learning from coming events and constant adaptation to their change. Complete cognitivization would mean that everything in society and in social making can change at the same time.

Beyond this argument, Luhmann sees that *extreme cognitivization would ruin the paradox of law itself* as that of its genesis from violence or its co-originarity with violence. There are at the root of law, no matter how much cognitivized its contexts have been, some sort of violent evidence that imposes itself upon the subjects of law and takes the form of an

imposition of the law by the subjects of law on themselves. Luhmann, who has long opposed any style of massive philosophical interpretations of theoretical objects—which in his eyes are clearly inferior to functionalist methods<sup>16</sup>—seems ready to engage in a dialogue with speculative theses like those of Girard (1972, 1982) and Dupuy (1992) on mimetic desire<sup>17</sup>. Such theses have in effect the advantage to determine a position at which the paradox of law hardens to a point which cannot anymore be taken into perspective by theories that have only functional places for the symbolic. At the root of the paradox of law the symbolic emerges in its own substance and hard kernel. No theory and no scientific resolution of its components can do away with it.

### The instance of the Other in the Other as the instance of the paradox of law

We are seeking a formulation of the paradox of law which would enable us to enlighten the legal paradoxology of Niklas Luhmann. Such a formulation can be obtained by way of comparing Luhmann's understanding of what is structurally undecidable in law to other visions of fundamental perplexities in human association which introduce into it the problematics of an unsolvability of the problem of justice. I have tried in a preceding work a comparative approach of Luhmann's theory with René Girard's understanding of the foundation of society as a sacrificial pacification of human desire which is seen as structurally mimetic or invidiary (rooted in envy (*invidia*))<sup>18</sup>. In the preceding paragraphs I tried to approach my subject from another angle: I have drawn a conjunction between Luhmann's legal paradoxology with *Lacan's formulation of a paradox of law rooted, like Girard's, in the very structure of human desire*, but describing a far more complex topology of intricacy and perplexity. Not mutual envy as such is the motor of the paradox, but demand as addressed to the Other and having its resonance in it.

Lacan acknowledges the Other to which the demand of the subject is addressed as originally a moral instance. It is an 'obscene and ferocious figure'<sup>19</sup> which represents the demand put on the demand (of the subject) and the strain that pushes it in the direction of an Ideal to fulfil and a norm to satisfy. It is then the impossibility to deliver such a satisfaction that couples moral consciousness to guilt and self-hate. It is the *figure of the Father as the original figure of the demanding and castrating Other* that emerges from the structure of desire as a love demand (*demande d'amour*) that cannot have any direct fulfilment, but 'goedelizes' the structure of desire itself<sup>20</sup>. The principle of pleasure can never unfold in a linear development reaching out to its objects and making it possible to man, once he has overcome

16 Luhmann regards philosophical interpretations inferior because only functionalism—in the sense of equifunctionalism—has adequate resources to reach the resolution of the object required in modern science.

17 See on the problematic of violent origins of society and law, Hamerton-Kelly 1987.

18 Clam 2004a, the chap. 'Monétarisation, généralisation de l'envie et paradoxe du droit'.

19 Lacan, *Séminaire VII*: 15.

20 "... ce que demande l'homme, ce qu'il ne peut faire que demander, c'est d'être privé de quelque chose de réel" (*Séminaire VII*: 179).

all material obstacles, to seize these objects and realize the existence of a '*homme de plaisir*' (that model of man eighteenth-century thought has designed as an ideal of lightness and enlightenment). The thrust of desire towards its satisfaction encounters a form of hindrance that inverts its direction from one to pleasure to one to destruction, implanting the *problem of evil* and the co-originary problem of law—as the generating as well as the forbidding principle of evil—at the heart of human existence<sup>21</sup>.

"The sole function of the father... is to be a myth, always and only the Name-of-the-Father, that means nothing else than the dead father..." (*Séminaire VII*: 356–7). This is to say that the Father as a function is always there as a structuring instance of desire. The *problem is the vanishing* of the figure at the centre of this figure and that is *the Other in the Other*, the instance of the creator and authenticator of the law at the place of the law (that is, at the place where the law has its function). This induces a quite important distinction between the functional non-erasability of the law and its foundational legitimation and authority. When the Other in the Other fades and vanishes, the Other itself does not disintegrate. It is always there as the site from which speech flows. The Other is the site of 'floculation' of meaning and cannot fail as a functional site. On the contrary, the figure of the Other in Other is the one which has disintegrated. The consequences of such a disintegration are many.

The problem of our societies is that the tragic dimension of existence flowing from the structure of human desire cannot be substantiated anymore because of the decline of the Name-of-the-Father, the Name-of-the-Father being the origin of law. Law has its validity from the reference to its Name which is efficient by itself. A particular father or a particular law can for many reasons be diminished by inadequacies inherent to them. The validity and efficiency of their injunctions do not however rely on their own, particular qualities. It is the invocation of their Names—as their symbolic figures—which gives momentum to their injunctions. In all cases, their operation is that of a 'barring' of '*jouissance*' as something whose realization is concomitant with a trespassing (*franchissement*) of a rift (*faille*) and the inscription of a 'debt' in the 'Grand Book of Law' (*Séminaire VII*: 208). It is the problem of the subsistence of the interdiction of *jouissance* at a time where the heavens are empty and there is no figure of the Father ('ferocious and obscene', but also creator of order and sacrifice) to institute the interdiction. The Death of God (which can be written in the language of Lacanian mathemes like this:  $S(A/)$ ) brings into the constitution of law and desire that perplexity of a default of the Other (*l'Autre défaille*, *ibid.* 227) as the '*garantie demandée à l'Autre du sens de cette Loi...*' (*ibid.*). It is the *failure of the Other in the Other* which *characterizes the situation of law in societies which tend to dispense with the barring of jouissance*<sup>22</sup> and its divine guarantee.

21 Lacan tends to grant the monotheistic tradition the privilege of such a knotting of Law and desire / transgression / evil at the origin of the human. Other religions seem to be incapable to emerge from that confusion in the fields of the imaginary. They are consequently less legalist; they are not able to be religions of the Law (which is for Lacan the collective notion of the Laws of speech ('*lois de la parole*'), *Séminaire VII*: 206).

22 As the instauration of the inaccessibility of the universal object of desire, of the Thing.

In our societies the paradox of law takes this specific form of the *lack of an Auctorial*<sup>23</sup> instance which gives it origin and legitimacy. Lacan insists a lot on the fact that we are not able to think in a non-creationist manner. This means that we are not able to think of a ‘*Urnorm*’ or of a hierarchy of norms around which a legal system is articulated, and be satisfied with their quiet subsistence and functional processing. The paradox of law is that law is always there, that the tension it puts on the unrestricted realization of *jouissance* can never be completely lifted, but that the *reference to the Father-Instance as the Authorising principle of law begins to fail*. Much like Luhmann, Lacan sees the flaw not so much in the subsistence, the validity and the efficiency of the body of the law, but in its originating moment from factual, unquestionable, arbitrary violence. The old figure of the Father, ferocious and cruel, gave the one adequate, creationist view of the ‘why’ of castration. Law’s difficulties are linked to the fading of such a figure of arbitrary and violent origins. The *paradox of law* holds then in a very compact formulation: The *only symbol for an Auctorial Other at the origin of the Other is the figure of a castrating Father*; when such a figure declines and recedes out of reach of the social discourses of legitimization of the law, there can be *no substitute for it* at the depth of the law; *current deparadoxization* of law takes the form of a diffraction of those kernels of meaning in which the question of the origin of the barring of *jouissance* coagulates; the operative closure of the legal system enhances such a deparadoxizing current functioning of law by *exploding those semantic kernels into processible pieces of legal artefacts* and by cutting the links of meaning which would trespass the legal sphere and unearth common semantic roots of the legal<sup>24</sup> and the non legal<sup>25</sup>.

## Bibliography

- Burkert, W., R. Girard, R. C. Hamerton-Kelly, and J. Z. Smith (eds.), (1987) *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford: Stanford University Press).
- Clam, Jean (2000) ‘Die Grundparadoxie des Rechts und ihre Ausfaltung. Beitrag zu einer Analytik des Paradoxen’, in G. Teubner (ed.), *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit* (Stuttgart: Lucius & Lucius), 109–143.
- Clam, Jean (2001) ‘The Specific Autopoiesis of law: between Derivative Autonomy and Generalised Paradox’, in J. Priban and D. Nelken (eds.), *Law’s New Boundaries: The Consequences of Legal Autopoiesis* (Aldershot: Ashgate Publishers), 45–79.
- Clam, Jean (2004a) *Trajectoires de l’immatériel: Contributions à une théorie de la valeur et de sa dematerialization* (Paris: CNRS Éditions).

23 I write ‘Auctorial’ with a capital A in order to evoke the ‘grand Autre’ (the—English—Other).

24 In my ‘The Specific Autopoiesis of law’ (Clam, 2001) I discussed the problematic of the relative closure of derivative autopoiesis of meaning which admits leaks of semantic substance into other autopoiesis.

25 For another discussion on the de-integration of law in modern society see ‘Luhmann and Derrida: Immunology and Autopoiesis’ by Willis S. Guerra Filho (2013).

- Clam, Jean (2004b) *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug: Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft* (Konstanz: UVK).
- Colliot-Thélène, Catherine (2001) *Études wébériennes: rationalités, histoires, droits* (Paris: Presses universitaires de France).
- Douglas, Mary (1992) *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London New York: Routledge).
- Dupuy, Jean-Pierre (1992) *Le sacrifice et l'envie: Le libéralisme aux prises avec la justice sociale* (Paris: Calmann-Lévy).
- Durkheim, Emile (1991) *De la division du travail social* (Paris: Presses universitaires de France, 2nd edn).
- Fichte, Johann Gottlieb (1971) *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1st edn Jena Leipzig 1796), 3rd vol. of *Fichtes Werke*, Immanuel Hermann Fichte (ed.), (Berlin: De Gruyter, repr.).
- Fuchs, Peter (1992) *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Girard, René (1972) *La violence et le sacré* (Paris: Grasset).
- Girard, René (1982) *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset).
- Guerra Filho, (2013) 'Luhmann and Derrida: Immunology and Autopoiesis', in A. La Cour and A. Philippopoulos-Mihalopoulos (eds.), *Luhmann Observed: Radical Theoretical Encounters* (London: Palgrave Basingstoke).
- Guiraud, Pierre (1972) *La stylistique* (Paris: Presses universitaires de France).
- Günther, Gotthard (1979) 'Life as Poly-Contextuality', in: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Logik*, 3 vols (Hamburg: Felix Meiner).
- Hegel, G. W. F. (1970) *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Heidegger, Martin (1979) *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer).
- Lacan, Jacques (2001) *Séminaire XV: L'acte psychanalytique* (Paris: Editions de l'Association Lacanienne Internationale (Publication hors commerce)).
- Lacan, Jacques (1986) *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse* (Paris: Seuil).
- Lacan, Jacques (1991) *Séminaire VIII: Le transfert* (Paris: Seuil).
- Luhmann, Niklas (1990) *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Luhmann, Niklas (1970) *Soziologische Aufklärung 1* (Opladen: Westdeutscher Verlag).
- Melman, Charles (2002) *L'homme sans gravité: Jouir à tout prix* (Paris: Denoel).
- Rasch, William (2013) 'Luhmann's Ontology', in A. La Cour and A. Philippopoulos-Mihalopoulos (eds.), *Luhmann Observed: Radical Theoretical Encounters* (London: Palgrave Basingstoke).





# Welt und Begehren als Nicht-Objekte sozialer Konstruktion<sup>1</sup>

## 1. Das Problem eines Außen des Sozialen

Die Frage nach Nicht-Objekten sozialer Konstruktion ist die Frage nach einem Außen der Sozialität. Wieso beide Fragen letztlich zusammenfallen, werde ich nach und nach zeigen. Dass diese Nicht-Objekte die Welt und das Begehren sind, muss in einem zweiten Schritt erwiesen werden.

Zunächst soll die Möglichkeit eines Außen der Sozialität erörtert werden. Dass ein solches Außen in der Form eines Nicht-Objekts in der sozialen Kommunikation konstruiert wird – und nicht einfach gar nicht oder gar als Nichts konstruiert wird – werde ich eigens ausführen.

Ich beginne also mit der Frage nach einem Außen der Sozialität und lasse mich hier von der verdoppelten, „reflexiven“ Frage nach dem Aufkommen der Motive, die zu einer solchen Frage führen. Wie und wann stellt sich eine solche Frage nach einem Außen zu allem, was so die Gesellschaft ausmacht? Was bewegt heute mit besonderer Dringlichkeit zu einer solchen Frage?

Man hat den Eindruck, dass die Gesellschaft von heute zu sehr auswächst, dass sie kaum noch etwas ihrer Beredung, Erkennung, Erschließung, Rechtfertigung, Zulassung, Erlaubung, Organisierung, Herstellung,... entkommen lässt. Alles fällt dem Sozialen anheim. Das Soziale ist das Geräusch, aus dem alles entsteht und in dem alles seine Gestalt annimmt.

Abstrakter, mit strenger, generalisierender Begrifflichkeit formuliert, lässt sich behaupten: Alle begegnenbaren Sinnbestände sind sozietalisiert, als ob alle Poiese von Sinn überhaupt stets eine Leistung der sozialen Kommunikation wäre und in ihre Verantwortung fiele.

Dies führt, wie wir es an einigen der maßgeblichsten Ansätze zeitgenössischer Sozialwissenschaft feststellen können, zu Bildung und Aufbau eines stillen Potenzials der Aversion gegen das Soziale und seine Hegemonie. Die Abwehr des Sozialen, seines Eindringens und seiner Besitznahme von allem, was Sinn macht und worüber man sprechen kann, nährt verschiedene Protestpositionen.

---

<sup>1</sup> Der Text ist eine Skizze, die eine einführende Argumentation in die Problematik untypischer Objekte der Sozial- und Humanwissenschaften präsentiert. Er belässt es bei der Formulierung von Thesen, die anderweitig eruiert werden, deren schlichte Formulierung aber an sich theoretisch lehrreich und stimulierend wirkt.

Es sei aber schon jetzt hinzugefügt, dass diese Protestpositionen nichts anderes als eine Wiederaneignung des Sozialen anstreben, die seine systemischen und anonymen Synthesen durch Individuum- oder Subjekt-vollzogene ersetzen wollen, um es voll wieder zu legitimieren.

Der Ansatz eines Außen des Sozialen, den ich hier vorstellen will, unterscheidet sich wesentlich von diesen Positionen. In dessen Rahmen gibt es und kann es keine Wiederaneignung irgend eines Stücks des Außen des Sozialen geben – genauso wenig wie irgendeines Stücks des Sozialen, das dann als legitimierendes Außen im Verhältnis zu ihm wirken könnte, um in es heilend wieder eingeführt zu werden.

Die genannten Protestpositionen können folgendermaßen umrissen werden:

- a. Das Soziale wird in seinem Auswachsen als das verstanden, was das Individuum gefährdet und überwältigt. Aber gerade das rebellierende Individuum, das mit Grundrechten gegen die Übergriffe des Kollektivs abgeschirmte, sich selbst wieder als Quelle der Legitimation der sozialen Ordnung behauptende Rechtssubjekt streitet gegen die Gesellschaft, um Gesellschaft wieder zu gewinnen. Es will sie in der Form eines neu gegründeten sozialen Bandes wieder haben, das ihm seine kommunikative Souveränität belässt. Dies tut sie, indem sie es erlaubt, dass seine Sprechakte, deren Geltungs- und Wahrheitsansprüche ernst genommen werden, über intersubjektive Verständigung und herrschaftsfreie Konsensherstellungsverfahren unentmündigt resozialisiert werden.
- b. Die Gesellschaft wird mit dem gleichgesetzt, was ihre Integrationsdynamik zu einem bestimmten Moment ihrer Geschichte ausmacht. Solche Dynamiken sind zwingend und haben Kosten, die invisibilisiert werden. Geführt von ermächtigten leitenden Unterscheidungen, etablieren solche Dynamiken herrschende Diskurse, welche die Gesellschaft und ihre Individuen in ihre Diskurslogiken hineinzwingen. Sie schneiden bis in die Leiber hinein, inkulquieren Habitus, disziplinieren Begehren, schalten Handlungsentwürfe und Handelnde gleich. Integrationsdynamiken, Diskurse und Habitus rufen nach einem Widerstand, der in der Gesellschaft schlummernde Oppositionspotenziale mobilisieren soll. Es geht um minoritäre Konstituentien der Gesellschaft, die gegen deren zentrale Dynamiken aufstehen sollen.
- c. Der ökologische Protest und seine Verlängerung in die Stellvertreterkämpfe für nicht-menschliche, natürliche, nicht-natürliche oder hybride Geschöpfe konstruiert ebenfalls ein Außen der Gesellschaft. Es geht um einen Objektbereich, der von der Gesellschaft her nicht gesehen wird, der mittels der in ihr geltenden Unterscheidungen nicht beobachtet werden kann. Ein solches Außen ist eine Art „objektales“ Außen, das seine Hereinnahme in das gesellschaftliche Innen fordert. Ihm sollen die selben oder ähnliche Rücksichten gewährleistet werden wie die, die man Individuen, Mitgliedern, Subjekten der Gesellschaften angedeihen lässt.
- d. Das Rauschen des Sozialen überfordert die Fähigkeit des Individuums, es zu verarbeiten und aus ihm Sinn zu machen. Es entsteht eine Müdigkeit (fatigue), die das Individuum in

die Depression oder in die Addiktion treibt – dies ist die soziologische Richtung, die sich für das Individuum als Objekt oder Opfer sozialen Stresses interessiert (Alain Ehrenberg wäre hier zu nennen). Der Rückzug in einen Bereich, in den das Soziale nicht eindringt, wählt Haltungen und Orte der letzten Inkurvierung in sich und der totalen akustischen Abschirmung gegen die Außenwelt: das Bett, aus dem man nicht mehr aufsteht und die Droge, die alles an einem vorbeirauschen lässt. Dies soll die Spätmodernität des Individuums als solche kennzeichnen. Spätmodern ist dann die Überforderung des Individuums durch Ansprüche einer Kommunikation, die es durch ihre eigene Fülle und die unbegrenzte Optionalität (Wahlmöglichkeit) ihrer Offerten überwältigt. Der Mangel an Verengung der Kommunikation durch Knappheit, Zwang und Disziplin macht sie zu einem Rausch, dem das Individuum wehrlos ausgesetzt ist. Sein Rückzug in Depression und Addiktion ruft jedoch die Gesellschaft auf den Plan: diesmal unter der Gestalt von Institutionen der Heilung und Versorgung, die genau darauf angelegt sind, die Folgen der kommunikationellen Überangebote zu entschärfen.

Die Motive, die mein Vorgehen bestimmen, nach einem Außen der Gesellschaft zu fragen, sind, wie angekündigt, ganz andere als die angeführten, ja ihnen geradezu entgegengesetzt. In meinen Motiven geht es gerade nicht um ein Außen, das nach Innen, nach gesellschaftlicher Verinnerlichung sozusagen strebt – wie subjektive Souveränität, Gruppenartikulation von strukturell Ausgeschlossenen, Erweiterung von Subjektrücksichten auf (bisher als) Nicht-Subjekte (geltende Wesen). An ihnen scheitert jeder Versuch der Wiedereinführung der Gesellschaft in ihre eigene Zurückdrängung. Die Schwierigkeit liegt gerade darin, dass eine solche Wiedereinführung *nicht* konstruiert wird – denn die Tendenz nach einer solchen Konstruktion ist gerade das Verleitende an der Fragestellung.

Man könnte sagen: es geht um ein Außen der Gesellschaft, das draußen gelassen werden soll. Dies fordert gerade höchste gesellschaftliche und wissenschaftliche Gelassenheit. Weder Gesellschaft noch Wissenschaft, wie wir sie heute erfahren, haben die Neigung, Dinge einfach außer sich stehen zu lassen. Es ist ein Schwierigstes hier, Gelassenheit zu erreichen. Die Geste, mit der etwas angesetzt wird, um im selben Moment als nicht angesetzt anerkannt zu werden, ist sehr komplex. Wenn alles Konstrukt sozialer Sinnsynthesen ist, dann soll etwas als Nicht-Konstrukt solcher Konstruktionen angesetzt werden. Es geht um die Einsicht: es gibt Nicht-Objekte sozialer Konstruktion.

Dies heißt nicht:

- a. Es gibt etwas, das in der sozialen Sinnpoiese nicht konstruiert wird: d.h. etwas, wovon man nicht spricht, das einem mentalen unbekannten Außen angehört und so etwas wie ein Undenkbares und daher Unmittelbares ausmacht.
- b. Noch heißt es: es gibt etwas, das in der sozialen Sinnpoiese nicht ohne weiteres konstruiert wird, sondern nur mit Mühe und besonderen Einschränkungen, weil dessen Anzeige durch eine Problematik der Umweghaftigkeit erschwert wird.

c. Noch heißt es: dass es als Nicht-Objekt konstruiert wird, als ob der intersubjektive Sinnentwurf dieses Gegenstandes von vornherein um das Paradox seiner Konstruktion wüsste.

Es heißt:

Es sind Objekte, die von der überwältigenden Dynamik der sozietaalen Verinnerlichung von allem so betroffen werden, dass sie als Außen des Sozialen gar nicht mehr sichtbar werden, sondern vom Innen der Kommunikation heraus mit den zwingenden Bewegungen der Hineinnahme ins Innen konstruiert werden.

So entstehen Objekte, die sich durch ihr strukturelles Außensein solchen Konstruktionen widersetzen, jedoch gegen sie nichts anrichten können, außer dass sie Nicht-Objekte bleiben. Ihre Außenheit bietet Widerstand gerade nicht in der Form einer Zurückdrängung der Motive der grenzenlosen sozietaalen Ermächtigung; denn gegen sie sind sie machtlos. Ihr Widerstand zeigt sich einfach darin, dass diese Motive an ihnen einfach scheitern. Ihre Verinnerlichung gelingt nicht. Das Nagen der Kommunikation an ihnen, vom Innen her der Operierung ihrer systemischen Differenzen, greift sie letztlich nicht an. Sie bleiben unversehrt draußen. Mit der Verinnerlichung solcher Nicht-Objekte mutet sich Gesellschaft zu viel zu.

Die Außenheit dieser Objekte ist also nichts Anschauliches. Sie drängt zu einer strengerem begrifflichen Fassung der räumlichen Metapher des Außen, das sie charakterisiert oder gar definiert.

Es geht bei dieser Metapher:

a. Nicht um ein räumliches Außen, das „fringes“ (vage Außenränder) der Gesellschaft anzeigen würde, eine Art Limbo, in das hinein Kommunikation sich entwirft, aber nicht zurückkommt und sich ins Ungewisse verliert. Dies ist unter Bedingungen globalisierter Kommunikation und abgeschlossener Sphärisierung ihrer terrestrischen Netzwerke nicht mehr möglich.

b. Nicht um ein Außen des Ausschlusses aus den Renditen der Kommunikation, bei dem die Ausgeschlossenen ein Out and Down der Gesellschaft bilden würden.

c. Nicht um ein mentales Außen, das im Strom der sozialen Kommunikation gar nicht vorkommt / faktisch gar nicht vorgekommen ist / in keiner erdenklichen Kommunikation vorkommen kann.

d. Nicht um ein Außen der Verantwortung und der Reichweite der Einwirkung gesellschaftlicher Prozesse – wie kosmische Ereignisse, welche die Gesellschaft nicht beeinflussen kann.

Es geht um ein Außen, das neue Modelle der Konstruktion sozialer Außenheit fordert.

## **2. Die soziale Konstruktion von Sinn als Bildung eines All-Innen**

Die Sozietalisierung aller Sinnintentionen kann aus zweierlei Hinsichten beobachtet werden: das eine Mal als deskriptives Theorem einer Theorie der Gesellschaft, das andere als Problem einer solchen.

Ursprünglich kennzeichnet das Theorem einer Poiese alles Sinnes in Synthesen der Inter-subjektivität den Rahmen einer Transzendentalphilosophie, die ans Ende ihrer Trajektorie im Neokantianismus und der Husserl'schen Phänomenologie gelangt ist. In ihm geht es um die Notwendigkeit einer Brechung des Solipsismus des Subjekts als *conscientia*. Man geht über von einer solipsistischen Konstitution der Welt in den Aktsynthesen eines Bewusstseins zu einer intersubjektiven Konstitution der Welt in den Synthesen einer Intersubjektivität als solcher, einer Art anonymen Pols der Gebärung und Verarbeitung aller Sinnintentionen.

Darüber hinaus gelingt ein paradigmatischer Durchbruch in der Soziologie, bei dem das Theorem der sozialen Konstruktion alles Sinnes zum Grundsatz fast aller Ansätze der Disziplin wird.

Das Theorem der sozialen Konstruktion alles Sinnes wird heute von seiner universalen Evidenz und Anerkennung in seiner ursprünglichen Unwahrscheinlichkeit verdeckt. Es musste nämlich zunächst errungen werden.

Denn es berührte die Unterlage selbst, die von den bisherigen kulturalistischen Ansätzen unberührt blieb: diese sahen nämlich in den Vorstellungen und Diskursen der verschiedenen Kulturen und Gesellschaften kontingente Varianten einer Weltinterpretation, die ihre funktionalen oder sonstigen Determinanten hatten (ein Brauch hatte seinen Sinn in seinem Zweck, eine Vorstellung in der Rechtfertigung eines Ritus, etc.), die aber die Welt in ihrer räumlich-zeitlich-dinglichen Gegebenheit voraussetzten.

Eine von aller Konstruktion nicht angetastete Welt wurde immer unterstellt. Die historischen „Diskurse“ als Gegenstand der Beobachtung dieser Ansätze betrafen eine Wirklichkeitsschicht, die sich über die „natürliche“, von Naturgesetzmäßigkeiten regierte legte – eine gemeinsame Grundwirklichkeit, in der die Sonne nicht „unterging“, der Morgen- und Abendstern ein und derselbe waren, ein Mensch so und so viel Eiweiß zu seiner Ernährung brauchte, die Befruchtung der Frau die Kopulation mit dem Manne voraussetzte, etc.

Das Theorem der sozialen Konstruktion musste sich gerade kontraintuitiv gegen alle „realistischen“ Unterstellungen einer Weltwirklichkeit und -wahrheit ausformulieren, um zu seiner eigenen Vollständigkeit zu kommen. Erst dann konnte es alle Episteme, insbesondere die eigene und aktuell operierende, mit einschließen. In einer Bewegung des von hinten her, das Fremde ins Eigene hineinnehmenden, spiralierenden Einschlusses erwies sich im Horizont der Etablierung dieses Grundtheorems alle Beobachtung der Welt sowie alle Beobachtung aller Beobachtungen der Welt – ob mythischer, alltäglicher, wissenschaftlicher Art – als kriterienlos kontingent. Sie war selbst soziale Konstruktion von Sinn und konnte zu keinem Beobachtungsstandpunkt rücken, der ihr diese Kontingenz und diesen unaufhebbaaren Selbsteinschluss nehmen konnte. Jede Episteme zeigte sich als harte, undurchbrechliche

Konstellation aller Evidenzentwürfe, die alle eigenen und fremden Sinnintentionen nur aus sich heraus in sozialen Kommunikationen konstruieren konnte.

Erst mit dem Vollständigwerden des Theorems in den angedeuteten Figuren beginnt es seine radikal konstruktivistische Mächtigkeit zu entfalten. Erst dann kommt es zu seiner Ausstrahlung als Prinzip, das alle Erscheinungen in ihrer Gegebenheit umkehrt und eine an kritischem Subversionspotenzial unüberbietbare Beobachtung ihrer ermöglicht.

Es bedarf auch langer Vorbereitungen und Einübungen in diese kontraintuitive Denkfür, bevor sie angeeignet wird. Anfänger in den Kulturwissenschaften muss man lange dem charakteristischen Vorgehen dieser Frageform der Forschung aussetzen, bevor sie sich in sie hinein finden – die Lernprozesse gehen in der Regel bis zum Abschluss der Dissertation, in der das Vorgehen selbst im aneignenden Stil wiederholt wird, was dazu führt, in diese Gattung wissenschaftlicher Produktion diskursanalytische Exerzitien als methodologische Module einzuschreiben.

### **3. Die Faktizität sozialen Sinnes**

Wird uns die soziale Konstruiertheit aller Sinnintentionen zum (radikalen / konstruktivistischen) Grundsatz unserer Beobachtung aller sozialen Sinnsynthesen / -poiesen, dann etabliert sich so etwas wie eine grundsätzliche Faktizität aller sozial umlaufenden Sinnentwürfe.

Mit dieser Faktizität wiederum etabliert sich ein mehr oder minder reflektierter Grundsatz der sozialen Verantwortung für alle sozietaalen Sinnkonstrukte aus ihrer sozialen Faktizität / Gemachtheit heraus.

Faktizität wird in diesem unseren Gebrauch somit mehrdeutig. Sie meint nämlich:

- a. die Historizität und Kontingenz alles Sinnes aus der Unbestimmtheit oder Überbestimmtheit seiner Konstruktion heraus – was eine Problematik der Relativität aller kulturellen Sinnentwürfe mit sich bringt.
- b. Die Unwahrscheinlichkeit sozialen Sinnes als die einer Leistung, die niemals „von allein“ zustande kommt, sondern die in komplexen Konjunktionen – oder, um es mit Weber zu sagen, „Wahlverwandtschaften“ – von geistigen und materiellen Faktoren sowie von paradoxen logischen und topologischen systemischen Figuren probabilisiert werden müssen.
- c. Die Gemachtheit sozialen Sinnes, welche eine Beobachtungsperspektive aufmacht, die bei allem Vollzug von Sinnintentionen mitgeführt wird und eine ständige Problematik der Subversion der Beobachtung und der Allverantwortung der Gesellschaft für alles Gesellschaftliche bedingt.

Versuchen wir diese Momente der Faktizität auszuführen.

- a. Intersubjektive Sinnentwürfe sind Welt(sinn)entwürfe, die geschichtlich situiert sind. Es sind historische Gebilde, die über den Schatten ihrer Situiertheit nicht springen können und daher ihre Geltungsansprüche nie universalisieren können. Am konstruktivistischen

Beobachtungsstandpunkt einer solchen Faktizität schlägt diese in sich selbst zurück: die jetzigen, laufenden, heute evident, mit Macht und Wahrheit ausgestatteten Ansprüche erscheinen selbst als faktisch. Ihre Geltung erscheint als kriterienlos, ebenso wie die Differenzen (die leitenden Unterscheidungen), aus denen sie generiert werden, kriterienlos sind. Es entsteht eine potenzierte Problematik der Relativität, die sowohl die etablierten als auch die sie subvertierenden Differenzen erfasst. Dies ist der Boden, auf dem die politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Paradoxe der Differenz gedeihen: in der Heterotopie der Differenzen kann keine sich mit überlegenen Ansprüchen bewehren. Sie sind alle gleich faktisch und über ihr Operieren hinaus nicht rechtfertigbar.

b. Die hermeneutische Fassung dieser Faktizitätsproblematik wie sie bei den deutschen Denkern der Moderne (Simmel, Scheler, Weber, Spengler, Heidegger) anzutreffen ist, fordert eine dezisionistische, schicksalsaffirmierende und mit Entschlossenheit durchgeführte Lösung. Die konstruktivistische Fassung hingegen, welche den Fehl von Gründen und Kriterien für ihre Unterscheidungen von vorneherein setzt und reflektiert, schreitet zu keiner grundlosen Selbstbehauptung über, sondern lebt gerade aus der Ablehnung jeglicher Selbstberechtigung. Ein Selbst berechtigt sich nur aus der Ablehnung eines anderen (majoritären – übermächtigten) Selbst. Ein Selbst berechtigt sich als eine sich gegen eine leitende (daher sich als Identität verstehende) Differenz Bahn öffnende, minoritäre und verworfene andere Differenzbehauptung.

c. Wenn Differenzen kriterienlos werden, werden sie alle gleich unwahrscheinlich und kontingent; sie müssen dann eigens probabilisiert werden. Dies ist das Unwahrscheinlichkeitstheorem aller postnaturalistischen Theorien der Gesellschaft. Während die naturalistischen die Vergesellschaftung als eine in der „Natur“ des Menschen fundierte und von ihr her eine Fülle von Bestimmungen und Gesetzmäßigkeiten ableitende, aus ihr spontan herauswachsende Bildung sehen, beginnt die Moderne mit Hobbes nach Gründen zu forschen, welche die Vergesellschaftung als solche ermöglichen. Sie lernt sie als unwahrscheinlich ansehen. Am Ende seiner Trajektorie erreicht dieses Denken der Kontingenz des Sozialen bei Luhmann seinen Höhepunkt. Alle sozialen Gefüge, alle geltenden Sinnansprüche und herrschenden Semantiken erscheinen als radikal kontingent und müssen sich eigene soziale Probabilität verschaffen. Dies tun sie, indem die laufenden Sinnsynthesen der sozialen Subsysteme Syntaxen entwickeln, die für die ungehemmte Anschließung einer Sinnsetzung an die andere sorgen. Damit entwickeln sie sehr komplexe Entparadoxierungswege ihrer Grund- und Sekundärparadoxien. Sie lassen Dogmatiken zu, die eine Selbstbeobachtung der Systeme und ihrer Syntaxen gewährleisten und für die semantische Nachbelebung der laufenden Prozesse sorgen. Die Systeme lassen sich folglich von allen möglichen Beiträgen ihrer systemischen Umwelt stets intern irritieren.

d. Die Faktizität sozialen Sinnes als Gemachtheit dieses Sinnes heißt, dass alle in der sozialen Kommunikation umlaufenden Sinnentwürfe als *facta* der Gesellschaft verstanden werden. Es wird unterstellt, dass *facta* der eigenen ‚Hand‘ eben eminent in der Macht dieser Hand liegen. Für sie trägt diese Hand die Verantwortung – denn sie könnte sie unterlassen oder,



wenn schon gemacht, ent-machen. Natürlich wird in anspruchsvollen Theorien selten eine bewusste, durchgängige Gemachtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse unterstellt. Doch kommt es hier auf bewusste Zielsetzung, bewusste Inswerksetzung von irgendwelchen Sinnintentionen nicht an, sondern einzig auf die Tatsache der Mächtigkeit der Diskurse, die Gesellschaft dann einfach zu dem „machen“, was sie ist. Sie machen sie vor allem in all ihrer Diskriminierungsmacht aus. Macht als Gemachtheit der Gesellschaft ist das, was zum allbeherrschenden Aspekt der modernen, improbabilistischen Beobachtung von Gesellschaftlichkeit wird. Gesellschaft begegnet dann primär unter diesem Aspekt: Unter Bedingungen konstruktivistischen Beobachtens sticht an Gesellschaft etwas massiv hervor, das ihr das Gepräge ihrer laufenden, meistens binär codierten Syntaxen, ihrer beschleunigten Anschlüsse und ihrer strengen operativen Bifurkationen gibt. Dieser massiven Syntaktisierung gegenüber erscheint alle Abweichung weich. Diese wird immer und notgedrungen von jener „geschnitten“; jene schneidet in diese hinein. Die Macht der Gemachtheit der Gesellschaft stiftet eine universale soziale Verantwortung für alles Soziale. Dieses ist durch seine Unüberschreitbarkeit (Außenlosigkeit), die Allgegenwart und die Wendigkeit seiner syntaktisierten Prozesse „schuld“ an allen gegebenen Verhältnissen.

Die Sozietalisierung aller Sinnintentionen erreicht in dieser vierfachen Faktizitätsstruktur ihren Abschluss.

#### **4. Problematik der Schließung eines All-Innen des Sinnes**

Diese Faktizitätsstruktur leitet eine Problematik der Schließung ein. Es müssen Modelle her, welche eine solche Schließung konstruieren, die nicht einfach zirkulär noch sphärisch ist. Es sind Modelle für die Konstruktion eines Außen, das niemals begegnet werden kann, während es explizit angesetzt wird und während von ihm und seinem Grundparadox her eine wesentliche Unruhe in das gesellschaftliche Prozessieren von Sinn unablässig hineinstrahlt.

Man kennt bewährte Schließungsmodelle wie Bewusstsein, Sprache, System. Wie man sie auch für die Konstruktion der uns hier beschäftigenden Schließung gebrauchen mag, stets geht es um eine nicht zirkuläre Schließung. Was nach Modellierung verlangt, ist jene Struktur des immer Verbleibens auf der Innenseite von etwas, wie-weit-man-sich-auch-immer-von-ih-er-entfernt. Alle Trajektorien, selbst die unwahrscheinlichsten und die eigens auf Durchbruch angelegten, bleiben nach innen gebogen. Die Alleinschließung entsteht aus dieser Grenzinkurvatur aller nach außen strebenden Trajekte nach Innen.

Konkavität ist eine Art von Schließung, die von allem Anfang an ein Außen setzt, aber das Innen als unüberschreitbaren Horizont, als nach innen inkurvierte absolute Landschaft mit setzt. Eine solche Struktur veraltet viele Probleme der ontologischen Paradoxologie der Zirkularität.

Luhmanns Konzeption der Schließung eines All-Innen der Kommunikation gehört in diese Struktur. Ein System kann nach Luhmann mit dem Prozessieren seiner Unterscheidungen nie aus sich selbst heraustreten. Sein Außen ist etwas, das es bei diesem Prozessieren stets von innen her mit ansetzt. Denn die Operation des Systems ist nichts anderes als die

Unterscheidung dessen, was in ihm ist, zu ihm gehört, von dem, was nicht in ihm ist noch zu ihm gehört. Diese Unterscheidung von Außen und Innen, von Selbst und Nicht-Selbst betreibt ein System nur von innen her. Das Außen kann sich nie direkt vor- oder einstellen. Es ist da durch Einwirkungen, die sich stets als interne Irritationen, Widerstände des Operierens an sich selbst darstellen.

Luhmann macht es jedoch klar, dass es einen Unterschied gibt zwischen der Schließung einzelner Systeme (d.h. dessen, was ich derivative Autopoiesen genannt habe<sup>2</sup>) und der der Kommunikation (als basaler Autopoiese) als solcher. Dieser Unterschied liegt darin, dass die Kommunikation als Gesamt, als *hen kai pan* aller Operationen (aller Systeme) der Kommunikation, die in der Gesellschaft ablaufen und sie ausmachen, zwar von zwei anderen basalen Autopoiesen, nämlich dem Bewusstsein und dem Leben, flankiert wird, jedoch selber keine kommunikativen Umwelten mehr hat. Um sie liegt eine Leere und ein Außen der Kommunikation. Sie ist in diesem Sinne umweltlos.

Luhmann hat das Außen der Kommunikation die Welt genannt. Mit der Ansetzung eines solchen Außen und der Reflektierung der theoretischen Konsequenzen, welche diese Ansetzung für seine Gesamtkonzeption hat, konnte Luhmann seine Theorie auf eine beeindruckende philosophische Spitze treiben. Er hat ihr eine supertheoretische Struktur gegeben und eine unabschließbar mit sich selbst gehende Reflexivität.

Er hat innerhalb der Kommunikation Stellen und Systeme spezifiziert, die auf die Grenzstrukturierung der Kommunikation eigens, d.h. in ihren zentralen Unterscheidungen reagieren: Kunst und Religion operieren mit der Unterscheidung Welt-Nicht-Welt, Immanenz-Transzendenz. Sie sind im Innen der Kommunikation die Operation der Tatsache, dass die Kommunikation unendlich konkav inkurviert ist: d.h. der Tatsache, dass sie ein Außen hat, aber dass dieses Außen nur im Innen reflektiert wird als nur in dieser Reflexion erreichbar.

## 5. Welt und Begehren als substanzhafte Vertreter des Außen im Innen

Die Tatsache der Gegebenheit eines Außen ist keine rein korrelationslogische Problematik. Das Paradox dieses Außen, das nur innen konstruiert werden kann, ist nichts, das so etwas wie unsere lineare Logik einfach stört und die Kommunikation dazu einlädt, umweghaftere Mittel zu seiner Entparadoxierung einzusetzen.

Eine solche Entparadoxierung sorgt nicht nur für Irritation und Fortstimulation des Innen, als ob der Fortlauf der an einander anschließenden Operationen im Kontinuum der Kommunikation das Einzige wäre, worauf es ankommt; oder anders ausgedrückt: als ob das formale Fortlaufen für die Verarbeitung der Irritation genügen würde und formal die soziale Reproduktion der Kommunikation garantieren würde.

---

2 Siehe mein: *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz 2004, und da insbes. das Kapitel II (Die spezifische Autopoiesis des Rechts. Zwischen abgeleiteter Autonomie und generalisiertem Paradox), S. 166.

Ein solches Modell kann durchaus für die einzelnen Subsysteme der Kommunikation gelten. Die Irritationen mögen starke Verunsicherungen der systemischen Kommunikation verursachen, zu Krisen führen, ja eine Unterbrechung der systemischen Autopoiesis herbeiführen in der Form einer Gewalt, welche die materiellen und mentalen Anlagen der Kommunikation zerstört – und das System im Verhältnis zu seinen Umwelten entdifferenziert. Dennoch bleibt kein systemisches Paradox – keine Grundparadoxie, welche das Operieren eines Systems generiert und fort erhält – vergleichbar mit der strukturellen Inständigkeit der Welt in der Kommunikation.

Im Gegensatz zu allen Paradoxen – und Kontingenzformeln – der Systeme hat die Welt eine „Substanz“. Ich nenne Substanz eine spezifische Form der Präsenz und der Inständigkeit einer Sinndichte, die in keiner systemischen Syntax entdichtet und verarbeitet werden kann.

Eine systemische Paradoxie ist gerade das, was ein System generiert als das verarbeitende Gefüge, das sie verflüssigt und kommunikationell mobil macht. Die Paradoxie ist die Matrix dieser Produktion und Reproduktion von Kommunikationsfolgen, die mit den Verdickungen des Sinnes um die Paradoxie durch den Einbau von virtuellen, umweghaften, die Massivität der Erstpräsentation der Sinnsubstanz auflösenden Elementen und Syntaxen fertig werden.

Man könnte versucht sein, analog mit der Welt zu verfahren und zu sagen: die Welt ist die Letztparadoxie, die hinter allen Paradoxien liegt und die Grundparadoxie der Kommunikation als solcher darstellt. Man würde das Schema von den Teilsystemen der Kommunikation und ihren jeweiligen Umwelten auf das Ganze der Kommunikation und ihres umweltlosen Außen, der Welt, übertragen.

Eine solche Übertragung bei aller formalen Analogie der Figuren gelingt nicht. Die These von der Substantialität der Welt besagt, dass die Welt substanzhaftes Insein, Inständigkeit des Außen im Innen ist. Sie ist nichts bloß Mentales, Schemenhaftes, das wie ein kantisches Ding an sich nur durch die Vernunft gesetzt werden muss, aber sich nirgends und in keiner Weise substantiieren lässt. Sie ist mehr als ein denknotwendiges Objekt, das aber nicht vorkommen noch wahrgenommen werden kann. Sie hat Substanz, meint: sie hat eine existentielle affekthate Qualität, die sich nicht verflüchtigt, wenn man sie anzeigt.

Die Substanz der Welt ist eine Angstsubstanz. Diese Angstsubstanz ist die Quelle der Präsentation von Welt. Heidegger hat die Welt stets doppelseitig angezeigt: als das, worauf hin das Dasein sich entwirft und als diesen Akt des Entwurfs selbst als Akt des Transzendierens des Seienden auf den Horizont hin, von wo her es sich gibt. In diesem Akt pulsiert ein existentialer Affekt, der die allgemeine Wachsamkeit des Existierens selbst bezeichnet. Es ist der Alarm, von dem alle Zustände durchzogen sind, das, was alle Zustände durch ein stets mit ihnen mitlaufendes, sozusagen hintergründiges Alarmiertsein um das färbt, was dem Dasein von jenem Horizont her zustoßen könnte.

Fluidität und dennoch Festigkeit, Hintergründigkeit und dennoch Unverwischbarkeit, und nicht zuletzt die irreduzible Begegnbarkeit, eine Art unverkennbaren, nie täuschen den Takt der Welt ist das, was unsere Rede von ihrer Substanz motiviert.

Die Welt kann tangiert werden. Sie wird es auch immer wieder, gewollt oder ungewollt. Ihr Takt ist unverkennbar und unheimlich, wie man eine Substanz berührt, die von Medusen die Transparenz und die elektrisierende Strahlung hat. Aus solchen Quellen und solcher Hapsis präsentiert sich Welt prinzipiell.

Ganz analog dazu ist Begehren eine Substanz und wird ähnlich angenähert und berührt. Es ist kein Raum übrig für eine spezielle Darlegung des Begehrens als jenes andere Nicht-Objekt sozialer Konstruktion. Hier soll der Hinweis auf die strukturelle Analogie genügen: Welt und Begehren sind irreduzible Horizonte aller sozialen Konstruktion in dem Sinne, dass sie niemals in ihr wie alle anderen Objekte konstruiert werden können. Sie sind ihr ein Außen, das niemals in ihr Innen hineingeholt werden kann. Sie sind das, was sie transzendiert und von woher sie sich in ihrer Unruhe und Wandelbarkeit vollzieht.



## Umweltlose Weltgesellschaft. Zur Kreisschließung von Raum und Recht

Lineare Vorgänge bleiben in der Regel nicht unverändert, wenn sie einen Bogen beschreiben, der sie in sich selbst zurücklaufen lässt. Wenn der Kreis sich schließt, ergibt sich entweder eine Vollendung und Stilllegung des sich entfaltenden Vollzugs oder dessen Verwicklung in problematische Selbstverhältnisse.

Die Beschreibung der Erde als sphärisch rund – und als einsam wandernden Himmelskörper – steht zu Beginn der Neuzeit. Sie vergleichgültigt die Erde und astronomisiert sie. Den wahren Abschluss dieses Vorgangs, der sich vorerst als räumlich gibt und eine Spatialisierung des Menschaufenthalts in der Welt bedeutet, vollzieht sich in der Dimension der geschichtlichen Zeit. Zwei Jahrhunderte nach der astronomischen Kreisschließung der Erde erfolgt die Abschöpfung ihrer linearen Horizonte als Habitat / Oikoumenē von Menschengesellschaften. „Vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthalts“ (in den Worten der kantischen Rechtslehre) treffen Menschen im Äußersten ihres Vordringens in die Außenhorizonte ihrer Wohnsitze wieder auf Menschen. Die Kommunikation schließt sich sphärisch auf sich selbst und entbehrt jeden Außen. Zwei weitere Jahrhunderte bringen eine Weltgesellschaft zustande, die aus einem zentralen Selbstverhältnis des Sich-selbst-Umwelt-Seins lebt.

Über diese Kreisschließung und deren logische, strukturelle und semantische Folgen ist noch ungenügend nachgedacht worden. Sie bringt für die Politik die brisantesten aller Folgen: Politik ist eine im Medium Macht basierte Kommunikation, und Macht ist das Medium schlechthin für Externalisierung von Entscheidungen und Folgen. Die politische Gemeinschaft muss ein Außen, eine externe Dimension haben, in die hinein Macht ausgeübt wird. Mit der oikoumenisch-sphärischen Kreisschließung der Kommunikation in einer Welt (Kreisrund) haben partikuläre Gesellschaften die größte Mühe, sich als extern, d.h. als autonom verfasste und selbstorganisierende Umwelt für andere partikuläre Gesellschaften zu erhalten. Macht kann sich nirgends fraglos, d.h. als Macht entfalten, denn dafür fehlt der Raum für radikale Simplifizierungen – die der Räumlichkeit und dem Denken in räumlichen Kategorien innewohnen. In der umweltlosen Weltgesellschaft ist eine Umstrukturierung von Politik sichtbar, die sie zu einer partiellen Abkoppelung von ihrem Medium nötigt.

Ebenfalls hat die weltgesellschaftliche Kreisschließung brisante ökologische Folgen: Es verfügt keine Gesellschaft über einen Horizont natürlicher Externität, und es kann sich keine einen solchen geben. Natur wird gesellschaftlich und immer strenger weltgesellschaftlich

produziert. Die Ökologie lebt aus und verfängt sich in diesem Paradox der artifiziellen Konstruktion vom naturhaft Ursprünglichen, Vor- oder Außer-Artifiziellen. Das Lassen von Natur als *physis* oder Aufgehen-von-sich-her des Natürlichen muss her-gestellt werden.

Im folgenden möchte ich eine Problematik entwerfen, die es erlauben würde, das Spezifische an der heutigen Kreisschließung der Welt zu fassen. Meine Überzeugung ist, dass der Begriff „Weltgesellschaft“ weit davon entfernt ist, ein soziologisch klarer und inhaltsvoller zu sein. Er muss zunächst analytisch und phänomenologisch ausgearbeitet werden, soll er nicht als bloße Sammelbezeichnung für eine Reihe von Tatsachen und Vorgängen dienen, die uns heute besonders, aber vielleicht auch über Gebühr beeindrucken. Wir müssen uns also über das verständigen, was die heutige Weltgesellschaft gegenüber allen anderen historischen Emergenzen von Oikoumenen auszeichnet. Es wird also darum gehen, die Berechtigung von der Rede von Weltgesellschaft als einer neuen Form von planetarischer Integration sozialer Kommunikation zu prüfen. Dies bringt mit sich ein Abstandnehmen vom Impressionismus des Globalisierungsdiskurses und erlegt uns eingehende Klärungen der kritischen Merkmale auf, die der heutigen Form von Weltgesellschaftlichkeit ihr Gepräge geben.

Ich beginne mit dem Versuch, die Idee einer Oikoumenē als Gesamthabitat der Menschen, wie sie historisch unter bestimmten Bedingungen der Zentralisierung von Macht und anderen sozialen Ressourcen im Rahmen von Mittenreichen aufgekommen ist, zu präzisieren. Ich gehe dann zu einer Strukturschilderung moderner Oikoumenisierung inter- und intrasozialer Kommunikation über. Hier wird gezeigt, inwiefern Weltgesellschaft vom Moment der planetarischen Kreisschließung der Oikoumenē als *globus terraqueus* eine neue Reflexivitätsstruktur gegenüber den historischen imperialen Oikoumenen aufweist. Die Sphärisierung der Welt reflexiviert die Kommunikation in ihr in jeder denkbaren Dimension.

Die Folgen dieser Vorgänge lassen sich an der Problematik einer notwendig durchgängigen Verrechtlichung der planetarischen Kommunikation beobachten. Mit der Verrechtlichung geht eine intelligibilisierende Enträumlichung aller intersubjektiven und intersozialen Bezüge einher. Raum und Recht erscheinen hier in einem antithetischen Verhältnis der gegenseitigen Negierung. Unter Bedingungen der neueren Oikoumenisierung durch eine alldimensional reflexivierte sphärisch-planetarische Gesellschaftlichkeit kann Raum seine Urvollzüge der Einräumung von Welt nicht entfalten. Die Räumlichkeit der Welt der Weltgesellschaft wird nämlich durch diese durchgängig phantomalisiert.

Diese Entbettung der Welt aus dem Raum ist aber grundsätzlich die Operation der Sphärisierung (oder Globalisierung) der Kommunikation (auf dem *globus terraqueus*), und nicht zuerst eine Folge der Entwicklung von raumüberwindenden und -raumnichtenden Technologien. Die Emergenz der logischen Reflexivitätsstrukturen der weltgesellschaftlichen Kommunikation geht den technisch-materiellen Ausgestaltungen der Globalisierung voraus.

## I. Oikoumenē und Weltgesellschaft

Wer wird bestreiten wollen: dass die Welt in kaum vorstellbarer Geschwindigkeit schrumpft, dass Wechselwirkung, Interdependenz, Verflechtung und Vernetzung in Handel, Finanz, Recht, Politik, Militär, Wissenschaft, Technologie, Massenmedien... eine kaum



noch steigerbare Intensität erreicht haben; dass die genannten Systeme nur noch aufgrund von globaler Integration funktionieren können; dass selbst auf der lokalen Ebene, jener der schlichtesten Aspekte des Alltagslebens, die globalen Zusammenhänge sich auswirken und bemerkt werden. Die Fakten sind hart, die Richtung der Prozesse wird täglich bestätigt und verstärkt, die zur dominanten, bahnbrechenden Bewegung gegenläufigen Tendenzen sind offensichtlich schwächerer Art und minderer Reichweite. Die Entwicklung ist phänomenal überdeutlich und scheint als beherrschende Trajektorie alle anderen, lokalen Bahnungen zu unterwerfen.<sup>1</sup> Genügen diese Evidenzen nicht, um die soziologische Rede von Weltgesellschaft zu rechtfertigen? Gewiss doch.

Gleichwohl, um einen soziologisch genau konturierten und instruktiven Begriff zu erhalten, muss diese allgemeine Charakteristik erweitert werden. Denn es würde genügen, dass ähnliche Intensivierungen der Verflechtung auf beliebiger Stufe der Umfassendheit von menschlichen Habitaten nachweisbar seien, um das Phänomen zu *gradualisieren* und dem Begriff seine Markanz zu nehmen. Formen globaler Interdependenz und Vernetzung hat es immer gegeben; Schließung von räumlichen Umwelten und Bildung von intergesellschaftlichen bi- oder multipolaren Systemen ist ebenfalls kein seltenes Ereignis in der Geschichte. Dass diese Umwelten nicht den ganzen Planeten umfasst haben, spielt keine Rolle, da sie auf ihre Art kleine Planeten darstellten, finite Umkreise, die alle verfügbare Welt in sich bargen und ihre Außenränder für unerschließbar hielten.

Was ist also an der heutigen Weltgesellschaft strukturell so neu, wenn man sie mit zwar infraplanetarischen, aber dennoch rigoros geschlossenen intergesellschaftlichen Ensembles vergleicht, die der für sie relevanten Welt koextensiv sind? Sind letztere nicht letztlich nur graduell von ihr unterschieden – soll man es auf die variable Intensität der Verflechtung und Integration der am System partizipierenden Gesellschaften ankommen lassen? Weltgesellschaftlichkeit muss in einer Weise beschreibbar sein, die sie als selbständige Struktur und neue Qualität intergesellschaftlicher Kommunikation erscheinen lässt. Es muss die Emergenz einer neuen Form von Strukturierung der Kommunikation in ihrem Begriff angezeigt und an ihm vollziehbar sein. In systemtheoretischer Sprache: Der Begriff „Weltgesellschaft“ muss die Entstehung eines neuartigen Attraktors intergesellschaftlicher Selbstorganisation und Evolution in sich artikulieren.

Ich schlage vor, polysoziale Habitate, die von den sie bewohnenden Gesellschaften als räumlich ausgeschöpft, intergesellschaftlich verflechtend und weltvergemeinschaftend wahrgenommen werden, als Oikoumenen zu bezeichnen. Der Begriff der Oikoumenē soll die konzeptuelle Folie bilden für die Beschreibung eines eventuell herausragenden Typs von reflexiv geschlossener intergesellschaftlicher Kommunikation im Horizont eines astronomisierten, umwelt- und ränderlosen Habitats. Es müsste dann möglich sein, die sich in

---

1 Zu den Fakten braucht man nur die heute kaum noch übersehbare Literatur zur Globalisierung zu konsultieren. Darunter die umfassende Darstellung von Castells (1996). Zur Strukturdeutung gibt es ebenfalls mittlerweile eine ganze literarische Gattung, so z.B. die phänomenologisch und begrifflich feineren Analysen von Harvey (1990) sowie Lash und Urry (1994) und Gregory und Urry (1985).

Bezug auf die neuartige Struktur ergebenden Änderungen am Sinn der oikoumenischen Merkmale aufzuzeigen: Kreishaftigkeit, Geschlossenheit und Umweltlosigkeit müssten neu gefasst werden, um der Emergenz des neuen Attraktors gerecht zu werden. Wenn Oikoumenē den allgemeinsten, basalen Typ von entstandener weltgesellschaftlicher Schließung in unserem Konzept darstellt, dann muss Weltgesellschaft ein die Struktur von Oikoumenē erneuerndes Gebilde sein.

### *Soziospatialität. Raum und Gesellschaft*

Die erste Aussage, die ich erläutern muss, betrifft den Zusammenhang von Raum und Gesellschaft. Es geht insbesondere um die Auswirkungen einer Verknappung von Lebensraum auf die Kommunikation innerhalb von Gesellschaften und zwischen ihnen. Mein Ansatz ist zunächst ein anthropologischer.<sup>2</sup>

Die Feststellung, die gleich zu Beginn unsere Klärungsarbeit leitet, stellt die Relativität und *Nicht-Objektivität von Raumvorgaben* im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Kommunikation heraus. Objektive Raumverhältnisse sind an sich (in etischer Betrachtung<sup>3</sup>) nicht vollständig bestimmend. Sie sind in allgemeinster Form strukturell motivierend, aber nicht spezifisch und konkret determinierend. Man kann nämlich nicht viel weiter über die eidetische Aussage zur Anisotropie des Raums hinausgelangen, welche eben feststellt, dass der Raum, materialphänomenologisch gesehen,<sup>4</sup> in sich anisotropisch ist, so dass jedes Sein im Raum ein räumliches Verteilt-Sein darstellt mit der Konsequenz, dass dies meistens durchaus einen Unterschied machen kann oder zur Hervorbringung eines Unterschieds eingesetzt werden kann.<sup>5</sup> Was für ein Unterschied dies ist oder unter bestimmten Bedingungen sein soll, das ist nicht aus dem Grundsatz ableitbar. Der Raum ist ein Medium für Differenzierung und Gestaltung von Leben und Kommunikation.<sup>6</sup> Er enthält jedoch in seinem eigenen

2 Die Anthropologen behandeln manchmal solche Themen unter dem Titel „political geography“. Siehe dazu Rapoport (1994, 480).

3 Ich spiele auf die in der anglo-amerikanischen Sprach- und Sozialwissenschaft sehr oft beanspruchte Unterscheidung von „etics“ and „emics“ an, wobei ersteres die Betrachtungsebene eines Phänomens bezeichnet, die an der Sache ohne Einbeziehung von menschlichen Perzeptionen orientiert ist, während letztere Einstellungen und deutende Momente (Wahrnehmungen und Wertungen) der beteiligten Subjekte berücksichtigt.

4 Apriorische Bedingungszusammenhänge, die in eidetischer Reinheit erschaut werden können, wie z.B. der Zusammenhang, der zwischen Farbe (Farbwahrnehmung als intentionelle Gerichtetheit auf das Noema Farbe) und räumlicher Ausdehnung (Mitwahrnehmung einer räumlichen Ausdehnung, die der farblichen Erscheinung zugrunde liegt) besteht, machen den Bestand einer materialen Phänomenologie aus (s. Husserl, Ideen I). Eine viel konkretere, jedoch einen eidetischen Einschlag behaltende, an strukturellen und typischen Merkmalen des Raumentwurfs unterschiedlicher Gesellschaften orientierte Theorie des Raumes ist die von Robert Sack (1986).

5 Über die Anisotropie des Raums, siehe Rapoport (1994) 481.

6 Es geht um den dreidimensionalen Raum. Um sich einen Begriff von der Anisotropie eines solchen Raumes zu machen, muss man ihn mit einem Raum vergleichen, in dem sich alle Vorgänge in einem (zweidimensionalen) Plane abspielen müssen. Das hätte eine äußerst eingeschränkte Mobilität zur Folge, da jede Laufbahn eine andere im Plane kreuzt, von dieser gestoppt wird und nicht die

Begriff keine Vorgabe zu Sinn, Form, Funktion oder Gegenstand der Beziehungskonstrukte oder -systeme, die er entstehen lässt. Er bietet – im Falle der gesellschaftlichen Kommunikation – nur die Folie für Prozesse an, die an den von ihm dargebotenen Differenzen Symbolisierungen vornehmen, die sie zum Bedeuten bringen.<sup>7</sup>

Das Fehlen einer direkten Determination der Gestaltung von Gesellschaft durch räumliche Vorgaben ist ihrerseits keine rohe und undifferenzierte Tatsache. Man kann von vornherein vermuten, dass der spatioziale Bezug immer lockerer von den rohen räumlichen Determinanten abhängt, je symbolischer er ist, je höher die Ebene der implizierten Kulturbedeutungen – je inniger ihr Bezug zum symbolischen Gehalt von Kosmologien, religiösen Vorstellungen, sozialen Ordnungen<sup>8</sup> –, je „freier“ sie sind in der Sinngebung, die sie dem Raum als Medium oder Möglichkeitsreservat von Differenzen angedeihen lassen. Umgekehrt wird man die stärkste Einengung der Variabilität dort vermuten, wo der Raumbezug wesentlich instrumenteller Natur ist, das ist da, wo Raum mit Unterhaltsressourcen und ökologischer Lebensgrundlage korreliert. Da es uns vordergründig um ein siedlungsmäßiges Vollwerden der Welt geht, müssen wir auf diese Problematik der ökologischen Saturierung von Menschenhabitaten eingehen.<sup>9</sup>

---

Möglichkeit hat, sie in der Höhendimension zu überschreiten. Selbst einfache Mechaniken wären nicht möglich, geschweige denn organisches Leben oder höhere biologische Prozesse. Vgl. Hawking (1989). An der evolutionären Epistemologie orientiert sich auch Stichweh (2000, 188), um den Funktionsbezug von Raum theoretisch zu fassen.

- 7 Dieses Signifikantmachen von räumlichen Differenzen kann direkt an diesen Differenzen selbst einsetzen und eine explizit räumliche Symbolisierung darstellen; es kann aber die räumlichen Differenzen benutzen, um anderweitig begründete Bedeutungen zu flektieren. Im ersten Fall ist der Raumbezug sozusagen thematisch, im zweiten ist er subthematisch.
- 8 Rapoport (1994, 473) entwirft eine Gradation von drei Sinnebenen von hohen, mittleren und niedrigen Kulturbedeutungen in Bezug auf die Gestaltung des „built environment“ der jeweiligen Gesellschaften. Er unterstreicht ganz zu Recht die Tatsache, dass die Variabilität der Raumgestaltung sehr hoch ist, da selbst die absoluten „resource constraints“ – welche eine unbiegbare harte, alle Menschengruppen gleich zwingende Vorgabe darstellen sollten –, nicht ausreichen, um diese Variabilität bedeutsam einzuschränken. Allgemeiner hat Hallpike (1986) brillant dargelegt, inwiefern absolute oder „harte“ Einschränkungen bei der Bestimmung von kultureller Variation und Evolution nicht zum Zuge kommen. Archetypische Symbolisierungen des Raums, wie sie Bachelard (1957) und Durand (1960) herausarbeiten sind dagegen transkulturell und in den tiefenpsychologischen, reflexologischen und senso-motorischen Schemata des Menschen verankert. Sloterdijks neueres Werk über Sphären (1999) lässt sich in seinem ersten Band in einen ähnlichen Rahmen der Identifizierung und Auslegung von Universalien der Sphärität als Intimität weicher Innenräume stellen.
- 9 Insofern kann es auf ein siedlungsmäßiges Vollsein der Welt nicht ankommen, da es ein objektives Maß für die Saturierung von Habitaten nicht gibt. Es gibt hingegen eine ökologische Saturierung bei gleichbleibendem Stand der Produktivkräfte – die von den in diesen Habitaten parasitär lebenden Nomaden besonders stark gespürt wird (ein Beispiel dieses im ethologischen Sinne gemeinten Parasitismus sind die Zigeuner, die als mobilste Gruppe die Siedlungen zuallererst verlassen, die an die Saturierungsgrenze heranzureichen beginnen – siehe zu diesem Zusammenhang Cozanet 1973, 42). In der Regel bringt ein Vollwerden der Welt neue Produktivdynamiken mit sich – Dynamiken, die, wenn sie nicht emergieren, durch malthusianische Regulierungen vorausentschärft werden (eine typische paradoxisch tautologische Oszillation aller evolutionistischen Erklärung). Wenn die

Vollkommen anschaulich wäre nämlich die Vorstellung, dass Menschen einen Raum nicht besiedeln können, wenn dieser ihnen die ökologischen Ressourcen für die Befriedigung ihrer absoluten Bedürfnisse nicht bereitstellt. Es müssten dann absolute Zwänge bestehen und bezeichnend sein, die es ermöglichen, Richtmasse für das Vollwerden der Welt anzugeben.<sup>10</sup> Von da an müsste es leicht fallen zu zeigen, dass ein Vollwerden der Welt aufgrund einer absoluten Verknappung der absoluten Ressourcen die Menschen in ein Verhältnis zwingender Kommunikation miteinander bringen würde. Unter den beschriebenen Bedingungen können Menschen eben nicht mehr ignorieren, dass sie sich in einem unmittelbaren Wettkampf um unvermehrte Ressourcen befinden und dass sie darauf in irgendeiner Form von (kooperativer oder konflikthafter, agonaler) Kommunikation reagieren müssen.

Dies ist die Vorstellung, welche die Figuration der Bildung von Oikoumenen beherrscht. Menschengruppen begegnen einander zwingend, sobald sie einander nicht mehr ausweichen können, d.h. solange sie nicht in unterschiedlichen Richtungen in ihre jeweiligen natürlichen Umwelten weiter vordringen können. Wie immer objektiv klein oder groß, die Umwelt dieser Gesellschaften schließt sich auf sie zu und zwingt sie zur Auseinandersetzung miteinander, wenn sie keinen Ausweg mehr in neue Räume wissen, in die hinein sie ein extensiv ausbeutendes Wirtschaften verlagern könnten. Die sich schließende Umwelt kann geographisch einen winzigen Ausschnitt des objektiv noch voll bereitliegenden Planeten ausmachen; über deren Ränder zu schauen käme aber einem Hinausschauen über die Grenzen der Welt selbst gleich, in schauerhafte Leere. Wäre die Rede von „Weltgesellschaft“ nicht für jede solche Situation auch schon berechtigt, wo eine Vielzahl von Gruppen einander nicht mehr ausweichen können, keinen auswärtigen Raum wissen und

---

Historiker von „monde plein“ sprechen – wie dies für die Geschichte des europäischen Mittelalters geläufig ist –, dann in dem Sinne, dass im Vergleich mit den unruhigen Perioden davor und danach (Invasionen, Pest), der Bevölkerungszuwachs sich in den Städten und den zahlreichen ländlichen Neuansiedlungen Luft schafft. Die Elastizität von Habitaten erreicht ab dem 19. Jahrhundert einen beeindruckenden Grad: Das Java der holländischen Kolonialzeit sieht seine Bevölkerung um zwei Prozent jährlich wachsen und sich mehr als vervierfachen zwischen 1830–1900 (s. dazu Geertz 1963, S. 69). Dies ist eine Bevölkerungsexplosion, die wohlgeordnet noch vor Impfung, Penizillin, Geburtshygiene und Schulpflicht stattfindet. Stichweh betont immer wieder in seinem Werk zur Weltgesellschaft (2000), dass Berührung nicht ausreicht, um ein integriertes, mehrere Partikulargesellschaften umfassendes Gesellschaftssystem zu stiften. Wir verstehen unter Vollwerden der Welt (*monde plein*) einen Zustand, der Berührung und Interdependenz unausweichlich macht.

- 10 Das würde heißen, a priori in der Lage sein zu bestimmen, wie weit eine Menschengruppe ihrer Wirtschaftsweise nach ökologisch eingebettet oder entbettet ist. Hier gibt es nur fließende Übergänge. Der Typus von „swidden farming“, wonach „a natural forest is transformed into a harvestable forest“ (nach einer von Geertz zitierten Formel, 1963, 25), ist beispielhaft für ein Habitat, das ökologische Einbettung noch bewahrt. Die Entbettung dagegen ist maximal, wenn nicht nur Naturbedingungen überwunden sind, sondern auch allgemein die „utilization of environment in culturally prescribed ways.“ (Geertz 1963, 5). Zuletzt etabliert sich ein Habitat, das marginal von den ökologischen Gegebenheiten berührt wird und zur Vergleichgültigung des natürlichen Standorts führt. Dies geht entweder über räumliche Differenzierung in urbane Konzentrationen mit umliegender Natur oder über Substitution einer sich von den vorgegebenen Nischen freimachenden, diese durch neue ersetzenden Wirtschaftsweise (Geertz' Buch liefert einen überaus passenden Anschauungsfall dazu).

dann stets miteinander rechnen, d.h. ihre Erwartungen an einander orientieren, d.h. kommunizieren müssen?

Jede Gesellschaft versteht sich als irgendwie räumlich. Sie hat immer einen irgendwie gearteten Begriff von ihrer Territorialität, von ihrer Erstreckung im Raum und von physischen Grenzen. Sie unterscheidet einen Raum, der für sie unmittelbar relevant ist, von einem Draußen, das sie nur indirekt angeht. Sie entwirft immer einen Sinn von nach einem Innen und einem Außen artikulierter Räumlichkeit. Im Außen siedelt sie die anderen Gruppen und Gesellschaften an, die wie Analoga ihrer selbst eine Mannigfaltigkeit von selbstzentrierten Gesellschaften bilden. Solche Kollektivgebilde stehen in einem ego-alter-analogen Verhältnis zu einander und bilden die Semantik ihrer interkollektiven Beziehungen nach derjenigen der intersubjektiven streng ab. Während ego und alter für sich genommen dazu neigen, ihre Grenzen räumlich-intuitiv entlang ihrer Leibkonturen zu ziehen, verstehen sich gesellschaftliche Kollektivgebilde als da endend, wo das ihre Mitglieder um seine Mitte(n) sammelnde Territorium endet.<sup>11</sup>

Territorialität ist somit ein Grundmerkmal von Gesellschaft als identischem, subjektartigem Kollektivgebilde. Die Zentralität des Merkmals liegt vor allem in der Konfiguration von sozialen Raumvorstellungen nach der Unterscheidung Innen – Außen. In der Evolution von Gesellschaft bildet die territoriale Selbstzentrierung und die Zeichnung eines sozialen, wohl strukturierten Innenraumes der Helle, der sich gegen ein vages, strukturloses, dunkles Draußen absetzt, eine entscheidende Wende. Es entstehen: Wir-Subjektivität, Metapher der Mitte, Vorstellung einer Oikoumenē, welche die Welt in gesellschaftlich relevante und nicht-relevante (nicht gegebene) Welt einteilt.

### *Oikoumenē: Entstehung und Strukturen*

Der grundlegende, die wichtigsten Kulturzüge prägende Unterschied wird dann der zwischen Sesshaften und Nicht-Sesshaften. Protohistorisch und historisch gesehen, lässt sich dieser Unterschied als Konflikt und Kontrast fassen. Es ist die materiale Beschaffenheit des Raumes, der besiedelten Landschaften als Habitate, welche den Gegensatz ausprägen wird.<sup>12</sup> Geographisch geht es um zwei Großgebiete: die Nord- und Südsteppe, welche als typische Habitate der Nomaden die Kerngebiete der sedentären Besiedlung umfassen. Die Steppen-

11 Bei Nomaden ist dieses Territorium ein wanderndes und entspricht den Lagern und Weideflächen, auf denen die Gruppe sich aufhält. Bei Korporationen, wie denen des (ihnen eigenes Recht einräumenden) römischen Altertums, kann man eben nicht von einem Gesellschaft bildenden Kollektivgebilde reden. Statusgemeinschaften, *corpora*, Stände bilden Bestandteile einer solchen Gesellschaft und verstehen sich nicht als selbständiges Gesamt.

12 Großflusslandschaften mit entsprechendem Bewässerungsbedarf, Irrigationstechnik, Kollektivanbau sind regelmäßige Grundlage für eine Zentralisierung der Herrschaft in zeremonielle Zentren mit redistributiven Aufgaben und Funktionen. Aus den religiösen Liturgien und ihrer hierarchischen Zentralisierung an den heiligen Orten entwickeln sich pontifikale Hierarchien, Höchswürden, die dann mit jenen der säkularen Ordnung verschmelzen. Diese Zusammenhänge hat die historische Soziologie der Herrschaft seit Weber (1988) erkannt und herausgearbeitet. Eine eindrucksvolle Synthese findet sich bei Mann (1986–1993). Siehe auch Eisenstadt (1963 und 1986).

gebiete weisen eine sozioanthropologische Typik auf, die sich in ihren materialen Kulturen, ihren religiösen und kosmologischen Vorstellungen, ihren gesellschaftlichen Institutionen ausdrückt. Eine typische Ähnlichkeit besteht auch zwischen den sesshaften Gruppen, wenn auch die Varietät hier größer ist. Frühe Vergesellschaftung ist radikal gekennzeichnet durch diesen Unterschied. Die Bedingungen seiner Emergenz ist das Thema einer genetischen Soziologie, die nach der Entstehung von zentralisierten Gesellschaften oder von frühen Staaten fragt. Es ist die Frage nach den Faktoren, die es möglich machen, dass Quellen gesellschaftlicher Macht („sources of social power“) stabilisiert, gebündelt und zu institutionalisierter Herrschaft integriert werden. Die Richtung der Evolution ist eine doppelte.<sup>13</sup> Einerseits vollzieht sich das „engagement“ der protohistorischen Gruppen in territorialisierte Organisationsformen, die Herrschaft und Herrschaftszentralisierung hervorbringen. Von diesen Zentren aus werden dominiale Unternehmungen projiziert, die immer mehr pastorale, halbsesshafte Randgruppen in den Herrschaftsbereich hineinnehmen oder hineinzingen. Es entstehen jene Imperien des Hochalters (in Mesopotamien, Ägypten, China), welche die ersten Formen von Oikoumenen bilden. Andererseits, kommen diese territorial geschlossenen, hellen Innenräume sozialer Ordnung unter den Druck ihrer gesellschaftlich instabilen und mürben Ränder. Der wiederholte Ansturm der Steppennomaden öffnet dann eine Bresche in den Limes der gezähmten Oikoumenen. Die eindringenden Nomaden bilden die neue Herrschicht und lassen eine neue gesellschaftliche Synthese geschehen, die an der Selbstzentriertheit der oikoumenischen Struktur nichts ändert, sondern sie eher stärkt.<sup>14</sup>

---

13 Wir folgen hier Michael Mann. Über den Zusammenhang von „engagement“ und Machtaufbau lässt sich einiges vom anthropologischen Material lernen, das locker verfassten segmentären Gesellschaften entnommen ist. Hallpike (2001) sieht eine gesteigerte Konfliktvermeidung bei leichtem Wohnortwechsel („Leichtigkeit des Umherziehens“, 47). Andererseits ist eine solche Leichtigkeit Faktor einer „Perpetuierung der sozialen Unordnung“ (ebda.). Solange der Kreis des Habitats sich nicht geschlossen hat, gibt es keinen „Druck ... zur Befolgung von Gruppennormen“ (ebda.). Relevant ist hier die Gegebenheit oder Nicht-Gegebenheit von Bevölkerungsdruck. Die Bereitschaft zur Aufnahme außen Stehender ist nämlich viel größer, wenn dieser Druck fehlt. Das bedeutet eben die Leichtigkeit der Selbstexklusion und Wiederinklusion. Im Übrigen stellt man fest, dass die „Herausbildung von Sesshaftigkeit“ mit einer „Verstärkung von Eigentumskonflikten“ einherschreitet. Das Wachsen der Gruppengröße ist ebenfalls ein Problem, insofern als es zu einer „exponentiellen Erhöhung der dyadischen Beziehungen“ und zu einem „Anwachsen der Gewalt“ führt (48). Wenn die Leichtigkeit des Wohnortwechsels (die Möglichkeit von Nomadismus) sich mit fehlendem Bevölkerungsdruck kombiniert, ergibt sich ein „sozialer Atomismus“ (49) mit den üblichen Zügen, die für protohistorische Gemeinschaften typisch sind: instabile Führung, geringe Kontrolle der Gruppe über ihre Mitglieder, individualistisches Konkurrenzdenken. Man kennt auch Idealisierungen dieses Zustandes in der Literatur (z.B. Clastres 1974).

14 Die indoarische Gatha-Gemeinde mit ihrer typischen Einteilung in drei Stände: Krieger, Priester und Dorfgemeinschaft, bezeugt, wenn man sich den in den Gathas geführten Namen der ersten vergegenwärtigt – und das ist *rathaestar*: auf dem Wagen stehend (s. Nyberg 1966, 91) –, die Gründungsverhältnisse als Niederwerfung der Sesshaften durch die Steppennomaden im Zuge der erwähnten Einbrüche letzterer um die Mitte des dritten Jahrtausends v. Chr.



Der Gegensatz zwischen beiden Völkertypen, ihren Habitaten, Sitten und Institutionen ist anfänglich sehr stark. Städtische Ordnungen, zentral regierte Imperien schaffen von sich eine Vorstellung von geordneter Oikoumenē, umgeben von einer Außen-Wüste (*gastina*, waste). Sie stellen sich das, was an ihren Rändern tobt, als nicht teilhabend an Ordnung und Recht vor. Es ist das nächtliche Draußen, der Tummelplatz von „Hagug wa Magug“, von „Su“ und „Gu“,<sup>15</sup> jenen Völker, deren Namen Bezeichnungen für fuglose Verhältnisse, für anarchisches Durcheinander abgeben. Imaginär strukturiert sich die Oikoumenē nach einer Inklusion des schlechthin Menschlichen und Ausschluss des Nicht-Menschlichen – die Barbaren draußen haben weder menschliche Gestalt noch menschliche Zunge.<sup>16</sup> Die Bedrohung der Oikoumenē kommt von außen und bedingt typisch eine „lamentation literature“ der Sturm- oder Invasionszeiten.<sup>17</sup> Diese betont die Rechtlosigkeit (lawlessness<sup>18</sup>) der andrängenden Völker und das Gefühl der „abomination“,<sup>19</sup> das sie bei den zentralen Völkern hervorbringt.<sup>20</sup>

Die Herausforderung der Ordnung, die mit der Bedrohung der Oikoumenē einhergeht, setzt alles aufs Spiel. Oikoumenisch kristallisierte Ordnung ist kosmologisch verankert und sakral legitimiert. Die irdische Mitte ist ein Abbild der himmlischen und repliziert die Ökonomie ihrer Kräfte. Die oikoumenisch soziale Ordnung fällt zusammen mit der Ordnung des Raums und der Zeit schlechthin und schließt den Erdkreis um eine Kulturform in sich. Der chinesische Kaiser durchwandert sein Reich und belebt in seiner geregelten, rituellen *circumambulatio* die Länder und Landschaften, die Orte und Menschen mit seiner Tugend. Er verkündet an den vier Eckpfeilern seines Reiches seinen Kalender, eröffnet die Jahreszeiten und offenbart, was zu tun ist. Souveränität, Erhabenheit, Majestät<sup>21</sup> (Augustheit<sup>22</sup>) ist seine ausfließende Tugend und (mana-artige) Wirksamkeit (*Ling* oder *Chen-ling*, *éfficace* –

15 Erstere sind die apokalyptischen Völker des Korans, letztere sind die historischen Völker, die in das Reich Sargons um 2700 v. Chr. einbrechen. Siehe zu ersteren: *Encyclopedia of Islam* (hagug), zu letzteren: Peake u. Fleure (1928). Der biblische Ausdruck für Chaos (*tohu-wa-bohu*, Genesis 1,2) scheint mit der Idee des Wüstenhaften und des Herumirrens in ihm zusammenzuhängen (insbesondere das Radikal TH). Chaos und unsteter, richtungsloser Wohnplatzwechsel sind semantisch verwandte Ideen.

16 Sie werden, im Falle Chinas, als tätowierte Völker mit kurzen Haaren vorgestellt (s. Granet 1929, 43).

17 Die Gattung ist biblisch belegt. Der Fall von Ninive, Babylon ...entspricht dem Einbruch von apokalyptischen (Rächer)Völkern in die Oikoumenē. Das Motiv bleibt bis in die Romantik ein beliebtes (mit Byrons Gedicht über Sennachribs Überfall).

18 Siehe „The Steppe and the Sown“ (i.e. Peake u. Fleure, 142).

19 Ebda., 141.

20 Es geht sehr oft um die Vorstellung eines allgemeinen Tötens: „Blood is everywhere. Death is not lacking“, ebda., 144. Eine ähnliche Wendung bei Thukydides („der Tod nimmt alle Gestalt“).

21 Im Kaiserreich sammelt der Begriff des Kaisers als Himmelssohn alle konstitutiven Merkmale der Majestät in sich (Granet 1929, 403).

22 Granet, wie alle Historiker Chinas, tut sich schwer mit der Übersetzung der Herrschaftstitulaturen, welche die Anfänge der chinesischen Geschichte von den Fünf Souveränen bis zur Gründung des Kaiserreiches kennzeichnen. Der Reihenfolge nach spricht Granet von *Souverains*, *Augustes*, *Rois*, *Hégémons*, *Tyrans*, *Empereurs*.



in Granets Übersetzung). Von ihm geht die „Ausstrahlung einer ordnenden Macht“<sup>23</sup> aus. Diese Herrschaft, die aus innerer – und nicht Zwang ausübender – Kraft die Elemente in die richtigen Verhältnisse zu einander setzt, reicht bis an die Grenzen der Welt und lässt ihren Herrschaftskreis mit der Weltmitte zusammenfallen.<sup>24</sup> Was ihr nicht untersteht, reicht nicht wirklich ans Licht der Existenz heran, sondern weilt unentwirrt und konsistenzlos in einer Art Limbo. Die Macht des Herrschers sammelt zwanglos<sup>25</sup> die Welt um eine Mitte<sup>26</sup> und Helle, gibt ihr ihre Masse, die Kardinalpunkte ihres Raumes und die Einteilungen ihrer Zeit,<sup>27</sup> befriedet den Streit der Dinge unter sich, zivilisiert die Menschengemeinschaften. Herrschen ist ein Ausfließen von Ordnung<sup>28</sup> und ein Vollzug von Sammlung der Weltgegenden. Es ist eine streng geordnete und ordnende Opferhandlung, nach unvordenklichen Riten vollzogen.

Oikoumenē ist also eine Form von weltgesellschaftlicher Organisation, die es ermöglicht, Gesellschaft und Welt koextensiv zu setzen durch und bei Ausschließung aller unkoordneten (Nicht-)Kommunikation an ihre räumlichen Ränder. Es können zwei oder mehr Oikoumenen koexistieren, bei Wissen um einander. Sie können manchmal geordnete Beziehungen miteinander unterhalten (wie Ägypten/Mesopotamien, Römerreich/Partherreich, China/Indien...). Bei Koexistenz besteht jedoch die Tendenz, eine GroßOikoumenē zu setzen, wobei es immer auf den Unterschied zwischen Mitte und Rand ankommt. Das Kriterium der oikoumenischen Weltgesellschaftlichkeit besteht in der Unmöglichkeit der Abspaltung von Gesellschaften, die als solche aus der Oikoumenē aussteigen wollen. Die Oikoumenē ist eine Struktur des „engagement“, die es unmöglich macht, dass an den Rändern relevante Kommunikation stattfinden kann. Wer aussteigt, sinkt auf die Naturstufe zurück. Während Abspaltbarkeit das Merkmal schlechthin der präzentralen, territorial mobilen Gesellschaften ist, gibt es bei oikoumenischer Vergesellschaftung keine Sezession aus der Weltmitte.

23 „Rayonnement d’une puissance ordonnatrice“ (Granet 1929, 21).

24 Wir gehen hier nicht auf die über- aus reiche Symbolik ein, die Raum und Macht in komplexer und kunstvoller Motivverflechtung verbindet.

25 Die Zwanglosigkeit ist ein wichtiges Merkmal dieser Vorstellung von Macht und Herrschaft. Sie bedingt eine tragende Differenzierung in der Kategorisierung von Regierung: Es wird unterschieden zwischen denjenigen Herrschern, die durch Güte und Wohltätigkeit regieren, und denjenigen, die es durch Gesetz und Gerechtigkeit tun – letzteres entspricht der Semantik von Strafe und Strenge und gilt als Inbegriff der Hybris, der Verkehrung der Ordnung und des moralischen Ideals (Granet 1929, 48 ff.). Das Wüten an Elementen, der Umsturz der Riten und der Zeremonien, die Umkehrung der natürlichen Hierarchien sind die Merkmale einer solchen Hybris – Ho-Lou lässt die Erde peitschen (wie Xerxes das Meer in Aischylos’ „Die Perser“) und Pfeile gegen den Himmel schießen (wie die Erbauer des Turms von Babel im Alten Testament).

26 Das Kaiserreich war als Weltmitte vorgestellt, und die Mitte dieser Mitte bildete das kaiserliche Palais. Das Palais sollte eine „concentration splendide de l’Univers“ sein, wo – unter dem Kaiser Wou – alle Tiere des Himmels, der Erde und des Wassers versammelt werden sollten. Ein hoher Turm mit doppelter Wendeltreppe führte zu einer Aussicht, welche das ganze Universum übersehen ließ (Granet 1929, 419).

27 Eine Erörterung der politischen Einrichtung von Raum und Zeit, wie China sie musterhaft entwickelt hat, würde zu weit führen. Ich verweise auf Granets zweites Buch: *La pensée chinoise* (1934), 75 f.

28 „Il s’emploie à créer, plutôt à sécréter l’ordre“ (Granet 1929, 23).

## II. Die Kreisschließung der Welt und die transzendente Deduktion des Rechts

Wir haben den Begriff der Oikoumenē herausgearbeitet, um die spätmoderne Form von Weltgesellschaftlichkeit genauer zu fassen. Wir wollten das Kriterium markieren, das sie gegen die globale Verflechtung früherer Weltgesellschaften abhebt. Es sollte nämlich das entscheidend Andere an jener Form herausgestellt und die Verschwommenheit der Globalismus-Diskussion überwunden werden. Es ist eben kein Gradunterschied in der Intensität der Verflechtung, der die heutige Weltgesellschaft von den früheren unterscheidet. Entscheidend ist die Logik von Identität und Differenz, die einer jeden Kreisschließung der Welt und seiner Gesellschaften zugrunde liegt. *Herrschaftsbegründete Oikoumenen* eröffnen eine Logik der Selbstzentriertheit. *Weltbürgerliche Oikoumenen* kumulieren diese Logik der Selbstzentriertheit mit einer Logik der Entfaktisierung der oikoumenischen Verhältnisse und ihrer Hebung auf den Plan einer transzendentalen, intelligiblen Rechtlichkeit. In den angerissenen soziospatialen Kategorien ausgedrückt, geht es hier um eine *Enträumlichung* der Welt (der intergesellschaftlichen Koexistenz), welche die Form einer *Verrechtlichung* annimmt.

Das Neue an diesem modernen Entwurf von Oikoumenē sind, meinem Konzept zufolge, die folgenden Momente:

- a) Ein neues Verständnis von Raum – sowohl vom Raum der Welt als vom Raum der Gesellschaft.
- b) Eine Kreisschließung der Oikoumenen, die eine frontale, „prosopische“<sup>29</sup> Begegnung der verschiedenen Gesellschaften mit sich bringt – im Gegensatz zum Eingeschlossenheitsein in den imperialen Oikoumenen.
- c) Eine Ausschöpfung der räumlichen Ränder der Oikoumenē, die ihnen jede Kontingenz nimmt und Raum in Recht verwandelt.
- d) (Eine einschneidende Entbettung der Gesellschaft aus jeglicher Natur und Ökologie.<sup>30</sup>)

a) Die Moderne leitet bekanntlich eine *Geometrisierung des Raumes* ein, die mit dem doppelteleologischen Aufbau der aristotelischen Kosmologie bricht.<sup>31</sup> Für die Zäsur, die ein Reich der wandelsentzogenen Wesen oberhalb des Mondes von einem Reich der *kinesis kai phthora* scheidet, gibt es seit der Erneuerung des physikalischen Paradigmas durch Galilei und Descartes keinen Grund mehr. Der Raum ist vereinheitlicht und ist mathematisch und nur mathematisch fassbar. Er ist also apriorisch analytisch bestimmbar und die Gegenstände, die in seiner reinen Form zur Erscheinung kommen, unterliegen einer durchgehenden Determination. Der irdische Raum sowie aller Raum ist bar jeglicher semantisch oder symbolisch bedingten Fernwirkung – oder anders ausgedrückt, jede Wirkung im Raum, die sich nicht aus der unmittelbaren Nähe anstoßender physikalischer Körper oder kontinuierlich und mechanisch tätiger Kräfte auswirkt, gilt als Fernwirkung und kann sich nur noch über Sinngründe (von frei tätigen Subjekten) motivieren. Der Raum

29 Über den von mir ausgearbeiteten Begriff der Prosopie, siehe Clam 2000.

30 Dieser Punkt wird hier nur erwähnt, aber unten nicht weiter ausgeführt.

31 Siehe dazu: Koyré (1973), Blumenberg (1981), Bague (1999).

ist neutral, über seine mathematisch-physikalische Determination hinaus eigenschaftslos.<sup>32</sup> Er ist sozusagen säkular und bietet keine Grundlage mehr für irgendeine Symbolik seiner Richtungen, Einteilungen, Gestaltungen. Mit der Geometrisierung des Raumes geht eine Säkularisierung seiner gesellschaftlichen Deutungen einher. Die Isomorphie, die zwischen räumlicher und politischer Symbolik bestand, schwindet dahin. Während die Kosmologie mit ihren reichen symbolischen Ausgestaltungen die politische Symbolik nährte, beobachtet man nun eine radikale Verarmung der räumlichen Sinnausprägungen gesellschaftlicher Verhältnisse. Es sind nun diese, die weitgehend die an sich semantisch amorphe Räumlichkeit mit Bedeutung laden.

Der Raum der Gesellschaft wird dem Walten ihrer Systeme und deren Organisationen überantwortet. Die Territorialität wird zur formellen Voraussetzung der Einheit und Selbständigkeit jeder Gesellschaft, die sich selbst zentrieren will: Sie kann nicht als (völkerrechtliches) Subjekt auftreten, sie kann das ‚Wir‘, das sie materialisiert, nicht zur Wirkung bringen, solange ihr eine territoriale Basis fehlt. Hinzu kommt, dass Territorien immer präziser begrenzt und immer knapper werden. Als Grundlage für selbständige Existenz und Anerkennung wird Territorialität zu einem erstrangigen Asset intergesellschaftlicher Beziehungen. Jedes Kollektivsubjekt versucht soviel Territorium zu präemptieren, wie es für es möglich ist. Eine Dynamik von Einschluss durch Ausschluss, von Selbstbehauptung durch Präemption der Chancen fremder Behauptung, wird in Gang gesetzt. Sie steigert für die Politik den Wert der territorialen Einsätze ins Unerträgliche.

Hinzu kommt, dass die Knappheit des Raums mit seiner Geometrisierung wächst: er wird abzählbar, die Erde wird total mit astronomisch-mathematischer Präzision vermessen. Sie wird mit einem Netz von Gradienten und Meridianen überzogen. Landschaften werden sozusagen von der Landkarte aus exploriert, Territorien nach geodätisch imaginären Linien eingeteilt. Der Erdraum kann keine ungeahnten Tiefen bergen. Jenseits der herkulischen Säulen lag, in den alten Oikoumenen, ein Unerkennbares. Die neue Geographie sagt im Voraus, worauf man treffen wird. Die Tiefen sind weiße Flecken, die man genau ortet und die sich rasch ausfüllen lassen. Innerhalb weniger Generationen hat man einen Stand der Erderschlossenheit erreicht, der die Erde vollständig vergesellschaftlicht, herrschaftlich territorialisiert und geographisch radikal Neues ausschließt.<sup>33</sup>

Die Geometrisierung des Raumes führt zur Astronomisierung der Erde. Sie offenbart sie als kreisrundes Totalhabitat der Menschen, wischt ihre vagen Ränder und ihre enigmatischen Tiefen aus. Das Unerschlossene an ihr ist erschließbar, hat aber zur Voraussetzung eine Überantwortung des Weltraumes an die Gesellschaft und ihre staatliche Politik. Die

---

32 Diese semantisch-symbolische Neutralisierung des Raumes fällt, dies braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, mit seiner Entmetaphysizierung zusammen. Jedoch ist letztere ein langsamerer Vorgang gewesen als der Umsturz des Paradigmas der alten Physik. Leibniz und selbst Newton mit seiner Sensorium-Spekulation gelingt die mit der Mathematisierung wozu sie Entscheidendes beigetragen haben – vorgezeichnete Abkoppelung des Raumes von der Metaphysik nicht.

33 „Sur la carte des peuples, les derniers „blancs“ ont disparu. Tout est maintenant au contact, et combien serré!...“ Teilhard de Chardin (1959) 222–223.

neue Symbolik des Raumes der Gesellschaft ist dürftig. Es ist eine strenge Geodäsie, welche die Landschaften modelliert und mit Linien durchzieht, an denen entlang ein Streben nach vollständiger Raumokkupation läuft.

b) Die *Kreisschließung des Erdrundes*, die am Ende der relativ rasch vollendeten planetarischen Expansion Europas steht, schafft eine *neue Struktur von Geschlossenheit*, welche den Boden der frühen Oikoumenen verlässt. Eine wichtige methodische Wachsamkeit ist nun mehr denn je nötig, um Variationen, die sich noch binnen einer spezifischen Struktur halten, von solchen zu unterscheiden, die sinnändernd einen Sprung auf eine neuartige Ebene der Gestaltung der Phänomene bedingen. Der „globus terraqueus“ (Rechtslehre A 229, B 259) der expandierenden Moderne sprengt die für die alten Oikoumenen charakteristische einfache Selbstzentriertheit sowie die ihnen eigentümliche prinzipielle Koextensivität von Welt und Gesellschaft. Der klassischen Oikoumenē der Reiche der Mitte fehlt das hier typische und kriteriale Merkmal der Sphärizität, das den neuzeitlichen „globus“ auszeichnet. Zwar bildeten die Weltränder der Oikoumenē eine Art unbestimmten Umkreises, der von Ausstrahlungen des Seins der Mitte lebt, und konnten keine Existenz für sich beanspruchen; doch verlief die Selbstzentrierung dieser Mitte nicht über den vollen Einschluss des Ganzen in der Mitte. Hingegen sind nunmehr die Ränder intern gelagert. Sie sind nichts, was nach außen ausgelagert und ausgeschlossen werden könnte.<sup>34</sup>

Die Mitte, die sehr plastisch und kennzeichnend als flache kreisförmige Grundlage (eine Art Diskus oder Teller) vorgestellt wurde, wird nun wie die Urmaterie in der Hand des Timaeus-Demiurgen in sich zurückgebogen. Aus ihr entsteht nicht nur ein Ring (eine zweidimensionale Kreishaftigkeit), sondern eine Sphäre, die in allen Beziehungen und unter allen Blickwinkeln kreisrund ist. Alle Trajekte sind nunmehr in sich selbst zurücklaufende geodätische Linien, welcher auch immer ihr Ausgangspunkt sei. Wie man den Raum der modernen Gesellschaft auch immer angehen mag, man kommt nie zu einem vagen Rand und zu einer prinzipiell möglichen Entscheidung des Hinüberkreuzens. Die

---

34 Wir wollen letztlich den Zusammenhang zwischen Ausschöpfung von räumlichen Horizonten und Einrichtung von Weltgesellschaft klären, wobei die These lautet: Nicht Raumausschöpfung bedingt Weltgesellschaftlichkeit, sondern beide sind die zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts. Dieser Sachverhalt ist ein historisch spezifischer und muss auf seine Strukturverschränkungen untersucht werden. Weltgesellschaft hat also etwas zu tun mit der Ausschöpfung der räumlichen Horizonte menschlicher Habitate auf dem Planeten, aber auch mit einer sehr spezifischen Rückbiegung dieses Vollseins in sich selbst. Die Reflexivwerdung des Vollseins und Nichts-mehr-außer-sich-Habens schafft die neue Grundsituation. Die Ausschöpfung von Raumerstreckungen, die früher als Außengrenzen, *fringes*, unbesetzte, unerkannte, vage, nicht oder kaum erschlossene Ränder von selbstzentrierten Gesellschaften oder selbstzentrierten Oikoumenen galten, schafft eine bisher nie realisierte Struktur: Menschengruppen können die Begegnung anderer Menschengruppen weder sistieren noch als sekundär behandeln; alle Menschengruppen begegnen einander überall, stets, und *frontal* – sie können einander nicht mehr den Rücken kehren. Sie können nicht mehr von einander abgekehrt, auf sich bezogen, leben. Das eine Phänomen leitet sich nicht vom anderen ab: Nicht, weil die Erde überall von Menschen besiedelt und in diesem Sinne voll geworden ist, können Menschen einander nicht mehr ignorieren. Das Nicht-mehr-einander-ignorieren-Können ist das Vollwerden der Erde.

Oikoumenē hat keine externen „Fringes“ mehr. Sie ist nicht mehr von einer umliegenden Unbestimmtheit umschlossen. Ihre Schatten sind nicht irgendwelche Erstreckungen ins Unbestimmte, sondern in ihr selbst enthalten. Und dies nicht mehr im räumlichen Sinne: Denn noch nicht erschlossene Landschaften sind genau auf dem Globus ortbar und schrumpfen im Laufe der neuzeitlichen „globalen“ Oikoumenisierung der Erde von Jahr zu Jahr. Der Globus ist, weil fest und sphärisch, zur restlosen Aufklärung und Erschließung bestimmt. Er ist geometrisch durchgängig bestimmbar. Er ist technisch und materiell vollständig erschließbar. Alle Landschaften der Erde können also prinzipiell in Besitz genommen werden – und sind es auch faktisch seit Anfang des 20. Jahrhunderts. Am „Globus“ sind alle Faltungen seiner Oberfläche und alles stille „Gebirg“ restlos entfaltbar. Der ihn umfassende Himmel ist kein neuer dunkler Rand für ihn: er enthält zwar äußerst zahlreiche, aber ihm dennoch vollkommen ähnliche Sphären, die von denselben einfachen Gesetzen regiert werden. Am fernsten Himmel liegen alle Dinge in Verhältnissen „tout comme ici“ – um es mit Leibniz zu sagen.

Die moderne Oikoumenē ist globus-artig, d.h. sphärisch. Sphärizität hat hier zwei grundlegende und entscheidend verwandelnde Momente: alle Tiefe und aller Rand treten nach außen, werden extravertiert und ent-wickelt zu einer Oberfläche, die in maximaler Spannung der Selbstentfaltung harrt und keinen geheimen Winkel in sich birgt (alle minimal „zerknautschten“ Flächen sind subsphärisch, und keine Fläche in maximaler Entfaltung ist glatter als die Sphäre); im Gegensatz zur zweidimensional flachen Fläche laufen alle geradlinigen Verläufe wieder in sich zurück und alle ungeraden kreuzen immer solche geradlinigen, so dass ein höchstes Gleichmaß der räumlichen Verteiltheit – der Topologie – erreicht wird. Jede andere Verteiltheit ist ungleichmäßiger und komplizierter – während torus-artige oder mehr als dreidimensionale Figuren den Raum regelrecht paradoxisieren. Mit der ausgeprägten geometrischen Regularität all ihrer Verhältnisse – aufgrund der Gleichheit aller Entfernungen vom Zentrum in jeglicher Dimension – verringert die Sphäre die Anisotropie des Raumes ins Äußerste. Die gleichmäßige und nicht-steigerbare „Extraversion“ all ihrer Flächen zeichnet sie für eine vollständige Vermessung vor.

Das Bild der Rückbiegung des sphärischen Globus in sich und sein Kontrast zum Bild des zentralen Diskus oder Quadrats mit seinen unerschließbaren Rändern sind ganz passend. Sie liefern einen Leitfaden zum Denken eines schwierigen Gedankens: Die Alterität zur modernen Weltgesellschaftlichkeit liegt nicht wie ein Außen, das an ihre Ränder gedrängt wird und mit ihrer Zentriertheit in sich selbst korreliert; sie liegt in ihrer Mitte, aber nicht mehr in der Form einer irgendwie gearteten räumlichen Alternative. In der erdkreisrunden Weltgesellschaft ist die Alterität nunmehr die für sich selber uneinholbare Zurückbiegung des Raumes und der Gesellschaft in sich. Die Alterität liegt im blinden Fleck der Reflexion dessen, was außenlos ist und nur noch auf sich treffen kann.<sup>35</sup> Der dunkle Rand oder

35 Die Exotik stellt noch Erdwinkel so vor, als wären sie von der Reflexivierung der Soziospatialität unversehrt geblieben. Sie gleichen in gewisser Weise den – völlig unexotischen – „Sauerstoffbrunnen“ der ökologisch-politischen Debatte um die Senkung der Emissionen von Schadstoffen.

der äußere Schatten der neuen Oikoumenē hat keinen Raum mehr, den er besetzen kann und an dem er sich festmachen ließe. In der Vollendung der Oikoumenisierung aller Weltteile gibt es für die Gesellschaft keine fassbare, faktische Umwelt mehr. Ihr Anderes ist nur noch die Welt als das enigmatische Nicht-System, das alle Systeme umfängt und ihnen das uneinholbare, harte „Gegen“ der unerkennbaren Realität bietet. Weltgesellschaft heißt dann, dass Gesellschaft in ihrer reflexiven Kreisschließung ihre eigene Umwelt geworden ist und nur noch im Anderen zum Sozialen, in der Welt als Transzendenz und wahres Anderes ein unerfahrbares „Gegen“ findet.<sup>36</sup> Damit vollzieht sich die Umstellung von räumlicher, externer auf reflexive, strukturelle, zirkuläre und paradoxe Alterität.

c) An diesen Vorgängen ist eine tiefgreifende *Enträumlichung der Gesellschaft* ablesbar. Ich versuche sie klar zu machen, indem ich *Kants Konzeption der Kreisschließung des Erdrundes* folge und die sich ihm aufdrängende Lehre von einem reinen, heute zu universalisierenden (Weltbürger-)Recht der Koexistenz einer Mehrzahl von Gesellschaften als freien Großsubjekten kommentiere. Dies führt zur Klärung des Grundvorgangs einer enträumlichenden Intelligibilisierung der Gesellschaft.

Kant steht am Ende seiner Rechtslehre vor einer regelrechten theorietyptischen (d.i. architektonischen) Schwierigkeit. Es ist die des Abschlusses eines Ensembles von aufeinander aufbauenden Thesen, die progressiv begründet zu werden verlangen. Die Darstellung lässt sich auf keiner der durch diese Thesen gekennzeichneten Ebenen stabilisieren – d.h. weder auf der Ebene des Naturrechts, noch auf der des dieses fundierenden Privatrechts, noch letztlich auf den beiden weiteren Ebenen des öffentlichen und des Völkerrechts. Sie schreitet immer fort auf einen weiter oben gelegenen Grund hin. Diesen kann Kant aber letztlich nicht begründen und belässt ihn in seiner nicht abstreifbaren teleologischen Verhüllung. Ganz deutlich, ja a priori begründbar ist die Folge der Lehrsätze. Nur ihr Abschluss lässt sich nicht foundationell eingliedern. Er erscheint als natürlicher Telos, dem eine Idee der Vernunft entsprechen könnte. Er ist eines synthetisch apriorischen Erweises nicht fähig, noch ist er als metaphysischer Satz kritizistisch abweisbar. Er hat den zweideutigen Status all jener Objekte, die für die Zweckmäßigkeit der Natur sprechen, aber nur aus der Idee der Vernunft postuliert werden können.

Die Bewegung der kantischen Rechtslehre geht vom Erweis der Möglichkeit einer reinen Lehre vom Recht zur Deduktion aller Teile des Rechts aus, dem Grundsatz der Legalität. Dieser besagt, dass unveräußerbare und doch einander begrenzende Freiheiten zusammen bestehen können, soweit sie einer mit äußerem Zwang durchsetzbaren Rechtsregel unterstehen.

Kant zeigt, ansetzend beim Privatrecht, dass dieses keine ausreichende Grundlage in einem Naturrecht hat. Es ist nämlich nicht in der Lage, ein Zusammenbestehen von Aneignungsansprüchen (von einem Mein und Dein) zu regeln. Jede Aneignung verweist auf deren Anerkennung durch ein positives Recht, das sich nur in einem bürgerlichen Zustand (*status*

36 Zum Weltproblem der Soziologie siehe Clam (2002).



*civilis*) verwirklichen lässt. Es besteht also die Notwendigkeit und letztlich die Pflicht, den Naturzustand zu verlassen und in den bürgerlichen einzutreten. Damit ist ein Recht gestiftet, jeden Menschen zu zwingen, in einen solchen Zustand einzutreten (ein *compellere intrare*).

Das Recht aber, das diesen Zustand regelt und das Privatrecht begründet, ist das öffentliche. Es ist verbunden mit dem Bestehen einer „res publica“ und einem in ihr das Recht pflegenden und durchsetzenden Staat. Der Rückgang vom Privatrecht zum öffentlichen erweist sich aber als ungenügend.

Ein weiterer Rückgang – der eigentlich ein Fortschreiten der Problematik auf immer größere Zusammenhänge, Beziehungen und Gemeinwesen darstellt – führt zum Völkerrecht (*ius gentium*). Er macht dieses zur Grundlage der Geltung sowohl des Privat- als auch des öffentlichen Rechts. Erst mit ihm ist die Ganzheit des intelligiblen Rechts (*ius noumenon*) errichtet.

Die aufsteigende Spirale der Rechtsgründung<sup>37</sup> hat uns vor die Notwendigkeit der Begründung eines weltweiten Status der Rechtllichkeit geführt. Gerade diese weltweite, globale Dimension sieht Kant als vorgezeichnet in der sphärischen Gestalt des *globus terra-queus* und als historisch mit der Aufklärungszeit zur Reife gekommen. Die Tatsache, dass der ganze Globus erschlossen sei, bietet die weltgeschichtliche Chance der Vollendung des Rechts. Die Kreisschließung des Erdraums leitet die Vollendung des positiven Rechts als *ius noumenon* ein.

Die Frage, auf die Kant aber keine Antwort weiß, ist jedoch die nach dem aufsteigenden Lauf der Geschichte, der jene Heranbildung des intelligiblen, weltumfassenden Rechts aus den dürftigen Grundlagen des Naturrechts mitvollzieht. Die Geschichte ist ein Faktum, für das es keine apriorischen Gründe gibt. Den Abschluss aber der Geschichte in einer „friedlichen... Gemeinschaft aller Völker auf Erden“ (Rechtslehre, *ibid.*) motiviert die Natur: Es ist nämlich das *natürliche Faktum* der „Kugelgestalt ihres [der Menschen] Aufenthalts“, das die Menschen „in bestimmte Grenzen [einschließt]“ und „alle Völker *ursprünglich* [Hervorh. im Text] in einer Gemeinschaft des Bodens“ ... und „der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*) [stehen lässt], d.i. in einem durchgängigen Verhältnisse, eines zu allen anderen, sich zum *Verkehr* untereinander *anzubieten*“ (Rechtslehre A 230f, B 261).

Die Natur scheint somit mit unerkennbar vernünftiger Absicht den Grund für eine Weltvergesellschaftung gelegt zu haben, in der jeder in Verkehr mit jedem und allen treten kann. Denn alles, was räumlich trennen kann, wird, wie die Meere, mittels menschlicher Techniken (der Schifffahrt z.B.) überwunden und regt zu einem noch intensiveren Verkehr an als mühelose Nähe. Die Natur hat die Menschen ursprünglich in einen Stand gesetzt, in dem sie der gegenseitigen Begegnung und dem Eintritt in geregelten Kommerz miteinander nicht ausweichen können. Durch die Sphärizität ihres Aufenthalts können sie sich nur vorläufig und nur scheinbar den Rücken kehren. Denn je weiter sie sich so von einander entfernen, desto frontaler gehen sie auf einander zu.

37 Diese gebärdet sich als eine Spirale der Positivierung des Rechts im Sinne seiner bewussten Übernahme durch immer breitere bürgerliche, d.h. rechtsetzende Öffentlichkeiten.



Naturursprünglich ist Weltgesellschaftlichkeit in der Aufenthaltsform des menschlichen Habitats begründet. Diese Form biegt das Trajekt jeglichen menschlichen Entwurfs in eine Bahn zurück, die es in einen Raum gesellschaftlicher Wechselwirkung stellt. Kein Handeln kann kommunikativ folgenlos sein,<sup>38</sup> weil die Menschen in einem Habitat eingeschlossen sind, das strukturell auf Resonanz (von Handeln in Handeln) und Autosensibilität angelegt ist.

Der Sinn dieser ganzen kryptoteleologischen Konstruktion Kants um die Sphärizität des Globus liegt in einer eidetischen Verknüpfung von Recht und Raum. Raum haben wir oben als Dimension der Entgesellschaftung erkannt. Vor der Einrichtung von selbstzentrierenden Gesellschaften war Raum die Chance selbst der Fluktuation von Gesellschaftung und der Mobilität ihrer gruppalen Gebilde. Unterhalb von oikoumenischer Integration können Menschen sehr dicht bei einander siedeln, ohne in dauerhaftes *commercium* miteinander einzutreten. Die Segmentarität der Gesamtstruktur bleibt amorph. Die Raumstruktur kann auch zur Flüchtigkeit der Berührung beitragen (Urwald, sahara-artige Wüste...). Komplementarität und Synergie sind nicht unbedingt gefragt, da intensive Reziprozitätsverhältnisse (Feste, Handel, Krieg) auch ohne sie zustande kommen. Um oikoumenische Bedingungen zu erreichen, muss aber die interne und externe strikte Segmentarität überwunden werden<sup>39</sup> und die Interaktion wechselseitige Abhängigkeit stiften. Nur diese erlaubt es, Machtressourcen zu schöpfen und zu akkumulieren, ohne die keine Zentrierung der Gesellschaft gelingt. Dafür muss die Möglichkeit der Abspaltung und des Entschwindens in offene räumliche Horizonte abgeschnitten werden.

### III. Raum und Recht

Zwingende zentrale Vergesellschaftung entsteht mit der Bildung von Oikoumenen, die Weltherrschaft – oder Weltmittenherrschaft – beanspruchen und somit die Abspaltbarkeit von Individuen und Gruppen unmöglich machen. Die Entstehung einer oikoumenischen Ordnung bedeutet die Koextensivsetzung von relevantem Weltraum und zentraler Weltgesellschaft. Damit wird der Abfall von letzterer unmöglich oder nur möglich um den Preis der Aufgabe gesitteten Lebens durch Rückzug an die Ränder der Weltgesellschaft und Fügung in ein *ens diminutum*, das wenige gegen das vollgesellschaftete Sein eintauschen würden.

38 Wie isoliert dieses Handeln auch immer sei. Bei vollendeter Kreisschließung der Erde und Einrichtung einer Weltgesellschaft impliziert jedes Handeln eine an bestimmte oder unbestimmte Adressaten gerichtete Offerte, in einen Verkehr einzutreten. Das Kantische Argument klingt, als ob die Kreisschließung der Erde immer schon diese weltgesellschaftlichen Folgen gezeitigt hätte. Genauer: Kants Standpunkt ist – im Unterschied zum konstruktivistischen Stil unserer Darstellung objektivistisch: Für Kant ist die Erde an sich sphärisch, war es immer schon und hat immer schon, d.h. „ursprünglich“ die Tendenz zur weltbürgerlichen Vergesellschaftung begründet.

39 Luhmann (1997 und 2000) beschreibt die Selbstorganisation der heutigen Weltgesellschaft als segmentär mit einer Zentrum-Peripherie-Eingliederung. Die Staatengemeinschaft ist nicht funktional differenziert und integriert, während die meisten Staaten die politische Organisation von Gesellschaften darstellen, die selber funktional ausdifferenziert und integriert sind.

Trotz alledem bleibt der Raum stets ein dem Anspruch bürgerlicher Zustände auf Anerkennung und Fügung entgegengesetztes Potential. *Raum ist gegenläufig zu Recht*. Er stellt seinem „ursprünglichen“,<sup>40</sup> vor jeglicher Verrechtlichung offenbaren Sinne nach eine Art Alteritätsschacht zum Recht dar: Er schluckt Interaktion, schwächt deren Resonanz ab und löscht sie aus. Er absorbiert, Recht wie Antimaterie Materie aufsaugt und annihiliert. Von der Zeit gilt das Gleiche in einem anderen Sinne: Denn die Zeit, die Recht primär unterminiert, ist die Rechtszeit selbst. Die Weltzeit setzt von sich aus der Einrichtung von Recht und seiner Geltung keine drastischen Einschränkungen. Hingegen ist Raum als Hauptpotential der Entgesellschaftung die *anfängliche Gegenmacht zu Recht*.<sup>41</sup>

Dies mag zunächst etwas abstrakt oder zu stark generalisiert klingen. Doch beschreiben diese Aussagen streng analytische Sachverhalte. Prägnanter sind aber die Aussagen zum umgekehrten Verhältnis von Recht und Raum. Sie können helfen, den ersteren stärkere Plausibilität und Evidenz zu verleihen. Meine These ist, dass *Recht Raum phantomalisiert*, unwirklich macht.

Zum Erweis der These geht man am besten von anschaulichen Erlebnissen und Phänomenen aus. Jeder kennt das Gefühl des Aufsteigens in sich von Rechtfertigungen, Argumentationen, fiktiven Auseinandersetzungen, bei denen man vor rechtlichen oder Kontroll-Instanzen sein Handeln expliziert. Beim Sonntagsspaziergang im Wald fragt man sich, ob man diese oder jene Blüte pflücken darf; man fragt nach dem Sinn dieser und jener Regel, dieses oder jenes Verbots; im Selbstgespräch bereitet das Verstehen des Sinnes (des Warum) von Regeln eine spezifische Zufriedenheit. Recht ist zugegen als diese Anforderung an mein Verhalten. Es west im Modus einer betonten, gesteigerten Präsenz von (seinsollenden) Rücksichtnahmen,<sup>42</sup> denen man einen beträchtlichen interpretativen, argumentativen, apologetischen Aufwand angedeihen lassen muss. Recht ist intensivierender Modus der Präsenz von Abwesendem: ein Recht ist, wie wir sehen werden, ein Abstractum, das kein Ding ist noch ein Indiz am Ding. Das Wissen um es wird vorausgesetzt, so dass es auf den Dingen meistens nicht aufgeschrieben ist, sondern es wird woanders, in spezifischen Texten aufgehoben und kann dort nachgeschlagen und überprüft werden. Dieses Abwesende aber will nichts anderes als die aufdringliche, weil mit Forderungen einhergehende Vergegenwärtigung des abwesenden Rechtsinhabers, des Gesellschaftspaktes, aller Mitglieder der Rechtsgemeinde, aller Rechtsbande erreichen. Mit Recht muss man stets rechnen, als ob alle Rechtsverhältnisse gleichzeitig gegenwärtig wären und nach Geltung verlangten.

Recht wird in der pandektistischen Tradition als Abstractum par excellence verstanden. Die Rechtslehrer und -theoretiker, die an den überkommenen Begriffsdefinitionen

40 Sagen wir provisorisch seinem phänomenologischen, lebensweltlichen oder existentialen Sinne nach.

41 Es ist aber keine stets drohende, widerständige Macht, gegen die Recht sich stets behaupten muss. Das Recht schafft neue Ausgangslagen, sobald es einer Gesellschaft gelingt, sich zu zentrieren und ihre Umwelt ihrem ihr als Weltmittenraum geltenden Wirkkreis koextensiv zu setzen. Raum kann nur zu seiner ursprünglichen entgesellschaftenden Einräumung zurückgelangen, wenn die zentrale Gesellschaft zerrüttet wird und die Verrechtlichung nicht mehr zum Zuge kommen kann.

42 Rücksichten also, die man nehmen muss.

der Digesten arbeiten und sie verfeinern, wissen keinen besseren Gegensatz zur *res corporalis* zu nennen als das *ius*, das damit zum Inbegriff der *res incorporales* wird.<sup>43</sup> Denn das Recht an einer Sache ist nirgends unter den Sachen zu finden; es ist ein rein denkerischer Bezug zu ihr, eine immaterielle Beziehung zwischen ihr und dem Inhaber des Rechts an ihr. Diese Verbindung einer Sache mit einem Menschen lässt sich als ein unsichtbares Band verstehen, eine Linie, die von der Sache ausgehend auf die Person verweist und in ihr ausläuft. Das Recht überzieht die körperliche Welt mit solchen Verbindungen und Verknüpfungen. Je zahl- und kombinationsreicher diese Rechtsverbindungen in einer Gesellschaft sind, desto dichter ist das Gewebe, das die Dinge an rechtlichen Zuteilungen festlegt, und desto minutiöser und dringlicher sind die Rücksichten, die von Individuen und Gruppen beachtet werden müssen. Das Band also, das zunächst als schlichte Linie von der Sache auf die Person ging, ist in Wirklichkeit ein unzähligfaches Band, das sich in allen Richtungen zu allen in seinem Relevanzraum erscheinenden Personen vervielfältigt und alle Personen mit der Person des Rechtsinhabers sowie in einer mittelbaren Hinsicht jene miteinander verknüpft. Kants Deduktion und ihre stets aufsteigende Richtung ist durch diesen Sachverhalt der Generalisierung und Intelligibilisierung genötigt.

In der Tat hat die lineare und bijektive Beziehung zwischen einer Sache und der an ihr Rechte innehabenden Person einen bloß anschaulichen, verkürzenden und irreführenden Charakter. In Kants Konzeption würde sie in den Bereich des Naturrechts fallen, das die inkonsistente Betrachtung einer Welt von einsamen Wirten darstellt. Das konkretistische, jeder abstrakten Intelligibilität widerstrebende Naturrecht sieht im Recht eine konkrete und unmittelbare, schlicht physisch-akquisitive Beziehung der Verfügung von Personen über Sachen. Das Zusammenbestehen einer Vielzahl solcher Beziehungen regelt sich nach dem Vorrecht der Erstbesitzung. Die Massivität der Auffassung, die Abwesenheit jeglichen Moments von Umweghaftigkeit bindet ein solches Recht an die Sphäre der *in praesentia, sine mora, tota speciei*<sup>44</sup> vollzogenen Rechtsbeziehung. In diesem Rahmen können Rechte nicht wie (abstrakte) Werte vergegenständlicht und in Umlauf gesetzt werden.

Die Umweghaftigkeit solcher Geschäfte mit Rechten macht uns heute keine Schwierigkeit.<sup>45</sup> Wir sind solche Konstruktionen gewöhnt und wissen, wie man Forderungen an Dritte verkauft und wie man mit Nicht-Geschäften (z.B. Futures) handelt. Dies kontrastiert stark mit dem unterkomplexen Recht der *manus*-Handlungen,<sup>46</sup> die keine Repräsentanz (von Dingen durch Zeichen, von Zeiten durch andere, zuzüglich eines berechenbaren Zinses für den Aufschub...) kennen. Die Unmittelbarkeit der Bezüge erübrigt die formale

43 S. dazu Clam (1999).

44 S. ebda.

45 Zum Beispiel: Das Sistieren eines freien Tauschaktes kann gegebenenfalls Chancen für vorteilhaftere Geschäfte offen halten; dies ist unleugbar ein „geldwerter“ Vorteil. Das Recht, es zu tun (genauer: die Unterlassung sozusagen aktiv zu betreiben), ließe sich schätzen und veräußern.

46 Man muss beachten, dass das archaische römische Recht selber akquisitiv konkretistisch war, nicht aber dessen spätere Theoretisierung in der Pandektistik, die Rechte schon als Abstracta und nur als solche behandelt.

Generalisierung, welche sonstiges positives Recht auszeichnet. Archaisches Recht kommt dem Kantischen Verständnis von Naturrecht nahe: Es ermangelt der intelligiblen Dimension, die alle Rechte ideell vergleichzeitig und entsingularisiert.

Recht ist die Gleichzeitigkeit aller Rechte als Forderungen nach Beachtung von aktuell ausgeübten oder potenziellen Prärogativen; diese Forderungen richten sich an alle im Rechtsraum sich bewegendenden Personen und stellen Ansprüche auf Beachtung der durch sie gestifteten normativen Rücksichtnahmen. Sobald eine Rechte bezeichnende Linie zwischen einer Sache und einer Person gezogen wird, werden unzählige andere mitgezogen, die um sie ein Netz von Rechtsfolgen weben. Jede Rechtsetzung geht alle Personen an und wird Bestandteil des Netzwerkes der Enthaltungs-, Vermeidungs- oder Pflichthandelnsdirektiven. Sie geht auch unmittelbar alle Rechtsinstitutionen an, die ihr pflegende, beistehende, vollstreckende Geltung verschaffen müssen.

Recht hat somit einen inneren Bezug zu Raum. Die Rede vom Rechtsraum ist keineswegs akzidentelle Metaphorik. *Recht stiftet* in einem mehrfachen Sinne *Raum*. Zunächst geht es um den seiner „Herrschaft“ unterstehenden Raum im Sinne der (a) territorialen Ausdehnung seiner Geltung. Der Rechtsraum braucht aber keineswegs staatlich-territorial aufgefasst zu werden, denn Personalrechte z.B. des Altertums und des Mittelalters waren raumungebunden, so dass Raum hier als Metapher für die Sphäre, für das Reich geordneter Rechte fungiert, das ein Recht immer bildet. Raum (b) steht hier für geordneten, mehr oder minder systematischen, entfaltbaren Zusammenhang. In ihm kann man sich bewegen, geleitet von Prinzipien und Richtlinien seiner Systematik, mit den ihr eigentümlichen Ordnungen der Gründe. Die Bezüge in diesem Raum sind nicht beliebig, sondern Ausdruck der Konsistenz des Rechts. Der Rechtsraum (c) stellt eine Kopie des natürlichen Raums her, in die hinein ein Netz von komplementären Handlungsbezügen instruiert wird. Im Rechtsraum, der sich also aus einer dem natürlichen Raum supervenienten Kodierung ergibt, wird eine Struktur eingerichtet, welche dem natürlichen Raum fehlt und die Bewegung in ihm mit Rücksichten belastet, die sie insgesamt sicherer macht. Schließlich ist Recht (d) räumlich, weil es ein strukturelles Moment der Gleichzeitigkeit des Seins und des einander gegenwärtig Seins einer Mannigfaltigkeit enthält: Es ist nämlich das Gleichzeitighalten, das Zusammenbestehen lassen und Versammeln (in einem Raum) aller Ansprüche, Rücksichten und Folgen sowie aller von Recht angegangenen Personen und aller an Recht beteiligten Institutionen. Der Unterschied zwischen verrechtlichtem und unverrechtlichtem, alegalen Raum ist, dass ein von rechtlichen Rücksichten belegter Raum in seiner schlichten Erstreckung und Weite negiert wird. Er wird in einer anderen, abstrakten (intelligiblen) Räumlichkeit aufgehoben. Während Raum ein Verhältnis der freien Entfernung ist, die von der Gebärde des Fernseins Lassens und der Öffnung eines Freien lebt, in dem Nähe walten kann; während er nichts ist ohne dieses Freie als das Ureigene seines Wesens,<sup>47</sup> unterstellt ihm das Recht eine völlig

47 Bei dieser Darstellung des Ursprungssinnes von Raum folgen wir Heideggers Analysen in „Sein und Zeit“ (1979). Wie sich eine solche Orientierung an einem phänomenologischen Ursprungssinn rechtfertigt, kann hier nicht ausführlich genug dargelegt werden.

anders geartete Verräumlichung. Recht vereitelt die Bewegung der Einräumung von Raum, nimmt ihr die Kraft, die eine von Rücksichten freie, sich in ihrem reinen Aufgehen belasteten Welt eröffnet.

Als insistente Vergegenwärtigung des räumlich Abwesenden negiert Recht das Freisein des Raumes und belegt ihn mit unzähligen imaginären Linien, die abstrakte, in der Welt irreale Vollzüge repräsentieren: Auf dem Feldweg befinde ich mich auf öffentlichem Boden und unterstehe einer spezifischen Begehungsordnung; biege ich ab und folge einem ungehegten Pfad, so beschreite ich ein Gefilde, dessen Nutzungsregime unklar oder infolge der Nicht-Umhegung ein besonderer ist; laufe ich an einem elektrischen Zaun entlang, um zum weiter unten fließenden Bach zu gelangen, so muss ich davon ausgehen, dass normierungstechnisch dafür Sorge getroffen worden ist, dass der durch die Kabel geleitete Strom eine gewisse Wattstärke nicht überschreitet, die für mich oder meinen Hund gefährlich sein könnte; erreiche ich den Bach, so unterliegt mein Verhalten einer Vielfalt von Vorschriften, die zum ökologischen Schutz des Gewässers und seiner biotopischen Unversehrtheit dienen; ist der Tag ein sehr sonniger, so steht mir frei, mich bei einer eigens eingerichteten Stelle über Werte zu erkundigen, die etwas über mögliche gesundheitliche Schäden (Hautverbrennungen, Atembeschwerden...) aussagen; sind solche Risiken keine marginalen mehr, sondern erreichen eine feststellbare Gefährlichkeitsstufe, so kann das der eigenen Einsicht und Entscheidung Freigestellte in ein rechtliches Gebot der vorherigen Informationsbeschaffung oder der Achtung von Aussetzungsverboten umschlagen; die Sachverhalte am Himmel regeln, auch eine Fülle von rechtlichen Normen und Ordnungen: Vögel, Flugzeuge, Emissionen, Satelliten, Datenübertragung... sind von einem dichten Gewebe von normativen Relationen miteinander und allen Rechtssubjekten auf dem Globus belegt. Die Kombinatorik der imaginären Relationslinien, welche die rechtlichen Relevanzbezüge anzeigen, ist schier unübersichtlich.

Recht ist somit die Vermutung der Gleichzeitigkeit aller Wechselwirkung, ungehindert durch die Abwesenheit von konkreten gegenständlichen Merkmalen an den Dingen, von der Abwesenheit der Betroffenen und der Entlegenheit der Standorte. Rechtsbände verbinden jeden mit jedem, wie auch die konkreten Berührungen liegen mögen. Recht ist Präsenz des Gesetzes auch da, wo keiner zuschaut. Es steht herein in den Raum als in-ständige Rücksichtnahme auf Erfordernisse der Compossibilität von Freiheiten und vergegenwärtigt die soziale Welt als vergesellschaftende Normierung. Das Recht gilt überall und gleichermaßen und dafür erschafft es sich einen eigenen Raum. In diesem Raum verliert das Auseinandersein der Dinge die Kraft zu ihrer Entfernung; Es kann ihr durch weltgesellschaftliche Verrechtlichung erwirktes durchgängiges Aufeinander-Bezogensein nicht schwächen; wohl aber umgekehrt ist der Kraftverlust der Extension dem wechselseitigen Bezogensein zuzuschreiben.

Die im ursprünglichen Sinne des Raumes selbst begründete Strukturierung seiner in Ferne und Nähe, Tiefe und Oberfläche, Mitte und Horizont, Beieinander und Auseinander, Bezuglosigkeit durch Auseinandersein im Freien und Bezüglichkeit durch verwandte Merkmale in der verflochtenen Textur von Raum und Ding ist dem Walten der unausgesetzten Vergleichzeitigung aller Rechtsbezüge und der Sammlung aller Verfügungen unter intelligiblen Rücksichten ausgeliefert. Der planetarisch kreisgeschlossene, normativ intelligibilisierte

Raum wird gesammelt unter der unausgesetzten Geltung einer Geltung. Er wird benannt, spezifiziert, eingeteilt, vermessen, definiert, begrenzt, durchzogen von Erlaubnissen, Pflichten und Forderungen.

Recht bricht die ursprüngliche Einsamkeit des Raumes und muss versuchen, wenn die drückenden Effekte der Raumnegierung durch Totalpräsenz und unausgesetzte Gesamtheit aller bei allen spürbar werden, sie eigens und mit seinen eigenen Mitteln wieder zu schaffen. Durch Rechtsetzung wird dann versucht, den Raum von Überregelungen und zivilisierten Intrusionen zu befreien. Das Paradox der Verrechtlichung ist bekannt: Entrechtlichungen können nur rechtlich freigegeben werden.

Die Bewegung des Rechts unter Bedingungen einer eingerichteten, reflexivierten weltgesellschaftlichen Kommunikation ist also beides: enträumlichend und verräumlichend. Es enträumlicht insofern, als es den natürlichen Raum in einem Sinne codiert, der ihm seine urräumliche Weite als Freies nimmt. Es verräumlicht insofern, als es eine intelligible Räumlichkeit stiftet, die alle (an Recht teilhabenden) Personen einander stets gegenwärtig macht als Adressaten von Ansprüchen und Pflichtunterworfenen zu Rücksichtnahmen. Kant hat am strengsten diese Begrifflichkeit durchgehalten, die auf die Gestaltung eines intelligiblen Raumes hinläuft. Er spricht von einem Reich der Zwecke, das einen ideellen Raum bezeichnet, darin Personen (Zwecke, Selbstzwecke) einander stets gegenwärtig sind in einer Art noumenaler Versammlung (*ecclesia*). Wenn die Menschen die natürlichen phänomenalen Akzidentien ihres Daseins abstreifen, dann entsteigen sie dem Raum der Natur und betreten den noumenalen Raum, darin sie nur noch in moralischen und rechtlichen Bezügen zu einander stehen. Dieser Raum ist für Kant die Wahrheit des natürlichen Erscheinungsraums. Es ist die einzige erreichbare noumenale Wirklichkeit für den Menschen *in statu isto*.

Ob man mit Kant und seinen Kategorien arbeitet oder ohne ihn; ob man den Ansatz einer noumenalen Wirklichkeit und einer apriorischen Intelligibilität mitmacht oder nicht; es bleibt, dass ohne Rückgriff auf den Gedanken des Rechts, seiner intelligiblen Räumlichkeit und seiner Enträumlichung der Natur das Moment der Kreisschließung des Raums in einer Weltgesellschaft, die sphärisch alle intergesellschaftliche Kommunikation in sich einschließt, nicht verständlich ist. Ohne diesen dreigliedrigen Gedanken ist der Zwang zur „prosopischen“ Begegnung aller Menschen in der Weltgesellschaft bei Stiftung einer räumlich sammelnden Gleichzeitigkeit des unausgesetzten einander gegenwärtig Seins ebenfalls unverständlich. In der Weltgesellschaft sind die Menschen mit dem Angesicht (*pros pon*) einander zugekehrt. Alle sind versammelt in einer intelligiblen Rechtsgemeinde. Die (weise) Natur, die ihnen einen *globus terraqueus* zum Aufenthalt gegeben hat, hat sie alle schon gezwungen unter eine positive Ordnung, die es ihnen unmöglich macht, voreinander in unbestimmte Weltränder auszuweichen.

#### IV. Schlussbetrachtung

Die materiellen Faktoren der Globalisierung der Vergesellschaftung scheinen in unserer Darstellung zugunsten der Logiken, die der Globalisierung zugrunde liegen, vernachlässigt worden zu sein. Denn bislang haben wir den Bezug von Raum und Gesellschaft als einen



vom Gesellschaftssystem selbst entworfenen konstruiert und versucht zu zeigen, inwiefern jeder Konstellation der Verräumlichung der Gesellschaft eine Logik entspricht, die Öffnung, Schließung, Kreisschließung und Doppelkreisschließung (Sphärizität) mit jeweils einer nicht-reflexiven oder hoch-reflexiven Struktur der Kommunikation korreliert. Wir haben gesehen, dass Gesellschaft an sich relativ indifferent ist zu den *-etics* der Räumlichkeit – zu den *spatietics*, sozusagen; dass das Vollsein einer gesellschaftlichen Umwelt kein bloßes ökologisches Kriterium sei, das sich unmittelbar auf den Raumentwurf der betreffenden Gesellschaft sowie auf deren Selbstauffassung auswirkt.

Die bisherigen Analysen haben plausibel gemacht, dass Soziospazialität als gesellschaftlicher Raumentwurf und Selbstauffassung der Gesellschaft als Kollektivgebilde im Raum primär von der Möglichkeit und Art der Selbstzentrierung abhängt. Unterhalb der Fähigkeit, sich selbst als alle ebenbürtige Kommunikation einschließende Weltmitte zu verorten, erreicht die Gesellschaft die Schwelle der Oikoumenizität nicht. Raum bleibt für sie eine Gegenmacht der Entgesellschaftung, und sie kann ihre Kreishaftigkeit – als weltkonstruierende, selbst-verankerte Intersubjektivität – nicht reflektieren. Erst die Stiftung einer oikoumenischen Struktur erbringt die erste Kreisgeschlossenheit der Gesellschaft und setzt eine Logik der Reflexivität in Gang, die systemtheoretisch als Produktion von in sich selbst wieder eingeführten Unterscheidungen beschrieben wird. Eine höhere Reflexivität wird in der vollen, ränderlosen und umweltlosen Schließung der Menschenwelt in einem Globus erreicht. Das Konzept eines intelligiblen Rechts und einer intelligiblen Rechtsgemeinde bringt diese Reflexivität zu einem prägnanten Ausdruck.

Eine solche Analyse musste, um die wirkenden Logiken als solche möglichst rein von allen möglichen materiellen (begünstigenden oder nicht begünstigenden) Determinanten herauszustellen, diese ausklammern. Doch die Ausklammerung darf nicht zum Glauben an eine totale Indifferenz der reflexiven Logiken gegenüber den konkreten Substraten verführen. Gewiss, reine ökologische Determinanten der Einräumung von Gesellschaft sind an sich nicht genug, um eine bestimmte Reflexivitätsstruktur hervorzubringen. Doch sind Techniken der Raumbeherrschung ein Korrelat der Einrichtung von gesellschaftlicher Reflexivität und können daher nicht einfach ausgeklammert werden. Sie sind keine einbahnigen Verursacher, sondern mitlaufende Bedingungen und Katalysatoren der Entwicklung.<sup>48</sup>

Selbstverständlich ist der Globus der außenlose Aufenthalt der Menschen erst, seitdem diese ihn restlos erobert und in einer gewissen Intensität besiedelt haben. Die Sphärizität des Aufenthaltes kommt erst zustande, wenn die einzelnen Landschaften auf der Weltkugel keine extensiven Habitate für segmentär distribuierte Gemeinschaften mehr bieten, die nebeneinander bestehen können, ohne stets und notwendig miteinander zu kommunizieren.

---

48 Aus einer ganz anderen Perspektive, nämlich aus der Perspektive einer systemischen Theorie der Kommunikation, unterstreicht Peter Fuchs (2001, 157) die Irrelevanz von Entfernungsmetaphern für das Denken von Weltgesellschaft. Die telekommunikative Annihilierung von Raum ist nicht die Grundlage der kommunikativen (Annihilierung von Raum). Sie ist aber auch nicht die Raumannihilierung, die durch Intelligibilisierung des Zusammenbestehens von Personen als Freiheiten entsteht – ein Reich der Zwecke an sich gründet – und uns hier beschäftigt.



Ebenfalls muss die Integrationsstufe von Oikoumenen und Großoikoumenen überschritten werden, damit die Kommunikation ein regelrecht weltgesellschaftliches, umweltlos sphärisches, reflexives Strukturgefüge aufweist.<sup>49</sup> Kommunikation muss dafür jede räumliche und zeitliche Extensivität verlieren. Dies erreicht sie in dem Moment, wo sie sich im Gedanken einer all-gemeinen, all-inkluisiven *positiven* Rechtsordnung neu auslegt. Ohne diesen Gedanken hätten die technischen Innovationen und die immensen Steigerungen der Produktivität von Energie und Information neue Oikoumenen hervorgebracht, die, selbst wenn sie ihre Herrschaft auf die ganze Weltkugel restlos ausgedehnt hätten, doch die strukturelle Sphärizität und Außenlosigkeit der heutigen Weltgesellschaft nicht erreichen würden.

Wir müssen also immer wieder den Unterschied zwischen der realen Kugelförmigkeit (Globalität) des Menschaufenthalts (der sozialen Kommunikation) und der strukturellen Globalität (Sphärizität) einer außenlos gewordenen sozialen Welt betonen. Die reale Kreisschließung des Planeten für menschliche Gesellschaften, die auf einem gewissen Niveau der Wissens- und Technikbeherrschung die Erfahrung eines endgültigen Entzugs von Randräumen und Außenweite machen, ist sicher ein Neues, das ohne jene materiellen Voraussetzungen nicht hätte gelingen können. Doch damit das strukturell Spezifische einer Weltgesellschaft – im unserem Sinne – entsteht, muss Entscheidendes hinzukommen. Es muss eine zweite Negation des Raumes vollzogen werden: Es muss das Fern- und Anderssein als extensives in sich ruhendes Anderes negiert werden.<sup>50</sup> Es bedarf der Intelligibilisierung aller sozialen Bezüge im Gedanken einer positiven Rechtsordnung, die endgültig erklärt und endgültig stiftet: Dass es ein für alle Mal kein Außen der Kommunikation mehr gibt und dass alle Kommunikation außenlos ist. Dies ist die Koextensivitätserklärung von Welt und Kommunikation und die Vollendung der Entzauberung der Welt als das, was freie Weiten in sich birgt und ungeahnte Fernen.

## Literatur

Bachelard, Gaston, *Poétique de l'espace*, Paris PUF 1957.

Blumenberg, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 vol., Frankfurt a. M. Suhrkamp 1981.

Brague, Rémi, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris Fayard 1999.

Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society. The Information Age, Economy, Society and Culture*, vol. 1, Oxford Blackwell 1996.

Clam, Jean, Choses, échange, média: Enquête sur les étapes d'une dématérialisation de la communication, in: *Archives de Philosophie du droit* 43 (1999) 97–137.

49 R. Stichweh (2000, 254 ff.) hat versucht, einen Katalog der historischen Mechanismen der Überschreitung der Partikularität von Gesellschaftssystemen zu bieten.

50 Raum schrumpft nicht nur, weil alle möglichen Kommunikationstechniken seine Intervalle und seine Inertien vernichten. Er schrumpft entscheidend mit der Vergleichzeitigung aller intelligiblen Gegenwarten, die rechtlich verfasste Adressate der Kommunikation sind.

- Clam, Jean, Lösung vom Status. Eine Indeterminationssoziologie des Körpers, in: *Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, hg. von C. Koppetsch, Konstanz UVK 2000, 237–266.
- Clam, Jean, *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK 2002.
- Clastres, Pierre, *La Société contre l'État: Recherches d'anthropologie politique*, Paris Éd. de Minuit 1974.
- Cozanet, Françoise, *Mythes et coutumes religieuses des tsiganes*, Paris Payot 1973.
- Durand, Gilbert, *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris Bordas 1960.
- Eisenstadt, Shmuel N., *The Origin and Diversity of Axial Age Civilization*, Albany State University of New York Press 1986.
- Eisenstadt, Shmuel N., *The Political System of empires*, New York Free Press 1963.
- Fuchs, Peter, *Die Metapher des Systems. Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse*, Weilerswist Velbrück 2001.
- Geertz, Clifford, *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley University of California Press 1963.
- Granet, Marcel, *La civilisation chinoise*, Paris Albin Michel 1929.
- Granet, Marcel, *La pensée chinoise*, Paris Albin Michel 1934.
- Social Relations and Spatial Structures*, hg. von D. Gregory u. J. Urry, London Macmillan 1985.
- Hallpike, C. R., Norm und Normlosigkeit einer Gesellschaft in den Bergen Papuas, in: *Moral und Recht im Diskurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung*, hg. von G. Dux u. F. Welz, Opladen Leske und Budrich 2001, 47 ss.
- Hallpike, C. R., *The Principles of Social Evolution*, Oxford Clarendon 1986.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge Mass. Harvard University Press 1990.
- Hawking, Stephen, *Une brève histoire du temps. Du Big-Bang aux trous noirs*, Paris Flammarion 1989 (Übers. der engl. Ausgabe von 1988).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 15. Aufl. Tübingen Niemeyer 1979.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* [Ideen I], 2. Aufl. Tübingen Niemeyer 1922.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten: I. Rechtslehre* (A 1797, B 1798), hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt Wiss. Buchgesellschaft 1956.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris Gallimard 1973.
- Lash, S. mit Urry, J., *Economies of Signs and Space*, London Sage 1994.
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. Suhrkamp 1997.
- Luhmann, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. Suhrkamp 2000.
- Mann, Michel, *The Sources of Social Power*. Vol. I.: *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Vol. II: *The Rise of Classes and Nation-States 1760–1914*, Cambridge Cambridge University Press 1986 und 1993.

- Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück Otto Zeller 1966 (Repr. ed. 1938).
- Peake, Harold J.E. u. Fleure, Herbert John, *The Steppe and the Sown* (The Corridors of Time V), New Haven Yale University Press 1928.
- Rapoport, Amos, Spatial Organization and the Built Environment, in: *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, hg. von Tim Ingold, London Routledge 1994 (repr. 1998), 460–502.
- Sack, D., *Human Territoriality*, Cambridge Cambridge University Press 1987.
- Sloterdijk, Peter, *Sphären*, Bd. I: *Blasen*; Bd. II: *Globen*, Frankfurt a. M. Suhrkamp 1999.
- Stichweh, Rudolf, *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt a. M. Suhrkamp 2000.
- Teilhard de Chardin, Pierre, *L'avenir de l'homme*, in: *Œuvres*, Vol. 5, Paris Seuil 1959.
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 2. Aufl. Tübingen Mohr 1988.

## What is a Crisis?

The question that was put to me at the beginning of the project was the following: *Are systems self-destructive? Do systems have a self-destructive character?* My answer grew into a voluminous paper—written in French and forming the conclusive chapter of a book of mine, which has recently been published.<sup>1</sup>

This indirectly means that the question is crucial for me, it is inspiring and cannot be left unanswered. My argument here builds upon the descriptions, concepts and theories which form the core of the above-mentioned book. This is why the following exercise is not very easy, as the book presented a large amount of new theoretical insights and constructions, while this chapter has to stay within usual limitations of scope and detail.

In the following, I shall try to develop only a few aspects of my answer, leaving aside what would have been very instructive if space had been available: the rendering of my argument in its very systematic form. I therefore refer to the above-mentioned work for a more detailed exposition of the argument and a more precise elaboration of its central concepts.

### I. The insecurity of today's world and society

Today's world is commonly described as a place of manifold tensions and pervasive unrest. The media as well as some scientific discourses—like those of the political scientists—observe it as both perplexing and disquieting. The canonical description goes systematically from open conflicts to subversive tensions, finally reaching the structural flaws which condemn the world to permanent insecurity.

A great number of regional armed conflicts, of various intensities, are taking place in various parts of the world, and have a tendency to spill over into neighbouring and non-neighbouring parts of it. Against the background of a clash of civilisations which escalates to the extremes of global terrorism and counter-terroristic warfare, no place in the world seems safe from the blows of such a planetary *agôn* anymore. Fear of escalation and thereby of a mutation of the confrontation to an exchange of hyper-terroristic attacks, on the one hand, and mass-destructive retaliation, on the other, is in the minds of the public at large as well as in the headquarters of military and political agencies. And it seems to be partially justified.

Many states are plagued by internal and external violence. Endemic forms of non-armed, non-military violence—such as corruption, despotism, terror-based governance, organised

---

<sup>1</sup> J. Clam, *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse* (Paris, Ganse Arts et Lettres, 2010).

crime—seem to participate in the very structure of many societies and to show that no reform programmes or efforts are able to pull these societies out of the vicious circle of their non-emergence to self-shaping development.

The picture has to be completed by taking into account forms of threats that have less to do with flagrant and impressive violence than with the very regular, steady and profoundly pacific and beneficent process of the major systems of world society. The ecologic threat traumatises large parts of the public in the central regions of world society. It is perceived as extremely serious, almost irremediable already, and necessitates revolutions in attitudes, ways of thinking and behaviour, which constantly present a challenge of huge dimensions—one which almost crushes the consciousnesses of those who confront these problems. Other threats are seen as being poised by the sheer magnitude of the quantities involved in the global integrated-economy as well as by the dwindling time-buffers available for the processing of these magnitudes in real time. There is a feeling that the globalisation of the major processes of social communication is a serious risk and overshadows the progress, growth, and results of individual concrete processes. The economic and mainly financial crises of the last two decades are examples of this threat and the way in which it is perceived.

On the whole, today's world is perceived by its inhabitants as being surrounded by major threats. Even the central regions of it, living *de facto* in a state of enduring, almost unchallengeable, peace and general affluence, are sites of deep insecurity. My thesis is that the *oecumene* of the present, which means the inhabited world in a new and inversed meaning, ie the world as consisting of nothing other than the human habitat or the single 'global', spheric inter-subjectivity of social communication, is a structurally and definitively pacified, doubly spheric whole with no outside, whose quietude can only be challenged by a new type of insecurity or crisis. The question that I am asking in the following is about the nature of these new forms of insecurity, and is directed at a theory of crisis phenomena under conditions of a world society, or, as I shall put it, of *oecumenic* consociation.

## II. The general scheme of understanding of a crisis: The systatic concept

the concept of crisis, both in its current sense and as applied to social realities, was, as such, unknown in the ancient world and in traditional cultures and societies. However, in these settings, one is very much aware of the constitutive moment of the concept, which is its rhythmic nature. Crisis is a term borrowed from the medical theory of *Hippocrates*, whose accurate observation of the course (*systasis*, *Verlauf*) of morbid processes, especially fevers, led to the distinction of a special period in which things seem to be driven to an acme, a climax, at which the following progression of the sickness is decided (*krinein*: to decide, to judge). Thus, we can say that it is the site at which the decision of bifurcation, and of the determination of the path along which the process will henceforth unfold, is taken.<sup>2</sup>

2 I refer to the entry 'crisis' of Robert James' *Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chymie, de botanique*, etc., translated from the English by Diderot, Eidous et Toussaint, Vol. 3 (Paris, Briasson, etc., 1746), 827 *et seq.*

Pre-modern cultures had no use for such a concept for the description of social processes. The social sphere had, in order to be described by such means, to be observed in a 'clinical' manner, so to speak. This means that a distance to the process itself had to be invented, which was not possible for a mind that tended to ascribe divine, cosmic, and destinal causations to the social sphere. The evolutions of the social sphere were seen as rhythmic, and as embedded in comprehensive super-social evolutions, with rhythmicities of their own, like those of the various ages of the world—with successive stages of florescence and decline. Premodern apprehensions of the social sphere could not see the firmness of the autonomic lines of process that the social sphere was able to show in an understanding which emerged with the perception of specific legalities in the sequences of social action. The autonomy of the social sphere could not appear in relation to the individual (the great man, for instance, the main author of history) or to cosmic and divine agency. The contingency of the historic process had to be displaced from the chance of the emergence of an egregious individual and the arbitrariness of his or her will into a dimension in which the continuity and reproduction of social processes prevailed.<sup>3</sup> Contingency had to be discovered as the openness of the processes of social communication in spite of, or on the grounds of, the legalities and continuities that modern observation was able to construct into it.

From the moment that the social sphere could be made visible as process in its legality as well as in its contingency, the concept of crisis was able to be applied to it. Thus, its systatic nature came to full validity, out of a process-oriented observation which concentrated on the precise qualities of the course of a succession of events which formed a unified set of becoming. The concept became central to the self-description of politics and economics in the period which could be called maturing modernity (1800–1900) and has become diffused since then into all systems and domains of social communication.

As a systatic-rhythmic component of the course of processual evolution, a crisis is seen as a 'bracketed' phenomenon. Crisis is the climactic moment of chaotic mutation or '*catastrophé*' (overturning, tipping) leading to the rapid, intense and de-regulated oscillation of the process, which produces alternating extreme values with irregular variations of amplitudes (very small ones being immediately followed by very high ones). It is preceded by the regular process and followed either by the restoration or by the modification of it, sometimes by the instauration of a new regular process. Crises are those moments of local disorder which are bracketed by the steady ordering of regularly unfolding social processes.

The mechanism of agitation at the core of the crisis is mainly understood in terms of the interference and the accumulation of deviation differentials which sum up, desultorily, to excessive ones. Thus, the steady process encounters perturbations that cause a series of small and tolerable deviations, which may, however, enter into interference with other such deviations and lead to an amplification of the deviations on both sides. From a certain

---

3 The autonomy of the historical process as such was stressed by Hegel against the ancient historians (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in Werke*, vol. 12 (Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1970) 44 *et seq.*).

moment onwards, these deviations can no longer be brought into a reasonable relationship with the amplitude of the perturbation at stake. They become erratic and chaotic, and lose all common measure with the process both in its regular and its perturbate form. This is the basis for the opaque, non-readable nature of a crisis in its chaotic moments.

The de-regulating interference and the accumulation of deviation which lead to excessive variation, constitute a 'black box', which is the core of the crisis. Crises are unreadable only so far as their chaotic attractors are yielding their moment. If calculation potentials which were able to model the behaviour of systems under dissipative conditions with chaotic evolutions or catastrophes discontinuing the course of orderly causality were at our disposition, then crises would cease to be cognitively impenetrable chaos bubbles.<sup>4</sup>

Short of this, and given that the de-regulating oscillations remain incalculable and cannot be modelled, the critical dissipation would itself remain punctual and intelligible in its principle. In other words, it would be comprehensible in its generation of the cumulative interference of the deviations which accelerate immensely in the very short periods of time, and which form the time frame of the critical breakdown; it would not be comprehensible, however, in its concrete detail. The crisis itself would, in any case, cease with the loss of the intensity of the interferential shocks of its elements, and initiate the return to the regular course of the process.

This is the way that social systems interpret the critical phenomenon, with their own schemes of observation: such as systatic-rhythmic and bracketed schemes. They have a tendency—or the tendency of social discourses developing from this representation—to complement this view with a supposition: that of the societal-embedding of the crisis. Societalising conceptions of crises are those which ascribe the causality of, and, therefore, the responsibility for, the critical development to society itself—or to the variety of the systemic poesis taking place within society. Society understands itself as being at the origin of the crisis by allowing things to happen in the way in which they happen in society. Society imputes to itself the responsibility for what is going wrong within itself and ascribes to itself the capacity of mending dysfunctional and critical situations.

Late-modern societies have experienced in the last decades a robust societal closure. The range of societal self-ascription of world phenomena reaches quasi-universality. This has to do with the parallel closure of a sort of 'consciousness' of the social-constructedness of anything encountered in the world: social systems and social communication, as a whole, act and react—process and re-process their poesis—as if such a constructedness were a universal supposition, common to all consciousnesses and underlying the distinctions of all social systems. Not a single fact occurring in the social world does not entail an ascription of it to the social sites responsible for its handling in a manner which assimilates them to

---

4 On dissipative and catastrophic structures, see I. Prigogine and I. Stengers, *La fin des certitudes: Temps, chaos et les lois de la nature* (Paris, Odile Jacob, 1996), and R. Thom, *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie réalisés par Giulio Giorelli et Simona Morini* (Paris, Flammarion, 1983).



its producing instance. The handling of crises by emergency cabinets, commissions, task forces, etc, suggests such a representation of the matter.

The societal closure is enhanced by the fact that all social communication occurs under conditions of high-tension due to the improbability of the formulae, the codes, and the accomplishments which social communication, in particular, possesses in order to enhance their probability by inventing their functional dynamics and make their meanings plausible. In other words, all systemic poiesis is directed at the de-paradoxisation of the order of the very meaning of the synthesis which they are weaving. In a sense, a crisis is always inscribed in the structure of the poiesis of communication in the same manner as a paradox is at work at the ground of the order of the meaning in question. There is no guarantee that the poiesis can always cope with the paradox, ie that de-paradoxisation can always succeed. The latter is a contingent and risky process, prone to the launching of crisis dynamics with their de-regulating or disrupting effects.

At this junction of the argument, there emerges the idea of a 'critical grid' of reading, or a 'critical bias', which is produced by the supposition that almost all social processes can be observed and read from the angle of their 'crisis' understood as the supposition of societal causation and responsibility for any dysfunctional or critical development. This critical bias tends to be insufficiently complex to be able to give an understanding of what is happening in the new settings of world society.

### III. Anthropological theses on periodical crises and self-destructivity

In order to establish my own theoretical approach to the concept of crisis, I still have to exclude two theses which do not correspond to such a societalising critical grid. The first is an anthropological one, the second a sociological and systems-theoretical one.

The first thesis is Freud's conception of a death instinct (*Todestrieb*) brought in correlation with the conception of the transmission of neurosis in human culture.<sup>5</sup> I take it into consideration because it can stand for all other theses grounded in a theory of culture or in general anthropological assumptions, which affirm the inherence of self-endangering, self-destructive tendencies in human social behaviour.

Freud's claim is a psycho-constitutive and psycho-collective (*massenpsychologische*) one. The thanatological drive is a component of the pulsional organisation of the psychic apparatus (*Apparat*). It is a major drive in the psychic economy and is exerted in all forms of destructive aggressiveness. It is ultimately non-resilient and cannot be neutralised or brought under control by individual effort or conviction, or by collective understandings or ascendance to higher cultural levels. On the contrary, culture is a factor of the exacerbation of the tensions

---

5 It has to be stressed that these are two different, in themselves, non-related strings of theory. Freud's theory of culture [exposed from *Totem und Tabu* (1912–13) till *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939); see S. Freud, *Werke, Studienausgabe* (Frankfurt a.M., Fischer, 1969–75), both vol IX] and the theory of a death drive (exposed in *Jenseits des Lustprinzips*, same edition vol. III) belong to different thematic and heuristic contexts.

within both the individual and the collective psyche. The cultural process itself is a form of neurosis, building conflict potential within the psyche and requiring violent discharges of the stowed energies. The 'death instinct' combines with this process and runs across human history like a stream of blood. The neurotic tensions of culture find a well-fitting outlet in those destructive energies whose tendency would go to the limits of mass annihilation. A psycho- or socio-anthropological thesis of a similar kind is that of René Girard on mimetic desire and the sacrificial crisis taking place at the origin of the institution of society.<sup>6</sup> All such theses work with periodical models such as Freud's cyclic return of the repressed. In all these theses, there is a repetition pattern of the crisis, and this enhances their plausibility. Human history with its unending succession of wars and destruction, with groups not learning from, or forgetting, the tragic experiences of the past, lends them a strong intelligibility and sometimes an impressive explanatory potency.

Such theses lose their pertinence when applied to the new *oecumene*. This has to do with ruptures in structural-anthropological continuity, which are at the core of my theory of an anankastic and post-anankastic age, in particular, with the de-symbolisation of the orders of meaning and the disjunction of desire and *anagkè*. However, I do not enter into the details of the theory, but refer to my book, entitled, *Aperceptions du présent* (note 1 above).

If we can exclude such theses, we remain then with the conception of a crisis as a catastrophic inflection of the course of a process which culminates in a chaotic agitation of its operations and their value outputs; an agitation bracketed by a regular course before and after the crisis; the whole being plunged into a societalising paradigm in which crisis tends to be seen as a concomitant aspect of the poiesis of communication itself.

#### IV. The crisis of complexity

There is still another thesis which has to be examined and whose type has still to be acknowledged. It is the very frequently-cited complexity or hyper-complexity thesis, which explains the chaotic drift of systemic poiesis by the fact that the relevant systemic processing potentials have been overwhelmed by environmental stresses or challenges; or that the complexity production/reduction of the concerned systems themselves soars in a manner which makes it impossible for them to continue to be adequately self-processed.

The new crises would be intelligible as the effects of the growing-complexity of systemic syntheses as well as that of their couplings. Control of both becomes impaired. The growth of complexity can go to extremes where it elicits a transformation of the understanding of complexity itself, motivating the introduction of a new notion, that of hyper-complexity. What was then assumed of systems in terms of their capacities to reduce complexity can no longer be assumed when they face hyper-complex settings.

Thus, is hyper-complexity a particularly high form of complexity whose reduction becomes impracticable? Is the difference between hyper-complexity and complexity only quantitative and oriented upon the success or failure of the relative control of the implied poiesis?

---

6 See R. Girard, *La violence et le sacré* (Paris, Grasset, 1972).

The argument in favour of an understanding of hyper-complexity as a form of increased complexity would show the relevant syntheses of the regulatory regimes under the pressure of a specific context of systemic operativity.

The context would be characterised by:

1. the *annihilation of temporal and spatial buffers* entailed by the new technologies which allow vast quantities of information to be processed in real time throughout the whole planet;
2. the *de-construction of all types of legal, political, cultural and technological boundaries* which tended to isolate territories and groups or to insert a time-lag between the emission and the reception of information in world exchanges;
3. the *reflexivisation and entanglement of conditionality* in certain poesis—like those of the international finance system which invents forms of conditional futurabilisation in which it is licit to suspend agreements with agreements on the probability of the profitability of those agreements—or with agreements on the probability of the profitability of those agreements on the probability of the profitability of the former agreements.

Thus, in this conception, hyper-complexity is the quality of complex systemic processing which would be outpaced, on a current basis, by the burdens of the information processing which it encounters, this outpacing taking place under conditions which transform and potentialise those of 'simply complex' processings.

Complex processing have to face such additional burdens quite regularly—this being the defining trait of their complexity—but succeed in operating in a manner which reduces these burdens to a level at which what is real becomes consistent and thus merges to its reality. What is real is the result of the resistance which the system encounters within itself to its own observation, and which gives it the robustness of such a 'realising' observation. No other resistance can take place without breaking the tension of realisation inherent to the system.

In a reference space of hypothetical hyper-complexity, the reductions of complexity would have to perform the reality of the observed by experiencing its resistance to a process of re-dilution in an overwhelming additional complex matter. In such a reference space, these reductions, while being performed, would be constantly questioned through the flowing back of an excess of complexity—precisely seen as hyper-complexity—which would maintain a principal and irreducible indeterminacy in the system. Such indeterminacy would not hamper its operation nor its stabilisation throughout the whole breadth of its field, but would place it under the risk of a retroactive crisis which would take its departure from this indeterminacy.

Hyper-complex systems as such cannot be conceived because they would represent systems whose—complexity reductive—operations would not suffice to give univocality to the meaning of their environments, and would, therefore, leave them without outlines and reality. Nowhere can an excess-of-complexity, a mundane hyper-complexity which would exceed all the available capacities of complexity-reduction operating in the relevant field, exist. A

complexity which would not be reduced means that it would not be resistant to, and, in an operation of its reduction, would be nothing else than, a potential of vagrant and non-representable non-intelligibility which would not be able to correspond to any real object at all.

Complexity is its own reduction or its proper tension in its realising resistance to its own reduction. A very high complexity would be a complexity grounded in very strong resistance, very high-tension of reduction which would outline the shape of an entity that could be encountered in the world. Between complexity and very high complexity, there can be no difference if not that of attributing to the latter a higher tension of reduction. The surplus tension does not change anything in the fact that the resistance, whose expression this tension is, delineates, on the same plane of what is real a real object in exactly the same manner in which non-surcharged complexity does. Whereas hyper-complexity, meaning an excess of complexity which would remain irreducible and floating, would not make any sense, it would come out to be complexity plus nothing beside it, this nothing having no link with its tension or its realisation.

We should therefore dismiss the hypothesis of such a hyper-complexity when dealing with the insecurisations of the *oecumene*. It would describe nothing but a complexity whose reduction would always be very strained, and which would be very vulnerable to a sort of indeterminacy which one would like to ascribe to the entanglements of its partial complexities. Now, precisely such entanglements cannot lead to a simple accumulation of the complexities from the different systems concerned by the process, nor to interference which would enact oscillations which would quickly grow to reach dissipative thresholds. The contact surfaces between systems are extremely narrow and correspond to structural couplings based, to be sure, upon the perfect closure of systems to each other.

One has, therefore, to search for the crisis potential somewhere else than in such hyper-complexity. One possibility of saving the use of the concept of hyper-complexity could be to transport it in the new theoretical framework projected with the concepts of transfinity and 'world' pressure—which will be presented in the next paragraphs. Hyper-complex would then qualify the operation, the regular regime, as such, of a system that would operate continuously in a state of over-stimulation due to the existence in it of an indeterminacy that has to be situated at the points of its opening on the transfinite. These are the points at which the gratifications grounded in the non-resistance (or irresistance, to be closer to my French terminology) of the 'world' to the systemic thrust within it, as well as the crisis perturbations which it goes through, have their occurrence.<sup>7</sup>

This means that, if one is willing to operate with this concept, one would have to adapt it to the theory of the double closure of the *oecumene*. The concept of hyper-complexity is crucial because of the very strong tendency, both within the field of systems theory and

---

7 Hyper-complexity would thus be a manner of interpreting the system and its regime from the angle of the crisis with the notable difference, however, regarding the critical readings cited earlier in this chapter, that, this time, the starting-point would be taken in a new conception which would not borrow its grid of interpretation from an inadequate concept of crisis.

outside of it, both in the different discourses practiced in other systems and in society at large, to represent today's crises as reactions to bursts of complexity within the different systems of society and to understand this excess of complexity as hyper-complexity in the sense that we have been discussing in this paragraph.

## V. The concepts of '*oecumene*', 'double closure', 'world' and 'world contact'

The crises taking place at present are conspicuously global crises. Their global dimension is obvious in the sense that they do not stop at any type of boundary, but are diffusive in the medium of global communication. Global phenomena are co-extensive to a global world whose definition can be empirically based upon the experience of the multiple factuality of the integration of the great majority of social processes into networks of global processing. However, the globality of world communication requires a theoretical consideration of what it means for social communication to become global. There are specific modes along which global wholes have to define their boundaries when they reach total sphericity, that is, when there is nothing more left outside of them.

Niklas Luhmann tried to deliver such a theory and gave it the title: world society. He reflected on the systemic aspects of world socialisation, but did not enter into the details of the structural-topological consequences of such a closure of world society on itself.

Within the limits of this chapter, I cannot propose a re-construction of my projection of the concept of *oecumene* and of its double sphericisation and closure. Roughly speaking, the first closure corresponds to the sphericisation of the human habitat on the *globus terraqueus* as Kant described it at the end of the eighteenth century. The second closure can be best acknowledged using Teilhard's concept of noosphere and his ideas on the building of the inside and the outside in wholes which undergo a '*ennoïement*' (drowning) of their inside by the inside of the other. The doubling of symmetrisation as a process of building insideness can then be seen as the re-introduction of a sphere in itself.

There is thus a need to substitute Luhmann's world society concept with a concept capable of hosting the topological as well as the anthropological dimensions of the new globality. This is why I speak of *oecumene*, instead of world society, by which I mean something different, which corresponds to a developed form of the theory, which uses—both crucially and centrally—the Luhmannian concept of 'world'.

World society is not a mere sphere, a whole encompassing all communication taking place on the globe, and enhancing its temporal contraction and networking in a multiplicity of institutionalised or not institutionalised, organised or not organised, self-organising processes. It is a sphere re-entering itself in itself and bringing forth, upon the basis of this topological entanglement, the very specific modes of observation, reflection and action within it.

In effect, the new *oecumene* has no environment, which means that it has no related outside—as in the case of systemic boundaries where the line running between the system and the environment is that of a form distinction. World society is the first *oecumene* which does not have any 'other'—any 'neighbouring' otherness known to itself. The new *oecumene* emerges on the ruins of alterity and of the 'category' of the 'social understanding'—to put it

in a Durkheimian vein—<sup>8</sup> which is its matrix, that of auto-preference: there are no longer means to prefer the self over the non-self while the self is—noospherically—invaded in its inside by its non-self. Its non-existing outside is an unrelated one, the ‘world’. The ‘world’ is the nothing which constitutes the last outside of the *oecumene* with no outside.

This means that social communication lies directly on the ‘world’. It touches it without mediation. Its envelopes are those of the doubly-spherichised, in itself re-entering *totum*, and are ‘pressed’ by the direct contact of the ‘world’. This creates an absolute novel structure that has to be described and theorised.

## VI. Double closure of the *oecumene* and the irruption of transfinitude

The societalisation of the risks and dangers which gain consistence in the *oecumene* and take the form of crises, does not constitute a novelty, if not precisely, in so far as such a societalisation correlates with the end of the firmness and stabilities of the old regime of modernity as they appeared in the last decades of the twentieth century. The societalisation of all crisis phenomena has its eminent site in this period and in the *oecumenical* structure which is associated to it and is perfectly consonant with it. While perpetuating itself beyond the threshold of the emergence of the new *oecumenical* structure, it begins to function as a dissonance of the self-perception of the new world society. In effect, risks and dangers which gain consistence and are suspended in that society have, hence-forth, a structural and irreversible relation to the ‘world’, to the nothing that lies beyond the circle of its double closure.

This new configuration of the dangerousness of social communication is a novel form of insecurity of the global habitat. Whereas, hitherto, risks and dangers were internalised into the poiesis of *oecumenical* communication and had to find within them the resources to bring them under control, their constant and radical provenience from the ‘world’ prolongs them beyond these poiesis, into depths where all systemic rectification takes the form of a drowning of finite potentials into transfinite apertures or densities.

In the new *oecumene*, it is no longer possible for any insecurity of its poiesis not to stem from the open voids of the environing transfinite, not to have a path of origin from that place where all cognitive comprehensions as well as all causality attributions recede to nothingness. The transfinite into which they vanish is absolutely unknowable and indeterminate. This means that the global *oecumene*, that is, the planetary whole doubly spherical and doubly immanent of communication, touches, henceforth, the ‘world’ directly. The ‘world’ lies at its boundaries, not next to it, but on it, pressing it with the same tension it, the *oecumene*, exerts while deepening its surfaces to re-enter into itself.

The ‘world’ never had this proximity and direct contact with it. The novelty in the new *oecumenic* situation is precisely this immediacy of the influx of the ‘world’ at the boundaries of the social and its irruption into it each time that a ‘critical’ insecurity occurs—in any of its poiesis.

<sup>8</sup> The analogy of the categories of the social and those of human understanding in general is exposed by Durkheim in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, PUF, 1960) 12 *et seq.*, and 621 *et seq.*

The new crises of today motivate the apprehension of the existence of transfinite buffers, ie of sites at the junction of things which are capable of absorbing all the intelligibility potentials that we can mobilise without any recognisable effect. These buffers do not deliver anything back of those potentials. They swallow them in their unfathomable voids, leaving no trace of their passage and effort. The dimensions involved in their apprehensions immeasurably outgrow all that could be done with those potentials. So much so, that the surge of the 'world' at the boundaries of the *oecumene* enigmatises it, while it is still very strong and protected by its double closure. The crises of the new *oecumene* show gaps of inexplicability, places of constellation of disruptive moments which no analysis nor any distribution of causalities would be able to elucidate.

Thus, the claim is then that it is inescapable to encounter that transfinite when one theoretically observes the social in its novel and double globality/sphericity. It is the fact that the new globality has no other outside than the 'world' which transfiniteises the grounds/depths/voids where communication has to enter when some of its processes touch, in the course of crises, the points of failure of their poiesis.

On the other hand, by letting social communication touch the 'world' as its last outside, crises represent the contingency of emergence of the new *oecumene* and represent in the same movement its exact reflection in the absolute contingency of its de-emergence.

The emergence of the new *oecumene* can be observed in its contingency by those who inhabit it, and can, at the same time, be assumed by them as such. This *oecumene* is quite capable of affirming its contingency and its being born by it and its most lively dynamics. In effect, the challenge of contingency, assumed and overcome, is precisely that which constitutes the agility as well as the affirmativeness of the poiesis of the new human world, that which gives it its independence of any transcendent instance which would lie behind its emergence and its conservation. Thus, the assumption of contingency endows the new *oecumene* with its capacities to disengage itself from any massive meaning projections and to accept itself with lightness as well as to close itself upon its own gratifications.

With the emergence of the crises of a new type, which reveal how near the 'world' is to the *oecumene*, how the 'world' weighs on its last membranes and can bring insecurity into its reproduction, this contingency (of emergence) can no longer accept itself nor apprehend itself for its own sake. It doubles itself immediately with a contingency of de-emergence which nothing can de-presentify from the horizon of global communication any longer.

What then takes place is typical of an oscillation, which seems to establish itself in our *oecumene*. On the one hand, the *oecumene* confirms itself as the dwelling of a mankind sheltered under its double closure and enjoying the gratifications of its new condition. On the other hand, a certain number of events with high potentials of insecurity which crystallise under the novel form of crises have the particularity that they convoke the 'world', so to say, into appearance at the boundaries of the social global body. While doing so, they bring to the fore the radical contingency of the de-emergence of everything. The oscillation within world social communication goes from a pole of quietude and confidence which underlines the consistency of the new *oecumene*, to a pole of apprehensiveness which represents its radical contingency.



## VII. The 'world' and its contingency

One could question our theses and the plausibility of a chasm or a mutational threshold which I have stressed very strongly as shaping the passage from late modernity to what I call the present. While the double closure of the *oecumene*, its re-entry into itself and its contact with the 'world' as the constituting moments of this mutation may be conceded, their reach could be relativised: the crystallisation of a contingency of emergence/dis-emergence may be placed in doubt since such an emergence does not seem to be substantially different from the contingency of modernity as such, the structural phenomenon that one has thoroughly learned to describe and to conceptualise in Luhmannian sociology—as well as in general sociology. These doubts must be addressed.

One should, first of all, insist on the fact that the 'world', as I understand it—following Luhmann's insight—does not come to concretion with these decisive moments of the mutation of the present. It does not come to being with the doubling of the *oecumenical* closure, nor with anything announcing the new *conditio humana* born of it. The 'world' is a structural moment of communication as such, of the communication of today, yesterday, before yesterday and of any time in which communication takes place.

Every time that communication comes to pass, it presupposes the opening of a 'world', that means of something which gives it the space for the unveiling of the *poiesis* of an aspect of being taking place within it and involving the relatedness of the intentionalities which are intransparent for each other, which means they are doubly-contingent on their relatedness to each other.

This way of understanding and projecting the structural setting of communication is a composite figure which brings together a central insight of Husserlian and Heideggerian phenomenology and an axiom of systemic sociology.<sup>9</sup> The 'world' as the condition of the possibility of the unfolding of the world of communication can be understood philosophically—with Husserl and Heidegger—as a transcendental or existential entity, as such, not occurring in the world, but being the pre-condition of the whole of *ontic* reality, ie the world as such. It can be also understood, with Luhmann, as the unity of the distinction of the system and the environment, which is neither on the side of the systemic *poiesis*, nor of that of its worldly, *ontically* given environment, but that which makes possible the drawing of a notch (ie a distinction) on the surface of the world thereby inaugurating the systemic processing of that distinction—the operations of the system being nothing else than the continuous position and effectuation of the system/environment distinction.

---

9 On this thematic complex (of world and horizon), see Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1979), §§14–24; Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie [Ideen I]* (Tübingen, Niemeyer, 1922), §§80 *et seq*; Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag, 1984) 283 *et seq*, and 'Die Weltgesellschaft' in Luhmann, *Soziologische Aufklärung 2* (Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971), 51–71.

The braiding of both (phenomenological and systemic) 'world' ideas brings to the fore their convergence in their decisive difference to the *ontic* total reality of the world. It stresses the indispensability of a term from which reality is made possible and which does not and cannot occur in it. Luhmann may be as a-philosophical, as averse to transcendental reasoning as he will, he may be as attached to the factuality of the givenness of the phenomena which he deals with in his theory as he will, he is not able to dispel the figure of absolute facticity and non-factual givenness of the ultimate enabling ground of the world of communication. He cannot refute the doubling of the meaning of worldliness.

On the one hand, the factual *ontic* world is the place, the dimension of the reality and the factuality of the operation of the system and the horizon of the givenness of its environment; on the other, the 'world' is the unity of the system/environment distinction, and cannot therefore be encountered on any side of the distinction. When we say that a system has to do with a sort of outside world, which is its environment, we mean that it has to do with a reality of a 'horizontal' nature, that means by which it is always infinitely richer than what it is able to process along its own distinctions and code, but which touches or concerns the system only to the measure that it is able to admit it into the informing actuality/operativity of its distinctions. The horizontal nature of the environment does not mean that it has factual reality beyond the system, as if it were an immense reservoir of fuzziness that cannot be totally processed by the system. It is of the same factual reality as the system, and is, in a way, nothing else than the always possible further extension of its reach into the world. In a sense, the *ontic* world with its own horizons of non-processed nor actually processable pieces of reality, with the depths of its systemic environments remains principally processable and cannot emerge from its potentiality to dense reality if it is not admitted into the spaces where systemic distinctions make it visible to its environment. Environments do not pre-exist to the systems as if they were out there and a system would emerge in their spaces and begin processing the pieces of them. The horizontal-worldly environments of systems are co-extensive to the factual worldly position of systems and do not pre-exist them. They are the virtual depths into which the processing of the systemic distinction by the system moves ever further. They are not incommensurable to it, but fundamentally commensurable. One has then to retain this first meaning of the world as the factual *ontic* reality of systems as well as of their environments. It is the sense in which Luhmann speaks of systems as given, and speaks of the reality of their environments as also given. It is the sense in which Luhmann speaks of a world time (*Weltzeit*) in which all world events (*Ereignisse*) take place, in particular, those decisive events that are the operations of the systems. These are conceived of as instant events taking place in the world and concatenating in the sequences of the worldly time to build ultimately a consistent poesis in which the world of social communication acquires its masses and densities.

This first meaning of the world can lightly be confused with the 'world' as the unity of the distinction of system and environment which is the non-worldly and non-attainable condition of the possibility of both: the distinction itself and the factual world which is projected with it.

The horizontal nature of the world induces, on its part, the confusion of this world with the spatial, indeterminate, fuzzy, immense or infinite surroundings of the systems as though systems had a finite reach to their immediate environments, but would basically still swim in an unbounded cosmic ocean of amorphic vastitudes.

What should be said here is that the world as *totum* of factual *ontic* reality is actually the cosmic world, but not in the sense—where its cosmicity and vastness are at stake—of a second layer of unreachable amorphic surroundings of the systems—which, as meaning systems are, in their totality, hosted in human societies on earth. The factual world is never amorphic: it is always related to the operative ‘relationings’ (*Relationierungen*) currently effectuated by the systems. If it is surrounding the systems, environing them with their environments, stretching before them like horizons of their mobility and reach, it remains always commensurable to them. The factual world is the *totum* of what is the fact in the world and occurs as such within it without re-entering itself. It is not a pre-worldly condition of the possibility of world and communication in general.

In contrast with this, the ‘world’ is not cosmic in the sense of immensely extended space, nor is it commensurable, nor related to the system—it is irrelative to it. It is horizontal in a transcendental sense, not that of the surroundings environing the system like its spatial environments. It has only a metaphorical vastness which reflects its structural non-objectivability.

To bring more clarity into the distinction of the ‘world’ and the world, we will have to ascertain that the ‘world’ cannot be influenced by any historical change. What its concept indicates within a theory of society which overlooks the decisive ranges of change in societies of the past and the present is that the ‘world’ is what it is for any configuration of communication. What changes is the relation to the ‘world’ of societies which have undergone a topological transformation of their self-relatedness. My thesis is that when social communication comes to engulf the sphere of world which is projected in it, and does it like a sphere ever growing within a sphere, crossing the limits of it and revolving around those limits and thereby drawing a larger sphere, encompassing the first sphere, wholly swallowing it and re-folding into itself; when this takes place, then society/social communication lies in direct contact with the ‘world’. By doubling its closure, social communication envelops the world by exceeding it and covering its envelops with its own ones. It becomes the whole world, the entirety of it, ceasing to be simply that to which the world is always and fundamentally related. The medium which constituted the environmental horizons of social communication vanishes, leaving it without an environmental outside and subsisting in direct contact with the ‘world’. It is, in a sense, a sort of aspiration which absorbs and annihilates the stretches lying between the world (of communication) and the ‘world’.

These stretches are filled by what one could call the environmentally diverse or the diversity of the elements lying within the environment. It is the space of environmental contingency in which change occurs in the relationship of the systems to the world. This is the space which is affected by the transformation of the structure of social communication, such as the transformation taking place since the advent of modernity. Here are the margins in which the strictness and the rigidity of the rejection of contingency can vary, and it is the

vanishing of this space which occurs with the direct contact with the 'world', transforming environmental contingency into a contingency of emergence/dis-emergence.

### VIII. Societalising constructions of the crisis

One has, however, to be aware that the presentation of the 'world' is only mediate and fleeting, that it takes place through small breaches, lesions of the screen which is being constantly woven by the conventional constructions of the crisis, those which societalise its causalities, the circumstantiations of its course, the control of its handling, the scenarios of exiting it and of restoring the normal regime. One has to insist on the fact that these breaches are only fleetingly visible against the background of anxiety which the new crises produce at the moments of great confusion which they sometimes elicit.

These breaches opening on the 'world' and representing the contact of social communication with it are almost never recognised in the public discourse, which remains congruent with the societalising dogmatics of the different systems concerned with the crisis. Politics, the economy, law, science, the principal and most integrated social systems—building together a sort of global production regime<sup>10</sup>—do nothing else than continue the societalising approach of the crisis as a whole, from its genesis to the mobilisation of social action against it. They constitute, mainly by virtue of the function that they fill in the basic reproduction of social communication, an epicentre of each 'critical' commotion, which means a site at which the effects of such commotions are felt with the greatest intensity.

At the same time, these systems take charge of the handling of the crisis emergency and the mission to set up the mechanisms to exit from the critical zone of agitation. The crisis transforms them into a systemic *bloc* to which all interrogations and social demands whirling in the critical disorder are addressed, as well as into a central actor in whose comprehensions of what the crisis is the social representations of the crisis originate as well as the strategies of return to the normal course, the array of measures taken to intercept current perturbations, the building of memories where learning from the crisis is stored, etc.

This rapid evocation of what a crisis brings into motion from its outburst is meant to render explicit the meaning of the societalisation of its genesis and its effects. It shows how 'crisis scenarios' are seen as intensive mobilisations of all systemic potentials and their operation through the central systems. These are activist settings which underline the societal causality of disorder and allow to put it into perspective and to apprehend it as well as the efficiency of the applied measures and strategies.

This means that such a conception occults, in the new crises, what can be felt of the transfinite of the 'world' through the breaches of the last membranes enveloping the social sphere. Certainly, the systemic dogmatics of the crisis knows about the chaotic mutation or the 'catastrophe' towards the accelerated and de-regulating oscillation characteristic of every serious crisis and takes it into account. However, it does not make room for what can

10 On the concept of production regime, see G. Teubner, 'Eigensinnige Produktionsregimes: Zur Ko-evolution von Wirtschaft und Recht in den varieties of capitalism' (1999) 5 *Soziale Systeme* 7–25.

only be conceived of from another plane of vision that opens up at the membranes of the social sphere. This non-concession of the possibility of perception of the transfinite coming to experience through the contact of the 'world' with those membranes cannot be compensated for. In order to concede such a perception, systems would have to completely re-project their vision of themselves. In effect, the de-societalisation of such major phenomena of the social sphere would entail a de-societalisation of the systemic operation itself and bring forth a new conception of social systems as well as of their environments.

If the chaotic effects of the crisis only correspond to local disorders consisting of excessive agitation of certain process variables interfering with other normal or excessive agitation of other variables and summing the de-regulations to a major one; if these chaotic effects are unreadable for no other reason than the fact of the non-readability of de-regulating chaotic accumulations; if crises are caused by nothing else than these causal accumulations, then crises would have, in their black box, nothing else than such multipliers of de-regulation. They would constitute 'black holes', chaotic attractors only to the extent that such multiplications are able to unfold. Their kernel would remain impossible to analyse for the single reason that no calculatory devices which would enable us to make a model of the behaviour of dissipative structures, of chaotic evolutions and catastrophes discontinuing the course of orderly causality, exist. The 'critical' dissipation would only be punctual, understandable in its principle, while remaining incomprehensible in its details. No element of de-societalisation would ever come to expression in the observation of the crisis.

Societalising visions have the advantage of restoring confidence into the continuities of the closure and the constancy of the new *oecumene* at the price of the non-perception of the new quality of some insecurisations of the world of our present. However, the new type of crisis which we have been confronted with in the last two decades does not show any restriction of its structural moment of intelligibility to chaotic agitation. It seems that, at this juncture, the non-intelligibility of the critical phenomenon undergoes a mutation. The commensurability of world phenomena with human understanding seems to be decisively weakened.

Such a loss comes to apperception in the new crises of the new *oecumene*. These crises have a curious characteristic which can only be put in relation to such a loss of commensurability: they are no longer structurally transient—although their phenomenon is and has to be constructed as such. Two instances of these new crises can be cited: the ecologic and the financial crisis. I begin with a discussion of the former which functions as a paradigm of this new type and requires it to be conceptually elaborated.

## IX. The ecologic crisis—As a crisis of a new type

To speak of the ecologic crisis can be misleading. One should, in my opinion, speak of individual ecologic crises and mean the array of events which have their spatial and temporal identity from a collective experience with 'critical' natural phenomena, that is, with the chaotic effects and the breakdown of intelligibility which have been described above. 'The' ecologic crisis would then mean the generality of the recurrent ecologic crises of the past

decades. The repetition of individual ecologic crises gives a sort of permanence and unity to the crisis. My thesis here is precisely that the permanence, non-transience of the crisis does not stem from this repetition, but from a radical contingency which it acquires from a non-intelligibility which goes beyond the chaotic phases and adheres at different places of the relevant processes of the regular regime. Whether the crises are repetitive or not, the individual crisis presents a radical contingency of de-emergence grounded in the irruption of this type of non-intelligibility in the universe of social meaning constructions. Such an irruption makes the 'critical' phenomenon enigmatic and entails, beyond its waning, a sort of continuance of the disruption that has occurred in the course of the world, ie the chains of social meaning constructions.

Certainly, social communication has strong tendencies to forget what hinders its regular reproduction and what is in a state of momentary recession within it—tendencies which go so far as to render invisible and to forget hindrances and crises of its continuation which are not at all recessive, but fully active and acute. It, thus, does not come to an awareness of the fact that the 'critical' phenomenon has become enigmatic, nor does it feel insecure about the absolutely new level of contingency which has been reached. It is more comfortable with socialising readings of the critical phenomena and their dissemination.

However, the enigmatisation which follows from the irruption of the incommensurability or non-intelligibility does not remain without consequences. It establishes the crisis and a consciousness of crisis 'somewhere' around a point or a line of escape from which the texture of the meaning woven at the place of the communicational envelopes can be unwoven. The exit from the crisis and the restoration of the regular regime of social poiesis do not really close the critical episode, of which an acute consciousness of the contingency of what social communication constructs as its objects, in the instance of the ecologic crisis, nature and the natural phenomena, remains. These objects no longer appear as constituted by distinctions and relationships which have gained firmness and stability, thus reflecting the consistency of the constructions of their meaning. They appear as incommensurable to those constructions themselves.

This means that a cleavage has occurred in the object which, in its construction, digs voids, and buffers, absorbing all possible intelligible projections without letting them reach the consistency of anything. The object, which has no outline and no reality besides those given to it in its construction, is not duplicated in an object which has to be placed behind its phenomenon like a noumenal entity (a *noumenon*, a *Ding an sich*) which constitutes its non-knowable reality. The cleavage does nothing else than radicalise the contingency of the schemes of observation that construct the object and let it lose, through such a radicalisation, at some of its articulations, all resistance and all firmness. All what can be put into it in terms of constructive efforts, that means of tension and resistance of the observation to itself, has no consistency building or enhancing effect and is lost in a transfinite sphere where the greatest calculatory potentials, were they to give us an idea of what is happening in those breaches, are utterly annihilated.

Straddling beyond the strictly 'critical' oscillations, these insecurisations reach the ecologic objects themselves and ensconce themselves in them. There appears a new type of constant crisis, which stretches itself over long ranges of time, reaching very far into a future which has already begun as a continuous degradation, an entropic evolution. The 'critical' insecurisation trespasses the bands of marginal variation and brings its phenomenon into the light of the macro-dimension of perceptible things: it emerges to the obviousness of things apprehended with the natural senses and retained in personal memories of short scales of time, of seasons, years, lustrums, and decades.

An instance of this can be found in the phenomenon of global warming as an ecologic crisis established in a form of social permanence, adhering to the conditions of continuance of the new *oecumene* and insecurising it through a pressure of the 'world' on its envelopes; a crisis which, at the same time, is engulfed in the structural quietude intrinsic to this new *oecumene* and therefore is not read by it as such an insecurisation coming from the transfinite voids of the 'world'. The new *oecumene* substitutes, to such an understanding of the crisis, the one deriving from the scheme of a self-produced crisis whose genesis and causalities are internal to the social process and the conditions of its production regimes, and whose evolution can therefore be influenced by its action. The new *oecumene* is prone to maintain the postulate of the sociotativity of the whole of the ecologic crisis, and to ignore the aspects of it which hint at the so-to-say generalised dissipative effects which open up spaces of transfinity under the ground of the social apprehension and determination of the phenomena itself.

## X. The financial crisis—As a crisis of a new type

Another example of the new type of crisis is the financial crisis. Unlike the ecologic crisis, there is here no confusion between the temporally-bracketed phenomenon and the permanent structure of the crisis. Whereas the ecologic crisis is seen as permanent for other reasons than those which really gives it its constancy, the perception of the financial crisis remains within the canonical scheme of projection of critical phenomena, ie it is perceived as individual, bracketed within a short period of time, with the typical chaotic or erratic accelerations and oscillations, its returns to the regular course, its late repercussions, its definitive absorption by adjustments which it, itself, induced.

However, as for the ecologic crisis whose non-transience is neither an effect of its repetition, nor of its stretching over the long periods of time of a physico-biological planetary process, but only of the irruption of transfinity into the determinations of its genesis and quality, here, too, in the case of the financial crisis, one has to acknowledge the eruption of the transfinite at multiple places within it. As a consequence of it, one has to recognise a permanence of the crisis, a permanence itself lacking in the phenomenon of the crisis, but grounded in its nature as a crisis of the new *oecumene* born from the pressure of the 'world' upon the envelopes of the social sphere.

The thesis must then be asserted that the globalised finance of today does harbour a radical contingency which effects the points of irruption of transfinite orders of complexity. These points are no longer restricted to the points of impact of the crisis in its



phases of chaotic oscillation, but are disseminated henceforth over the whole global financial process. Along such lines of analysis, the financial system appears to be marked by an intrinsic indeterminacy which establishes dissipative effects which are conceivable throughout the (regular and irregular) process, launching, at some junctures, 'catastrophic' developments (ie of profoundly de-regulating nature) which correspond to a radical contingency of de-emergence. To be marked by such a type of contingency stemming from the irruption of the transfinite at a multiplicity of points of the regular regime makes the crisis intrinsic to the systemic operation itself. Such a contingency is permanently pulsating under the entire systemic weaving of the social world without, however, eliciting any critical perturbations.

Thus, the non-manifestation of such effects between two critical episodes does not mean that the critical dynamics are not active under the form of possible, or even real disconnections of the effective and always strained relationships observed at the heart of the systemic poiesis by this poiesis itself. The presence of pockets of transfinity is active in a specific manner: that of an action without noticeable outcomes, since, most of the time, the active plenitude of these pockets nullifies the effects of its own disconnections—probably because its activity pertains to a quite different periodicity than that of the macro-relationships of tension which give things their consistency to our observation. Active without outcome, it is the reflection of the constant and radical indeterminacy of the system. It verifies, under the new conditions of observation and theoretisation of the *oecumene* of our present, the non-intelligibility of the canonic operation itself of the system.

The recession of the financial crisis after surpassing its point of culmination, gives way to the decline of the chaotic agitation and endows the crisis with a clear profile of an individual and punctual perturbation. It occults, however, the persistence of areas of strong indeterminacy which can induce, in the wake of a disruption specific to the regular process, a dynamic of crisis as well as the unexplainable continuation or the re-launching of the regular systemic operation. In a reference space of radical contingency and indeterminacy, the whole of the systemic operation becomes enigmatic.

An instance in point is the financial crisis of October 2008 which was impenetrable to an understanding not only in its phases of chaotic effervescence, of the hyper-acceleration of its course and the hyper-interference of its effects in sections of time brought to implosive contraction. The crisis is non-intelligible in both its genesis and its evolution, in the scenarios and arrays of measures which have been conceived and applied to control it, in the extremely quick, unexpected recession which terminated it. It is still non-intelligible in as far as nobody seems to understand thoroughly how the system, as a matter of fact, continues to work and to restore the integrity of its procedures at a time when it is still full of 'toxic products', effects made out of the aggregates of the non-values and values in which mainly the former are pre-dominant, at a time when its political and economic environments have been put in a situation which impairs the fundamentals of the economic cycle themselves. The crisis, while conserving the profile of a classical crisis with the rhythmicity of a phenomenon clearly articulated in its phases, makes the whole of the systemic structure

and operation enigmatic. It makes it uneasy to validate upon a current basis the standard description and understanding of both.

Most disquieting is the emergence of the phenomenon of non-resistance of the world, ie of the generality of environments, to systemic action. It seems as if it were measures taken by governments which had a decisive impact on reining in the catastrophic progression of the crisis. It seems as if the political and economical actors have pushed with extreme voluntarism to decide and implement courses of action which have revealed themselves to be salutary. It went so far as to motivate a revival of a belief in the capacity of politics to change things against the imperatives and the logics of the other systems, in the capacity of the actors within systems to promote changes in directions unanimously thought to be non-viable, and in the capacity of systems to challenge their dominant dogmatics and to operate against what seemed to be axiomatic for their poesis. Systemic and 'objective' constraints (*Sachzwänge*) could be denied for a while and 'decision', in the strong sense of the word, occupied the floor.

However, the sums, for instance, involved in the political rescue plans of the financial economy are in themselves, in their unimaginable magnitude, exemplary figures of non-control. They are, in a sense, speculative, and represent simple expressions of a will to act, but in no way represent the means of such will and action. They are not capable of being vectors of necessity or of determinative influence on the real. That they are factually able to elicit a re-stabilising effect on markets and economies is not explainable. They do not belong to the range of tension within which systems exert the effects of their operations on the grounds of the resistance that they offer to their own operative projection and effectuation. They lie beyond the range of such 'realising' resistance.

In spite of all this, what is still working is the image of systemic or personal intervention with effective consequences on its environments. It is a systems-internal dogmatic as well as a general cultural fiction of societies within which the ascription of effectiveness to intentional agency is still the main form of envisioning relationships of determination between meaning systems and their environments. What should be seen is that, in this case, the effectiveness of reactions and interventions does stem from the non-existence of any outside within which consequences could be pushed: world communication has no alterity, no externality within which the perplexities of one system could be transferred to another which would then bear the burden of a drastic, often violent, reduction of engulfing complexity. On the other hand, the thorough and far-reaching sub-differentiation of systems—like the economic into a financial sub-system and the variety of sub-systems subsumed under the concept of real economy—makes it possible to undo large numbers of operations of one system without hampering the dynamics of the others. A fictitious rewriting—during the last financial crisis—of those undone entries enables both systems to restore their couplings. The combination of the disappearance of the spaces of alterity in which the destructive consequences of crises could have been born into, on the one hand, with closure enhancing sub-differentiation, on the other, accounts for the texture in which the world's non-resistance is made invisible and is covered by the gratifying images of effective intentional intervention. Such

a combination is very typical of the modes of self-projection and the comprehension of systemic operating in the new landscape. It makes it much harder to get an insight into what this very specific worldly non-resistance is and how it works as an index of 'world' contact.

Thus, one can say that the crises of the new type which I am trying to delineate bring to light a specific non-intelligibility emerging in relation to the eruption of radical contingency and its effects of aspiration and annihilation of intelligibility potentials. In every crisis of this new type, it is the 'world' which is present in its unfathomability; the 'world's' unfathomability transforms such potentials into small packages of awareness immersed in the transfinite where they dissolve and vanish.

## XI. Modern contingency and the contingency of the present

At this juncture, we will have to return to the concept of contingency, and try to elucidate its meaning against the background of the possible confusion of what it comes to mean under the new conditions, and what it meant within those of the modern transformation. Such confusion would be profoundly misleading for the theory of the world society of today.

Luhmann's conception of the contingency of social communication views it as that which is neither impossible nor necessary, but solely possible, and which has to be especially admitted into the sequences of communication by the procedures of the plausibilisation of its occurrence. The socially contingent is neither prescribed, forbidden or permitted, nor familiar or customary; it is the multitude of thinkable communications which have not explicitly been made probable by lifting the restriction of admission lying upon the entire diversity of the possible communications lying in those spaces of environmental contingency.

The advent of modernity initiates an inversion of the coding of this contingency by transforming its initial negative value into a positive one, seeing in it the chance of change as such, and, in change, a wholly positive dynamic of progress and improvement. The primary gesture of communication will thus be one of openness in relation to the contingent as the novelty which is entering the realm of communication and increasing its future—as Luhmann puts it when he speaks of '*Wachstum der Zukunft*' in modernity.

The primary proclivity to admit large contingency potentials which is characteristic of modernity results in a double effect: a relativisation of the real, of what is, as it is, and as it ends to be seen as durably such; and a cognitivisation of the normative which loses its bindingness by being able to be conceived of in other ways which lead to a questioning of the affirmation of the norm in front of factual breaches of its rule, while social communication, as long as it upholds its normative posture, refuses to learn from such antinomic facts and to adapt to them. Maximising the influx of the new contingent is the primary tendency of the new structure.

These are well-known theorems of the Luhmannian theory of modernity. The perspective which I have elaborated here legitimises, beyond those theorems, the distinction between an environmental contingency, on the one hand, which can be thought of along the Luhmannian lines of theoretisation, and a contingency of emergence/dis-emergence, on the other, which blows away those lines themselves. The contingent lying on the boundaries

of the systems is fundamentally commensurable to them as lying in their environments, be it as contrary to, challenging and disrupting for both the systemic order and the format of processing as it be. Any environmental contingent always projects itself in relation to the systemic distinctions and enters the straits of its probabilisation and admission in them. Systems are always capable of constructing their environmental contingency in one way or another. Even where it is vehemently and radically rejected, it is never constructed as something which falls out of every relation to the relationings (*Relationierungen*) of the system.

Where the double closure of the *oecumene* reduces the environment of the whole of communication to nothing, contingency can no longer stem from this space, but directly from the 'world', and thereby becomes of transfinite nature. It has to be distinguished from 'modern' contingency and in general from variable contingency as such, which concerns any totality of communication which does not attain the threshold of the topological transformation which doubles its closure in so far as the new contingency cannot be made plausible or be admitted by any systemic processing, however it is coded—restricting, enhancing or over-enhancing contingency. No proclivity nor openness of systems to novelty and uncertainty is dynamically able to include such a contingency in the making of communication and the world which is constructed by it. Its provenience from the 'world' lets it reach the system in a plane in which the distinction itself of system and environment tends to dissolve in a unity, the unity of the 'world' as a plane of immanence and non-differentiation. 'World' contingency represents the possibility of emergence as well as of dis-emergence, at any moment and with no reason, of any communicational construct.

An argument against the thesis would be that while one affirms a mutational change in the present and claims that a new form of contingency has succeeded one which gave its profile to modernity by sweeping away the spaces where it lay and leaving communication exposed to inexplicable crises; one has to be able to show major changes in social reality. The answer to such an argument is that as long as one is not able to see how systemic poiesis are entering into constellations where any amount of self-description seems to stay very far behind what is necessary to give insight into 'reality' in and around them; as long as crises are systematically societalised in their aetiology and their processing, there can be no understanding of the new contingency and the changes it elicited. By continuing to attribute to persons, interests, powers or systems the agency and responsibility of crises; by continuing to describe the systemic poiesis of the present in terms of complexity, paradoxity, hyper-complexity and (failing) de-paradoxisation, there can be no entry into the new dimension of intelligibility and non-intelligibility imposed by the irruption of the 'world' at the boundaries of social communication and its non-mediated contact with it.

To admit the thesis and the counter-argument makes it possible to understand the ambiguity of the present situation. The new instance of the transfinite at the boundaries does not necessarily disrupt the simple emergence of the systemic poiesis as such. It only pulls open, at the ground of those poiesis, the interstices through which huge intelligibility potentials slip and disappear. This is the meaning of the formula of a non-knowledge why the *oecumenic* establishment is thriving, sustaining itself at a level of ease which is not commensurable to

the efforts invested in its pursuits. The astonishing lack of resistance of the world to many incursions into its deep structures, which deliver enormous potential of mastery upon it, relates to the new contingency structure and illustrates it tersely. The 'world' allows the relativity of the worldly environments to the systems to which they are related to continue, and therewith allows the systemic poesis to adhere to them and further to produce their operations and their effects in the world. It does not of necessity interrupt them. But it does not, of necessity, not interrupt it, either. It has no reasons for either alternatives. There is in the dimension of the transfinite no recognisable, re-constructible necessity, but only enclaves of system/ environment relatedness and commensurability.

This has profound consequences on the understanding of time. All structural traits of *ontic* world time are liable to be inverted from its linearity, to its extensiveness, through its irreversibility, instant divisibility and sequentiality. In the transfinite dimension, time is a recess, a bubble from within which the transfinite cannot be seen or constructed as an external environment. Time, system, environment, contingency are all worldly entities which lose their univocality as well as their efficiency, without, however, losing the relatedness and the closure which belong to them.

The 'world' is not a place or a transfinite space into which the double sphere of communication is plunged: while it is very difficult to dispense with the spatial metaphor and its intuitivity—it undoubtedly makes the picture sharply visible—one has to remind oneself of its permanent inadequacy. The 'world' is that possibilising pre-condition of communication as such which shows, now and then, vividly on the surface of today's *oecumene*. It pierces through all environmental landscapes and insists at places where they seem to sustain a sort of unweaving of their texture. The world of today's *oecumene* is, more than any other world before it, exposed to such surfacing of the 'world' because of its topological eversion.

Cognitive theories are not simply impaired by such a new configuration. If the contingency of the present introduces irreducible indeterminacy into worldly states of being, and troubles the systemic poesis in new ways of crisis liability, it does not set off the regular processing of those poesis themselves. However, today's *oecumene* is a folded world whose inner surfaces exceed their outer ones, enwrap them and re-enfold in themselves. One central consequence of this topology is that, as I alluded to a bit earlier, any array of reasons which account for a state of affairs in the world tend, when they are forced back to their paradoxical beginnings, to revolve around themselves and to attain a point of indifferentiation of their main meanings. The observed paradoxity in them is not the same as that which pushes the de-paradoxisation activity of the systems. The figure of entanglement of the world transforms the paradoxity involved here and opens it to the irruption of the transfinite. It radically tends to perplex any knowledge, even that which sums up the most clear, most undoubted, precise and extensive pieces of science. Cognitive theories should not view themselves as losing their objects, their specific scope and their utility in the process of such emergences of the transfinite. On the contrary, they build the first line of the approach of the new phenomena. They have to explore both *how* and *why* the new contingency is so challenging for theory and science in general; what is changing with it in the dimension of the mind, and

how these changes are to be met by intellectual activity. They have to describe and propose a theory of all these disorientations as well as of the new possibilities of coordination of the elements which have left their anchors in their poiesis.

On the whole, they have to tell the new *oecumene* that it does not know how and why it is doing so well, and that all it can learn by itself about its own continuance, in spite of its crises, is made of the discursive constructs based upon the elements that can be societalised and re-introduced in the double sphericisation of the whole of the actual poiesis of meaning. And this is, in the present-day, precisely, very little. Cognitive theories have to establish the limits of the new knowledge and non-knowledge: what it knows is that, as far as the radius of its sphere—which is re-introduced in itself—reaches, it can reckon with the very strong predominance of its contingency of emergence, which means with the well-groundedness of its establishment—over the contingency of de-emergence co-extensive to it. Within this radius of the established *oecumene*, a multitude of crises may occur and seriously challenge the stability of the *oecumenic* whole. They may be disquieting, perturbing, destructive. However, they do not allow us to challenge the solidity of the poiesis and to admit more than limited interruptions of their regular regime. These take the form of chaotic oscillations which come to an end when the system returns to continuous and self-steering operativity.

Behind the robustness of such a paradigm, there lies a void produced by the doubling of the *oecumenic* closure itself; a depth of nothingness and outsideness that never did lie on the envelopes of the human habitat, but comes in our present to press upon them. It is the very doubling of the closure itself that transforms what is lying outside the incurved surfaces of the *oecumene* (wrapping themselves to an absolute and total inside) into a last and empty outside. Society has thus become the world with its boundaries and nothing could be left outside of it, if not the 'world'. In this outside, any thrust to intelligibility and orientation becomes lost and all syntheses of meaning disperse like airy clouds immersed in cosmic winds.

# Wie dicht sind Opfer?

## Zur Entscheidung der Frage nach dem Ort der Transzendenz in heutiger Gesellschaft

### Teubners Problemstellung

Ich möchte im Folgenden die Argumentationslinie, die Gunther Teubner in seinem theoretischen Neuentwurf des Problems der Paradoxität des Rechts entwickelt, rekonstruieren und mich mit ihrer Grundthese auseinandersetzen<sup>1</sup>. Teubner bietet eine äußerst prägnante Darstellung der Problematik, die etwas definitiv Klärendes an sich hat. Dies kommt zustande durch die bereinigte Fassung des Problems, die alles Sekundäre und Untergeordnete am theoretischen Komplex um die Paradoxität der Sinnordnung des Rechts einfach beiseite lässt und geradewegs auf den alles tragenden Gedanken steuert.

Teubners Darstellung wird an einem doppelten Leitfaden geführt: Luhmanns Theorie der systemischen Autopoiesis und Derridas Praxis einer Philosophie erübrigter Dinge. Beide Ansätze stellen besonders scharfe Weisen des Denkens um die Sache des Paradoxes dar. Beide entwickeln Beschreibungen und hoch reflexive Beobachtungen von dem, was in diesen in sich paradoxen Beschreibungen des Paradoxes vor sich geht. Beide zeichnen mit großer Stringenz die Knotungen der Denk- und Praxisverläufe, sie sich ergeben, wenn solche Verläufe in die Nähe der Paradoxzone geraten.

Teubner zeigt, dass das, was das Recht im Zeitalter seiner Ausdifferenzierung als soziales Subsystem paradox macht, die Gerechtigkeit ist. Diese gilt als die Kontingenzformel des Subsystems Recht, wie sie Luhmann nennt. Teubner hebt mit Nachdruck die Tatsache hervor, dass all die Prozesse und prozessuellen Umwege, die Luhmann als Bestandteile der entparadoxierenden Poiesis des Rechtssystems beschreibt, nicht ausreichen, um die disruptive Wirkung der Gerechtigkeitsformel auf das Wertesystem des Rechts aufzufangen.

Das Rechtssystem ist geradezu prinzipiell durch diese Hyperfragilität gegenüber der Formel charakterisiert, die ihm seine Konsistenz gibt. Es kann für Teubner keine adäquate, systeminterne Antwort auf die Herausforderung der Gerechtigkeit geben, wie erfolgreich die in der laufenden Performanz der Entparadoxierung vollzogene Restaurierung der immanent juristischen

---

<sup>1</sup> Mein Beitrag verweist im Wesentlichen auf folgende Texte: Teubner 1999 und Beitrag in diesem Heft; Luhmann 1993 und 2000; Derrida 1990 und 1994; in Fragen der Kognitivisierung/Noospherisierung und der Umweltlosigkeit der Weltgesellschaft auf Clam 2001 bzw. 2004.



Konsistenz auch sein mag. Die kontinuierliche Integration aller Art von „ökologischen“ Irritationen in das System und durch es – während es in strikter Schließung operiert – ist letztlich nicht ausreichend, um der Gerechtigkeit einen festen Halt im Rechtssystem zu geben.

Teubner weist eben an diesem Punkt auf die Notwendigkeit hin, die Luhmann'sche Konzeption um einen Derrida'schen Gedanken zu ergänzen. In der Tat scheint Derrida an diesem theoretischen Knotenpunkt eine anziehende Alternative zu Luhmanns Weigerung zu bieten, einen sozialen Ort der Transzendenzkonstruktion außerhalb des religiösen Systems anzunehmen. Er ist bereit, ein fundamentales Moment der Transzendenz innerhalb des Rechts selbst anzusiedeln und gibt ihm genau denselben Namen wie die Luhmannsche Kontingenzformel des Rechts, nämlich Gerechtigkeit. In Unterschied zu Luhmann sieht jedoch Derrida Quellen und Erscheinungen dieser Transzendenz des Rechts als nicht gehörig zum Gesamt systemischer Prozesse, in denen das Recht in der modernen Gesellschaft funktional sich ausdifferenziert, sich schließt und seine Schließung entparadoxiert. Viel eher sind jene Quellen und Erscheinungen als nicht systemische Gebärden anzusehen wie Schenken, Freundschaft, Gastfreundschaft oder Verzeihung, die für Derrida im Recht und in seiner Nachbarschaft beherbergt werden sollten.

Nach dieser raschen Vergegenwärtigung des Teubner'schen Arguments wollen wir es nun mit der Frage nach Gesamtsinn und Reichweite der Luhmann'schen und Derrida'schen Thesen aufnehmen. Unser Vorgehen unterscheidet sich hier von jenem Teubners, indem wir eher die strukturelle Verwandtschaft der Positionen beider Autoren und ihrer Grundauffassung des Rechtsparadoxes betonen als deren Divergenzen. In der Tat, man braucht beide Positionen nur auf ihre de-ontologisierende Dynamik und dekonstruktive Affirmativität hin zu beobachten, um festzustellen, dass sowohl Luhmann als auch Derrida das Paradox des Rechts aus einer gemeinsamen, gegenüber der der klassischen Soziologie und Rechtstheorie radikal unterschiedlichen Perspektive wahrnehmen und neu entwerfen.

### **Die Affirmation von Differenz und Paradox**

Das Problem Luhmanns und Derridas ist nie das einer alle Sinnordnungen aushöhlenden Polykontextualität, Disseminierung oder „différance“. Ihr Problem ist nicht die Entstehung einer Spaltung zwischen diesen Ordnungen und eines „Krieges der Götter“, der sie in die fatale Lage bringt, erst zu Geltung und zu sich zu kommen, wenn es ihnen gelingt, Anspruch und Geltung der anderen zu unterdrücken.

Die Spaltung ist viel mehr ihr Thema, die Dimension ihrer Vertiefungen, das Vehikel ihrer theoretischen und philosophischen Trajekte. Es ist die mobile Landschaft, die sie kartographieren wollen, während sie mit ihr gleiten und die Denkfiguren imaginieren, die zu den Verschränkungen ihrer Flächen und der Wiedereinführung ihrer differenzialen Transformationen in sie selbst entsprechen.

Beide Denker sind durchdrungen von der Unwahrscheinlichkeit, der Inventivität und der atemberaubenden Potenziale der Entgliederung des Sinnes aus seinen identitätischen Monokontextualitäten und seiner Streuung über unverbundene, nicht hierarchische, sonderbare und paradoxische Topologien.

Gerade das, was in ihrer Denkperspektive *nicht* Not tut, ist irgend ein Antrieb massive, maßgebende, axiale Inhalte zu vereinen und zu identifizieren, die dem Sinn und dem Handeln Dauer, Beständigkeit und Verlässlichkeit verleihen würden. Es ist der Fluss, der zu Grunde liegt und die Basis abgibt, auf der das Feste und Stabile nun begründet werden müssen. Genauer, es ist der Grund, aus dem sie evolutionär entstehen und in den sie ebenso evolutionär zurücktreten können.

In der genannten Denkperspektive ist nichts Tragisches am Zerbrechen der Monotexturen gesellschaftlichen Handelns und dessen Herunterstufung von einer politisch verbindlichen und massiv mobilisierenden Projektion eines guten gemeinschaftlichen Lebens zu einer stets in Fluss befindlichen Selektion von Handlungsplänen. Diese können nämlich sich nur um heterarchisch gestreute Funktionen sammeln und sind niemals in der Lage, aus sich heraus ein ganzheitlich organisierendes, irgendwie feststehendes, verbürgte Zwecke integrierendes Design hervorzubringen. Tragische Wahlentscheidungen sind nicht an der Tagesordnung: Alternativen sind nicht fatal, Entscheidungen brauchen nicht letztentschieden noch inspiriert zu sein, geschickhaftes Handeln in historischem Kairos ist nicht das Programm.

Sowohl Luhmanns als auch Derridas Denken führen die Affirmation der Positivität der Dissemination entgliederten Sinnes aus dessen identitätischen Kontexten und sehen die Chancen dieses immensen Kulturereignisses für die Verwirklichung einer bisher unbekannten Form individueller und kollektiver Existenz: liberal, gratifizierend, aber auch riskant und fordernd. Das bestimmende Moment dieser Affirmation nenne ich: Stimulanz.

Die Frage ist dann: Warum und auf welchen Wegen begegnet ein solches Denken, das so radikal postontologisch ist, das sich so strikt und performanzhaft an Differenz orientiert und sich so weit in die Affirmation der Produktivität von Paradoxem vorwagt, seiner Krisis in einem Paradox unter anderen? Warum scheint ein solches Paradox es herauszufordern, über diese seine Affirmation hinauszutreten und letztlich umzukehren, auf der Suche nach etwas, das es hinter sich gelassen hätte, in dem aber der Ernst der ganzen Sache sich sammeln würde?

Beide Denker verfügen über eine ganze Reihe theoretischer Ressourcen, die es ihnen ermöglichen, mit jedem paradoxischen Aspekt einer Sinnkonstruktion fertig zu werden. Systemisches Operieren ist selbst nichts anderes als eine laufende und oft recht subtile Entparadoxierung. Différance ist ihrerseits nichts anderes als der Sprung des Paradoxes selbst aus den redundanten Pfaden der Sinniteration. Beides, systemisches Operieren und différance sind Grundbegriffe, die akkurate Beschreibungen von der Art ermöglichen, wie Sinnintentionen entstehen und wie sie in polykontextualen Rahmen prozessiert werden.

Vor einem solchen Hintergrund stellt sich die Frage mit noch mehr Insistenz: Warum hat das Paradox des Rechts eine solche Brisanz für die beschriebenen Denkweisen?

Bevor man versucht, eine Antwort auf die Frage zu formulieren, müsste man ein Letztes in Erinnerung rufen: die Tatsache, dass (systemische und dekonstruktionistische) Theorie nicht alleine ist, einen Pfad zu finden, auf dem sie mit großer Leichtigkeit und Beschwingtheit durch die neuen, beweglichen Landschaften fährt. Die Wirklichkeit – unseres Heute – tut es auch.

## Postmoderne und der Zwang zur Kontinuierung globaler Gratifikation

Die gesellschaftliche Wirklichkeit, die von der postmodernen Transformation der westlichen Kultur hervorgebracht worden ist, ist durch einen immens produktiven Fluss und eine große Leichtigkeit im Fluss gekennzeichnet. Diese Wirklichkeit ist die eines enorm hohen Gratifikationsniveaus, das keine Epoche vor der unseren gekannt hat: wie tief die politischen Ensembles der westlichen Welt intern und extern befriedet sind; wie weit die Bedürfnisbefriedigung, der Wohlstand, das Wohlbefinden, das hedonische Raffinement und Ludizität in der Gestaltung der Verzehrung solcher Befriedigungen gehen; wie unrigide, wie lernend, biegsam, liberal, erlaubend, permissiv, experimental, Margen-explorierend ihre moralischen und Verhaltensordnungen sind; all dies ist verblüffend und bisher undenkbar geblieben.

Es ließ die Idee eines Endes der Geschichte aufkommen – wobei Geschichte Hegelisch gedacht wird als der dialektische Kampf, aus dem alle historischen gesellschaftlichen Konstellationen hervorgegangen sind. Mit ihr ging ein starkes Bewusstsein einher, in ein anders geartetes Zeitalter eingetreten zu sein.

Dieses zu beobachten und zu bezeichnen erforderte eine theoretische Reflexivität, die in den kulturbeschreibenden Diskursen der sich selbst thematisierenden Postmoderne oft fehlte. Man begegnet auf dieser Ebene einer ganzen Reihe von prekären Bezeichnungen, während ganz selten Begriffe entworfen werden konnten, welche die Sache zu ihrer theoretischen Artikulation brachten. Meistens wurden die Unterschiede zum Alten betont, nicht aber die Bewegung, mit der die Kultur Altes hinter sich ließ, noch die strukturelle Basis, auf der das Neue sich einzurichten hatte.

Eine Theorie der Gesellschaft, wie sie Niklas Luhmann entworfen hatte, begriff die Transformation als neues Stadium in der Reifung und Intensivierung der funktionalen Differenzierung, das zur Etablierung einer voll dynamischen, multisystemischen globalen Sozialstruktur führte. Sie entsprach einer sphärisierenden Globalisierung der Differenzierung, die nun eine globusförmige, umweltlose Weltgesellschaft in all ihre Rezesse durchdrang und sich in sie nach universalen Maßstäben hineinbaute. Mit dieser globalen Einrichtung verabschiedet sich die neue Welt(gesellschaft) vom Ganzen der alt-europäischen Ontologie und Semantik.

Luhmann hat es unterlassen, die gratifikatorischen Aspekte der neuen Struktur zu betonen. Dennoch bleibt in seiner ganzen Theorie theorematisch der Grundsatz erhalten, dass es kein Zurück hinter die gegenwärtige Struktur geben kann: wir sind in ihrem Gehäuse gefangen und partizipieren gewollt oder ungewollt an ihren gratifikatorischen Potenzialen, wie riskant sie auch seien.

Das heißt: Entparadoxierung gewährleistet die Kontinuierung der postontologischen, posthistorischen, postpolemischen, postanankastischen Welt. Alle laufenden Prozesse der sozialen Kommunikation marginalisieren jegliche Tendenz, die Dinge von Außen zu verändern, Systeme von ihren „ökologischen“ Grenzen her zu transformieren, in sie in einer Weise einzudringen, die ihrer Riskanz, ihrer Dysfunktion und ihrem Misslingen zuvorkommen oder sie absorbieren würde.

Die Gesellschaft, wie sie ist, d. h. als das Ganze der in Operation befindlichen Prozesse sozialer Kommunikation, neutralisiert jeglichen Voluntarismus, sekundarisiert Politik sowie

jede Form von (transsystemischer) Direktheit der Einwirkung und des Wandels. Eine solche Gesellschaft ist in einer Kontinuität von grundsätzlich gratifikatorischen Operationen etabliert, deren Förderung Bestandteil ihrer eigenen melioristischen Logik ist. Diese wird an die sie operierenden Systeme delegiert und an die in ihnen laufend gewährleistete Performanz ihrer Selbstentparadoxierung.

Dies ist ein Aspekt des Problems, der für uns umfassende Bedeutung hat. Weber sprach vom „ehernen Gehäuse“, in dem moderne Gesellschaft gefangen genommen war. Infolge der Art, wie Moderne von sich selbst beobachtet wurde, erschienen alle Wahlentscheidungen als durch geschickhafte Gebundenheit verengt. Sie wandelten sich zu destinalen Entschlossenheiten.

Im Gegensatz dazu ist postmoderne Gesellschaft in der Kontinuität und der Kontinuierung von grundsätzlich melioristischen, gratifikatorischen, gänzlich untragischen und unentschlossenen Prozessen und Prozessierweisen eingerichtet. Die einzige Rigidität, die sie kennt, ist die der Unmöglichkeit, der Nicht-Rigidität des Prozessierens selbst zu entkommen – solange man einen gewalttätigen, von außen erfolgenden, durch Naturkatastrophen, kosmische Kausalitäten, etc. eingeleiteten Kollaps ausschließt.

Es ist nun wichtig zu betonen, dass unsere Darstellung von vertrauten Argumentationen nicht angefochten wird, welche den illusionären Charakter der postpolemisch- posthistorischen Befriedetheit unserer Gegenwart hervorheben. Ebenso wenig kann politische, ökonomische und ökologische „Evidenz“ gegen die Einrichtung der neuen weltgesellschaftlichen Struktur mit ihrem Kontinuitätswang und prinzipieller Ansiedlung auf der gratifikatorischen Seite der Existenz streiten. So genannte faktische Evidenz wie die der Nachhaltigkeit oder gar Intensivierung von politischer Instabilität und sozialer Konfliktualität, von internationalen Kulturschocks, terroristischer Gewalt, ökonomischen Ungleichgewichten, akuten ökologischen Bedrohungen und dergleichen kann, so oft sie auch angeführt sein mag, an der Einrichtung der Struktur wenig ändern.

Was hingegen nicht gesehen wird, ist die Stärkung des strukturellen Rahmens als solchen, der alle Entwicklung in die Kanäle der neuen globalen Kontinuität einer Weltgesellschaft zwingt, deren Dynamik keine andere sein kann als die einer systemischen Entparadoxierung und Kontinuierung. In einem gewissen Sinne können akute faktische Krisen in der Weltgesellschaft der Gegenwart nur zur Einengung aller Entwicklungsbahnen auf einen Pfad globaler Regulierung von eindeutig und unwiderruflich globalen Risiken führen.

Abspaltbare, auf regionale oder lokale Umkreise begrenzbare Entwicklungen sind die einzigen, die einer solchen Einengung entkommen können. Ein rascher Blick auf die Verhältnisse der heutigen Welt überzeugt leicht davon, dass solche abspaltbaren Tendenzen marginal bleiben. Selbst wenn mengenmäßig eine ganze Reihe solcher Tendenzen aufgezählt werden könnten, so bleibt ihre Inzidenz, jede für sich sowie alle zusammen genommen, sehr beschränkt. Hingegen ist ganz klar festzustellen, dass die Mehrheit der Prozesse, die in ihrer inventiven Suche nach kontinuierlichen Lösungen sich stets neue Bahnen der Verarbeitung eröffnen, intrinsisch nach Globalisierung streben.

Globalisierbarkeit und Globalisiertheit sind die Titel, unter denen die meisten Prozesse eine kritische Reichweite zu erreichen suchen, mit der sie unter gesteigerten, eingeengten Lösungszwang kommen. Dies trägt zur Straffung der Schließung der Weltgesellschaft bei als jenes alternativlosen Prozesses dezentraler, heterarchischer, lärmreicher, riskanter Kontinuierung einer befriedeten und hedonisierten Form der Existenz.

### **Das Versagen der Kontinuierung an der Figur des Opfers**

Die Tatsache, dass die spezifische Paradoxität einer bestimmten Sinnordnung eine Herausforderung für den einzigen, alle Systeme tangierenden Zwang zur Selbstkontinuierung darstellt, verdient, dass man ihr besonders aufmerksam nachgeht. Das Paradox des Rechts scheint, wie wir es gesehen haben, stets einen Halt der laufenden Entparadoxierung zu fordern. Warum?

Wir haben den grundsätzlich gratifikatorischen Charakter postmoderner fließender Stabilisierungen von Stimulanzen, die aus den polykontexturalen intersystemischen Verweisungen entstehen, gesehen. Die Frage nach dem Aufhalten der Kontinuierungsdynamik durch das Rechtsparadox gewinnt eine besondere Brisanz vor diesem Hintergrund. Sie wird auch schwieriger zu beantworten.

In der Tat, die Vorteile der neuen Prozessmodi – des Flusses und der Disseminierung – überwiegen ganz einfach alle aus deren Dysfunktionen entstehenden Nachteile. Dies bedeutet in Bezug auf das Rechtssystem, dass sie die Tatsache überwiegen, dass seine laufende Poiesis nicht nur durch Zufall, Fehler oder Mangel, sondern auch durch intrinsisch systemische Wirksamkeit, sowohl Recht als auch Unrecht produziert.

Systemisches Prozessieren ist in einer Weise strukturell verzerrt, dass es in seiner Kontinuität mehr gratifikatorische als nicht gratifikatorische Aspekte individueller und sozialer Existenz produziert, ungeachtet der Tatsache, dass das Wirken seines Paradoxes aus seiner eigenen Mitte heraus die Produktion der nicht gratifikatorischen Effekte in den Schatten der Produktion der entgegengesetzten, regulären Effekte stellt. Dies ergibt jenes strukturelle, intrinsische Überwiegen der einen gegenüber den anderen. Damit ergibt sich weiterhin ein Überwiegen von Kontinuierung gegenüber Diskontinuierung, Unterbrechung und Halt.

Um das System zum einem Halt zu bringen, das dann die Hinwendung zu einer transzendenten Instanz erfordert, muss etwas eintreten, das das systemische Prozessieren selbst destrukturiert. Ich nenne das hier Eintretende: (die Figur des) Opfer(s).

Ohne die Emergenz dieser Figur kann an sich nichts ein Versagen des systemischen Prozessierens veranlassen. Alle Systeme sind von ihren eigenen intrinsischen Paradoxen belastet, jedoch funktionieren diese als Generatoren der systemischen Operation selbst mit der sie charakterisierenden Inventivität, Variabilität, dem beständigen Kontinuitätswang, den man als systemspezifische, unausgesetzte operative Immanenz bezeichnen kann. Die Politik, die Ökonomie, die Erziehung, die Wissenschaft, die Kunst... operieren alle stetig, während sie von ihrem Grundparadox sowohl generiert als auch unterminiert werden.

## Die Einschlagsstelle der Opferfigur im Rechtssystem

Das Paradox des Rechts lässt etwas kondensieren, das in den anderen Systemen vor dieser Kondensierung bewahrt wird. Diese sind in der Lage, ihr stetiges und kontinuierliches Prozessieren aufrechtzuerhalten, weil sie eine solche Kondensierung verhindern.

Ich würde einen Schritt weitergehen und behaupten, dass das Rechtssystem die Rolle eines Fangbeckens für alle nicht kondensierenden paradoxischen Figuren und Effekte spielt, die in den anderen Systemen emergieren. Es sammelt sie und führt sie in das juristische Feld, wo sie die Konstitution der Festigkeit und Dichte eines Gegebenen fördern, das von allen anderen disseminierenden Sinnhorizonten verschwunden ist.

Das Paradox des Rechts sollte letztlich auf das Grundphänomen eines Widerstands gegen stimulative Dissemination zurückgeführt werden. Es entsteht aus der Behinderung des üblichen systemischen Prozessierens durch indirekte, umweghafte Teilung, Verteilung, Zerlegung fester semantischer Kerne, Neuordnung ihrer Elemente in prozeduralen Syntaxen, Nachentfaltung reflexiver, wiederum prozeduraler Syntaxen, welche die Konsistenz der semantischen Diffraktion garantieren.

Es ist also ein Problem der Kondensation, der semantischen Neuverdickung und der Annullierung von Strategien der Umweghaftigkeit. Ich suggeriere hiermit, dass die Kondensierung tatsächlich im Rechtssystem stattfindet, dass sie aber jene besondere, einzigartige Art der Kondensierung ausmacht, die alle anderen, von den Paradoxen der übrigen Systeme produzierten Potenziale der Nicht-Kondensierung in sich versammelt und sie in der Form eines verdichteten Widerstandes gegen stimulative Dissemination – als Form angeregter semantischer Diffraktion – zum Durchschlag bringt. Was sich dann verdichtet, ist eine Figur, die, aus einer Mannigfaltigkeit von Quellen stammend, ihre verschiedenen Schichten und Bestandteile den verschiedenen Systemparadoxien entleiht.

Systeme und ihre Paradoxe produzieren überwältigende funktionale Vorteile *und* eine stetige, mitlaufende Pervertierung von deren Einwirkung und Sinn. Genau genommen produzieren sie keine Opfer. Den heutigen Sprachgewohnheiten aber sowie sozialen und politischen Wahrnehmungsweisen nach produzieren sie Opfer die ganze Zeit. Ja sie tun die ganze Zeit nichts anderes als Opfer produzieren.

Man sollte sagen, um präzise zu sein, dass Systeme und Paradoxe mit dem Moment Opfer zu produzieren anfangen, ab dem die verschiedenen Schichten der pervertierten Sinnsynthesen, die jedes System für sich produziert, im Rechtssystem gesammelt und kondensiert werden. Deswegen beschreiben wir das Paradox dieses Systems als das virulenteste Potenzial des Widerstandes gegen Dekondensierung.

Die Figur des Opfers ist etwas, dessen Emergenz im postmodernen Rahmen verteilten systemischen Prozessierens und stimulierter Sinndissemination unerwartet ist. Es sollte in der Tat möglich sein, dass sie wie alle anderen überkondensierenden Sinnkerne durch die Operation der systemischen Poiesen oder durch die in der sozialen Kommunikation produzierte stimulative kulturelle Freizügigkeit verdünnt und aufgelöst wird.

Der strukturelle Widerstand systemischen Prozessierens zu sich selbst, welches sein eigenes Paradox bezeichnet, kondensiert, im Zentrum des Rechtssystems, in der Figur des Opfers. Er produziert sie in einer unwahrscheinlichen Weise, gewissermaßen plan- und wahllos. Er stolpert sozusagen über sie.

### **Inklusion, Exklusion und das Opfer**

Das Opfer ist jene Figur des Sinnes, die nicht in eine Mannigfaltigkeit – von Aspekten, von Beobachtungsweisen – zerlegt oder diffraktiert werden kann. Sie hat archaische Maschivität und Symbolizität. Sie gehört zu einem Genus des Sinnes, der durch alle möglichen Intelligibilitätsräume und alle möglichen Epochen der Interpretation geht, ohne seine lithischen (steinernen) und bolischen (wurfmächtigen) Momente zu verlieren. Es ist, um es mit Levinas zu sagen, ein Gesicht oder ein Antlitz des Sinnes.

Warum ist aber ein solches Ding dazu bestimmt, inmitten unseres Rechtssystems wieder aufzutauchen? Luhmann gibt uns einen Hinweis, um eine Antwort auf die Frage zu wagen.

Es ist gut bekannt unter Luhmann-Kennern, dass die Frage nach einem letzten Versagen systemischer Regulation in Luhmanns Werk unter einem spezifischen Titel vorkommt, nämlich Exklusion. Auf Parsonscher Grundlage – der der Inklusionstheorie – hat Luhmann Mechanismen negativer Inklusionskarrieren beschrieben, die als Exklusionsmechanismen bezeichnet wurden. Das sind Prozesse kumulativer Zugangsverweigerung, welche bestimmten Individuen den Eintritt in den Genuss der funktionalen Outputs sozialer Subsysteme in einer Weise erschweren, welche die Zugangsverweigerung von System zu System durch ihre schiere Sukzessivität und Iteration verstärken.

Differenzierung wird jedoch als eine entscheidende evolutionäre Errungenschaft gedacht, welche die modernisierende Dynamik Gleichheit gewährender Inklusion garantiert, indem sie als ständiger Unterbrecher jeglicher, von System zu System übertragener Fortschreibung sowohl negativer als auch positiver Askriptionen funktioniert. Sie spielt die Rolle eines laufenden Neuverteilers von Inklusionschancen.

Die Tatsache, dass Exklusion im Laufe der spätkapitalistischen Modernisierung nicht zurückging, sondern sich eher verschlimmerte, stellt die Prämissen der Theorie einer strukturell inklusionsfördernden Differenzierung in Frage und führt Luhmann zu einer knappen Formulierung einer Art Exklusionstheorie, nach der Exklusion einen solchen intrinsisch systemischen Widerstand darstellt, der die kumulativen Zugangsverweigerungen verdichtet.

Es überrascht unter diesen Umständen nicht, dass die Exklusionsproblematik sich auf das Rechtssystem und sein Paradox verlegt. Die Frage ist nämlich nun diese: Sollen wir an diesem Punkt anhalten und einfach feststellen, dass trotz funktionaler Differenzierung und ihrer beeindruckenden Inklusionsdynamik, trotz der Tatsache, dass sich im Großen und Ganzen die meisten Menschen in unseren Gesellschaften auf der gratifikatorischen Seite von Weltplänen befinden, die durch die Vielfalt systemischen Prozessierens produziert werden; dass also trotz all dem Exklusion wie ein nicht absorbierbarer Sachverhalt verbleibt, der von den Systemdynamiken nicht überwunden werden kann?



Eine solche Hypothese führt zu einer Art Lösung, allenfalls zu einer Beruhigung der Frage. In der Tat, sie bedeutet, dass es keine Alternative zur systemischen Entparadoxierung gibt. Gleichzeitig, erkennt sie, dass die Reichweite einer solchen Entparadoxierung durch eine Enklave beschränkt ist, deren Zugang ihr versperrt ist. Exklusion ist demnach eine Art unbezwingbarer Ort des Widerstands gegen die restlose Entparadoxierung des Rechtssystems. Dieses funktioniert an dieser Stelle als Grundbecken und als Repräsentant aller anderen Systeme, insbesondere all ihrer unaufhörlich produzierten Exklusionen.

### **Das inkludierte Opfer**

Derrida geht einen Schritt weiter und stattet die Exklusionsfigur mit ihrer vollen symbolischen Energie aus. Er kondensiert sie in einem transzendenten Objekt und lehnt sich dabei sehr stark an die Levinas'sche Konzeption des Anderen an. Alle Frivolität und alles Spielerische der Dekonstruktion machen halt vor dieser Figur. Die Formel: „Dekonstruktion als Gerechtigkeit“ offenbart den Anspruch der Dekonstruktion, auf der Seite des existenziellen und philosophischen Ernstes selbst zu sein.

Meine These ist, dass diese Emergenz der Figur des Opfers als Kondensierungsprozess symbolischer, unvordenklicher semantischer Komponenten mit etwas zu tun hat, was eher dazu angetan ist, die Figur des Opfers zu verschleiern und abzublenden, nämlich mit dem Prozess eines „fading“ der Figur des Opfers. Letztlich ist es das „fading“ der Figur, das ihre angespannte Vergegenwärtigung zeitigt. Am meisten überrascht in der Tat das Wiederauftauchen der Figur in einer Weise des Denkens, die mehr als alle anderen mit ihrer Verdünnung und Auflösung wahlverwandt ist.

Unter postmodernen, posthistorischen Bedingungen sind Opfer nie exkludiert, sondern mit größter Intensität inkludiert. Sie sind Figuren der Irritation, die für ein intensiveres, stimulierteres Prozessieren der Systeme sorgen. Sie motivieren Systeme dazu, Redundanz und Routine zu verlassen und neue Wege der Beobachtung, der Selbstthematisierung und -verantwortung, der Konzeption selbstinterpretierender Dogmatiken, der Ermittlung neuer Prozeduren der Konsistenzvergewisserung ihrer Operationen zu erschließen. Opfer sind in den Systemen eingefasst als das, was ihre Dysfunktionen und ihre Paradoxe mit produziert.

Ohne ihre Opfer würden Systeme den größten Teil ihrer Spannung verlieren. Dass Systeme, deren Operieren strukturell gratifikatorisch ist und eine überwältigende Masse von Gewinnern hervorbringt, auch Verlierer produzieren, ist ihr stärkster Antrieb zur Selbstkontinuierung. Verlierern kann eben nur durch die Förderung eines noch konsistenteren systemischen Operierens geholfen werden.

Inkludierte Opfer sind solche Opfer, die von den Systemen einen besseren Stand auf der internen Seite ihrer Unterscheidungen erwarten: medizinische Versorgung zu bekommen, wenn sie krank sind, aber mit dem richtigen Stand im medizinischen System,

d.h. dass Ärzte, wenn möglich, ihnen ein wenig mehr Gehör leihen, sich ein wenig empathischer mit ihrem Leid zeigen, die Möglichkeit von Nebenwirkungen der verschriebenen Behandlung nicht vernachlässigen, die Erfolgchancen von Interventionen maximieren, deren Nebenfolgen minimieren, etc.

Man könnte Hunderte von Beispielen einer solchen Standverbesserung auf der Inklusionsseite der verschiedenen Systeme beibringen. Worauf es dabei ankommt, ist einzusehen, dass die Inklusion selbst, bei der gegebenen Faktur des systemischen, d.h. syntaktisierenden Operierens selbst, niemals optimal sein kann. Sie ist nämlich immer von beiden Faktoren unterminiert: von dysfunktionalen Irrungen und paradoxischen Selbsttaushöhlungen. Dies bedeutet, dass Systeme laufend inkludierte Opfer produzieren aus dem einfachen Grund, dass jeder inklusionären Stand sub-optimal ist und stets verbessert werden kann.

Während sie die grundsätzlich gratifikatorische Form der Existenz produzieren, die auf der ganzen Welt keinen Konkurrenten und keine Alternative kennt, stellen Systeme jedermann in die Position des Opfers. Jedes Individuum, verteilt wie es ist auf die Vielfalt der Systeme, in denen seine Existenz als kontinuiertes und bewährtes Obdach gegen alle möglichen Arten von Versehrung gewoben wird, ist ein ständiges, multiples Opfer. Es ist in seinem Opfertum selbst auf die verschiedenen Pläne seiner gesellschaftlichen Existenzproduktion distribuiert.

Systeme tun nichts anderes als kontinuierlich für die Verbesserung des Inklusionsstandes ihrer Opfer zu sorgen, indem sie sich in konzertierter und nicht konzertierter Verarbeitung der in ihnen hervorgebrachten Irritationen bemühen, die sowohl singulären als auch kumulativen Wirkungen mangelhafter Inklusionsstände zu reduzieren. Gesellschaft als Schwarm von auf die Räume systemischen Prozessierens verteilten Individuen ist der Adressat ihrer „Fürsorge“. Zum Motivationskern dieser Fürsorge gehört das Bild des (inkludierten) Opfers.

### **Das exkludierte Opfer**

Um zu ihrer Vollendung zu kommen, muss dieser Figur des Opfers ihr ergänzendes Gegenstück beigebracht werden. Es ist dies die Figur des exkludierten Opfers. Exkludiert ist, wie wir gesehen haben, das Individuum, das letztlich bei all seinen Versuchen, soziale Chancen zu ergreifen, sukzessive und kumulativ scheitert. Ihm wird der Zugang zu den funktionalen Outputs der verschiedenen Systeme verweigert.

Als exkludiert kann aber auch jenes Individuum gelten, das keiner Gesellschaft der zentralen Moderne angehört und somit keinen Anspruch auf die Verbesserung eines Inklusionsstandes, der in seiner Gesellschaft in der Regel nicht als Basisanspruch angeführt wird, erheben kann.

Beide exkludierten Opfer sind im massenmedialen Imaginären postmoderner Gesellschaften sehr präsent. Sie werden als radikale und ultime Figuren eines „skandalon“ konstruiert, welche unmittelbare Empörung und die drängende Erwartung mobilisieren, die betreffenden Funktionssysteme mögen in Aktion treten und etwas tun, um das Unerträgliche abzuwehren. Dies bedeutet, dass die Reaktionen zur Präsentation des exkludierten Opfers sich nicht grundsätzlich von denen unterscheiden, welche das inkludierte Opfer, das heißt das universelle Opfer, das jedermann ist, hervorruft.

Es wird immer erwartet, dass adäquates Handeln impulsiviert wird, dessen primäre Effekte auf das Auffangen der skandalösen dysfunktionalen Situationen ausgerichtet sind. Solches Handeln kann eigentlich nur dann adäquat sein, wenn es entlang den systemischen Syntaxen

selbst abläuft. Am Ende ist es immer ein Inklusionsruck, der gefordert und erwartet wird. Dieser wird immer als Erweiterung der inklusionären Dynamiken der Systeme selbst in neue Margen hinein aufgefasst.

Die globale Faktur postmoderner Kommunikation – gefördert und verwandelt durch ihre Kopplung an globalen Komputationspotenziale – widerstreitet jeglicher Annahme, dass irgend eine (weltgesellschaftliche) Peripherie sich wie ein selbständiges Segment gegenüber ihrer Dynamik verhalten und damit außerhalb ihrer verbleiben würde. Die Dynamik postmoderner Kommunikation ist intrinsisch globalisierend und tendiert zu einer noospherischen Schließung. Jede Beobachtung, die in jeglichem psychischen oder sozialen System stattfindet, ist strukturell daran gebunden, sich in die distribuierten Sphären und Netzwerke ihrer Kommunikation zu integrieren.

Weltgesellschaft hat kein Außen, keine Umwelt: sie muss alle Kommunikation als koextensiv zu ihrem eigenen Inneren in sich haben. Eine solche Internalisierung muss als ein struktureller Modus inklusionärer Dynamik interpretiert werden, selbst wenn ihre Inklusionseffekte nicht vergleichbar mit denen sind, die wir beschrieben haben, als wir den Begriff des inkludierten Opfers expliziert haben. Wie aber dem auch sei, wie sehr die Inklusionseffekte sich von Weltregion zu Weltregion unterscheiden, die Aussage bleibt in vollem Umfang zutreffend: Alle exkludierten Opfer sind dazu bestimmt, inkludiert zu werden.

Dies führt, über eine Veränderung des Imaginären der Exklusion und der Externalität, zu einem Statuswechsel des Opfers. Exkludierte Opfer, hauptsächlich jene, die außerhalb der territorialen Grenzen der Gesellschaften der zentralen Moderne situiert sind, werden von zentralmodernen Beobachtern als in ihren eigenen Gesellschaften sehr defizient inkludiert angesehen: sie fallen nämlich außerhalb der unmittelbaren Wirkungskreise der Systeme, welche in diesen Gesellschaften die Inklusion gewährleisten sollen. So dass letztlich die Denkschemata, in denen Exklusion und Opfertum entworfen werden, überall jene einer ständigen Expansion einer globalen weltgesellschaftlichen Verantwortung für universelle Inklusion und Internalisierung einer jeglichen Opferfigur sind.

### **Die andere Figur des Opfers: „malheur“ und der Ernst der Selbstheit**

All dies scheint somit mittels der Universalisierung der Figur des inkludierten Opfers in die Richtung dessen zu streben, was ich das fading der Opferfigur genannt habe. Wie steht es nun mit Derridas Anspruch, der paradoxerweise aus seinem eigenen Standort in der Dekonstruktion formuliert wird, dass das Paradox des Rechts als Gerechtigkeit – das ich als die Wiederbelebung der archaischesten, symbolisch übermächtigen Figur des Opfers interpretiert habe – die Einspeisung transzendenter Inhalte in das Recht fordert?

Mein Eindruck ist, dass Derrida das Andere zum Selbst, das in unseren Gesellschaften produziert wird, zu konstruieren versucht. Dabei muss man bedenken, dass jenes Selbst, dessen Anderes erdacht werden will, das Selbst der Dekonstruktion ist, das seinerseits nach dem Tod des Subjekts aufkommt. Derrida versucht also in striktem Gegenzug zum bestimmenden Zug seines eigenen Denkens, ein Selbst zu konzipieren, das fähig wäre, das Vorbegehen eines anderen Selbst aufzuhalten und seine Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.

Eine solche Figur ist weder ganz unbekannt noch wirklich bekannt. Sie ist abwesend aus vielen Kulturen (der griechischen, der chinesischen z.B.), hat einen zentralen Platz in anderen (der jüdischen, der christlichen, und zum Teil der buddhistischen). Man kann sie am besten charakterisieren, indem man über Levinas hinweg sich zu Simone Weil wendet und ihren Begriff des „malheur“/„malheureux“ damit in Beziehung setzt.

„Malheur“ ist das Einzige, das einem anderen Selbst eine (ein vorbeigehendes Selbst) anhaltende Konsistenz geben kann. Es gibt Geschlossenheit und ein festes Stehen im „malheur“. „Malheur“ ist nichts Relatives, es ist weder ein Unwohlsein, noch eine Verringerung des Wohlseins oder eine Beschneidung der Fähigkeit zu normalem Sein (auf der insgesamt gratifikatorischen Seite der Existenz). Noch ist „malheur“ schlechthin tiefes oder extremes Leid – denn beides können zurücktreten und wenige Spuren im Selbst hinterlassen. „Malheur“ ist die strikte und unangreifbare Schließung einer Sache, die eine „lithische“ (steinerne) Oberfläche bildet: die des geschändeten Gesichts.

Es ist sehr schwer, einen Begriff von „malheur“ zu geben, ohne in die Texte Simone Weils einzutauchen – es sind kurze, meditative Texte (aus der Textsammlung *Attente de Dieu*), die man in einer Stunde lesen kann. Ich beschränke mich hier auf einen Verweis auf sie. Ich werde mich im Folgenden auf die kontrapunktuellen Komponenten von „malheur“ konzentrieren, wie sie in unseren heutigen Opfern erscheinen.

„Malheur“ kann nicht durch „Inklusion“ erleichtert werden. Tätige Einwirkung angemessener Hilfe, rasche, zähe Arbeit an den Ursachen von „malheur“, um sie abzubauen oder zunichte zu machen, sind keine Antworten auf Letzteres. Die einzige Antwort darauf ist das Zunichtemachen von Selbst vor dem Anblick von „malheur“ in einem anderen Selbst. Selbst hat keine andere Wahl, um die Schau von „malheur“ an einem Anderen zu bestehen, als die eigene Selbstheit zu entwirken. Es muss entweder auseinander brechen oder es hat (am Anderen) vorbeizugehen.

### Dekonstruktion und die Möglichkeit einer Vergegenwärtigung des Opfers

Man kann es leider nicht ändern: es wird ernst und alles beginnt auf solche strengere Weise zuzugehen, wenn man an die „letzten Dinge“ heranreicht und mit ihnen in Berührung kommt. Man wagt sich damit an die Grenzen der Ernsthaftigkeit. Derrida tut es in einer desultorischen Weise und subvertiert dabei gänzlich und abrupt seinen eigenen Stand (in der Dekonstruktion). „Dekonstruktion ist Gerechtigkeit“, schreibt er. Dies ist eine abrupte Aussage, die eine abrupte und totale Inversion (des bisherigen Standes) vollzieht.

Derrida erlaubt sich eine solche Wendung, weil Dekonstruktion in seinem eigenen Verständnis letztlich das einzige paradoxische Potenzial unserer heutigen Kultur darstellt, das in der Lage ist, so abrupt solch abrupten Gegensätze zu invertieren. Es ist das alleinige Potenzial theoretischer Sinndissemination, das fähig ist, seine eigene Sprungrichtung umzukehren, während es sie durchläuft.

Die Inversion, welche die Aussage ‚Dekonstruktion ist Gerechtigkeit‘ in die Denkbewegung einführt, entspricht einer Umstellung von der der Dekonstruktion und ihrer/ unserer Gegenwart genuin affinen Figur verklingenden („fading“) Opfertums auf die diametral

entgegengesetzte archaische Figur des geschändeten Antlitzes. Eine solche Inversion scheint mir, jenseits der Frage nach ihrer Konsistenz mit Derridas Denken und nach der Wahrscheinlichkeit ihres Eintritts, zusammen mit diesem Denken, in die Dimension der letzten Dinge, erst möglich, wenn so etwas wie „malheur“ in ihr präsentiert werden kann. Das bedeutet, das sie erst gelingen kann, wenn so etwas wie „malheur“ oder das „Gesicht des Anderen“ im Denk- und Erfahrungsraum der Dekonstruktion gegenwärtig werden kann. Dies bezweifle ich.

„Malheur“ und das „Gesicht des Anderen“ sind die Figuren des letzten archaischen Opfers, die in einem historischen Moment von singulärer Bedeutung aufkommen: den letzten Stadien der Industrialisierung, dem Zweiten Weltkrieg und dem Holocaust. Es sind Figuren, die wir fähig und willig sind, uns in ganzen Reihen von Werken der Literatur, der Kunst, des Kinos, etc. zu vergegenwärtigen. Diese Vergegenwärtigungen sind unmittelbar notwendig für die Erlernung, Introjizierung und Stabilisierung unserer konstitutionellen Wertesysteme.

Je intensiver sie vergegenwärtigt werden, desto härter sind unsere politischen und sozialen Ordnungen bei der Abhorreszierung jeglicher Neigung, die uns in die Nähe und Gemeinsamkeit der Denk- und Empfindungsweisen, die zum Auftreten dieser Urfiguren des Unglücks geführt haben. Die Apotropieeffekte solcher Vergegenwärtigungen sind schier unwiderstehlich.

Insgesamt lässt sich behaupten, dass die Welt nach dem Zeitalter von „malheur“ sich auf eine neue Trajektorie eingelassen hat und dass sie bei diesem Ziehen weg von ihm durch eben diese Vergegenwärtigungen seiner bestärkt wurde. Diese funktionierten wie Grundlagen der Nicht-Wiederholung des Vergegenwärtigten selbst. Am Ende glitten beide Welten zu großer Ferne von einander.

In der postpolemischen, posthistorischen Welt sind Kernmomente der früheren Welt endgültig dahingeschwunden. Individuelle und kollektive Existenz erreicht eine neue, nie da gewesene Homeostase und stabilisiert sich um ihre Achse. Sie richtete sich in einer neuen, grundsätzlich gratifikatorischen Matrix ein. Sie kennt von ihrem eigenen Innen heraus keine Alternativen zu sich selbst. Noch kennt sie ein Außen, das solche Alternativen von seinem eigenen Horizont her bieten könnte. Sie ist somit absolut, sphärisch, noosphärisch selbst-bezogen und selbstzentriert.

Die posthistorische Welt ist eine globale Maschine universeller Inklusion: alle Sinnintentionen in psychischen und sozialen Systemen, selbst alle Operationen, die im Bereich des Lebens als auch in jenem der physischen Materialität stattfinden, fallen in ihr vor<sup>2</sup>. All solche Intentionen und Operationen haben statt in ihr auf der Innenseite eines gegebenen Systems, dessen Poiesis strukturell auf weitere, striktere Verinnerlichung und Inklusion solcher Begebenheiten gerichtet ist.

---

2 Ich bin mir bewusst, dass die Hinzufügung aller Operationen des Lebens und der physischen Natur nicht mehr systemtheoretisch, luhmannisch orthodox ist, behaupte trotzdem, dass alle Operationen Beobachtungen sind, dass sie somit immer eine gewisse Beobachtungsreflexivität aufweisen. Siehe dazu Clam 2001.

Es ist diese Welt mit ihren universellen Inklusionsprozessen – die mehr und mehr von den heutzutage fast unbegrenzten Potenzialen der Digitalisierung und Errechenbarmachung vorangetrieben werden –, die den Hintergrund für die Aussage bildet, die Figur des Opfers als Figur des „malheur“ und des lithischen Gesichts des „Anderen“ kenne ein fading. Es scheint mir, dass die Konstitution von Selbstheit, die in unseren Gesellschaften und unseren Psychen operiert, sehr wenig zur Aufnahme dessen geeignet ist, was von der Interferenz des geschändeten Antlitzes des Anderen, aus seinem eigenen transzendenten Ort heraus, hervorgerufen würde.

Wir scheinen etwas verlernt zu haben, was zum Kern der Figur des „malheur“ gehört und an den Zügen des anderen, von „malheur“ betroffenen Selbsts sichtbar werden konnte. Solches Verlernen läuft parallel zur Konstitution einer neuen Selbstheit. Das neue Selbst nimmt die Züge des Opfers nicht als die letzter Geschlagenheit, metaphysischer Entwürdigung wahr. Es kennt nur relatives, teilweises, inkludiertes Opfertum. Es wird nicht bei seinem Vorbeigehen an solchem anderen Selbst von jenen Zügen angehalten. Ernst ist kein Konstituent von Selbstheit mehr.

Dies ist kein Problem an sich. Figuren des Selbst, des Anderen, des Opfers und des Leidenden sind keine anthropologischen Konstanten, keine unveränderlichen, universellen Kategorien noch Vorstellungen. Sie unterliegen dem Wandel ja innerhalb ein und derselben Gesellschaft, entlang kulturellen Evolutionen, die ihre Grundvorstellungen und Semantiken verändern. Ihre interkulturelle Variation ist ihrerseits de facto sehr stark. Was man am Anderen sieht, ist somit sehr variabel. So sehr, dass Typologien Not tun, die vor dieser Variation ein Maß soziologischer Orientierung gewähren würden.

## **Recht, Religion und der Ort der Transzendenz**

Wir haben gesehen, dass die Präsenz des Opfers in der Gesellschaft und ihren Systemen dahin tendierte, innerhalb des Rechtssystems die Stelle ihrer höchsten Verdichtung zu suchen. Alle Schichten der in der Breite der Systemlandschaft kristallisierten Paradoxität bilden, am Grunde des Rechts, jene Konzentration von paradoxischen Intensitäten, die zu Dichte und Konkretion drängen. Das Recht ist nämlich jenes System, das die Beziehung von Selbst und Anderem bestimmt und reguliert, sofern sie als Matrix der „Viktimisierung“ des einen durch den anderen dient.

Derridas Behauptung ist, dass Dekonstruktion Gerechtigkeit ist, weil sie die transzendente Figur unvordenklichen Opfertums vergegenwärtigt. Da das Rechtssystem der Ort ist, an dem die Figur des Opfers ihre höchste Kondensierung erreicht, so postuliert Derrida daraus, dass diese Figur des Opfers im Bereich des Rechts ihre genuine Erscheinung hat.

Eine solche Behauptung blendet die durchaus genuine und strikte Entsprechung zwischen dekonstruktiver Disseminierung, distribuiertem Selbstheit und universalisierter Opferinklusion ab. Eine solche Entsprechung bildet ja die epistemische und sozietale Grundlage des Derridaschen Denkens selbst und stellt das Postulat einer Begegnung jener transzendenten Figur im Rechtsreich in Frage.

Meinerseits behaupte ich nicht, dass der Weg der Wahrnehmung von „malheur“ für uns, genauer für die Selbst, die wir sind, endgültig gesperrt ist. Ich meine nur, dass solche Selbst andere Wege einschlagen müssen, um zur Figur des „malheur“-Opfers zu gelangen, als diejenigen, die sich in der postmodernen, dekonstruktiven Gegenwart unserer Gesellschaft scheinbar dafür bieten.

Ich behaupte also, gegen Derrida, dass mehr denn je der Weg des „malheur“ als Vergegenwärtigung der Transzendenz eines Anderen und seines Gesichts ein *religiöser* ist und *kein rechtlicher*. Rechtliche Wege in heutiger Gesellschaft führen zu weltlichen, vollends immanenten und grundsätzlich prosaischen Figuren des Opfers und des Anderen. Sie sind nicht dazu angetan, solche Figuren so zu verdichten, dass sie ihnen die Kompaktheit eines Gesichts des „malheur“ verleihen.

Es kann sein, dass in jenem historischen und geschickhaften Moment, in dem sich die archaische Opferfigur in der Passion zweier authentisch religiöser Denker wie Levinas und Weil kristallisierte, ein Chance gegeben wurde, um innerhalb des Rechts eine Intuition von jener Transzendenz und ihren das gemeinschaftliche Sein speisenden Quellen zu entfachen. Was jedenfalls nicht bezweifelt werden kann, ist, dass das Recht und die Verfassungsordnungen, die aus ihm in jenem Moment flossen, eine Spur vom Vorbeiziehen jener Figur in Millionen und Millionen von nackten Augen trägt.

Meine Behauptung bleibt, trotz der Einräumung eines bedingten Zuflusses transzendenter Spuren in das Recht mitten in der Weltendämmerung, dem „heart of darkness“ von Weltkrieg und Völkermord, ungeschmälert bestehen. Die Durchdringung des Rechtsreichs unserer Gesellschaften durch mysteriale Figuren (des Opfers und des Anderen) überfordert das Recht sowie die soziale Kommunikation unserer Gegenwart in ihrem Gesamt. Alles an ihnen widerstreitet strukturell einer solchen Rezeption von Transzendenz.

Die Tatsache, dass in einem exzeptionellen Moment der Verdunkelung aller Rechtsmomente des Zusammenseins ein Streben sich fand, dass das Recht sich für die Irradiation einer substanziellen, in seiner Nachbarschaft stattfindenden Erfahrung mit transzendenten Figuren oder Spuren öffnet, berührt meine These nicht: Dass das Recht damals wie heute von solcher Irradiation letztlich überfordert wird; dass ein solcher Transzendenz-Input aus mysteriellen Figuren in das Recht heute insbesondere jeglicher epistemischen und sozieta-len Grundlage entbehrt; dass das Recht, sollte eine solche Ausstrahlung postuliert werden, deren ankommende Elemente sich nicht aneignen kann.

In der von Gunther Teubner konstruierten Debatte zwischen Luhmann und Derrida um einen möglichen Ort der Transzendenz im Recht würde ich mich eher auf die Seite Luhmanns stellen. Ich denke, dass man ihm recht geben muss, wenn er sich gegenüber der Übertragung von Figuren über die Grenzen spezifischer Erfahrung hinweg sehr reserviert zeigt. Wenn er also den Transzendenzbezug und seine Konstruktionen in dem System angesiedelt sein lässt, das sich für sie speziell funktional ausdifferenziert hat. Mehr noch: wenn er etwas äußerst Nottuendes leistet und unseren Sinn dafür schärft, wie weltlich und immanent das Weben der Immanenz selbst ist.



## Literatur

- Clam, Jean, 2001, Das Problem der Kopplung von Nur-Operationen. Kopplung, Verwerfung, Verdünnung, in *Soziale Systeme* 7, S. 222-240.
- Clam, Jean, 2004, Umweltlose Weltgesellschaft. Zur Kreisschließung von Recht und Raum, in *Rechtsgeschichte* 5/2004.
- Derrida, Jacques, 1990, *Limited Inc.*, Paris Galilée.
- Derrida, Jacques, 1994, *Force de droit*, Paris Galilée.
- Luhmann, Niklas, 2000, Die Rückgabe des zwölften Kamels, in G. Teubner (Hrsg.), *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, Stuttgart Lucius & Lucius.
- Luhmann, Niklas, 1993, *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp.
- Teubner, Gunther, 2008, Selbstsubversive Gerechtigkeit: Kontingenz- oder Transzendenzformel des Rechts?, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 29 (2008), Heft 1, Sonderheft: *Nach Jacques Derrida und Niklas Luhmann: Zur (Un-)Möglichkeit einer Gesellschaftstheorie des Rechts*, hg. Alfons Bora, Gunther Teubner, Stuttgart Lucius & Lucius.
- Teubner, Gunther, 1999, Ökonomie der Gabe – Positivität der Gerechtigkeit: Gegenseitige Heimsuchungen von System und *différance*, in: Albrecht Koschorke und Cornelia Vismann (Hrsg.), *System – Macht – Kultur: Probleme der Systemtheorie*, Berlin Akademie, S. 199-212.

# La science du social et l'involution de la socialité: de Durkheim à Luhmann

## Propos

La thèse centrale des réflexions qui suivent est que la théorie luhmannienne représente la percée aux potentialités les plus fortes dans la saisie d'une thèse énoncée pour la première fois par *Durkheim* et qui, à l'ouverture d'une science du social, place un défi à toute pensée philosophique en son style et ses prétentions: à savoir la *thèse de la nature sociale des catégories de l'entendement*<sup>1</sup>. Avec *Luhmann*, l'hypothèse durkheimienne *atteint sa plus grande acuité* – une acuité que Durkheim lui-même n'avait pas pressentie – en même temps qu'elle apparaît à un moment de l'histoire de la philosophie où celle-ci se trouve dépouillée des moyens d'opposer à une *superthéorie de la contingence sociale des distinctions directrices et productrices de tout effet de sens* une approche plus radicale et de plus haute abstraction et réflexivité<sup>2</sup>. La distance entre une superthéorie sociologique et une philosophie qui se constitue, selon la vocation qui est la sienne depuis sa fondation, comme savoir répondant de toute prétention de savoir (le vrai) – incluant le savoir sur l'agir (c'est-à-dire le savoir du vrai sur ce qui doit être (fait)) – se réduit considérablement jusqu'à *inverser le rapport traditionnel entre les sciences humaines et sociales et la philosophie*: celle-ci devenant incapable, avec l'effondrement de ses sols ontologiques, de livrer un discours, de quelque ordre que ce soit, qui révèle le vrai sur le vrai, est prise dans la même aspiration désontologisante des sciences qui ont été exposées le plus tôt à l'appréhension de la variabilité contingente du sens. Les sciences humaines et sociales ont été les premières à reconnaître qu'elles ne pouvaient projeter leur objet thématique, que sont toutes les formations pensables du sens, que

---

1 Voir plus loin dans l'article les références exactes aux textes durkheimiens, essentiellement les *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

2 « Superthéorie » est un concept créé par Luhmann lui-même pour désigner sa propre réflexion théorique sur sa théorie de la société. Le concept apparaît dans l'œuvre luhmannienne dès *Soziale Systeme* (1984, p. 19 par exemple). Benjamin Marius et Oliver Jahraus ont tenté de faire de cette réflexivité spéciale de la théorisation un angle d'approche instructif pour comparer les œuvres de Luhmann et de Derrida et d'apprécier le potentiel des métapositions qui y sont développées. Leur étude a été publiée comme papier dans une collection universitaire: Marius, Benjamin et Jahraus, Oliver, coaut., 1997, *Systemtheorie und Dekonstruktion. Die Supertheorien Niklas Luhmanns und Jacques Derridas im Vergleich*, Siegen Lumis-Schriften aus dem Institut für Empirische Literatur und Medienforschung der Universität Gesamthochschule Siegen.

comme des effets de processus révélant de plus en plus profondément la radicale contingence de leurs productions.

Dans cette perspective, une *superthéorie sociologique ne pose plus nulle part d'objets identifiables* en eux-mêmes, formant des sortes de contenus unitaires du sens ayant une congruence interne qui leur donne autonomie et clôture – tels les mots ou les sons d'un langage, le style d'une écriture, une œuvre ou un écrivain, des institutions sociales, des normes, des pratiques, des groupes humains, des genres, des orientations sexuelles, ou tout simplement « la » ou « une » société. Elle ne peut poser que des différences fluides, qui n'adviennent *que dans des opérations de différenciation qui construisent l'objet comme différence entre objet et non-objet* et ne lui laissent aucun noyau substantiel. L'objet n'est qu'un affleurement à la signifiante de différences qui le font être et signifier à partir du moment où elles cessent de fluer dans l'indéterminité pour constituer un flux texturé sur lequel se constelle le profil d'un objet (d'un système) s'organisant en ce qu'il est en lui-même par le moyen des opérations qui en dessinent la frontière et le démarquent de manière continue de son environnement. Le flux laisse alors émerger, dans un espace non marqué, une distinction qui fait forme<sup>3</sup>.

Une telle *superthéorie* est structurellement à la fois *différentialiste et actualiste*<sup>4</sup> : cela veut dire qu'elle ne peut connaître que des différences en acte, ne subsistant en elles-mêmes et en leurs effets (de signifiante) qu'aussi longtemps que perdurent ses opérations dans les instants du temps. Elle est, comme je l'ai souvent explicité<sup>5</sup>, la première théorie postontologique qui répond d'elle-même comme telle<sup>6</sup>. Il faut donc aller au bout de la perspective qu'elle ouvre et qui n'est pas simplement une construction paradoxale dont il faut prendre tout aussi simplement acte en acceptant qu'un fondement ou un référent apriorique ne soient plus trouvable qui fassent socle pour les entités qui en émergent. Le biais paradoxologique, par trop fréquent dans l'approche de la théorie luhmannienne, est tout à fait inadéquat pour comprendre sa portée.

*Au bout de la perspective superthéorique d'une théorie de la société* telle que Luhmann la conçoit se trouve *plus qu'une paradoxité* et plus qu'un accommodement avec elle<sup>7</sup> ; plus qu'une

3 J'emprunte ici à trois théories et trois vocabulaires : celui de la logique de la différence (Spencer Brown), de la théorie des systèmes (Luhmann), de la sémiologie structurale (Saussure). On pourrait élargir l'échantillon, sans difficulté aucune, en direction d'une théorie médiologique ou d'une philosophie de la différence...

4 Sur l'aspect actualiste, voir mon travail sur le concept d'opération dans la théorie des systèmes luhmannienne : Clam, Jean, 'System's Sole Constituent, the Operation. Clarifying a Central Concept of Luhmannian Theory', in *Acta Sociologica*, Vol. 43 Special Issue on Niklas Luhmann, 1 / 2000, p. 63-79.

5 Dans Clam, Jean, 2002, *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz Universitätsverlag Konstanz.

6 À la différence de la sémiologie générale saussurienne qui contient les énoncés les plus prégnants du différentialisme (en particulier : Saussure, Ferdinand de, 1985, *Cours de linguistique générale*, éd. critique de Tullio de Mauro, Paris Payot, p. 166), mais ne développe aucune épistémologie d'une telle science de la signifiante, la théorie luhmannienne se réfléchit comme superthéorie de la différence.

7 C'est une des intuitions les plus fortes de la théorie des systèmes, que le paradoxe n'est pas une cause de perte de régime ou d'arrêt du système, mais est à l'origine de la mise en place du processus

*ingénierie complexifiée du social*, comprenant ce qui ne peut se faire avec lui sur la base de sa complexité et des limites très étroites de son contrôle ou son guidage (Steuerung)<sup>8</sup>; plus *qu'une prise en compte* philosophante des contraintes systémiques de la production du social dans l'aujourd'hui demandant une *contrepartie critique* à puiser dans les théories critiques et les idéologies du pouvoir et de la domination ou ailleurs<sup>9</sup>; plus *qu'une vigilance* particulière *face à* ce que les logiques systémiques, en dépit de leur extrême efficacité et bénéfïcité, n'arrivent pas et n'arriveront jamais à exclure, à savoir l'*exclusion* d'individus et la demande de saturations intuitives de leur prétentions à faire sens avec le monde de la vie qui est le leur<sup>10</sup>.

Au bout de cette perspective, il y a le *grand défi de concevoir la relativité absolue d'espaces d'intellection et de communication* qui sont de fait advenus aujourd'hui, mais qui coûtent de très sérieux efforts pour se construire théoriquement. Fondamentalement, ils constituent une forte tentation d'abandon du dessein théorique dans sa généralité – et d'une complaisance éventuelle dans les jeux de la subversion de tout discours par la « différence »<sup>11</sup>. C'est à l'en-

---

systémique lui-même de la distinction directrice qui en définit l'espace. Le paradoxe est le moteur de l'opération du système et la performance spécifique du système est ce que Luhmann appelle la dé-paradoxisation. Voir sur le paradoxe et la dé-paradoxisation le texte inédit de Luhmann : *Die Rückgabe des zwölften Kamels*, édité à titre posthume par Teubner, Gunther, ed., *Die Rückgabe des zwölften Kamels. Niklas Luhmann in der Diskussion über Gerechtigkeit*, Stuttgart Lucius & Lucius 2000. La traduction française : 'La restitution du douzième chameau : du sens d'une analyse sociologique du droit', a paru in *Droit et Société*, N° 47 / 2001, p. 15-74.

- 8 Il y a toute une partie de la réception de l'œuvre luhmannienne – essentiellement celle des juristes, des théoriciens de l'organisation et de l'administration – qui s'est concentrée sur le débat de la guidabilité (Steuerbarkeit) des systèmes complexes. Exemplaire de cette réception est H. Willke – avec ces deux principaux ouvrages : Willke, Helmut, *Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Suhrkamp Taschenbuch 1996 (2<sup>e</sup> éd.); et Willke, Helmut, *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*, Weinheim-München 1989. On trouvera des textes extrêmement stimulants de Luhmann sur ce sujet dans : Luhmann, Niklas, 1971, *Politische Planung*, Opladen Westdeutscher Verlag.
- 9 La tendance est de plus en plus forte aujourd'hui dans les sciences sociales allemandes de fournir un complément philosophique et éthique à la théorie luhmannienne, en cessant de lui reprocher son anti-humanisme méthodologique. Ce complément est recherché en général chez Habermas, l'ensemble formant une sorte de synthèse des deux grandes théories qui ont dominé la scène sociologique allemande dans le dernier quart du 20<sup>e</sup> s. Exemplaire pour cette tendance est Fischer-Lescano, Andreas, 'La théorie des systèmes comme théorie critique', in : *Droit et Société* 2010 / 3, N° 76, p. 645-665.
- 10 L'exclusion est un thème au fond majeur de la théorie luhmannienne, bien qu'il soit, au point de vue de sa présence thématique relativement marginal. Cependant, la recherche luhmannienne a montré la place centrale qui devait revenir au concept dans l'architecture théorique d'ensemble. Un texte de référence est le suivant : Luhmann, Niklas, 'Inklusion und Exklusion', in : *idem: Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, p. 237-264. On trouvera dans : Rudolf Stichweh, Paul Windolf, edd., *Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden VS Verlag 2009, des références à la recherche indiquée.
- 11 L'intérêt pour un dialogue théorique Luhmann-Derrida est très vivace en Allemagne, surtout autour de théoriciens comme Gunther Teubner – j'ai cité plus haut le travail de Marius / Jahraus. À l'horizon de la superthéorie luhmannienne se pose irrésistiblement la question de la capacité d'une théorie postontologique à faire sens avec ses prétentions de connaissance et de découverte. J'ai consacré

contre de ces difficultés et de cette tentation que la théorie postontologique luhmannienne se construit et se réfléchit épistémologiquement comme telle. Les espaces à penser figurent des relativités absolues qui s'incurvent sur tous leurs bords et s'involuent pour former des dedans sans dehors, irrelatifs à tout espace englobant qui les rendraient commensurables à d'autres espaces régionaux. Au bout de la perspective superthéorique luhmannienne se trouve la *question de la clôture d'une « société mondiale »* qui forme le « monde » sans environnement du social. Il s'agit d'une clôture que j'ai appelé « œcuménique »<sup>12</sup> qui consiste en une *double sphérisation du monde habité* ou en une réintroduction en elle-même de la sphère du social pour former une *socialité sans dehors* marquant une *transformation topologique* décisive de la communication.

### La thèse durkheimienne

Pour comprendre cette mise en rapport de la thèse durkheimienne de la nature sociale des catégories de l'entendement avec la superthéorie luhmannienne comme la construction intellectuelle qui réunit en elle l'accomplissement de tous les motifs essentiels de la thèse, il faut rendre compte de deux faits : d'une part, de ce que la portée de la thèse, en sa radicalité, n'a pas été soupçonnée par son auteur lui-même ; de l'autre, de ce que toutes les tentatives d'explicitation de cette portée sont restées prisonnières d'une *construction sociologique de la latence* et de la conception corrélatrice que la théorisation sociologique était *constitutivement critique*, c'est-à-dire que sans impulsion critique de dévoilement de la latence une science du social perdait tout potentiel explicatif des faits sociaux. Un rappel de la manière dont une science du social s'est projetée à ses origines ainsi qu'un rappel de ce qui fait la différence entre la socialité que cette science observait dans son aujourd'hui et celle à même laquelle les théorisations contemporaines se font dans notre présent, permet de comprendre l'ensemble de ces rapports.

La science du social naît au moment où, sans liaison directe avec ce qui pouvait s'en être figuré dans l'historiographie classique – chez un Thucydide par exemple – ou dans la chronique typologisante d'un Ibn Khaldoun, une intuition se fait jour : que dans le social *il y a des faits sociaux* et que *ces faits sont positifs*, c'est-à-dire donnés comme réels à l'appréhension directe d'une observation qui s'est délestée de tout intérêt pour une considération poétique, rhétorique, mythologique ou religieuse de ce qui se passe dans les sociétés humaines<sup>13</sup>. S'il y a factualité et positivité dans le social, il faut encore vérifier si ces faits s'organisent selon des rapports de détermination connaissables entre certaines de leurs classes et qui font que les

---

une étude (*Was ist noch Theorie?*) à cette question dans mon ouvrage : Clam, Jean, 2004, *Kontingenzen, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK.

12 Dans mon ouvrage : Clam, Jean, *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

13 C'est ce que Durkheim appelle, en se référant aux *praenotiones* de l'*Organon* de Francis Bacon, des « prénotions ». Voir Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris Presses universitaires de France 1987 (reprint de l'édition de 1937), p. 17.

unes conditionnent l'apparition des autres. Si c'est le cas, il faut alors constater qu'une *science du sociale est possible* et qu'elle est d'un type *nomothétique* analogue à celui qui se dégage dans le champ de l'empirie des sciences physiques<sup>14</sup>. Il s'agit au départ de la densification d'une analogie avec ces sciences qui se fait de plus en plus plausible et pressante<sup>15</sup>.

Durkheim trouve qu'avec ces positions d'objets et le postulat de régularités de leurs occurrences et de leurs rapports ayant un caractère de loi, tout n'est pas encore fait pour fonder une sociologie. À ce stade, celle-ci peut demeurer une considération idéelle ou conceptuelle du social : les *faits sociaux* peuvent être seulement supposés comme domaine d'objets de la nouvelle science et ne pas être pris pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des « *choses* »<sup>16</sup> ayant entre elles des rapports de déterminations non pas fugitifs, hypothétiques ou mal assurés, mais tout à fait robustes et clairs. Il faut donc s'entendre sur ce qu'est un fait social et ce qu'est la « *réalité* » de ce fait – le caractère de robustesse et de fermeté que Durkheim n'arrive à exprimer qu'en désignant ces faits de « *choses* ». C'est en s'assurant de cette réalité des rapports sociaux que s'ouvre la vraie problématique sociologique et ses prolongements épistémologiques. En effet, *tant que la sociologie reste une science conceptuelle*, les *faits sociaux ne font que se prêter à ses conceptions* et ses constructions<sup>17</sup>. Dès lors, une hypothèse peut s'opposer à une autre, attaquant sa plausibilité, renforçant la sienne propre, prêtant le flanc à une troisième, etc. Or, pour Durkheim, la *sociologie* est une science qui *demande* une vraie *force de caractère* pour affronter ce qu'elle donne à penser et qui n'est rien moins que des conditionnements réels, c'est-à-dire tout à fait robustes, des faits sociaux entre eux<sup>18</sup>. La perspective ouverte ici est inquiétante parce que parmi ces faits se trouve tout ce qui jusqu'à Kant et Hegel faisait spécifiquement partie de l'ontologie régionale – pour le dire en langage husserlien – de l'esprit : croyances, convictions, affects sociaux, valeurs, normes, goûts<sup>19</sup>. En complétant la

14 Celles-ci sont capables d'aller plus loin et de mathématiser ces rapports, ce qui multiplie leur potentiel explicatif.

15 De manière très explicite chez Auguste Comte, dans son *Cours de philosophie positive* (Paris Hermann 1998).

16 Le recours au mot « chose » pour exprimer, par une sorte d'emphase additionnelle, un fait vraiment robuste, est significatif. Il faut, pour Durkheim, que la « sociologie soit vraiment une science de choses » (*Les règles de la méthode sociologique*, p. 74, de l'édition citée plus haut), et non pas de concepts ou de notions vagues.

17 Telle est la critique que Durkheim fait à Comte tout au long des *Règles*. On trouve, de manière frappante, un recours semblable chez Pareto : ... « au lieu d'appeler *A* et *B* forces, on pourrait leur donner le nom de *choses agissantes* ou bien encore de *choses*. » Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Genève Droz 1968, p. 57.

18 C'est sur quoi Durkheim insiste dans les deux préfaces à ses *Règles*, la science du social ayant toujours à se confronter avec de l'anomique, du déviant, du pathologique et ne devant pas « se laisser intimider » par lui (*Règles*, *op. cit.* p. VII).

19 Il ne s'agit pas de valeurs, de normes, ... prises au sens objectif de ce qui se serait fixé sémantiquement dans un contenu idéal de certaines valorisations (*Wertungen*), mais de celles-ci mêmes. L'allemand échappe plus facilement à la méprise en faisant plus simplement usage du mot « *Wertung* » – comme Weber le fait dès que l'ambiguïté du mot « *Wert* » prête à confusion (comme au début de l'étude citée plus haut).

science physique d'une *science de l'esprit* se modelant sur elle *comme science de faits et de rapports nomologiques* entre des faits, la sociologie induit une détermination légale et réelle des phénomènes considérés jusque-là comme appartenant à une région de l'être incommensurable à celle régie par des lois de détermination exacte. C'est la région de la liberté comme indétermination par l'altérité alentour et comme auto-détermination par un libre-arbitre définissant la subjectivité elle-même qui se donne désormais à voir comme très fortement marquée par du *social*. Celui-ci lui *préexiste*, lui donne ses mots, ses représentations, ses valeurs, ses institutions, etc. et a *force cogente* sur elle : elle ne peut se refuser à ses « inclinations » sans ressentir une très forte résistance en soi et en-dehors de soi à cette fissuration de l'adhésion aux savoirs et aux *sentiments collectifs*<sup>20</sup>.

Le problème de la thèse durkheimienne, c'est qu'elle peut être très différemment comprise. Déjà la compréhension qu'en a Durkheim lui-même peut paraître très éloignée de celle que nous lui supposons tout au long de notre argument et qui la place à l'origine d'une perspective qui a son aboutissement dans une théorie de la communication sociale comme opération de la construction contingente de toutes les distinctions qui font advenir du sens. En effet, *Durkheim* voit dans les *représentations collectives quelque chose de substantiel* et d'historiquement ancré et densifié, vivant des adhésions émotionnelles fortes des individus et des groupes à elles<sup>21</sup>. Il est loin de les projeter comme des distinctions fluctuantes et parfois équifonctionnellement interchangeables. Mais cela ne change rien à notre argument, sinon d'en aiguïser le trait : la *thèse durkheimienne* peut être vue comme la *grande hypothèse heuristique de la science du social*. Elle ouvre en effet un *champ de tension* dans lequel la sociologie se situera durablement. Ce champ est défini par l'opposition *entre « découverte » et « désenchantement »*<sup>22</sup> et ramasse sa tension dans une exigence méthodologique que nous pourrions appeler un « *matérialisme* » *de méthode*. La science des faits sociaux est là comme dit Durkheim, pour faire des découvertes, c'est là son office et sa mission. Or, elle ne peut les faire que si elle accepte de *penser contre les évidences convictionnelles du sens commun*, ce qui est bien plus dur que de penser à contre-courant d'évidences cognitives, lesquelles n'ont nullement l'effet déstabilisateur sur l'orientation de l'individu dans le monde et la direction de sa conduite qu'ont les insécurisations de sa croyance et des sentiments forts de rejet du pathologique et du scandaleux. En somme, la sociologie ne peut faire sérieusement place aux faits sociaux comme ses objets réels en leurs conditionnements réels que si elle accepte, dans une sorte de « *résolution* » (*Entschlossenheit*<sup>23</sup>) *sociologique* de la part du sociologue, une relativisation et un désenchantement des constructions de la croyance et de la conviction qui vont de pair avec une rétention, voire un flétrissement des sources vives de leur validité et intensité dans le sentiment. C'est dire que la position de faits sociaux et d'une science de

20 Telle est, bien sûr, la thèse fondamentale et constamment réénoncée de Durkheim tant dans les *Règles* que dans les *Formes élémentaires*.

21 Il ne s'agit nullement de consensus élaborés ou d'accords discutés. Ce sont des formes cristallisées, fixées, de faire qui deviennent des manières d'être. (cf. *Règles*, p. 12).

22 Il va de soi que j'oppose le concept durkheimien de découverte à celui wébérien de désenchantement.

23 Il s'agit du concept heideggerien développé dans *Sein und Zeit* (§ 62).



leur découverte exige une sorte de « matérialisme » méthodologique, c'est-à-dire une astreinte à prendre les *voies* de l'observation et de la construction sociologiques les plus « ascétiques » en termes de *suspension des affirmations de valeurs* les plus naturelles, les plus évidentes et celles qui sont nourries des adhésions affectives les plus fortes<sup>24</sup>.

J'utilise le mot « matérialisme » un peu dans le sens où Lévi-Strauss l'emploie pour exprimer une idée très proche de celle qui est en jeu ici. Il s'agit d'une option méthodologique forte, supérieure à toute autre qui laisserait subsister des traces d'attachements axiologiques quelconques. « Matérialiste » est en quelque sorte toute « Einstellung » (disposition<sup>25</sup>) du scientifique qui est prête à aller à l'*extrême de l'ascèse axiologique* en donnant de la factuelité sociale la compréhension la plus lourde en terme d'autonomie des rapports de détermination et de leur *strict conditionnement du fait par du fait*. C'est le prix à payer pour que la science du social puisse déployer son énorme puissance heuristique et explicative.

La figure de ce parti pris de la découverte qui met au contact des renversements les plus insécurisants des perspectives axiologiques est loin d'être inconnue. Si lors de son élaboration par Durkheim, elle était encore neuve, elle s'est intégrée depuis à l'*ethos sociologique*: celui-ci est marqué par cette « *résolution* » à *soutenir le désenchantement ou un destin civilisationnel* qui fait décliner les constellations les plus précieuses de la culture. Avec des penseurs comme Weber, Simmel, Heidegger, Scheler ou Spengler<sup>26</sup>, elle devient une figure tout à fait centrale du « pessimisme » sociologique et philosophique au début du 20<sup>e</sup> s. en Allemagne – alors que la sociologie française avec Durkheim et Mauss met son espoir dans un certain rationalisme et se trouve en retrait même par rapport à la vision toquevillienne aux nuances un peu plus sombres<sup>27</sup>. Or, ce que j'ai en vue c'est le *sens divers de la thèse durkheimienne* et l'accessibilité à sa *version la plus radicale*, avec l'assertion que tout ce que la thèse suscite de versions de plus en plus rigoureuses dans la suspension des adhésions axiologiques ou dans la supposition d'un matérialisme même allant au-delà de la simple méthode, reste en-deçà de ce que la *thèse porte en soi* d'une *structure de clôture* sur soi, en une *relativité absolue*, d'une socialité qui n'a plus de dehors ni d'autre.

Il reste donc à évoquer une des versions les aiguës de la thèse durkheimienne, celle qui se développe à partir de la *critique marxienne de l'idéologie*. Cette version quitte le plan du matérialisme méthodologique pour postuler un matérialisme « réel » où le plan des faits sociaux et de leurs rapports de détermination causale stricte est le seul plan des « choses ». Si

24 Voir là-dessus Weber, Max, Der Sinn der « Wertfreiheit » der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften', in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7<sup>e</sup> éd., Tübingen UTB 1988.

25 C'est le terme que Husserl utilise pour décrire l'attitude que le sujet a envers le monde – et qui est de manière basale l'« attitude naturelle », dans laquelle il accomplit les « thèses » (naïves) du monde et des choses mondaines.

26 Ce que l'historiographie appelle « Kulturpessimismus » est un courant culturel qui va bien au-delà du cercle de ces penseurs. Cependant ceux-ci communient dans l'idée d'un destin et de la nécessité de la soutenir.

27 La tonalité plus confiante, en tout cas militante et averse aux sombres *Stimmungen* d'une pensée du destin, se retrouve à l'arrière-plan de beaucoup d'écrits de Durkheim et de Mauss ; elle est explicite dans bien d'autres, comme dans Durkheim, Émile, *Le socialisme*, Paris Presses universitaires de France 1928.

la catégorie principale des *faits sociaux* est celle de la croyance et de la conviction et si ces faits se trouvent *déterminés par des faits infra-structurels* d'un autre ordre, celui rigoureusement « matériel » (i. e. économiques et techniques) des bases matérielles de la vie et des forces et rapports de production, les premiers se révèlent être des effets des seconds selon des *lignes de détermination nécessairement latentes*. En effet, ce genre de détermination de la croyance par les « choses » ou l'« être » ne peut opérer que s'il n'est pas visible ou révélé. La *latence* du rapport est *condition de possibilité de son efficace*. Dans le plan de l'entreprise sociologique et de son épistémologie, cela veut dire que la « découverte » sociologique – pour le dire avec le vocabulaire durkheimien – ne peut se faire que si la *science des faits sociaux* intègre à elle-même une *impulsion « critique »* qui doit devenir *constitutive* de son intentionnalité. Sans cette impulsion, il est impossible de « dé-couvrir » la latence des rapports de pouvoir et de domination qui tiennent le social comme sa texture ou la « physique » de sa texture<sup>28</sup>.

Cette version de la thèse durkheimienne n'est pas spécifique à une école sociologique, mais est typique, dans sa supposition de la latence et de la mise en œuvre d'une critique qui la désocculte, d'une *très large figure de la science sociologique* qui embrasse une variété d'écoles, de pratiques et de courants. L'existence de cette version et la largeur du bassin de sa validité au sein de la sociologie favorise une vision partielle des choses : porter le plus loin l'intuition et la découverte sociologiques semble être synonyme de porter le plus loin possible l'*entreprise critique* et l'insistance sur la détermination du social par le réel du social. La complexité de l'autoréférentialité qui se trouve prise dans les énoncés de la thèse n'est pas perçue. La latence des rapports sociophysiques de domination, en attirant sur soi l'essentiel de la sagacité sociologique, *occulte les problématiques de l'involution du social en lui-même* et de son devenir repère absolu de toute manière d'observer et le social et les manières d'observer le social<sup>29</sup>. Il faut attendre l'émergence des *science studies* et d'une sociologie de la connaissance capable de se réfléchir en ses propres concepts pour que perce une nouvelle perception des rapports d'involution du social en lui-même et de la manière dont les catégories de l'entendement sont prises dans une telle involution<sup>30</sup>. Au bout de cette *nouvelle prise en compte de la nature sociale de toute construction d'effets de sens* selon des distinctions directrices socialement contingentes, se trouve, telle est ma thèse, la *théorie luhmannienne* qui porte les intentions potentielles des énoncés durkheimiens à leur saturation.

28 Il me semble que la métaphore est une manière intéressante de faire jonction avec l'idée d'une « micro-physique » du pouvoir telle que Michel Foucault l'a développée – cf. Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris Gallimard 1975.

29 Depuis son débat en règle avec Habermas au début des années 70 – publié sous le titre : Habermas, Jürgen, Luhmann, Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt (10<sup>e</sup> éd.) Suhrkamp 1990 – Luhmann dispose d'une théorie de la latence avec laquelle il contre le schéma critique même des sociologies critiques. Il n'a cessé tout au long de son œuvre de revenir à cette idée de la latence et des fausses pistes sur lesquelles elle conduisait la recherche.

30 Un approfondissement de la problématique de la réflexivité et de l'« entanglement » (enchevêtrement) paradoxal de ses plans chez Luhmann est tout à fait sensible à partir de *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1990, c'est-à-dire de la rénovation systémiste de la sociologie de la connaissance après sa complexification réflexive dans les *Science Studies*.

## Le problème épistémologique posé par la thèse durkheimienne et le rapport au savoir philosophique

Il s'agit, dans ce qui suit, de mettre en évidence cet autre aspect de la thèse et l'angle selon lequel elle mène d'une sociologie constitutivement critique à une théorie de la théorie sociologique qui perd sa référence à la latence en même temps qu'elle perd le répondant philosophique qui s'occupait de donner un sol tant à son « matérialisme », qu'à sa théorie des valeurs ou – dans des versions plus récentes, comme celle de Habermas<sup>31</sup> – de la performativité communicationnelle. Une telle théorie a devant soi le fait de la clôture de l'entendement social sur lui-même et l'absolue relativité de son repère. Elle ne peut le reconstruire que dans les termes postontologiques qu'elle développe à mesure qu'elle étend son intellection.

Rappelons-nous, à cet endroit de notre argument, les *énoncés les plus prégnants* de la thèse princeps<sup>32</sup>: « il existe, à la racine de nos jugements un certain nombre de notions essentielles qui dominent toute notre vie intellectuelle; ce sont ce que les philosophes appellent ... les catégories de l'entendement: notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité (p. 12-13), ... Elles sont comme les cadres solides qui enserrent la pensée, ... l'ossature de l'intelligence ... elles sont des représentations collectives, ... des choses sociales (p. 13-14). ... notre logique actuelle ... dépend de facteurs ... sociaux (p. 18) ... elles traduisent avant tout des états de la collectivité (p. 22) ». Les « représentations collectives », concepts et catégories de l'entendement sont les « conditions fondamentales de l'entente entre les esprits » (p. 628).

Les énoncés durkheimiens restent insuffisamment éclairés dans leur portée philosophique. Cette insuffisance se retrouve à la fois dans la réception de la thèse dans le champ sociologique ainsi que dans d'autres champs disciplinaires des sciences humaines et sociales. Elle permet même une généralisation de l'observation d'un *défaut de reconnaissance de l'incidence philosophique* de ce qui s'est proposé dans les sciences de l'homme comme thèses de statut épistémologique complexe. Ce défaut révèle au fond une double perplexité touchant tant ces sciences elles-mêmes que la philosophie.

Essayons de comprendre la constellation dans laquelle cette perplexité apparaît. L'idée d'un *savoir autre, de rigueur forte, producteur d'évidences irrésistibles*, capable surtout de rendre raison de lui-même et centralement préoccupé de sa propre validité en un *questionnement qui le fait son propre objet*; cette idée naît avec la *philosophie* et advient à la consistance d'une discipline autonome dans les questionnements réflexifs de Platon et d'Aristote. Au centre du nouveau savoir œuvre le questionnement sur ce savoir lui-même et ce qui est connaissable en lui – ce dont il peut y avoir savoir – ainsi que sur la manière dont le savoir d'un tel objet constitue son évidence et traite les stimulations et les relances de ses actes qui débordent ses évidences mêmes. L'herméneutique et l'organon aristotéliens – c'est-à-dire la théorie de l'*apophansis* comme indication de « ce qui est » par l'énoncé verbal et la théorie du jugement

31 Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt Suhrkamp 1988.

32 Ils sont pris dans Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris (4<sup>e</sup> éd.) Presses universitaires de France 1960.

comme caténation déductive de ces énoncés – identifient toutes les manières de dire et de penser qui font consister de l'évident et du vrai. Des sources autonomes de révélation du vrai se font jour dans un tel savoir et entrent en conflit avec d'autres sources d'évidence et d'autres savoirs de structure et de statuts différents. Ces *savoirs* qu'on peut dire « naturels » et « traditionnels »<sup>33</sup>, c'est-à-dire puisant leur autorité dans les perceptions coutumières du monde, d'une part, et les évidences narratives et étiologiques du mythe et de la religion, de l'autre, forment l'étoffe même de l'aperception et de l'expérience mondaines. Toutes les cultures et les sociétés se projettent et s'organisent à travers de telles perceptions tant que n'émergent pas en elles des visées secondes qui rompent l'évidence de ces perceptions et font subsister à côté d'elles des intentions de connaissance « détournées » (*umweghaft*)<sup>34</sup> allant à l'encontre des apparences naturelles et des évidences coutumières, s'en démarquant décidément par une économie et une puissance explicatives sans commune mesure avec elles.

Nous sommes tout à fait familiers d'un type *particulier de conflictualité entre les savoirs* : celui qui domine, dans toutes les cultures qui ont fait réception en elles de l'idée et de l'ensemble organisé de la science grecque<sup>35</sup>, le développement de la philosophie et qui oppose les savoirs philosophiques autonomes à une révélation religieuse qui se fonde dans des autorités supérieures dont la connaissance du monde est incommensurable avec la nôtre et qui doivent dès lors être crues et non pas connues. Les *points d'inflexion* les plus importants de cette histoire sont ceux où les *savoirs philosophiques* atteignent des consistances extrêmement élevées menant à l'idée d'un « *savoir absolu* » : non seulement ce savoir est autonome, sans relation au savoir révélé et comme extérieur à lui, mais il est le lieu de l'événement même du monde, la figure de la production du monde à lui-même. Telle est la manière de *Hegel* de projeter les savoirs philosophiques à un moment où leur arrivée à une figure totalement réflexive d'eux-mêmes insiste et mène à un enveloppement du monde dans le penser et la coïncidence de son épiphanie avec le potentiel manifestationnel de l'esprit. Un autre point d'inflexion de l'évolution est *Averroes* qui dans ses *Commentaires* des œuvres d'Aristote affirme la complétude du savoir encyclopédique aristotélicien<sup>36</sup> et va jusqu'à postuler un lieu spi-

33 Ceci est la terminologie de la phénoménologie qui parle de « natürliche Einstellung » (disposition ou attitude naturelle), première réception du « phénomène » du monde et qui ne se laisse réviser que dans une intention seconde de remise en question de ses « thèses ». La suspension (*epochè*) de l'attitude naturelle ne peut intervenir que quand celle-ci s'est d'abord projetée : il faut d'abord qu'une « thèse » du monde soit performée par une conscience, la conscience précisément naturelle ou théorique comme dit Husserl, pour que puisse s'édifier sur elle sa reprise même. Cf. Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* [Ideen I], Tübingen (2. Aufl.) Niemeyer 1922.

34 C'est-à-dire qui font détour (Umweg).

35 Ce sont essentiellement la culture romaine ainsi que les cultures des trois monothéismes abrahamiques : la juive, la chrétienne et la musulmane. En dehors de l'orbe de ces quatre cultures, la réception, si elle a jamais eu lieu, est restée très fragmentaire, limitée à quelques traités logiques ou médicaux, transmis souvent sous des formes secondes (*epitomai*, exposés didactiques, etc.).

36 L'affirmation se retrouve un peu partout dans ces *Commentaires*. On peut revenir, en particulier, au début du commentaire du livre *A elatton* de la Métaphysique où elle est très prégnante (Averroes, *Tafsir ma ba'd at-tabi'at*, ed. Maurice Bouyges, 3 vol., Beyrouth Librairie orientale 1986).

rituel d'effectuation de la manifestation du monde, un intellect (collectif et historique) de l'humanité qui a de fortes communautés avec l'esprit hégélien<sup>37</sup>.

Autre carrière ouverte par la philosophie moderne, celle cartésienne qui retourne le savoir philosophique contre lui-même et exige de lui de s'éprouver dans les choses et non plus dans les textes. Dans son prolongement, les entreprises de Kant et de Husserl donneront au penser un nouveau repère «transcendental» qui touche de manière complexe à un absolu de fondation du savoir en lui-même. Toutes ces figures de la philosophie, de Platon à Aristote, Averroes, Descartes, Kant, Hegel et Husserl, nous la montre prise dans la même tâche de déploiement d'un *savoir dernier hébergeant sa propre question centrale et fondant dans cette réintroduction du questionnement en lui-même l'absoluité de ce savoir*. Ces différentes philosophies se distinguent dans les manières de la réintroduction du savoir en lui-même, mais restent solidaires dans leur projection de la philosophie comme philosophie première (*prôtè philosophia*). Partout le savoir philosophique se distingue par sa «protérité», c'est-à-dire une primarité spécifique qui le fait le *seul ouvert sur toutes les insécurisations pensables du penser*; qui en fait le savoir dont la tâche principale est de rester ouvert et de s'accomplir dans l'épreuve de ces insécurisations.

En somme, nous pouvons dire que l'*entreprise philosophique* est celle d'un questionnement qui refuse d'exclure de son champ d'insistance aucune des insécurisations possibles du penser; bien au contraire, son effort est de *susciter les plus radicales labilisations des constructions du sens*, surtout celles qui ne se présentent pas couramment ou d'elles-mêmes à la pensée dans le courant de ses processus de consistance de l'évidence. L'effort va donc à une *pénibilisation* pour elle-même de (l'effort de) *la pensée* afin que celle-ci gagne ses dernières sécurités. La philosophie en devient ainsi le lieu de production de la *tension intellectuelle maximale* dans la vie de l'esprit<sup>38</sup>.

À la différence de cette configuration de la pensée et de son «organisation» en une «discipline», les *sciences humaines et sociales ne disposent pas d'une dynamique involutive de questionnement approfondissant* allant dans des repères de protérité comparable à celle de la philosophie. On trouve certes en elles des efforts d'explicitation épistémologique de ce qui se passe en elles, de ce qu'elles «font» quand elles observent du donné, décrivent des réalités, usent de méthodes autonomes, quantifient, qualifient, apprécient, interprètent, manient des concepts, réfléchissent sur ces méthodes elles-mêmes, leur bien-fondé, leurs angles aveugles, la constructivité de leur démarche en général. Cependant, si elles sont capables de projeter des réflexions sur le sens et la validité de leur faire descriptif, historique, systématique,

37 Telle est la thèse surprenante du Commentaire des énoncés sur l'intellect du livre III, 5 du *De anima*. Voir sur cette problématique en général: Merlan, Philip, *Monopsychism, Mysticism Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague Nijhoff 1963; ainsi que l'essai, toujours valable, de Renan: Renan, Ernest, *Averroes et l'averroïsme*, Œuvres complètes, vol. III, Paris Calmann-Lévy 1949.

38 J'ai en vue ici en premier le style de pensée méditatif-cartésien. Mais celui-ci se laisse prolonger dans un mode de pensée que Sartre a attribué à Nietzsche, le «penser contre soi-même». Cf. Sartre, Jean-Paul, *Saint Genet, comédien et martyr*, in: *Œuvres Complètes* de Jean Genet I, Paris Gallimard 1952, p. 388.

méthodologique, conceptuel, théorisant, elles sont restées très légitimement fort éloignées de pouvoir s'ouvrir à une « protérité » philosophique<sup>39</sup>.

Le problème qui se présente *dès la tentative durkheimienne* de construire le social dans son antécédence et sa pré-inhabitation de tout ce dont l'individu s'instrumente pour percevoir, lire, interpréter et intégrer le monde, c'est que de ces *nouvelles sciences de l'homme* partent de *nouveaux questionnements* qui ne peuvent être posés que dans le repère d'une philosophie première, mais que celle-ci ne sait souvent pas recevoir à cause de son manque de familiarité avec les nouveaux savoirs. En même temps, ces nouvelles sciences ne disposent pas en elles-mêmes d'épistémologies philosophiques d'un degré de réflexivité suffisant pour approcher ces questions. Toutes les deux, les sciences et la philosophie, restent prisonnières pendant assez longtemps des *schémas de régulation épistémologique* qui se sont établis dans le cadre du questionnement que la philosophie développe au plus proche de son corps théorique dès l'émergence de la *physique moderne*. Ce questionnement est à ses commencements pleinement *philosophique* et il faut attendre la *différenciation* de plus en plus marquée des *sciences naturelles* au sein de la philosophie, débouchant sur leur extraction de leur site d'origine et leur établissement dans un repère propre, pour que s'installe un *modèle d'autonomie et de régulation* spécifiques. Dans ce repère s'effectue, pour les sciences naturelles, un renoncement à tout questionnement épistémologique qui va au-delà des problématiques méthodologiques propres à leurs procédures de recherche, et une *cession à la philosophie de la problématique épistémologique d'ensemble*. Cette évolution est très clairement illustrée de Descartes à Kant<sup>40</sup>.

Dans le repère de cet *ancien rapport*, ces *sciences* pouvaient se maintenir dans une *relation d'extériorité à leur objet*, défini comme entité naturelle où n'entrent d'autres constituants que masse, forme et mouvement. La mathématisabilité de cet objet étant postulée et garantie, son être dans l'esprit pouvait se réduire à sa formulation mathématique sans que soit touché en rien son donné sensible et sans que celui-ci puisse influencer en rien sur sa représentation en son lieu dans une mathesis du monde où tous les objets ont leur place et leurs déterminations complètes en ce site.

De même, dans le repère de cet ancien rapport, la *philosophie* pouvait se maintenir dans une *régulation épistémologique* des sciences naturelles en livrant une *théorie de la vérité du monde tel qu'il apparaît aux sens*; une théorie capable de faire le lien entre ce divers premier de la sensibilité et sa lecture comme objet d'un monde qui s'ouvre à la perception humaine

39 Simmel est conscient de l'insuffisance de la « protérité » philosophique, dont le projet et la consistance culminent pour lui avec Kant, pour livrer les nouvelles figures du penser nécessaires pour réfléchir la variance historique et culturelle des formes de la connaissance. Toutefois, il demeure lui-même trop attaché à la nécessité et l'autonomie de la réflexion philosophique pour développer, sur le terrain de celle-ci, les figures de la relativité absolue qu'il développe dans la *Philosophie de l'argent*, auxquelles il ne consacre pas de théorisation épistémologique propre. Sur la reconnaissance des limitations de la grande philosophie apriorique (de Kant), voir : Simmel, Georg, *Hauptprobleme der Philosophie*, in *Gesamtausgabe* vol. 14, Frankfurt Suhrkamp (4<sup>e</sup> éd.) 1996, le 1<sup>er</sup> chap. 'Vom wesen der Philosophie'.

40 Sur le schéma de régulation des rapports entre sciences et philosophie, voir Clam, Jean, 2002, *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren? Zur De-ontologisierung in Philosophie und Sozialwissenschaft*, Konstanz UVK.



dans des formes d'intuition du sensible et des catégories d'entrée de ses objets dans l'entendement<sup>41</sup>. Toutes les déductions d'une telle philosophie pouvaient s'effectuer dans une *sphère* strictement *autonome de l'intellection* : celle *transcendante* de la raison comprise comme le lieu de l'advenue d'un monde qui ne peut varier de telle manière qu'il en devienne méconnaissable dans sa structure même, c'est-à-dire dans sa « forme-monde »<sup>42</sup>, selon l'expression de Husserl. Le monde ne peut héberger une contingence telle qu'elle puisse faire varier les modes de donation du monde eux-mêmes. Bien au contraire, la *contingence* dans le monde construit par la philosophie transcendante comme corrélat objectif d'une conscience constituante n'est pas structurelle, en raison même de la fixité du sujet transcendantal lui-même et de son équipement sensible et catégorial. Elle ne peut être que *résiduelle*, ramassée essentiellement autour de deux pôles : celui du hasard naturel et celui de la liberté humaine.

### La relance désontologisante du problème épistémologique et le non-rapport à la philosophie

La *première émergence des « sciences historiques »* – telles que s'appellent les sciences de l'esprit et les futures sciences humaines et sociales au 19<sup>e</sup> s. – *n'insécurise pas foncièrement l'ancien rapport*. Elle peut trouver une résonance épistémologique et philosophique dans des philosophies (transcendantes) de la liberté et (dialectiques) de l'histoire, dans une métaphysique des mœurs incluant des déductions du droit naturel et positif ainsi qu'une doctrine de la vertu et de la morale coutumière. Jusqu'à Dilthey ou même Cassirer, l'ancien rapport entre les sciences (tant naturelles qu'historiques) et la philosophie comme régulatrice de leur épistémologie peut plus ou moins se maintenir intact<sup>43</sup>. L'arrivée à formulation d'une *pensée de la contingence sociologique radicale du sens ou de la différence sans identité rend caduque l'ancienne stabilisation* du rapport épistemo-philosophique et ouvre une toute nouvelle problématique : celle de la double insuffisance tant des sciences humaines et sociales que de la philosophie de mener le questionnement sur ce qui advient quand de très forts potentiels de désontologisation se placent au cœur de toute signification et de toute deixis de l'être.

Ce que nous appelons le *schéma de régulation épistémologique / épistémophilosophique de la première modernité scientifique* ne peut donc plus s'appliquer à ce qui émerge dans les sciences humaines et sociales dès la fin du 19<sup>e</sup> s. En effet, une sociologisation de l'entendement chez Durkheim, une relationnalisation de la valeur chez Simmel<sup>44</sup>, une production de l'effet de

41 C'est ce que fait très exactement la Critique kantienne de la raison pure.

42 Il s'agit de la « universale Weltform » qui détermine « le style d'être le plus général » du monde appréhendé. Cf. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag Husserliana 1969, p. 33.

43 Pour le premier, le texte où ce rapport est le plus clairement discuté est : « Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie » (de 1894) (dans : Dilthey, Wilhelm, *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Stuttgart / Göttingen Teubner / Vandenhoek 1961, p. 131-229 ; pour le second, la « Einleitung und Problemstellung » du 1<sup>er</sup> vol. de Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vol. reprint de la 2<sup>e</sup> éd. (1954) Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977).

44 Cf. Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, 7<sup>e</sup> éd., Berlin Duncker u. Humblot 1977. Les passages pertinents sont discutés dans Clam, Jean, *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg Presses universitaires de Strasbourg 2006.



sens (c'est-à-dire de la signifiante) par une économie de frayages de potentiels d'excitation chez Freud, l'affirmation de l'opération par la différence seule de tout système de signification – excluant l'existence de contenus positifs de sens – chez Saussure<sup>45</sup> ; toutes ces thèses qui affluent à cette époque dans ces sciences sont porteuses d'un *potentiel de questionnement radical qui ne peut être ni délaissé, ni cédé à la philosophie par ces sciences, ni approprié par la philosophie*. Ce potentiel appelle, d'une part, une entreprise épistémologique authentiquement philosophique disposant de la mobilité indéfinie nécessaire à l'élucidation indéfiniment régressive dans le plan de « protérité » spécifique à ce genre de questionnement. En même temps, l'ancien rapport du savoir produit dans les sciences à la philosophie, ne peut plus être reproduit ici. La *philosophie* se trouve, en effet, face au nouveau potentiel de questionnement radical devant une difficulté qu'elle ne connaissait pas jusque là. Elle *n'est plus capable* d'accomplir ses trajets dans le plan de la pensée première de manière à obtenir, au bout de ces trajets, les *figures de fondation dernière* d'elle-même (*Letztbegründung*) et d'*opération apriorique et transcendente de son savoir radical ou absolu* qu'elle avait, de Descartes à Kant et Husserl, jusque là toujours réussi à assurer<sup>46</sup>.

Les insécurisations de la *doxa* et de l'*épistémè* elle-même qui naissent des savoirs produits par la première modernité pouvaient encore être absorbées par l'entreprise philosophique transcendente. Les insécurisations naissant des nouveaux savoirs produits par les sciences de l'homme ne le pouvaient plus et amenaient à épuisement tout apriorisme de la *Letztbegründung*. Là où la philosophie accomplit de son côté une *rupture d'avec ses figures ontologiques de l'identité* et se tourne vers la différence pour l'instituer comme la figure centrale d'une *pensée de la vérité comme événement* (Ereignis) et non plus comme réalité et adéquation d'un énoncé à elle, elle se révèle bien *inférieure, dans ses potentiels de désontologisation*, à ce que les sciences humaines et sociales de Saussure à Luhmann pouvaient produire de leur côté et indépendamment d'elle.

C'est donc la question du *site des nouveaux questionnements qui fait problème* puisque les *sciences humaines et sociales* ne peuvent tout simplement *poursuivre* leur opération sans être affectées directement par les *perplexités issues de la position même de leur objet*, à savoir le sens produit dans les systèmes de significations de la pensée, de l'affect, du corps et de l'agir ; puisque, d'autre part, la *philosophie* ne peut se comprendre comme le site de ce questionnement sans se *transformer par l'introjection de cette problématique de la contingence sociale et structurale du sens* en elle-même. Ainsi ni les sciences humaines et sociales ni la philosophie ne peuvent ignorer le nouveau rapport émergé entre eux qui rend impraticable la reproduction, dans la nouvelle configuration, de l'ancienne relation d'autonomie et de régulation qui avait dominé, dans la première modernité, le rapport des unes aux autres.

45 Je renvoie à l'ouvrage cité dans la note précédente pour le détail de mes thèses sur ces deux auteurs.

46 La manière dont la philosophie se trouve minée de l'intérieur par des courants philosophiques qui désintègrent ses bases ontologiques et métaphysiques est bien décrite, le long d'un parcours qui en suit l'évolution historique, par Habermas dans son *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt Suhrkamp 1988.

L'idée d'un *potentiel de désontologisation* entendu comme *intensité de l'orientation sur la différence* dans l'approche d'un objet quelconque ; l'idée d'une possibilité de comparer des entreprises scientifiques et philosophiques quant au potentiel de désontologisation qu'elles mettent en œuvre, doivent être développées et conceptualisées dans le cadre d'une théorie de l'émergence du sens. Elles sont indispensables pour reconnaître les configurations du rapport des sciences humaines et sociales à la philosophie au 20<sup>e</sup> s. J'ai été amené à faire une telle reconnaissance dans le cadre d'une réflexion sur l'entreprise luhmannienne partie d'un étonnement sur la puissance différentialiste quasi inépuisable qui la traverse et lui donne son agilité et sa mobilité. Mon constat au bout d'une *confrontation* entre une pensée philosophique de la différence telle qu'elle se fonde et se déploie chez Heidegger, et une pensée sociologique de la contingence des formes ou distinctions directrices de la communication telle qu'elle est développée par Luhmann, a été que désormais l'*essentiel du potentiel désontologisant* se trouvait *dans les sciences du sens*<sup>47</sup>. En effet, dès lors que ces sciences adoptent, comme Luhmann le fait, une posture de non relation à un savoir ou une entreprise qui iraient plus loin qu'elles et s'occuperaient des questions d'un rapport au fondement<sup>48</sup> ; dès lors qu'en même temps elles s'affirment comme pouvant se passer de tout effort d'unifier ou de densifier les stimulations théoriques qu'elles produisent à très haute fréquence ; elles se libèrent pour un déploiement effréné de leurs potentiels de différentialisation.

À ce point, le *choix des pièces théoriques* avec lesquelles on opère devient quasi indifférent. On peut passer de l'une à l'autre sans complication et sans préparation particulière. La discrédance dans la consistance théorique entre elles ne gêne nullement, mais au contraire accroît la stimulation intellectuelle par l'advenue de nouveaux écarts d'incongruence. Ainsi Luhmann peut passer sans ambages de la théorie des systèmes à la logique de la forme (G. Spencer Brown), d'une théorie (biologique) de l'autopoïèse de la vie (Maturana-Varela) aux jeux de la « différence » (Derrida), d'un fonctionnalisme sociologique (Parsons) à une conception tridimensionnelle de la communication (Karl Bühler) ou à une médiologie de la forme et du fond (Fritz Heider)<sup>49</sup>. L'*entreprise luhmannienne* se dote des instruments plus ou moins réfléchis théoriquement pour en faire des *fabriques de pensée mobile* et se donner, en un second temps, les moyens d'une épistémologie non philosophique se désignant comme une théorie de la théorie ou une superthéorie. Ce retour thématissant de la théorie sur elle-même n'est pas celui d'une réflexion standard.

La thèse constante de cet article est que la superthéorie luhmannienne a à voir avec les affirmations durkheimiennes d'une dépendance ou d'une homomorphie entre les catégories

47 Telle est une thèse majeure de mon *Was heißt: Sich an Differenz statt an Identität orientieren?* (op. cit.).

48 Quelques affirmations d'« indifférence » de la théorie systémiste par rapport à la philosophie se trouvent à certains endroits de l'œuvre. Cf. par exemple Luhmann, Niklas, « Gesellschaft als Differenz: Zu den Beiträgen von Gerhard Wagner und von Alfred Bohnen in der Zeitschrift für Soziologie » Heft 4 (1994), in *Zeitschrift für Soziologie* 23-6 / 1994 / 477-481. Voir également, sur cette problématique, mon ouvrage cité dans la note précédente, p. 38 s.

49 L'énumération n'est pas complète qui ne recense ici que les pièces dont Luhmann fait l'usage le plus fréquent.

du social et celle de l'entendement ; qu'elle constitue dans les sciences humaines et sociales du 20<sup>e</sup> siècle la réalisation la plus radicale et la plus pénétrante de la version elle-même la plus exigeante théoriquement du programme contenu dans l'énoncé de cette détermination par le social. Ma seconde thèse, avec laquelle je conclurai cet article, est que cette réalisation pousse le programme durkheimien dans une direction qu'il ne pressent pas en tant que telle. *Au-delà de la correspondance du catégorial et du social, se pose la question de l'autoréférence du dernier* puisqu'il n'a plus rien en-dehors de lui qui désigne une mesure transcendente indépendante de ses constructions. C'est autour de la *question de la clôture* du social sur lui-même que la théorie luhmannienne va déployer l'*essentiel de son potentiel désontologisant* et qu'elle va affiner ses figures de pensée différentialistes.

### Penser la différence et la topologie de ses clôtures

La conclusion que la théorie luhmannienne tire de ses avancées théorie-théoriques – pour reproduire une construction possible en allemand et en soi impossible en français –, c'est-à-dire de ses tentatives de réfléchir sa propre entreprise de théorisation du social en une *théorie réflexive* d'ordre supérieur, est finalement que l'*ordre de réflexion*, qu'il soit deuxième, troisième ou nième, est *indifférent*. Pour l'exprimer dans les termes qui se sont élaborés dans mon propre travail sur ce sujet, je dirai que la théorie ne réalise finalement *aucun surplomb des figures d'involution* du déterminant (social) dans le déterminé (catégorial). Toujours à nouveau le social s'incurve pour se rabattre sur lui-même et ne laisser rien en dehors de lui, pour devenir le « monde » (Welt) et ne plus avoir d'environnement (Umwelt) ou l'altérité d'un dehors. *Le « monde » est tout social*, il est le monde du social et il n'y a pas de portion du monde qui tombe en dehors du social ni une portion du social qui tombe dans un « autre » monde. Du coup, dans le mouvement de cette involution, rien ne peut se maintenir à une distance du social et il n'y pas de différence d'ordre de réflexivité ou d'involution entre ce qui toujours se réintroduit dans le social de quelque lieu que ce soit. Rien n'échappe, en effet, à ce mouvement de réintroduction qui ne nous apparaît comme itération (ré-introduction) que parce que nous subissons une illusion qui nous empêche de voir l'*itération comme toujours déjà accomplie*<sup>50</sup>. Ainsi le catégorial se révèle être *déjà du social* et ne plus pouvoir se poser de quelque manière que ce soit à distance de lui.

Ceci a à voir avec le redoublement de la clôture de ce que j'ai appelé l'« œcumène » – le tout du monde comme le tout « habité » de la communication sociale et comme unique et indéfini accomplissement du monde. La « *société mondiale* » ressemble à une *figure de totalisation hégélienne de l'esprit*, mais déployée ou plus exactement pliée, repliée et reployée *sans qu'elle s'inscrive nulle part dans l'être* ni pouvoir ainsi être posée dans un espace de réalité. Le monde de la « société mondiale » est l'observation du monde par lui-même s'accomplissant comme « le monde de la société »<sup>51</sup> ou comme *le « monde » comme société*, mais sans que cette

50 L'itération toujours déjà accomplie ne perd pas pour autant son caractère de retour vivant, de mouvement effectif, de trajectoire parcourue pour rentrer sans cesse dans le même.

51 On peut imaginer qu'à « La société de la société » (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt Suhrkamp 1997) aurait pu faire suite « Le monde de la société » où le « monde » voudrait dire la société

observation ait en elle-même ou hors d'elle-même un corrélat quelconque qui puisse l'assurer d'un sens d'être une unité ou une totalité ou une « entité » existante. J'ai appelé « *antité* »<sup>52</sup> ce qui, dans le repère postontologique ouvert par les théories de la différence, se laisse indiquer dans une deixis quelconque: c'est une antité non dialectique, qui n'a pas d'autre, mais qui n'est que le *retour et la résonance, dans un deçà, d'une différence opérée par ce deçà*. La différence n'est que l'opération de la distinction d'un deçà dans un espace et un état qui est le recueil et la puissance de cette distinction.

La figure semble compliquée, et elle l'est même plus qu'on ne pense – puisque certains prétendent la maîtriser en entremêlant à leurs exposés théoriques les énoncés axiomatiques de la protologique différentialiste de Spencer Brown ou encore les citations apodictiques de ces énoncés chez Luhmann. En fait, il s'agit là de la *figure fondamentale de toute pensée de la différence* et de toute orientation d'un trajet d'intellection sur la différence – plutôt que sur l'identité. Émergeant chez Simmel et Saussure au début du 20<sup>e</sup> s., l'ensemble du siècle qui suit n'en fait, dans les sciences du sens, que l'apprentissage. Cet apprentissage n'est pas toujours réussi et la pensée désontologisante de la différence subit très inégalement l'*action des attracteurs ontologiques* de l'intellection<sup>53</sup>. C'est pourquoi on ne peut faire confiance, pour progresser dans son appropriation, qu'au travail descriptif et théorique sur des objets partiels – tels que le paradoxe du droit, celui du pouvoir, la syntaxe de l'échange monétaire, l'autoréférence de la création dans l'art contemporain, etc.

Dans l'ensemble, le plus *difficile* est de *concevoir l'irrelativité de la différence*, son opération dans un repère relatif qu'elle définit elle-même par sa propre opération et qui, du coup, manque non seulement d'une altérité au dehors, mais ne dispose pas en lui-même d'un espace où la différence puisse se projeter et s'inscrire telle qu'en elle-même – et former ainsi « quelque part » entité. La totalité hégélienne peut certes être si pleinement totale qu'elle n'a plus rien en dehors d'elle et rassemble en elle tout l'être mondain, elle reste cependant incomparable à la totalité sans dehors d'une *socialité sans altérité et sans environnement*. En effet, celle-ci ne se clôt et ne se totalise que d'une incurvation et une involution qui sont celles d'une observation qui ne peut se totaliser parce que sa *réintroduction en elle-même n'est pas une figure de la réflexion de soi, mais d'un enchevêtrement, un piègement de soi en soi*, dont il n'y a aucune sortie. La société se rencontre toujours déjà dans les catégories de sa propre observation et de son observation du monde – qui n'est que le monde de la société – et ne peut maîtriser cette involution en soi d'un surplomb qui lui donnerait totalité et fermeté. C'est le *sol de*

---

comme unité de la différence du social et du non social – à l'extrême de la clôture et de l'absorption de tout dehors en elle de la « *gesellschaftliche Menschheit* » de Marx (de la 10<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach), qui est déjà, pour elle-même, inversion de la « *gesellschaftliche Menschheit* ».

52 Dans mon ouvrage *Sciences du sens*.

53 J'ai explicité comment une telle pensée était en elle-même impensable et de quelle manière elle subissait l'attraction de la réontologisation dans: 'What does it imply to operate on the basis of difference instead of identity? Towards a post-ontological theory of society', in Niels Lehmann, Lars Qvortrup and Bo Kampmann Walther (eds.): *The Concept of the Network Society: Post-Ontological Reflections*. Frederiksberg Samfundslitteratur Press 2007, p. 181-208 – reproduit dans le présent recueil.

*l'observation qui flanche, se creuse et se ré-engloutit* rendant impossible une quelconque prise de forme sphérique ferme de la clôture, une quelconque totalisation, quelque mouvementée et infiniment circulaire qu'elle soit. Les surfaces de la sphère ou du « globe » ne cessent de se ramollir et de s'infléchir pour laisser la sphère rentrer en elle-même et se reformer par le dedans, comme mouvement de ré-englobement de l'intérieur par l'intérieur.

Une telle topologie est incapable de produire des figures pleines ou qui arrivent à forme finale où elles ont consistance. Le *nous* aristotélicien ou le *Geist* hégélien sont des figures sphériques, certes en mouvement, mais de mouvement parfait, circulaire, qui mène du même au même comme effectuation vivante de sa mêmeté – ils seraient statiques, le monde serait une identité sans vie de soi à soi. La *topologie de la différence* est celle d'une *double clôture* dans laquelle le mouvement est double : une *sphérisation qui clôt le monde social sur son habitat sphérique et intelligibilise celui-ci* comme un règne des fins ou ne se rencontrent que des consciences qui sont des fins en soi ; un redoublement de cette sphérisation par une *clôture* de ces règnes des fins, de ces sociétés de consciences libres, sur la *socialité des distinctions* qui ouvrent le monde – et social et non social de la société – autour d'eux<sup>54</sup>. Le *devancement*, en toute déduction d'une catégorie de l'entendement, *de la catégorialité pure par la socialité* et sa facticité, c'est-à-dire par la contingence d'un repère absolument relatif qui prend la forme d'un ramollissement sous lui-même, pour ainsi dire, du sol d'effectuation et de pratique des distinctions directrices catégoriales, fait de la deuxième clôture une sorte de « naufrage » de la première<sup>55</sup>.

En croulant sous ses fonds propres, si labiles au moment de se tendre et de porter ; en coulant dans le creux que creuse son impossible inscription sur un quelconque plan, elle évide la première sphère, mais reforme en elle une sphère montante qui la ré-englobe du dedans et arrive, à l'extrême du mouvement, à presque ré-adhérer à elle. À peine esquissé, le nouveau globe mollit sur ses surfaces tendues, des anses descendent en lui et le réintroduisent en lui-même. Le mouvement a paru cesser un moment : des rigidifications ont reformé des surfaces, des ontologies ont semblé possibles sur un certain trajet. On a retendu les surfaces pour habiter un monde sur son dehors. La peine est perdue pourtant, « sans nef / n'importe / où vaine »<sup>56</sup>.

54 Sur la première clôture, voir mon : 'Umweltlose Weltgesellschaft. Zur Kreisschließung von Recht und Raum', in: *Rechtsgeschichte* 51 / 2004, p. 163-189 – reproduit dans le présent recueil. Sur son redoublement, voir mon : *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

55 Le naufrage n'est pas ici simple métaphore, mais une référence très forte au *Coup de dés* mallarméen dont les engloutissements pourraient être rapprochés de ceux dont je tente de retracer la topologie ici (cf. Mallarmé, Stéphane, *Un coup de dés*, in Mallarmé, Stéphane, *Œuvres Complètes*, Paris Gallimard (Pléiade) 1945, p. 455-477).

56 Je cite, comme on s'en doute, d'*Un coup de dés*, p. 463.

## Sur quel fond l'histoire prend-elle forme?

### La théorie luhmannienne et l'histoire

Je trouve surprenant et méritoire le choix du sujet de notre conférence<sup>1</sup>. Je le trouve aussi, pour dire vrai, très difficile. Surtout quand on considère le cadre que les organisateurs lui ont, avec beaucoup de bonne volonté et d'audace, donné. Car il s'agit d'une conférence qui met en rapport *deux objets* et *un lieu*. L'objet central est la théorie et l'œuvre de Niklas Luhmann, l'autre objet est l'histoire et la science historique, le lieu est la *capitale française*.

Le lien entre le premier objet et le lieu se comprend sans peine: la *théorie luhmannienne* est *anormalement peu connue en France*, alors qu'elle se révèle ailleurs comme l'une des lectures les plus percutantes du présent de nos sociétés et comme l'une des machines de pensée les plus impressionnantes que le siècle dernier, lequel n'a pas manqué de grandes théorisations, ait produites. Il fallait donc réagir et faire quelque chose pour avancer la réception d'un *auteur qui a tout*, au fond, *pour être bien mieux reçu en France* que dans le monde anglo-saxon par exemple – ou encore qu'en Italie ou en Espagne où il l'est très largement. L'intellectualité française n'a jamais rechigné – à la différence de l'intellectualité anglo-saxonne – devant les pensées allemandes, philosophiquement exigeantes et allant théoriquement souvent à l'extrême de la sophistication et de la difficulté. On lit Hegel ou Heidegger au moins tout aussi assidument, subtilement et productivement en France qu'en Allemagne. Pourquoi Niklas Luhmann resterait-il excepté de ce mouvement d'assimilation de la pensée allemande, mouvement qui compte pour moitié dans la constitution de la tradition de la pensée continentale – l'autre moitié étant prestée par le mouvement symétrique de réception et d'assimilation de la pensée française, de Descartes à Merleau-Ponty, Deleuze ou Lacan, en Allemagne? L'argument donc pour le premier lien est vite vu.

Le lien, par contre, entre les deux premiers objets, la *théorie luhmannienne* et l'histoire me semble tout sauf probable et se le proposer comme sujet me semble une gageure pour ce premier grand colloque luhmannien à Paris. Je ne sais pas si le sujet a déjà fait l'objet d'une manifestation analogue en Allemagne – c'est tout à fait possible, mais il faut l'imaginer réunissant de vrais connaisseurs de la théorie qui, de plus, seraient historiens<sup>2</sup>. Ce qui

---

1 Colloque international *Ereignis und System. Luhmann und die Geschichte*, Deutsches Historisches Institut, Paris, 2.-3.5.2011.

2 Les historiens du droit sont à ma connaissance ceux qui marquent un intérêt particulier, dépassant le séminaire universitaire et se traduisant par des publications, pour la théorie luhmannienne. Voir par exemple Battenberg, Friedrich, *Herrschaft und Verfahren: Politische Prozesse im mittelalterlichen*

est clair, c'est qu'il exige un travail de *continuation* des perspectives et *des percées théorisantes* luhmanniennes dont rien, dans le champ de la science historique, ne garantit la pertinence et le succès. D'ailleurs dans un ouvrage, paru en 2000 et du coup plus tout à fait récent, qui faisait expressément un tour d'horizon de la réception de Luhmann en dehors de la sociologie<sup>3</sup>, c'est-à-dire dans toutes les autres disciplines que celle où la théorie s'est établie de manière déclarée et assumée<sup>4</sup>, aucun chapitre n'est consacré à l'histoire, alors qu'on y trouve des chapitres sur la réception de Luhmann dans le droit, la science politique, l'art, la théologie, l'économie, la pédagogie, la philosophie, la médiologie, la médecine, la psychothérapie (familiale systémiste), la science administrative. Le manque de l'histoire ici pose d'évidence question.

La difficulté d'une mise en lien de la théorie luhmannienne avec l'histoire au sens de la science historique (*Geschichtswissenschaft*<sup>5</sup>) ne s'aperçoit pas au premier coup. Car on ne voit pas ce qui empêcherait une reprise, dans la science de l'histoire, de certaines vues stimulantes de cette théorie, *toute théorie sociologique pouvant au fond faire apport à l'histoire* de quelques éclairages méthodologiques ou même thématiques dont le choix peut varier selon les *Forschungsinteressen* qui orientent la recherche historique en question. De tels apports sont alors ressentis par les historiens comme propices à une compréhension plus profonde ou novatrice de certains phénomènes historiques, de certaines époques, de certaines transformations sociales. Un exemple marquant d'une telle réception de motifs sociologiques dans la science de l'histoire est celle de la généalogie sociologique weberienne du capitalisme au siècle de la réforme.

Je maintiendrais cependant qu'en ce qui concerne Luhmann, le manque, dans l'ouvrage cité, d'un chapitre sur la *réception de sa théorie dans la science historique* est parlant – même s'il est parlant sans le dire en quelque sorte, puisqu'il n'est nullement relevé dans l'ouvrage et ne fait dès lors pas l'objet d'une réflexion qui tente de l'expliquer. Ce manque, il me semble provenir de la difficulté de la mise en lien indiquée, laquelle demande à être analysée en tant que telle. Une telle analyse serait en elle-même une contribution essentielle à l'explicitation

---

Römisch-Deutschen Reich, Darmstadt 1995; ainsi que Fögen, Marie Therese, *Römische Rechtsgeschichten*, Göttingen 2002; Fögen, Marie Therese, *Rechtsgeschichte – Geschichte der Evolution eines sozialen Systems*, in: *Rechtsgeschichte* 1 (2002), p. 14-19.

3 L'ouvrage s'intitulait: *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie* (edd. H. de Berg/ Joh. F.K. Schmidt), Frankfurt Suhrkamp 2000).

4 Il n'est pas facile de situer l'œuvre luhmannienne dans le champ de la science et de la pensée contemporaine en général. Est-ce une théorie philosophante à placer plutôt dans le champ de la philosophie comme celle d'un Habermas; une théorie générale des systèmes, comme celle des systémistes de la seconde génération (celle d'un von Foerster, par exemple); une épistémologie des sciences sociales et humaines; une théorie sociologiste de la communication appliquée aux systèmes sociaux tels que la comprenait la «action theory»? La réponse de Luhmann a toujours été claire: refus de faire autre chose que de la sociologie – cela veut dire en clair rejet explicite d'une assimilation de son entreprise à la philosophie –, mais dans un sens qui transforme la manière dont la sociologie s'est faite jusqu'à et qui lui donne un nouveau titre, celui de théorie de la société.

5 Le terme historiographie n'est pas très adéquat qui dit une écriture et non pas la science de l'histoire.



tant de la théorie concernée au point de vue de sa capacité de contribuer de quelque manière que ce soit à la science historique que des préconditions nécessaires du côté de la science de l'histoire pour qu'une telle contribution puisse y être reconnue comme telle dans sa possibilité et y être effectivement reçue.

La difficulté est au fond la suivante : la *théorie luhmannienne ne peut s'appliquer à l'histoire comme elle s'applique à la pédagogie ou l'économie*. C'est en effet ici l'ambiguïté des termes (en français) qui est instructive : la pédagogie et l'économie sont *tant* des *systèmes d'action sociaux* que les *sciences humaines* et sociales dont ces systèmes sont l'objet. Là la théorie s'applique sans ambages, dans la mesure où son objet immédiat sont les systèmes d'action en général ou les systèmes de communication sociale dans leur différenciation et les processements qui font l'actualité de leur opération continue. De là elle rejaillit sur les sciences qui font description, analyse et théorie des rapports nomologiques existants dans le domaine d'objets en question. En montrant comment la pédagogie et l'économie se structurent comme systèmes de communication, la théorie permet de mieux comprendre ces rapports en identifiant les contextes communicationnels (en leurs sémantiques, leurs cadres interactionnels, leurs codages et leurs couplages) dans lesquels ils ont lieu et qui leur donnent sens (social) au-delà de leur simple validité et facticité.

Or, *l'histoire n'est pas un système social*. Elle est, en termes systémistes, l'ensemble des communications sociales qui ont eu lieu à un moment qui fut un présent et qui ne l'est plus. Cet ensemble n'est pas un système, mais une totalité non différenciée qui n'est, considérée comme l'étendue d'un domaine d'objets, en rien différent de l'ensemble formé par la totalité des communications sociales qui ont lieu dans le présent. L'histoire semble se réduire à l'affectation à cet ensemble d'un signe ou d'un indice, celui de la prétérition : l'ensemble a simplement fait récession dans le passé, il y est tombé comme tombe tout présent dès lors qu'il s'écoule. La science historique, elle, est la science des faits passés ou, comme dit Ranke, la connaissance du « comment cela s'est vraiment passé » (« wie es eigentlich gewesen ist »<sup>6</sup>). En restituant les faits en leur factualité, cette science met à jour certains rapports de détermination potentiellement nomologiques ou étiologiques que les faits n'accusaient pas encore dans la vivacité et la fugitivité de leur présence. Ce n'est que leur récession dans le passé qui fait apparaître les déterminations plus profondes du réel. Ainsi l'affectation de l'*ensemble des communications sociales* d'un *indice de prétérition* transforme leur non-agencement et leur indifférenciation, dans le sens d'une émergence de lignes de détermination qui font apparaître dans cet ensemble un ordre et un arrangement étiologiquement, compréhensivement significants.

6 On doit citer l'autre formule qui vient compléter celle-là : « Denn die Wahrheit kann nur *eine* sein » et qui clôt l'avant-propos de la *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, (Bertelsmann Lesering, Lengerich 1957, p. 10). Tant que l'histoire s'en tient à la restitution des faits passés au sens de ce qui a eu lieu tel que cela a eu lieu, elle ne peut, en un sens, errer. Là où ses vestiges, ses documentations, ses archives sont déficients, elle s'en tient à ce qu'ils disent et laissent voir des faits passés. Ces sources coulent-elles à un moment plus abondamment pour un historien futur, elles viendront amplifier sa connaissance et se fondre dans la vérité historique déjà reconnue.

Il est clair que la science de l'histoire ne s'est pas limitée à la description de soi que j'esquisse ici comme à la seule possible. Il y en a bien d'autres. Mais pour faire vite, je dirais que dans la mesure où ce qui nous intéresse est le rapport d'une science historique à une théorie générale de la société qui s'implémente comme une théorie de la communication sociale et de sa perdifférenciation systémique, *l'histoire ne peut que se présenter de biais*, comme l'entrée *diachronique* pour ainsi dire, qui se place en travers de l'entrée 'système sociologique' – celle-ci étant *structurelle et fonctionnaliste*, alors que la première est descriptive (des faits) et compréhensive (des rapports de détermination). Dès lors, que peut faire la science de l'histoire avec une théorie de ce genre? Quel lien de celle-ci à celle-là, sinon occasionnellement des tentatives d'emprunts désultatoires et non réfléchis là où est ressentie la nécessité de prendre en compte une grandeur (théorique) qu'il devient malaisé d'ignorer, mais dont on ne connaît pas l'usage?

Je formulerai ici *deux hypothèses*. La première est que le rapport d'une théorie comme celle de Luhmann à la science de l'histoire doit être recherché précisément au plus proche de ces prémisses de l'historisation que sont, d'une part, *l'ensemble indifférencié d'une totalité de faits de l'homme* – ou dans la terminologie luhmannienne : de communications sociales – et, de l'autre, *l'indice de prétérition* qui l'affecte et progressivement en transforme le sens. Il s'agit ici de ces deux choses : d'un *fond* embrassant une *quasi infinité de faits*, d'une part, et des *lignes d'agencement, de structuration*, d'organisation ou de simple triage de la succession qui apparaissent en lui, de l'autre. La question est dès lors : sur quel fond l'histoire prend-elle forme, le fond étant constitué par la multiplicité imbornée de tous les faits qui furent une fois présents et qui sont tombés dans le passé? Sur une telle position de la question la théorie luhmannienne a beaucoup de choses à nous dire qui se retrouvent dans une de ses pièces théoriques<sup>7</sup> connue par les luhmanniens sous le titre de la *Medium-Form-Theorie*. Je consacrerai un premier développement à cette hypothèse et à la tentative de faire sens avec la structuration du domaine des objets historiques à l'aide de cette théorie.

La *deuxième hypothèse* concerne la manière dont la prétérition s'accomplit, toujours par rapport à un présent et dans l'émergence de représentations du passé qui intègrent des représentations que ce passé a de lui-même et en lesquelles il s'est décrit lui-même quand il formait le présent de l'histoire. Cette deuxième hypothèse mène à des considérations d'une assez grande complexité dès lors qu'elle remonte le cours de l'histoire vers notre présent et arrive, à l'époque moderne, à des périodes historiques où *l'image que chacune de ces périodes historiques projette d'elle-même tente à intégrer*, dans un *emboîtement multiple, de plus en plus d'images historisées d'autres périodes* introjetées en elle.

7 Luhmann parle de « pièces théoriques » (*Theoriestücke*) pour désigner les différents composants de sa théorie. Ces pièces peuvent constituer des apports empruntés à d'autres théories ou des théories entières intégrées à la sienne, ou encore des parties développées au sein de sa propre théorisation au gré de son développement et formant dès lors des fragments ou des modules théoriques, empruntables et utilisables ailleurs.

## Le fond de l'histoire

La métaphore de la forme et du fond, dès qu'elle se suggère en rapport avec l'histoire, ne semble plus pouvoir se renoncer. Elle s'intègre si naturellement à la manière de penser l'histoire comme tout du passé contenant tout ce qui d'une manière ou d'une autre y a trouvé occurrence sous la forme d'un événement, qu'il semble évident que dans cette *masse du passé historique* l'histoire au sens propre du terme opère une « *sélection* ». La représentation directrice est alors celle d'une histoire qui est double :

- a. *fond grouillant, profusion* de tout ce qui est arrivé, informe par l'infinie variété des faits qu'il contient ;
- b. les *formes qui se délinéent sur ce fond*, qui en font « lecture », tracent les *lignes du sens* qui se dégagent du fond où s'agitent l'ensemble des potentialités de faire « *différence* », de tracer une « distinction » en lui.

Passons en revue quelques-unes des déclinaisons de cette métaphore basale dont aucune représentation de l'histoire ne semble capable de se passer. Pour cela, il est utile de se rappeler comment l'idée d'une histoire émerge à partir de visions du monde qui originellement ne faisaient pas à l'histoire la place qui nous paraît aujourd'hui si évidente pour elle.

En effet, il faut poser au départ un *dédoublement du fond* lui-même dont nous parlons. Et pour cela il faut se rendre compte qu'au point de vue que nous prenons ici, le *monde* lui-même a le sens, et cela à travers les cultures, d'une totalité qui fait *pourtour et contenant*, le lieu où tout ce qui entre dans l'être ou y est de toute éternité a sa place<sup>8</sup>. Le monde est la représentation, parfois étagée (dans les mythes primitifs ou la cosmologie aristotélicienne), parfois simple (chez Wittgenstein) du tout des choses. Il « embrasse » tout ce qui a lieu, tout ce qui arrive dans son hétérogénéité même. Cette hétérogénéité détermine une *différenciation du monde* qui y fait apparaître des *régions*, des domaines où sont rassemblés les objets qui ont en commun une certaine structure.

Là où l'idée d'*histoire* émerge, une différenciation régionale comme celle que nous décrivons a lieu qui *extraît les faits de l'homme de leur confusion avec les faits cosmiques*. Se fait alors la séparation de *deux fonds* et de *deux formes* de délinéation : *nature* et *histoire*.

Une telle *séparation*, si elle nous paraît tout à fait évidente, n'est *nullement probable* en soi. Beaucoup de cultures ne la connaissent pas dont les visions du monde demeurent mythologiques avec une forte pénétration de la vie par une ritualité religieuse ou magique. Ici il est difficile de distinguer un domaine du monde où les *faits de l'homme* comme faits profanes arrivent à prégnance et autonomie. L'*efficace* de tels faits coupés de leurs alliances avec les puissances sacrées est *minime*. Elle tombe dans l'insignifiance et l'histoire humaine n'arrive pas s'instituer à côté ou même à l'intérieur de l'histoire cosmique.

Là où la pénétration par le religieux et le rituel fait récession et qu'une chose comme l'histoire humaine arrive à acquérir une autonomie et un statut à soi face à l'histoire cosmique,

8 Le sens étymologique du mot « monde » dans beaucoup de langues (saeculum, We(r)lt, world, 'olâm) est assez éclairant à cet égard.

une disparité demeure encore fort longtemps entre elles : celle entre leurs échelles qui fait apparaître l'*échelle historique* comme tout à fait *mineure* par rapport à l'échelle cosmique – chez un Aristote encore qui tente un comput de l'année cosmique, celle que le monde parcourt et qui se clôt en revenant à son commencement pour y reprendre son départ.

Ce rappel de l'émergence d'une différenciation de l'histoire humaine à partir de l'histoire cosmique permet de nous faire saisir la manière dont la différenciation du fait historique au sens strict, c'est-à-dire humain, se fait. Dans l'histoire cosmique les faits sont innombrables, mais en leur généralité et leur répétition indifférents – tels la croissance de l'herbe, les événements qui ont lieu dans un sous-bois, ... Le *fait historique*, lui, va avoir *tendance à se différencier par sa signifiante*. Le fait naturel, en se séparant du fait historique, fait apparaître dans la factualité en général une distinction entre indifférence ou insignifiante d'une part et (un faire-)« différence » et signifiante de l'autre. Il appréhende la représentation d'une totalité informe de tous les faits, dont ne ressortent que les faits d'« importance », ceux qui vont marquer le temps historique par les ondes d'efficace, les effets rayonnant à partir d'eux dans le réel historique. Seuls ces faits sont dès lors à proprement parler historiques.

Le *fond de l'histoire* est dès lors celui d'un arrière-plan, d'une grande *multiplicité secondaire*, dont ressortent des faits en nombre fini, à caractère prégnant et avec un potentiel de détermination et de configuration de la masse à l'arrière qui s'organise suivant les articulations effectuées à l'avant : il y a *scansion et articulation de la masse-fond par ces formes* qui en émergent comme les lignes de force de l'organisation du fond.

La *nouvelle* recherche historique et vision de l'*histoire* inaugurée par l'école des *Annales* est une entreprise de distanciation par rapport à ce type d'histoire événementielle toute rétrécie sur ces lignes que tracent dans la matière historique les grands événements (grandes batailles, successions dynastiques, grandes alliances et retournements d'alliance), les grands hommes (le plus souvent chefs politiques ou militaires) et les grands tournants de l'esprit (dans la culture intellectuelle, artistique, technologique). Les *lignes de la vraie détermination sont rendues au fond*, à ce qui justement ne se détermine pas événementiellement selon ce mode d'observation de l'histoire, c'est-à-dire selon les distinctions directrices qui en constituent l'objet en orientant les « sélections » opérées dans cette manière de faire et de voir l'histoire.

Ainsi, le « fond » historique apparaît, depuis la découverte du temps long et la secondarisation de l'histoire de l'événement, comme ce soubassement structurel du temps court de l'événement. Le *temps long* prétexture pour ainsi dire le *temps de l'histoire événementielle*, la préforme et la lie à une matrice de génération hors de laquelle elle ne peut advenir. L'événement n'a de sens qu'à partir du *fond* qui l'*explicite* et l'*interprète* comme ce qui est devenu fait parmi une série de contingents, c'est-à-dire de faits qui auraient également pu advenir, mais qui tous ont leur sens dans ce fond. Tout n'est donc pas possible dans l'histoire : il ne peut surgir de son fond que ce que les *structures* qui y sont peuvent produire et ce que le jeu de leur être défiées et *stimulées par des contingents* ou des futuribles qui se rapprochent de la surface de réalisation peut produire. L'événement, s'il donne parfois l'impression qu'il est improbable ou surprenant, ne fait sens qu'à partir de ce qu'il sollicite et stimule dans le

temps long. La volonté et l'agir humains ne peuvent dessiner une « forme » historique quelconque que sur la texture d'un fond.

En même temps, il faut voir que le *fond n'est pas qu'une texture inagissante*, mais qu'il est précisément actif comme une texture pré-déterminante, sur laquelle des multitudes d'événements prennent place. Les *potentiels de variation situés dans le fond* sont des ressources, des réserves virtuelles où s'accumule un *surplus de possibles* permettant *évolution*, bifurcation, mutation des textures du fond elles-mêmes. Il y a là une *dialectique* entre *processus et structure* que la théorie des systèmes, surtout luhmannienne, a mis en évidence avec un primat de l'opération singulière laquelle n'est jamais une simple réalisation processuelle à l'intérieur d'une matrice structurelle, mais une réalisation qui, à chaque fois, re-produit le sens de la structure sous un nouveau jour et en stimule les évolutions. Elle ajoute, du simple fait qu'elle se réalise, à son propre sens et son effet. *Toute opération du processus, du simple fait qu'elle advient, revirtualise la structure* et y suscite quelque chose que nous pouvons saisir au mieux avec ce que la théorie de l'évolution appelle la « *variation* ». La répétition elle-même, dans la dimension par exemple quotidienne, coutumière ou encore formelle de la communication sociale – dont l'histoire est histoire –, relève de cette variation. Le *fond de l'histoire*, pensé comme le temps long des structures et des stabilisations durables de processus majeurs, est à comprendre comme un *médium en résonance constante*, réservoir de très grandes virtualités de la variation. Toute inscription sur ce fond, toute advenue d'un fait dans sa texture, quelque étroite que soit son adhésion à celle-ci, constitue une stimulation de ce fond à la variation. Les *actualités du processus sont des virtualisations de la structure* où toute inscription se fait comme réalisation à la fois d'une conformité (structurelle) et d'un écart (processuel) produisant de petites amplitudes variationnelles, défaisant tout déterminisme par la structure et donnant au processus une facticité et une inventivité que la structure ne peut jamais résorber. C'est ainsi que le fond se constitue comme ce qui héberge les virtualités de l'évolution, la bifurcation et la mutation.

Nous pourrions nous en tenir là sur le sujet de *l'histoire vue à travers la théorie luhmannienne du médium comme fond* sur lequel une forme vient se délinéer – théorie que Luhmann développe, comme on le sait, à partir de quelques idées formulées par Fritz Haider. La manœuvre théorique est, pour qui connaît bien les nombreux développements que Luhmann a donnés à cette intuition haiderienne de la médialité, assez simple. En effet, il s'agit de penser la médialité à contre-courant de ce que la tradition philosophique a figé dans le concept de matière (corrélant avec celui de forme); il s'agit de sortir, ce faisant, le fonctionnalisme actionnel d'un Parsons de son alignement sur une compréhension rigide de la structure; il s'agit d'inverser les schématismes du finalisme fonctionnaliste à partir d'une reprojektion du concept de fin (*Zweck*) et de montrer la contingence et l'intersubstituabilité de fins comme points de vue de l'observation orientée sur l'idée de fonction; il s'agit de découvrir le *nouveau sens de la virtualité* de ce qui fait fond pour une actualisation quelconque, c'est-à-dire pour l'advenir d'une opération dans un système quelconque; il s'agit enfin de faire le lien avec l'idée d'une « *différence* » inéluctable, toujours à l'œuvre dans l'occurrence de toute opération, c'est-à-dire l'actualisation de tout acte, qui le fait précisément toujours aller au-delà

de ce qu'il pose en lui-même, pour lui faire marquer un *déplacement* en lequel il opère toujours au-delà de sa propre portée.

### Une théorie postontologique de l'histoire

Je pourrais continuer à énumérer d'autres pièces théoriques luhmanniennes capables de se consteller autour de cette idée d'observer l'histoire à partir d'un point de vue médiologique (c'est-à-dire opérant avec la distinction médium-forme). Partout où Luhmann opère avec des distinctions semblables et les pièces théoriques qu'il développe autour d'elle, il travaille à faire advenir dans les sciences humaines et sociales à la fin du 20<sup>e</sup> s. un *mode d'observation* particulier. Ce mode d'observation, je l'ai qualifié de *postontologique et d'hyperthéorique*<sup>9</sup>. Entrer dans le détail de la manière dont un tel mode se construit, s'atteint et se conserve, c'est demander le plan de construction de la machine de pensée luhmannienne – ce à quoi je me suis essayé, mais que je dois éluder ici par l'impossible de le faire cursivement. Je me limite ici à esquisser rapidement une voie où pourrait s'engager une *théorie postontologique de l'histoire* et une pratique de celle-ci qui serait marquée par la perplexité de continuer à faire de l'histoire comme si de rien n'était et comme si son objet n'était rien d'autre que ce passé historique que tout le monde connaît si bien et qui représente un des objets les plus intuitifs qu'une science puisse se donner. Si l'histoire devait accomplir ce qui, ça et là, s'accomplit dans d'autres sciences du sens qui s'ouvrent au sens de la *perte de l'ontogenèse* – c'est-à-dire de l'identité et fermeté du sens – de leurs objets, alors elle serait pleinement exposée à l'attraction de la théorie luhmannienne. Si cette attraction devenait effective, la science historique irait toujours plus profond dans l'exploration de l'« *inexistence* » du *substrat* qu'elle a toujours sup-posé pour former la matière de l'histoire.

Faire de l'histoire non pas à la manière de Luhmann, car il n'a lui-même jamais fait œuvre d'historien – ses études de sémantique historique ne peuvent être confondues avec une pratique historienne au sens strict –, mais en étant informé par sa théorie et formé à elle, c'est assurément la faire d'une manière tout à fait novatrice. Non pas que tout d'un coup les faits historiques y apparaissent comme incertains ou révisibles ; non pas non plus que le métier de l'historien s'en trouve transformé ; à la rigueur, même les grands schématismes de la causalité historique, si problématiques en soi, peuvent être laissés hors du champ d'une *transformation luhmannienne de l'observation de l'objet historique* par la science de l'histoire. Je voudrais dans ce qui suit *montrer une voie de désontologisation de l'histoire* et pointer ce que pourrait signifier une information de l'observation historique par la théorie luhmannienne. J'en reste au thème qui m'a occupé jusque-là et tente un approfondissement de la question du fond de l'histoire comme arrière-plan d'apparition des formes historiques sur lui. Je tente d'aller plus loin que le « guess » (structurel-processuel) que je viens de donner et qui pourrait paraître suffisant pour bien des luhmanniens et des historiens tentés par le luhmannisme.

9 Dans mon *Kontingenz, Paradox, Nur-Vollzug. Grundprobleme einer Theorie der Gesellschaft*, Konstanz UVK (Universitätsverlag Konstanz) 2004.

En effet, l'histoire comme science peut se satisfaire, à la différence de l'anthropologie par exemple dont toute recherche et toute étude pose le problème épistémologique de l'altérité, des modes et des présuppositions de sa construction, de trajets assez courts dans la direction d'une désontologisation de son objet. En effet, *l'histoire* vient de loin, pour ainsi dire: elle est, *parmi les sciences humaines* et sociales, celle qu'on peut estimer *le plus tentée par les inerties ontologiques*. Quoi de plus rassurant, en effet, que l'histoire comme objet, ce domaine de faits qui ont tout des faits qui nous sont si familiers dans le présent et que vient qualifier un unique attribut, celui qui leur adjoint la caractéristique d'être passés? L'histoire semble ainsi *toujours relative au réel le plus intuitif* et le plus évident. Dès lors, la proposition de la piste indiquée, laquelle fait apparaître le fond de potentialisation de l'histoire et de l'indétermination de ses effets, demeure tout à fait valable et mène assez loin sur la voie esquissée. Ma thèse est cependant qu'elle n'est ni unique ni suffisante; que là où la théorie luhmannienne doit déployer véritablement ses potentiels de désontologisation, on ne peut se dispenser de convoquer les *perspectives paradoxologiques et superthéoriques* qui sont son acquis le plus original et le plus puissant.

Appliquée à la problématique du fond et de la forme, l'ouverture de ces perspectives fait apparaître les *rappports fond-forme* comme l'*effet d'observations contingentes* selon des *distinctions directrices mouvantes* et que celles-ci demandent à être *réintroduites en elles-mêmes pour se nouer, a recentiori, dans leur acte* lui-même. Telle est la manœuvre théorique indispensable qui introduit aux modes d'observation hyperthéoriques, entrevus par Luhmann<sup>10</sup>, et construit les points de vue de latitude extrême et de nouage dernier caractéristiques de sa théorie. En ce qui concerne l'histoire, ce dont il s'agit, c'est de voir comment le mode d'observation qui fait émerger devant le regard l'histoire en tant que telle est lui-même relatif à un présent ultime qu'aucune réflexion ni aucun nouveau nouage ne peut déborder. Ainsi l'on peut dire que le problème posé ici par cette *structure de relationnement des passés et des présents* est celui du nouage théorique de l'objet qu'est l'histoire en un présent qui en assume le statut d'un *site de relativité absolue de l'observation* de toute histoire. Il n'y a d'histoire que pour un présent qui en est, à chaque fois, le dernier terme en lequel tous les présents passés s'historisent dans un emboîtement d'images présentes de présents et de passés historiques. Le *fond* sur lequel l'histoire se délinée est alors celui de ces *emboîtements d'images de soi du temps historique comme succession d'états d'être-pour-soi de présents historiques*.

### L'aperception historisante

Pour expliciter le plus succinctement possible cette nouvelle conception du fond de l'histoire, je commencerai par m'interroger sur la manière dont du temps devient historique, c'est-à-dire se conçoit et se comprend comme un temps de l'histoire.

10 Luhmann les appelle superthéoriques. J'introduis ici une terminologie qui se démarque légèrement de celle de Luhmann parce que j'ai développé ailleurs une conception de ces points de vue qui généralise leur structure et déduit de cette généralisation quelques conséquences épistémologiques.



Je partirai pour faire simple et pour que mon développement reste très intuitif, du présent qui est le nôtre, sans me poser la question, en un premier temps, de sa spécificité<sup>11</sup>. Dans notre présent, il y a une multitude de choses que nous reconnaissons facilement comme ne lui appartenant pas, mais comme appartenant à un passé que nous n'avons pas de mal, souvent, à situer. Ce qui est frappant, c'est que *tant la reconnaissance de cette non appartenance (au présent) que de cette appartenance au passé, se fait en un éclair*, comme d'un coup. C'est pourquoi nous parlerons d'une *aperception du présent*<sup>12</sup> comme présent, ainsi que d'une *aperception du passé*<sup>13</sup>, saisissant celui-ci parfois de manière assez précise sur un repère du temps historique.

Dans les conditions qui sont les nôtres et qui font contexte et donnent sens à une visée d'objets et d'aspects du monde comme historiques, ces deux *aperceptions* sont des *aperceptions historisantes*. En langage phénoménologique: pour constituer un objet comme historique, c'est-à-dire pour qu'il puisse prendre le sens d'un objet qui est tombé, avec tous ses contemporains, dans un passé qui se comprend comme historique, il faut que dans un acte de conscience un sujet, situé dans un présent vivant, le vise comme tel et que sa visée se remplisse d'une intuition qui le donne dans l'évidence de sa qualité historique. Une intentionnalité qui projette le sens de l'historicité doit s'actuer dans des vécus de la conscience qui, telle est notre thèse, ont un caractère *aperceptif*. C'est-à-dire que la qualité d'historique advient à l'objet historique – un meuble, un texte, un air de musique, un vêtement, ... – d'une manière spéciale qui se décrit principalement à partir de son *instantanéité*, c'est-à-dire de la *fulgurance de sa saisie et de sa concomitance avec la constitution autonome* par rapport à elle *de la substance objective* du noème visé: cela veut dire que le meuble, le texte, etc. sont visés d'abord comme les choses qu'ils sont – avec les qualités substantielles objectives qui font qu'ils sont ce qu'ils sont –, en même temps que se fait, comme en un éclair, une prise de conscience, un se rendre compte que ces choses ne sont pas d'aujourd'hui.

Je m'interromps ici et ne creuse pas plus avant l'édification phénoménologique de l'acte (Aktaufbau) *aperceptif* de la visée historisante. Il s'agit pour le moment d'enrichir la saisie de cette *aperception* par la description et l'analyse de phénomènes qui en sont exemplaires.

Tout le monde connaît l'effet que fait sur nous un film relativement récent, mais que séparent déjà de nous deux ou trois ans – sans que nous en soyons informés. Les images semblent de temps en temps demander une attention particulière, posent comme des questions latentes. Prend consistance à force une interrogation, qui devient vite courante, et qui veut savoir si l'air et les choses du film sont d'aujourd'hui. Une coupe de cheveu, la fréquence de certains modèles de voitures, qui s'aperçoit – d'*aperception* – comme l'absence

11 Il ne s'agit pas non plus de savoir si ce que nous reconnaissons dans notre présent est transposable à l'ensemble des présents historiques.

12 Je renvoie aux développements consacrés à ce concept dans mon *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris Ganse Arts et Lettres 2010.

13 On verra plus loin que l'âge est vu sur les personnes par *aperception*. Les différentiels d'âge – quand on revoit des personnes après des années – sont saisis dans des surprises *aperceptives*. Je renvoie à Proust qui médite sur l'énigme de la co-perception de l'âge avec la personne.

d'autres modèles – les modèles vraiment contemporains –, la taille de certains pantalons, la musique d'une chanson, des maniérismes d'expression,... deviennent « puzzling » et petit à petit éveillent des *aperceptions d'« historicité » du temps, des choses, des contenus et du « Mitteilungssinn »*<sup>14</sup> (le sens que prend la communication même du sens-contenu) même du film.

L'aperception historisante du passé très récent est en elle-même un phénomène d'une assez grande clarté et décision des formes, même si par définition elle a affaire au vague de ce qui est encore trop proche d'un aujourd'hui pour s'en distinguer dans une aperception forte de sa prétérité. Par contre, là où cette *aperception* est *pleinement opérante*, c'est quand elle épouse la cadence de l'historisation aujourd'hui la plus courante et la plus simple à manier : celle de la *décennalisation du temps collectif*. Il est ainsi question d'années 90, 80, 70, 60, etc. dont ceux qui les ont vécu ont une sorte de souvenir substantiel, alors que ceux qui ne les ont pas vécues n'en n'ont pas moins des représentations très intuitives et souvent assez fortes, leur venant de films, de musiques qu'ils connaissent bien ou qu'ils affectionnent. La décennalisation concerne aussi le temps collectif de l'histoire politique et économique, le temps de la vraie histoire, celle qui monte vers nous de tout son sérieux et dont les chemins à travers les décennies ne sont pas toujours aisés. Le *temps décennalisé* peut s'observer préférentiellement au point de vue du *vécu individuel en phase avec la culture* (film, musique, pub, communication, consommation) et en avant-plan du temps de l'histoire, qui se fait en général ailleurs, dans les régions encore « historiques », c'est-à-dire vivant les conflits politiques et militaires qui doivent encore décider du sort de multitudes d'individus pris sur leurs territoires<sup>15</sup>. La décennalisation connaît parfois des *affinements* comme quand on différencie le début, la fin, la première / deuxième moitié d'une décennie, le paquet décennaire cependant gardant une très forte consistance, comme si l'histoire s'organisait spontanément selon sa *cadence* et laissait émerger une sorte de structure de succession au sein de laquelle les décennies forment, à chaque fois sous le signe du ou des changements qui les caractérisent le plus, des *tranches* assez clairement profilées de l'histoire de la culture, de la technologie ou du « monde ».

Un film des années 80, par exemple, est tout de suite « aperçu » dans sa prétérité et la patine qui recouvre déjà son air, ses choses, ses styles et ses formes. Il en gagne pour beaucoup un grand charme : rien n'est plus touchant parfois que le souvenir d'une décennie vécue par l'individu et dont les traits se fondent avec ce qui s'en est tracé dans son histoire personnelle. L'*aperception historisante* fonctionne ici d'une manière qu'on pourrait dire *intense* : elle est comme l'image renversée de *l'autre aperception, climactérique*, qui nous fait tout de suite « voir », sur une personne de notre connaissance que nous perdons de vue et revoyons cinq, dix ou vingt ans plus tard, l'âge qu'elle a pris ; l'aperception historisante nous montre

14 Sur le concept de *Mitteilungssinn*, voir l'ouvrage cité plus haut (*Aperceptions du présent*), p. 158s. ainsi que mon *Orexis, désir, poursuite. Une théorie de la désirance. 1. Orexis. L'animation du corps*, Paris Ganse Arts et Lettres 2012, p. 27ss et 235ss.

15 Historique s'oppose donc ici à post-historique, notion que j'ai reprise et développée pour élaborer le concept d'une existence mondiale ou planétaire par-delà la détresse et que j'ai qualifiée de postanankastique.

nous-mêmes et nos proches contemporains à un âge révolu, avec une *surprise aperceptive*. Toutefois, à isoler le point de vue de l'intensité, nous pouvons faire remarquer que cette aperception est moins intense que celle du vieillissement. Quant à l'aperception du rajeunissement qui existe aussi et se trouve produite par l'appréhension de témoins (photographiques ou filmiques) de tranches passées de la vie d'un individu, elle est assez particulière du fait même qu'elle s'accomplit sur des témoins de ces tranches et non pas, comme celle du vieillissement, sur les individus eux-mêmes, dans leur présence « en personne »<sup>16</sup>.

La variabilité de l'aperception historisante se comprend à partir de ces exemples d'aperceptions très prégnantes qui sont au fondement d'une compréhension de l'histoire fondée dans une *sensibilité très fine à des différentiels de changement*. Il est clair que les sociétés pré-modernes et les cultures extra-européennes qui ont vécu sur de très longs espaces de temps dans des cadres coutumiers relativement stables<sup>17</sup> ne disposent pas de telles aperceptions. Ici opèrent de tout *autres visées d'« historisation »* qui s'appuient sur des *rythmes cardinaux*, en partie cosmiques, mais essentiellement rituels<sup>18</sup> et *générationnels*. En particulier, ce dernier est basal, en l'absence de tout autre. Mort et extinction de la génération qui précède – le sujet au point de vue duquel nous nous plaçons – sont des facteurs de l'aperception d'une montée dans le temps et d'un *basculement d'une classe d'âge vers l'autre versant*, inéclairé, schématique du monde. L'ancestralisation des morts-vieux les rend témoins de plusieurs scènes : de ce qui fut avant et de ce qui est après. Ils sont surtout constitués témoins du passé, non pas principalement de changements, mais de l'état des choses d'avant. Ils sont les seuls qu'on puisse interroger sur cet état. Sans eux, cet état ne serait pas. En un sens, ils font le temps d'avant parce qu'ils en viennent, qu'ils l'ont vécu dans les rythmes de son déroulement et que ce qui de lui au présent change n'est que le changement de leur corps dans le recul en eux de la force et de l'élan. Ainsi le *passé « historique » dans certains cadres* culturels n'est que la vue de la *déchéance d'une classe de corps*, alors que leur bande monte vers les limites du visible et en gagne en savoir du passé et en sagesse.

16 Il y a bien sûr des aperceptions du rajeunissement qui se font sur les individus eux-mêmes, mais uniquement dans un sens métaphorique. Ce n'est que dans les contes que nous rencontrons de vrais retours à un âge passé du corps et de son apparence dans la vie – par les effets magiques d'une fontaine de jouvence ou d'un autre moyen d'enchantement. L'arrêt ou l'absence de vieillissement est, de son côté, également une configuration aperceptive de l'âge sur une personne. Nous n'entrons pas dans son détail – qui exigerait l'interprétation de fictions narratives comme celle du *Dorian Gray* de Wilde.

17 Les cadres géographiques et écologiques sont souvent moins stables que les cadres coutumiers. Quant aux cadres historiques au sens de l'interaction avec des groupes humains voisins, elles sont très variables et d'une extrême contingence, ce qui fait qu'il est difficile d'en tenter une typologie ou de généraliser un énoncé les concernant, même aux stades les primitifs de l'histoire.

18 Le lustre, à Rome, est un temps rituel-ferial qui marque un quinquennium dans le temps collectif. Il existait à Rome des fêtes à très longs cycles – l'une était fêtée deux fois par siècle, dans un intervalle de 49 ans.

## Histoire et historisation

Pour un grand nombre de cultures, les changements des cadres religieux, sociaux, géographiques, écologiques, politiques et coutumiers peuvent, sur des temps assez longs, demeurer minimes, inaperçus ; seule la montée des générations vers les bords de la vie et leur disparition-schématisme derrière ces bords font l'aperception de l'écoulement vers le passé des choses humaines et sa projection dans une catégorie du passé collectif. C'est dire que l'*aperception historisante* et, du coup, la notion même de l'histoire telle que nous l'entendons depuis qu'un temps humain-collectif linéaire et autonome par rapport aux temporalités / cyclicités cosmiques et religieuses s'est conçu, est *loin d'être présente partout* où les hommes constituent le sens de cet écoulement vers le passé de leurs affaires et de leurs existences. L'*histoire* n'est dès lors que le *produit d'un processus d'historisation* qui constitue le passé en une objectivité spécifique au sens complexe visé dans une intentionnalité étagée et appuyée surtout sur une aperception qu'il faut spécifier comme historisante. L'histoire est une dimension spéciale de la factualité et de la successivité qui ne s'aperçoit pas sur la base d'un simple changement d'un état à d'autres qui lui succèdent. Beaucoup de cultures connaissent des passés mythiques ou cosmiques<sup>19</sup>, une cyclicité des âges du monde qui n'ont rien de commun avec l'histoire. Il faut que l'*aperception du changement*, pour qu'elle puisse être posée comme *historisante*, se fasse sur la base d'une *différence que fait en un présent une représentation du passé par lui-même*, c'est-à-dire la représentation d'une image de soi du passé que ce passé a produite alors qu'il se trouvait à la pointe présente de l'histoire.

La question qui se pose dès lors est celle des *seuils d'historisation*, c'est-à-dire des seuils à partir desquels une tranche de temps se détache des fondus présent-passé qui font l'épaisseur de durée de l'aujourd'hui historique, et devient l'objet d'une aperception historisante. Toutes les observations de l'évolution des visions de l'histoire soulignent la tendance, qui ne cesse de s'accuser depuis le début de la modernité, à une *intensification de l'historisation par un raccourcissement croissant des tranches de temps historisées*. L'*accélération* dans la succession des « modes » (de faire et de communiquer) est un constat sociologique : Hermann Lübbe a montré comment, depuis le début du 20<sup>e</sup> s., la durée de vie de mouvements novateurs dans la littérature, la peinture, l'art en général, n'a cessé de diminuer<sup>20</sup>. Certes, l'insistance sur l'accélération comme l'un des phénomènes centraux du présent semble tout à fait légitime, car l'accélération est un phénomène quasi écrasant en son évidence et intuitivement très robuste. Cependant, une telle insistance voile la vue sur ce qu'est l'historisation en dehors de l'accélération extrême. Comment, du coup, penser l'historisation

19 Même là où le fait cosmique prend la forme d'une catastrophe naturelle qui transforme de manière décisive l'ensemble des conditions écologiques d'une société, cet impact majeur sur l'histoire humaine ne suffit pas pour en faire un fait historique inscrit dans la factivité-successivité d'une histoire humaine ; il ne suffit pas non plus pour que s'en inaugure une « histoire ». L'antiquité garde un vif souvenir de telles catastrophes naturelles et aime à le transmettre de génération en génération. De tels souvenirs ont souvent livré la base pour les hypothèses les plus fertiles, les plus largement explicatives, les plus historisantes, du coup, des historiens ultérieurs.

20 Lübbe, Hermann, *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin Springer 1992.

des premiers siècles de la modernité qui ne connaissent pas encore l'intensité accélérative des présents les plus récents ?

La thèse qu'on pourrait formuler ici est la suivante : l'*histoire* est au fond, ou encore *en son fond*, en tant qu'elle se produit comme un effet d'historisation par aperception de la différence entre deux états du monde humain, l'*opération d'un relationnement emboîtant d'au moins deux images historiques* dont l'une est toujours ancrée dans un présent ultime et forme la buttée d'une reprojection *a recentiori* en arrière d'elle, dans le passé historique, d'aperceptions historisantes, et dont l'autre représente un point de répercussion d'une reprojection semblable historisant d'une manière semblable un passé de faits de l'homme, qui apparaît dès lors comme un passé historique derrière elle. *Pour que de l'histoire advienne, il faut qu'opère ce dédoublement de la relation d'un présent à un passé historique.* Ce double relationnement est le « *pas* » d'inscription de l'histoire, cette manière qu'a le temps collectif de se construire par un « point » (de couture) qui perce d'abord la surface de fuite du temps sur la ligne de son moment ultime et qui de là part en arrière vers un autre endroit où se pique à nouveau la surface du temps pour repartir vers le passé ; mais cette relance de l'historisation se fait par un deuxième piqué de la surface qui tient quasi définitivement celle-ci, le « point » ou le fil de relationnement se faisant d'une piqûre au point du présent ultime qui repart vers un point du passé où une double piqûre est faite qui ramène finalement le fil au point présent où il a son point de nouage dernier.

L'image d'un point de couture que nous utilisons ici pour donner une idée du relationnement complexe qui opère dans toute historisation du temps a l'avantage d'être à la fois intuitive et précise. Elle a surtout une forte adéquation du fait qu'elle montre que si l'histoire apparaît toujours comme inscrite dans une succession linéaire suivant le fil d'un temps historique, elle est faite, comme visée d'historisation ou constitution du sens même de l'historicité d'un objet, d'un *emboîtement d'images produites à chaque fois par l'aperception d'un différentiel historisant* : en un point du temps jaillit le sentiment d'une différence entre deux « allures », deux manières d'être qui donnent à un objet identique une « coloration », un attribut que les linguistes diraient « supra-segmentaire » à chaque fois différent. J'ai souligné plus haut l'analogie de cette manière de construire l'historicité d'un objet avec le vieillissement. Il nous faut à présent nous rendre compte de l'ambiguïté de ce phénomène.

### L'emboîtement des images du temps historique

Partons encore une fois d'un exemple. On s'intéresse à un mouvement littéraire ou social de notre histoire comme le libertinisme du 18<sup>e</sup> s., et là en particulier à l'une de ses figures, majeure, Casanova, grand voyageur qui a parcouru l'Europe dans tous les sens et dont les fans – internautes – sont capables de calculer, au kilomètre près, les incroyables courses. La mémoire s'aide ici d'images de certains de ces lieux parcourus, Rome, Stuttgart, Dresde, parmi des centaines d'autres. Ces images, on les choisit d'époque pour s'imprégner de l'atmosphère historique du lieu, se transporter en imagination dans ces villes telles qu'elles étaient lors du passage du fantasque voyageur. On a donc recours à des *représentations de soi de ces villes alors qu'elles étaient ce qu'elles étaient* : ce qu'elles étaient, nous l'apprenons, le

reconnaissons à ces représentations qui datent de cette époque même. Sans ces représentations, nous n'aurions aucune idée de ces lieux, au cas où ils auraient disparus, qu'une idée partielle s'ils ont été partiellement préservés, qu'une idée biaisée si ce qui s'est conservé a subi des transformations plus ou moins importantes de sa facture ou de son environnement – lequel en se modifiant transforme les relations qui s'établissaient du site à l'objet et inversement. Un centre ville qui s'est bien conservé a vu se construire tout autour de lui une ville moderne avec ses trams, ses buildings, ses voies rapides, ses lignes de tension électriques, ... Dès lors, pour retrouver la couleur locale de l'époque, nous pensons qu'il n'y a pas mieux que de replonger dans les représentations que celles-ci s'est donnée d'elle-même. Ce sont des atmosphères que nous voulons y retrouver.

Un objet historique a donc plusieurs manières de se donner à nous comme tel, c'est-à-dire visé et construit en son « sens » comme « objet-historique ». L'aperception historisante qui le produit dans ce sens opère avec une différence entre ce qu'il fut et ce qui est, même si ce qui est lui est identique, c'est-à-dire même si l'objet s'est conservé dans le présent identique à ce qu'il a été. Ces manières de la *donation de l'objet historique* sont des *présentifications* de cet objet allant d'indications qui se réfèrent à l'objet lui-même « en personne » – pour s'exprimer comme les phénoménologues. L'objet peut avoir été anéanti et ne plus exister dans le présent ; de lui ne « témoignent » que d'autres objets qui documentent son existence : textes qui le mentionnent, représentations graphiques ou sculpturales de ce qu'il fut, ces témoins pouvant être au plus tôt contemporains de l'objet et au plus tard contemporains d'autres témoins, tardifs par rapport à sa première existence, qui en ont gardé mention. De l'objet peuvent subsister des parties ou des fragments : ruines, restes, débris, traces. D'objets historiques qui ont complètement disparu et dont il ne reste aucun témoin, il n'y a nulle manière de produire une visée historisante, alors même qu'on peut imaginer des vies quotidiennes à des époques historiques lointaines qu'on peuple et meuble avec des suppléments qui amplifient les scènes historiques en partant des vestiges et des témoignages encore existants.

L'aperception historisante s'est appuyée, pendant une assez longue période, – qui s'étend dirait-on grossièrement de l'antiquité tardive jusqu'au 18<sup>e</sup> s. – sur les vestiges du temps passé restés dans les environnements urbains ou même agrestes à l'état de ruines – restes d'objets en partie debout, mais subsistant à l'abandon à travers un temps autre, qui n'est plus le leur. Or, les ruines font flotter sur les lieux et les objets qu'ils historisent une atmosphère ambiguë qui n'est plus celle de la première vie des objets dont ils sont les restes. L'imagination doit faire de grands efforts pour aller de ces restes à l'original et le retrouver dans sa manière d'être là et de se vivre dans ses environnements et les tissages de l'échange social autour. C'est pourquoi une prime est posée sur tous les témoins historiques – eux-mêmes objets historiques d'un certain type – qui *apprésentent ce moment non-objectif* qui est de l'ordre de la *tonalité de signifiante*, du moment supra-segmentaire de la connotation, de l'atmosphère, de l'environnement confus qui fait contexte et informe décisivement le sens. Il s'agit là souvent de représentations ou *images expresses de l'objet* en question, de textes qui le décrivent ou en décrivent les environnements, de vestiges qui font apparaître, dans leur élan et dans

la vivacité de leur signifiante, les moments premiers de l'émergence d'un sens en l'objet et en son usage<sup>21</sup>.

Dans l'exemple pris plus haut d'une recherche visant à accompagner d'une illustration, d'une appréhension vivante et intuitive du paysage général de la mobilité d'un aventurier libertin du 18<sup>e</sup> s., on aura très naturellement recours à des *représentations graphiques* (tableaux, gravures,...) d'époque, des vues de villes avec leurs quais, leurs palais, leurs ruelles. Les *images* peignent, portaient, routes, paysages, monuments. Elles représentent une sorte de *récit graphique* et sont elles-mêmes en quelque sorte voyageuses, car elles semblent épouser le regard de qui passe et a le temps d'un regard, tout voyageur ayant tendance à dérouler, d'un geste essentiel au « voi-age », ce qui s'ouvre devant lui d'espace à la manière d'une narration où se racontent à lui les parties du monde qui l'admettent à entrer en elles, à suivre leurs pliures. Les sujets de ces images sont narratifs, alors même qu'ils ne sont que « tableaux »<sup>22</sup>: chènes qui se tiennent en bordure des chemins; finesse des feuillages et ampleur de leurs frondaisons; routes dévalant des monticules et allant vers des hameaux, des villes avec leurs murailles et leurs clochers; calme et lenteur des choses en lesquelles les travaux et les jours des hommes sont plongés; rendu stylisé des anatomies humaines<sup>23</sup>, avec leur athléticité basale, leurs physionomies de caractère, leurs gestes coutumiers, leurs « modes » vestimentaires, leur folklore. Là où ces images graphiques manquent, on peut laisser témoigner des « textes » d'époque. Ces textes ne fonctionnent pas autrement que les images décrites et offrent à l'aperception historisante un matériel très analogue à celui des représentations graphiques. En effet, ils *peignent*, représentent, font voir, surtout font sentir – apercéptivement – l'éloignement ou proximité des manières d'être des gens qui sont « sur place », leurs manières de sentir et de penser. Les textes parlent de parole, mais n'en participent pas moins de la même « portraiture » des choses que les images contemporaines (de l'imagé en elles) que nous évoquons. Nous avons là un double mouvement du « tableau » à la *narration* et des *textes* à la « portraiture » dans un environnement général d'« images lentes » ou s'imaginant lentement.

Tant que cette représentation d'un objet relève d'une *contemporanéité à soi de l'objet et de sa représentation*, elle fonde, comme nous ne cessons de nous en convaincre, l'*aperception historisante* qui *affleure dès qu'un différentiel sépare cette représentation d'une autre* qui, à travers l'écart de non-contemporanéité, fait apparaître l'historicité de la première. Il nous faut à présent tenir à côté de cette représentation de soi d'un présent historique (la lithographie 18<sup>e</sup> d'un « paysage » 18<sup>e</sup> (A)) d'autres représentations non contemporaines du même

21 Que celui-ci soit thématique ou non thématique.

22 Les tableaux sont narratifs parce qu'ils situent le plus souvent la vue dans une action d'approche de son foyer. Ainsi l'approche ou l'entrée d'une ville qu'on voit au loin avec ses églises, ses tours, ses remparts. Ces tableaux construisent souvent une vue panoramique qui permet de « composer » en juxtaposition une variété de scènes et de reconnaître une variété de mouvements et de directions de l'action lente des choses, des bêtes et des hommes.

23 La stylisation est souvent très accentuée quand elle touche les terminaisons des membres du corps, mains et pieds, doigts et orteils.



objet « physique » ( $\alpha$ ) mais qu'est-ce? – dans l'hypothèse, évoquée plus haut, où cet objet, par exemple la place centrale d'une ville, n'a aucunement changé. Nous choisirons comme exemples de représentations non-contemporaines :

- un daguerréotype du milieu du 19<sup>e</sup> s. (b),
- une photographie noir et blanc des années 20 (du 20<sup>e</sup>) (c),
- une photographie noir et blanc des années 50 du 20<sup>e</sup> (d),
- une photographie couleur des années 80 du 20<sup>e</sup> (e),
- une photographie faite avec un smart phone du début des années 2000 (f),
- une photographie faite avec un smart phone d'aujourd'hui (g).

Ensuite, il faut répéter l'expérience en déplaçant l'objet de l'observation de l'objet réel (dans notre exemple l'objet « physique » qu'est la place en question) vers ses représentations. C'est-à-dire qu'ayant jusque-là :

$A = A(\alpha)$ ,  $b = b(\alpha)$ ,  $c = c(\alpha)$ , etc.,

il nous faut passer à la construction de

$b(A)$ ,  $c(A)$ ,  $d(A)$ , etc. ;

puis  $c(b)$ ,  $d(b)$ ,  $e(b)$ ,  $f(b)$ , etc.,

puis  $d(c)$ ,  $e(c)$ ,  $f(c)$ ,  $g(c)$  ;

puis  $e(d)$ ,  $f(d)$ ,  $g(d)$  ;

puis  $f(e)$ ,  $g(e)$  ;

puis  $g(f)$ .

Il faudra ensuite construire des emboîtements plus complexes : tels  $e(c(A))$  ou  $g(e(c(A)))$ .

Il ne s'agit nullement de s'attacher à produire des permutations complètes. Il faut essentiellement *voir l'œil*, le regard vagant d'un point de médiation de la vue à l'autre, l'œil derrière l'appareil et l'œil aussi sans l'appareil et indépendamment de lui impliqué lui-même dans des rapports d'emboîtement. L'œil veut dire ici l'*observateur dans le présent à chaque fois ultime* ; il dit l'*instance de l'observation a recentiori*. À chaque fois que l'œil s'éloigne au-delà de ce présent, celui-ci devient un passé (historique) ; à chaque fois que l'œil se place au point d'un nouveau présent, il historise le passé dans la mesure où advient pour lui une aperception historisante qui fait apparaître un différentiel présent-passé et médiatise ainsi, en l'œil, le ressenti d'avoir changé de présent, d'avoir laissé se détacher une épaisseur de sa présence de son opération actuelle et de la faire être comme le dernier passé pour lui. Quand tombe une telle épaisseur du présent dans le passé historique – par l'opération de l'aperception historisante –, l'œil qui constituait la présence tantôt historisée ne se conserve, au point de cette présence passivée et historisée, que sous la forme d'une *représentation où s'archivent toutes les visions-qui-ont-été-de-l'œil* à cet endroit. C'est cette représentation que nous appelons A et qui se définit comme la *représentation contemporaine d'elle-même d'un objet historique* et qui se retrouve dans les « témoignages » où les visions-qui-ont-été-de-l'œil se sont conservées à la manière d'une sédimentation dans un médium représentatif / figuratif-expressif ou simplement expressif.

On peut tenter de ces faits (complexes d'emboîtement) une *formulation simplifiée* : Il y a une image historique de chaque présent historique dans ce présent lui-même ; il y a une image de cette image dans les présents ultérieurs ; il y a des images d'images de ces différents présents dans la succession (seuls les présents postérieurs peuvent projeter de telles images des présents historiques qui se trouvent dans le passé par rapport à eux). Plus intuitivement : il y a une image (picturale, par exemple) de l'antiquité (textuelle, picturale, sculpturale, paysagère) que se fait le présent renaissant d'elle ; et il y a une image de cette image qu'un Warburg se faisait en exposant des artefacts de reproduction (photographique) de cette image (picturale, dans notre exemple, rappelons-le<sup>24</sup>) ; enfin il y a une image de cette image de cette image que nous nous faisons aujourd'hui en nous intéressant à l'œuvre de Warburg, en l'exposant, la commentant et nous l'expliquant à partir de sa théorie et sa pratique de (l'exposition de) l'image.

Cet exemple est de complexité moyenne et permet d'intuitionner un emboîtement assez parlant, matériellement lourd en ses contenus et sa portée. *L'héritage antique* est substantiellement lourd : il charrie de grandes masses d'objets et de représentations (textes, images de choses, choses, institutions, pratiques) qui nous sont bien connus ; il connaît à la Renaissance une revitalisation elle-même extrêmement productive d'objets et de représentations, également familiers ; ce qui se passe entre les deux époques dans les termes d'une ré-imagination d'une imagination (mise en images) est d'une extraordinaire portée pour le présent du 20<sup>e</sup> s. ; ce qui se passe en termes d'une reconstruction des mises en images successives dans l'entreprise de Warburg intéresse notre présent qui remet l'ensemble en des images d'une autre qualité de netteté et de prégnance. En faisant résonner ces rapports de l'image à elle-même – qui pour Warburg avait une valeur intemporelle comme rapports immédiats des images à la psychè –, nous apprenons des choses essentielles quant à ce qu'est une image comme ce qui est au cœur de tout agir culturel aujourd'hui.

### Le jaunissement de l'image historique et son aperception

Mais faisons le montage suivant, que l'on peut concevoir comme analogue au montage warburgien (du Bilderatlas *Mnemosunê*<sup>25</sup>) et présentons ces images et images d'images à un observateur non familier de l'histoire et de l'art occidentaux. Cet observateur est incapable de produire dans l'aperception les différentiels historiques qui font que les images s'ordonnent sur l'axe temporel de la successivité historique et que leurs distances les unes par rapport aux autres sont reconnus thématiquement (comme dans les reconnaissances : ceci est une image antique de tel genre représentant tel sujet, ceci est une image de tel genre de la Renaissance représentant tel autre sujet). Tout ce qu'un œil non familier fait, c'est de *ressentir la plus ou moins grande densité du « bruit » gênant la netteté visuelle de l'image*. Certaines images vont

24 Cf. Warburg, Aby, *Werke*, Frankfurt Suhrkamp 2010 et là en particulier *Mnemosunê*.

25 Voir là-dessus l'ouvrage cité à la note précédente. Une intéressante mise en perspective de l'iconologie warburgienne du point de vue anthropologique se trouve dans plusieurs contributions du numéro thématique de la revue *L'homme* (165 / janv.-mars 2003) consacré à « Image et anthropologie ».

paraître moins nettes que d'autres, plus poussiéreuses, plus difficiles à déchiffrer en leurs détails figuratifs que d'autres. Ces images apparaîtront comme moins neuves, plus anciennes que celles dont la netteté est supérieure. Il y a dès lors des phénomènes d'*altération « matérielle » de l'image* qui sont « *aperçus* » comme des indicateurs de son « *vieillessement* », c'est-à-dire comme signes d'un différentiel temporel-historique par lequel l'image est intuitionnée comme appartenant à un passé historique.

Il y aurait ainsi un mode d'aperception historisante qui se fonde moins sur les contenus imagés dans l'image ou le témoin, c'est-à-dire la représentation contemporaine, de l'objet historique<sup>26</sup> que sur les altérations de sa matière. La mise vestimentaire d'un personnage portraituré par Holbein au 16<sup>e</sup> s. évoque apercéptivement une différence et un écart construits comme temporels-historiques par rapport au présent. Dans ce cas, ce sont les *contenus imagés* qui sont *au fondement de la production de l'aperception*. L'écaillage de la peinture étalée sur la toile appartient, lui, à la catégorie des *altérations matérielles de l'image* qui suscitent de leur côté l'*aperception d'un différentiel* qui, en suggérant le *vieillessement* de la chose-image ou de la chose-témoin, ou (de parties) de la chose elle-même en tant qu'elle se représente elle-même comme objet historique, suggère et construit une certaine historicité de la chose tant en son contenu qu'en son image.

L'*étagement de l'aperception historisante sur la perception de l'altération des matières de l'image* en un complexe d'actes – qu'on pourrait décrire phénoménologiquement de manière plus détaillée – a cela de particulier que, là où il manque, l'aperception historisante a du mal à se faire sur l'unique base du différentiel des contenus. Cela veut dire que là où l'image ne porte aucune trace de vieillissement, de dégradation et de corruption par l'effet du temps; là où aucune *altération des matières* n'est notable qui fasse « *bruit* », *brouille et pénibilise la perception* de l'image (et de l'objet) en son entièreté et sa netteté plénière, la *production d'un sens de l'« ancienneté »* ou historicité s'en trouve troublée et parfois complètement empêchée. Cela veut dire que le *différentiel des contenus ne suffit pas* toujours à lui seul à *produire l'aperception* et qu'il a besoin pour la produire pleinement de la contribution de l'aperception de la dégradation ou du « *vieillessement* » des matières.

Tel est le cas lorsque nous contemplons, par exemple, un objet historique préparé pour son exposition – dans un musée, mettons – et que sa préparation est allée dans le sens de la restauration de sa plus grande netteté. Elle est alors de nature à effacer toutes les traces, tous les traits qui pourraient servir de support à l'*aperception d'une altération spécifique des matières*. Cette altération est imaginée comme produite par le *déplacement très lent, imperceptible, de ces matières* par le simple passage du temps. Ce « *déplacement* » est, dans toutes les cultures, imaginé à son tour comme l'« *œuvre du temps* », la trace du travail de la « *dent du temps* » dans les matières. Le temps est l'actant silencieux d'une œuvre de vieillissement des choses par altération des liens les plus fins, les liens imperceptibles qui tiennent les matières des choses ensemble. Il « *ronge* » souterrainement et avec une lenteur qui occulte complètement son œuvre à l'œil humain, lequel n'est capable d'observer l'*altération (alloiôsis)* que dans

26 Nous avons vu que ce « *témoin* » peut, dans le cas-limite, être l'objet historique lui-même.

des durées limitées au plus à sa longévité maximale. J'ai appelé ce déplacement des matières *phthora*, en reprenant un terme aristotélicien, et le phénomène général de ce vieillissement de l'apparence par l'altération marginale de ses matières «jaunissement»<sup>27</sup>.

Le jaunissement est donc un *phénomène concomitant de l'aperception historisante*, une contribution *quasi-nécessaire à sa production*. Sans lui, l'aperception est troublée, comme nous le disions : l'objet exposé sur lequel ne subsiste plus – dans notre exemple, en raison de la préparation spéciale qu'il a subie – aucune trace «phthorique», peut rompre ses ancrages temporels-historiques et vaguer dans un espace indéfini où, étant pour ainsi dire sans âge, il ne se laisse plus saisir aperceptivement comme un objet historique. Il semble contemporain du présent de l'œil et être un artefact de ce présent, attribuable à une création expérimentale ou imaginative qui, pour des raisons encore mal connues, l'a conçu et réalisé. Ainsi, on peut voir dans certains musées américains des masques «primitifs» – provenant de clans indiens ou de peuplades nomades d'Amazonie – qui sont si nettement «restaurés» qu'ils en perdent toute patine, toute trace d'âge ou d'ancienneté. Ils ont été si bien nettoyés et conservés qu'ils semblent avoir été fait aujourd'hui, invisibilisant tous les moments phthoriques qui normalement co-constituent l'apparence de l'objet. L'œil troublé tente par tous les moyens de produire aperceptivement un différentiel quelconque, un écart qui permette de maintenir l'objet dans une étrangeté historique minimum. Il le fait par le biais d'un soulignement de l'étrangeté des contenus de l'«image» (le schématisme des ouvertures du visage, les très vives peintures de certaines de ses parties, le caractère effrayant de l'accentuation de certains traits ou encore leur primitivisme, leur naïveté...) ou encore des contenus des matières : ici, c'est le caractère inconnu ou peu familier ou exotique des matières employées (les bois en l'occurrence) qui est amené à l'avant de la scène de la perception de l'objet, et non pas les processus phthoriques insis dans ces matières. Les *contenus tant formels que matériels*<sup>28</sup> pour ainsi dire livrent appui pour cet effort de redistanciation tentée par l'œil en mal de suivre les voies normales de l'aperception.

27 Ceci dans l'étude reprise plus haut dans ce recueil, originellement publiée dans *Hide and Seek. Das Spiel von Transparenz und Opazität*, edd. Markus Rautzenberg / Andreas Wolfsteiner, Fink Verlag, München, p. 193-211.

28 Nous distinguons ici deux niveaux de matérialité : une matérialité infra-sémantique et une matérialité sémantique. La première n'est pas qualifiable, sans pour autant être une sorte de *chôra* ou de *prôtè hulè*, *materia prima* qui, elle, est par définition infra-sensible et un pur principe de potentialité. Elle est la matière des images et des objets considérée au niveau des forces de cohésion élémentaires qui tiennent ses parties infimes. Ces parties n'échappent nullement à la perception, mais elles sont d'un ordre de grandeur comparable, mais un peu supérieur, à celui des *stoicheia* de l'atomisme ou du ciron pascalien. Ces parties infimes, on les voit, elles sont perceptibles comme la poussière, ce qui s'éaille dans les craquelures des enduits, ce qu'un ver ronge dans un bois. L'autre modalité de la matière que nous distinguons ici est une matérialité sémantique en laquelle des «contenus» peuvent apparaître, c'est-à-dire des qualités qui la qualifient : elle est ligneuse par exemple, noire, dure, brillante... Ces qualités lui donnent le sens et la figure spécifiques d'un matériau, avec toutes les associations dont sont capables de telles qualifications du sensible.

Inversement, un œil qui ne disposerait que des manifestations phthoriques du jaunissement et n'aurait aucun moyen de juger de l'étrangeté des contenus de l'image serait également très troublé et aurait du mal à « apercevoir » les traits historisants dans l'objet, c'est-à-dire à produire l'aperception historisante qui aurait « aliéné » ou distancié l'objet en question par rapport à son environnement présent. Il ne pourrait pas sans ambages attribuer aperceptivement au présent l'objet et sa facture, le jaunissement étant évident sur l'objet. Dans notre hypothèse, ce jaunissement est authentique et l'œil le perçoit comme tel, ce qui historise authentiquement l'image. Le trouble ne se dissipe donc pas facilement par l'hypothèse d'une fabrication contemporaine, d'un surajout de « bruit » fait aujourd'hui sur la matière qui tromperait alors et paraîtrait neuve ou toute récente. L'œil confronté à la représentation sur un daguerréotype, tout aussi « jauni », phthoriquement dégradé et vieilli que n'importe quel autre daguerréotype historique, de personnes ou d'objets appartenant de toute évidence à notre présent ne pourrait recourir à la supposition d'un vieillissement artificiel et attribuer au présent tant l'image que son contenu – comme il le fait, dans l'hypothèse précédente, quand l'image n'a connu aucune « dérivation » (drift) phthorique de ses matières, mais que seuls ses contenus ne semblent pas contemporains de l'image.

Enfin, pour présenter un dernier et double exemple de ce jeu de l'aperception et de l'« imagination » historisantes, nous pourrions évoquer l'hypothèse où l'œil – c'est-à-dire, rappelons-le encore une fois, l'observateur *a recentiori*<sup>29</sup> – serait si peu familier de l'« histoire » qu'il serait incapable d'attribuer certains types d'apparences à certaines époques historiques – il ne saurait pas reconnaître, par exemple, un lansquenet du 16<sup>e</sup> ni à sa mise vestimentaire ni à un quelque autre style de son apparence. Une image d'aujourd'hui (c'est-à-dire faite dans l'aujourd'hui de l'œil avec les techniques de reproduction typique de la facture de telles images) d'un tel objet (du 16<sup>e</sup> s.) ne pourrait pas mettre un tel œil sur la piste d'une historisation quelconque.

De même, un œil qui serait très peu familier des images de l'hier encore proche (mettons séculaire) et de l'aujourd'hui ; c'est-à-dire un œil qui serait ignorant des techniques de reproduction elles-mêmes et du type d'images qu'elles produisent ainsi que du type de « bruit » et de « travail » phthoriques qui marginalement ou minimalement les embuent ; un œil donc qui ne serait pas en mesure de sentir l'âge d'une image historique récente à partir de traits spécifiques à l'altération de ses matières, cet œil serait sans repères pour produire une aperception historisante forte, même si on lui prêtait une bonne connaissance de l'histoire.

29 Qui est aussi une oreille et tous les autres modes de la perception ou de l'affection. L'observateur en général, que nous ramenons ici à l'œil comme organe de la perception d'images, est par définition et n'est rien d'autre qu'une surface d'affectibilité comme le lieu dans le monde où une surface du monde est « déchirée » (ou égratignée, éraflée, geritzte, dit Luhmann) et devient du coup sensible à l'avènement de « différences ». L'observateur est le lieu d'avènement d'une différence qui fait une différence, qui n'est donc pas indifférente. Il est un lieu de passibilité pour des différences d'un certain type et d'un certain ordre d'affectibilité.

Tous ces cas de figure et les ébauches d'analyse que j'en donne ici montrent qu'il existe un agencement complexe de deux niveaux d'aperception des « images »<sup>30</sup> – appartenant à tous les ordres d'emboîtement des images d'images – d'objets historiques. Ce qui devrait nous intéresser dans cette avenue de penser est l'évolution de ces images dans le sens d'un *écrasement d'un des niveaux d'aperception* indiqués, à savoir *celui matériel du jaunissement* et du *drift* phthorique. Le fond de l'histoire, en emboîtant des images et des images d'images de plus en plus « adamantes » en leur matérialité, transforme la manière qu'il avait de produire la matière des sélections historiques pour la production des aperceptions historisantes et des figures de leur organisation en séquences structurellement et étiologiquement configurées. *Le fond de l'histoire tend à contracter ses réservoirs d'images et à restreindre le glissement de ces images* les unes sur les autres et les unes dans les autres. Cette tendance va à l'encontre de tout ce que nous avons esquissé de ce que nous pourrions appeler le « processus primaire » de l'histoire comme fond de toute historisation. En effet, la démultiplication des images et de leurs emboîtements, favorisé par le développement des *techniques de création d'artefacts imageants*, c'est-à-dire *enregistreurs et conservateurs d'infinités d'objets*, de parties, de vestiges, de traces d'objets, va dans le sens d'un glissement pour ainsi dire océanique des masses d'images les unes sur les autres et dans les autres. Toutefois, ce processus est *contré par la tendance* des techniques de l'imagement des objets *à produire des images de plus en plus adamantes* ainsi que de plus en plus « *réalisatrices* » des objets. Il nous faut encore présenter rapidement cette double tendance avant de conclure.

J'ai développé ma conception du devenir adamant des images dans l'étude reproduite au troisième chapitre de cet ouvrage<sup>31</sup>. Dans le cadre actuel, aucun développement supplémentaire des thèses de cette étude n'est nécessaire. Il s'agit simplement de voir qu'avec la digitalisation des images, le *drift phthorique* qui travaillait les matières des images *ne se fait plus*. Du coup, les *images ont une netteté absolue et ne vieillissent pas*. Plus exactement : elles hébergent des matrices de netteté qui permettent une montée, un zooming vers des nettetés quelconques, la croissance de la résolution des matrices n'ayant plus d'effet sur l'« œil » (qui est aussi, rappelons-le, une oreille ou tout autre organe des sens<sup>32</sup>), du fait que ces croissances se situent au-delà des limites inférieures et supérieures de la bande de sensibilité et d'affectibilité de cet « œil »<sup>33</sup> (comme représentant du sensorium de l'observateur ultime et de son affectibilité).

30 Il faut lutter contre une « imagination » purement scopique du terme image ici. Une image historique est tout autant photographie, film, qu'enregistrement vidéo, que ruine, vestige de l'objet ou trace laissés par lui en un autre objet qui fonctionne comme témoin de lui. L'objet lui-même, même resté intact, tombe, pour notre approche, dans la catégorie de l'« image » d'un objet historique. Une telle « image » est pour nous, rappelons-le, tout témoin d'un état de fait produit dans un présent historique.

31 « Vergilbung der Vergilbung... »

32 Il faudrait consacrer une étude spéciale à la généralisation transesthétique ou perceptionnellement plurimodale de cet « œil », laquelle englobe pour nous toute l'observation d'un observateur situé au point du présent ultime c'est-à-dire *a recentiori*. Généralisation qui s'étendra dès lors aux différentes dimensions de la sensibilité, de l'imagination et de l'intelligence.

33 Cela n'a pas été d'un coup le cas, dès l'invention des techniques digitales. On a longtemps vu et on voit encore des portées de résolution insuffisante, perceptibles à l'œil nu : tel un trait courbe sur un écran ou imprimé sur du papier et qui révèle sa composition à partir de différentiels finis, faits non

## La « réalisation » de l'histoire

La tendance que j'ai appelée *tendance à la « réalisation »* va, elle, à une sorte de *totalisation de l'image-vestige* ou du vestige-image, tous deux devenus digitaux-adamants. On peut distinguer, au sein de cette tendance, deux directions : une direction reconstitutrice et une direction recarnalisatrice.

La première tend, nous le formulerons simplement en un premier temps, à une *reconstitution réaliste de l'altérité* époquale-historique *dans les toutes dimensions disponibles d'un médium de représentation visuelle mimétique*. À cette fin, elle fait usage d'une série de techniques de reconstitution de l'objet qui le rendent, l'imitent, au plus proche de son apparence réelle. Ainsi, *graphiquement* l'imitation de l'objet sera non seulement « photographique », mais *digitale* dans le sens que prend ce terme aujourd'hui pour désigner une résolution de l'image en fait supérieure à celle de l'objet visuel vu à l'œil nu. En outre, les techniques du *rendu en 3-D* rapprochent encore plus du réel en dépassant la limitation structurelle de l'image plate créant illusion de profondeur pour rejoindre le donné visuel de toute chose vue en ses trois dimensions dans l'espace. Enfin, l'advenue de techniques d'*animation digitale* de l'image 3-D permettent d'entrer dans des univers d'objets quasi parfaitement reconstitués. Ainsi, l'objet historique dont il ne reste que des « images » comme supports de l'imagination historique qui tente de l'appréhender, pourra dépasser la fixité-fragmentarité de ces images : *à l'imagination psychique se substitue une imagination digitale capable de compléter les images*, les étoffer, les rendre pleines et complètes comme des *répliques visuelles parfaites* de l'objet. De plus, ces répliques, l'imagination digitale, pourra les animer et reconstituer ainsi l'ensemble du récit historique au plus proche de ce qu'il fut visuellement. Le récit historique peut être figuré, « réenacté » pour ainsi dire en des images visuelles parfaites. Bien au-delà de ce que faisait l'archéologie pour faire voir ses objets en les reconstituant sur maquette, la *reconstitution digitale est animée et animante*, elle se « promène » dans les maquettes, *fait revivre la vie* qui avait lieu dans les sites qu'elles tentent de refigurer. Elle peut d'ailleurs produire une infinité de telles maquettes visuelles, quasi sans coût. Elle peut restituer les procédés de construction des sites eux-mêmes qui ont l'air de se construire sous nos yeux, ce qu'une maquette, toujours « parfaite », ne peut jamais prester. Ainsi on voit s'élever le Colisée, avancer et se terminer sa construction ; on voit des échantillons des jeux qui y avaient lieu, un combat gladiatorial, par exemple, avec son public en effervescence, ou encore le montage et l'exécution d'une naumachie qu'un richissime *editor* offrait à ses concitoyens.

La deuxième direction que prend la totalisation de l'imagination historique se situe au bout de la première que nous venons de spécifier. *Au-delà de la reconstitution totale visuelle-digitale de l'objet*, une voie s'ouvre pour que de telles reconstitutions aient lieu sur le vestige historique lui-même et non pas sur une image de lui. Je donne un exemple : très récemment, un crâne royal a été biologiquement-génétiquement identifié, celui d'Henri IV. Une fois

---

pas de fragments courbes mais droits, c'est-à-dire de très petites unités de trajets droits se fondant, dans leur allure s'ensemble, en une courbe qu'il faut regarder de plus près pour que sa synthèse hétérogène apparaisse.



fort de cette certitude, l'ossement a été pour ainsi dire (digitalement) recarnalisé. Il fait alors apparaître le visage tel qu'il fut d'un homme d'un certain âge, assez semblable finalement à un homme d'aujourd'hui d'âge et de type similaires. Les *techniques de recarnalisation* sont bien connues et très utilisées dans la recherche paléanthropologique : on recarnalise Lucy<sup>34</sup> – ainsi que d'autres de nos ancêtres, témoins des âges les plus reculés de notre genèse – par de petits augments : là où de la chair manque, on part de l'état de la chair morte et restitue ce qu'elle devait avoir été vivante. Lucy est ainsi recarnalisée avec des simulacres carnés exacts, et non pas de peintures, comme pour Henri IV, mais de continuations qui tout simplement complètent, sur la base d'une hypothèse évidente de continuité, de non rupture subite et inexplicable de ce qui est là dans le vestige. De telles continuations restituent l'état de choses tel qu'il fut dans le réel de l'histoire.

Nous avons posé la recarnalisation comme une direction distincte de la reconstitution visuelle parfaite. Est-ce justifié ? Les deux directions sont fondamentalement identiques dans leur telos et à peine dissemblables dans la manière qu'elles ont de s'en approcher. Le motif de la distinction est que la *recarnalisation* semble ouvrir sur de *nouvelles perspectives*. En effet, en elle la *dimension représentationnelle de l'image*<sup>35</sup> comme *representamen*, comme un tenant lieu de l'objet, *cède la place à l'objet lui-même* comme *specimen*, l'être concret singulier de l'objet en ce qu'il appartient à un ensemble d'éléments ou d'individus semblables. Dans la direction de la recarnalisation l'histoire ne cherche pas simplement à reconstituer une « image » parfaite de ce qu'elle fut ; elle *cherche à retrouver les objets mêmes* « qu'elle est en principe » *en dehors de tout rapport à l'image historique* (que ces objets mêmes sont dans l'imagination historique). Il est ainsi pensable que certaines techniques d'extraction de restes sédimentés dans les matières n'en dégagent plus simplement des minéraux (et les inscriptions symboliques qu'on y a faites), des ossements ou des tissus carnés conservés par le hasard d'une prise dans les glaces. Une voix et ce qu'elle dit peut d'une certaine manière être prise dans la matière et se conserver ainsi, comme une eau semble garder en mémoire ce qui s'est fait autour d'elle et en elle d'une histoire cosmique. On pourrait ainsi retrouver une *voix qui s'est « enregistrée »*, sans le savoir, dans des bandes de matière dont nous apprenons aujourd'hui à connaître les structures et les propriétés. À partir de là, on peut concevoir et développer des techniques qui permettent d'extraire de leur milieu d'adhésion les vestiges de la voix en question. On peut également imaginer une imprégnation d'images ou d'ombres dans de la matière alentour, peut-être dans des miroirs ou des murs, et leur restitution à la présence à partir de là. Il suffit dès lors de supposer un médium d'imprégnation quelconque, présent à un moment du temps à un endroit et recevant toutes sortes d'impressions physiques provenant d'objets mondains qui, s'inscrivant dans le *Wirkungszusammenhang* de l'histoire, ont signification

34 « Lucy ou Dinknesh... est le surnom du fossile de l'espèce *Australopithecus afarensis* découvert sur le site d'Hadar, en Éthiopie, en 1974 par une équipe de recherche internationale. Ce fossile est complet à 40 % et date d'environ 3,2 millions d'années » (wikipedia.fr).

35 Qui, rappelons-le, peut parfois être l'objet historique lui-même, dans un emboîtement caractéristique semblable à ceux que nous avons décrits plus haut.

historique; de supposer la conservation de l'impression à travers le temps jusqu'à un instant ultime (d'un présent qui serait la pointe à chaque fois la plus récente du temps) où un savoir et des techniques sont disponibles qui permettent de « lire » l'imprégné; pour *susciter des témoins de l'histoire* qui ne la racontent pas avec leur langage, mais *qui en ressuscitent des fragments, tels qu'ils furent dans leur chair même*. Pour revenir à notre exemple: la voix qui s'est conservée à travers les siècles dans un lambris de bois, admettons, quand on vient à la sortir de sa latence n'est pas une image de la voix originale, mais celle-ci même.

La question qui se pose est de savoir si le *temps* (fort long, dans notre exemple) de sa conservation a eu un effet sur elle, *l'a altérée*, jaunie ou considérablement flétrie, ce qui ferait que le *vestige* qui en reste est comme une *image de l'original*, une diminution de celui-ci. Tenu à côté de l'original, le vestige n'en est plus qu'une ombre, une pâle copie. Nous avons en effet tendance à concevoir tout ce qui est vestige ou trace, *tout ce qui a subi un effet diminuant en l'original*, comme une *image* de celui-ci. Tout affaiblissement de la présence et de l'efficace de l'original tend à être conçu comme faisant advenir un *double*, une ombre, un pâle reflet, en somme un second objet dont le schème est celui d'un *typos* (c'est-à-dire d'une imprégnation) *mimétique*. Ainsi, nous n'hésitons pas à dire d'un homme affaibli par la maladie qu'il n'est plus qu'une ombre de lui-même. Nous tendons ainsi à concevoir toute présentation d'un objet quelconque qui serait grevée d'un « bruit », d'un affaiblissement de son événement original et plénier, comme une mimesis de cet objet et non plus comme cet objet lui-même. Nous avons tendance à différencier, en outre, ces affaiblissements, spécifiant ceux qui semblent être l'œuvre du temps, c'est-à-dire résulter de l'altération des (rapports internes des) matières de l'objet: nous les considérons comme relevant d'une typique spéciale, celle du « jaunissement » – au sens que nous avons donné à ce concept. Mais qu'en est-il des « imprégnations » matérielles de l'objet qui ne constituent pas des images de celui-ci, mais qui sont des *captures de l'objet lui-même*? Ainsi, la voix qui résonne dans un espace et va se prendre dans une matière qui la capte, cette voix, réveillée de sa capture, est la voix même qui a résonné à un moment de ce que nous appelons le passé historique, qui est aussi le passé cosmique du temps physique des matières et de leurs adhésions les unes aux autres. Qu'en est-il des « *imprégnations* » *dans des matières aphthoriques*, non jaunissantes, sans « bruit », *qui ne diminuent en rien la présentation originale de l'objet*?

La difficulté est cependant ici de reconstruire les *rapports identitaires ou iconiques* entre originaux et images, la trajectoire allant:

- (a) de *témoignages symboliques*, c'est-à-dire référant à des faits historiques par le biais d'inscriptions qui ne sont pas des imitations des objets impliqués, mais les symbolisations d'un récit, verbal<sup>36</sup>, qui les raconte ou d'un monument qui les commémore;

36 Des formes de récit autres que verbales, par exemple le récit que constitue une tapisserie comme celle de Bayeux qui raconte les faits en juxtaposant des images graphiques déployant linéairement des épisodes marquants du déroulement des événements, ne seraient plus symboliques, mais directement iconiques-mimétiques. Les monuments qui inscrivent dans des constructions obvies le souvenir de faits mémorables et y instituent un « lieu de mémoire » le font avec plus ou moins de « symbolisme »: certains narrent graphiquement ou plastiquement des faits en en donnant des imitations figurales

- (b) à des *objets-images* qui imitent les objets historiques et donnent ainsi connaissance et témoignage de leur être-tels ;
- (c) à des *objets-témoins* (armes, meubles, textiles...) qui proviennent de l'époque historique en question et qui portent les marques du jaunissement comme marques de la diminution de la présence due à l'œuvre altérante du temps et témoignage aperceptivement immédiat de l'éloignement temporel ;
- (d) à des *objets recarnalisés* qui sont des restitutions à l'identique faites dans le présent des objets « passés », effaçant le travail de détérioration de l'original par le temps, et donnant à partir des vestiges de celui-ci une entité hybride faite de restes d'original et de corrections et complémentations de celui-ci avec des matières et des éléments qui lui sont étrangers ;
- (e) à des *objets capturés* dans les choses et *délivrés* dans le présent tels quels – ces derniers objets sont pour le moment certes encore hypothétiques, mais demeurent pensables dans l'horizon scientifique et technique qui est le nôtre aujourd'hui.

Cet essai de typification des objets historiques est très rapide : la ventilation des classes peut se faire beaucoup plus précise, démultipliant celles-ci par des différenciations plus fines et en elles-mêmes fort instructives. Ce que nous proposons ici est une simple idée de la manière de procéder à ces différenciations et de l'aire que celles-ci couvrent, le but de l'ensemble étant de *montrer comment les « réalisations »* de plus en plus poussées, dans les faits ou la simple concevabilité techniques, *de l'histoire, contribuent à* ce que nous avons appelé *sa désontologisation*. Nous avons mis en évidence une première dimension de cette désontologisation quand nous avons décrit ici la structure de résonance de l'histoire en elle-même, la résonance transformant la métaphore du fond et de la forme dans son application à l'histoire et créant une incertitude quasi vibratoire dans l'objectivité historique qui déconstruisait son ontologicit  . Ici, ce sont le déclin du jaunissement, dans ses possibilités de se produire dans les épaisseurs matérielles elles-mêmes du support du document historique, ainsi que la *disponibilité de capacités d'appr  sentation de l'objet historique* lui-même qui tendent à *annuler la différence directrice de l'aperception historisante* qui est celle entre une *présence présente* et une *présence passée*. On peut entrevoir, aux confins de l'horizon épistémologique qui est le nôtre, l'émergence d'une sorte de *transfinitude de l'histoire* dans laquelle le présent et le passé sont l'un à l'autre présents dans une transpr  sence qui est faite d'une capture mutuelle et de l'impossibilité d'un arrêt de la réverbération de l'un dans l'autre. La *rumeur de toutes les communications sociales* qui ont jamais eu lieu est comme prise et *suspendue dans le fond du présent*. Le fond n'est plus ici l'élément d'indétermination et la ressource de renouvellement de la signification des signifiants historiques ; il est le fond où reste prise la présence elle-même du passé et son réel propre. Le passé tend donc à perdre le vague et la pâleur que lui infligeaient les diminutions de la présence constitutives de son sens même. Il ne s'agit plus d'imaginer du passé très diff  rent, étrange parfois, qui n'est plus présent sous nos yeux,

---

(comme dans l'exemple de la tapisserie cité à l'instant), d'autres utilisent des symbolismes complexes comme les stèles égyptiennes ou les constructions lithiques mayas avec leurs inscriptions.

par des efforts pour susciter des images d'hommes et de choses qui seraient le plus proches de ce qui fut; c'est-à-dire de susciter des images et de les envelopper d'un halo imaginaire d'incertitude et d'approximation, ce qui a toujours été la manœuvre centrale de l'imagination historique. Des objets recarnalisés aux objets pris tels quels dans les fonds du monde, ce sont des *présences qui se dépouillent du vague imaginaire entourant et constituant l'objet historique* en son sens même. Ces nouveaux objets se construisent intentionnellement, dans leur noèse même, sans ajout et intégration du sens de l'approximation et du flottement. Ils appréhendent un sens de l'histoire très éloigné de celui qu'encadraient des univocités ontologiques dont les champs, tant du réel historique que du savoir qui le vise, ont, relativement aux autres champs du réel et du savoir, le plus tardivement éprouvé la désintégration de toute univocité autour d'eux.



## ANNEXE





## Une culture sans qualités

### *Autour d'Europe, la voie romaine*

*Europe, la voie romaine*<sup>1</sup> est une réflexion pénétrante sur l'identité européenne. Si l'ouvrage a dans son ensemble l'allure d'un essai, on aurait tort, le genre étant ce qu'il est, de trop relativiser sa portée. Certes, le titre et le choix tout au long de l'ouvrage du terme de « romanité » pour exprimer l'essence ou le caractère propre de l'européanité, peuvent induire en erreur. L'essai offre, en effet, pour un certain genre de réflexion « globale » ou d'esquisse de tableaux majeurs, un cadre commode pour la position de thèses excessives, impressionnistes ou fondées sur des extrapolations pseudo-scientifiques. Cependant, dès les premières pages d'*Europe*, on se rend compte que l'auteur fait œuvre de philosophe. Il approche son sujet avec toutes les précautions et la rigueur spécifiques. Cette rigueur de la démarche ne fera en somme que s'accroître à mesure qu'augmentera la complexité des thèses et des démonstrations. Notre discussion essaiera de lui emboîter le pas et de se situer au même niveau théorique.

#### Penser la culture

Ce niveau théorique est d'ailleurs problématique en lui-même. Il n'est pas facile à déterminer et ne dispose pas d'assise dans un discours conceptuellement fiable et épistémologiquement assuré sur la culture. Car comment parler aujourd'hui d'une culture comme d'une totalité ou d'une identité définissable, concrète, stable et pour ainsi dire substantielle, sans susciter les interrogations les plus perplexes. En effet, l'essentialisme culturel fait, sur nos consciences de plus en plus exercées à des approches autothématisantes ou affines de la complexité de leurs objets, l'effet d'un archaïsme. C'est la possibilité et la pertinence d'un discours sur « la » culture européenne qui sont en question, à un moment où la sociologie historique contemporaine, par exemple, doit dès l'abord éliminer toute compréhension totalisante et identitaire de son objet et tenter de l'observer précisément comme une multiplicité de processus où les identités sont incessamment produites par la mise en réseau de ces processus eux-mêmes<sup>2</sup>. À un moment donc où la lecture des objectivités de l'esprit pose les problèmes les plus ardues – quant à la conceptualisation de causalités récursives sans appui

---

1 Brague, Rémi, *Europe, la voie romaine*, Paris Criterion 1992.

2 Cf. l'approche de Michael Mann dans son monumental *Sources of Social Power* (Cambridge Vol. I 1986, Vol. II 1993) et la mise au point épistémologique proposée dans l'introduction à l'ouvrage.

dans les intuitions porteuses du discours scientifique traditionnel –, l'essentialisme culturel semble avoir perdu beaucoup de sa plausibilité.

Mais alors, comment parler de la culture, comment l'appréhender ou même comparer des cultures entre elles, si ne demeure plausible que la recherche de détail sur des aspects successivement isolables de sa totalité (qui n'est que nominalement postulée), de manière à garantir la précision et la scientificité des constats? Nous verrons qu'une réponse à cette interrogation est loin d'être acquise. L'abstinence spéculative pratiquée depuis deux générations dans le domaine que couvre, dans les sciences de l'esprit, la philosophie de la culture (*Kulturphilosophie*) reste fondamentalement justifiée. Les excès intuitifs ou spéculatifs de cette philosophie l'ont, en effet, fortement discréditée: pensons aux représentations « définitives » (c'est-à-dire quasi définitionnelles) des cultures, des races ou des sociétés qu'elle a contribué à ancrer; pensons à la manière dont sa logique attributionniste a favorisé la réification d'un *Volks-* ou d'un *Kulturgeist* déterminant l'histoire, le destin, la mission d'un collectif historique comme des émanations ou des développements nécessaires de sa structure; pensons enfin à l'« aryanisation » de la discipline en Allemagne dans les années 30 et 40.

Profitions de cette mention quasi inévitable de l'expérience allemande pour préciser le propos. Cette dérive de la science historique allemande est un mauvais exemple qui, dans le contexte qui est le nôtre, peut facilement prêter à confusion. De fait, ce que nous mettons en doute ici, ce n'est pas uniquement la possible déviation ou exploitation politique d'une telle philosophie, mais la possibilité même qu'a celle-ci de saisir la véritable structure d'un domaine d'objets que nous appelons « culture ». Il faudrait se garder d'une fixation sur la nazification de la philosophie de la culture – sous toutes ses espèces: *Volkskunde*, *Kulturgeschichte* ou *Religionswissenschaft*. Non seulement il n'est plus possible – depuis le 19<sup>e</sup> siècle et l'émergence de l'idée de nation – pour les collectivités humaines concrètes de se comprendre et de se définir en dehors de l'idée de culture, celle-ci devenant le contenu essentiel de leur identité; mais presque toutes les cultures nationales ont été tentées par une absolutisation – dès lors nécessairement mystifiante – de l'identité. L'« originalité » du nazisme, c'est d'avoir assumé jusqu'en ses dernières conséquences l'idée que ces « essences » et leur absoluité sont engagées dans une interaction dynamique caractérisée par la rareté de l'espace de leur coexistence. Celle-ci devient dès lors *combat* (*Kampf*), les essences ne pouvant se retirer chacune sur un domaine lui revenant de droit pour mener la vie qui est la sienne. Si les essences sont assurées en elles-mêmes (de leur consistance, leur unité et leur clôture), c'est leur existence qui devient périlleuse. Le risque n'est pas celui d'un échec de la constitution de l'essence – réalisée dans le simple procès de l'histoire, décrit le plus souvent comme une croissance organique; c'est celui de la mortalité d'une telle essence constituée en ce qu'elle est engagée dans un combat externe pour la survie qui l'oppose à un environnement formé de cultures rivales. L'essence n'est pas le produit du hasard ou de l'évolution. Elle est un germe, une espèce de forme séminale, organique qui, arrivée à épanouissement, voit se relâcher ses forces de liaison quand elle commence à décliner et dépérir<sup>3</sup>. Cette forme se forge en traversant

3 Tel est le schéma évolutionniste de Spengler. Cf. Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München Beck 1923.

l'histoire un destin. Le destin est ce qui la provoque à être ce qu'elle est, à manifester ses forces. L'essence qui ne répond pas aux défis du destin ne mérite pas d'exister. C'est alors que l'essence qui arrive à l'hégémonie (Germania) peut dire le droit – de la force –, accorder ou dénier l'existence aux autres essences.

Constatons donc simplement que la conscience de la complexité des phénomènes culturels n'a cessé de s'aiguiser depuis et d'exposer les discours et les objets constitués de toute philosophie de la culture à un scepticisme qui a beau jeu de montrer le caractère outrancier ou même infondé des essentialisations qui la guident. Ceci a lieu dans un contexte où les paradigmes d'interprétation des phénomènes culturels se sont succéder sans arriver, malgré leur raffinement croissant, à donner une compréhension de ces phénomènes qui résiste aux déconstructions épistémologiques ou philosophiques d'une pensée post-ontologique.

Cette remise en question de la possibilité même d'une considération totalisante et unifiante de « la culture » ne peut être ici menée à sa conclusion. Si elle nous rappelle les écueils ainsi que le caractère problématique de beaucoup de positions de thèses en philosophie de la culture, elle ne doit pas nous faire illusion sur la substituabilité de la notion de culture et de ses rapports d'effectivité (*Wirkungszusammenhänge*, pour le dire avec Gadamer). Il est ainsi clair que sans intuition dans l'histoire et le devenir d'une culture au sein même de celle-ci, c'est-à-dire sans une présence à soi et une vision de soi de la culture, celle-ci serait complètement anhistorique et sans structure de différenciation époquale<sup>4</sup> interne. Sans l'intuition hégélienne dans la forme et le sens des manifestations de la culture (i.e. de l'esprit), les « espaces historiques » – ou plus exactement « historiaux » – autour desquels peut s'organiser une autoperception de la culture n'auraient pas été ouverts<sup>5</sup>. Cela veut dire que la lecture et la compréhension des faits culturels<sup>6</sup> les plus certains, les plus isolables et les mieux documentés ne seraient pas possibles sans la précompréhension des projets de sens dans lesquels ces faits s'inscrivent. C'est là le fondement de ce que Gadamer a appelé le « cercle herméneutique » qui traduit l'oscillation entre les intuitions singulières de faits, de phénomènes, d'aspects individuels du réel, d'une part, et les intuitions fondamentales dans les projections de sens fondatrices, de l'autre.

Ainsi, il peut être fécond d'appliquer aux cultures des approches qui les appréhendent comme des spiritualités, des personnalités ou des destins d'essences constitutives d'un être-collectif. Quelles que soient les faiblesses de ces approches, elles sont indispensables non pas comme descriptions ordonnatrices d'une réalité historique, mais comme ce qui en amont de celle-ci ouvre la possibilité d'un être historial de ces cultures pour elles-mêmes, c'est-à-dire la possibilité d'un avoir-été signifiant pour l'être-présent et l'être-à-venir de celles-ci.

4 Le terme est emprunté à Heidegger, pour qui les époques historiques sont des reflets des transformations époquales de la compréhension de l'être. L'époché de l'être ouvre à chaque fois un nouvel horizon de compréhension de ce qui est. L'historialité de cet horizon fonde ultimement l'historicité de l'époque.

5 C'est une manière de reformuler une thèse centrale de l'interprétation de Hegel par Heidegger. Voir en particulier son cours : *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt Klostermann 1980.

6 Comme effets de sens ayant signification-et-effectivité dans une culture.

Une telle structure de présence à soi de l'ayant-été à l'étant au monde (qu'on appellera avec Heidegger l'historialité) n'est pas universelle. Beaucoup de cultures l'ignorent – l'exemple le plus frappant est celui de l'Inde qui, en dépit d'une culture multimillénaire, ne perçoit pas celle-ci comme issue d'un dialogue interépoqual générateur d'elle-même. Notre culture n'est qu'histoire, entre une origine et un devenir dont elle n'est que la réflexion en elle-même.

Si nous admettons donc bien la nécessité et, par là, la légitimité d'une approche intuitive des significations centrales d'une culture, cela ne doit pas nous entraîner à accepter toutes les intuitions possibles – parmi lesquelles nous trouverons d'excessivement spéculatives – comme également valables. Mais quels seront alors les critères de la recevabilité d'une approche qui ne peut liquider toute son intuitivité? Ce seront tout simplement ceux de la pertinence et de la fécondité herméneutiques, c'est-à-dire finalement sa force d'élucidation des projections de sens à leur niveau originaire et fondateur. D'ailleurs, comme nous le verrons, l'auteur de *La voie romaine* nous épargne, par le formalisme de son approche, l'embarras d'une critique de l'intuition historique dont il peut se passer très heureusement dans l'élaboration de sa thèse.

### Essences et paradoxes

Pour éclairer cette problématique, nous tenterons de mettre en rapport le projet de l'auteur avec une discipline philosophique – aux fortunes variables – qui s'est donnée pour tâche la réflexion sur la culture considérée comme une objectivité d'un genre propre, à savoir impliquant dans sa constitution un mode spécifique de référence interne du sens. Sur le fond d'une interrogation sur ce qui rend possible et fait la particularité d'une approche philosophique de la culture et de l'identité – européennes en particulier –, nous tentons d'ébaucher un tableau des différentes « options » qui se présentent. Le parcours de ces options nous mènera au centre de notre propos.

La référence interne au sens comme constituant essentiel des objectivités culturelles est commune aux courants philosophiques qui prolongent la tradition transcendente. Ainsi, la « Kulturphilosophie », qui connaît un certain essor dans le domaine d'influence du néokantisme – en particulier sous l'impulsion de l'oeuvre de Cassirer – tente d'étendre le schématisme kantien au-delà du domaine des objets « naturels » de la perception et de livrer une théorie de la constitution transcendente des objectivités culturelles et symboliques. Cependant, si elle ne reste pas strictement attachée à ce programme et à ses méthodes, elle demeure sous sa forme compréhensive (chez Hans Freyer<sup>7</sup> par exemple, dans la tradition de Dilthey) ou même « morphologique » (chez Oswald Spengler<sup>8</sup>) tributaire d'une problématique du sens et de sa création. La « Wertphilosophie » (école dite allemande du Sud-Ouest, représentée par Rickert<sup>9</sup>

7 Freyer, Hans, *Theorie des objektiven Geistes; Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, 3<sup>e</sup> éd. Leipzig Teubner 1934.

8 *Op. cit.*

9 Voir en particulier: Rickert, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, (7<sup>e</sup> éd.) Tübingen Mohr 1926.

et Windelband<sup>10</sup>) tentera de s'autonomiser au fondement de la « Kulturphilosophie » en thématissant la catégorie fondamentale des « Wertnehmungen » (préhensions de valeur) par opposition aux « Wahrnehmungen » (préhensions de vérité ou d'existence, i.e. perceptions) – deux notions que nous empruntons, à cause de la prégnance de leur opposition, à l'*Ethique* de Max Scheler<sup>11</sup>.

La phénoménologie husserlienne avait très tôt ressenti le besoin d'une description des constitutions axiologiques et symboliques et avait prévu dès le départ dans son ontologie régionale des espaces pour les objectivités correspondantes. Husserl suivra les néokantiens dans l'opposition schématique – au sens technique du terme – de la Nature et de l'Esprit, dont la suite des « Idées directrices » conservée à l'état de cours devait donner l'élaboration<sup>12</sup>. L'exemple récurrent chez Husserl d'une objectivité spirituelle est la « Sonate à Kreutzer »<sup>13</sup>. Cet exemple fait pressentir dans son contexte le travail de description et d'analyse phénoménologique restant à faire au-delà des analyses de donations en « Abschattung » des objets de la perception sensible. La phénoménologie schélérienne s'est voulu la réalisation du programme husserlien. Heidegger est venu briser l'élan de toute phénoménologie *de* quelque chose (i.e. d'un phénomène, d'un domaine de l'étant) pour en faire une phénoménologie du *phainesthai* (de l'apparaître) même.

Le propos de l'auteur n'est pas celui d'une « philosophie de la culture » européenne dans le sens cité ; il n'est pas non plus celui d'une phénoménologie des valeurs européennes – projets qui depuis la critique heideggerienne ont quelque chose de suranné. La mise en rapport avec ces projets nous aide cependant à éclairer un aspect intéressant et central de l'approche en cause : je pense justement au *formalisme* qui est au cœur du concept de « romanité » proposé par l'auteur. La « romanité » en effet n'a pas le contenu que nous lui attribuons ordinairement. Elle n'a pas de contenu du tout, au sens d'un contenu positif en contributions, valeurs, performances... culturelles concrètes. Son seul contenu, c'est sa *forme* (le « véritable contenu de la romanité » c'est d'être la « *structure*<sup>14</sup> de transmission d'un contenu qui n'est pas le sien propre »... c'est d'apporter la « nouveauté de l'ancien » (p. 36)). La « romanité » c'est la forme d'une culture qui la fait débitrice d'une primauté culturelle en amont et responsable de la maîtrise d'une étrangeté foncière en aval. Est finalement « romaine » toute culture qui *se* situe elle-même en position de secondarité par rapport à une culture qui la « surplombe » ; toute culture qui se donne pour *contenu* l'*appropriation* de ce qui ne lui est pas propre, mais qu'elle reconnaît comme *antérieur et supérieur*. Cette position n'est donc pas

10 Cf. Windelband, Wilhelm, *Einleitung in die Philosophie. Grundriß der philosophischen Wissenschaften*, Tübingen Mohr 1914.

11 Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 5. Aufl., Bern, Francke 1966.

12 Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 3. Buch, ed. Marly Biemel, Dordrecht Kluwer 1997.

13 En particulier dans les travaux sur la conscience du temps. Cf. Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), ed. R. Boehm, Husserliana Vol. X, La Haye Nijhoff 1966.

14 Nous soulignons.

seulement ou primordialement une situation objective, elle est conscience de cette situation, affirmation et position de cette situation ; elle est « sentiment d'infériorité » et de secondarité ainsi que reconnaissance d'une dette envers des sources aliènes (on sait qu'on ne tient pas de soi ce qui a le plus de valeur pour soi). Le contenu de cette culture c'est son continuel excentrement (cf. p. 124).

Regardons cet état de chose de plus près. Sa généralité formelle nous met en présence d'une structure. Structure familière aux abords de certains styles de penser systématiques ou philosophiques. Nous y avons affaire à quelque chose qui n'a pas de contenu, de propriété autre que celle de n'en avoir pas qui lui soient propres, c'est-à-dire donnés dès le départ. C'est un être qui n'est rien de lui-même, mais qui s'effectue dans l'appropriation, laquelle dès lors l'identifie. Il est aisé de voir que la structure en question est *réursive*.

Deux sortes de conceptualités s'offrent à nous pour décrire la structure que nous avons dégagée : l'une demeure solidaire de la tradition philosophique que nous venons d'évoquer, à savoir la phénoménologie ; l'autre fait abstraction de toute référence au sens et ne réfléchit que la structure – nous voulons parler de la conceptualité systémiste<sup>15</sup>. Nous éprouverons la fécondité de l'une et de l'autre pour l'élucidation de ce qui se présente dès le départ comme un paradoxe. La question est donc pour nous : comment penser l'identité de quelque chose comme l'acte propre de son « aliénation », son être-même comme vacuité de soi et appropriation de l'aliène valorisé bien au-dessus du sien propre.

Il serait facile – et réducteur – de parler ici d'un être sans essence préexistante et qui n'est que comme projet et dans sa propre réalisation. Un tel existentialisme culturel, s'il peut être stimulant au départ d'une réflexion, reste d'un schématisme primaire. En effet, une telle conception de la culture européenne risque de lui faire perdre tout contour et de la noyer dans l'emphase d'un créativisme peu éclairant. En tentant cependant d'affiner sur cette première hypothèse, nous pourrions proposer l'énoncé suivant : l'Europe, cet être sans propriétés, vit l'*inquiétude* de tout ce qui n'a pas d'identité en lui-même et qui est « jet » dans un monde où il doit sans cesse s'approprier d'ailleurs son *proprium* pour être soi-même et avoir un soi-même. Qu'il nous suffise de retenir cette dimension entrevue de l'inquiétude ou du déni de la quiétude qui touche celui qui ne peut se trouver en lui-même, mais qui sans cesse doit se distancer de soi, exister dans l'ek-stase ou dans l'exposition (*Ausgesetztheit*). La culture européenne serait pour ainsi dire essentiellement apatride. Comment ne pas penser ici aux analyses passionnantes de la gnose par le jeune Hans Jonas<sup>16</sup> où l'ontologie fondamentale et existentielle a été appliquée à une culture (en l'occurrence religieuse, reflétant ainsi la *sensibilité* même d'une vision du monde). Il y aurait lieu de suivre cette ligne d'interprétation pour l'Europe – ou la romanité historique –, interprétation qui gagnerait sa cohérence (et nous permettrait de rejoindre certaines thèses de l'auteur) par le renversement de l'acosmisme gnostique en volonté de conquête mondaine comme compensation aux affres du détour identitaire.

15 Il n'y a pas lieu de disputer des mots : le concept de récursivité se retrouve dans un grand nombre d'approches : fonctionnalistes, structuralistes... L'essentiel pour nous est de faire voir la chose.

16 Jonas, Hans, *Gnosis und Spätantiker Geist*. Teil 1 : *Die mythologische Gnosis*, Teil 2 : *Von der Mythologie zur mythischen Philosophie*, Göttingen 1934 (Teil 1), 1954 (Teil 2).

### Islam et romanité : l'heuristique d'un contraste

Notre détour par la « Kulturphilosophie » et l'éthique matérielle de Scheler était désigné pour contraster avec le formalisme des rapports structurels de l'excentricité avec l'ekstasité. Il nous semble que penser philosophiquement l'Europe en son identité dans les termes de forme ou de contenu est de nature à prédéterminer les choix théoriques à faire. Le choix formaliste refuse de penser l'Europe comme une culture (contenu), pour la penser comme une inculturation (un contenant au sens verbal, c'est-à-dire un s'ouvrir pour contenir). L'Europe ne peut dès lors ordonner son identité comme un plérôme de contenus architectoniquement liés et se livrant à une appréhension directe.

C'est autour de ce formalisme et de sa tension avec la facticité historique que notre réflexion va tourner. Nous voudrions partir de ce que nous croyons avoir été le fil conducteur de la réflexion de l'auteur lui-même et remonter jusqu'aux concepts ou abstractions premières.

Il nous semble que l'auteur avait pour fil conducteur de l'élaboration de son paradigme de la secondarité culturelle européenne, c'est-à-dire de son inquiétude congénitale et de son apatridité, la secondarité religieuse du christianisme, laquelle ne s'ouvrait à la compréhension que par le biais de son antiphrase protomonothéiste et légaliste représentée par le judaïsme et l'islam. Cette singularité du christianisme est elle-même fondée dans sa paradoxale « théologie politique » telle qu'elle a été discutée par Peterson<sup>17</sup>. C'est à partir de là qu'une analyse des différents niveaux de réflexivité (d'auto-distanciation) du concept d'identité devient signifiante et instructive.

Le lecteur non prévenu aura du mal à prendre conscience que ce qui emporte l'essai de l'auteur est une *intuition*. Il aura de grandes chances, s'il la pressentait, de la situer précisément ailleurs qu'elle ne se trouve. C'est l'idée et la notion de « romanité » qui va l'intriguer, capter son attention et cristalliser autour d'elle toutes sortes de réserves ou au contraire d'assentiments. Il me semble au contraire que la romanité est le terme « construit » de l'approche<sup>18</sup>. Le terme intuitif en est en vérité l'*islam*, qui fait l'objet d'un chapitre central, mais dont la fécondité heuristique pour l'ensemble n'est peut-être pas immédiatement visible.

Qui a affaire à l'islam et a été formé aux études classiques et exégétiques – tradition qu'on retrouve surtout dans l'orientalisme protestant allemand et anglais – ne manque pas de se poser la question : comment se fait-il que l'islam, ayant atteint un si haut degré de réception de la culture antique – ayant même été durant des siècles et de manière tout à fait privilégiée le depositaire / légataire de la « *translatio studii* »<sup>19</sup> – n'ait pas connu, n'ait pas été tenté par une

17 Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935.

18 Ce dont je retrouve un indice dans la trouvaille étrangère du titre, dette dont l'auteur remercie un ami, tout à fait dans le style de la « secondarité » consciente et féconde de la romanité elle-même.

19 C'est-à-dire la transmission de la culture scientifique de l'antiquité gnoise à l'antiquité tardive puis au Moyen-Âge.



« renaissance » à l'européenne<sup>20</sup> ? La recherche des spécificités du rapport de l'islam à l'héritage culturel qu'il reçoit nous mène presque immédiatement devant un autre rapport tout aussi spécifique qui est celui de l'islam à son héritage religieux. Le constat est alors : l'islam *absorbe* – ce qu'il reçoit – sans reconnaissance de dette, avec une dénégation de l'altérité<sup>21</sup>.

Le fait est connu : dans le déroulement de la révélation coranique se décide à un moment le rapport dans lequel l'islam se définira lui-même envers ses religions aînées, le judaïsme et le christianisme. Ce rapport, l'Inspiré qui parle sous la dictée de Dieu, le décrira comme celui d'une légitimité parfaitement autonome de l'islam qui ne doit rien à ses aînées mais représente une restauration à frais nouveaux de la révélation monothéiste. Le Prophète<sup>22</sup> ne reçoit pas, tel un des prophètes de la chaîne révélationnelle juive, un message nouveau confirmant l'ancien et contenant la direction droite et gracieuse de Dieu pour son peuple à cette époque déterminée de son histoire. Il reçoit, directement du Dieu unique, le message unique et ancien de la révélation, message qui a été corrompu littéralement (*tahrîf*) au cours de sa transmission par ses légataires (juifs et chrétiens). Ce qui fait que tout le savoir que l'homme Muhammad pouvait avoir de la révélation judéo-chrétienne devenait complètement extrinsèque, fortuit et sans valeur face à la révélation directement advenue. La précé-  
dence de la première révélation perd ainsi toute incidence sur la religion nouvelle. Celle-ci ne présuppose *pas* celle-là. C'est au contraire l'islam qui relégitime après coup la légation judéo-chrétienne en l'épurant de ses apocryphes. L'islam constitue ainsi une re-dévolution *ex post* de légitimité relative sur ses aînées<sup>23</sup>.

L'islam est ainsi une religion sans présupposés<sup>24</sup>. Il est également, et c'est là le fait essentiel pour nous, une culture *sans conscience de présupposition*. Ses contenus n'impliquent pas de relationnements complexes *au sein desquels* ils se constituent et desquels ils émergent, variant avec les multiples possibilités, alternatives et contingences des relationnements. Ils sont ceux d'une parole immuable, close, ne faisant référence qu'à elle-même, soustraits aux hasards de l'interprétation par une tradition qui supposément a épuisé leur sens, rendant

20 Les tentatives de décrire les grands siècles musulmans comme des « renaissances » passent tous à côté des caractéristiques « morphologiques » du concept de « renaissance » tel que nous le pratiquons dans notre tradition européenne. Cf. la judicieuse appréciation des approches de Mez et de Krämer par l'auteur (p. 121 sqq.).

21 Je ne m'attarderai pas sur la spécificité de la réception byzantine de l'héritage antique qui révèle certains parallèles avec la réception musulmane et qui en tant que telle est très bien éclairée par l'auteur.

22 Comme y fait allusion la tradition musulmane, le Prophète a été instruit dans le judaïsme et le christianisme par des rabbins et par des moines.

23 Une relation proprement empathique du conflit de légitimité intrinsèque a été donnée par le P.M. Hayek dans : *Ismaël ou le baptême des larmes*, Paris Mame 1973. Je dis relation parce que le travail de Hayek n'a au fond rien d'académique, mais représente le vécu même de ce conflit.

24 L'islam a un préjugé et une défiance envers la génération qui a vécu les débuts de l'islam et qui avait connu le temps (la religion, la langue, les mœurs) qui l'a précédée. Cette génération se retrouve de fait à cheval entre la *Jāhiliyya* et le premier âge musulman : ce sont les *mukhadramūn*, pour ainsi dire les bâtards, auxquels on préfère toujours les musulmans tardifs – à l'exception bien entendu de la société des purs croyants autour du Prophète.

tout nouvel effort herméneutique superflu. L'islam a dans ce cadre une identité – une essence – bien définie qu'il vit, majoritaire, dominateur et heureux dans une quiétude inattaquable au doute. Rien en lui n'est livré aux risques, aux chances de succès ou d'insuccès d'un relationnement. La crise que suscite en lui à l'âge moderne le retournement des rapports de force avec d'autres cultures et civilisations ne le touche pas dans sa substance – ce qui est assez surprenant. Elles n'arrivent pas à introduire en lui l'inquiétude qui ouvrirait à l'autodistanciation, à l'instabilité de l'identité.

Ainsi, c'est par le biais de cette altérité, cette étrangeté de l'islam que nous pressentons au mieux le propre du christianisme « romain ». Hegel avait déjà vu dans la Trinité la pensée (*Gedanke*) féconde et supérieure qui fondait l'excellence rationnelle du christianisme et, partant, sa supériorité intellectuelle. La complexité, l'instabilité relationnelle des éléments constitutifs de l'identité chrétienne lui imposent toujours un cheminement vers soi, c'est-à-dire un être en dehors de soi.

### Les caveats d'un contraste

Cependant si l'islam nous montre une toute autre cristallisation identitaire que le christianisme et cela primordialement au niveau religieux, il nous faut à partir de là nuancer notre propos. Il nous faut justement rejeter toute tentation de réifier, *dans* cette opposition tant l'une que l'autre religion. La nature (formaliste) de notre approche (qui épouse celle de l'auteur) nous l'interdit : même une identité stable, essentielle et sans présupposés n'est rien de substantiel. Elle est le résultat de *décisions* originaires qui à leur niveau fondateur sont elles-mêmes des sélections premières, reflet d'une inventivité spirituelle toujours à l'œuvre.

Ainsi même trinitaire – donc en dehors de tout socinianisme – le christianisme est pensable sous une forme identitaire statique. De même que rien n'empêche théoriquement l'islam de refluidifier son interprétation originarie de soi et de se lancer dans l'aventure d'un relationnement de l'identité. Le judaïsme lui-même s'est prêté dans son histoire aux deux stratégies. L'auteur souligne que c'est la mise en échec du marcionisme qui a ouvert la voie à la complexification de l'identité chrétienne. Nous voulons donc souligner qu'aucune des stratégies identitaires n'est immanentes à l'une des trois religions citées. Il ne suffit donc pas de poser l'islam ou le christianisme en tant que tels pour obtenir comme par dérivation essentielle les cristallisations culturelles (orientale et occidentale) si fondamentalement différentes. Nous connaissons, même au-delà du marcionisme, certaines tentations très peu « romaines » du christianisme. Tentations qui cherchent périodiquement à décomplexifier la structure chrétienne en la juridicisant, la mettant ainsi à l'abri d'une perpétuelle réappropriation à risque de soi<sup>25</sup>. Nous pouvons également suivre presque à la trace les poussées, les reculs, les

25 Cela en faisant abstraction de l'attitude médiévale qui, sans être marcioniste, oppose plus rigoureusement les deux testaments, présentant l'un comme un véritable dépassement de l'autre. Tel Bonaventure dans les couples d'opposition classiques : *servitudo-libertas*; *timor-amor*; *littera-spiritus*; *figura-veritas*; *nox-dies* (Hex. 15, 13). Pensons également aux représentations symboliques de la Synagogue aux yeux bandés, contrastant avec celles, triomphantes, de l'Église aux portes des

détours et finalement l'échec des tendances sécularisantes dans l'islam médiéval, tendances qui dans une configuration presque identique allaient enclencher cent ans plus tard dans l'Occident latin le départ d'un approfondissement majeur de la romanité chrétienne qu'on appellera tardivement la modernité.

Ainsi l'islam, le christianisme et le judaïsme tels qu'ils se donnent à percevoir dans le cadre épistémologique que nous esquissons ici, constituent non point des essences s'épanouissant dans des cultures globalement déterminées, mais sont eux-mêmes, vus comme déterminants culturels, des titres pour des sélections originaires de sens dont la permanence et la continuité ne seront acquises que par une multiple institutionnalisation canonique, morale et dogmatique.

Il nous faut maintenant discuter des questions de détail, lesquelles n'apparaissent que grâce à l'éclairage que procurent les analyses comparatives proposées par l'auteur de phénomènes caractéristiques du développement de l'une et de l'autre culture. Ces questions sont reliées à la conception du rapport de la secondarité religieuse (son acceptation ou son rejet) à la secondarité culturelle (également dans l'acceptation ou le rejet). Ces deux paradigmes de la secondarité sont souvent mis en rapport par l'auteur qui affirme le caractère fondateur du paradigme religieux (p. 144). Leur concomitance dans le christianisme romain et leur absence dans l'islam, où la secondarité culturelle est partiellement reconnue, mais où elle ne génère pas un constant effort de réappropriation authentique de la source, pourraient nous faire croire que l'une est déterminante de l'autre. Nous avons nous-même parlé de l'absence d'une conscience de présupposition dans l'islam. Il nous faut maintenant mettre à l'épreuve ces thèses.

L'auteur voit dans le rapport de secondarité, qu'elle soit religieuse ou culturelle, un rapport de dépendance envers un *texte*, une autorité textuelle antérieure (tels la Bible, les textes littéraires, philosophiques, scientifiques grecs). La réception de ce texte, fondatrice de la secondarité, implique un rapport linguistique et herméneutique. La secondarité sera d'autant plus acceptée, mieux assumée, que ce rapport sera plus fécond et inversement. La question se pose alors : Quelle serait la fécondité maximale d'un texte et qu'est-ce qui la fonderait ? Tradition intralinguistique (au sein de la même langue) ou translinguistique (d'une langue à l'autre), préexistence d'un langage valorisé dans lequel verser les anciens textes ou indifférence des substrats sont, dans notre propos, des facteurs de premier ordre.

Nous touchons ici à des phénomènes très complexes. Déjà l'appréhension de phénomènes linguistiques dans l'antiquité nous pose des problèmes liés aux éventuelles mutations de la « *literate revolution* » (Havelock<sup>26</sup>). Multiculturalité, plurilinguisme... ont un sens très diff-

---

cathédrales (par ex. de Strasbourg). La romanité n'est pas, elle non plus, restée à l'abri de tendances anti-« romaines », comme celle représentée par la figure du vieux Caton qui « annonçait que la corruption serait générale lorsque les Grecs / nous / auraient transmis leur science... » (repris par Pétrarque, *Epist. Famil.* V, 19). La figure de Caton cependant reste ambiguë, dans la mesure où il vénère Platon et Homère.

26 Havelock, Eric E., *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton Univ. Press 1982.

rent de celui qu'ils auraient dans notre contexte actuel. En effet, la conception du langage et du sens ou plus précisément du sens linguistique, est solidaire, jusqu'à la fin du Moyen-Âge, d'un présupposé majeur qui est celui de l'univocité sémantique. Tout au plus l'équivocité des termes (surtout celle des concepts fondamentaux, comme être, substance, forme, intellect...) se présente comme une plurivocité maîtrisée, fondée dans le « dogme » classique du conventionnalisme du signe linguistique. Même nos plus fervents philologues renaissants restaient tributaires de ce cadre. S'ils ne voulaient plus se contenter des recensions et des traductions médiévales, c'est plus à cause de leur amorphisme littéraire que d'une déficience de précision scientifique – on sait que les traductions-calques du Moyen-Âge étaient souvent plus fidèles que celles sans aspérités de nos humanistes. Pour Renan, il faut attendre la philologie allemande du 19<sup>e</sup> siècle pour voir émerger, dans le domaine savant, une conscience herméneutique face au texte. Quant à l'idée d'une inépuisable du texte fondée dans l'idée même de génération du sens à partir (de la « différence ») de signes, elle ne commence à se penser qu'au 20<sup>e</sup> siècle dans un structuralisme et un poststructuralisme dont la référence cesse d'être le texte pour devenir la signi-fiance elle-même.

Essayons donc de faire la part des choses et de voir que si, comme nous le suggère l'auteur, le rapport de l'islam à sa légation culturelle se laisse caractériser comme un rapport de *traduction* définitive, qui laisse derrière lui les sources à l'état de cosses vides et d'où est absent tout intérêt pour le renouvellement constant de leur découverte, il n'en reste pas moins que ce rapport relève du paradigme médiéval général de la translation-réception interculturelle du savoir. Les Latins n'ont, en Occident, pas un rapport fondamentalement différent aux textes qui leur sont « traduits » par leur contemporains juifs ou arabes. L'acribie exégétique d'un Farabi ou d'un Averroes est rarement surpassée par celle de leurs épigones occidentaux. D'ailleurs, cette exégèse se caractérise par un mouvement de retour constant aux sources et d'un commentaire sans cesse rénové de leurs contenus et de leur architectonique. Le Moyen-Âge (arabe, juif et latin) ne s'intéresse pas à une réappropriation philologique-herméneutique des « textes », tout simplement parce que sa préconception du sens et du langage met une telle entreprise en-dehors de son horizon conceptuel.

Il faut donc voir qu'un rapport herméneutique à la tradition n'est possible que dans la mesure où l'assomption de contemporanéité du savoir traduit et reçu, ou encore de l'anhistoricité de son *archè* (origine) et de sa *diadochè* (legs), est invalidée. Or, les médiévaux perçoivent le savoir traduit comme savoir *scientifique* dont la validité est univoquement translinguistique et transculturelle. Tout se passe comme si nulle différence n'existait entre la temporalité du savoir d'origine et celle de sa réception. Le récepteur médiéval du savoir antique se situe de plain-pied (sans distance, *abstandslos*) dans la sphère de ce savoir. Aucune différence ne vient infléchir le sens premier de celui-ci à son jaillissement dans son développement chez les auteurs antiques eux-mêmes ou dans sa translation aux générations tardives. Aucun besoin donc pour des approches jaegeriennes, refluidifiantes du *système* (aristotélicien) de la science<sup>27</sup>.

27 Nous faisons allusion à l'entreprise de Werner Jaeger de faire revivre le développement de l'œuvre aristotélicien sous les yeux d'un lecteur qui sait se dépouiller d'un dogmatisme doctrinaire qui a figé

Aucun besoin non plus pour l'« archéologie » d'un savoir<sup>28</sup> que ces générations doivent littéralement exhumer de sous les ruines du monde qui fut le sien. La conscience d'un décalage historique entre le monde antique et celui de ses tradataires n'existe pas chez ceux-ci. L'effondrement du monde antique n'est pas époqual-historial pour eux, mais un effet des turbulences de l'histoire. L'histoire est pure extériorité par rapport à la tradition courante, quotidienne, générationnelle de l'esprit. Elle peut la gêner aveuglément, l'interrompre, la balayer d'un de ces revers qui appauvrissent ou détruisent les hauts-lieux de sa culture ; qui dispersent ses dépositaires et leurs écoles ; qui dégradent leurs métiers, découragent leurs apprentis, ruinent leurs *scriptoria*. L'esprit ne fait pas encore l'histoire, mais est à la merci de ses hasards. L'histoire est le règne de la facticité et de la contingence, c'est-à-dire d'un désordre *externe* à sa substance et qui ne peut être de nature à modifier le sens du savoir, de ses formes, ses styles et ses contenus.

Si la tradition-traduction islamique médiévale présente donc un aspect absorbateur et consommateur, qui donne l'impression d'une indifférence pour les moments de provenance et de spécificité culturelles du savoir transmis ainsi que d'une incapacité de distanciation historique envers lui, nous devons nous rendre compte que cette caractéristique du rapport de tradition vaut pour l'héritage médiéval de Rome comme héritage judéo-islamo-chrétien dans son ensemble. Ainsi, nous ne croyons pas qu'il faille se laisser impressionner par le déni catégorique, dans l'islam, de toute secondarité religieuse et être amené à déprécier en lui le rapport de translation linguistique comme documentant un déni parallèle de secondarité culturelle. Cette thèse ne nous semble s'avérer que dans la période islamique postmédiévale où le déclin et la quasi-disparition de la tradition scientifique font rentrer l'auto-situation culturelle de l'islam complètement dans l'ombre de son auto-situation religieuse, si vigoureuse et intransigeante dans le rejet de toute secondarité.

### La paradoxie de l'identité

La question qui se pose maintenant est celle du rapport entre l'idée de secondarité et celle de paradoxité de l'identité. Nous voyons bien que la secondarité fonde une médiation de soi à soi qui passe par une incontournable altérité, provoquant ainsi la paradoxisation de l'identité<sup>29</sup>. Celle-ci n'est plus « origine paisiblement possédée » (p. 132), mais tension et effort de sans cesse ramener et intégrer l'aliène à soi. Réciproquement, cependant, peut-on affirmer que toute paradoxie de l'identité prend la forme de la secondarité de soi et de l'emprunt à l'autre de son propre fondement – dans la reconnaissance et l'affirmation par soi de sa primauté ? Par le retournement de la question nous espérons éclairer plus profondément la relation de la secondarité et de l'inquiétude qui lui est spécifique, à la fécondité d'une identité habitée par le paradoxe et incapable de reposer en soi.

---

cette œuvre et en a fait un système dont toutes les parties sont contemporaines les unes aux autres, comme fixées dans une simultanéité d'énonciation. Voir son *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin Weidmann 1923.

28 De ses « intérêts », ses motivations, son dire et son taire.

29 Il est clair que nous renvoyons ici à la conceptualité systémiste.

L'islam a livré le « négatif » de la conception de l'identité non-clivée selon les lignes de la diffusivité et de la dépendance. Peut-on cependant imaginer un clivage du rapport à l'être en soi qui ne fasse pas intervenir une dette envers l'autre ? Nous voudrions soutenir la thèse que la secondarité est une forme historique parmi d'autres de la paradoxisation de l'identité ouvrant sur une vitalisation et une potentialisation du soi. La perspective systémique nous permet d'éclairer la généralité des phénomènes de synergie interculturelle thématiques par *Europe*. En effet, l'introduction d'une instabilité dans le cœur d'un système a souvent la fonction d'une incitation productive de ses potentialités. La secondarité se présente de la sorte comme une application de cette loi fondamentale énoncée par les théories de l'auto-référentialité. Que par ailleurs l'effet de la paradoxisation de l'identité culturelle occidentale par la secondarité – dans sa liaison essentielle avec le christianisme – ait eu des effets d'une portée historique mondiale, cela tient surtout au fait que cette paradoxisation n'était pas restreinte à un sous-système social parmi d'autres, mais s'est installée au cœur même du système global et de son auto-compréhension culturelle-religieuse.

Comparée à ce qui se passe de manière pour ainsi dire habituelle dans nos sociétés fonctionnellement différenciées où l'installation d'une paradoxie au fondement de la différence qui délimite et autonomise un sous-système est finalement nécessaire pour en garantir le couplage avec les autres sous-systèmes, la secondarité peut être conçue comme la paradoxie qui a permis de différencier les cultures et les confessions qui s'en imprégnèrent envers leurs environnements tant internes qu'externes selon des lignes inédites jusque-là. La sociologie religieuse et la philosophie politique ont longuement décrit la dissolution des religions politiques antiques et de leurs théologies, la naissance de l'individu à partir de la « conscience » religieuse (*syneidèsis*) et la différenciation d'une société face à l'état dans les sociétés chrétiennes de l'Europe médiévale et moderne. Le christianisme (romain) apporte ainsi la *krisis* – c'est-à-dire la distinction et le verdict – dans un monde baignant encore dans les « indifférences » de l'adhésion à soi. Là où l'origine est certitude tranquille, il la scinde d'une insurmontable disparité entre sa continuité charnelle et sa rénovation par l'esprit ; là où la langue est révélation du Père ou apanage de culture, il la divise en les multiples languettes des peuples ; là où la science est forte de son assurance dans la lettre, il installe l'ignorance. Ce qu'*Europe* nous donne à voir avec clarté et insistance, c'est la « sémantique » culturelle et religieuse de cette crise qui est mutation.





# Table des matières

|                                                                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUCTION .....                                                                                                                  | 5  |
| WHAT DOES IT IMPLY TO OPERATE ON THE BASIS OF DIFFERENCE INSTEAD OF<br>IDENTITY? TOWARDS A POST-ONTOLOGICAL THEORY OF SOCIETY ..... | 13 |
| The intellective space of difference .....                                                                                          | 13 |
| The social correlation of difference .....                                                                                          | 15 |
| Theory and society .....                                                                                                            | 16 |
| <i>Theory</i> .....                                                                                                                 | 17 |
| <i>Society</i> .....                                                                                                                | 18 |
| <i>A theory of society</i> .....                                                                                                    | 20 |
| Denomination .....                                                                                                                  | 21 |
| The heuristic dynamics of denomination .....                                                                                        | 23 |
| Corpus and transience .....                                                                                                         | 27 |
| Intellection and theory .....                                                                                                       | 29 |
| EMERGENZ UND EMERGENZSINN. EIN DENKGANG IN DIE KNOTUNG VON KONTINGENZ ...                                                           | 31 |
| Einführung .....                                                                                                                    | 31 |
| Evolution als Denkschematismus .....                                                                                                | 32 |
| Ordnung der Gründe und Ordnung der Dinge .....                                                                                      | 34 |
| Evolutionstheorien als Sage von Welt und Sinn .....                                                                                 | 36 |
| Die Beschreibung der Welt als Weltselfstbeschreibung und die Wiedereinführung<br>des Emergenzsinnes in die Emergenz .....           | 38 |
| VERGILBUNG UND VERGILBUNG DER VERGILBUNG. ZUM PHÄNOMEN DER<br>APPERZEPTION DES ALTERNS VON BILDERN, STIMMEN, TEXTEN .....           | 41 |
| Einführung .....                                                                                                                    | 41 |
| Medientheorie und ihr Abstraktionsproblem .....                                                                                     | 44 |

|                                                                                                       |           |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Lärm und Zeit.....                                                                                    | 46        |
| Semiotische und infra-semiotische Differenz.....                                                      | 49        |
| Die phthorische Verschiebung.....                                                                     | 52        |
| Zeitapperzeptionen.....                                                                               | 54        |
| <b>„MÄDIEN“. DIE UNANGREIFBARE ONTOLOGIZITÄT VON SZENARIEN UND WIE SIE<br/>(FAST NIE) REISST.....</b> | <b>59</b> |
| Zum Mediumbegriff und seiner fälligen Verwerfung .....                                                | 59        |
| Die Emergenz von Szenarien .....                                                                      | 62        |
| Die Konstruktivität von Szenarien .....                                                               | 63        |
| Selbststrukturierung von Aktionssystemen und das „Betriebsgeheimnis“ alles Sinnes....                 | 65        |
| Das unnachgiebig Ontologische am Szenario .....                                                       | 66        |
| Paradoxisierungen des Szenarischen .....                                                              | 67        |
| <i>Allgemein</i> .....                                                                                | 67        |
| <i>Ontologisch</i> .....                                                                              | 69        |
| Die post-ontologische Dekonstruktion von Szenarien .....                                              | 72        |
| Mädien .....                                                                                          | 75        |
| Medien und Mädien, Szenarisierung und Entszenarisierung.....                                          | 77        |
| Spannungen um die Heftung und Entheftung des Intelligiblen.....                                       | 80        |
| <b>SCHWIERIGKEITEN DES SAGENS, GRÜNDE DES VERSTUMMENS .....</b>                                       | <b>83</b> |
| Wie wird ein Sagen perplex? .....                                                                     | 83        |
| Sagen und Welt.....                                                                                   | 85        |
| Sagen und Handeln.....                                                                                | 86        |
| Sagenwollen.....                                                                                      | 88        |
| <i>Das Subjekt des Sagens und seine Dekonstruktion</i> .....                                          | 88        |
| <i>Intensität des Sagenwollens und des Sagens</i> .....                                               | 89        |
| Die Festigung der Deixis und ihre Neuaushöhlung.....                                                  | 91        |
| <i>Anonymie</i> .....                                                                                 | 91        |
| <i>Emotion</i> .....                                                                                  | 92        |
| <i>Disproportionierte Gegenstände</i> .....                                                           | 93        |
| <i>Logisch paradoxe Objekte</i> .....                                                                 | 96        |
| Entmutigung des Sagens .....                                                                          | 97        |
| Das Verstummen.....                                                                                   | 103       |
| Bibliographie.....                                                                                    | 105       |

|                                                                                                                               |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>DAS FEHLEN DER WORTE. ÜBER ANONYMIE DER DINGE UND DIE PERPLEXITÄT DER ANZEIGE.....</b>                                     | <b>107</b> |
| Das Nicht-Gelingen der sprachlichen Anzeige als Hemmung.....                                                                  | 107        |
| Das aristotelische Verständnis der Anonymie.....                                                                              | 109        |
| Gelingende und nicht gelingende Anzeige von Welt. Ontologisch und postontologisch..                                           | 112        |
| Die resiliente Ontologie der natürlichen Welt .....                                                                           | 117        |
| Der Primat der Differenz und die Notwendigkeit einer Artikulationstheorie ihres Vollzugs.....                                 | 120        |
| <b>QUE VEUT DIRE: « IL N'Y A PAS DE MÉTALANGAGE » ?.....</b>                                                                  | <b>127</b> |
| La question du métalangage et son repère épistémologique.....                                                                 | 127        |
| Le langage et l'horizon de ses premières altérités.....                                                                       | 129        |
| Les différents « retours » sur du langage. La question du retour métalangagier .....                                          | 133        |
| Les deux limites de résorption du métalangage .....                                                                           | 136        |
| Le tournant différentialiste et l'intrication des plans du langage et du métalangage .....                                    | 140        |
| Analogie de l'abolition de deux dichotomies: celle entre le monde et ses médiations; celle entre le langage et son autre..... | 146        |
| <b>CONTINGENCY, RECIPROCITY, THE OTHER, AND THE OTHER IN THE OTHER. LUHMANN–LACAN, AN ENCOUNTER.....</b>                      | <b>151</b> |
| Law and society.....                                                                                                          | 152        |
| Contingency.....                                                                                                              | 154        |
| Reciprocity as double contingency .....                                                                                       | 155        |
| High contingency and double contingency.....                                                                                  | 160        |
| The instance of the Other as the instance of the law .....                                                                    | 161        |
| The instance of the Other in the Other as the instance of the paradox of law .....                                            | 164        |
| Bibliography.....                                                                                                             | 166        |
| <b>WELT UND BEGEHREN ALS NICHT-OBJEKTE SOZIALER KONSTRUKTION .....</b>                                                        | <b>169</b> |
| 1. Das Problem eines Außen des Sozialen.....                                                                                  | 169        |
| 2. Die soziale Konstruktion von Sinn als Bildung eines All-Innen.....                                                         | 173        |
| 3. Die Faktizität sozialen Sinnes .....                                                                                       | 174        |
| 4. Problematik der Schließung eines All-Innen des Sinnes .....                                                                | 176        |
| 5. Welt und Begehren als substanzhafte Vertreter des Außen im Innen.....                                                      | 177        |

|                                                                                                                          |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>UMWELTLOSE WELTGESELLSCHAFT. ZUR KREISSCHLISSUNG VON RAUM UND RECHT ...</b>                                           | <b>181</b> |
| I. Oikoumenē und Weltgesellschaft .....                                                                                  | 182        |
| <i>Soziospatialität. Raum und Gesellschaft</i> .....                                                                     | 184        |
| <i>Oikoumenē: Entstehung und Strukturen</i> .....                                                                        | 187        |
| II. Die Kreisschließung der Welt und die transzendente Deduktion des Rechts .....                                        | 191        |
| III. Raum und Recht .....                                                                                                | 197        |
| IV. Schlussbetrachtung .....                                                                                             | 202        |
| Literatur .....                                                                                                          | 204        |
| <b>WHAT IS A CRISIS? .....</b>                                                                                           | <b>207</b> |
| I. The insecurity of today's world and society .....                                                                     | 207        |
| II. The general scheme of understanding of a crisis: The systatic concept .....                                          | 208        |
| III. Anthropological theses on periodical crises and self-destructivity .....                                            | 211        |
| IV. The crisis of complexity .....                                                                                       | 212        |
| V. The concepts of 'oecumene', 'double closure', 'world' and 'world contact' .....                                       | 215        |
| VI. Double closure of the oecumene and the irruption of transfinitude .....                                              | 216        |
| VII. The 'world' and its contingency .....                                                                               | 218        |
| VIII. Societalising constructions of the crisis .....                                                                    | 221        |
| IX. The ecologic crisis—As a crisis of a new type .....                                                                  | 222        |
| X. The financial crisis—As a crisis of a new type .....                                                                  | 224        |
| XI. Modern contingency and the contingency of the present .....                                                          | 227        |
| <b>WIE DICHT SIND OPFER? ZUR ENTSCHEIDUNG DER FRAGE NACH DEM ORT DER<br/>TRANSCENDENZ IN HEUTIGER GESELLSCHAFT .....</b> | <b>231</b> |
| Teubners Problemstellung .....                                                                                           | 231        |
| Die Affirmation von Differenz und Paradox .....                                                                          | 232        |
| Postmoderne und der Zwang zur Kontinuierung globaler Gratifikation .....                                                 | 234        |
| Das Versagen der Kontinuierung an der Figur des Opfers .....                                                             | 236        |
| Die Einschlagsstelle der Opferfigur im Rechtssystem .....                                                                | 237        |
| Inklusion, Exklusion und das Opfer .....                                                                                 | 238        |
| Das inkludierte Opfer .....                                                                                              | 239        |
| Das exkludierte Opfer .....                                                                                              | 240        |
| Die andere Figur des Opfers: „malheur“ und der Ernst der Selbstheit .....                                                | 241        |
| Dekonstruktion und die Möglichkeit einer Vergegenwärtigung des Opfers .....                                              | 242        |
| Recht, Religion und der Ort der Transzendenz .....                                                                       | 244        |
| Literatur .....                                                                                                          | 246        |

|                                                                                                        |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>LA SCIENCE DU SOCIAL ET L'INVOLUTION DE LA SOCIALITÉ : DE DURKHEIM À LUHMANN ..</b>                 | <b>247</b> |
| Propos.....                                                                                            | 247        |
| La thèse durkheimienne .....                                                                           | 250        |
| Le problème épistémologique posé par la thèse durkheimienne et le rapport au savoir philosophique..... | 255        |
| La relance désontologisante du problème épistémologique et le non-rapport à la philosophie.....        | 259        |
| Penser la différence et la topologie de ses clôtures.....                                              | 262        |
| <b>SUR QUEL FOND L'HISTOIRE PREND-ELLE FORME ? .....</b>                                               | <b>265</b> |
| La théorie luhmannienne et l'histoire .....                                                            | 265        |
| Le fond de l'histoire.....                                                                             | 269        |
| Une théorie postontologique de l'histoire.....                                                         | 272        |
| L'aperception historisante.....                                                                        | 273        |
| Histoire et historisation.....                                                                         | 277        |
| L'emboîtement des images du temps historique.....                                                      | 278        |
| Le jaunissement de l'image historique et son aperception.....                                          | 282        |
| La « réalisation » de l'histoire .....                                                                 | 287        |
| <b>ANNEXE</b>                                                                                          |            |
| <b>UNE CULTURE SANS QUALITÉS. AUTOUR D'EUROPE, LA VOIE ROMAINE.....</b>                                | <b>295</b> |
| Penser la culture .....                                                                                | 295        |
| Essences et paradoxes.....                                                                             | 298        |
| Islam et romanité: l'heuristique d'un contraste.....                                                   | 301        |
| Les caveats d'un contraste .....                                                                       | 303        |
| La paradoxe de l'identité .....                                                                        | 306        |

