

Friedrich Kümmel

Texte zum Thema „Freiheit“*, I. Teil
Zur Ortsbestimmung der Subjektivität

1. Eine These vorweg 3
2. Die Aporien der Subjektproblematik 4
3. Die „Metapher des Subjekts“ und die Frage nach seiner Existenz 6
4. Wie kann Freiheit sich ihrer selbst vergewissern? 9
5. Zum Verhältnis von Gebundenheit und Freiheit 11
6. Die Freiheit des Absoluten als Freiheit-im-Ort 14
7. Der Ort des Menschen als Selbst-Ort in konkreter Verkörperung 15
8. Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur 17
9. Konsequenzen für die Logik 20

1. Eine These vorweg

Die Freiheit des Menschen ist absolut und unverletzlich. Sie kann aber auch abgetreten und tief verletzt werden. Dies ist kein Widerspruch und vielmehr nur die zwei Seiten von ein und derselben Münze. In der Freiheit selbst liegt die Möglichkeit ihrer Bestreitung und Verkehrung, aber auch die Möglichkeit des Rückgängigmachenkönnens dieser Verkehrung. Die Sache hat also zwei Seiten. Freiheit kann für oder gegen sich sprechen. Das Kriterium dafür liegt in der Wahrung oder Mißachtung der Freiheit des Anderen.

Freiheit ist absolut, oder sie ist gar nicht. Eine eingeschränkte, bloß relative Freiheit ist ein Widerspruch in sich. Es kann für die Freiheit keine Grenze geben, es sei denn eine durch sie selbst gesetzte Grenze. Eine solche Behauptung entfernt sich scheinbar weit von unserer Erfahrung, aber nur, weil wir anders über diese denken. Genauer besehen, ist auch die Erfahrung der Unfreiheit noch ein Beweis der Freiheit, wiewohl dies nicht sogleich in die Augen springt. Wir fürchten uns vor körperlicher Überwältigung, wehren uns gegen seelische Grausamkeit und fühlen uns auch noch in unserem Denken manipulierbar und manipuliert. Daß all dies Resultat des Gebrauchs unserer Freiheit sein könnte, kommt uns nicht so schnell in den Sinn.

Bemerkenswert ist dann aber die andere Tatsache, daß der Mensch auch in der größten Unfreiheit nicht aufhört, am Bewußtsein seiner Freiheit festzuhalten. Er kann sich mit seiner Unfreiheit nicht abfinden, obwohl diese ihm doch oft genug Vorteile verschafft. Mit der freiwillig oder unfreiwillig eingegangenen Unfreiheit verbinden sich ja nicht

* Es handelt sich hierbei um eine Zusammenstellung von Texten aus bislang unveröffentlichten Manuskripten, die geeignet sind, das Thema „Freiheit“ von seinen verschiedenen Seiten her zu beleuchten.

nur Nachteile, sondern auch Gratifikationen. Es gibt ein Interesse daran, sich selbst und andere unfrei zu halten, und wenn man sich andienen und andere für sich einspannen kann, wird das honoriert.

Hinzu kommt das geheimere Motiv, daß das Vorgeben eigener Unfreiheit vieles entschuldigt, was wir sonst in die eigene Verantwortung nehmen müßten. Was man bei der Freiheit scheut ist ihre Konsequenz, insbesondere dann, wenn man Freiheit mit Beliebigkeit gleichzusetzen geneigt ist. Den Grund für Mißhelligkeiten anderswo zu suchen, nur nicht in einem selbst, ist ein überaus verbreitetes Denkmuster und sozial wie psychologisch einprogrammiertes Spiel. Eine ganze Psychologie baut darauf auf. Der Verschiebebahnhof ist bequem, denn so lange muß man nicht nachschauen, wie es bei einem selber steht. Es ist also immer nur ein bestimmter Gebrauch der Freiheit, der das Freisein nicht wahrhaben will und ein tief ambivalentes Verhältnis zu seinem Faktum und Gedanken hat.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb die Realisierung des eigenen Freiseins mit schmerzlicher Selbsteinsicht verbunden sein kann. Man strebt nicht nur zu den „Fleischtopfen Ägyptens“ zurück, sondern muß die damit verbundenen Spiele auch aufdecken.. Solange wir aber vor uns selber fliehen, ist es unmöglich, dem Gedanken der Freiheit Raum zu geben, denn dieser würde die Tendenz zur Selbstflucht ein für allemal beenden.

Nun kann man die Selbstflucht und die Verdeckung dieser Tendenz mit Pascal als die alles bestimmende, alles verkehrende Form der *conditio humane* betrachten. Weshalb aber scheut der Mensch vor dieser Selbsteinsicht zurück? Was hat er zu verlieren, wenn noch sein Fliehen ein Ausdruck derselben Freiheit ist, mit der er sich auch wieder umwenden kann? Offensichtlich ist es die Last der Schuld, die ihn drückt und die er seiner eigenen Freiheit zuschreiben muß, ohne in dieser gleichzeitig eine Möglichkeit zur Entschuldung sehen zu können. Diese das Ganze halbierende Asymmetrie im Denken ist eigenartig und wird nur dann verständlich, wenn die Leugnung der Freiheit mit einem Fall in die Unwissenheit einhergeht. Der Mensch sieht nun zwar noch, daß er mit Freiheit in etwas hineinkommt, nicht aber, daß dieselbe Freiheit auch der einzige Weg ist, um wieder aus dem unfrei gewordenen Zustand herauszukommen. Würde er beides als miteinander verbunden sehen können, so würde der Gebrauch der Freiheit ihn nicht nur belasten mit Schuld, sondern auch wiederum entlasten können von aller Schuld. Wenn Freiheit IST und nicht verloren gehen kann, kann Schuld nicht das letzte Wort haben. Und in der Tat gibt es einen Weg heraus. Schuld zu leugnen wäre unaufrichtig. Aber sie ist mit einem Vergangenen verbunden, das für die jetzige Situation und Wahl nicht mehr bestimmend zu sein braucht. Auch wenn Vergangenheiten die menschliche Gegenwart weithin bestimmen: „Heute“ ist *immer* der „Tag des Heils“, und es ist sinnlos, ihn dem Vergangenen zu opfern.. Wer will denn davon ausgehen, die Vergangenheit solle herrschen, wo doch die Gegenwart und in ihr die Freiheit das einzige ist, was unverlierbar bleibt was es ist?

Solange uns der Gedanke der Freiheit ungelegen ist, wagen wir es nicht, von deren Realität auszugehen und verweisen insbesondere den Gedanken *absoluter* Freiheit ins Reich der Utopie. Wenn aber die Freiheit schon ihrem Begriff nach und in der Tat ab-

solut ist – und eine andere als eine absolute Freiheit kann es gar nicht geben – heißt das, daß nicht die Freiheit, sondern nur ihre Intentionen und Verkörperungen mit sich selber im Widerspruch liegen können. Einen solchen Widerspruch gibt es in der Tat, wenn und solange die eine Freiheit die andere negiert. So lange will ein jeder schon die Freiheit, aber nur die eigene und nicht auch die des Anderen, von dessen Unfreihalten man sich Vorteile verspricht. Wo es Herren und Knechte gibt, erscheint es vorteilhafter, Herr zu sein. Wenn sich aber mit Hegels Herr-Knecht-Dialektik oder auch auf andere Weise bündig nachweisen läßt, daß in allen unfrei gestalteten Verhältnissen auch der Herr seine Freiheit bereits verloren hat, kann diese Rechnung nicht aufgehen. Wenn Freiheit IST, sind entweder alle frei oder keiner. Der Gedanke der Freiheit kann nur ein allgemeiner sein, und er duldet weder das Übergehen anderer Freiheit noch eine Einschränkung durch diese, weil das dem Begriff der Freiheit selbst widerspricht. Freiheit tangiert andere Freiheit nicht und kann sie, genau besehen, gar nicht in Frage stellen. Dies gilt nicht nur im Prinzip, sondern auch auf konkreter Ebene. Alle sind Menschen, und es kann dann nicht der eine frei und der andere unfrei sein. Unfrei halten kann man einen Menschen zwar schon, wenn er das mit sich machen läßt. Es ist ihm dann aber nicht seine Freiheit, sondern nur das Bewußtsein eigener Freiheit genommen, so daß er es nicht mehr wagt sich ihrer zu bedienen.

Verallgemeinert heißt das, daß bloß empirische Gegebenheiten wie ungleiche soziale Verhältnisse, wirtschaftliche Deprivation usw. kein Einwand gegen die Freiheit sind und diese vielmehr bestätigen, sobald man die inneren und äußeren Verläufe sozialer und individueller Prozesse genau studiert. In dem was vor sich geht wird letztlich immer nur das Faktum der Freiheit herausbefördert und sichtbar für den, der es sehen will. Die unfrei machenden sozialen und psychischen Systeme sind diesbezüglich auf falschen Prämissen aufgebaut, und daß das so ist, erweist sich auch hier im längeren Zeitverlauf.

Wenn Freiheit als ein Grunddatum gegeben ist, kann sie nicht weggenommen werden, denn das widerspricht ihrem Begriff. Der Hinweis auf Unfreiheit ist deshalb kein Gegeneinwand gegen die Freiheit. Unfreiheit kann immer nur eine Form der Freiheit selbst sein, für die es kein Gegenteil gibt und die deshalb auch ihre Negation noch in sich einbegreift. Was immer empirisch dagegen spricht: Faktische Unfreiheit ist kein Einwand gegen die Freiheit, sondern lediglich Ausdruck eines bestimmten Umgangs mit ihr.

Der Sinn der Rede von einer absoluten Freiheit liegt darin, daß diese so von den Bedingungen ihrer Realisierung unabhängig gemacht wird. Oft wird gesagt, frei zu sein hieße nicht, alles tun zu können was man will. Aber genau das heißt es. Man kann alles tun was man will, nur muß man dann auch bereit sein die Konsequenzen zu tragen, die dieses Tun zeitigt. Menschen verhalten sich in der Tat so, daß sie sich bezüglich des ihnen Machbaren keine Schranke auferlegen, und sei es ein Negatives, das sie bis hin zur Zerstörungswut anstreben. Aber genau darin liegt der Haken, denn auch dieses Negative wird seine Konsequenzen auswirken und den in sich hineinbinden, der sich ihm verschrieben hat. Mit einer äußeren Strafe hat das nichts zu tun. Ein jeder erntet immer nur das, was er gesät hat (vgl. Galater 6,7). Dies ist eine Formulierung des kar-

mischen Prinzips, das nichts anderes als das Gesetz der Freiheit selbst ist. Karma heißt „Handeln“ nach seinem vollständigen Begriff, der auch die Handlungsfolgen einschließt, aber nicht auf ewig an sie bindet. Mit anderen Worten korrigiert das freie Tun sich selber, und dieses Sich-selber-korrigieren-müssen ist das einzige, was der Freiheit auferlegt ist. Es ist ihr aber nicht von außen auferlegt und liegt vielmehr in ihrem Begriff selbst. Freiheit allein ist es, die bindet und diese Bindung auch wieder lösen kann. Eine äußere Instanz gibt es dazu nicht und braucht es auch gar nicht zu geben.

Eine Freiheit, zu der es kein Gegenteil gibt, hat auch keine Alternative zu sich selber. Ob der Mensch frei sein will oder nicht – er IST frei und könnte sich darüber freuen, daß auch der Andere ein freies Wesen ist. Welche Wohltat geht von einer solchen Einsicht aus, und wie befreiend kann sie werden! Wer will denn wirklich aus der Liebe eine Sklaverei machen? Das Wagnis der Freiheit einzugehen fängt damit an, den Anderen frei zu geben; die eigenen Bande lösen sich dann wie von selbst.

Ich gehe, wie Kant, vom Faktum der menschlichen Freiheit aus, ohne das Argument darauf zu beschränken, daß sonst ein moralisches Gebot sinnlos wäre. Gibt es ein solches, so muß es auch die Freiheit geben. Das Faktum der Freiheit hat aber eine viel größere Reichweite und beschränkt sich keineswegs auf Moralität. Unter der Voraussetzung der Freiheit gibt es keine Fremdbestimmung ohne Selbstbeteiligtsein. In der Computersprache ausgedrückt, sind die Skripte oder Glaubenssätze einer jeden Person mit einem Schreibschutz versehen und d. h. sie können nur von ihr selber geschrieben und korrigiert werden.

Bei Vorlage eines fremden Skripts muß dieses durch die eigene Unterschrift bestätigt werden und gewinnt nur dadurch eine Verbindlichkeit für die eigene Person. Dies ist der Gedanke des Vertrags, durch den Freiheit, indem sie sich bindet, gebunden werden kann. Auch wenn die Folgen nicht übersehen werden konnten, ist man in der Folge daran gebunden und kann nicht davon ausgehen, als wären sie einem von außen zugefügt. Die Person haftet auch für das, was sie nicht überblickt, wenn und indem sie es eingegangen hat.

Es macht Mühe, sich auf eine solche Position zu stellen, auch wenn sie, wie der Vertragsgedanke zeigt, durchaus logisch und vernünftig ist. Wenn Freiheit ist, muß alles, was das Subjekt unmittelbar betrifft, ihm auch zugerechnet werden. Die Schwierigkeit liegt darin, daß diese Selbstzurechnung keine Grenze hat und die Last der Verantwortung erdrückend wird. Es ist sehr schwer, die einmal gebundene Freiheit wieder herauszulösen aus der Bindung, die sie eingegangen ist. Ein bloßes Sichlossagen genügt dazu nicht, weil die Freiheit sich ihrer eigenen Vergangenheit nicht entledigen kann, ohne sie in irgendeiner Weise mitzunehmen. Eine jede Freiheit ist definiert durch ihre Geschichte, auch wenn sie aus ihr auch wieder herausführt und letztlich nicht durch sie gebunden werden kann.

Und doch macht es psychologisch große Schwierigkeiten, dies beides gleichzeitig denken zu können. Der Schlüssel zur Lösung ist: Die Freiheit hat zu sich selber keine Alternative, wohl aber steht sie (qua absolute Freiheit) zu sich selber (qua gebundene Freiheit) in Disjunktion. Damit ist das Schuldiggewordensein einerseits bestätigt und andererseits in eine große Klammer gesetzt. Freiheit ist schuldig und unschuldig zu-

gleich. Karma („Handeln“) ist Bindung und Freiheit in einem, doch so, daß man *nie nur* der Gefangene seiner selbst ist. Es gibt in der Gegenwart stets eine wenngleich oft verschlossen erscheinende Tür, durch die man aus dem Konnex der Vergangenheiten heraustreten kann.

Vor diesem Hintergrund können die Aporien abgearbeitet werden, die die Altlasten der Menschheitsgeschichte bestimmen und auch noch das Freiheitsverlangen der Neuzeit in sich selber verstrickt haben.

2. Die Aporien der Subjektproblematik

In der europäischen Neuzeit ist der zuvor bestimmende Bezugsrahmen „Welt“ durch den neu inaugurierten Selbst-Ort des freien und souveränen Subjekts abgelöst worden. Dieser Übergang hat sich nur allmählich vollzogen und ist bis heute keineswegs unproblematisch verlaufen. Auch heute noch ist die Ichproblematik voller Aporien und in einer tiefen Krise befangen. Das freie Subjekt ist weder von der „Welt“ noch vom „Ding“ her verstehen und kann in deren Ordnungsgefüge auch nicht mehr bruchlos eingefügt werden. Und doch bietet zu diesem Weltort keine Alternative an und macht den Ort der Freiheit zum Land Utopia.

Wie aber soll man eine solche ortlos erscheinende, neue Freiheit überhaupt einführen können, und was ist der Radius ihrer Bestimmungsmacht? Die nun möglich gewordene Zurechnung von allem und jedem auf das Subjekt kann nicht mehr, wie die Vorgegebenheit des Weltseienden, vorschematisiert und dem Einzelnen im Sinne einer durchgängig geregelten Ordnung auferlegt werden. Mit dem Zurechnungssubjekt ist ein neuer Agent und Faktor in das Ganze eingeführt worden, den es so vorher noch gar nicht gab, und er widersetzt sich allen Bemühungen, ihn erneut innerhalb der vorgegebenen Rahmenwerke zu verorten. Und doch gibt das Soziale und die in seinen Verstehenshorizonten präsente Vergangenheit das Bestimmungsrecht nicht freiwillig ab. Hinzu kommen die Schwierigkeiten des Einzelnen, den „Schritt heraus“ zu tun. Wenn einer sich schon zutraut, eine grundsätzlich nicht vordefinierte, absolute Position einnehmen zu können, so kann er sich darin nicht mehr in der Weise ausweisen und rechtfertigen, die vorgegeben ist und abgenommen wird. Eine neue Position und Kategorie, die jeden herkömmlichen Bezugsrahmen sprengt, kann sich nur durch sich selber ausweisen und durch die Leistung, die sie erbringt. Was aber glaubt man von einer befreiten Subjektivität erwarten zu können außer Willkür und Nichtachtung der Grenzen?. Muß man sie nicht wiederum dem Gesetz bzw. Gebot und den gegebenen Verhältnissen unterwerfen, um dem schrankenlosen Egoismus zu wehren?

Welche Schwierigkeit die Emanzipation des Subjekts macht, selbst wenn sie ein Stück weit zugestanden wird, belegt noch im 20. Jahrhundert die Diskussion um die Ichidentität. Das Ich weiß nicht, welchen Ort es einnehmen kann und mit welchem Inhalt es sich füllen soll. Daß es sich nicht legitim ausweisen kann, ruft wiederum die soziale Reaktion auf den Plan. Es braucht einem deshalb nicht zu wundern, daß bis heute die vorherrschende Tendenz dahin geht, das Ich-Selbst zu irrealisieren und in seinem Anspruch, ein erster Anfang zu sein, zu bestreiten. Die Ichproblematik erhält auch noch in der aufgeklärten Moderne ihren Abgesang, weil, was Ich heißt, sich nicht begrifflich bestimmen läßt, in seiner nicht lediglich formalen Notwendigkeit nicht einsehbar ist

und auch bei eingehender Selbstbetrachtung letztlich unerforschlich bleibt.¹ Man kommt da nicht hinein und sieht nicht dahinter. Die Genese des Ich verliert sich im Dunkel einer Vergangenheit, die nicht ichbestimmt war. Woher soll der Einzelne da den Mut nehmen, sich auf die eigenen Füße zu stellen?.

Eine entsprechende Kritik erfährt die sog. „Philosophie der Subjektivität“, die, mit der Renaissance beginnend, bei Descartes auf ihren Begriff gebracht wurde im deutschen Idealismus ihren Höhepunkt erreicht hat. Die Welt vom Subjekt her zu denken reicht offensichtlich nicht aus, auch ist es mit der Proklamation gesellschaftlicher Freiheitsrechte nicht getan. Ein Subjekt, das zwischen Weltflucht und Weltbindung hin und her pendelt, kann sich zwar „subversiv“ geltend machen, in seinem eigenen Ort aber nicht befestigen. Das große Unternehmen der Subjektivität mündet, nüchtern betrachtet, in eine eingestandene Aporie aus. „Mit den Ergebnissen einer *Philosophie der Subjektivität*, die sich aus Treue zu ihrem Gegenstand ständig subversiv hält, ist daher, wie Walter Schulz feststellt, in einem radikalen Wortsinn »nichts anzufangen. ...] Dies ist eigentlich der ganze Extrakt der Philosophie der Subjektivität. ...] Sie bleibt ein ergebnisloses Unternehmen.«² Der Weltbezug trägt nicht mehr, und ohne den Welthalt wird das Subjekt sich selber zum abgründigen Grund. Je mehr Subjektivität sich zu fassen und eine Entsprechung für sich zu finden versucht, umso mehr erweist sie sich als ein „Außerhalb“ zu jeglicher Form und Entsprechung. Wie aber soll das Subjekt bestimmend und tragend werden können, wo es sich doch selber der Vergegenständlichung und Bestimmbarkeit entzieht?

Die freie Weise selbst zu sein geht aber nicht nur mit Weltverlust einher; sie wird darüberhinaus auch noch mit dem Selbstentzug in einem Un- und Überpersönlichen ihrer selbst konfrontiert. Weder kann das Subjekt noch in seiner Welt aufgehen, noch kann es sich in sich selbst befrieden und im eigenen umgrenzten Bezirk Ruhe finden. Wenn „Gott tot ist“ (Nietzsche), füllt nichts mehr das eigene Herz aus, und dieser Sinnleere muß man erst einmal standhalten können. Der Weg zur Freiheit des Subjekts geht durch die absurde Existenz (Kafka, Camus u. a.) hindurch – doch wer will dieses Tor sich öffnen?

3. Die „Metapher des Subjekts“ und die Frage nach seiner Existenz

Wo der „Weltbegriff“ zur Definition des Menschen nicht mehr ausreicht und ein hinreichender „Selbstbegriff“ nicht formuliert werden kann, bedarf es, so stellt Ralf Konersmann fest, einer anderen Zugangsweise. Auch wenn das Ich-sagen sprachlich vorgezeichnet ist und von jedem Kind erlernt werden muß, bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß, was „Ich“ ist, nicht im Denken liegt, aber auch nicht in die Wahrnehmung fällt oder aus der Erfahrung geschöpft werden kann. So bleibt es zunächst bei einer bloßen *mode de parler*. Was Subjektivität über das Faktum des Ich-sagens hinaus ist, läßt sich nur metaphorisch und in Annäherungen bestimmen. Um zu sagen wer man

¹ Dieser Duktus durchzieht die Beiträge zum Themenheftes „Ich“ der Zeitschrift „Der blaue Reiter. Journal für Philosophie Nr. 15, 1/2002. Vgl. dazu auch meinen in diese Homepage eingestellten Aufsatz über „Ich und Selbst im östlichen Denken“.

² Ralf Konersmann, *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität*. Verlag Königshausen + Neumann 1988, S. 17 f. Das Zitat ist entnommen aus Walter Schulz, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, S. 12 f.

ist, nennt man Namen und erzählt Geschichten, die man sich zurechtgelegt hat. So lange bewegt sich das Ganze zwischen „Dichtung und Wahrheit“ (Goethe) und bleibt tief zweideutig.

Hinzu kommen die theoretischen Schwierigkeiten, die jede sich nicht ausweisen könnende Voraussetzung mit sich bringt. Die „Metapher des Subjekts“ (Lacan³) läßt sich im Sinne des genitivus subjectivus und des genitivus objectivus nach zwei Seiten hin lesen. Nur metaphorisch bestimmbar, könnte das Subjekt selber eine Großmetapher oder Komplexmetapher von Metaphern sein, die sich um einen imaginären Kern scharen. In der Ichform bzw. von sich selbst zu reden bliebe eine lediglich sprachlich verbürgte Substitution, und „Ich“ der bloße Index für eine Leerstelle. Auch wenn das Personalpronomen „Ich“ in der Kommunikation eine unverzichtbare Funktion hat und in allen Sprachen vorkommt, würde sich daraus nicht mehr den Schluß ziehen lassen, daß es ein solches Ich in der Tat auch gibt. Hier stellt sich die Frage: Ist ‘Ich’ eine Fiktion, oder existiert es wirklich? Auch wenn das „oder“ dies nahelegt, ist diese Frage nicht im Sinn einer Alternative zugunsten der einen oder der anderen Seite zu entscheiden. Wie aber soll beides gleichzeitig gedacht werden können?

Zunächst überwiegt auch hier ein Denken in Alternativen: „Theoretisch ist damit jener Punkt erreicht, an dem Diskursanalyse und strukturalistische Marx-Lektüre Lacans Dekonstruktionsarbeit aufnehmen. Das Bild vom Selbst gleicht nun einer phantasmagorischen Objektivation ...“⁴ Das Selbst, von dem die Rede ist, ist selbst nichts anderes als eine Redeform. Man kann eine solche, wenn man will, auch negieren und durch andere, nicht ich-bestimmte Redeweisen ersetzen. Ein zeitgenössischer Ersatz für das „Ich“ wäre das „System“, das sämtliche Systemleistungen intern definiert und funktional austauschbar macht. Rollen brauchen einen Rollenträger, aber beileibe soll es kein Mensch sein, der von sich behauptet frei von allen Rollen zu sein.⁵

Die innere Widersprüchlichkeit einer solchen Sachlage erscheint unauflösbar und wird von Foucault in zwei Aussagen gebracht, die den Aufbruch zum Ich sowohl affirmieren als auch gründlich frustrieren: „Wo sich die Seele zu einen behauptet, wo sich das Ich als eine Identität oder Kohärenz erfindet, geht der Genealoge auf die Suche nach dem Anfang“⁶, der, wie Descartes konstatiert, ein *fundamentum inconcussum* und einen alles tragenden archimedischen Punkt darstellen soll. Auf der anderen Seite gilt nun aber von demselben Ich: „Die Analyse der Herkunft führt zur Auflösung des Ich und läßt an den Orten und Plätzen seiner leeren Synthese tausend verlorene Ereignisse wimmeln.“⁷

Und doch stellt sich mit dem sei es *erfundenen*, sei es als erster Anfang *existierenden* Ich eine Frage, die, nachdem sie gestellt ist, auf keine Weise mehr unter den Tisch gekehrt werden kann: Die hundertmal totgesagte Subjektivität ist nicht umzubringen. Mit ihr hängt nun die noch viel weiter reichende Frage zusammen, wo *Wirklichkeit zu finden ist*. Auch wenn im Zeitalter der Fiktionalität und des Illusionismus fraglich ge-

³ Dies ist der Titel eines kleinen Werks von Jacques Lacan, Schriften, hrsg. v. N. Haas, Olten und Freiburg 1973 ff., Bd. II, S. 56-59

⁴ R. Konersmann, a. a. O., S. 37.

⁵ Vgl. dazu O. F. Bollnow, Freiheit von der Rolle; in: Vernünftiges Denken, hrsg. von J. Mittelstraß und M. Riedel, Berlin 1978, S. 374-386.

⁶ Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens. Hrsg. v. W. Seitter, Frankfurt a. M. 1978, s. 89; zit. nach R. Konersmann, Spiegel und Bild, a. a. O., S. 37.

⁷ M. Foucault, a. a. O.

worden ist, ob es überhaupt noch einen Sinn macht von der Wirklichkeit zu reden⁸, will den Anspruch auf sie doch keiner aufgeben, und am allerwenigsten der, der seine Macht oder seinen Besitz mit dem Hinweis auf reale Größen zu legitimieren sucht. Es könnte sonst ja jeder des Raubes geziehen werden. Eine illusionistische Position muß sich, wenn sie aufgeklärt ist, ihren eigenen Zynismus verbergen, der in dem Widerspruch beschlossen ist: An der Wirklichkeit liegt nichts, am Realitätsglauben aber alles. Einer der nicht glaubt ließe sich nicht betrügen.

Mit der Weltgegebenheit kann Wirklichkeit nach der in der Neuzeit erfolgten Reduktion des Weltbegriffs auf subjektive Konstitutionsleistungen (Kant, Fichte, Husserl usw.) in der Tat nicht mehr gleichgesetzt werden. Ebenso wenig aber kann sie mit einem eingeschränkten Subjektbegriff hinreichend abgedeckt werden. Was als Weltlast im Sinne einer verbürgten Ordnung immer noch zu tragen war, müßte in ausschließlicher Selbstzurechnung zur erdrückenden Selbstlast werden. In der Tat ist eine solche wachsende Last einsehbar geworden. Alles und auch noch das Schicksal des Planeten Erde muß nun in die eigene Verantwortung genommen werden, weil und insofern die Umweltsysteme durch menschliches Handeln aus dem Gleichgewicht gebracht worden sind. Angesichts der fortschreitenden Umweltzerstörung und des Verschleißes gebundener Ressourcen setzt sich die Einsicht durch, daß es Selbstverantwortung in universeller Reichweite in der Tat gibt. Doch wer ist bereit, die die eigene Lebensgrundlage zerstörenden Folgen menschlichen Freiheitsgebrauchs auf sich nehmen? Dies verlangt einen sehr viel weiteren Begriff von Subjektivität, als man ihn sich selber zuzugestehen bereit ist.

Aber nicht nur der Bezugsrahmen „Welt“ ist auf dem Nenner des Subjekts zu verorten. Mehr noch verlangt die Umpolung des Weltglaubens bzw. Weltbegriffs auf Leistungen der Selbstkonstitution eine Neudefinition des Begriffs der Existenz, die nun nicht mehr am Dingbegriff festgemacht werden kann. Die Existenz eines „Dings an sich“ ist nach Kant aufgegeben worden, und dies wird verlangt von einem sich als absolut erkennenden Ich, das als ein existierendes zurecht ein An-und-für-sich genannt werden kann. Auch wenn man mit dem Fürsich des Selbstbewußtseins leidlich zurechtkommt, macht das Ansich derselben Selbstgegebenheit große Schwierigkeiten. Ein existentielles Moment ist bei näherem Zusehen mit beiden Modi: dem Ansich *und* dem Fürsich verbunden, und das macht die Sache nicht einfacher. Existenz muß nun, so wie vordem in „Gott“, im eigenen „Selbst“ verankert werden und scheint hier durch nichts garantiert zu sein. Jedenfalls ist das Wirkliche nun ein absolutes, durch Selbheit und Seinselständigkeit definiertes Existierendes, das *sein und* sich als seiend *wissen* muß, um die Traglast für das Ganze übernehmen zu können. Doch wie soll ein sterbliches Wesen in der Lage sein einem solchen Anspruch zu genügen? Der Mensch muß dazu in der Tat „sein wie Gott“.

Wenn die Rede von der Subjektivität metaphorisch ist, muß sich auch die Rede von Gott metaphorisch verstehen lassen. Nun war es immer schon ein Funktion der Metapher, das begrifflich nicht Bestimmbare, Heterogene und widersprüchlich Erscheinende gleichwohl ausdrücken zu können. Die „Ungenauigkeit“ der Metapher und ihr Verzicht auf logische Kohärenz und Begründbarkeit machte sie geeignet, ein irreduzibel

⁸ Vgl. Joachim Koch, Abschied von der Realität. Das illusionistische Zeitalter. Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg 1988.

Komplexes zu bündeln und auch das Widersinnige noch einzubegreifen.⁹ Zudem wahrt die Metapher das Inkognito eines Unaussprechlichen, das sich als ein im Fluß Befindliches, den Winden aufgetragenes Proteisches ständig verschiebt und nirgendwo festgestellt und dauerhaft konsolidiert werden kann. In diesem Sinne ist auch das Reden von Gott und nicht nur die Rede vom Selbst notwendig metaphorisch. Sie bleibt unzulänglich, provisorisch und soll zugleich als absolut gültig hingenommen werden. Das Absolute in fließendem Gewand aufzuspüren und seine Relativität ebenso ernst zu nehmen wie seine ewige Gültigkeit, verlangt eine Weise der Zuwendung, die jede auf Konstanzannahmen begründete Logik und Erwartungshaltung sprengen muß.

Und doch bleibt die Frage bestehen, welchen ontologischen Status das so Metaphorisierte, immer nur provisorisch Konsolidierte und gleichzeitig flüssig Gehaltene einnehmen kann. Solange man sich lediglich an das sprachliches Gebilde hält, kann man von seiner Fiktionalität ausgehen, weil und solange das Problem der Sprachreferenz im Sinne einer außersprachlichen, realen Referenz skeptisch aufgelöst worden ist. So lange unterstützt der Nominalismus der Zeichentheorie den Skeptizismus, und umgekehrt. Zeichen interpretieren sich selbst in Kontexten und Diskursen ad infinitum, wobei das Ganze freischwebend und selbsttragend wird. Der Ausgang von der Struktur erscheint hinreichend, wenn nachgewiesen ist, daß diese sich selbst aufbauen und erhalten, organisieren und regenerieren kann. Wenn Systeme in der Tat selbsttragend und selbst-erhaltend sind, braucht die Frage nach der Existenz gar nicht mehr gestellt zu werden. Sie kann entweder im Sinne stabilisierender Annahmen oder im Sinne externer Herausforderungen (Widerstände, Störungen challenges usw.) zum Binnenphänomen gemacht werden: Was ist und zu sein hat, definieren die Systeme.

Und doch kann die Frage nach dem Sein des Seienden als Frage nach dessen Wirklichkeit nicht ausgeklammert werden, und sie weist über jede derartige Bezugsrahmenabhängigkeit hinaus auf ein absolutes Datum hin. Es bleibt auch hier unerachtet aller Übertragungen und funktionalen Äquivalenzen bei einer unaufhebbaren Disjunktion. Das Fiktionale und das Reale lassen sich zwar ineinander übersetzen, aber nicht durcheinander ersetzen. Einen Hinweis darauf gibt die Geschichtlichkeit der Systeme. Strukturen bzw. Systeme können sich zwar freischwebend und insofern grundlos erhalten, sie können aber ebenso grundlos auch in sich zusammenbrechen. Dafür gibt es historische Beispiele genug. Es muß nicht einmal ein Angriff von außen sein, der Herrschaftssysteme kollabieren läßt. Wenn sie auch bei großer Stabilität aus inneren Gründen plötzlich zusammenbrechen können, stellt sich die Frage nach der Störbarkeit und Verletzlichkeit eines ultrastabil Gemachten. Es muß da doch noch ein anderer Faktor mit im Spiel sein, der den Systemerhalt garantiert, genausogut aber auch in Frage stellen kann. Systeme leben von einer Voraussetzung, die sie sich nicht selber geben können und deretwegen sie auf den Menschen angewiesen sind.

Gleiches gilt für die Sprache. Auch die Sprache spricht sich selbst, doch nur, wenn und indem ein Sprecher sie spricht. Wo der Sprecher ausfällt und sich nicht mehr konzentrieren kann, läßt sich in der Folge Disorganisation und ein pathologischer Sprachzerfall feststellen. Auch wo der Sprecher sprachlos und seine Sprache nichtssagend wird, geschieht dies zwar mittendrin, aber nicht lediglich aus sprachinternen Gründen.

Man muß also einen anderen Faktor notwendig hinzunehmen und Wirklichkeit mit ihm verbinden. Ein solcher Faktor ist der subjektive Faktor, der sich in allem Sprach-

⁹ Vgl. Ralf Konersmann, a. a. O., S. 19 ff.

geschehen und Strukturwirken grundsätzlich nicht eliminieren läßt. Die These ist, daß Systeme zwar selbsttragend sind¹⁰, aber doch nur unter der Bedingung, daß ein anderer, außerhalb liegender Faktor zu ihrem internen Funktionieren mit beiträgt. Man kann diesen real existierenden Faktor „Subjekt“ nennen, aber auch „Leben“ und „lebendiges Sein bzw. Subjekt“. Auch wenn es durchaus sein kann, daß die Menschen ihr Ichsagenkönnen in einem lichten Moment erfunden haben, hat doch noch nie einer von sich behauptet, er hätte auch das Leben erfunden. Das heißt, daß auch künstliche Systeme nicht lebensfähig sind ohne ein real Existierendes, das in ihnen lebt, aber auch unabhängig von ihnen leben kann. Das Gegebensein von Systemen mag zufällige Entstehungsgründe haben, weil Strukturbildung auch aus chaotischen Ausgangslagen möglich ist.¹¹ Und doch bedarf das System zu seiner Erhaltung eines Zuflusses an Leben und Kraft aus anderer Quelle, den es nutzen oder ausbeuten kann, aber nie völlig abwürgen darf, ohne selber zu kollabieren. Ohne den Wirt ist auch der Parasit nicht lebensfähig.

4. Wie kann Freiheit sich ihrer selbst vergewissern?

Wie aber soll etwas wie das Selbst und seine Freiheit, das nicht in die Wahrnehmung fällt, durch keine Erfahrung zweifelsfrei verbürgt wird und jede begrenzende Logik sprengt, nicht nur im Sinne einer Idee oder Mutmaßung nahegelegt, sondern als existierend ausgewiesen werden? Das alte religiöse Bewußtsein setzte hier auf den Glauben und die mit sich selbst beginnende Philosophie auf das Denken. Wie aber kann das Denken auch dem begrifflich nicht Bestimmbaren, ja nicht einmal Denkbaren noch gerecht werden? Das Problem spitzt sich im Denken der Freiheit zu. Wie soll eine existierende Freiheit sich ihrer selbst vergewissern, wenn nicht durch einen Vergewisserung im Denken? Und wie soll der tief verunsicherte Begriff der Existenz bzw. Wirklichkeit gewahrt bleiben für eine Freiheit, die ihn ebensogut zu untergraben in der Lage ist? Freiheit IST – und sie ist doch nicht, solange sie nicht auch als existierend gedacht wird und eben dadurch den Mut zugesprochen erhält, sie selbst zu sein. *Sapere aude*: Wage zu denken und habe den Mut, dich deiner Freiheit zu bedienen. Im Bewußtsein der Aufklärung gehört das wie die beiden Seiten ein und derselben Münze zusammen.¹² Was für einen logischen und ontologischen Status hat dann aber die Aussage, daß die Freiheit und Würde des Menschen *unverletzlich* ist? In der Tat entfernt sich eine solche Rede von Freiheit, Autonomie und Würde weit von unserer Erfahrung und kann zunächst nur kontrafaktisch geltend gemacht werden. Verletzungen der Freiheit und Würde sind an der Tagesordnung. Versteht man eine solche Aussage aber nur als Norm, Willenserklärung und Leitlinie eines Selbstentwurfs oder einer verfassunggebenden Versammlung, so könnte nicht nur die Zuwiderhandlung, sondern auch die konform mit ihr verbundene gesellschaftliche Praxis eine solche Aussage Lügen strafen und auch noch im Namen freiheitlicher Gesinnung zu deren schleichender Aushöhlung beitragen. An dieser Stelle verwirren sich alle Verhältnisse und wird auch noch das Denken korrumpiert. Die Schwierigkeiten mit der Freiheit selbst stürzen de-

¹⁰ Ich zähle dazu nicht nur die zeichengebundenen, sondern auch die verkörperten psychischen und organischen Systeme, ja alles, was Form hat und eine Struktur auszubilden vermag.

¹¹ Die simulative Bildung von Fraktalen gibt für die Entstehung lebendiger Formen gute Beispiele her.

¹² Vgl. Kants preisgekrönte Schrift zur Frage: Was ist Aufklärung?

ren Gebrauch in Dilemmata. Worin immer die Freiheit gesucht und gesehen wird, ist ein anderes mit enthalten, und nichts erweist sich als durch und durch stimmig und letztlich befriedigend. Wenn man mit ihr nirgendwo ankommt, rückt der Begriff der Freiheit selbst ins Zwielficht. Der Freie wird zum Narren und er narrt zuletzt auch noch sich selbst.

Hinzu kommen die Schwierigkeiten mit der auf Körper bezogenen Freiheit. Körper und Seelen verkörpern auch die Unfreiheit des Freien und bieten eine solche geradezu an. Wir fürchten uns zurecht vor körperlicher Überwältigung, wehren uns gegen seelisches Vereinnahmtwerden und fühlen uns auch in unserem Denken und Wollen manipuliert und manipulierbar. Hinzu kommt die Angst vor der Freiheit, sobald diese die Ablösung aus alter Bindung verlangt und man nicht wissen kann, wohin der Schritt heraus führt. Die Aufforderung „Lebe wild und gefährlich“ (Arthur) übt zwar eine Faszination aus, mehr aber noch löst sie einen tiefen Schrecken aus. Man kann auf dem Wege der Freiheit alles verlieren, und ob man etwas gewinnt ist ungewiß. Schließlich ist der Weg der Selbsterforschung, auch wenn er am Ende die Freiheit verspricht, mit äußerst schmerzlicher Selbsteinsicht verbunden. Wer frei sein will, darf sich keine Illusionen mehr über sich selber machen. Sich selber anzunehmen wie man ist, ist so ziemlich das Schwierigste was es gibt. Solange wir aber vor uns selber fliehen, ist es unmöglich, dem Gedanken der Freiheit denjenigen Platz in unserem Leben zu geben, an dem er klar und unmißverständlich wird. Nur ein Mensch, der mit sich ins Reine gekommen ist und sich nichts mehr vormacht, kann auch wirklich frei sein. Freiheit verlangt Transparenz und erlaubt nicht das Spiel mit verdeckten Karten.

Was uns hindert, frei sein zu wollen, ist also ein bestimmter Gebrauch der Freiheit und nicht deren Unmöglichkeit. Auch Selbstflucht und Selbstentlastung sind Formen des Gebrauchs von Freiheit, nur eben solche, die in Unfreiheit führt. In der Unfreiheit liegt kein so großer Schrecken wie in der Freiheit selbst, ja sie ist mit einem sanften Schlummer verbunden. Mit der Unfreiheit verbinden sich ja nicht nur Benachteiligungen, sondern auch viele Gratifikationen und eine weitgehende Entlastung. Für auftretende Mängel und Schwierigkeiten sind dann andere zuständig und nicht man selber. Gleich ob der Einzelne oder eine ganze Gruppe sich so verhält, man findet immer einen Sündenbock, auf den man etwas abladen kann. Von einem so bequemen Denkmuster nimmt man nicht gerne Abschied, und daß auch dies ein Freiheitsgebrauch ist, will man nicht wahrhaben.

Solange einem der Gedanke der Freiheit lästig ist, hat man kein Interesse daran, von deren Realität auszugehen. Daß auch der unfrei Gemachte und sich selber unfrei Machende frei ist, hieße eingestehen, daß die Freiheit mit sich selbst im Widerspruch liegt. Freiheit zu leugnen indem man frei ist, ist der Kernpunkt der Unwahrhaftigkeit. Sie will sich haben in einer Form, die möglichst bequem ist. Der Test auf ihre Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit ist das Verhältnis der eigenen Freiheit zu anderer Freiheit. Wo Freiheit gegen Freiheit steht, ist man in egozentrischer oder altruistischer Manier schnell bereit, das Verhältnis dadurch zu bereinigen, daß es nur *eine* Freiheit geben soll – entweder die eigene oder die des anderen. Man unterwirft oder läßt sich unterwerfen. Entweder verspricht man sich Vorteile von der Unfreiheit des Anderen, oder man sucht solche in der eigenen Unfreiheit. Die Aufgabe der Freiheit wird dadurch umgangen, daß sie monopolisiert wird. Dabei ist keineswegs schon ausgemacht, auf welcher Seite der größere Gewinn und das geringere Leiden liegt.

So sehr die Abtretung der Freiheit für *beide* Seiten etwas verspricht, arbeitet sie mit Mitteln der (Selbst-)Unterwerfung und bleibt eine Freiheit im Widerspruch. Auf welche Seite man sich stellt, kommt damit ein existentielles Moment in den Handel herein. Irgendwann dämmert die Einsicht, daß auch die aufgegebene, für die Unfreiheit geopfert Freiheit unveräußerlich ist. Aus existentiellen Grund kann man sich mit dem Gedanken der Unfreiheit nicht abfinden, so vielversprechend dieser in anderer Hinsicht auch ist.

Zugleich aber zeigt sich, daß die eigene Freiheit nur dann auch wirklich eine solche sein kann, wenn sie die Freiheit des Anderen achtet und keinerlei Privileg für sich in Anspruch nimmt. Es gibt nur die Freiheit eines jeden, oder gar keine. Damit ist die Ebene der prinzipiellen Aussagen erreicht, die keine erfahrungsbegründeten Aussagen mehr sein können. Die überwältigende Erfahrung spricht gegen die Freiheit und nicht für sie. Zwar kann man das freie Moment auch in den empirischen Gegebenheiten finden, doch setzt dies schon den freien Blick voraus. Der Zugang zur Freiheit muß zunächst also ein anderer sein. Wenn man sagt, daß er in der Tat liegt, ist das richtig, aber es schützt diese nicht vor dem Mißverständnis. Und wenn auch noch das Gefühl der Freiheit auf den Spielwiesen der Unfreiheit irregeleitet werden kann, bleibt zunächst nur übrig, den Gedanken der Freiheit *zu denken*. Damit setzt eine grundsätzlichere Erörterung ein.

5. Zum Verhältnis von Gebundenheit und Freiheit

Der Ort des Subjekts ist als solcher immer und jederzeit ein absoluter Ort und bleibt auch noch ein solcher in der auferlegten und/oder selbst eingegangenen Beschränkung. Freiheit und Beschränkung kommen überein in der Positionalität (Gestelltheit) des Subjekts. Mit ihr verbunden ist eine konkrete Verortung und d. h. das Eingebettetsein in Umgebungen, in denen sich die Subjektivität sei es als gebunden erfährt, sei es als frei situieren kann. Damit verbunden ist das Hineingeborensein in eine Herkunft, in der sich ein Vorausliegendes gebend und fordernd geltend macht. In beiden Fällen werden die von weither kommenden, zunächst durchaus nährenden Lebenslinien nur unter der Bedingung nicht beraubend und tödlich, daß der Einzelne sich aus ihnen herauslöst und wiederum frei in sie hineinstellt.

Die hier verwendeten Formulierungen schließen sich an Kierkegaards Begriff der Selbstwahl an, der in Entweder-Oder dazu ausführt: „Etwas anderes als mich selbst kann ich niemals als das Absolute wählen, denn wähle ich etwas anderes, so wähle ich es als eine Endlichkeit, und wähle es also nicht absolut – und wäre es ein Gott, den ich so wähle!“¹³ Der nächste Schritt besteht in der Einsicht, daß eine absolute Wahl nur eine konkrete Wahl sein kann: „Die Wahl vollzieht hier gleichzeitig die beiden dialektischen Bewegungen: was gewählt wird, ist nicht da und entsteht durch die Wahl; was gewählt wird, ist da, sonst wäre es keine Wahl“ (a. a. O., S. 773) Mit anderen Worten heißt das für Kierkegaard: „ich erschaffe mich nicht, ich wähle mich“ (S. 778 f.). Dies impliziert eine Definition menschlicher Freiheit, die absolut ist und sich doch nicht aus

¹³ S. Kierkegaard, Werke, ed. Diem/Rest, Entweder-Oder, S. 771 f.

allen gewordenen Bezügen heraussetzen kann: „Dieses Selbst enthält in sich eine reiche Konkretion, eine Vielfalt von Bestimmtheiten, von Eigenschaften, kurz, ist das ganze ästhetische Selbst, das ethisch gewählt ist.“ (S. 782). Wenn hier nichts unbedeutend und belanglos ist, affirmiert Freiheit den Einzelnen als einen konkreten Menschen und gibt seinem Selbst gleichzeitig eine „ewige Gültigkeit“ (S. 768 u. ö.): „Nur als der Einzelne ist der Mensch der Absolute, und dieses Bewußtsein wird ihn vor jedem revolutionären Radikalismus bewahren“ (S. 833). Auch hier ist die Einnahme der absoluten Subjektposition mit einer Einschränkung verbunden, was die Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse überhaupt betrifft.

Um beide Seiten verträglich zu machen, muß noch einmal auf einen tieferliegenden Sachverhalt zurückgekommen werden. Bei aller Angewiesenheit auf Vorgaben ist die Subjektposition in allen menschlichen Lebensformen und Gütern bereits implizit mitgegeben und auch dort noch mit von der Partie, wo es sich um Formen entfremdeter Aneignung und Indienstnahme handelt. Auch wo von einem Subjektsein noch gar nicht die Rede ist, geht nichts ohne ein solches. Leiblichkeit verlangt Pflege und Führung, Empfindung die bewußte Zuwendung zu ihr, Wahrnehmung das Aufmerken, Lernen den Lehrenden und Lernenden usw. Überall muß das anonyme Quasi-Subjekt dieser Leistungen durch ein individuell benennbares, wirkliches Subjekt ersetzt werden, ohne daß der Zusammenhang des Ganzen dadurch in Frage gestellt wäre, im Gegenteil: er kann so allererst gewährleistet werden! Nichts was mich betrifft geht ohne mich. Die Sprache spricht nur für mich, indem ich sie spreche, und die von allen Seiten auf mich einströmenden Gedanken wollen von mir gedacht sein. Gleiches gilt für das Handeln, das, auch wenn es zur Funktion degradiert wird, selbst vollzogen sein will. Wie immer von außerhalb definiert, abgefordert und eingeklagt, ist jedes Handeln im Kern ein Selbst-Handeln. Das gilt auch noch für das durch bindende Mechanismen reaktiv gemachte Verhalten, das nie nur das Verhalten einer Marionette sein kann. Auch die automatisierten und zwanghaft erscheinenden Verhaltensweisen brechen zusammen, wenn keinerlei Ichbeteiligung mehr gegeben ist.

Alles spricht für die Freiheit und Notwendigkeit des Selbstbeteiligtseins. Abhängigkeit, ja erniedrigende Unterwerfung ist kein Einwand gegen die Freiheit, die in alledem gleichzeitig negiert *und* eingefordert wird. Mit anderen Worten ist *stets* ein – wenngleich oft zutiefst verborgener – Selbstbestimmungsvorgang mit im Spiel, ohne den nicht nur die Verpflichtung gegenstandslos wäre, sondern auch jegliche Bindung zerfallen müßte. Auch wenn sich mit der Verlagerung der Zentrierungen an die Peripherie die Gewichte verschieben, kann das Äußere nicht die alleinige Bestimmungsmacht sein. Was auch immer von außen herangetragen wird: es bedarf, um ankommen zu können, eines ‘Landeplatzes’ in der Person, über dessen Öffnung oder Schließung nur sie selber verfügt. Daß etwas gleichwohl wie Fremdbestimmung aussehen kann, ist dem zuzuschreiben, daß die dafür maßgeblichen Öffnungen und Schließungen in der Vergangenheit liegen und die in sie verstrickten Personen an ‘alte Verträge’ gebunden sind, von denen keiner mehr weiß.

Um das Gesagte auf den Punkt zu bringen: Wenn der Mensch frei ist, kann es nie einen ersten Ausgangspunkt in irgendeiner Sache gegeben haben, an dem er unfrei und

insofern auch gar nicht selbst beteiligt gewesen wäre. Auch wer die Freiheit negiert und leugnet, muß sie voraussetzen und ist nolens volens gezwungen, an sie zu appellieren. Wenn der Mensch frei ist, ist er frei zu allen Zeiten und kann nicht nicht frei sein, auch wenn er Bindungen und Zwängen unterlegen ist und das Bewußtsein der Freiheit verloren hat. Andere Wesen und äußere Bezugsrahmen können bestimmende Mächte sein, doch nur insofern ein Sichbestimmenlassen damit verbunden worden ist. Für sich allein genommen, können sie niemals die letztlich bestimmenden Faktoren für das Verhalten einer Person sein. Am Imperativ „Selber!“ führt kein Weg vorbei, weil ihm ein Indikativ zugrunde liegt: Freiheit IST. Dies ist der Grund dafür, daß nicht erst für die Mündigen und Freien, sondern auch schon für die Unmündigen und Unfreien gilt: Menschen müssen ihr Leben führen (Gehlen), und sie suchen den Ort einzunehmen, der ihnen entspricht. Von daher gesehen ist der Ort des Menschen *stets* der *eigene Ort* und bleibt dies auch dann, wenn einer in Abhängigkeiten gerät, mit Widrigkeiten konfrontiert ist und sich an der Stelle, an der er sich vorfindet, nicht wohl fühlen kann. Auch wenn einer denkt was alle denken, anderen nach dem Mund redet und tut was von ihm verlangt wird, muß er sich mit dieser Situation identifizieren und wird all das so tun, *als wäre es das Eigene*.

Ein solches Argument verdankt klingt tautologisch und verdankt sich gleichwohl nicht rein logischen Gründen. Es muß nicht andemonstriert werden, denn ein jeder *weiß* im Tiefsten, daß es sich so verhält; es ist lediglich das Bewußtsein dafür wieder zu erwecken. Ungewohnt aber muten die daraus gezogenen Folgerungen an. Das mit dem konkreten Situiertsein wie dem eigenen darauf bezogenen Handeln einhergehende Bestimmtheit und Abhängigwerden bedeutet keineswegs den Verlust der Freiheit. Es besagt nur, daß diese ihre Disjunktion selber zu leisten hat, indem sie sich in gewordener Unfreiheit als Freiheit erkennt. Was ihr vorgegeben ist (und dazu gehört auch die geschichtlich gewordene, leibhaft verkörperte Organisation), kann für die ihrer selbst bewußt werdende Subjektivität immer nur sie selber meinen und grundsätzlich nicht als ein bloß von außen Auferlegtes betrachtet werden, so sehr über Erziehung und sozialen Druck äußere Einflüsse geltend gemacht wurden und bestimmend geworden sind. Der Mensch verkauft seine Freiheit für ein Linsengericht.

Reine Fremdbestimmtheit in Verbindung mit äußerer Abhängigkeit ist für die in ihre eigene Freiheit gestellte Subjektivität ein Unding und ein Widerspruch in sich. Entweder die Freiheit ist absolut, oder sie ist gar nicht. Das heißt, daß auch Bindungen und Abhängigkeiten die Freiheit sich selber zurückspiegeln und im Sinne dieser Selbstrückbezüglichkeit aufgearbeitet werden wollen. Wenn durchgängige Relativierung nur in der Form der Selbstrelativierung gedacht werden kann, findet auch das Bestimmtwerden von außen seinen letztlich Grund in der eigenen Position, und indem es sich in dieser bricht, ist es auch schon an seine Grenze gekommen.

Das Gegebensein von Abhängigkeit bis hin zum Ausgeliefertsein bedeutet somit keineswegs den Verlust der absoluten Position. Was deren Freiheit in Frage zu stellen scheint, wird vielmehr gerade umgekehrt zum Vehikel ihrer entschiedeneren Manifestation und Bestätigung. Paradox ausgedrückt, können nur Absolutheit und Relativität einander wirklich entsprechen. Sie entsprechen sich am Ort des Subjekts und machen

dieses zu einem Stellungnehmenden bzw. Antwortenden, in seinem eigenen Ort auf anderes Respondierenden. In keinem Falle geht es hier um bloß äußere, auferlegte Abhängigkeiten, auch wenn solche oft genug die dominante Rolle zu spielen scheinen. Wie immer im einzelnen ausgelegt, behält die Sache zwei Seiten: Eben weil Abhängigkeiten den absoluten Ort nicht in Frage stellen können, kann das Subjekt sich vermöge der Unbestreitbarkeit des eigenen Orts in Abhängigkeiten begeben und bleibt darin frei.

6. Die Freiheit des Absoluten als Freiheit-im-Ort

Eine Abhängigkeit ganz anderer Art gibt es am absoluten Ort selbst, noch diesseits aller gegenständlichen Beziehung und einer wie von außen her gegebenen Einschränkung. Indem das Subjekt sich vorfindet und betätigt, ist es sich selber voraus und läuft es sich hinterher, ohne daß es den fließenden Punkt seines Selbstseins direkt anvisieren könnte. Die Sache des Subjekts ist darin keine bloß subjektive Sache. Sein ursprüngliches und unmittelbares Abhängigsein bezieht sich auf die Quellgründe des Lebens, die der eigenen Position beigeordnet sind und ohne die diese auch in ihrer Freiheit gar nicht sein könnte, was sie ist und wird. In diesem Sinne ist die Subjektposition nicht nur durch Selbstbesitz, sondern ineins damit durch eine Angewiesenheit gekennzeichnet, vermöge deren sie wieder und wieder auf sich zurückkommen kann, wenn immer sie den Willen dazu hat. Die kraft Selbst-Disjunktion gegebene Selbst-Verwahrung und der darin liegende Schutz gehört notwendig mit dazu, denn nur unter dieser Bedingung der Unverlierbarkeit kann das Subjekt sich einer Welt überlassen, davon ausgehend, daß diese auch in ihrer Verfremdung und im drohenden Selbstverlust nicht aufhört die ihre zu sein.

Wird der absolute Ort in dieser Weise sowohl positional als auch ubiquitär verstanden, so ist er Ort des Subjekts ineins der Ort des universellen Bezugs. Seine Absolutheit selbst relativiert ihn auf andere Subjekte und ihrer Welten. Eben indem Subjekte 'absolut' und d. h. von allem abgelöst sind, können sie vermöge dessen auch allererst 'beziehungsrelativ' und d. h. mit allem verbunden sein. Absolutheit und Relativität umschreiben somit, von zwei Seiten her gesehen, ein und denselben Sachverhalt. Eben indem Subjekte sich in sich fassen und abschließen, öffnet sich ihnen der Zugang zu allen Dingen. Indem sie durch sich selber ein disjunktives Entweder-Oder setzen, gewinnen und wahren sie ihre Freiheit-im-Bezug.

Die stets nach zwei Seiten hin weisende, nicht zu hintergehende Doppelbestimmung findet ihren angemessenen Ausdruck in der Kategorie des „Orts“. Die Frage nach dem eigenen Ort ist der Gedanke einer zentralen Position vor dem Hintergrund ihrer möglichen Infragestellung und Relativierung. Es ist der Gedanke der Unterscheidung an Stellen, wo 'nichts' einen Unterschied macht, es sei denn man macht sich selber zu einem solchen. Es ist der Impuls zur Einnahme des eigenen Orts und zur Überbrückung der damit gegebenen Schranke. Es ist der Gedanke der Rechtfertigung, wo alles seinen Ausgleich bereits gefunden hat. Es ist der Gedanke der Begründung, wo alles „ohn Grund“ ist was es ist. Kurz gesagt, liegt in der Struktur der Selbstrückbezüglichkeit der

Gedanke getrennt zu haltender Seiten vor dem Hintergrund ihrer Nichttrennbarkeit; der Gedanke der Entscheidung vor dem Hintergrund der Nichtentscheidbarkeit; der Gedanke der Möglichkeit vor dem Hintergrund der Notwendigkeit; die Frische des Anfänglichen vor dem Hintergrund der Zeiten.

7. Der Ort des Menschen als Selbst-Ort in konkreter Verkörperung

Es gibt keine Existenzmöglichkeit und keine Bezugsmöglichkeit im allgemeinen. Der Mensch kann im Prinzip nur *eine* Stelle wirklich einnehmen, und das ist die seiner selbst. In diesem Sinne sind Subjekte per definitionem unvertretbar, jemeinig und einzig. Dies schließt die Bezugnahme auf andere Subjekte bzw. Objekte nicht aus und wird vielmehr zur *conditio sine qua non* einer solchen. Auch wenn Selbstgegebenheiten und Beziehungsformen mit eigenen und fremden Zuschreibungen besetzt sind, kann man sich in ihnen nicht im allgemeinen bewegen und noch weniger im allgemeinen darüber reden. Eine solche Unmöglichkeit zeigt sich insbesondere in der Sphäre des Leib-Subjekts, die in betontem Sinne durch Jemeinigkeit ausgezeichnet ist und mit einer Intimschranke geschützt werden muß, um nicht dem Mißverständnis unerlaubter Zugriffe ausgesetzt zu sein.

Mit dem Zentriertsein im eigenen Ort sind aber auch alle Bezüge in die Freiheit dieses Orts gestellt. Ein subjektivierender und individualisierender Faktor macht sich darin unabdingbar bemerkbar. Auch wenn Menschen sich in den unterschiedlichsten Weisen aufeinander beziehen und dazu ihre Körper sowie die materiellen, sozialen und kulturellen Welten benützen, kann jeder doch immer nur von sich selber ausgehen und aus der eigenen Position heraus den Bezug realisieren. Auch wenn das vergessen worden ist, tragen absolute Positionen – sei es die eigene oder die eines Anderen – einen Namen und sind grundsätzlich nicht anonymisierbar. Dies gibt der Selbstwirklichkeit und ihrem Bezugsfeld den Charakter der Einmaligkeit und Einzigartigkeit. Nur wenn und indem ich ‘Ich’ bin und als ein solches mich bekunde, kann der Andere für mich ‘Du’ sein. Mit einem Egoismus des Beharrens auf sich hat das ebensowenig zu tun wie mit Duseeligkeit, auch wenn es schwer fällt, solche die disjunktive Struktur verwischenden Züge nicht damit zu verbinden.

Subjekte sind sich immer nur so gegeben, daß sie den eigenen Ort als einen Subjektort konkret einnehmen. Mit der Vereinzelung verbindet sich die Notwendigkeit der Verkörperung und eine Spezifität der Beziehungen, für die es keinen allgemeinen Nenner gibt. Daß man nur mit dem eigenen Organismus die Beziehung realisieren kann, schließt nicht aus, daß man sich in andere Positionen hineinversetzen kann, als wären es die eigenen. Ein jeder sich herstellende Bezug ist stets ein Reflex beider Momente und konkrete Gemeinschaft der Raum ihrer Ineinanderspiegelung. Damit ist auch der Bezugswirklichkeit eine Singularität gegeben, die auf keine Weise aus der Welt zu schaffen ist und den immer neuen Reiz einer Beziehung ausmacht – was nicht ausschließt, daß diese auch eine erwartbare Seite hat und auf Wiederholung angewiesen ist.

Auch wenn die Verkörperung einen Aspekt der Unfreiheit in sich schließt, kann sie doch nicht durch eine solche definiert werden. Die lebendige Leiblichkeit bewahrt ihre Unverfügbarkeit auch dann noch, wenn der Körper gegriffen wird. Menschen sind sich stets Subjekt-Objekte und nie bloße Objekte. Mit anderen Worten hören sie auch dann nicht auf, füreinander Subjekte zu sein, wenn sie zum Objekt gemacht und z. B. vergewaltigt oder hingerichtet werden. Prototypisches Beispiel dafür ist der Blick. Das andere Subjekt tritt mir im Blick als 'meinesgleichen' gegenüber und entzieht sich im Blick – wie ich – der objektivierenden Vergegenständlichung. Auge in Auge ist ein tieferes Wissen gegeben, um das ein jeder weiß, auch wenn er geneigt ist es zu überspielen und den Blick zu vermeiden. Mit im Spiel ist stets das Ich-Selbst, das weiß, daß es sich auf ein anderes Ich-Selbst bezieht.

Und doch zeigt das Verhalten, daß diese Tatsache 'vergessen' worden ist und in einem leidvollen Lernprozeß erst wieder zum Bewußtsein gebracht werden muß. Hinderlich für das Wahrnehmen der Person ist das Materielle, das Soziale und der Tod. Der über der verkörperten Selbstwirklichkeit liegende Bann kann nur dadurch gebrochen werden, wenn der Einzelne sich auf sich selber stellt und die Angst verliert, er könne wie das ihn umkleidende Materielle vernichtet werden. Für den verkörperten Menschen kann es in der eigenen Position keine letzte Sicherheit geben, es sei denn er nimmt alles und auch noch das ihm auferlegte Objektsein ausdrücklich auf sich. Dies ist möglich in dem Wissen, daß das eigene Sein unverlierbar ist und oft gerade im äußersten Zum-Objekt-gemacht-werden zum Bewußtsein seiner selbst gebracht wird.

Dazu bedarf es einer Vorbereitung. Um nicht der Furcht der Auflösung des Subjekts ins Objekt zu erliegen, muß das individuelle Moment in den Vordergrund gerückt und die Person in ihrem Selbstbewußtsein gestärkt werden. Dies verlangt einen Schritt im Denken, bevor ein solcher in der Wahrnehmung stattfindet und sich in einem Handeln ausdrücken kann. Wenn Subjektsein per definitionem heißt, durch sich selber bestimmt zu sein, erhält auch das Individuelle sein grundsätzlich nicht mediatisierbares Recht zugesprochen. Dabei muß jeder bei sich selber anfangen. Das Absolute zu wählen heißt, wie Kierkegaard feststellt, sich selbst zu wählen. Weil dies aber nicht abstrakt geschehen kann, heißt sich zu wählen sich konkret zu wählen als der einzelne Mensch, der ein jeder mit dem ganzen Reichtum seines individuellen Gepräges ist.

8. Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur

Solange der mit dem Selbst, dem Selbst-Denker und Selbst-Richter verbundene interne Zusammenhang nicht klar zum Bewußtsein gebracht ist, muß die Frage strittig bleiben, wer oder was denn nun eigentlich das Definitionsrecht hat und die Bestimmungsmacht erhält. Zunächst führt die ungeklärte Situation streitender Freiheiten und damit verbundener Mächte zu einem nicht endenden Kampf ums Lebensrecht, den keiner gewinnen, aber auch keiner verlieren kann. Um dies am spannungsreichen Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zu verdeutlichen. Wie immer das Individuelle unterdrückt wird – es läßt sich nicht aus der Welt schaffen. Damit erhalten alle Gegebenhei-

ten eine doppelte Referenz und man sieht sich genötigt, nach zwei Seiten hin zu argumentieren.

Der Bezugsrahmen 'Gesellschaft' wird durch Herrschaftssysteme, durch Rollen und daran geknüpften Erwartungen, durch funktionale Mechanismen und schließlich, wie die Sprache zeigt, durch Werte und Bedeutungen definiert und stabilisiert. All dies läßt das Soziale und Kulturelle mit Sinn auf und läßt es unumgänglich erscheinen. Und doch hat all das auch noch eine andere verborgenere Seite, der es sich verdankt und aus der es sich speist. Verlangt ist bei alledem ob man will oder nicht die eigene Stellungnahme. Eine solche wird in der Tat auch gegeben, auch wenn sie oft gar nicht zum Bewußtsein kommt.

Die ganze Sache hat also notwendig zwei Seiten. Die sich überlagernden und miteinander verflechtenden materiellen und ideellen Bezugsrahmen stellen sich einerseits als 'Realitäten' dar, in die man faktisch eingelassen und verstrickt ist. Andererseits aber treten sie dem Einzelnen mit einem normativen Anspruch gegenüber, der, wie jedes Regelsystem beweist, sowohl die Einhaltung fordert als auch die Übertretung provoziert. Auch wenn man an den vorgegebenen, 'Wirklichkeiten' nicht rütteln kann, treiben generalisierte und/oder spezifizierte Verhaltensvorschriften immer auch den Widerspruch heraus und sind nicht sakrosankt. Der Widerspruch kann verdeckt bleiben oder herausgesetzt werden. Grundsätzlich aber gibt es keine Möglichkeit, sich allein für die eine oder die andere Seite zu entscheiden. Der die menschliche Selbst- und Weltgegebenheit zwielichtig machende Doppelcharakter einer 'fiktiv gemachten Realität' bzw. einer 'real werdenden Fiktion' läßt sich nicht nach der einen oder anderen Seite hin auflösen. Das darauf bezogene Handeln kann symbolisch oder funktional verstanden werden und bleibt in alledem doch ein Selbst-Handeln im eigentlichen Sinn des Worts.

Damit ist die gesellschaftliche Wirklichkeit in eine doppelte Beleuchtung gerückt. Die sozialen und die individuellen Faktoren unterstützen sich, sie können sich aber auch in Frage stellen und tendenziell untergraben. Überall ist ein Schisma enthalten. Man kann gesellschaftliche Zusammenhänge beschreiben, *als ob* die ausführenden Agenten gar keine Selbst-Handelnden wären, und doch muß es bei solchen bleiben, sollen die Funktionen erfüllt werden und das System nicht zusammenbrechen. Auch wenn gilt, daß Systeme sich durch Aufnahme von Energie selbst erhalten und auch der abgespaltene psychische Mechanismus ein Eigenleben annimmt, muß diese Verselbständigung des Unselbständigen in die große Klammer des Als-ob gesetzt werden: Systeme und insbesondere die „umgedrehten“, negativ gewordenen Systeme, die auf fiktiven Größen basieren, haben keinen Bestand in sich und können sich ihren parasitären Charakter auch nicht verbergen. Wie immer verselbständigt, verdanken sie sich einem Zufluß von anderer Seite her, dessen vollen Reichtum sie unterdrücken müssen, um ihn ausbeuten zu können. Man versucht den freien Fluß des Lebens so weit zu drosseln, daß er sein ihm vorgeschriebenes Bett nicht mehr sprengt.

Wenn nun aber der Ort des Menschen, wie immer er definiert wird, von vornherein und unaufhebbar ein Selbst-Ort ist und dieser die Subjekt-Position beinhaltet, stellt sich die Frage, ob er überhaupt durch äußere Bezugsrahmen und/oder normative Gel-

tungen definiert und *wesentlich* bestimmt werden kann. Daran schließt sich die Frage an, ob die mit Außenfaktoren arbeitenden Systeme zurecht behaupten können, ein Ganzes bzw. eine sich abschließende Totalität zu sein. Den Systemcharakter kann man ihnen nicht absprechen, und auch nicht die Züge einer negativen Totalität, die alles unterdrückt, was nicht in sie paßt. Und doch sprechen bleibende Diskrepanzen, Widersprüche und Inkonsistenzen für das Zugrundeliegen einer disjunktiven Struktur, von der das mit 'System' Umschriebene nur die eine Seite – und diese nicht einmal vollständig – ist.

Der reale Zusammenhang kann unter dieser Voraussetzung nicht mehr – wie in den älteren Systemtheorien – unter dem Aspekt eines strengen Determinismus durch Außenfaktoren gedacht, aber auch nicht der Kontingenz äußerer Bedingungen ausgeliefert werden. Mit dem Nachweis der Unmöglichkeit geschlossener Systeme ist vielmehr auch der sog. „Satz vom (zureichenden) Grund“ in den Kontext der Bestimmung-im-Bezug gestellt. Ein wirklicher Grund kann nur eine Ursache und eine Ursache letztlich immer nur eine Freiheit sein. Weil absolute Positionen prinzipieller Selbstbestimmung unterstehen, sind auch im Feld relativer Bestimmung mehr oder weniger große Freiheitsgrade eingeräumt. In der Selbstrückbezüglichkeit existierender Positionen verankert, vollzieht der Satz vom Grund realiter deren Argument und fügt zum Grund ihres Seins (ihrer *ratio existendi*) den Grund ihres So-und-nicht-anders-(geworden)-Seins (ihre *ratio essendi*) hinzu. Die *ratio existendi* bildet dabei nur die Generalklausel und muß, weil sie sich selber nicht mehr begründen kann, als grundloser Grund erscheinen.

Damit hat sich das ganze Begründungsproblem der „fließenden Welt“ entsprechend geändert. Nur wenn Grund (Begründetsein) und Form (Bestimmbarkeit) nicht mehr auf derselben Ebene liegen, kann Existenz mit Freiheit so zusammengedacht werden, daß beides sich nicht widerspricht. Verlangt ist dazu die Disjunktion, aber nicht die Trennung der Ebenen. Auch wenn die auf Erkenntnis bezogene Rede von „durchgängiger Bestimmtheit“ und die Existenz betreffende Rede von „freier Selbstbestimmung“ ein dem äußeren Anschein nach sehr verschiedenes, ja diametral entgegengesetztes Bild zeichnen, konvergiert beides doch im zentralen Punkt des Selbst-seins-im-eigenen-Ort.

Einen zureichenden Grund zu haben heißt demgemäß bezüglich der Subjektseite,

(a) in der eigenen Existenz verankert zu sein und sich

(b) darin nach Form und Inhalt in realgültiger Weise selber bestimmen zu können.

Dem fügt sich die Bestimmung des Inneren wie des Äußeren. Mit anderen Worten findet alles, was ist und was es gibt, in einer existierenden Position den hinreichenden Grund seines Seins und So-Gegebenseins. In diesem Sinne zielt das Prinzip der Freiheit (qua Selbstbestimmung), das Prinzip selbstrückbezoglicher Organisation (qua Systembedingung bzw. Struktur) und das Prinzip des zureichenden Grundes (qua Realitätsbedingung) auf ein und denselben Punkt. Der Satz vom zureichenden Grund umschreibt, von daher gesehen, die Freiheit des Im-eigenen-Ort-Seins, verstanden als Fähigkeit zur Selbstorganisation und als Resultat von dieser. Das in ihm formulierte Prinzip durchgängiger Bestimmtheit und das im Ort gegebene Prinzip freier Selbstbe-

stimmung interpretieren sich gegenseitig und erweisen sich als zwei Seiten ein und desselben Sachverhalts.

Es bleibt somit auch hier bei einer konstitutiv mehrseitigen Betrachtungsweise. Wenn der Mensch seinen Ort in der disjunktiven Struktur hat, heißt das, daß seine Wirklichkeit grundsätzlich nicht auf *einer* Ebene liegt und auf *einem* Nenner verrechnet werden kann. Verlangt ist vielmehr eine mehrseitige Beschreibung, die Inkommensurables in eins zu fassen weiß. Den einen Nenner bilden die verschiedenen Bezugs- und Bestimmungsrahmen, während auf der anderen Seite das Prinzip der Selbstbestimmung, Selbstzurechnung und Selbstverantwortlichkeit in Anschlag zu bringen ist. Die gleichzeitig auf beides hin eingenommenen Perspektiven überlappen sich und fordern sich, sie machen sich aber auch konkurrierend geltend und erweisen jede Lösung als ein Provisorium.

Solange beide Nenner auf derselben Ebene angesiedelt und im Sinne einer Alternative werden, muß das zwangsläufig zu Konflikten führen, denn so lange negiert die Bestimmung die Freiheit, und umgekehrt. Eine weiterführende Lösung ist nur unter der Voraussetzung zu erwarten, daß der äußere Nenner („Bezugsrahmen“) nicht mehr als letztdefinierend verstanden wird und dem inneren Nenner („Im eigenen Ort sein“) die Definitionsmacht zugesprochen wird. Mit anderen Worten ist eine die Situation befriedende Lösung nur auf dem Nenner der Selbstzurechnung möglich, so daß der Selbst-Ort nicht mehr durch Bezugsrahmen, sondern durch Selbstrückbezüglichkeit, prozessual gesprochen durch konsequente Rückkoppelung auf sich selber definiert werden kann.

Eine hinreichende Antwort kann also nicht darin bestehen, das Ganze reduktiv zu gleichen, indem man die je andere Seite leugnet und überspielt. Die Beschreibung der menschlichen Situation unter dem Aspekt ihrer „Bezugsrahmen“ kann der weiterführenden Frage nach dem „Ort“ des Menschen das Recht nicht streitig machen, auch wenn sie das faktisch ständig tut. Alternativ gesetzte „Bezugsrahmen“ geben vor, in sich konsistent zu sein und müssen von sich ausscheiden, was nicht zu ihnen gehört. Was so erreicht wird ist eine Spaltung zwischen Selbst und Welt, die jedoch nie zur Auflösung des Selbst in Welt führen kann.¹⁴ „Orte“ hingegen erlauben es, auch das Diskrepante und Widersprüchliche in sich aufzunehmen, ohne daran zu zerbrechen. Die beiden Kategorien folgen einer unterschiedlichen Logik und müssen von deren Leistungsfähigkeit her beurteilt werden. Verlangt ist ein realitätsgerechteres, komplexeres Denken.

9. Konsequenzen für die Logik

Die These ist: Bezugsrahmen folgen der Logik entscheidbarer Alternativen, während das Sein-im-Ort durch die Logik der Disjunktion bestimmt ist. Aus der logisch unter-

¹⁴ Es gibt zwar solche pathologischen Fälle des Selbstverlustes, die aber nie endgültig sein können.. Für das Selbst gibt es keinen „point of no return“, d. h. keinen Punkt, an dem es nicht mehr zu sich selber zurückkehren könnte.

schiedlichen Konzeption folgen je andere Konsequenzen. Bezugsrahmen orientieren sich an den Eigenschaften funktionaler Systeme, die zwar eine Tendenz haben sich zu verselbständigen, aber doch nicht wirklich von den sie tragenden Grundvorgängen abgelöst werden können. Systeme leben von etwas, was sie von sich ausschließen müssen, um selber möglich zu sein. Möglich sind sie so gesehen nur *am verschobenen Ort* und d. h. unter der Voraussetzung des Getrennthaltenskönnens der Zeiten. Der Grundcharakter systemischen Verhaltens ist reaktiv und das heißt, aus der Vergangenheit stammende Glaubensannahmen und Verhaltensdispositionen beherrschen das jeweilige Tun und Geschehen unter Ausschluß anderer, aktual gleichwohl gegebener Möglichkeiten. In diesem Sinne sind Systeme sich selbst abschließende Zeit-Enklaven innerhalb einer nicht selbst wiederum systemisch verfaßten Wirklichkeit. Demgegenüber beziehen sich Orte so sich auf sich selbst, daß sie unerachtet der Zeitbestimmtheit ihre Aktualität bewahren und vermöge dessen auch in Verbindung mit allen anderen Orten stehen. Nur so können die Vergangenheiten in ihnen einen Ausgleich finden und den Anschluß an neue Gegenwart gewinnen.

Über die Vorteile der Logik des Orts zur Beschreibung der menschlichen Lage kann nach allem Gesagten kein Zweifel mehr bestehen. Vermöge seiner disjunktiven Struktur wahrt der Ort die Aktualität und damit ein unverlierbares Freiheitsmoment, das in den alles unter sich subsumierenden und eine derartige Differenz einnivellierenden Bezugsrahmen bzw. Systemen verloren zu gehen droht, aber nicht überhaupt verloren gehen kann.

Anders aber sieht die Sache im Bewußtsein aus, das sich seiner gegenständlichen Verhaftung nur mit Mühe erwehren kann. Mit dem Bezugsrahmen schließt sich auch das an ihn gebundene Bewußtsein ab und vollzieht die damit verbundenen selbstbeschneidenden Konsequenzen. Man braucht das enge und das weite Bewußtsein. Das Paradox liegt darin, daß das Bewußtsein sich in seiner Intentionalität verliert, indem es sich in ihr faßt. Ein so fokussiertes, sich in seine Gegenstände hineinbindendes Bewußtsein läßt sich ablenken von sich selbst und in die Unbewußtheit versenken. Weite Bewußtheit wird durch die Enge intentionaler Bedeutung abgelöst. In diesem Sichverlieren *im* Sichfassen ist die Möglichkeit zur Manipulation begründet, die sich weitgehend des Unbewußten bedient.

An dieser Stelle setzt die Logik an, aber auch ihre Kritik. Im Unterschied zu Bezugsrahmen bzw. Systemen, die an die Logik der Alternativen gebunden sind, wahren Orte eine der Logik der Disjunktion entsprechende, immanente Transzendenz. Um diese zur Wirksamkeit zu bringen, müssen die verfestigten Verhältnisse wieder aufgebrochen werden durch ein Denken des Orts. Doch bevor hier umgedacht werden kann, muß die gegebene Situation in ihrer inneren Widersprüchlichkeit und Aporetik beleuchtet und die Frage nach einer Lösung dringlich gemacht werden. Zuerst muß eingesehen werden, daß es entgegen allen Glücksversprechen auf dem Nenner der äußeren Bezugsrahmen definitiv *keine* Lösung gibt. Eine soziale Definition des Menschseins ist unabdingbar, und doch kann sie den physischen und psychischen Potentialen der *conditio humana* nicht gerecht und kann auch dem geistigen Faktor freier Selbstbestimmung nicht Genüge tun.