

### 3. Die Suche nach einer reinen Theorie des Anonymen

Ungeachtet der epistemischen Instabilität des Wissens, der dunkel bleibenden Szenen einer *Sociology noir*, zeigen die Forschungen der *Chicago School*, dass einer partiellen Unfassbarkeit des Sozialen eine zentrale soziologische Bedeutung zukommt. Um diese Nichtidentifizierbarkeit zu bezeichnen, führt die *Chicago School* bereits kursierende Vorstellungen von Anonymität weiter, verwissenschaftlicht sie, ohne die Antinomien des Begriffs zu ignorieren. Bemerkenswerterweise zeigen die Forschungen, dass sich diese opaken Räume sehr nahe am Zentrum moderner Gesellschaften befinden, an den inneren Bezirken von Großstädten. Es sind gerade diese Bereiche, die immer auch soziale Ordnung suspendieren, in der die Gesellschaft mit sich selbst experimentiert. Oder anders ausgedrückt: Es ist, als existiere innerhalb der Gesellschaft eine Zone des Unmarkierten, das sich nicht fassen lässt, welche aber gerade dadurch von Bedeutung ist: als anonymer Raum, der gleichzeitig Ort des Entstehens neuer sozialer Formen darstellt.

Der ökologische Ansatz, dem die *Chicago School* folgt, lässt indessen einen wesentlichen Aspekt der Genese sozialer Formen offen. Wie kommt es zur Emergenz neuer Formen, zur Anpassung einiger anderer Formen oder zu deren Verschwinden? Entlang dieses ökologischen Ansatzes gedacht, emergieren soziale wie pflanzliche Lebensformen in konkreten Umwelten, überleben, verbreiten sich dort, gehen wieder zugrunde. Wie in der Evolutionstheorie gibt es kein übergeordnetes System oder eine Theorie, schon gar nicht eine Zielgerichtetetheit, aufgrund derer sich die Dynamik dieser Formen innerhalb ihrer Umgebung begreifen ließe.

Diese Erkenntnis beträfe konsequenterweise auch die urbane Form von Chicago selbst. Das Chicago von Park, Burgess, Palmer und Zorbaugh wäre schlicht eine amerikanische Singularität des beginnenden 20. Jahrhunderts, die nichts anderes dokumentiert als sich selbst. Es erwiese sich als unmöglich, eine generelle Soziologie daraus zu bilden. Dennoch fügt sich beispielsweise das Chicago der *Chicago School*, trotz aller Partikularitäten, in eine größere, historische Grammatik der Architekturgeschichte der Städte, indem Chicago selbst auch schon Formen der Architektur, des Verkehrs übernimmt, aber desgleichen auch neue architektonische Formen wie den Wolkenkratzer hervorbringt.<sup>1</sup> Dies gilt ähnlich auch für die Kulturen und Praktiken der Bevölkerung, die dort lebt. Die Genese der Gesellschaft beruht in dieser Hinsicht stets auf Formen, die irgendwo entstehen, sich breiter etablieren, verbreiten, streuen, stabilisieren, um dann

1 Girouard 1985, S. 305–324.

wieder zu verschwinden, aber dennoch eine Form von Gesellschaft bilden, die sich augenscheinlich nicht alleine auf Chicago beschränkt.

Die Suche nach einer möglichen theoretischen Fassung dieses Phänomens, und gleichzeitig die Begründung, dass sich in der Singularität Chicagos dennoch ein Generelles zeigt, führt Park zu Gabriel Tardes Theorie des Sozialen. Als Antithese zur dominanten Durkheim-Schule<sup>2</sup> wurde Tardes Ansatz von der *Chicago School* aufmerksam rezipiert.<sup>3</sup> Soziale Realitäten, so das wesentliche Element von seiner Imitationstheorie, entstehen durch die Wiederholung von »ursprünglichen« Singularitäten. Dauert diese Wiederholung an, stabilisiert sie sich und führt letztlich zu dem, was Park soziale Institutionen nennt. Park tönt dies alles nur kurSORisch an.<sup>4</sup> Aber er hält Gabriel Tardes Theorie für vielversprechend, weil sie den konkreten Ursprung der sozialen Formen explizit außer Acht lässt und damit von einer Totalerklärung sozialer Wirklichkeit Abschied nimmt.<sup>5</sup>

Tardes Zugang zur Wirklichkeit lässt sich indes als eine Art »armchair theorising« verstehen,<sup>6</sup> was sich schon alleine in den drastischen Beschreibungen der sozialen Massen äußert, die zu Beginn dieses Bandes thematisch waren; Beschreibungen, die, wie gesehen, nur aus ihrer immensen Distanz zum Geschehen überhaupt nachvollziehbar bleiben. Es ist ein anderer Aspekt von Tardes Theorie, auf den sich hier Park bezieht. Er ist nicht konkret-empirischer, sondern grundlegender Art. Denn wenn sämtliche kultureller Artefakte und soziale Erscheinungen auf Imitationshandlungen beruhen, lässt sich die Genese aktueller Gesellschaften schon fast auf naturwissenschaftliche Weise beobachten, indem sich im Idealfall die »Imitationsströme« exakt rekonstruieren, nachzeichnen lassen, ungeachtet der Tatsache, dass die ursprünglichen Aktionen meist unbeobachtet, willkürlich, zufällig entstehen. Die entsprechenden Wiederholungspraktiken signalisieren dann, wie sich eine neue Realität etabliert. Dieser Zugang bietet für Park die Chance zu einer weitergehenden Verwissenschaftlichung, denn die Entwicklung der Gesellschaft ist dann nicht mehr nur eine Sache der Interpretation, sondern bildet vielmehr die Voraussetzung für Interpretationen.<sup>7</sup>

Freilich, dieser wissenschaftliche Zugang basiert auf einem Kern, der gerade der Wissenschaft nicht zugänglich ist. Denn wie bereits erwähnt,

2 Keller 2009a; Latour 2001b.

3 Park 1904, 1921, S. 422–424; Park und Burgess 1921, S. 21 f.; Hughes 1961.

4 Es wäre wohl möglich, Tardes Imitationstheorie und die Ökologie ineinander überzuführen, das Leben über Vererbung und Anpassung für Tarde nichts anderes als eine bestimmte Ausgestaltung eines Imitationsstroms darstellt, siehe Tarde 1895b, S. XVII. Aber diese Arbeit wurde von der *Chicago School* nicht vorgenommen und ist hier nicht von Relevanz.

5 Park 1921, S. 423.

6 Harvey 1987, S. 180.

7 Park 1921, S. 423.

vermag der Ursprung dieser Vervielfältigungen und Wiederholungen von sozialen Formen selbst unverständlich zu bleiben, ohne die wissenschaftliche Beobachtung damit zu stören. Diese Ursprungshandlungen lassen sich nicht bezeichnen, bleiben wie der Erfinder meist unkenntlich, finden aber stets innerhalb der Gesellschaft statt, ohne notwendig eine soziale Tat-sache darzustellen. Indem Tarde den verhüllten Ursprung von Formen in Akten namenloser Individuen, von »Monaden«, sucht, führt er en passant auch eine Form des Anonymen ein, das selbst die Existenzweise der Individuen problematisieren wird. Der Begriff der Anonymität erhält in dieser Auffassung, so wird zu zeigen sein, eine neue erkenntnislogische Funktion, die individueller und kollektiver Formen des Wahrnehmens und Wissens problematisiert. Anonymität wird gleichsam zu einem »epistemisch Anonym«.

Der Ausgangspunkt im eigentlichen Sinne des Wortes für diese Vorstellung von Gesellschaft liegt in der Frage nach dem Entstehen neuer Formen. Was für die *Chicago School* weder beobachtbar noch identifizierbar ist, der Ursprung von Formen im sozialen »Labor« Chicagos, begreift Tarde als Phänomen, das zwar selbst unfassbar ist, aber innerhalb einer bestehenden Ordnung erscheint: im Innern der Gesellschaft selbst. Dieses »Innere« der Gesellschaft bilden die singulären Aktionen der selbst nicht dechiffrierbaren und einsehbaren Monaden, die beide, die Monaden und ihre Aktionen indes in Relation zur Gesellschaft stehen.<sup>8</sup> Während Durkheim Individuen und ihre Eigenheiten selbst nicht als soziale Tatsachen, gleichsam als Außen der Gesellschaft betrachtete (der einzelne Selbstmord ist soziologisch nicht relevant, jedoch die Tatsache variierender statistischer Häufigkeit von Selbstmorden), sind Individuen für Tarde schlicht elementarer Bestandteil der Gesellschaft, die sie bilden und hervorbringen, auch wenn ihre Praktiken selbst unbegreifbar sind. Gegen Durkheim gewendet, sagt er: »Nous constatons clairement que, l'individuel écarté, le social n'est rien, et qu'il n'y a rien, absolument rien, dans la société, qui n'existe, à l'état de morcellement et de répétition continue, dans les individus vivants, ou qui n'aït existé dans les morts dont ceux-ci procèdent«.<sup>9</sup>

- 8 Mit dieser Relationierung überwindet Tarde Gegensätze von gesellschaftlichem und nicht-gesellschaftlichem Handeln, so Lazzaratos Interpretation, ein Außen gibt nur als Bestandteil der Gesellschaft Sinn, so die inhärente Dialektik, siehe dazu Lazzarato 2002, S. 250 f.
- 9 Tarde 1895a, S. 222. Diesen Einwand gegen Durkheims Konzeption von Gesellschaft, dass sie letztlich eine imaginäre Konstruktion darstelle, formuliert Tarde in aller Schärfe: Wenn die Gesellschaft, eine eigenständige Realität darstellt, was wäre dann die Gesellschaft ohne Individuen? Durkheims Idee, dass außerhalb der Individuen eine imaginäre Instanz existiert, die Gesellschaft, erscheint Tarde schlicht als absurd. Wie könnte eine kollektive Idee *außerhalb aller* Individuen existieren, und wie könnte diese Idee sich spiegeln, bevor sie

Es sind für Tarde lediglich zwei Prozesse oder Vorgänge, die vermittelt über die Tätigkeiten der Monaden das Phänomen gesellschaftlicher Ordnung hervorbringen: »L'invention et l'imitation sont l'acte social élémentaire.«.<sup>10</sup> Innovation und Imitation sind voneinander nicht zu trennen, bedingen sich wechselseitig, und die alleinige Konzentration auf die Imitation wäre verfänglich.<sup>11</sup>

Doch Imitationen und Regularität, Stabilität und Ordnung bezeichnend, gehören zur Gesellschaft selbst und damit zum Gegenstandsbereich der Soziologie, mehr noch: Tarde definiert letztlich Gesellschaft als einen einzigen Synchronraum von Monaden, also nicht wieder aufteilbaren Singularitäten, die sich über Nachahmungsprozesse angleichen und damit Gesellschaft überhaupt erst hervorbringen: »Nous dirons donc, avec plus de largeur maintenant, qu'une société est une groupe des gens qui présentent entre-eux beaucoup des similitudes produites par l'imitation ou par contre-imitation.«<sup>12</sup> Diese Praktiken der Angleichung bezeichnet Tarde als Imitation. Sie umfassen schließlich all das, was sich auf vorgängige Praktiken bezieht: nicht nur Nachahmung, sondern auch abgrenzende Praktiken, Widerstände aufgrund bestehender Aktionen, so die »contre-imitation«, die letztlich doch den aktuellen Zustand einer Gesellschaft darstellen. Die Fähigkeit, die Aktionen anderer zu erkennen, sie zu imitieren, zeichnet die Monaden überhaupt als soziale, i.e. verbindungsähnliche Wesen aus (während andere »Gesellschaften« andere Formen der differenzierenden Wiederholung kennen, etwa die Vererbung).<sup>13</sup> Insofern ist Gesellschaft letztlich nichts anderes als ein immenser Raum von Imitationsereignissen, ja Gesellschaft *ist* Imitation: (»Qu'est-ce que la société? nous avons répondu: c'est l'imitation«).<sup>14</sup>

Freilich, die alleinige Wiederholung, die aus Imitationen resultiert, schafft nichts Neues; geschähen nur Wiederholungen, würde die Welt

überhaupt in den Praktiken der Individuen zu existieren begonnen hat? Vgl. zur Debatte Keller 2009a.

10 Die deutsche Übersetzung spricht von Erfindung und Nachahmung als »Handlungen«. So heißt es in der deutschen Ausgabe: »Wie wir bereits wissen, sind Erfindung und Nachahmung die elementaren sozialen Handlungen«, Tarde 2003, S. 168. Eine solche Übersetzung ist nicht unproblematisch, da Tarde zum einen im Original im Singular von einem »acte« und nicht von »action« spricht; zum anderen setzt eine »Handlung« für ihn eine Bewusstheit voraus, die unter Umständen gerade nicht gegeben ist. Imitationen ereignen sich auch, ohne dass diese den Akteuren bewusst sind. Insofern wäre die Bezeichnung »Imaginationseignisse« oder »Imitationsakte« wohl präziser.

11 Tarde 1900d, S. 188.

12 Tarde 1895b, S. XII. Hervorhebung des Autors.

13 »L'être social, en tant que social, est imitateur par essence, et que l'imitation joue dans les sociétés un rôle analogue à celui de l'hérité dans les organismes ou de l'ondulation dans les corps bruts«, ebd., S. 12.

14 Ebd., S. 80.

selbst in Konformität erstarren: »Répétition signifie production conservatrice, causation simple et élémentaire sans nulle création, car l'effet, élémentairement, reproduit la cause, comme le montre la transmission du mouvement d'un corps à un autre«.<sup>15</sup> Bei der Wiederholung, alleine für sich betrachtet, handelt es sich um eine »konservative Produktion«, eine einfache, aber elementare Verursachung, die aber ohne Schöpfung auskommt. Sie reproduziert alleine das ursächliche Ereignis, wie dies bei der Weitergabe kinetischer Energie von einem Körper auf den anderen vor kommt.

Wenn aber die Imitation nur Reproduktion ist, und Gesellschaft letztlich nichts anderes als Imitation: Weshalb erstarrt dann die Gesellschaft nicht, weshalb erleidet sie keinen »Kältetod«?<sup>16</sup> Und wie kommt überhaupt etwas in die Welt, das wiederholt werden kann? Wenn die Wiederholung die grundlegende Tatsache ist, ist das, was am Anfang eines Imitationsstromes steht, selbst ein Bestandteil der Gesellschaft. Tarde nennt es Erfindung, Innovation. Die Erfindung stellt als solches ein außergesellschaftliches Ereignis dar, doch sie verwirklicht sich erst als Bestandteil von Gesellschaft, indem sie »erkannt« und wiederholt wird, oder anders ausgedrückt: sich ein Nexus zu anderen Existzenzen bildet. Und letztlich geschieht die Erfindung selbst immer innerhalb eines gesellschaftlichen Raums, auch wenn sie nicht genau benennbar ist. Auf alle Fälle ist es die Erfindung, die erst die Vergesellschaftung hervorbringt und auch antreibt.

Tarde fasst diesen Zusammenhang letztlich metaphorisch: Die Erfindung verhält sich zur Wiederholung wie der Berg zum Fluss.<sup>17</sup> Ohne Erfindung versiegt auch der Imitationsstrom: »On peut dire pourtant qu'il y a évolution sociale quand une invention se répand tranquillement par imitation, ce qui est le fait élémentaire des sociétés«.<sup>18</sup> Doch im Gegensatz zur Wiederholung und Imitation, die sogar statistisch fassbar sind, bleiben Erfindungen nicht direkt adressierbar, obgleich sie im Akt der Wiederholung selbst präsent und erkennbar bleiben, ähnlich einer Quelle, die nicht genau lokalisierbar ist, weil Wasser irgendwo heraustritt, zusammenfließt, bis ein Bach erkennbar wird, der immer breiter wird und sich geografisch verzeichnen lässt. Mit anderen Worten gesagt: Auch bei Tarde ist ein markierter Raum (der Raum der Imitationen) mit einem unmarkierten (dem Raum der Erfindungen) untrennbar verwoben.

Was sich metaphorisch begreifen lässt, ist soziologisch allerdings nur auf paradoxe Weise zu benennen. In gewisser Weise lokalisiert sich die Er-

15 Tarde 1899a, S. 9.

16 Diese Frage des Endzustandes, des sozialen Kältetodes, beschäftigt Tarde immer wieder, siehe Keller 2009a, S. 248. Seine Gedankenexperimente finden Einschlag in seinem Sciencefictionroman *Fragment d'histoire future*, Tarde 1896.

17 Tarde 1895b, S. 7.

18 Ebd., S. 200.

findung außerhalb der Gesellschaft, insofern sie nicht ihren Gesetzen unterworfen ist: »l'imitation seule, et nullement l'invention, est soumise à des lois proprement dites«.<sup>19</sup> Und selbst der Erfinder kann sich zum Zeitpunkt seiner Erfindung an einem Ort jenseits der Gesellschaft befinden, beispielsweise durch das euphorische Erlebnis der Entdeckung, oder wie Tarde sich ausdrückt, er ist dann »supra-social«: »Pour innover, pour découvrir, pour s'éveiller un instant de son rêve familial ou national, l'individu doit échapper momentanément à sa société. Il est supra-social, plutôt que social, en ayant cette audace si rare«.<sup>20</sup>

Doch gleichzeitig argumentiert Tarde, dass es kein Außerhalb der Gesellschaft gibt. Es handelt sich nur um eine Erfindung, wenn sie sich gesellschaftlich verwirklicht, und ein solches Ereignis ist keineswegs auf einen Erfinder angewiesen, sondern kann sich aufgrund einer zufälligen Variation oder Konstellation des Bestehenden ergeben. Die Erfindung ereignet sich unter Umständen einfach durch eine Verkettung von Zufällen, im Kreuzungspunkt verschiedener bestehender Imitationsströme, und muss dann nur noch wahrgenommen werden:<sup>21</sup> sie ist so eigentlich ohne konkreten Urheber. Dieser Umstand lässt es als immens schwierig erscheinen, überhaupt eine Erfindung als solche zu erkennen, zumal sie aus potenziell vielen Einzelteilen besteht. Das heißt aber vice versa auch, dass die Konstellation der Imitationsströme, die zum Ereignis einer Erfindung führen, ebenso wie der Verlauf der Wiederholungen, welche in eine stabile Institution münden, enorm schwierig zu rekonstruieren sind: »on l'y découvrira si on les décompose en autant d'éléments qu'il y a en eux, dans le plus simple d'entre eux, d'inventions distinctes combinées, d'éclairs de génies accumulés et devenus de banales lumières: analyse, il est vrai, fort difficile«.<sup>22</sup> In ersten Ausgabe *Annales de l'Institut International de Sociologie*, die den ersten soziologischen Kongress in Frankreich dokumentiert, formuliert Tarde in direkter Antwort auf Durkheims »scholastische Ontologie«:

L'ensemble de ces réfractions, à partir d'une impulsion initiale due à un inventeur, à un découvreur, à un innovateur ou modificateur quelconque, *anonyme ou illustre*, est toute la réalité d'une chose sociale à un moment donné; réalité qui va changeant comme toute réalité, par nuances insensibles.<sup>23</sup>

Es gibt, keine gesellschaftliche Realität außerhalb *aller* Individuen, so noch einmal das Argument gegen Durkheims Gesellschaftsvorstellung. Die Aktionen, Verschiebungen, ausgehend von einem anfänglichen Impuls durch einen Erfinder, Entdecker, Erneuerer oder Modifikator, ver-

19 Tarde 1895b, S. 155.

20 Ebd., S. 95.

21 Ebd., S. 50.

22 Ebd., S. 3.

23 Tarde 1895a, S. 213. Hervorhebung von mir.

gegenständlichsten für Tarde die gesamte Realität einer sozialen Sache zu einem bestimmten Zeitpunkt; eine Realität, die sich, wie jede Realität, allerdings beständig verändert, wenn auch nur über unmerkliche Nuancen.

Freilich, seine Wissenschaft will sich auch den Impulsen stellen, die die Gesellschaft in Bewegung halten; hierzu bedarf es allerdings einer eigenen Wissenschaft. Er stellt den statistischen Verfahren, die Imitationen registrieren und so die Bewegungen von Nachahmungsströmen verfolgen können, die archäologische Methode gegenüber, die für ihn im Prinzip ebenso ein soziologisches Verfahren darstellt und gegenüber Regularitäten der Gesellschaft als Imitations- respektive Systemraum die Erfindungen als singuläre Ereignisse zu rekonstruieren versucht. Der Fundstätte eines steinzeitlichen Grabs offenbart dem Anthropologen Informationen über die Menschengattung, die hier gelebt hat. Der Archäologe sucht aber nach Spuren von Erfindungen und Imitationen, etwa der Topfherstellung, um sich daraus ein Bild der Kultur und der sich hier kreuzenden Nachahmungsströme zu machen. Dank der Archäologie lässt sich erfahren, wann eine Entdeckung auftauchte, wohin sie ausstrahlte und für wie lange sie übernommen wurde. Die Archäologie führt zwar nicht zum allerersten Ofen, der eine Hütte erwärmte, doch in das Milieu, in dem er erfunden wurde, so Tarde. Daher leisten die Archäologen im Prinzip auch soziologische Forschungsarbeit.<sup>24</sup> Freilich bleiben ihm das Bild der Person, die Namen, die Überreste der Menschen, die hier gelebt haben, die vielleicht neue Erfindungen gemacht haben, verborgen.<sup>25</sup> Aber der erste Ofen bleibt unbekannt und namenlos bleibt sein Erfinder.

Mit einer solchen Archäologie will Tarde zum »Herz der Dinge« vorstoßen, und das Herz der Dinge ist heterogen, gebildet aus einer nicht reduzierbaren Vielheit von Singularitäten und Ereignissen: »L'hétérogène et non l'homogène est au cœur des choses«.<sup>26</sup> Die Erfindung ist etwas anderes als eine Wiederholung, ist in sich radikal heterogen und dennoch das Herz der Dinge, das heißt der Gesellschaft. Dieses Herz der Dinge selbst verbleibt aber gemäß der dargestellten Argumentation in den allermeisten Fällen im Namenlosen, nicht weil der Urheber keinen Namen hätte, sondern weil er nicht erreichbar, identifizierbar oder aus einer Menge von Beteiligten nicht herauszuheben ist. Tarde sucht also einen Weg, die Unbeobachtbarkeit des Ursprungs zu bezeichnen, ohne ihn punktuell, i.e. namentlich adressieren zu müssen, oder ihn zu kennen. Das ist der Ort, in dem nun Tarde das Anonyme als Begriff in die Sozialwissenschaften einführt. Das heißt, der Begriff übernimmt eine bestimmte Arbeit innerhalb von Tardes Argumentation. Er besitzt eine präzise diskursive Funktion: nämlich etwas in ein Wissen zu integrieren, das selbst über die Imitations-

24 Tarde 1895b, S. 124 f.

25 Ebd., S. 98.

26 Ebd., S. 77.

ströme eine Präsenz hat, aber als solches nicht erreichbar, nicht bezeichnbar, nicht direkt symbolisierbar ist.

Der initierende Impuls, der die Gesellschaft am Leben erhält, geht von einem beliebigen, berühmten oder aber völlig anonymen Individuum aus. Den Ruhm einzelner Erfinder hält Tarde selbst für eine Art Epiphänen. Er geht zwar davon aus, dass das Genie eine singuläre Erscheinung sei: »Il n'y a rien que d'individuel en fait de génie«.<sup>27</sup> Er nimmt auch die Ideenwelt des 19. Jahrhunderts auf, die das Genie als etwas erscheinen lässt, das sich gleichsam jenseits der Gesellschaft ansiedelt und sich nicht erklären lässt.<sup>28</sup> Doch auch wenn die Quelle der Innovationen einem Genie entstammt, das Genie entspringt doch selbst einer Konstellation aus Zeitumständen und Kreuzungspunkten von Imitationsereignissen (etwa zufälliger Vererbung aufgrund mehr oder weniger zufälliger Ehen), die sich wieder eindeutig der selbst subjektlos operierenden gesellschaftlichen Ordnung zurechnen lassen, die über Imitationsserien überhaupt erst möglich ist.<sup>29</sup> Tarde wendet sich entsprechend dagegen, die Innovationskraft und die Bedeutung namentlich bekannter Menschen, Berühmtheiten, zu überschätzen. Oder anders ausgedrückt, seine soziologische Perspektive zeichnet sich gerade dadurch aus, dass im Allgemeinen der Erfinder kein überragendes gesellschaftliches Individuum darstellt. Erfindungen zeichnen sich vielmehr dadurch aus, dass sie generell »anonym« sind, wie es gleich zu Beginn seines Hauptwerks zu den Gesetzen der Nachahmung heißt. Damit zeigt er sich geradezu markant anti-idealisch und anti-individualistisch:

Gardons-nous de cet idéalisme vague; gardons-nous aussi bien de l'individualisme banal qui consiste à expliquer les transformations sociales par le caprice de quelques grands hommes. Disons qu'elles s'expliquent plutôt par l'apparition, accidentelle dans une certaine mesure, quant à son lieu et à son moment, de quelques grandes idées, ou plutôt d'un nombre considérable d'idées petites ou grandes, faciles ou difficiles, le plus souvent inaperçues à leur naissance, rarement glorieuses, *en général anonymes*, mais d'idées neuves toujours, et qu'à raison de cette nouveauté je me permettrai de baptiser collectivement inventions ou découvertes.<sup>30</sup>

Um die Erfindungen unter einem soziologischen Gesichtspunkt zu betrachten, sei es gerade notwendig, sich von einem vagen Idealismus und

27 Tarde 1910, S. 162.

28 Keller 2004, S. 90–95.

29 »L'invention, d'où je fais tout découler socialement, n'est pas à mes yeux un fait purement social dans sa source: elle naît de la rencontre du génie individuel, éruption et caractéristique de l'intermittente race, fruit savoureux d'une série d'heureux mariages, avec des courants et des rayonnements d'imitation qui se sont croisés un jour dans un cerveau plus ou moins exceptionnel«, Tarde 1895b, S. XVII f.

30 Ebd., S. 2. Hervorhebung von mir.

einem banalen Individualismus zu distanzieren, die auf die großen Ideen großer Männer zählen. Vielmehr beruhen die Ideen der großen Männer auf jenen der vielen kleinen namenlosen Menschen: »Mais, encore une fois, tous les grands hommes n'ont dû leur force qu'aux grandes idées dont ils ont été les exécuteurs encore plus que les inventeurs, et qui ont été le plus souvent inventées par une suite de petits hommes inconnus«.<sup>31</sup> Solche Neuerungen erscheinen unvorhergesehen, bruchartig, in unklaren zeitlichen und räumlichen Umständen. Sie resultieren nur zu oft aus unzähligen kleinen Innovationen, die sich unversehens verdichten, die im Einzelnen oft gar nicht in ihrer Bedeutung kenntlich sind, nicht wahrgenommen werden, weshalb die Individuen unbekannt bleiben, die sie ins Leben rufen; etwas, was der Technikhistoriker Siegfried Giedion akribisch in seiner »anonymen Geschichte« der Technik nachzeichnet: Es waren zahlreiche, »anonyme Erfindungen«, welche die Industrialisierung in Gang setzten.<sup>32</sup> Im kollektiven Gedächtnis bleiben James Watt und Thomas Edison. Tarde erklärt selbst makrosoziologische Prozesse wie das Entstehen von Arbeitsteilung über solche Entdeckungen (und dies wiederum im Gegensatz zu Durkheim): »Chaque nouveau métier a pris naissance par suite d'une découverte analogue à la précédente, anonyme le plus souvent«.<sup>33</sup>

Ganze soziale Institutionen wie die Sprache entstehen anonym. Die Volkskunst hat meist keinen konkreten Urheber, die Grammatik, in der die Texte geschrieben sind, ebenso wenig. Diese Institutionen bilden zudem keine monolithischen sozialen Tatsachen. Sie verändern sich permanent, aufgrund von mikrologischen Tätigkeiten, deren Ursprung sich gar nicht verfolgen lässt, aber dennoch in ihnen präsent bleibt: »N'est-ce pas par de minuscules créations d'expressions imagees, de tournures pittoresques, de mots nouveaux ou de sens nouveaux, que notre langue autour de nous s'enrichit, et chacune de ces innovations, pour être d'ordinaire anonyme, en est-elle moins une initiative personnelle imitée de proche en proche?«<sup>34</sup> Gerade diese Tatsache evoziert die Illusion, dass Institutionen wie die Bürokratie selbst unpersönlich oder anonym seien. Dabei handelt es sich für Tarde klar um einen Kategorienfehler: Nicht die Erfindungen selbst sind anonym, ihre Wirkungen sind ja erkennbar, sondern jene, die sie hervorgebracht haben. Es handle sich, schreibt er, um einen ...

erreur de penser qu'une institution est nécessairement toujours une œuvre anonyme et que l'accomplissement, même lent et graduel, d'un plan systématique de reconstruction sociale, sorti ex abrupto, d'un cerveau individuel, est un rêve chimérique. Il est pourtant assez clair que toutes les modifications sociales, petites ou grandes, émanent en définiti-

31 Ebd., S. 88.

32 Giedion 1987, S. 62.

33 Tarde 1895b, S. 31.

34 Tarde 1899a, S. 149.

ve d'initiatives individuelles, de fragments de plans personnels plus ou moins déchirés.<sup>35</sup>

Mit anderen Worten gesagt, lassen sich die Zirkulationen der vielen Imitationshandlungen, Wiederholungen gar nicht in die symbolische Ordnung einer Nomenklatur fassen, weder der Eigennamen noch der sozialen Klassifikationen. Deshalb *erscheinen* sie als anonym, was tatsächlich eine Illusion ist, erzeugt durch die Unmöglichkeit, den Raum der Imitationen und das gesellschaftliche Wissen in eine gemeinsame Ordnung überzuführen, die sich über eine nachvollziehbare Genese erklären lässt.

Auch für Tarde dient der Begriff dazu, die epistemische Kluft zwischen zwei Realitätsebenen zu überwinden, um die sichtbare gesellschaftliche Oberfläche der Imitationsströme und die singulären Evidenzen als ein gesellschaftliches Ganzes zu denken. Doch die Koexistenz dieser zwei Logiken legt nahe, dass alle Ordnung letztlich höchst instabil bleibt, denn sie beruht auf Imitationspraktiken, die wiederum auf höchst akzidentelle Inventionen angewiesen sind, die selbst keiner Ordnung gehorchen, deren Existenzweise vielmehr »virtuell« ist.<sup>36</sup> Anders ausgedrückt: Die Erfindungen ereignen sich zufällig, sind nicht rational und daher auch nicht vorhersehbar. Aber einmal in die Welt gesetzt, sind die Effekte einer Entdeckung, sofern denn solche existieren, irreversibel (das Wasser eines Flusses, so Tarde, fließt niemals zurück zur Quelle und löscht sie aus). Die Konsequenz daraus lautet, dass sich die bestehenden begrenzten Ordnungen stets aufzulösen drohen.<sup>37</sup>

Dies bedeutet konsequenterweise auch, dass ein Moment der Destabilisierung in jegliche gesellschaftliche Ordnung eingeschrieben bleibt, sodass diese irgendeinmal daran zerbrechen kann: »Ce qu'on appelle une civilisation particulière, est un véritable système, une théorie plus ou moins cohérente, dont les contradictions intérieures se fortifient ou éclatent à la longue et la forcent à se déchirer en deux«.<sup>38</sup> Anders ausgedrückt: Das »Herz« der Dinge, unreduzierbar heterogen, ist womöglich auch der Ursprung der Destabilisierung der Ordnung, die von ihm am Leben erhalten wird. Erst ausgehend von ursprünglichen Impulsen erneuern, verän-

35 Tarde 1900a, S. 307.

36 Der Begriff des Virtuellen bei Tarde bedürfte einer genaueren Erläuterung, es ist augenfällig, wie oft Tarde den Begriff gebraucht. Kurz geht Maurizio Lazzarato auf die Bedeutung des Konzepts in Tardes Werk ein: in dem Sinne, dass eine Invention letztlich eine Aktualisierung einer Virtualität darstellt. Bezuglich der Instabilität schreibt er: »Les inventions, en actualisant les virtualités inconnues et profondément inconnaisables >avant leur réalisation même à une intelligence infinie, font jaillir des profondeurs de l'être, à la surface phénoménale, de réelles nouveautés impossibles à prévoir auparavant«, Lazzarato 2002, S. 67; siehe zur Vorstellung des Virtuellen auch Deleuze 1992, S. 264.

37 Tarde 1899b, S. 191 f.

38 Tarde 1895b, S. 75.

dern, stabilisieren sich die Realitäten.<sup>39</sup> Wenn die Ursprünge und Ursachen selbst aber nicht identifizierbar, nicht lokalisierbar, unvorhersehbar bleiben, erscheint es als nur konsequent, dass der Vorstellung der Existenz einer Gesellschaft, die mehr ist als die beständigen Wiederholungen, etwas Fantasmagorisches anhaftet: »la société, ce long rêve collectif, ce cauchemar collectif si souvent«, erkennt Tarde.<sup>40</sup> Letztlich ist das Sichtbare der Gesellschaft nur eine beständig variierende Multiplikation von einem namenlosen Ereignis, das sich irgendwo, willentlich oder nicht, ergibt.<sup>41</sup> Hierin impliziert dieses Anonyme ein neues Moment der Unruhe, aber auch der Faszination: als Bezeichnung eines Ereignisses, das inmitten sozialer Ordnung stattfindet, aber selbst nicht greifbar, namenlos bleibt. Oder anders ausgedrückt: Der anonyme Grund der Gesellschaft erweist sich also in letzter Konsequenz als Abgrund.

Tarde liefert, aufgrund der hohen theoretischen Abstraktheit seiner Theorie auch eine neue Vorstellung des Anonymen, eines abstrakten, epistemischen Anonymen. Doch diese Form des Anonymen folgt einer Logik, die gerade auch für ein konkretes Forschungsprogramm wie jenes der *Chicago School* attraktiv ist, weil sie etwas Nicht-Fassbares als Teil des soziologisch Erklärbaren erscheinen lässt. Der Effekt der Verwissenschaftlichung des Blicks auf das Soziale tritt nun rückblickend deutlich hervor. Unvorhergesehene Dinge ereignen sich im sozialen Raum. Die Beobachtung eines Mercier zeigte schon eine überblickende Systematik; entdeckte er etwas Neues, begab er sich in die Menge, um es zu untersuchen. Das umfassende Bild des Sozialen, seine Kategorien traten dann vor dem Konkreten in den Hintergrund; doch die Inkommensurabilität der Perspektiven bildete für ihn allenfalls ein poetisches Moment.<sup>42</sup> Obwohl die *Chicago School* nicht als Erste den Anonymitätsbegriff auf gesellschaftliche Verhältnisse überträgt, stellt sie sich doch erstmals der Herausforderung, den bereits problematisierten sozialen Raum systematisch zu codieren, zu beschreiben und theoretisch zu begreifen, ohne das singuläre Geschehen, die Ereignisse und die Figuren, damit zu negieren, sondern diese gerade als konstitutiv für die Ordnung zu betrachten. Mehr noch, das Forschungskollektiv beobachtet fasziniert, wie die Leute diesen unmarkierten Zustand eigentlich suchen, ungeachtet des ökonomischen und sozialen Elends, das sich hier ausbreitet, wie sie auch mit neuen sozialen Formen experimentieren, die noch keinen Namen tragen. Anstatt diesen Zustand sozialreformerisch bannen zu wollen, zu kontrollieren, übernehmen sie den Namen der Anonymität, fügen ihn ihr theoretisches System

39 Tarde 1895a, S. 213, 1900c, S. 322.

40 Tarde 1895b, S. XX.

41 Latour sieht darin einen letzten Rest von Metaphysik in Tardes Theorie, siehe Latour 2014, S. 7.

42 Vgl. wiederum das Kapitel *Die neuen Beobachter des Sozialen*, S. 330 ff. im ersten Band dieser Untersuchung.

ein und betrachten damit das Unmarkierte selbst als Element der soziologischen Theorie. Tarde liefert mit seiner Vorstellung des Sozialen die gesuchte theoretische Begründung, dieses namenlos bleibende Singuläre nicht als Außen der Gesellschaft und damit des soziologisch Relevanten, sondern als konstitutiven Ort der Gesellschaft schlechthin zu betrachten. Soziologisch begriffene wie epistemische Anonymität sind als Konzept definitiv eingeführt. Doch das Unmarkierte ist zu widerständig, als dass es sich durch einen wissenschaftlichen Begriff fassen ließe. Vielmehr erreicht nun das Anonyme auch das Innere der Personen, der Monaden.

### 3.1 Die Krise des Sichtbaren

#### *Die Zertrümmerung der Person*

Es hat einen Grund, weshalb Tarde die Statistik neben der Archäologie zur vorrangigen Technik der Erfassung des Sozialen erklärt. Das Singuläre tritt vor dem Hintergrund der markierten Realität überhaupt erst hervor. Die anonyme Erfindung bleibt unsichtbar, sichtbar sind alleine die statistisch nachvollziehbaren Nachahmungsserien. Freilich, die Monaden und ihre Praktiken, die eine gesellschaftliche Ordnung hervorbringen, zugleich stabilisieren, aber auch destabilisieren oder sogar zerstören können, bleiben für Tarde noch das *pièce de résistance* gegenüber einer umfassenden Markierung. Doch das Uncodierbare zieht sich mit der fortschreitenden Entwicklung der Humanwissenschaften weiter zurück, gleichsam in das Innere der Gesellschaftsmitglieder selbst.<sup>43</sup> Dieser neue anonyme Raum resultiert aus einer Konstellation, die sich als industriegesellschaftlich bezeichnen ließe: Techniken, Produktionsweisen, Verwissenschaftlichungen, die neue symbolische Formen des Sozialen erzeugen, nachdem sie die Ordnung der Sichtbarkeit der traditionellen Gesellschaft in die Krise gestürzt haben.

Dass Anonymität mit einer Krise der Sichtbarkeit einhergeht, lässt sich schon in den Schriften der *Chicago School* erkennen. Individuen erscheinen in Räumen der Anonymität als Gestalten, die visuell nicht entzifferbar, nicht fassbar sind. Die *Chicago School* gebraucht hierfür den Ausdruck »blank faces«: Leere, nicht deutbare Gesichter, ohne klare Identität. »Blank faces« gedeihen in der Ökologie der anonymen Hotels; sie korrespondieren in direkter Weise mit dem Hotelleben und damit der urbanen Gesellschaft selbst:<sup>44</sup> »[This] pattern represents a response to the stimula-

43 Vgl. dazu Kapitel *Die Abgründe phänomenologischer Normalisierung*, S. 164 ff. in diesem Band. Foucault spricht beispielsweise von einer Anonymität der Existenz angesichts der Erfindung des Menschen in den Humanwissenschaften, siehe Bordeleau 2012.

44 Siehe auch Lindner 1990, S. 92.

tions and excitements that tend to be associated with life in a hotel«.<sup>45</sup> Was sich hier bereits mit der Erscheinung der ungreifbaren »blank faces« abzeichnet, tritt in einer anderen soziologischen und historischen Situation, jener der Weimarer Republik, deutlicher hervor: Es ereignet sich verdichtet etwas, das die Kategorie der Anonymität erneut verschieben wird und Anonymität als Frage der Fassbarkeit der Gestalt der Menschen in einer neuen gesellschaftlichen Konstellation zur Disposition stellt.

In Deutschland tritt die Diskussion um die Anonymität der Gesellschaft und der Menschen in der Gesellschaft, und nicht in der Presse, vergleichsweise spät auf. Dirk Oschmann erklärt in seinem Aufsatz zur *Anonymität als Symptom in der Literatur der Weimarer Republik* das »verzögerte« Erscheinen der gesellschaftlichen Anonymitätsdiskurse mit der Tatsache, dass sich Deutschland entlang Plessners Diktum als »notorisch verspätete Nation« begreifen lässt.<sup>46</sup> Großstädte von »Rang«, als Katalysatoren für Anonymitätsdiskurse, bildeten sich spät.<sup>47</sup> Diese Transformation der deutschen Gesellschaft geht auch einher mit der Ausbreitung der Ökonomie und Kultur von Industriegesellschaften. Zwar verkörperte das Chicago der *Chicago School* die Avantgarde der industriegesellschaftlichen Entwicklung, doch gerade angesichts des als »verspätet« wahrgenommenen beschleunigten Wandels der deutschen Gesellschaft, die sich in der Weimarer Republik krisenhaft verdichtet, tritt nun auch ein neues Verständnis des Anonymen hervor, und zwar über eine Krise, ja Zertrümmerung der Sichtbarkeit des Sozialen und seiner Typologie schlechthin.

Exemplarisch für diese neue Wahrnehmungsweise sind die Ausführungen von Bertolt Brecht zum *Dreigroschenprozess* als »soziologisches Experiment«. Brecht schreibt, dass selbst die fotografische Erfassung nichts mehr über die Realität auszusagen vermöchte, sie hat sich in ein Unsichtbares zurückgezogen: »Die Lage wird dadurch so kompliziert, dass weniger denn je eine einfache Wiedergabe der Realität etwas über die Realität aussagt. Eine Fotografie der Kruppwerke oder AEG ergibt beinahe nichts über diese Institute. Die eigentliche Realität ist in die Funktionale gerutscht«.<sup>48</sup> Die sichtbare Ordnung ist allenfalls noch Epiphänomen von

45 Hayner 1928, S. 795.

46 Plessner 1969. Zur kritischen Diskussion dieses Topos, siehe Winkler 2002.

47 Oschmann 2011, S. 290. Oschmann diskutiert vornehmlich literarische Anonymität, ohne aber auf die viel früher einsetzenden Debatten um die Anonymität in der Presse einzugehen, die in Deutschland aber eine immens wichtige Bedeutung hatten, vgl. hierzu das Kapitel *Die Presse: Anonymität als Kriegsmaschine*, S. 214 ff. im ersten Band dieser Untersuchung. Die Frage der Bedeutung des Namens und damit der Namenlosigkeit in der Literatur der Weimarer Republik thematisiert auch Stiegler, vor allem im Abschnitt um Jünger, siehe Stiegler 1994. Im Wesentlichen folgen die deutschen Diskurse der literarischen Anonymität den Mustern, die bereits im 18. und 19. Jahrhundert auftauchten, vgl. dazu Pabst 2018.

48 Brecht 1992b, S. 469.

gesellschaftlichen Funktionen, die sich unsichtbar abspielen, dahingehend löst sich auch die Gestalt der Individuen auf. Wie sich das Verhalten der Menschen fixieren ließe, so Brecht, lehre mittlerweile die »Medizin, die Biologie, die Statistik usw.« besser als jede andere individuelle und gesellschaftliche Erfahrung.<sup>49</sup>

Angesichts dieser Technisierung der gesellschaftlichen Beobachtung tritt aber die individuelle Wahrnehmbarkeit, die Lesbarkeit der Menschen schlechthin zurück: Eingespannt in den großflächigen Systemraum numerischer Kollektive verlieren die Menschen ihre Gestalt ebenso wie ihren Namen. Sie sind für Brecht nicht mehr Person: »Sie [die Person] fällt in Teile, sie verliert ihren Atem. Sie geht über in anderes, sie ist namenlos, sie hört keinen Vorwurf mehr, sie flieht aus ihrer Ausdehnung in ihre kleinste Größe, aus ihrer Entbehrliechkeit in das Nichts«.<sup>50</sup> Dieser Prozess verkörpert für Brecht indes eine revolutionäre Bewegung jenseits bürgerlicher Subjektivität, das Namenlose lässt gar neue Potenziale der politischen Subversion erkennen.

Bertolt Brecht erkennt, wie die kapitalistische Dynamik eigentlich in die Konstitution der Existenzen eingreift; er betrachtet die industrielle Dynamik der Organisation von Kollektiven, der wissenschaftlichen Betriebsführung, wie sie im Taylorismus zum Ausdruck kommt, als ursächlich für die Auflösung von Subjektivität und damit Bezeichenbarkeit von Personen: »In den wachsenden Kollektiven erfolgt die Zertrümmerung der Person«.<sup>51</sup> Die Person, ihre Existenz und ihr Denken verstreuen, verlieren sich im neuen gesellschaftlichen Raum. Jedes realistische Abbild der Lebensverhältnisse erscheine dadurch als absurd. Ein adäquates Modell für die neue Wahrnehmung liefere ausschließlich der Systemraum der modernen Sozial- und Humanwissenschaften. In ihm lassen sich allein noch »sichtbares Verhalten« fixieren, die Gestalten identifizieren, allerdings nur in ihrer unpersönlichen Form.<sup>52</sup>

Diese Diagnose der Auflösung der bestehenden Formen der Person angesichts einer sich industrialisierenden Welt, einer damit einhergehenden Krise der Sichtbarkeit, teilt auch der programmatisch konträr operierende Ernst Jünger. Jünger sah in seinem 1932 veröffentlichten Werk *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* die Welt sich verschleiern: »Ein Tarnnetz ist über die Welt geworfen, ein alter Vorhang, hinter dem ein neuer Auftritt sich gebiert«,<sup>53</sup> doch was tritt hinter dem anonymen Vorhang hervor? Es sind »neue Gestalten«; sie kündigen, so der rauende Diskurs, eine neue Gesellschaft an. Den Grundgedanken dieser Schrift erläuterte Jünger allerdings erst später, in seiner Untersuchung zu *Typus, Name, Ge-*

49 Brecht 1992b, S. 469.

50 Brecht 1992c, S. 320.

51 Brecht 1992b, S. 469.

52 Ebd., S. 469.

53 Jünger 1981, S. 351.

*stalt*,<sup>54</sup> die allerdings noch tief den Geist der Schrift von *Der Arbeiter* und der krisenhaften Stimmung der Weimarer Republik atmet.<sup>55</sup> Die Schrift greift tief in die menschliche Wirklichkeitsauffassung ein. Jünger sieht den Menschen konfrontiert mit dem Realen der Welt, das er nie vollständig kontrollieren kann und doch sein Leben ausmacht. Er nennt diese unerschlossene Wirklichkeit das »Ungesonderte«, respektive das »Namenlose« und erkennt: »Das Ungesonderte und das Namenlose sind ein und dasselbe«.<sup>56</sup>

Die Menschen versuchen die Situation zu bewältigen, indem sie dem Unerschlossenen Namen verleihen. Was dem Bergmann das Grubenlicht sei, seien die Namen für die Menschen. Der Mensch erkennt, indem er Namen gibt, er vermag sich so zu orientieren und zu handeln, doch wie die Schwärze, die den Bergmann umgibt, so ist das »Namenlose ungleich größer als alles, was wir mit dem Namen aus ihm herausheben«.<sup>57</sup> Benennen heiße, dem Namenlosen einen »Bannkreis« abzugewinnen, »der mehr als Sichtbares umfasst«.<sup>58</sup> Die Wirklichkeitserfassung über Namen kennt für Jünger dabei zwei wesentliche Modi: Typus und Gestalt. Typen resultieren aus Einordnungen, sie seien »Prägstock« unserer Anschauung aus rationalen wissenschaftlichen Praktiken, der Ordnung der Welt.<sup>59</sup> Paradigmatisch ist für ihn Linnés Nomenklatur. Damit werden »Parzellen aus dem Namenlosen« abgesteckt, der Gewinn ist eine Ernte.<sup>60</sup> Er gebraucht dafür auch eine technische Metapher des Films und der Fotografie: Die Realität wird eigentlich »entwickelt« wie die Fotografie in einem Labor, die Wirklichkeit erscheint, sodass sie bearbeitet werden kann.<sup>61</sup>

Doch diese typensetzende Gewalt befindet sich für Jünger in einer tiefen Krise. Nicht nur in der Kunst, »auch gesellschaftlich und physiognomisch ist der Typenschwund unverkennbar: als Auflösung der Stände und der persönlichen Art«.<sup>62</sup> Als Gründe dafür deutet er nur an, es sei schlichte Abnutzung des Gebrauchs oder die Tatsache, dass die logischen Typen die namenlose Ungeschiedenheit niemals gänzlich zu fassen vermögen und ihr Mangel irgendeinmal zutage tritt.<sup>63</sup> Doch die Weltbearbeitung über Typologien ist nur ein Modus, mit dem die Menschen auf die Wirklichkeit zugreifen. Der andere ist die Gestalt. Benennen über Typen bedeutet rationale Weltbearbeitung, ein Eingreifen, ein Ordnen des Wissens über die Welt. Gestalten lassen sich nicht in ein übergeordnetes System einordnen

54 Jünger 1963.

55 Ebd., S. 47–48.

56 Ebd., S. 15.

57 Ebd., S. 87.

58 Ebd., S. 11.

59 Ebd., S. 47.

60 Ebd., S. 42.

61 Ebd., S. 12.

62 Ebd., S. 44.

63 Ebd., S. 69.

(der Ozean ist eine Gestalt, das Schwarze Meer, der Atlantik sind Typen). Gestalten können die Menschen vielmehr überwältigen, da sie näher am Realen liegen, jenem, das sich nicht klassifikatorisch logisch ordnen lässt. Das Ungesonderte meldet sich in der Gestalt in aller Mächtigkeit, die Kontrolle durch den Menschen ist nicht möglich oder gescheitert: »Mit der Benennung von Typen ist eine Besitzergreifung durch den Menschen verknüpft. Wo dagegen Gestalten mit Namen genannt werden, dürfen wir annehmen, dass eine Besitzergreifung am Menschen vorausgegangen ist«.<sup>64</sup>

Über Gestalten tritt zwar das Namenlose an den Menschen unmittelbarer heran, aber eine Gestalt erscheint auch nur über die Benennung, es gibt keine Gestalt an sich. Die Krise der (bestehenden) Typen ist für Jünger deshalb keine andauernde, denn sie eröffnet einen neuen Raum für das Gestaltbare. »Die untergehende Sonne«, so die Prophezeiung, »bringt neuen Welten Licht«.<sup>65</sup> Vor dem Hintergrund der Macht der Gestalten, welche die alte Ordnung verabschieden, werden die Menschen auch die »typensetzende Gewalt« zurückgewinnen können,<sup>66</sup> eine neue Welt kreieren, sogar ein neues »Menschentum«, wie es in der Schrift zum *Arbeiter* heißt.<sup>67</sup> Nicht der Umriss eines soziologischen Profils der Arbeiterklasse steht im Vordergrund, sondern die Gestalt des Arbeiters als Form des Namenlosen, Ungeschiedenen. Die logischen Nomenklaturen bilden Netze, die Wirklichkeit eigentlich einfangen. »Wo hingegen Gestalten eintreten, sind sie logisch nicht einzufangen; sie wirken systembrechend«.<sup>68</sup>

In dieser Konstellation lokalisiert Jünger das Auftreten des Arbeiters, nicht als Kollektiv von Individuen, nicht als Typus, sondern eben als Gestalt. Diese Gestalt des Arbeiters tritt gerade aufgrund einer überwältigenden Menge an Typisierungen und wissenschaftlichen Markierungen überhaupt erst hervor, die allerdings die Realität dessen, was sich ereignet nicht zu fassen vermögen. Es handelt sich industriell bedingt um ein quantitatives Phänomen, es übersteigt allerdings den schieren zahlenmäßigen Umfang. Die Gestalt des Arbeiters ist mehr als die Summe des Ganzen, mehr als durch eine Volkszählung und ökonomische Analysen zugänglich ist. Zunächst ist ja der Arbeiter ein Mensch, der arbeitet, ein jeder kann diese Rolle einnehmen.<sup>69</sup> Die Ruinen unter dem Sand der Wüste zeugen von vergangener namenloser Arbeit einer vergangenen Zivilisation, ohne dass das Moment der Arbeit dominant geworden wäre.<sup>70</sup> Doch es ereignet sich eine Umwälzung: Arbeit wird, technisch indiziert, zum dominanten Modus der Gesellschaft, mittels der Verfügung über Maschinen und Maschi-

64 Jünger 1963, S. 116.

65 Ebd., S. 47.

66 Ebd., S. 57.

67 Jünger 1981, S. 78.

68 Jünger 1963, S. 107.

69 Ebd., S. 90.

70 Jünger 1981, S. 67.

nenkombinate gleichermaßen wie der kulturellen Verdichtungen.<sup>71</sup> Die Gestalt des Arbeiters ist in dieser neuen Gesellschaft abstrakt, doch der »Verlust an Leibhaftigkeit« bedeutet auch den »Gewinn eines neuen Potenzials«.<sup>72</sup> Es entsteht ein neuer Raum der Macht, der durch Arbeit bestimmt wird. Es sei belanglos, dass das Kollektiv der Arbeiter in diesem über Parteien, Revolutionen nach Macht strebe. Denn in dieser Gesellschaftsform drückt die Gestalt des Arbeiters die Macht dieser Gesellschaftsformation selbst aus, er *ist* die Macht.<sup>73</sup>

Doch was genau lässt die Gestalt des Arbeiters erscheinen? Jünger lokalisiert am Ende einer Epoche, des bürgerlichen Zeitalter einen »Einbruch elementarer Kräfte in den bürgerlichen Raum«,<sup>74</sup> welche gleichsam die alte Ordnung einäschern. Die bürgerliche Ordnung, das bürgerliche Subjekt und die unmittelbare Kenntlichkeit des anderen als Gegenüber erweisen sich vor dem Hintergrund der Transformationen der Gesellschaft als obsolet. Technik und Ökonomie schlagen in die Wahrnehmung der Menschen durch. Die neue Gestalt des Arbeiters ist tief eingefügt in den Industrialismus: »Die Maschinentechnik ist zu begreifen als das Symbol einer besonderen Gestalt, nämlich der des Arbeiters – indem man sich ihrer Formen bedient, tut man dasselbe, als wenn man das Ritual eines fremden Kultes übernimmt«.<sup>75</sup> Oder anders ausgedrückt: Die Erscheinung des Arbeiters resultiert eigentlich aus dieser Matrix aus maschineller, standardisierender Technologie und industrieller Herrschaftsstrukturen,<sup>76</sup> die ihm in aller Kenntlichkeit hervortreten. Dieser Vorgang ergreift auch gesellschaftliches Wissen. Die Markierung des sozialen Raumes und der Individuen ist so weit fortgeschritten, dass Ziffern und Register die Personennamen ersetzen können. Jünger schildert, wie die Menschen schlicht als »alphabetische Anordnung der unzähligen Verzeichnisse und Register« erscheinen, »durch die man sich über den Einzelnen Aufschluss verschafft. Diese alphabetische Anordnung erteilt den Buchstaben Ziffernwert«. Es bestehe darin ein großer Unterschied etwa zur ehrwürdigen alten Militärrangliste.<sup>77</sup> Diese Verzeichnisse haben schlicht keine andere Bedeutung als zu adressieren. Doch hinter der logischen Markierung tritt erst die Gestalt eines neuen Menschen hervor. Jünger gibt hier eine eigene, aber präzise Beschreibung der industriellen Gesellschaft als Systemraum:

Der Kraft-, Verkehrs- und Nachrichtendienst erscheint als ein Feld, in dessen Koordinatensystem der Einzelne als bestimmter Punkt zu ermitteln ist – man »schneidet ihn an«, etwa indem man die Zifferscheibe

71 Jünger 1963, S. 91.

72 Ebd., S. 91.

73 Jünger 1981, S. 70–71.

74 Ebd., S. 52–63.

75 Ebd., S. 72.

76 Ebd., S. 81, 102.

77 Ebd., S. 149.

eines automatischen Fernsprechers stellt. Die funktionale Welt solcher Mittel wächst mit der Zahl der Teilnehmer – niemals erscheint aber diese Zahl als Masse im alten Sinn, sondern stets als eine Größe, die in jedem Augenblicke ziffernmäßig zu präzisieren ist.<sup>78</sup>

Die Ziffernreihe, die Statistik, tritt an die Stelle, in »der der Einzelne nur noch als Maske erscheint«.<sup>79</sup> Aber gleichzeitig sieht Jünger den Traum einer umfassenden Ordnung sich verwirklichen: Nicht nur besitzt jedes Individuum einen Ort im markierten Raum der Gesellschaft, auch das Wissen über die Gesellschaft ist in diesem Koordinatenraum klar befestigt. Früher spendete die Literatur soziale Identität, heute ist es ein Tabellenwerk: »Ganz ohne Zweifel besitzt heute ein Kursbuch größere Bedeutung als die letzte Ausfaserung des einmaligen Erlebnisses durch den bürgerlichen Roman«.<sup>80</sup> Die Gestalt des Arbeiters erscheint also vor dem Hintergrund der industriell markierten Gesellschaft, die im Modus der Ziffernfolgen und Quantifizierung operiert und in der die Individuen nicht mehr fassbar sind. Beides hängt miteinander zusammen und vergegenständlicht für Jünger den Advent eines verklärten Kommenden.

Diese Diagnose der Auflösung bestehender Formen über die Quantität und der Quantifizierung, die den Individuen etwas Maskenhaftes, Indifferentes verleihen und das Phänomen der »blank faces« ubiquitär werden lassen, teilt Jünger nicht nur mit Brecht, sondern auch mit Simmel und Kracauer. Auch Simmel sieht den Grund für diese Transformation in der Verwissenschaftlichung nach dem Modell der Naturwissenschaften, der demografischen Anhäufung großer Zahlen von Menschen, als auch in der Ökonomisierung, entlang derer sich alles in geldmäßigm Tauschwert ausdrücken lässt. Die Welt sei dabei, sich »in ein Rechenexempel zu verwandeln, jeden Teil ihrer in mathematische Formeln festzulegen«. Dies entspräche der »rechnerischen Exaktheit des praktischen Lebens, die ... die Geldwirtschaft gebracht hat«.<sup>81</sup> Die Oberfläche des gesellschaftlichen Lebens, so Simmel, ergäbe sich zusehends nur noch über Berechnungen, ein abstraktes Koordinatensystem, in dem die Individuen, Avatare von Ziffernfolge navigieren und sich orientieren.<sup>82</sup>

78 Jünger 1981, S. 149 f.

79 Ebd., S. 149.

80 Ebd., S. 151.

81 Simmel 1903, S. 191.

82 Ebd., S. 191 f. Die Ununterscheidbarkeit in der Situation, die Unverbundenheit führt indes für Simmel dialektisch auch zu einer Zelebration ästhetischer Singularität, die damit freilich ihre Originalität verliert. Denn für Simmel führt diese Differenzierung, wie als Gegenbewegung, zu umfassender Standardisierung ebenso wie zu einem permanenten Unterscheidenwollen. Sie mündet in eine Suche nach Einzigartigkeit, die aber, da sie nur noch in bloßer Differenz zu anderen eine Erfüllung sein kann, vergeblich bleibt.

Diese neuen sozialen Formen, die durch die alte Ordnung allmählich hindurchscheinen, sich dann immer weiter entwickeln, um schließlich dominant zu werden, sind nicht bloß abstrakt fassbar. Das eminent Visuelle dieser neuen Äußerungsformen, die mathematische Präzision der Erscheinungsweisen neuer Formen analysiert Kracauer in seinem Aufsatz zum *Ornament der Masse*, der als ein bedeutender Ausdruck der Gesellschaftswahrnehmung dieser Zeit gelesen werden kann. Die Dominanz der »Kalkulabilität«, der systematischen Ordnung durch die Zahlen, führt zur Negation der individuellen und kulturellen Persönlichkeit: »Volksgemeinschaft und Persönlichkeit vergehen, wenn Kalkulabilität gefordert ist; der Mensch als Massenteilchen allein kann reibungslos an Tabellen emporklettern und Maschinen bedienen«.<sup>83</sup> Doch während Jünger und Simmel diese Verbindung zwischen Individuen im mathematisch vermessenen System- und Zirkulationsraum der Gesellschaft schlicht als eine neue Form des Sozialen behandelt, erkennt Kracauer, wie schon in dem Aufsatz zur Hotelhalle, die abgründige Unfassbarkeit des Anonymen in dieser Konstellation. In der Konstellation, die Kracauer entwirft, erscheint das Individuum als Person nur noch als namenlose Figur einer geglätteten reinen Oberfläche, die Kracauer das Massenornament nennt, ein ästhetischer Reflex des durch den kapitalistischen Prozess erzeugten Sozialen, der wiederum diese Sphäre der Anonymität erzeugt:

Die im Massenornament eingesetzte menschliche Figur hat den *Auszug* aus der schwelenden organischen Pracht und der individuellen Gestaltungsfähigkeit zu jener Anonymität angetreten, zu der sie sich entäußert, wenn sie in der Wahrheit steht und die aus dem menschlichen Grund herausstrahlenden Erkenntnisse die Konturen der sichtbaren natürlichen Gestalt auflösen.<sup>84</sup>

Die Anonymität, für Kracauer eine Form der »Entäußerung«, erscheint hier als Signum einer verlorenen Ordnung und gleichzeitig als Moment einer neuen Vorstellung des Sozialen und gleichzeitig als etwas, das sich in der positiven Welt nicht einordnen lässt. Die Funktionslogik der kapitalistischen Ordnung und der Humanwissenschaften, die Standardisierung und Objektivierung, ergreift das Individuum: »Hinausgeschleudert in die kalte Unendlichkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit, befindet es sich angesichts eines jeglicher Bedeutung entblößten Stoffes«, wie es in Kracauers *Soziologie als Wissenschaft* heißt.<sup>85</sup>

Gleichzeitig wird die Transformation als Ausdruck von etwas Neuem gesehen, eines neuen Gesellschaftsentwurfs, die eine neue Wahrnehmungsweise erfordert. Diese progressive Abstraktion vom Konkreten zeigt sich in aller Deutlichkeit in Otto Neuraths und Gerd Arntz' Ver-

83 Kracauer 1977a, S. 59.

84 Ebd., S. 59.

85 Kracauer 1922, S. 12.

such der Entwicklung einer visuellen Weltsprache, die in ihrem Projekt der Bildstatistik und Isotype ihren Ausdruck findet<sup>86</sup>. Die resultierende visuelle Repräsentation des Sozialen verleiht der anonymisierenden Neuförmierung des Sozialen eine visuelle Sprache, indem sie die numerisch-figürliche Repräsentation der Individuen standardisiert und exakt geformt zu einer neuen Artikulationsform des Sozialen verbindet, um nichts weniger als soziale Aufklärung zu betreiben. Neuraths und Arntz' Darstellungen erscheinen als Massenornament im Sinne Kracauers, als habe hier Jüngers Arbeiter visuelle Gestalt angenommen; das Serielle, Unpersönliche, Quantifizierende kommt hier zu einer idealtypischen Ausdrucksform, die der Wissenschaftstheoretiker Otto Neurath schlicht als Aufklärung über die Zeit versteht. Kapitalistische Produktionsbedingungen und visuelle Gestalt sind ineinander verwoben, wie die Abbildung 10 zeigt. Es handelt sich um eine Bildstatistik, wie sie in Ausstellungen auf Bildtafeln dem Publikum gezeigt wurden.<sup>87</sup> Es wurden hierfür eigentliche »Gesellschaftsmuseen« gebaut, Orte der Spiegelung und Vermittlung neuer Formen des Sozialen, so das Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum in Wien oder das Sozialmuseum in Berlin.<sup>88</sup> Die vorliegende Bildtafel zeigt den Strukturwandel der Industrie im Deutschen Reich, der Schwund der Kleinbetriebe, die Konzentration auf Großbetriebe. Die Arbeiter erscheinen als Einzelwesen, aber in Form von standardisierten Piktogrammen, jede Figur zeigt eine Million Beschäftigte, wobei die visuelle Repräsentation mit der Struktur des Betriebs einhergeht (weiß für Kleinbetriebe, schwarz-weiß für mittlere Betriebe, schwarz für Großbetriebe). Der Typus des Arbeiters verschmilzt eigentlich mit der Industrieform; was erscheint, lässt sich tatsächlich als eine Formgebung der Industriegesellschaft bezeichnen.

In einer anderen Grafik, über die *Arbeitslosen in Berlin*,<sup>89</sup> stehen die Figuren der Arbeitslosen in geometrischen Reihen mit gesenktem Kopf, meist in Vierergruppen hintereinander, die oberste Reihe ist vergleichsweise kurz, darunter folgen die Kolonnen anderer statistischer Jahre mal kürzer, mal länger, aber am unteren Ende der Grafik wird die Reihe unverstehens sehr viel länger: eine traurige Formation, die für sich selbst spricht, alle Erzählungen ausspart, die zu diesen Daten führen, wie auch die Frage, woher die Menschen auftauchen, die die standardisierten Figuren verkörpern.

Neuraths und Arntz' Sprache der globalen Gesellschaft<sup>90</sup> soll die Realitäten präzise abbilden und gleichzeitig im »Jahrhundert des Auges«<sup>91</sup>

86 Neurath 1991b.

87 Stadler 1982.

88 Neurath 1991a, S. 200. Siehe zu dieser breiten Bewegung der Gesellschaftsmuseen auch Katscher 1917.

89 Neurath 1991c, S. 233.

90 Neurath 1991d.

91 Neurath 1991c, S. 234.

## Die Beschäftigten in den Gewerbebetrieben des Deutschen Reiches

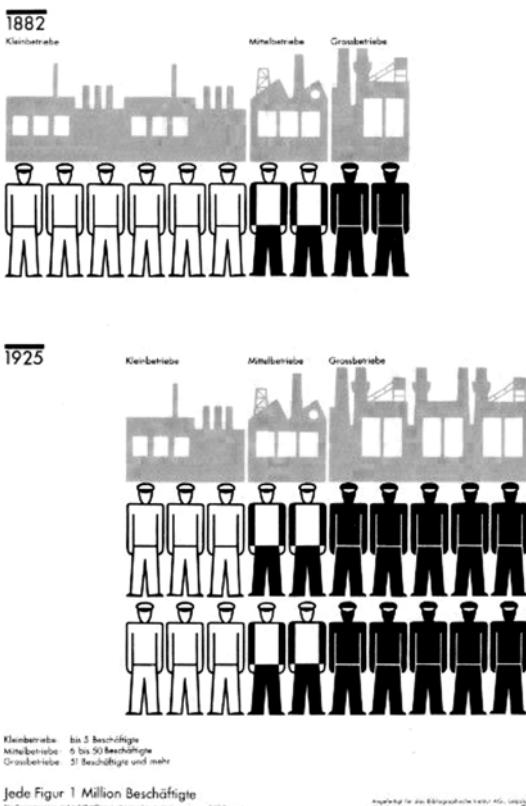


Abbildung 10: Bildstatistik aus *Gesellschaft und Wirtschaft*, ca. 1925.  
Quelle: Neurath 1991a, S. 200.

unmittelbar verständlich machen,<sup>92</sup> indem sie den figürlichen und den systemischen Raum neu gestaltet. Die Figuren erinnern daran, dass die kapitalistischen Prozesse Menschen seriell, quantitativ verarbeiten, damit sie gerade als pure Oberfläche, als Ornament ihre Realität gewinnen. Das Bemerkenswerte an dieser visuellen Sprache der Quantifizierung ist allerdings ihre Ambivalenz.<sup>93</sup> Die grafische Methode greift einerseits auf das Figürliche zurück, negiert aber alle Individualität der Figur, um sie dann als Mittel purer Darstellung von Quantitäten zu verwenden, die die Ge-

92 Vgl. hierzu die ausführliche Diskussion von Stadler 1982.

93 Keller 2013.

sellschaft ausmachen, als zeige sich hier die Aufhebung der Werktätigen im Arbeiter als Gestalt der Industriegesellschaft.<sup>94</sup>

Diese Einsichten Jüngers, Simmels, Kracauers, Brechts, so unterschiedlich sie im Einzelnen sind, diagnostizieren alle in ihrer je eigenen Perspektive ein Verschwinden des »Erscheinungsraums«<sup>95</sup> fassbarer Personen, darin einen Gestaltwandel der Gesellschaft selbst bezeichnend, der aufgrund einer Krise traditioneller sichtbarer Formen das Heraufziehen von einem Neuen erkennt. Was in der Textkultur des Ancien Régime, der Verdächtigungen des anonymen Kapitals, der polizeilichen Identifikationstechniken noch mit dem Gestus des Enthüllens verbunden war, um Verborgenes aufzuspüren, erscheint nun als Signum einer gesellschaftlichen Konstellation: Die Individuen sind zwar numerisch in einen Raum eingebunden, aber höchstens noch als genereller Typus identifizierbar. Auch hier erzeugt die Markierung des sozialen Raumes und der Individuen eine Vorstellung dessen, was sich nicht identifizieren lässt. Doch es gibt weder eine Notwendigkeit noch eine Möglichkeit, diese unmarkierten Räume durch Namen zu erlösen.

Der Begriff des Anonymen erlebt damit im Diskurs der Weimarer Republik eine neuerliche Transformation. Angesichts der Krise der Sichtbarkeit des Sozialen, der »bürgerlichen« Formen, dient das Anonyme dazu, die entsubjektivierten Formen des Sozialen der Industriegesellschaft und das Hervortreten neuer Formen zu bezeichnen. Dieses Anonyme lässt sich nicht mehr auflösen, indem schlicht Namen verliehen werden. Vielmehr bezeichnet es neue gesellschaftliche Realitäten, allenfalls dunkel die Ankunft eines Neuen, das wieder einen Namen erhält, weil die »typenbildende Macht« freigestellt ist »für neue Aufgaben«.<sup>96</sup> Es zeichnet sich ab, dass das Anonyme langsam eine transzendentale Dimension erhält. Dahingehend führt der Diskurs weiter, was bei Tarde schon angelegt war. Was »Anonymität« bezeichnet, wird zur epistemischen Kategorie und virtualisiert sich gleichzeitig, das heißt, enthebt sich von dem Konkreten immer mehr, um gerade dadurch einer neuen Form des gesellschaftlich Imaginären Raum zu geben.

Doch damit gerät das Anonyme auch in den Fokus weitergehender theoretischer Diskussionen. Das Konzept wird nun philosophisch gehärtet. Es gilt zu zeigen, dass auch hier der Begriff des Anonymen verwendet wird, um Paradoxien zu umgehen oder sogar zu artikulieren. Jaspers lässt dieses Zwischenstadium des Anonymitätsbegriff zwischen Soziologie und Philosophie deutlich erkennen. Seine Begriffsverwendung antwortet

94 Die Problematisierung und Neuerfindung sozialer Formen, Gestalten und Typen zeigt sich selbst in der Domäne dokumentarischer Fotografie. Das Verhältnis der Fotografie, auch in der Weimarer Republik, zur Anonymität wird im Kapitel *Die Ästhetik des Anonymen*, S. 238 ff., diskutiert.

95 Arendt 1981, S. 193–201.

96 Jünger 1981, S. 65.

noch einer konkreten soziologischen Konstellation, die durch die umfassende Markierung des sozialen Raumes, seiner Quantifizierung und damit der gesteigerten Identifikationsmöglichkeit entsteht. Mit Husserl wird das Anonyme dann zu einer rein erkenntnislogischen Kategorie, die aber vor allem eine Unmöglichkeit bezeichnet und paradoxe Weise dadurch neue Vorstellungen eines existenzialen gesellschaftlich Anonymen erzeugt.

### *Anonyme Mächte*

Die Massenornamente, zu der sich Menschen formieren, die »blank faces« der Hotelloobbies, die standardisierten Figuren der statistischen Diagramme, sie alle legen einen gesellschaftlichen Operationsmodus nahe, der sich in der Bearbeitung von Oberflächen erschöpft. Angesichts dieser breiten Wahrnehmungsweise der Weimarer Gesellschaft gibt Jaspers seine Schrift *Die geistige Situation der Zeit* heraus.<sup>97</sup> Diese Schrift, 1931 erstmals veröffentlicht, ist zum einen aufgrund ihres Erfolgs bemerkenswert, sie wurde innerhalb von drei Jahren fünfmal neu aufgelegt; zum anderen aber auch aufgrund der Tatsache, dass sie sich ungeachtet des Titels seltsam bezugslos zu den konkreten Zeitumständen zeigt, in der die Herrschaftsereignung durch den Nationalsozialismus sich bereits abzeichnete. Diese Schrift konzentriert sich so sehr auf eine generelle Kritik an der Kultur und Gesellschaft, dass der bevorstehende Zusammenbruch der Weimarer Republik keine Berücksichtigung findet.<sup>98</sup> Jaspers führt vielmehr die bestehenden Diagnosen der industriellen Gesellschaft zu einem philosophischen Kulminationspunkt weiter, mit dem er, das macht das Werk hier bemerkenswert, dem Anonymitätsdiskurs eine neue transzendentale Dimension verleiht. Jaspers propagiert nichts weniger als die Vorstellung schon fast metaphysischer »anonymer Mächte«, die das Dasein bewegen.

Die totale Erfassung sämtlicher gesellschaftlicher Realitäten durch die Industrialisierung und die industrielle Standardisierung, die selbst die Person als Einheit zerbrechen lässt, erzeugt für Jaspers etwas anderes, ein Unmarkiertes, ein verborgenes Anonymes, das, so der scholastische Weg, durch die Philosophie allerdings erschließen werden kann.<sup>99</sup> Für Jaspers resultiert das Anonyme nicht mehr bloß aus der Beschreibung einer Ordnung, sondern es verlagert sich auf den Beschreibenden selbst. Das Anonyme bildet für Jaspers eigentümlicherweise die Voraussetzung dafür, dass das namentliche Individuum als Singuläres überhaupt hervortreten kann. Die Einschätzung der Existenzweisen, welche die industrielle Gesellschaft für Menschen bereithält, die in ihr leben, teilt er mit den im vorherigen Abschnitt genannten Zeitdiagnosen in vielerlei Hinsicht; sie bilden

97 Jaspers 1979.

98 Siehe dazu die Untersuchung von Harth 1986.

99 Jaspers 1979.

den Ausgangspunkt, von dem aus Jaspers weiter denkt. Gesellschaft erscheint als vereinheitlichender Systemraum, schon fast mathematisch bis auf den letzten Punkt vermessen. »Mein Ort«, schreibt Jaspers, »ist gleichsam durch Koordinaten bestimmt: Was ich bin, ist die Funktion dieses Ortes«. In dieser Positionierung ist ein jeder »eine Folge oder Modifikation oder Glied«, festgeschrieben als Wesen in einem historischen Moment wie in einer »soziologischen Lage«.<sup>100</sup> Doch er zieht einen Gegensatz zu den Wissenschaften, die glauben, damit sei die Position des Individuums in der Gesellschaft tatsächlich erkennbar. Auch dem Individuum selbst ist seine eigentliche Lage verschlossen. Es bräuchte das Wissen eines Laplace'schen Dämons, den »Standort einer zusehenden Gottheit«, die dieses »Bild des Ganzen« zu überblicken vermöchte,<sup>101</sup> um die Lage des Individuums zu erkennen. Entsprechend unmöglich ist es, dass sich ein Einzelner in seiner Position innerhalb des Ganzen wahrnehmen könne. Doch auch wenn ein Gesamtbild dieser einordnen Mechanismen nicht möglich sei, dieses Koordinatennetz, diese Markierung der Gesellschaft, existiert, sie wirkt auf die Existenz jedes Einzelnen.

Zur Etablierung dieses Koordinatennetzes, das die Gesellschaft und ihre Individuen erfasst, tragen auch für Jaspers die »Wissenschaften vom Menschen« – Soziologie, Psychologie und Anthropologie – entscheidend bei, deren Leistung er in polemischer Überspitzung schildert.<sup>102</sup> Der Soziologie erscheine demnach zwar der einzelne Mensch unbegreiflich, nicht aber die Gesellschaft als Ganzes. So beschreibt sie in einem Umkehrschluss das Individuum alleine aus der Perspektive dieses gesellschaftlichen Systemraums und definiert es nachträglich in seiner sozialen Lage.<sup>103</sup> Die Anthropologie dagegen erfasst exakt die körperliche Sichtbarkeit der Menschen, fixiert sie darüber hinaus als Rolleninhaber statisch konzipierter Ethnien.<sup>104</sup> Desgleichen technisch und mathematisch operiert der Staat, der sein Staatsgebiet der Berechnung unterwirft und so das Kollektiv der Individuen zu einer imaginären Ganzheit, der Staatsgesellschaft, verschmilzt.<sup>105</sup>

Doch die wissenschaftliche und exakte Markierung erfasst für Jaspers nun auch das Innere einer Person. Die Psychologie, Beispiel ist ihm hier die Freud'sche Psychoanalyse, markiert selbst auch die Psyche der Menschen eindeutig, sodass diese nur noch als »Marionetten« innerer Mecha-

100 Jaspers 1979, S. 26 f.

101 Ebd., S. 26.

102 Ebd., S. 138–148.

103 Ebd., S. 139. Max Weber nimmt er von dieser Konstruktion klar aus, weil seine relativistischen und idealtypischen Konstruktionen den einzelnen Menschen selbst nicht erfassen wollen, vgl. ebd., S. 141.

104 Ebd., S. 145.

105 Ebd., S. 102.

nismen erscheinen.<sup>106</sup> So polemisch diese Schilderungen klingen, so anzweifelbar sie im Einzelnen auch sein mögen: Jaspers stellt sich keineswegs gegen die durchaus wertvollen Erkenntnisse der Verwissenschaftlichung des Menschen. Ohne Soziologie sei keine Politik zu machen, die Psychologie könne geistige Verwirrungen mit wissenschaftlicher Nüchternheit angehen.<sup>107</sup> Doch letztlich handelt es sich bei der Soziologie, Psychologie und Anthropologie, die die Menschen zu eindeutig beschreibbaren »Objekten« geraten lassen, um »Verschleierungen des Menschen« als solchem.<sup>108</sup> Die menschliche Existenz erschöpft sich indes nicht in einem »bloßen Resultatsein«.<sup>109</sup> Das heißt, es gibt ein Anderes, ein von den Wissenschaften nicht Markiertes, das nun umso deutlicher hervortritt. Für die Philosophie öffnet sich damit eine unbeschriebene Zone, eine Zone der »anonymen Mächte« nunmehr innerhalb der Person selbst.<sup>110</sup>

Diese neue Zone des Nichtbeschreibbaren entsteht sich für Jaspers angesichts einer Fixierung des Menschen durch die Technik. Damit meint er auch die oben erwähnten Techniken des Beschreibens. Doch »Technik und Apparat« sind für ihn zugleich »Bedingungen des Menschseins«.<sup>111</sup> Rationalisierung und Mechanisierung, welche die Existenz industrialisierter Gesellschaft bestimmen, geschehen nicht einfach außerhalb des Menschen, sondern bestimmen selbst die Ausgestaltung seines Daseins. Die Technik bringt in einer bestimmten Konstellation bestimmte Formen des Menschen hervor, wie etwa den Massenmenschen: »Technik und Masse haben einander hervorgebracht.« Dies bedeutet zugleich: Technik wird auch die Masse zum Verschwinden bringen, was Jünger ja bereits erkannt hatte.<sup>112</sup> Das Fließband, die Maschinen sind für die Menschen, die in großer Zahl an der Massenproduktion beteiligt sind, eingerichtet. Das Funktionieren dieses riesigen Apparates ist wiederum auf den Massenmarkt angewiesen, auf dem die Güter konsumiert werden. Die »Bevölkerungsmassen« können nicht leben ohne diesen riesigen »Leistungsapparat, in dem sie als Rädchen mitarbeiten«. Doch auch die politische Form ist von dieser Organisationsweise betroffen, sie führt »notwendig zur Demokratie in irgendeiner Gestalt«. In der Demokratie sieht er eine logische Konsequenz dieser Konstellation. Demokratie heißt für ihn, dass die Massen über sich selbst bestimmen, indem die Einzelnen in großen Mengen alszählbare Einheit ihre Stimme abgeben.<sup>113</sup> Die Masse allerdings ist für Jaspers, wie gesehen, ein Epiphänomen der technischen Bedingungen, die

106 Ebd., S. 142.

107 Ebd., S. 146.

108 Ebd., S. 145.

109 Ebd., S. 148.

110 Ebd., S. 152–164.

111 Ebd., S. 32.

112 Ebd., S. 34.

113 Ebd., S. 33 f.

Oberfläche des Erscheinens, das, was Kracauer als »Massenornament« beschrieben hat. Sie fungiert keinesfalls als Akteur wie noch im traditionellen Massendiskurs von Le Bon. Tatsächlich ist die »Masse« für Jaspers nur ein »betörendes Wort«, resultierend aus einer ökonomischen Technik der Beschreibung von Gesellschaft, um die Vielheiten unter einem Konzept zu fassen und zu thematisieren. Die durch einen »Apparat gegliederte Masse« ist nimmer einheitlich, »jeder ist möglicher Einzelner«, und er kann sich mit den Bedingungen seiner eigenen Konstitution auseinandersetzen.<sup>114</sup>

Aber gerade die Präsenz der Individuen in der Masse, in der sie zu verschwinden drohen, nimmt Jaspers nun zum Anlass einer umfassenderen Analyse des Verhältnisses von Technik und Mensch. »Ein Mensch [geht] als Einzelner nie ganz in eine Daseinsordnung ein, welche ihm ein Sein nur als Funktion für den Bestand des Ganzen ließe«.<sup>115</sup> Es bleibt ein Rest, der selbst über die komplexeste Technologie und Adressierung nicht erreichbar ist. Und diese Form der Widerständigkeit des Einzelnen gegenüber der gleichzeitig notwendigen technischen Bedingtheit bildet den Brennpunkt von Jaspers Analyse. Die gesellschaftlichen Bedingungsverhältnisse bilden für ihn ohnehin nie ein Ganzes, in sich erfass- und beschreibbar, sondern bloß einen »unbestimmten Horizont« immer nahe am »Abgrund des Nichtmehrseins«.<sup>116</sup> Dieser unbestimmte und damit unmarkierte Horizont ist letztlich das Wesentliche in Jaspers Existenzialphilosophie, denn hier ist der Ort, in der ein Mensch ohne Determinierung durch technische und symbolische Systeme sich hervorbringen kann.

Aber wie lässt sich dieser offene Horizont selbst erfassen, wenn doch jede Beschreibung eine symbolische Technik ist, die den Möglichkeitshorizont notwendig einschränkt? Der Name des Namenlosen ist die Anonymität, Jaspers zieht diesen bestehenden Begriff heran, erweitert ihn und nennt einen ganzen Abschnitt die »anonymen Mächte«,<sup>117</sup> der in ein Kapitel mit dem Titel *Was aus dem Menschen werden kann* eingegliedert ist. Die Anonymität, auf einen unmarkierten Raum verweisend, wird hier also gebraucht, um eine Potenzialität zu benennen. Damit erhält die Wendung »anonyme Mächte«, die im 19. Jahrhundert noch ein Verschwörungsdenken bezeichnete, eine unvorhergesehene Wendung. Mit diesen Begriffen möchte Jaspers auf eine Existenz verweisen, die nicht durch Markierung, durch Namen deformiert wurde. »Anonymität« wird dahingehend zu nichts weniger als zur »Voraussage eigentlichen Seins«.<sup>118</sup> Die Paradoxie der Benennung von etwas, das keinen Namen tragen kann, aber gerade auf das eigentliche Sein verweist, ist damit Bestandteil seines Kon-

114 Jaspers 1979, S. 35.

115 Ebd., S. 39.

116 Ebd., S. 103.

117 Ebd., S. 152–163.

118 Ebd., S. 159.

zept: Das Anonyme ist wortlos, ohne Ausweis, ohne Anspruch.<sup>119</sup> Es ist das »*Dasein des Nichtseins*, dessen Macht unvergleichlich und nicht zu fassen ist«.<sup>120</sup> »Es ist der Keim des Seins als seine unsichtbare Gestalt«.<sup>121</sup> Hier liegt also etwas Verborgenes, das sich der symbolisch-technischen Formung entzieht und für Jaspers die eigentliche Existenz bestimmt, aber »nur solange es noch im Wachsen ist und die Welt ihm keinen Widerhall gewähren kann«.<sup>122</sup> Widerhall meint, dass keine Kraft oder Technik vorhanden ist, die das Anonyme in Form bringen kann, denn dann würde es sogleich wieder entschwinden. Das Anonyme in dieser Hinsicht bleibt eine reine Potenzialität: »Es ist wie eine Flamme, welche eine Welt durchglühen könnte, oder die in einer zum Aschenhaufen gewordenen Welt sich zusammenzieht zu dem glimmenden Funken, der sich bewahrt, um einmal neu zu entzünden oder im endgültigen Ende sich dem Ursprung rein zurückzugeben«.<sup>123</sup>

Doch diese immense Macht weckt auch eine Begehrlichkeit, das Anonyme doch zu fassen, in das Koordinatennetz einzuspannen, wenn auch vergeblich:

Wie der Primitive Dämonen gegenüberstand mit dem Bewusstsein, wenn ich ihren Namen kenne, so werde ich ihrer Herr, ähnlich steht der gegenwärtige Mensch diesem Unfasslichen gegenüber, das ihm seine Berechnungen stört: wenn ich es erst erkannt habe – so glaubt er wohl –, kann ich es zu meinem Diener machen. Wie Analoga der Dämonen sind die anonymen Mächte des Nichts in der entgötterten Welt.<sup>124</sup>

Der Versuch, das Anonyme zu benennen, lässt es, dies ist ja bereits im Begriff selbst ausgelegt, sogleich wieder zurückweichen: Diese anonymen Mächte zu fassen, kommt einem »Kampf ohne Front« gleich, der Gegner ist nicht kenntlich, die Front taucht auf und verschwindet in einem »turbulenta Durcheinander und Wechsel«.<sup>125</sup> Mehr noch, »die anonymen Mächte entgleiten und verwandeln sich«.<sup>126</sup> Doch wollen die technisch-kulturell formierten Menschen zu einer Form der Deformiertheit, der Existenz finden, bleibt ihnen nichts anderes übrig als dieser Kampf mit dem Anonymen ihres Selbst und der Welt aufzunehmen: Denn, nochmals, »das Anonyme ist *das eigentliche Sein*, für das offen zu sein einzig die Ver gewisserung schafft, dass nicht nichts ist«.<sup>127</sup> Darin ist es unheilvoll widersprüchlich, denn es ist gleichzeitig »das *Dasein des Nichtseins*« und »das,

119 Ebd., S. 159.

120 Ebd., S. 162.

121 Ebd., S. 162.

122 Ebd., S. 159.

123 Ebd., S. 162.

124 Ebd., S. 163.

125 Ebd., S. 163.

126 Ebd., S. 164.

127 Ebd., S. 162. Hervorhebung im Original.

womit eins zu werden mich zum Aufschwung bringt, und es ist das, wogen ich kämpfen muss, wenn ich das Sein suche«.<sup>128</sup>

In diesem, letztlich absurdem Kampf gegen die nicht kenntliche, nicht benennbare Existenzweise eines Anderen der bestehenden Einordnung liegt indes die Chancen eines neuen »Adels«; eines Adels nicht im soziologischen oder anthropologischen Sinne, sondern eines Adels der »*Menschen, die sie selbst sind*«.<sup>129</sup> Dieser Adel habe sich irgendwie, in einem dunklen Kampf gegen das, was sich nicht sehen, nicht benennen lässt, in einer völligen unbekannten Zone hervorgebracht gegen die Herrschaft der eigenen »Namen« und damit gegen die Herrschaft dessen, das den Namen verliehen hat. Und dieser Adel kann selbst nur anonym sein: »Will aber der Adel im Menschen sich verstehen als ein bestimmtes Dasein und sich auslesen, so verfälscht er sich; der wahre ist anonym als Anspruch des Menschen in sich, der falsche wird Gebärde und Anspruch an Andere«.<sup>130</sup> Da jeder Name eine Formung und für Jasper zugleich »Verformung« ist, benennt der Held seinen Kampf nicht. Im Gegensatz zum Sophisten, der sich und die Welt vergeblich über Denkweisen, Kategorien, Methoden in Griff bekommen will,<sup>131</sup> schweigt dieser anonyme Adel: »Aber die Offenheit des grenzenlosen Sehenwollens wird in ihm zum Schweigen, nicht zum Verschweigen, was er weiß und sagen könnte, sondern um nicht in Gesagtes zu ziehen, was in der Existenz durch diese Fälschlichkeit sich selber unklar würde. Diese unaufhebbare Anonymität ist sein [des Helden] Zeichen«.<sup>132</sup>

Die Selbstkonstitution dieses Adels über das Anonyme beruht bei genauerem Hinsehen auf etwas, was in Kripkes Theorie des Eigennamens nicht vorkommt: Die Taufe, immer auch eine symbolische Unterwerfung, erzeugt zugleich ein Unmarkiertes.<sup>133</sup> In diesem Unmarkierten sieht Jaspers aber gerade das Wesentliche und nennt es Anonymität. Namen erfassen den Leib, aber nicht die Existenz einer Person im umfassenderen Sinne. Indem dieses Anonyme über die Sichtbarkeit der körperlichen Identität hinausweist, ein anderes Mögliches aber nicht Benennbares erahnen lässt, erhält es bereits utopische Züge, die sich bemerkenswerterweise in verschiedenen kulturellen Avantgarden erkennen lassen, wie die weitere Untersuchung zeigen wird. Als utopisch lässt sich diese Vorstellung bezeichnen, weil Jaspers nicht die Ursache der Unterworfenheit der Individuen angeht (wie etwa Brecht), sondern mit aller Verve eine Gegenwelt artikuliert, in der die menschliche Existenz eine andere Gestalt annimmt.

128 Jaspers 1979, S. 162.

129 Hervorhebung im Original. ebd., S. 176.

130 Ebd., S. 181.

131 Ebd., S. 157.

132 Ebd., S. 162.

133 Vgl. die Ausführungen zu Kripkes Namenstheorie, S. 330 ff. im ersten Band dieser Untersuchung.

Aber Jasper nimmt hier auch, neben der Begründung der Existenzialphilosophie, um die es ihm eigentlich geht, eine Erweiterung dessen vor, was der Anonymitätsbegriff leisten kann: Seine Vorstellung von Anonymität verweist auf eine Existenzweise, die wie dunkle Materie nur zu erahnen ist: »Das Anonyme, das begriffen würde, wäre nie gewesen«.<sup>134</sup> Anonymität, so klärt Jaspers auf, ist nicht das schlichte Gegenteil von Benennbarkeit, von Namentlichkeit: »Die Frage nach anonymen Mächten ist nicht die Frage nach dem Unbekannten, das man finden und erkennen wird«.<sup>135</sup> Sondern sie verweist auf eine Form der Präsenz, die nicht ausgelöscht wird durch einen Namen, sondern die sich bloß zurückzieht, um woanders wieder aufzutauchen. Namen bringen Anonymität nicht zum Verschwinden, sie lassen sie nur woanders neu erscheinen.

Mit diesem Anonymitätsbegriff ist nun tatsächlich etwas Neuartiges in die Welt gekommen.<sup>136</sup> Was sich hier abzeichnet, ist eine vollständige Abstraktion der konkreten Vorstellung, was denn anonym sei, eine eigentliche *Defiguration* des Konzepts. Das Anonyme ist nicht mehr der leere Platz einer Figur oder Gestalt, die dann mit verschiedenen Imaginationen oder Diskursen angereichert<sup>137</sup> oder der namentlichen Bezeichnung zugeführt werden kann. Dieses Anonyme bezeichnet nicht mehr einen unmarkierten Raum voller losgelöster namenloser Gestalten wie in Taines anonymer Gesellschaft oder in Kracauers Beschrieb der Hotelhalle: Das Anonyme bei Jaspers ist vielmehr das Wissen eines Anderen, das jenseits des Symbolisierbaren steht, deshalb auch nicht benennbar oder über Namen aufzuheben ist.

Ungeachtet dieser Wende des Begriffs, und völlig unabhängig von neuen Erkenntnisweisen, folgt die Artikulation des Konzepts des Anonymen, in einer spezifischen Konstellation, jener der industriellen Gesellschaft. Die Vorstellung eines genuin Nichtbezeichnenbaren, das sich in diesem Raum der industrietechnischen und wissenschaftlichen Vermessung und Standardisierung öffnet, erschließt sich dabei nur der Philosophie. Doch die Neuartigkeit des Denkens und die Radikalität, die Jaspers Schrift für sich in Anspruch nimmt, folgt einem Operationsmuster, das sich zuvor in anderen, profaneren Gebieten auf ähnlicher Weise beobachten ließ: Markiertes erzeugt Unmarkiertes, die Vorstellung der Anonymität verhilft diesem zur Präsenz. Ein anonymes Nichterfassbares überhaupt zu postulieren, beruht gerade auf der Wahrnehmung umfassender Beschreibung und Normierung über industrielle Technologie und Wissenschaft.

Freilich, was Jaspers Konstruktion nun entsteigt, ist schlicht *der* Mensch im Singular (dahingehend fasst der Titel der englischen Über-

134 Jaspers 1979, S. 155.

135 Ebd., S. 155.

136 Ferry 2002. Allerdings in einem anderen Zusammenhang, den Ferry in der Großstadtliteratur erkennt.

137 Lyotard 2002.

setzung, *Man in Modern Age*, das Argument besser als der deutsche Originaltitel). Um den Menschen in seiner Singularität geht es Jaspers. Und er dürfte sich gewahr gewesen sein, dass die Konstruktion schon damals problematisch war: »Der Mensch«, so sagt es Brecht in einer etwa zeitgleich erscheinenden Schrift, »war eine Funktion, Grund sachlicher Interessen, und spaltete sich danach in riesige Gruppen, die auch unter sich *den Menschen* völlig auflösten«, es gab schon nach der Klassik *den Menschen* nicht mehr.<sup>138</sup> Die Singularität unter dem Konstrukt des Menschen im Singular zu fassen, ihn zu markieren, ruft hier die Vorstellung des Anonymen hervor, um das Konstrukt *des Menschen* in seiner zweifelhaften Position noch zu retten, bevor sein Gesicht im Sand des Meeresufers zerrinnt. Die geisterhafte Gestalt eines namenlosen Adels, zu dem ihn Jaspers dann noch erhebt, trägt allerdings bereits Züge eines Verschwindens.

Die »anonymen Mächte« bei Jaspers sind keine Bedrohung der Ordnung mehr, weil die gegenwärtige Ordnung die falsche ist. Das Wissen um diese Falschheit zeigt den Weg zu einer anderen Welt da draußen, die nicht auf eine Benennbarkeit angewiesen ist. Doch auch wenn Jaspers die Konstellation des Hervortretens anonymer Mächte in ein technisches und wissenschaftliches Dispositiv hineindenkt, ist der Endpunkt der Epistemologisierung noch nicht erreicht. Das heißt, einmal von den konkreten Namen befreit, entwickelt sich eine Eigenlogik des Konzepts, es wird immer radikaler befragt. Der Kulminationspunkt dieser Epistemologisierung des Anonymen liegt womöglich in Husserls Untersuchungen. Er will eine reine Theorie des Anonymen denken, allerdings nicht um *den Menschen*, sondern die Grundlagen seiner Phänomenologie zu retten.

### 3.2 Das Anonyme der inneren Territorien

Husserls Gebrauch des Anonymen lässt sich – zusammen mit Jaspers' Diskussion – als eine epistemologische Wende der Anonymitätsvorstellung verstehen. Die Übernahme dieses Begriffs kommt nicht von Ungefähr. Husserl denkt die Konstitution der Welt konsequent vom Subjekt aus. Also gibt es etwas anderes, was nicht Subjekt ist, oder von diesem »konstituiert« wird: einen unmarkierten erkenntnislogischen Raum. Husserl ist auf diesen angewiesen, um der Gefahr des Solipsismus zu begegnen, und dieser Raum bietet die Grundlage für den Einbezug des Anonymen in Husserls Werk.

Der Begriff nimmt in Husserls Forschung auf den ersten Blick eine unauffällige Stellung ein, gemessen an der spärlichen Sekundärliteratur,

138 Brecht 1992a, S. 321.

die dem Gebrauch dieses Konzepts gewidmet ist.<sup>139</sup> Auch verwendet er das Anonyme nicht von Beginn an in seinen phänomenologischen Untersuchungen, vielmehr er führt den Begriff erst allmählich ein, um das angesprochene epistemologische Problem der Existenz einer Außenwelt zu überbrücken. Doch Husserls Verwendung des Anonymen eröffnet auch, gerade aufgrund der Radikalität, mit der er das Konzept mit einem phänomenologischen Blick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit verbindet, das Tor für neue Diskurse über Wissen und Gesellschaft. Der Begriff, dessen Spuren sich von den *Ideen zu einer reinen Philosophie* bis hin zur *Krisis*-Schrift nachzeichnen lassen,<sup>140</sup> füllt nicht einfach eine Lücke: Er wird selbst eingehend reflektiert und erhält hierin seine Bedeutung. Das Anonyme ist gerade dasjenige, das sich durch ein Bezeichnungssystem der Phänomenologie *nicht* erfassen lässt. Es ist ein Anonymes, das sich vor dem Hintergrund der Theoretisierung abzeichnet, als Rest der Thematisierung stets präsent bleibt und aufgrund seiner Unfassbarkeit erst seine spezifische Bedeutung erhält.<sup>141</sup>

Im gewissen Sinne schließt Husserl dabei an eine Problematik an, die sich schon bei Tardes Soziologie abzeichnete und bei Jaspers zum generischen Prinzip der Anonymität erhoben wird. Tarde sah sich, wie gesehen, mit einem konzeptionellen Problem konfrontiert, nämlich dass in seiner Theorie die Erfindung einerseits den Ursprung und die Basis der Gesellschaft bildet und andererseits ein singuläres konkretes Ereignis in der Realität darstellt, dieses aber soziologisch selbst nicht fassbar bleibt. Der Erfinder und die Erfindung verharren in der »Anonymität«: Das Herz der Gesellschaft schlägt anonym.

Den Bruch, den Husserl mit dem inzwischen alltäglichen Gebrauch des Begriffs des Anonymen herbeiführt, lässt sich in der Frage der Fassbarkeit des wahrnehmenden Subjekts und des Urgrundes des Wirklichen erkennen. Ausschlaggebend ist für Husserl nicht das Gesellschaftliche, sondern das Erkennen schlechthin. Mit seinem epistemologischen Programm der Epoché trennt er Fragen des Erkennens und Konstituierens von Welt von dem gegebenen Sein in dieser Welt, um dadurch einen ana-

139 Die beiden ausführlichsten und präzisesten Arbeiten zur Thematisierung von Anonymität bei Husserl verfassten Zahavi 2002 und Hoffmann 1997. Auf ältere Diskussionen verweist der Lexikonartikel von Held 1971. Mittelbar diskutieren das Konzept der Anonymität die Texte von Aguirre 1982, S. 136–143; Liangkang 1998, S. 87 f.; van Peursen 1962, S. 494 ff.; Landgrebe 1971, S. 195–203. Es lässt sich konstatieren, dass erst mit der Arbeit Merleau-Pontys das Phänomen der Anonymität in den Fokus der Phänomenologie rückt (siehe nächsten Abschnitt); die Grundprobleme sind meiner Ansicht jedoch bei Husserl angelegt.

140 Siehe Husserl 1913 und Husserl 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* geht auf Vorlesungen zurück, die Husserl 1935 hielt.

141 Waldenfels 1998b, S. 105.

lytisch reinen Raum des Erkennens zu gewinnen. Er erzeugt damit aber auch eine nicht bezeichnbare Realitätsebene, ein neues Anonymes, das sich allerdings alles andere als theoretisch bändigen lässt (und später in der Theoriegeschichte des Anonymen »erobert« werden soll). Dies führt dazu, wie zu zeigen ist, dass das Anonyme auf jene Instanz zurückfällt, die überhaupt Namen gibt: d. h. auf das Namen gebende und damit Welten konstituierende Ich des Menschen schlechthin.

Im Gegensatz zu Jaspers entwickelt Husserl eine abstrakte Theorie der Wirklichkeitskonstitution, gezielt unabhängig von jeglicher historischen Wirklichkeit. Es ist eine Philosophie, die die Autonomie von dem konkret Wirklichen gerade zur Voraussetzung hat, um es begreifen. Husserl entwirft ein transzendentales Ich, das in einem beständigen Erlebnisstrom seine Umwelt erfährt und über den es die konkreten Dinge der Welt gleichzeitig formt. Damit ist nicht ein empirisches Ich gemeint, sondern ein analytisches Konstrukt. Husserl spricht über ein Bewusstsein, das in höchstmöglicher Reinheit und Abstraktheit hervortritt, gleichsam jenseits des historischen, psychologischen und soziologischen Ichs und seinen nicht reduzierbaren Verbindungen und Verwicklungen mit der Wirklichkeit. Doch die Diskussion eines solchen transzendentalen Egos erfordert ein systematisches Ausblenden (Ausklammern), ein Außerkraftsetzen, Suspendieren alles Konkreten, Empirischen. Diese Suspendierung des empirisch Wirklichen nennt sich auch transzendentale Reduktion oder Epoché und bildet einen Kern von Husserls Programm.<sup>142</sup>

Von den konkreten empirischen oder psychologischen Einzelbewusstseinen abstrahiert und damit von allem, was in die Quere kommt, auch vom Wissen der Naturwissenschaften, tritt erst das reine Bewusstsein hervor.<sup>143</sup> Aber was existiert dann für das abstrahierte Ego, wenn alles Wirkliche außer Aktion gesetzt ist? »Was kann denn übrig bleiben, wenn die ganze Welt, eingerechnet uns selbst mit allem cogitare ausgeschaltet, respektive ausgeklammert ist?«<sup>144</sup> Eine konkrete abgezählte Menge von Evidenzen als empirisch Wahrgenommenes kann systematisch ausgeblendet werden, um das Funktionieren des Bewusstseins zu untersuchen, nicht aber die Existenz arithmetischer Zahlenfolgen und der Arithmetik generell, sie existieren für Husserl schlechthin, i.e. jenseits konkreter Subjekte und ihrer Wahrnehmungsweisen.<sup>145</sup>

Zu einem solchem Übrigbleibenden gehört aber auch das reine, abstrahierte Bewusstsein selbst, »das in seinem absoluten Eigenwesen durch die

142 Diese Diskussion durchzieht Husserls Werk. Hier relevant sind Textabschnitte in Husserl 1977, S. 63 f., 70, Husserl 2012, § 17, Husserl 2002a.

143 Husserl 1913, S. 56.

144 Ebd., S. 56.

145 Husserl bezeichnet dieses Übrigbleibende als eine Art »reines Wesen« (oder »Eidos«), siehe ebd., S. 5.

phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird«.<sup>146</sup> Dieses philosophische System will indes die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit schlechthin begreifen. Wie bringt nun Husserl eine stattfinde Wirklichkeit, um die es doch immer geht, wieder in diese abstrakte Konstruktion der Epoché hinein? Sein Argument lautet: Das Bewusstsein kann sich erst verwirklichen, indem es sich dem sogenannten »Erlebnisstrom« aussetzt. Dieser lässt sich abstrakt konzipieren, de facto gründet er aber in einer wirklichen Welt und in dieser zielt er immer auf etwas Konkretes: Jegliches Bewusstsein ist Bewusstsein von etwas.<sup>147</sup> Oder anders ausgedrückt: Wenn ein Bewusstsein immer ein Bewusstsein von etwas ist, muss es auch eine Welt außerhalb des Ichs geben, welche die Phänomenologie qua nomen schlicht auch voraussetzt.

Das heißt, eine erscheinende Welt lässt sich nicht über eine schlichte Menge isolierbarer und damit analysierbarer Daten begreifen, die sich im Beobachter ansammeln, oder gerade gegenteilig über die Beschreibung eines Objekts, wie es im Bewusstsein erscheint. Bewusstsein ist im Prinzip produzierende Tätigkeit angesichts eines im Erlebnisstrom vermittelten Gegenstandes, auf das das Bewusstsein zielt. Und in der aktiven Auseinandersetzung mit diesem Erlebnisstrom konstituiert das Bewusstsein Welten. Es geht dabei wiederum nicht um den konkreten empirischen Vorgang, sondern um die prinzipielle Operationsweise: Das Blatt Papier, das vor mir liegt und das ich intensiv betrachte, wird als Ding in aller Sinnlichkeit wirklich. Aber es existiert mit vielen anderen Dingen des Bürotischs zugleich, die dann aber schlicht nicht wahrgenommen werden, wenn ich das Papier als Papier erkenne.<sup>148</sup> Die Wahrnehmung konstituiert das Ding, indem es anderes ausblendet.

In Husserls Vorstellung erscheint die Wirklichkeit damit ausschließlich als Auseinandersetzung des Bewusstseins mit der Welt: »Was die Dinge sind, die Dinge, von denen wir allein Auslagen machen, über deren Sein oder Nichts, Sosein oder Anderssein wir allein streiten und uns vernünftig entscheiden können, das sind sie als Dinge der Erfahrung«.<sup>149</sup> Die Wirklichkeit wird aufgrund von Wahrnehmungsleistungen in seiner Erscheinungsform produziert oder konstituiert, damit geordnet in eine Form gegossen: nämlich als »eine morphologisch geordnete Welt«.<sup>150</sup> Damit verbunden ist eine Kritik an Kants Vorstellung des Dings »an sich«. Es sei ein Irrtum zu glauben, die Wahrnehmung komme »an das Ding selbst nicht heran«, die Wahrnehmung selbst ist das Ding, die Sinnesdaten kleben nicht wie Abziehbilder auf einem »Ding an sich«.<sup>151</sup>

146 Ebd., S. 59.

147 Husserl 1977, S. 79.

148 Husserl 1913, S. 62.

149 Ebd., S. 88.

150 Ebd., S. 110.

151 Ebd., S. 78.

Husserls Perspektive ist hier radikal und droht ihn in die Nähe des Solipsismus zu rücken: Es sei durchaus möglich, so Husserl, dass unsere anschauliche Welt die letzte wäre, »hinter« der es eine physikalische überhaupt nicht gäbe.<sup>152</sup> Zugleich sei eine Welt außerhalb unserer Welt zwar eine logische Möglichkeit, aber ein sachlicher Widersinn.<sup>153</sup> Denn wenn eine Welt und ihre morphologische Erscheinung durch Beobachtung, durch Wahrnehmung konstituiert ist, »[gilt] eine absolute Realität genau so viel wie ein rundes Viereck«.<sup>154</sup> Für Husserl scheint die sich konkret ergebende »wirkliche Welt« eher ein Spezialfall einer Vielheit von »möglichen Welten« darzustellen, die selbst je verschieden bewusstseinsmäßig konstituiert werden können.<sup>155</sup>

Die Ausarbeitung dieses Programms erscheint Husserl zur Zeit, als er die Ideen zu einer »reinen« Phänomenologie niederschrieb, noch als volumnäßig durchführbar, in seinen Grundlagen benennbar. Er sah die Möglichkeit einer »Methode vollkommen klarer Wesenserfassung«.<sup>156</sup> Was sich noch in der »Dunkelheitssphäre« befindet, lässt sich klären, sobald es »an die Pforte der Anschauung« klopft.<sup>157</sup> Doch diese Argumentation der Hervorbringung (Konstitution) der Welt durch ein (reines) Bewusstsein muss sich konsequenterweise auch auf sich selbst beziehen, soll es ein reines Programm sein. Oder anders ausgedrückt: Die Frage nach demjenigen, das die Bewusstseinsleistung der Wirklichkeitskonstruktion überhaupt erst möglich macht, stellt sich im Verlaufe der Entwicklung einer reinen Phänomenologie immer hartnäckiger.

Denn sobald das Subjekt als wirklichkeitssetzende Instanz inthronisiert ist, stellt sich aufgrund der Radikalität, mit der Husserl seine Philosophie betreibt, das Problem, inwiefern dieses Ich sich letztlich auch auf sich selbst beziehen kann. Wer oder was konstituiert das wahrnehmende Ich; ist es nicht das »reine Ich«<sup>158</sup> selbst? Wenn nicht, was dann? In den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* behandelt Husserl diese Frage im Abschnitt *Phänomenologie und die Schwierigkeiten der »Selbstbeobachtung«*.<sup>159</sup> Hier betrachtet er die Frage noch als ein Scheinproblem. Wie das Ego sich konstituiert, ließe sich nicht sinnvoll beantworten, zumindest, wenn es sich auf ein empirisches Ich beziehe. Husserls Argument lautet, dass sich die Geometrie auch nicht darum kümmere, »wie die Existenz der Figuren auf der Tafel oder der Modelle im Schrank methodisch zu si-

152 Husserl 1913, S. 78.

153 Ebd., S. 90.

154 Ebd., S. 106.

155 Ebd., S. 88.

156 Ebd., S. 128.

157 Ebd., S. 129.

158 Ebd., S. 160.

159 Ebd., § 78.

chern seien«,<sup>160</sup> sie erforscht die Logik des Kreises als solches unabhängig seiner konkreten Verwirklichung in Geometriebüchern. Geometrie und Phänomenologie »als Wissenschaften reiner Essenz« kennen »keine Feststellung über reale Existenz«.<sup>161</sup> Die Phänomenologie sei schlicht keine Tatsachenwissenschaft. Sie erforscht das Hervortreten der Dinge und die »prinzipielle Bedingung ihrer Möglichkeit«, das, was Husserl »Wesensfeststellungen« nennt:<sup>162</sup> die Art, *wie* die Dinge erscheinen und Wirklichkeit bilden, und nicht, *was* sie sind.

Doch eine Phänomenologie, die sich als reine, i.e. voraussetzungslose Wissenschaft versteht, kommt nicht darum herum, auch auf analytischer Ebene zu fragen, wie das Welten erkennende und bauende Ego mit den eigenen Mitteln der Phänomenologie zu begreifen sei, und das kann nur durch dieses nunmehr transzental gefasste Ego selbst geschehen. Dies ist für Husserl zunächst durchaus möglich: In einer »Rückbiegung des Blicks«<sup>163</sup> kann dieses reflektierende Bewusstsein sich selbst thematisch werden. Indem dieses Subjekt sich auf sich selbst bezieht, erscheint es auch doppelt, als ein ebenso konstituierendes und konstituiertes Ich. Es ereignet sich damit eine Spaltung dieses Ichs:<sup>164</sup> das Bewusstsein ist einerseits ein reflektierendes und andererseits ein wahrgenommenes.

Diese Spaltung bedeutet in letzter Konsequenz, dass Husserl das reine Ich nicht ausschließlich als sich selbst genügende transzendentale Form beschreiben kann, wie einen Kreis, der sich unabhängig von seiner konkreten Materialisierung mathematisch fassen lässt. Würde die Weltkonstitution lediglich aus der Perspektive eines gleichsam »transzentalen« Subjekts gedacht, so Husserl später, »verschlänge« »der Subjektbestand der Welt ... sozusagen die gesamte Welt und damit sich selbst, i.e. ein metaphysisches Subjekt, ebenso abstrakt wie unwirklich, brächte die Welt hervo.«; und er erkennt: »welch ein Widersinn!«.<sup>165</sup> Die Phänomenologie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie das In-der-Welt-Sein des Ichs nicht vergisst. Das bewusstseinsetzende Ich hat einen Körper, der Weg des Kantianismus, es schlicht als *a priori* zu setzen, verschließt sich ihm. Es ist erkenntnislogisch notwendig, das »cogitierende Subjekt« gleichsam zu verweltlichen, als in der Welt befindlich zu konzipieren.<sup>166</sup> Oder anders ausgedrückt: Selbst ein abstrahiertes, transzendentales, weltenkonstituierendes Ego lässt sich nicht im Raum der Metaphysik ansiedeln, gleichsam oberhalb der empirischen Welt, sondern es *lokalisiert* sich in der Wirklich-

160 Ebd., S. 153.

161 Ebd., S. 153.

162 Ebd., S. 153.

163 Husserl 1956, S. 263.

164 Husserl 1959, 40. Vorlesung.

165 Husserl 1976, S. 183.

166 Vgl. hierzu auch van Peursen 1962.

keit und den individuellen Praktiken.<sup>167</sup> Diese Doppelheit in der Selbst-Beobachtung und Konstituierung der Welt, die Unmöglichkeit, in einem Jenseits von Raum und Zeit die Menschen und ihre Weltwahrnehmung zu situieren, hat nun aber maßgebliche Konsequenzen auf die Möglichkeit, ein logisch konsistent gefügtes Ich zu konzipieren, das die Welt konstituiert. Es öffnet sich erneut eine Kluft, wenn der Wahrnehmungsprozess erkenntnislogisch betrachtet wird: nämlich zwischen körperlichem In-der-Welt-Sein und der abstrahierten Instanz des wahrnehmenden Ichs, das sich selbst beobachtet. Und doch muss beides zusammengedacht sein, soll die Epoché Sinn ergeben.

Wie lässt sich dieses Nicht-Enthaltene, Nicht-Markierte, das sich in dieser Kluft öffnet, dann fassen? Gar nicht, es erscheint vielmehr als »anonym«: »Auch wenn ich reflektierend mich als das Subjekt des Weltbewusstseins überhaupt erfasse, geschieht das vermöge eines Ich- und Gel-tungslebens höherer Stufe, das nun selbst, als das reflektierende *›ich tue, ich bringe zur Geltung‹* *anonym* ist«, so Husserl.<sup>168</sup> Weil diese Erkenntnis nun wiederum selbst nicht in metaphysischen Lüften jenseits des zeitlich-räumlichen Realen schwebt, sondern in einer konkreten Welt operiert, ergibt sich damit, dass das Problem der Konstitution des erkennenden Ichs selbst unabschließbar bleibt. In Husserls Worten: »Ich kann immer aufs neue reflektieren und immer aufs neue habe ich ein Ich der Reflexion, ... das, während es das tut, in Wesensnotwendigkeit unthematisch, unerfasst, und auch nicht ... bewusst ist«.<sup>169</sup>

Husserl entwickelt ein eigentliches Geflecht von Konzeptionen, damit ihm diese Selbstkonstitution nicht in die vollständige Abstraktheit entgleitet: So führt er die Dimension der Zeitlichkeit ein, um den Riss zwischen wahrnehmendem und wahrgenommenem Ich zu überbrücken. Er sagt, die Rückspiegelung ereigne sich in der Zeit: Das eine, wahrnehmende, konstituierende Ich wird gleichsam auf einer Zeitachse im Nachhinein wahrgenommen.<sup>170</sup> Das erste Ich wird also nicht simultan reflektiert, sondern in einem vergangenen Zustand erinnert; *gleichzeitig* sind beide Ichs aber als eine notwendige Einheit zu denken, da das reflektierende Ich das leibliche Ich in der raumzeitlichen Welt eben auch erst voraussetzt. Also sind sie in der Zeit getrennt und doch vereint. Doch dies bietet keinen Ausweg: Denn hier kann die logische Argumentationskette nur von Neuem einsetzen, denn was eint die Differenz zwischen vergangenem und aktu-

167 Jedes Transzendentale ist bezogen auf den Menschen in seinen Handlungen und Gewohnheiten: »Es ist eine Art *›Lokalisierung‹*, die nachträglich unweigerlich eintritt und die selbst die Reduktion lokalisieren lässt im Menschen«, Husserl 2002b, S. 323 f. Den Hinweis auf diese prägnante Textstelle entnahm ich Gander 2010, S. 302.

168 Hervorhebung von mir. Husserl 1976, S. 457.

169 Ebd., S. 457 f.

170 Vgl. diesbezüglich Husserl 2002b, S. 299 f.

ellem Ich? Mit anderen Worten gesagt, die Spaltung des Ichs wird in der Dimension der Zeitlichkeit zwar aufgehoben, aber auf einer anderen Ebene neu erzeugt. Die Selbstwahrnehmung ist de facto nur durch eine Wahrnehmung des leiblichen Ichs in der Welt möglich. Aber dieses Ich eines realen Menschen ist dann wiederum nicht jenes, das reflektiert, oder radical gedacht: »Ich ... bin nicht der Mensch«, jener Mensch, der in der Welt steht und diese aufgrund seiner Voraussetzungen, seines Wissens, konstituiert.<sup>171</sup>

Dieser Reflexionsprozess ist es nun, der das Anonyme hervortreten lässt. Es ist gleichzeitig jenes, das von dem unendlichen Regress befreit. Husserl zieht den Begriff des Anonymen augenscheinlich heran, um über die Benennung des Unbenennbaren sein Theoriegebäude zu stabilisieren. Damit überblendet er die Frage nach dem, was das Konstituierende konstituiert, respektive warum dieses sich nicht selbst wahrnehmen kann. Das Reich des Bewusstseins bleibt sich dadurch selbst anonym: »Eben dieses in gerader Erinnerung anonyme vergangene Ich und Bewusstsein kommt in einer Reflexion ... zur Enthüllung«.<sup>172</sup> Dieses Anonyme wird zur Instanz, die sichert, dass eine Welt überhaupt konstituiert werden kann. Es ist zugleich das Andere des Ichs, das ermöglicht, eine Welt zu begreifen, ohne permanent fragen zu müssen, wie ich diese Welt selbst hervorbringe. Oder anders ausgedrückt: Alle intentionalen Leistungen des Erfahrens, »wodurch die Dinge schlechthin da sind«, vollzögen sich »anonym«.<sup>173</sup> Das Anonyme hat auch hier die Form des Nicht-Bezeichnenbaren, das sich im Akt des Bezeichnens (oder Konstituierens) ergibt, doch es ist nun in seiner Logik des Erscheinens geklärt: Es ist das epistemologisch reflektierte, mit dem Namen der Philosophie versehene Ich, das im Wahrnehmungsakt selbst gar nicht erscheinen kann. Die Form der Anonymität, die Husserl erkennt, und damit meldet sich die Geschichte des Begriffs, resultiert also wiederum aufgrund eines unmarkierten Raumes, der unumgänglich auf der markierenden Leistung einer Instanz, hier des Egos, überhaupt erst erscheint.

Der Begriff des Anonymen verhilft damit zu einer Deproblematisierung des infiniten Regresses der Frage nach der Herkunft des Wissens. Es ist unabdingbarer Bestandteil des logischen Systems von Husserl. Im Alltag stellen diese Fragen allerdings kein Problem: Wir leben in die Welt »hinein«,<sup>174</sup> so Husserl, ohne sich darum zu kümmern, wie sie zustande gekommen ist. Dieses Zustandekommen bleibt anonym.

171 Husserl 1976, S. 457.

172 Husserl 1956, S. 264.

173 Husserl 1977, S. 157.

174 Husserl 1976, S. 327.

### *Der Stachel der Anonymität*

Doch mit dem Konzept der unschuldigen Naivität des Alltags ist die reine Phänomenologie selbst keineswegs befreit, sich dem Anonymen zu stellen, es bleibt für die radikale Philosophie ein Stachel des Ungreifbaren, i.e. des Unbegriffenen. Immer wieder erkennt Husserl das »Bedürfnis diese Anonymität zu lüften«.<sup>175</sup> Es besteht der Drang, »das Weltbewusstsein von seiner Anonymität« zu befreien: Für Husserl ist dies dann möglich, wenn zugestanden wird, dass dieser unendliche Regress selbst zum Erkennen gehört, jeder Horizont, der sich eröffnet letztlich nur die Folge eines Horizontes *vor* ihm ist.

In Husserls Worten: »Ich erkenne freilich, dass ich, ohne diese Anonymität zu lüften, nicht das voll konkrete Ego gewinne, das ich in der Epoché bin«.<sup>176</sup> Entsprechend auch erscheint das Anonyme, das sich so sehr in den Kern von Husserls Phänomenologie hineindrängt, schlicht als eine Art zwingende Gewalt, die sich dem erkennenden Ego aufsetzt:

Wir sagen: Durch unser Wahrnehmungsleben und überhaupt Erfahrungsleben geht hindurch eine besondere Einheitsstruktur, eine Struktur der einheitlichen Abhebung, der Einheitlichkeit in der Affektivität, die all dem Subjektiven, in dem und durch das die Objektwelt für uns da ist, die Anonymität aufzwingt. Diese Anonymität besagt: Die strömende Gesamtwahrnehmung, die zu allem Leben und in jedem Lebensmoment gehört, hat beständig eine Seite, die subjektive, die des Objektwelt konstituierenden Lebens, die nicht nur unbeachtet bleibt, sondern für das Spiel der Aufmerksamkeit überhaupt nicht in Betracht kommt.<sup>177</sup>

Dieses Andere des Subjektiven, das immer da ist, muss permanent ausgebündet werden, damit die Objektwelt überhaupt als eine objektive Welt wahrgenommen werden kann, das heißt, es muss ignoriert werden, dass »das Subjektive an diesem Vorzug nicht teilhat, ja sogar anonym bleiben muss, damit ein objektiv gerichtetes Leben, ein Leben in objektiver Einstellung möglich sei.«<sup>178</sup> Folgerichtig bedeutet dies: Nicht nur das, was das Ego hervorgebracht hat, ist anonym, sondern das Subjekt ist in sich selbst letztlich anonym. Aber genau dies bewahrt es vor dem Solipsismus, davor, dass ihm die Welt nicht bloß als eine subjektive Halluzination gelten kann.<sup>179</sup> Denn es ist etwas anonym da, das mit der Welt verbindet und nicht Halluzination sein kann, da es nicht unmittelbar vom Ego konstituiert ist.

Der Preis für eine Aufhebung des Anonymen wäre, dass die Phänomenologie als Ganzes ins Transzendentale entschwindet, sich gleichsam

175 Husserl 1956, S. 96.

176 Husserl 2002b, S. 177.

177 Husserl 2008, S. 24.

178 Ebd., S. 24.

179 Husserl 2002b, S. 199.

entweltlicht, »entmundanisiert«, was gerade nicht Husserls Idee ist. Aber nur im Transzendentalen würde das »Weltbewusstsein ... von seiner Anonymität« befreit.<sup>180</sup> Der Ausdruck »befreien« signalisiert erneut, dass Anonymität für Husserl als eine Art Gewalt erscheint, die sich dem Ego eigentlich aufdrängt, dann, wenn es in der Welt diese Welt wahrnimmt und sich selbst in diesem Akt nicht erkennen kann. Auch stellt die Tatsache, dass überhaupt eine Befreiung von der Anonymität im Transzendentalen möglich wäre, nur eine weitere Schlaufe in einem infiniten Regress dar, nämlich über eine phänomenologische Untersuchung zu untersuchen, was eine phänomenologische Reduktion ist: »Wie ich es auch auszudrücken pflegte, die phänomenologische Reduktion bedurfte, um ihren Totalhorizont zu gewinnen, einer ›Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion‹«.<sup>181</sup> Weil die Phänomenologie sich gerade nicht mit der Transzendenz eines reinen Ich-Wesens begnügen kann, sondern dieses zugleich in der Welt denkt, muss Husserl erkennen: Es lässt sich schlicht kein Licht in das Anonyme bringen, indem es reflektiert wird.<sup>182</sup> Jeder Versuch, die Anonymität aufzuheben, zu benennen, führt auf einer anderen Ebene zu einem erneuten Auftauchen eines anonymen Konstituierenden, das erst die Wahrnehmung einer Instanz »tieferer« Stufe ermöglicht.<sup>183</sup>

Der einzige Moment, den Husserl sieht, in dem sich Reflexion und Konstitution kurzweilig fügen könnten, wäre eine Art Schnittpunkt, ein Akt, ein Ereignis, bei dem Wahrnehmung, Reflexion und Benennung plötzlich zusammenfallen, ein im »Jetzt Entspringenden«, eine Art Aktualitätserlebnis, das als ein solcher »Urquellpunkt« der Genese und gleichzeitig Beobachtung fungiert. Freilich, so Husserl, »für all das fehlen uns die Namen«, dieser Moment bleibt verhüllt.<sup>184</sup> Wie bei Tarde bleibt der Ursprung der Dinge notwendig anonym.

Was Husserl also als Anonymes denkt – jene Kategorien, Werkzeuge, Praktiken, die Phänomene hervorbringen, aber in ihnen selbst unartikuliert bleiben –, lässt sich damit weder durch eine positive Aufklärung restlos wegdenken noch über Reflexion vollumfänglich klären. Hier erreicht Husserls Phänomenologie definitiv die Grenze ihrer Welt.<sup>185</sup> Das Anonyme der Phänomenologie bezeichnet ein wirkungsmächtiges Reales, das

180 Husserl 2012, S. 284 f.

181 Ebd., S. 267.

182 Husserl 2002b, S. 199 sowie: Husserl 1956, S. 262 f.

183 Vgl. hier die Ausführungen des Husserl-Schülers Ludwig Landgrebe, der darlegt, dass gerade diese Doppelheit der Reflexion, die Unmöglichkeit, das transzendentale Ich absolut zu denken, der Grund dafür ist, dass eben die Anonymität nicht aufgehoben werden könne, so Landgrebe 1971, S. 197 f. Dies führe dazu, dass die zugrunde liegenden Begriffe sich selbst verschleieren, ebd., S. 202 ff.

184 Husserl 1928, S. 42; vgl. auch van Peursen 1962, S. 495.

185 Zahavi 2002, S. 84.

»rätselhaft« bleibt,<sup>186</sup> ein Reales, das der Benennung »entflieht«,<sup>187</sup> aber zugleich im Akt der Bezeichnung und Beobachtung immer wieder neu entsteht: ein Raum unbestimmter, aber gerade dadurch konstitutiver »Leere«, der sich zwischen den Namen und den Dingen in einem fort erzeugt, im Innern des erkennenden Subjekts selbst.

Damit bleibt dieses Anonyme trotz seiner Unbenennbarkeit stets real, ohne dass es als abgrenz- und benennbare Identität in der Welt selbst existierte.<sup>188</sup> Das phänomenologische Projekt, die »Dunkelheitssphäre« im Vorraum der Wahrnehmungspforten zu durchdringen, wie Husserl es in seiner reinen Phänomenologie vorhatte, gelingt indes nicht. Die Spannungen, die der Begriff der Anonymität erzeugt, werden in Husserls Phänomenologie damit augenscheinlich nicht gelöst.<sup>189</sup> Vielmehr, streng aus dem erkenntnislogischen Programm der Phänomenologie Husserls gedacht, erscheint das Anonyme wie ein Schatten des weltformenden Egos, der sich nicht greifen lässt, demjenigen immer enteilend, der nach ihm haschen möchte.

Das Programm der Phänomenologie sucht in seiner Radikalität seinesgleichen. Husserl hat mit aller Deutlichkeit gezeigt, dass die Erfassung, die Benennung einer Welt, kurz ihre Konstitution über logische Mittel der Beschreibung nicht vollumfänglich begriffen werden kann. Zwischen einem reinen Erkennen und der Existenz des Subjekts in der empirischen Welt klafft eine Lücke, die keine Erkenntnislogik zu überbrücken vermag: Die Benennung der Welt erzeugt einen Rest, der mit Bedingungen der Errichtung einer Nomenklatur selbst einhergeht. Ein unproblematisches Ganzes hat es freilich nie gegeben, sobald das Subjekt oder die Vielheit der Individuen problematisch werden, können diese nur zum Preis einer sich abzeichnenden logischen Anarchie beschrieben werden, die allenfalls als Anonymes adressierbar ist.

Das Anonyme erscheint gerade dadurch für Husserl als ein erkenntnislogisch wie phänomenologisch konstitutiver Bestandteil der Welt: ein faktisch Existierendes gleichsam ohne Namen. Die Welt, welche die Menschen hervorbringen, bildet für sich ein anonym gebliebenes Phänomen, das sein Entstehen verhüllt.<sup>190</sup> Hierin bietet der Begriff des Anonymen seine »klassische« Leistung an: den Namen des Namenlosen dennoch zu bezeichnen, eine Zone des Unbenennbaren als real darzustellen, ohne eine Ordnung, hier eine phänomenologische Ordnung, zu opfern. Für Husserl bedeutet dies, sich dem Wissen dieser »unbestimmten Leere« im Versuch der Benennung dessen, was die Welt gebaut hat, zu öffnen.

186 Andermann 2012, S. 85.

187 Waldenfels 2015, S. 252.

188 Husserl 1976, S. 458.

189 Siehe van Peursen 1962, S. 495; Held 1971; Hoffmann 1997; Landgrebe 1971.

190 Husserl 1976, S. 120 ff.

Husserl bringt hier, in einer Zeit, als auch die »Zertrümmerung der Person« artikuliert wird, eine Denk-Bewegung zum Ausdruck, die schon lange zuvor und breiter begonnen hat.<sup>191</sup> Insofern betreibt die Phänomenologie Husserls tatsächlich eine Klärung: Das, was Namen gibt und damit eine Welt hervorbringt, bleibt sich selbst anonym.

### *Am Nullpunkt der Perspektiven*

Es ist bemerkenswert, dass, ausgehend von Husserls erkenntnislogischer Radikalisierung, der Charakter des Anonymen als epistemische Kategorie der Welterschließung sich erneut zu verändern beginnt. Die Paradoxien, mit denen Husserl kämpfte, der Versuch, die Anonymität aufzuheben, treten in den Hintergrund, das Spannungsverhältnis erschöpft sich oder geht schlicht vergessen. In der phänomenologischen Philosophie wie der phänomenologischen Soziologie gerät das Anonyme zu einem Normalen. Der Stachel, dass sich Anonymität nicht aufheben lässt, scheint wie verschwunden; Anonymität wird zum Signum menschlicher Existenz in der Philosophie und normaler Bestandteil der Gesellschaft in der Soziologie.

Dieser Umschlag des Anonymitätsdiskurses tritt in Merleau-Pontys Werk exemplarisch hervor.<sup>192</sup> Merleau-Ponty greift zunächst Husserls Problematik auf, die zur Einführung des Anonymen führte, er nimmt den Begriff auf, schlägt dann aber einen anderen Weg ein, um ihn für seine phänomenologische Theorie fruchtbar zu machen. Er bleibt zunächst in engem Dialog mit Husserl, verschreibt sich desgleichen dem »Primat der Wahrnehmung«.<sup>193</sup> So entspricht auch seine Verwendung des Anonymen zunächst durchaus Husserls Gebrauch, nämlich als Aufhebung der Paradoxie dessen, was Husserl Ich-Spaltung nannte: Das weltgebundene Ich und das abstrakte, reflektierende Ich bezeichnen zwei grundlegend verschiedene Existenzweisen. Was Husserl noch das mundane Ich nannte, bezeichnet Merleau-Ponty indes nun als den Leib. Der Körper bleibt die Ermöglichung der Welt, begrenzt aber immer auch das Ich, das nicht wie ein Geist über der Welt schweben kann, sondern der Welt verhaftet ist; desgleichen bleibt es im Akt des Erkennens sich selbst nicht thematisch, das heißt, es ist sich »anonym«. »Was die Zentrierung unserer Existenz ermöglicht, ist zugleich, was ihre absolute Zentrierung verhindert: Das an-

191 Diese Denkbewegung wurde im ersten Band dieser Untersuchung diskutiert: Das transzendentale Ich ist ein analytisches Abstraktum, eine keineswegs beliebige, aber notwendige theoretische Fiktion (»theoretical fiction«), ähnlich dem Durchschnittsmenschen in der Statistik; siehe Carr 2002, S. 34.

192 Vgl. zur Verbindung des Husserlschen Anonymen zu Merleau-Pontys Konzeption die Arbeit von Andermann 2012. Freilich geht es Andermann zentral um die Frage einer anonymen Erfahrung, genauer um das Herausarbeiten von »passivisch-anonymischen Dimensionen der Erfahrung« und weniger um die Logik des Begriffs selbst, siehe ebd., S. 98.

193 Waldenfels 1998a, S. 143.

onyme Wesen unseres Leibes ist unaufhörlich in eins Freiheit und Knechenschaft«.<sup>194</sup> Das körperliche Eingebundensein in eine konkrete Welt bedeutet, dass die Verhältnisse knechten, doch gleichzeitig erzeugen sie auch einen Möglichkeitshorizont, da immer etwas der Erfassung und Einbindung entgeht. Der eigene Leib ist anonym, nicht nur, weil er im Akt der Wahrnehmung selbst zurücktritt, seine existenzialen Grundlagen bleiben unartikuliert. Er kommt in die Welt und vergeht wieder, doch die eigene Geburt und der Tod erschließen sich dem Bewusstsein nicht, bleiben also »anonym«. Oder in Merleau-Pontys Worten: Das Subjekt geht und verschwindet in einer anonymen Natalität, in einer anonymen Mortalität.<sup>195</sup>

Merleau-Ponty nimmt damit auf, führt konsequent fort, was bei Husserl schon angelegt war, nämlich dass die Außenwelt nicht an der Grenze des Ichs aufhört, sondern immer schon »innerhalb« des Ichs präsent ist. Derjenige, der wahrnimmt, ist und bleibt nicht nur anonym, indem er sich selbst beim Wahrnehmen nicht gleichzeitig erkennen kann, sondern auch, weil der Rahmen der Wahrnehmung selbst schon vorkonstituiert ist. Der Wahrnehmende übernimmt eine »Wahrnehmungstradition«, ist Bestandteil einer »geschichtlichen Dichtigkeit«,<sup>196</sup> die über lange Zeit entstanden und in welche das wahrnehmende Subjekt eigentlich eingelassen ist. Die Wahrnehmung »drückt« also auch eine gegebene Vorgegebenheit aus: Ich nehme etwas Blaues wahr, weil ich dafür »geschaffen« bin, Blaues wahrzunehmen. Oder anders ausgedrückt, »es« nimmt in mir Blaues wahr und dieses »Es« ist nun wieder selbst anonym.<sup>197</sup>

Doch auch mit der Annahme, dass die Wahrnehmung des Ichs in einer konkreten Situation gegeben ist, »es« mit mir wahrnimmt, hat Merleau-Ponty das Problem des Solipsismus noch nicht gänzlich überwunden. Denn selbst wenn das Subjekt Kategorien des Wahrnehmens übernimmt, die ihm nicht bewusst sind, erschließt sich die Welt aus dem Subjekt heraus. Merleau-Ponty vollzieht deshalb eine kategorische Wende, die schlicht die Perspektive von der Person weg lenkt, er durchtrennt den gordischen Knoten mit einer Figur, die parallel dazu auch in der phänomenologischen Soziologie auftaucht, wie zu zeigen ist. Für Husserl ist, wie gesehen, die Wahrnehmung von anderen Menschen, die Wahrnehmung »zu« anderen Körpern. Dass es sich hierbei um bewusstseinsfähige Menschen und nicht um Roboter handelt, bleibt letztlich, streng logisch von der transzendentalen Reduktion aus gedacht, eine bloße Hypothese.<sup>198</sup>

194 Merleau-Ponty 1966, S. 110.

195 Ebd., S. 253.

196 Ebd., S. 278.

197 Ebd., S. 253.

198 Husserl 1959, S. 63. Daran ändert auch nicht, dass Husserl trennt zwischen »puren Anderen«, die fraglos zur Welt gehören, sofern sie nicht eine universale Pest dahingerafft hat, und die »für mich anderen«, die in der Wahrnehmung konstituiert sind, siehe Husserl 2012, S. 179. Einmal mehr verschiebt

Merleau-Ponty durchbricht diese Annahme. Die Welt resultiert nicht bloß aus der Existenz eines Bewusstseins (gegebenenfalls in Konfrontation mit einem anderen),<sup>199</sup> sondern aus der Koexistenz unendlich vieler Bewusstseine.<sup>200</sup> Diese sind stets in der Welt präsent, als vergangene und lebende, nicht zuletzt, weil die gesellschaftliche Welt mit Artefakten gefüllt ist, die irgendwo produziert wurden, ohne dass ihre Herstellung sich auf ein konkretes Subjekt reduzieren ließe: »Im Kulturgegenstand erfahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität«.<sup>201</sup> Die Welt, die symbolische wie die materiale, ist gebaut von Wesen, die zumeist abwesend sind. Doch in der materialen Welt, etwa der Dinge oder der Architektur, spiegelt sich ihre Gegenwart noch, ohne dass sie als konkrete Individuen kenntlich bleiben. Diese Präsenz des Abwesenden nennt Merleau-Ponty ebenfalls Anonymität. Die vergangene Idee der zumindest erkenntnislogischen Lüftung dieser Anonymität spiegelt sich allenfalls noch in der Erwähnung des »Schleierhaften«.

Doch Merleau-Ponty geht noch weiter. Er überwindet die Vorstellung des autonomen Ichs, das die Gegenwart der Anderen erst konstituiert.<sup>202</sup> Vielmehr sind das Ich und Andere »in einer einzigen Welt versammelt ... , an der wir alle als anonyme Subjekte des Wahrnehmens teilhaben«.<sup>203</sup> Das heißt, einerseits ist das Selbst anonym, wie dies schon bei Husserl erkennbar war: »Ich, das ist in Wirklichkeit Niemand, es ist das Anonyme; es muss so sein, jeder Objektivierung, jeder Benennung voraus, um Fungierender zu sein oder derjenige, dem all dies zustößt«.<sup>204</sup> Andererseits tragen auch die anderen Menschen dieser Welt, selbst wenn sie namentlich bekannt sind, stets ein Anonymes in sich. Die Anderen sind nie gänzlich greifbar, wie desgleichen das Selbst für Andere nicht vollumfänglich greifbar bleibt. Menschen nehmen sich gegenseitig als Gestalten wahr.

hier Husserl das Problem nur eine Stufe weiter auf eine andere Ebene, nachdem die »puren Anderen« nur *a priori* gesetzt werden können.

199 Merleau-Ponty 1966, S. 404.

200 Ebd., S. 404.

201 Ebd., S. 399.

202 In ähnlicher Weise lässt sich eine solche Überwindung der Gefahr des Solipsismus auch bei Sartre beobachten: Die Existenz der Welt kann nicht an ein Ich gebunden werden, sondern: Die »Vielheit der Bewusstseine [ist] grundsätzlich unüberschreitbar«. Hierin ergibt sich für Sartre auch keine Lösung: »Kein logischer oder epistemologischer Optimismus« könne diesen »Skandal der Pluralität der Bewusstseine« beenden, siehe Sartre 1991, S. 430. Sartres setzt hingegen die existentielle Situation ins Zentrum, in der sich die Menschen gegenseitig wahrnehmen und so bewusst werden. Die Situation manifestiert sich in dem gegenseitigen Erblicken, etwas, das sich zwischen den Menschen ereignet und nicht auf einen Einzelnen rückführbar ist; die Sichtbarkeit der Anderen wird zum entscheidenden Moment. Zur »französischen Wende« der Phänomenologie siehe Waldenfels 1998a.

203 Merleau-Ponty 1966, S. 404.

204 Merleau-Ponty 1994, S. 310.

Doch was im wahrnehmbaren Körper des Anderen stattfindet, bleibt für die Betrachter selbst namenlos, dennoch, und hieraus resultiert das besondere Spannungsverhältnis, sind sie leibhaftig und als solche konkret wahrnehmbar in der Welt präsent.<sup>205</sup>

Damit öffnet sich ein neuer Horizont des Anonymen: Eine wahrhaft radikale Reflexion müsste einen »Hof« von Allgemeinheit, eine Atmosphäre der »Sozialität« erfassen, indem jeder sich selbst *anonym* ist.<sup>206</sup> Freilich, auch mit dieser Konzeption hat Merleau-Ponty das wahrnehmende Subjekt als Zentralinstanz noch nicht gänzlich verlassen: »Konkreter Träger dieser doppelten Anonymität ist unser Sein-zur-Welt«,<sup>207</sup> schreibt er. Erst im fragmentarisch gebliebenen Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*<sup>208</sup> will Merleau-Ponty augenscheinlich doch darüber hinaus gehen: »Man spricht immer vom Problem des ›Anderen‹, der ›Intersubjektivität‹ usw. ... In Wirklichkeit müssen über die ›Person‹ hinaus die Existentialien begriffen werden«.<sup>209</sup> Merleau-Ponty entwirft in der Folge eine Zwischenwelt,<sup>210</sup> die sich nicht allein aus der Perspektive eines Subjekts reflektieren lässt, und stellt damit eine Frage, welche, folgt man Theunissen, die frühere Phänomenologie schlicht offen gelassen hatte: Wie lässt sich »die Genese der Perspektivität aus der unperspektivischen Wirklichkeit« begreifen?<sup>211</sup>

In Merleau-Pontys nicht-perspektivischer Welt, die dieser Frage zugrundeliegt, tragen die Dinge keinen Namen, da sie nicht als Singuläres hervortreten. Es handelt sich bei dieser Welt um eine Art Sphäre, die er »chair« nennt, eine Art »Fleisch« der Welt.<sup>212</sup> Diese Kategorie tritt aufgrund des fragmentarisch gebliebenen Werks nur undeutlich hervor, aber ist für den weiteren Diskurs der Anonymität von Bedeutung.<sup>213</sup> »Chair« meint ja vom Begriff her bereits etwas, das nicht mehr durch Eigennamen weiter gegliedert werden kann, Fleisch ist weltlicher Stoff, ein faseriges, aber nicht raumzeitlich umgrenzbares Körperliches. Mit dem Begriff des

205 Siehe Heidsieck 2012, S. 82 sowie Barbaras 1991, S. 278

206 Merleau-Ponty 1966, S. 509.

207 Ebd., S. 509.

208 Merleau-Ponty 1994.

209 Heinämaa insistiert indessen darauf, dass Merleau-Ponty Husserls Subjektphilosophie verhaftet bleibt, siehe Heinämaa 2015, S. 128.

210 Merleau-Ponty 1994, S. 335.

211 Theunissen 1965, S. 488.

212 Waldenfels übersetzt »chair« mit Leib, Leib der Welt, siehe Waldenfels 1998a, S. 200. Doch Leib meint etwas Geformtes, Begrenztes in Raum und Zeit; ein Leib hat Glieder: eine Bezeichnung, die m.E. gerade die Vorstellung von Fleisch als ein Unbestimmtes (»de la chair«), noch nicht Geformtes, ignoriert. Mehr noch: der Leib selbst hat eine Hülle, die Haut, sie verbirgt das Fleisch. Auch dies ist ein Grund, den Begriff »Fleisch der Welt« der Wendung »Leib der Welt« vorzuziehen.

213 Siehe Barbaras 1991, S. 181–202.

»chair« versucht Merleau-Ponty augenscheinlich das Primat der Phänomenologie als eine Philosophie aufrechtzuerhalten, die nicht im bloß Abstrakten, sondern in und mit der Wirklichkeit operiert. Gleichzeitig will er auch die umgrenzte »singularisierende« Kategorie des Leibes und des Ichs der klassischen Phänomenologie überschreiten, ohne in einen Essentialismus oder Idealismus zu verfallen: »Das Fleisch [ist] kein Seinsatom, kein hartes An-sich, das an einem einzigen Augenblick Platz fände«, schreibt er im Bemühen um Abgrenzung vor einer solchen falschen Alternative: »Man darf sich das Fleisch nicht von den Substanzen Körper und Geist aus denken, denn dann wäre es eine Einheit von Gegensätzen, sondern muss es wie gesagt, als Element und als konkretes Emblem einer allgemeinen Seinsart denken«.<sup>214</sup>

Merleau-Ponty begreift das »Fleisch der Welt« nicht als Materie oder Geist, eher als ein »Element« im Sinne von »Wasser« oder »Feuer«.<sup>215</sup> Ein Mensch, der einen Würfel betrachtet, er ist in diesem Akt sichtbar in der Welt, und selbst die Seite des Würfels, die er nicht sieht, strahlt auch »irgendwohin« aus.<sup>216</sup> Es handelt sich um eine Gesamtsituation, die sich nicht auf das Objekt »Würfel«, das Sehen, auf die sich ergebende Appräsentation und auf den Körper der Person reduzieren lässt, sondern die vielmehr auch auf dem Dazwischen dieser Instanzen beruht. Was setzt den Würfel mit dem Betrachter in Bezug, was ist zwischen den beiden Dingen? Es eben dieses »chair« der Welt, es ist die »Urpräsentierbarkeit«, der Bereich des Sichtbaren, der (perspektives) Sehen überhaupt erst ermöglicht.<sup>217</sup>

Merleau-Pontys Versuch, dieses »chair« zu vergegenwärtigen, führt eigentümlicherweise wiederum zum Topos des Hotels, respektive zu Magrittes Gemälde *Les valeurs personnelles* aus dem Jahre 1952. Das Gemälde zeigt ein Zimmer voller Dinge. Den Gegenständen nach, Schrank, Bett, Kamm, Wasserglas, Streichholz, Rasierpinsel, handelt es sich um ein Zimmer, in dem niemand auf Dauer lebt, aber wo die persönlichen Gegenstände für eine kurze Zeit deponiert werden. Der Raum ist menschenleer, wird aber augenscheinlich von einem oder mehreren Menschen bewohnt; sie bleiben namenlos im Bild präsent, überdeutlich präsent, denn die Gegenstände des täglichen Gebrauchs erscheinen surreal hypertroph, obwohl ihre Kennzeichnung selbst keine Abweichung zum Erwartbaren feststellen lässt. Der Kamm ist ein ikonischer Kamm, der Rasierpinsel ein Rasierpinsel, der der üblichen Vorstellungswelt entstammt. Doch die Gegenstände sind in ihrem Bezug zueinander perspektivisch verdreht, unüblich, zusammengestellt. Die Wände erscheinen als Darstellung des Himmels, es könnte eine Offenheit sein oder aber, unüblich eine Wandverkleidung. Die Grö-

214 Merleau-Ponty 1994, S. 193.

215 Ebd., S. 177.

216 Ebd., S. 178.

217 Ebd., S. 177.

ßenverhältnisse der Dinge untereinander stimmten nicht. Das Wasserglas im Vordergrund könnte durchaus in unmittelbarer Nähe des Betrachtenden stehen. Nicht nur die Größenverhältnisse evozieren so den eigentlichen surrealen Effekt, als seien die Gegenstände aus Puppenhäusern von unterschiedlichen Größendimensionen zusammengestellt, sondern auch die Perspektiven, wie die kaum möglich scheinende Spiegelung der Zimmerfläche im Schrankspiegel unterstreicht, verharren im Surrealen. Der Raum versammelt verschiedene Perspektiven des Sehens, die sich nicht auf einer generelleren Ebene aufheben lassen. Gerade darin zeigt sich aber das, was sonst nicht sichtbar wäre, die konstitutive Kraft des Dazwischen, das die Gegenstände erst zur nachvollziehbaren Wahrnehmbarkeit eines Zimmers erhebt, das nicht existieren kann. Aber in Kombination der Entitäten erscheint das Sichtbare im Bild als Gesamtheit, die als ein Hotel- oder Gästezimmer erkennbar bleibt. Oder mit anderen Worten gesagt: Die Dinge, so bringt dieses Gemälde zum Ausdruck, sind eigentlich »vom Sichtbaren eingefasst«; es ist das »Fleisch der Welt«, eine per se noch »unperspektivische Welt«,<sup>218</sup> die im Bild erscheint und die sich nicht auf den Blick eines einzelnen Sehenden reduzieren lässt. Hier wird die Divergenz zwischen Ding- und Systemraum, die die Moderne kennzeichnet, radikal zur Disposition gestellt, und es erscheint etwas anderes, ein Dazwischen.

Auch wenn die Menschen nur als Abwesende präsent sind, so bezieht Merleau-Ponty in der Diskussion des Gemäldes seine Konzeption des »chair« explizit auch auf die Sozialwelt. »So gilt es denn,« schreibt er, »nach der Naturwelt, auch die Sozialwelt neu zu entdecken nicht als Objekt oder Summe von Gegenständen, sondern als eigenständiges Feld oder Dimension der Existenz«.<sup>219</sup> Damit eröffnet er nicht weniger als das Programm eines neuen Verständnisses der Gesellschaft, oder des Sozialen:

Es ist ebenso irrig, uns in die Gesellschaft als Gegenstand unter anderen Gegenständen zu setzen, wie die Gesellschaft in uns als Gedankenobjekt, und beidemal besteht der Irrtum im Ansatz des Sozialen als Objekt. Es gilt auf das Soziale zurückzugehen, so wie wir mit ihm durch unser bloßes Existieren schon in Berührung sind und ihm verbunden sind vor aller Objektivierung. ... Das Soziale ist ja schon da, ehe wir es erkennen und darüber urteilen.<sup>220</sup>

Die Wende in der phänomenologischen Theorie ist radikal: Merleau-Ponty setzt nicht mehr das transzendentale Ego, sondern das Soziale als *a priori*. Somit erscheint auch das Soziale in seiner spezifischen Form als »Fleisch der Welt«. Merleau-Ponty nennt es eine »Promiskuität von Gesichtern, Reden, Handlungen«.<sup>221</sup> Und diese Gemengelage partieller hu-

218 Merleau-Ponty 1994, S. 263.

219 Merleau-Ponty 1966, S. 414.

220 Ebd., S. 414.

221 Merleau-Ponty 1994, S. 117.

maner Erscheinungen bleibt selbst namenlos, nicht subjektivierbar. Es scheint so, dass der Begriff des Anonymen nun die soziale Welt insgesamt ergreift.

Doch stellt sich die Frage, weshalb Merleau-Ponty den Begriff des Anonymen überhaupt braucht, nachdem die formlose Grundlage der Welt, das »Fleisch«, schon namenlos ist. Augenfällig ist, dass Merleau-Ponty das Anonyme ausschließlich für das Soziale verwendet, dann, wenn Menschliches, als Ich oder als Vielheit von Anderen, ins Spiel kommt. Das Anonyme erscheint nicht im Bereich der Dinge und der Natur.<sup>222</sup> Das Anonyme konstituiert damit das Soziale oder die Gesellschaft aus dem »Fleisch der Welt«, ohne dass der andere oder das Selbst, Subjektivität oder Intersubjektivität, schon gesetzt sein müssten, so die Interpretation. Die Phänomenologie Merleau-Pontys versucht damit auch die wirklichkeitsfixierende Kraft des Namengebens eigentlich zu untergraben, um eine andere Existenzweise hervortreten zu lassen: Denn »das Ich, das benannt ist, das namhafte Ich ist ein Objekt«.<sup>223</sup> Das heißt, das Anonyme befreit von dieser Objekthaftigkeit, von dieser unüberbrückbaren Verkettung zwischen Name und Existenz.<sup>224</sup> Mit dem Anonymen nähert sich Merleau-Ponty einer paradoxen existierenden »Negativität« an, die angesichts der »Person«, der eigenen und auch der anderen, »nicht zu fassen« ist, »da sie ›nichts‹ ist«.<sup>225</sup> Auf eine Weise erinnert dies noch an das Konzept des Anonymen bei Jaspers, doch nun anders gewendet. Das Anonyme ist der Stoff des Sozialen schlechthin.

Die Diskussion des fragmentarisch gebliebenen Werks Merleau-Pontys zum Sichtbaren und Unsichtbaren erweisen sich naturgemäß als schwierig, doch der Diskurs, den Merleau-Ponty hier eröffnet, erscheint für die spätere Theorie des Anonymen zentral, weil er den Begriff des Anonymen auf einer neuen Wirklichkeitsebene operieren lässt. Sowohl Foucaults Rede von der Eroberung der Anonymität wie Castoriadis' Vorstellung anonymer Kollektive lassen sich vor diesem Umbruch der Phänomenologie verstehen. Das Werk dokumentiert den Übergang von einer Phänomenologie, in der das Anonyme Effekt des wahrnehmenden Subjekts darstellt, das sich phänomenologisch nicht begründen kann, wie bei Husserl, hin zu einer Anonymität, die nicht mehr als nachgelagerter Effekt eines weltenbauenden, abstrakten Ichs erscheint. Vielmehr

222 Dies lässt sich deutlich in der Schrift zur *Phänomenologie der Wahrnehmung* erkennen. »Anonymität« kommt in *Kapitel II Der Raum* und in *Kapitel III Das Ding und die natürliche Welt* nicht vor, sehr wohl aber dann in *Kapitel IV. Die Anderen und die menschliche Welt*, dort vornehmlich auf den Seiten: 398-400, 404-405, 407, sowie etwas weniger häufig im Kapitel zum emphCogito, siehe Merleau-Ponty 1966, S. 421 ff.

223 Merleau-Ponty 1994, S. 310.

224 Kripke 1981.

225 Merleau-Ponty 1994, S. 310.

umgekehrt: Das Anonyme als Stoff der Welt lässt Namentliches, Bezeichnbares, Singuläres wie Blasen in einem dunklen Meer ohne Wissen um die Quelle auftauchen. Das Anonyme gerät zur Urangänglichkeit der Welt selbst.<sup>226</sup> Damit taucht auch hier, wie bei Tardé und Husserl, die inhärente Verbindung von Anonymität und Ursprung erneut auf. Diese Perspektiven erläutern sich gegenseitig. Der Ursprung der sichtbaren Ordnung bleibt anonym, weil das, was diesen Ursprung mit einem Namen versehen könnte, notwendig später als der Ursprung erscheint und diesen entsprechend auch nicht vollumfänglich fassen kann. Denn der Ursprung existiert gleichsam »vor« den Namen.

Indes tritt das Anonyme auch in diesen Theorieansätzen erst als Effekt von Nomenklaturen oder symbolisiertem Wissen hervor, aber nicht mehr als Rest des Benennbaren, sondern gleichsam als Stoff der Ordnung selbst. Hierin gewinnt das Anonyme eine eigene Faszination, Magie, es wird zum Signum einer anderen sozialen Welt, *bevor* die Ordnung der Gesellschaft emergiert. Merleau-Ponty bezeichnet nicht nur den Nullpunkt der Perspektiven, sondern auch den Nullpunkt jeglicher Anonymitätsdiskurse. Das Anonyme gerät allmählich zur immensen Projektionsfläche, die die Ordnung als ihr Anderes spiegelt.

### 3.3 Die Abgründe phänomenologischer Normalisierung

Es scheint, als enthalte der Begriff des Anonymen ein verführerisches Angebot: ein Unbenennbares in einem System von Bezeichnungen und Beschreibungen zu integrieren, um darin gerade seine Unbenennbarkeit zu bezeichnen. Der Begriff des Anonymen bringt das namenlos Bleibende nicht zum Verschwinden, sondern hält es gerade präsent, nicht zuletzt, um das System der Beschreibungen angesichts eines Unbenennbaren aufrechtzuerhalten. Das Namenlose ist dann keine Problemzone mehr, sondern bezeichnet eine Normalität. Es gibt, so Waldenfels, ein Vertreter der gegenwärtigen Phänomenologie, eine »Anonymität«, die normal ist, in der wir uns *normalerweise* verhalten.<sup>227</sup> Das Unbekannte ohne Namen fülle oft eine »funktionale Leerstelle« im Ordnungsgefüge der Gesellschaft. Die Anonymität dieser Leerstelle erscheint dann selbst als »funktional«. Diese Einsicht seiner theoretischen Arbeit überträgt Waldenfels auch auf

226 Stawarska weist in ihrer Untersuchung dieser These auch auf die Diskussion zu Entwicklungspsychologie des Kindes hin. Die These, dass die Figuren des Selbst und des Anderen aus dem anonymen »Fleisch« im Verlaufe der Entwicklung des Kindes emergieren, wird allerdings einer kritischen Diskussion neuerer Ergebnisse der Entwicklungspsychologie unterworfen, siehe Stawarska 2004, S. 297.

227 Waldenfels 2015, S. 253. Hervorhebung von mir.

das alltägliche Leben: Dort ist das Anonyme »einbesänftigt« in die Wahrnehmung der Welt.<sup>228</sup> Was bedarf genau einer Besänftigung?

Bemerkenswerterweise vollzieht sich diese Normalisierung des Anonymen nicht nur in der Philosophie, genauer der phänomenologischen Philosophie, sondern zeitgleich auch in der Soziologie. Welche Normalität das Anonyme hier erreicht, zeigt sich exemplarisch in einem klassischen Werk der Nachkriegszeit: Bergers und Luckmanns 1966 erstmals veröffentlichtes Werk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*.<sup>229</sup> Die Autoren schildern die Normalität dessen, was sie Anonymität nennen, anhand eines Beispiels. Jemand sähe den Zeitungshändler, der sich an der Straßenecke, in unmittelbarer Nähe seiner Wohnung, regelmäßig einrichtet, beinahe so oft wie die eigene Frau, aber sein Name bleibe ihm unbekannt. Man kenne den Zeitungshändler nicht und man interessiere sich auch nicht für ihn.<sup>230</sup> Diese Person erscheint als »anonym«, obwohl man weiß, dass sie einen Namen hat, von anderen mit einem Namen gerufen wird; Anonymität meint hier bloße Irrelevanz namentlicher Identifikation. So könne eine Person selbst noch ein Namensschild tragen, an einem Schalter beispielsweise, und sie bleibe dennoch für den Besucher vor dem Schalter »anonym«. Anonymität bezeichnet entlang dieser Sichtweise eine graduelle, beliebig sich verändernde Größe, die den Grad persönlicher Vertrautheit und Bekanntheit ausdrückt. Sie ist funktionaler Normalfall in der Geometrie des Alltags. Jenseits des kleinen Theaters des Privaten und seiner Bühnen erscheinen Gestalten in umfassender Anonymität, ohne dass diese besondere Aufmerksamkeit erzeugten oder eine Provokation darstellten. Kracauers anonyme Menschen in der Hotellobby besitzen nur noch geringe soziologische Relevanz, bleiben rätsellos, der Detektiv bleibt der Szene fern.

Hier zeigt sich eine erkenntnislogisch wie soziologisch befriedete, eine spannungslose Gesellschaft, in der sich die Wahrnehmung der anderen unproblematisch in einem Relevanzhorizont arrangieren lässt, eine glückliche Nachkriegssoziologie,<sup>231</sup> welche die epistemologischen und sozialen Traumata der Weimarer Republik hinter sich gelassen hat. Der Zeitungshändler verhält sich als ein »anonymer« Zeitungshändler, er wird es auch morgen tun und übermorgen. Er ist weder Gangster, der das Haus beobachtet, noch Terrorist, dem eine neue Gesellschaft vorschwebt, oder der lange gesuchte Serienmörder, der nur auf seine Gelegenheit wartet. Der Versuch der *Chicago School*, mit Anonymität eine nicht begreifliche anarchische Produktion gesellschaftlicher Formen zu erfassen, erweist sich

228 Ebd., S. 253.

229 Berger und Luckmann 1969.

230 Ebd., S. 35.

231 Vgl. zur Diskussion des Milieus des Entstehens der phänomenologischen Soziologie Embree und Michael 2017. Leider diskutiert dieses Werk vornehmlich Biografien von Autoren und personelle Konstellationen.

anscheinend als obsolet, die verruchten Straßenzüge mit ihren Appartementhäusern, denen sich die *Chicago School* noch widmete, gehen vergessen; es braucht sie nicht, um Anonymität zu leben.

Auch Husserls Auseinandersetzung mit der Anonymität, sein Fragen, sein Ringen mit dem begrifflich Unfassbaren, taucht in diesen Diskussionen gar nicht erst auf, obgleich die aktuellen Phänomenologien auf seiner Arbeit beruhen. Der Begriff erfährt in der phänomenologischen Soziologie eine Normalisierung, die an eine Banalisierung grenzt. Doch schon bei Waldenfels' Ausführungen lässt sich fragen: Wenn das Anonyme so normal ist, weshalb ist es dann überhaupt der Rede wert, bildet es sogar eine »Schlüsselfrage«; weshalb bedarf es einer Aufmerksamkeit, einer eigenen Bezeichnung, einer Diskussion darüber wie selbstverständlich es sei? Weshalb belässt es die Theorie nicht bei einer schlichten Erwähnung eines »Unbekannten« oder bleibt beim Begriff der Indifferenz, den schon Simmel gebrauchte?<sup>232</sup>

Etwas scheint nicht normal iann diesem Normalen: Denn im Anonymen, dass es überhaupt eines sein kann, zeigt sich stets ein Reales, und dieses lässt sich weder über Beschreibung noch Benennung vollständig ruhig stellen. Also handelt sich bei einer solchen Verwendung des Begriffs des Anonymen selbst um die Ausblendung dessen, was die potenzielle Subversion und Anarchie sozialer Phänomene überhaupt »einzubesänf tigen«, still zu stellen vermag. Es öffnet sich durch diese normalisierende Ausblendung nurmehr wieder ein anderer, neuer Untergrund, eine neue Instabilität, die im soziologischen Denken der Nachkriegszeit übersehen wird. Um diese These zu plausibilisieren, bedarf es der Rekonstruktion, wie die phänomenologische Soziologie die erkenntnislogische Problematik der Beschreibung von Gesellschaft, die noch in der Philosophie Husserls steckte, zu überwinden versucht. Das Werk von Maurice Natanson über Anonymität, das in dieser Tradition der phänomenologischen Soziologie operiert,<sup>233</sup> zeigt, dass die Unruhe, die im Begriff steckt, bestenfalls notdürftig still gestellt ist.

### *Das Erbe Husserls: das Rätsel der Gesellschaft*

Ungeachtet seiner Normalisierung behält das Anonyme in der phänomenologischen Soziologie seine grundlegende Bedeutung. Die Anonymität der sozialen Welt ist für diese Wissenschaft gleichsam der Stoff, die eine wahrnehmbare Ordnung des Sozialen überhaupt erst hervortreten lässt: über unendliche Typisierungs- und Retypisierungsprozesse, welche die Gesellschaftsmitglieder in einem fort vornehmen. Um dabei Husserls Erbe eines drohenden Solipsismus zu überwinden, verfolgt Schütz eine Strategie, die in ähnlicher Art auch schon Merleau-Ponty anwandte. Es sollen,

232 Simmel 1903.

233 Natanson 1986.

in einer Art Durchtrennung des gordischen Knotens, schlicht die Annahmen *a priori* über die Existenzweise von Individuen und Gesellschaft gewechselt werden.<sup>234</sup>

Eine von Husserl offen gelassene Frage, die Schütz für seine Lösungsstrategie aufgreift, ließe sich so formulieren: Was hält ein Bewusstsein so konstant, dass überhaupt eine morphologische Welt als stabil erscheint; was hält eine Vielzahl von Bewusstseinen so orchestriert, dass die Welt nicht in unzählige Rinnale bloß subjektiver Wahrnehmungsströme zerfließt, sich in unüberschaubare »Regionen« auflöst, gebildet aus blinden, stummen Individuen in einer sonst leeren Welt? Wie gesehen ist diese Frage auf der Basis eines transzendentalen Egos nicht beantwortbar. Die phänomenologische Soziologie fragt indes primär nach der Möglichkeit der Koexistenz von Vielen, die dem Ego als je andere erscheinen. Um zu erkennen, was Schütz zur Verwissenschaftlichung einer soziologischen Perspektive beiträgt und dabei auf die Vorstellung des Anonymen angewiesen bleibt, hilft ein kurzer Rückblick auf Husserls Arbeit. Der Schritt zur Existenz von Anderen gilt Husserl als Schritt zu einer »objektiven« Welt überhaupt (im Gegensatz zu einer subjektiven).<sup>235</sup> Doch bei einem solchen Entwurf melden sich schnell dieselben Schwierigkeiten, die schon eine rein egologische Perspektive kennzeichneten: Auch der Andere ist Spiegelung meiner selbst, und doch nicht eigentlich Spiegelung; er ist Analogon meiner selbst, und doch wieder nicht Analogon im gewöhnlichen Sinne.<sup>236</sup>

Die verwinkelten gedanklichen Konstruktionen Husserls verweisen präzise auf das Problem, dieses Möbius-Band der Konstitution des Anderen aufzulösen, das immer wieder zu den Erkenntnisleistungen des Sub-

234 Die intellektuelle Vorgeschichte von Schütz' Denken in der Tradition der deutschen Soziologie hat Thomas Eberle akribisch nachgezeichnet, siehe Eberle 1984, S. 5–39. Es geht an dieser Stelle nicht so sehr um die generelle Soziologie von Schütz, sondern um die Transformation des erkenntnislogisch erscheinenden Anonymen hin zu einem »sozialen« Anonymen. Beachtenswert aber ist, dass Schütz eine Verwissenschaftlichung der bestehenden Soziologie vornehmen wollte. Er zollte Simmels Formenlehre der menschlichen Gesellschaft seinen Tribut, doch sei Simmels methodische Grundhaltung vielfach »verworren und unsystematisch«, siehe Schütz 1981, S. 12. Darüber hinaus möchte Schütz auch über Max Weber hinausgehen, der ihm als Begründer einer wissenschaftlichen Soziologie gilt, der jedoch das Problem des Anderen und des Selbst nicht gelöst, sondern in einem alltäglichen Verständnis belassen habe, vgl. ebd., S. 15–17. Doch auch den Versuchen von Schütz, das Wissen um das Soziale in eine wissenschaftliche Form zu gießen, stellen sich Grenzen, auf die hier nur verwiesen werden kann; siehe die kritischen Auseinandersetzungen mit der phänomenologischen Soziologie von Welz 1996 und Theunissen 1965, S. 406–412.

235 Husserl 1977, S. 111.

236 Ebd., S. 96.

jets zurückführt. Husserl muss ein Mehr zu dieser ursprünglichen Paarung eines Egos mit einem Anderen in seinem Wahrnehmungshorizont postulieren. Die Annahme einer raumzeitlichen Welt, bevölkert von vielen Menschen, die als solche schon vor dem konkreten empirischen Subjekt existierten, setzt er nun als fraglos gegeben voraus. Doch wie kann er diese Welt denken, ohne dass sie von einem transzendentalen Ego konstituiert wäre? Es scheint, als überblende Husserl dieses Problem, indem er, neben der weltenkonstituierenden ersten methodischen Perspektive des transzendentalen Egos, damit schlicht eine zweite einführt: eine Perspektive *auf* die empirischen Egos in der Welt. Husserl spricht beispielsweise von einer Menschengemeinschaft, in der jeder schon sinnhaft als Mitglied einer empirisch bevölkerten Welt aufgehoben ist.<sup>237</sup>

Doch diese Hilfskonstruktion genügt nicht, um das Problem der Existenz von Anderen zu lösen. Husserl führt eine weitere Unterscheidung ein, nämlich zwischen »puren Anderen«, die irgendwie immer schon da sind, und »für mich Anderen«, die im eigenen Horizont tatsächlich konstituierten werden.<sup>238</sup> Es liegt im Wesen dieser »puren Anderen«, dass sie noch keinen weltlichen Sinn haben. Die »puren Anderen« weisen vielmehr eine durchwegs mysteriöse Eigenschaft auf: Sie sind da, weil die Welt so ist, wie sie ist. Die Welt der Monaden, das Kollektiv der »puren Anderen«, erscheint als fraglos gegeben, sie wird *a priori* gesetzt. Aber nicht nur ihre Existenz wird damit vorausgesetzt, sondern auch eine gleichzeitige Präsenz in einem Raum, ohne dass sie in irgendeiner Weise wahrgenommen würden. Es ist diese Annahme einer raumzeitlichen Koexistenz, die das ermöglicht, was Husserl auf eine seltsame Weise »Harmonie der Monaden« nennt, die Möglichkeit einer Koexistenz Vieler<sup>239</sup> ohne Wahrgenommenheit. Darin sind sie wiederum nur abstrakte Annahme, denn dass es pure Andere sind, meint ja zuallererst, dass sie unabhängig von einer individuellen Konstitution existieren. Darin sind sie womöglich auch Ursprung von Sinnesdaten, doch wenn Sinnesdaten aufgrund eines Anderen auf das Individuum einströmen, sind es ja zugleich auch »für mich Anderen«, das heißt Sinnesdaten, die in dem Horizont des weltenbetrachtenden Egos auftauchen und *als* Menschen wahrgenommen werden. Es handelt sich dann schlicht um Monaden, die »innerhalb« einer Monade konstituiert werden.

Wie bringt Husserl aber die Perspektive auf die »puren Anderen« mit jener auf die »Anderen für mich« in Einklang? Lässt sich ein »purer Anderer«, der zu einem »für mich Anderen« geworden ist, noch als »purer Anderer« bezeichnen? Die »puren Anderen« und die »Anderen für mich« existieren vielmehr auf zwei verschiedenen erkenntnislogischen Ebenen. Es erstaunt entsprechend, wie unproblematisch hier Husserl die Ande-

237 Husserl 1977, S. 133.

238 Ebd., S. 109.

239 Ebd., S. 110.

ren als Gegebene einführt,<sup>240</sup> um die Fallen des Solipsismus zu umgehen. Denn sollten sie auf irgendeine Weise real sein, so ist ihre Präsenz selbst eine subjektive Konstitution aufgrund eines Erfahrungsstroms, dem das Individuum ausgesetzt ist.<sup>241</sup> Gilt also hier nicht gerade das, was Husserl zuvor gesagt hatte, dass hinter den subjektiven Konstitutionen sich womöglich keine Welt verbirgt, somit auch keine Anderen?<sup>242</sup> Husserl spricht von »sehr schwierigen Problemen«,<sup>243</sup> die sich daraus ergäben, dass er mit seiner reinen Phänomenologie von einem abstrakten, also in analytischer Hinsicht gesehen einzigen Subjekt ausgehen muss, de facto aber die Welt von Individuen bevölkert ist, die in je ihre eigenen Welten leben, respektive diese konstituieren.

In seinen Ideen zu einer »reinen Phänomenologie« hält Husserl bekanntlich einen Lösungsvorschlag bereit, der wegweisend sein sollte für die ganze Richtung der phänomenologischen Soziologie: die sogenannte *Intersubjektivität*. Die individuelle Konstitution der wahrnehmbaren Dinge der Welt<sup>244</sup> versucht er nun nicht mehr rückwärts durch eine unbenennbare innere Welt zu stabilisieren, die überhaupt die Idee des Anonymen auftauchen ließ, sondern durch eine Art Überlagerung einer Menge individueller Konstitutionen, durch das, was Husserl »intersubjektiv identisch« nennt. Die Existenz eines gemeinsam wahrgenommenen Dings setzt eine »offene Mehrheit« voraus, im Sinne einer Vielzahl von Subjekten, die ein grundlegendes »Einverständnis« teilen.<sup>245</sup> Es handelt sich gleichsam um eine kollektiv geeinte Wahrnehmung der Welt, deren Wirklichkeitsgehalt durch Mehrheiten entschieden wird. Doch dieses »Einverständnis« setzt Husserl in Anführungszeichen, und zwar ohne diese entscheidende Markierung weiter zu erläutern. Dies geschieht nicht ohne Grund. Denn die Existenz oder zumindest Stabilität dieser intersubjektiven Welt bleibt insofern stets fatal, als es eine intersubjektive Wahrnehmung streng genommen in Husserls System gar nicht geben kann, jedenfalls nicht im Sinne einer übergeordneten Instanz, die diese Welt für sich erscheinen lässt, denn diese wäre, wie gesehen, wiederum nur als transzendentales Ich ohne jegliche körperliche Korrelation denkbar, was die Idee einer reinen Phänomenologie ad absurdum führen würde.<sup>246</sup>

240 Pivčević 1970, S. 111 f.; Theunissen 1965, S. 58–78.

241 Husserl 1956, S. 63.

242 Husserl 1913, S. 318.

243 Ebd., S. 318.

244 Ebd., § 151.

245 Ebd., S. 317.

246 Mit dem Konstrukt der »Einfühlung« sucht Husserl nach einer anderen Möglichkeit, ein Außen des Ichs real werden zu lassen und den Solipsismus zu überwinden, siehe ebd., S. 317. Die Einfühlung wird für Husserl zu einem entscheidenden Baustein der Brücke des Subjekts nach dem Außen. Über Anschauung lassen sich »fremde Akte« fremder Egos verstehen, siehe ebd., S. 8,

Husserl löst die Problematik nicht auf, eher scheint es, er formuliere sie immer wieder neu. Einer Soziologie, die sich in grundlegender Hinsicht auf Husserl beruft, wie jene von Schütz,<sup>247</sup> stellt sich so die Schwierigkeit, diese unterschiedlichen Perspektiven ineinander überzuführen, also jene, die stringent vom transzendentalen Ego als erkenntnislogischer Grundlage spricht, und jene, die von einer bevölkerten Welt jenseits dieser »ego-logischen« Wahrnehmung ausgeht.<sup>248</sup> Das Ziel der Soziologie, so Schütz, sei es zu untersuchen, wie die Menschen die Welt »in ihrer *natürlichen* Einstellung erfahren«.<sup>249</sup> Was wäre aber hier der Gegenbegriff zu diesem Natürlichen?<sup>250</sup> Was wäre das Künstliche? Was trennt beides? Soll die phänomenologische Soziologie begründen können, was sie erforscht, so stellt sich ihr unweigerlich Husserls Frage: Wie ist eine natürliche, i.e. gemeinsame Welt überhaupt möglich, wenn das Ego den archimedischen Punkt der Wahrnehmung und Konstruktion des Sozialen darstellt?

Angenommen, ein Kollektiv von Individuen vollzieht ähnliche Wahrnehmungsleistungen, metaphorisch gesagt, blickt in die gleiche Richtung und konstituiert ein Phänomen im Blickfeld zumindest teilweise auf ähnliche Weise, sodass sich zwischen den Individuen deckungsgleiche Wahrnehmungsflächen ergeben: Dann bliebe die zugrundeliegende erkenntnislogische Problematik wenig relevant, oder anders ausgedrückt, sie ließe sich für die konkret arbeitende Soziologie schlicht ausblenden. Die Sozialwissenschaften müssten sich in diesem Fall *nicht* mit den philosophischen Aspekten der Intersubjektivität befassen. Dies setzte aber raumzeitlich und individualhistorisch identische oder zumindest sehr ähnliche Standpunkte voraus. Die Tatsache der Gesellschaft gründet sich indes auf der Basis der Verschiedenheit von Perspektiven, aufgrund derer sich die Individuen handelnd und kommunizierend austauschen. Die Frage der Intersubjektivität sei bei Husserl nur fragmentarisch geblieben,<sup>251</sup> so Schütz, es gelinge Husserl nicht, aus den Bewusstseinsleistungen des transzendenten-

68. Husserl spricht in diesem Zusammenhang auch von einem »Einfühlungszusammenhang«, Husserl 1913, S. 100. Freilich, so lässt sich fragen, woher weiß ich, dass meine Empathie nicht einem Gespenst gilt, das meiner eigenen Imagination entsteigt?

247 Zur Herausarbeitung der Verbindung von Husserl zu Schütz dienen vor allem folgende zentrale Aufsätze: Schütz 1971b sowie Schütz 1971c. Zur breiteren Diskussion: Eberle 1984, sowie in kritischer Auseinandersetzung: Welz 1996 und Theunissen 1965, S. 406–412.

248 Siehe in diesem Sinn auch Natanson 1979a, S. 85–86.

249 Schütz 1971b, S. 167. Hervorhebung von mir.

250 Dieses Natürliche stützt sich auf das, was ihm als »natürlichen Einstellung« der Individuen gilt, siehe ebd., S. 172. Diese wiederum gründet nicht in dem, was in der Welt realiter geschieht, sondern in einem »Wissensvorrat« als Ergebnis »synthetischer Bewusstseinsleistungen«, siehe ebd., S. 169. Doch auch hier stellt sich ihm die Frage: Was sind die Grundlagen dieser Natürlichkeit?

251 Schütz 1971a, S. 88.

len Egos eine gleichartige transzendentale Intersubjektivität – mithin eine Logik der Koexistenz, die den Fallen des Solipsismus entgeht – zu begründen.<sup>252</sup> Husserl habe das Problem der Wirklichkeit des Anderen nicht lösen können.

Selbst die Möglichkeit, dass Sozialität sich durch kommunikative Akte konstituieren könnte, die dann mehr als eine einzelne Perspektive vonnöten machten, verwirft Schütz: Eine Kommunikation basiert bereits auf einem Bestehenden, das die Kommunikation erst ermöglicht. Sie kann deshalb keinesfalls als eine Art Urzeugung verstanden werden, von der aus sich alles andere bestimmen ließe: Kommunikation setzt einen Raum voraus, eine Verschiedenheit von Kommunikatoren und Empfängern, just eine Ordnung, die vor diesem Kommunikationsereignis existiert. Diese Lösung verschöbe also nur die Problematik gesellschaftlicher Konstitution um eine Ebene nach »hinten«.<sup>253</sup> Dies gilt im übertragenen Sinne auch für den Versuch, Institutionen, Kollektive, soziale Systeme als eine Art »Personalitäten« höherer Ordnung zu betrachten.<sup>254</sup> In Husserls *a priori* gesetztem Ich, Quellpunkt aller Ontologien, welche die Region des Wissbaren bestimmen,<sup>255</sup> erkennt er damit ein grundlegendes »Problem« nicht der empirischen, sondern »der transzentalen Intersubjektivität«.<sup>256</sup> Wie will Schütz diese Unmöglichkeit, Gesellschaftliches in der Phänomenologie zu denken, überwinden?

Das Problem der Begründung einer gesellschaftlichen Welt über ein transzendentales Ich überwindet Schütz, indem er es vergisst: Er wechselt, ähnlich wie Merleau-Ponty, schlicht das *a priori* und geht nicht mehr vom Ich, sondern vom Sozialen als primärer Instanz der Wirklichkeit aus.<sup>257</sup> Schütz verabschiedet damit schlicht das transzendentale Ego als Ausgangspunkt der sozialen Welt und ihrer Erscheinungsformen. Oder anders ausgedrückt: Er möchte es im Begriff des Sozialen verschwinden lassen, um damit die genuin soziologische Perspektive, gleichermaßen abgrenzend wie erweiternd zu Husserls Phänomenologie, zu begründen. Wie lassen sich dann aber die »Subjektverbände« begreifen, die das Soziale bilden und die je in sich konstituierende Egos tragen? Ergibt es überhaupt Sinn, von mehreren transzentalen Egos zu sprechen, setzte dies nicht das »Urich« eines Zuschauers voraus, einen »vereinsamten Philosophen«?<sup>258</sup> Schütz löst das Problem, indem er den ganzen Referenzhorizont des Gedankensystems auswechselt: Intersubjektivität ist selbst nicht konstituiert, sondern steht jeder Konstitution voran. Die Intersubjektivität, und nicht

252 Ebd., S. 114.

253 Ebd., S. 105–106.

254 Ebd., S. 114.

255 Schütz 1971c, S. 77–78.

256 Schütz 1971a.

257 Schütz 1971d, S. 192–203.

258 Schütz 1971a, S. 111, 114.

das Urich, ist die »ontologische Grundkategorie« des menschlichen Seins in der Welt und somit aller philosophischen Anthropologie: »Solange Menschen von Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschseins«.<sup>259</sup> Das heißt auch die Möglichkeit der Reflexion auf das Selbst: »die Entdeckung des Ich, die Fähigkeit zum Vollzug jeglicher Epoché, aber auch die Möglichkeit aller Kommunikation und der Etablierung einer kommunikativen Umwelt« gründet auf dieser »Urfahrung« einer Kollektivität. Schütz nennt sie »Wir-Beziehung«.<sup>260</sup>

Hat dieser Wechsel des *Apriori* – bei gleichzeitiger Beibehaltung der Grundprämissen der Phänomenologie, der Hervorbringung von Realität über Wahrnehmung – Konsequenzen für die Annahme eines Anonymen als Grund für die Konstitution einer (sozialen) Welt? Oder verbirgt sich gar im Husserl'schen Anonymen letztlich genau diese Einsicht, dass vor dem konstituierenden Urich letztlich das Moment der Sozialität steht, die von dieser Konzeption nicht benannt werden kann? In Schütz' erkenntnislogischen Ausführungen zu Husserl fehlt, so weit absehbar, eine systematische Erörterung der Anonymität, er gebraucht den Begriff auch nicht mehr in der Weise, wie es Husserl tat. Doch der Begriff verschwindet nicht. Im Gegenteil: Er taucht in den soziologischen Schriften von Schütz flugs wieder auf und nimmt dort, wie Natanson zeigt, eine zentrale Bedeutung ein.<sup>261</sup> Heißt das nun, dass sein Soziales doch nicht so erkenntnislogisch unproblematisch gegeben ist?

### Das Anonyme der phänomenologischen Soziologie

Es fragt sich also, welche Bedeutung »Anonymität« in Schütz' Schriften einnimmt. Bemerkenswerterweise denkt auch Schütz die Intersubjektivität, so sehr sie auch als gegeben erscheint, immer von einem Individuum aus, dessen Wahrnehmungshorizont – wie die immer wieder verwendeten Metapher nahelegt – dem eines Scheinwerfers entspricht, der Licht auf unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche mit unterschiedlicher Intensität

259 Schütz 1971a, S. 116.

260 Ebd., S. 116.

261 Schütz referiert kurz auf parallel verlaufende Diskurse der Massengesellschaft. Das Individuum erfährt die Gesellschaft in der »Anonymität des ‚irgendwer‘, kann es nur als ‚man‘ erfahren«. In dieser Hinsicht, so Schütz, wird das Individuum zum »sozialen Automaten«, indem es tut, was man so tut (Schütz 1971b, S. 166). Doch damit ist das Soziale für Schütz, die Frage, wie Intersubjektivität möglich ist, allerdings gerade *nicht* erschlossen. Das Anonyme erhält bei Schütz vielmehr eine neue Bedeutung und unterscheidet sich vom Anonymen der Massengesellschaft, wie es im Diskurs der Weimarer Republik erschien, deutlich.

wirft.<sup>262</sup> Diese Scheinwerfer-Individuen bewegen sich in einer mehr oder weniger bekannten Umgebung, der Lebenswelt, die durch ihren Blick, ihre Wahrnehmung beleuchtet wird. Innerhalb dieses Lichtkegels tauchen Menschen auf und verschwinden wieder, bekannte und unbekannte. Die Lebenswelt erscheint den Individuen nicht als amorphes Etwas, sondern aufgrund ihres eigenen Wissensvorrats und aufgrund der eigenen »Relevanzstrukturen« als geordnet, ausgeleuchtet. Was in dieser Welt durch den Aufmerksamkeitsstrahl beleuchtet wird, gewinnt an Form oder verbleibt unbesehen.<sup>263</sup> Dies geschieht so auch mit den anderen Menschen, die innerhalb dieses Horizonts auftauchen. Sofern diese anderen aus einem Grund als relevant erscheinen, aber nicht namentlich bekannt sind oder als Bekannte identifiziert werden, werden die Sinnendaten, die ihre Erscheinung liefert, gleichsam mit einer inneren Registratur abgeglichen, aufgrund von Merkmalen, die im Erfahrungshorizont abgespeichert sind. Diese Daten werden mit anderen in Verbindung gebracht, so in den Relevanzhorizont hineingedeutet und mit Handlungsanweisungen versehen: Diesem mürrischen Betrunkenen ist besser aus dem Weg zu gehen. Wissen und Gestaltwahrnehmung »verschmelzen« eigentlich zu einer sinnlichen Präsenz.<sup>264</sup>

Allerdings gibt es auch die Möglichkeit, dass die anderen Individuen nur ganz am Rande im Horizont der Wahrnehmung auftauchen, sie sind dann nicht unmittelbar präsent, sondern allenfalls vermittelt wahrnehmbar, über Zeichen, Ergebnisse von Aktionen, Spuren; sie bilden gleichsam das menschliche Hintergrundrauschen des Alltags, das kaum im Bewusstsein bleibt, es sind die anderen, die einfach da sind. Ihre Bedeutung zeigt sich bloß negativ. Man ruhe an einem Sommernachmittag in einem Hotelzimmer, bei geöffneten Fenstern, und wie auf einen Schlag verstummt der Straßenlärm. Das plötzliche Fehlen der menschlichen Geräusche erzeugt einen ästhetischen Schock, der als Bestandteil filmischer und literarischer Imaginationen plötzlich und unversehens menschenleerer Welten verwendet wird.<sup>265</sup>

Um diese grundsätzlich unterschiedlichen Erscheinungsformen der anderen überhaupt fassen zu können, sie dennoch als Ausdruck desselben, anderer Menschen, denken zu können, dazu dient Schütz das Konzept der Anonymität. Schütz erkennt verschiedene Schichten der Anonymität: Es ließe sich sagen, dass die soziale Welt der Zeitgenossen eigent-

262 Vgl. zu dieser Scheinwerfertheorie, die bereits auf Husserl zurückgeht: Waldfens 1983, S. 19. Husserl spricht allerdings von »Blickstrahl«, siehe Husserl 1913, S. 189.

263 Schütz 1988a, S. 136–139.

264 Schütz 1988b, S. 155.

265 Um eine exemplarische Fiktion dieser Imagination menschenleerer Welten zu nennen: Peter Weiss' *Traktat von der ausgestorbenen Welt*, siehe Weiss 1982. Ich danke Beat Mazenauer für den Hinweis.

lich nach »Stufen der Anonymität« gegliedert sei, so heißt auch der Titel eines Kapitels in seinen Schriften zu den *Strukturen der Lebenswelt*.<sup>266</sup> Schütz konzipiert so Anonymität als eine Art kontinuierlicher Größe: Er spricht von verschiedenen Graden der »Anonymität«,<sup>267</sup> resultierend aus der Bekanntheit, der Vertrautheit, der Fremdheit oder Irrelevanz der anderen. »Anonymität« wird hier zur technischen »Variable«.<sup>268</sup> Sie bezeichnet nicht die Abwesenheit von Ordnung, sondern verhilft eine Ordnung von Erscheinungen zu benennen. Schütz formuliert es so: »Je anonymer der personale Idealtypus in der Ihreinstellung auftritt, in desto höherem Maß ist der subjektive Sinnzusammenhang ... durch aufeinander aufgestufte objektive Sinnzusammenhänge ersetzt«.<sup>269</sup> Durch die Anonymität der personalen Erscheinung hindurch meldet sich der objektive Sachverhalt von Gesellschaft selbst, während Persönliches diesen über Einzigartiges verwischt.

Die Markierung anderer Personen, die nicht in einem direkten, persönlichen Nahverhältnis stehen, vollzieht sich demnach über Typen, die der Logik einer »objektiven«, also nicht-persönlichen Einordnung folgen. Der Grad der Abstraktheit, die Leere einer Typisierung entspricht dem Grad der Anonymität. Die »Inhaltserfülltheit« hingegen, die Anreicherung von Wissen über den Typus, seine Erscheinungsform, seine Rolle, seine Geschichte, lässt ihn als weniger anonym erscheinen. In Schütz Wörtern: »Wir können auch sagen, dass ein Typus um so weniger anonym ist, in je größere Umweltnähe er gerückt werden kann«.<sup>270</sup> Je vertrauter, einzigartiger ein Mensch einem anderen erscheint, desto weniger lässt er sich auf allgemeine Kategorien reduzieren. Er hat einen Namen, eine Identität, obgleich er auch Vertreter eines Typus ist: Dieses individualisierte Wissen unterläuft stets die kategoriale Zuordnung.<sup>271</sup> Je unbekannter er ist, desto allgemeiner, typenhafter erscheint er hingegen; er wird, sofern die Aufmerksamkeit auf ihn fällt, mit vorgegebenen Rastern gedeutet: Die Menschen werden in diesem Fall unter Kategorien subsumiert, sie erscheinen als bloße Typen. Der Zeitgenosse, der »nur vermittels solcher Typisierungen erfasst werden kann«, ist in diesem Sinne »anonym«. Je entfernter er sich im Horizont des Einzelnen ansiedelt, je irrelevanter er ist, desto stärker ist die Typenhaftigkeit seines Erscheinens, desto umfassender die Anonymität, so ließe sich das Argument zusammenfassen. Die Existenz dieser anonymen anderen ist dann nicht einmal erfahren, allenfalls vermutet oder als fraglos gegeben gesetzt.<sup>272</sup> Die maximale Anonymität der

266 Schütz 1988a, S. 110 ff.

267 Ebd., S. 137.

268 Ebd., S. 137.

269 Schütz 1981, S. 273.

270 Ebd., S. 273.

271 Schütz 1982, S. 91.

272 Schütz 1988a, S. 110–111.

Präsenz dieser anderen fände sich in einer Situation, die kaum Aufmerksamkeit benötigt, wer die da sind, denn sie sind einfach da.<sup>273</sup> Radikal hat sich der Sinn der Anonymität vom Topos der Unruhe zu einem der beseitigenden Ordnung gewandelt.

Doch auf welche Weise verbinden sich diese Welten der maximalen Anonymität mit der höchstmöglichen persönlichen Bekanntheit von Menschen, beides zusammen bildet ja die Erscheinungsform der Gesellschaft? Der Sinn der Typisierung tritt nun hervor. Sie schlägt eine Brücke zwischen Anonymität und persönlicher Bekanntheit.<sup>274</sup> Sie bestimmt, zusammen mit dem Grad der Inhaltserfülltheit, auf welche Weise ein Repräsentant einer Kategorie als Individualität erscheint, i.e. mit Wissen und Geschichten versehen ist. Der Freund eines Freundes ist so beispielsweise »minimal anonym«, weil der Freund diesen mit Geschichten versehen kann.<sup>275</sup> Das Wissen um diese Menschen überblendet die Typisierung, aufgrund derer sie in den Erfahrungshorizont treten. Schütz nennt diese Erscheinungsweise »personale Typen.« Demgegenüber ist der alltägliche Umgang moderner Menschen mit Personen des öffentlichen Lebens, die ausschließlich in ihrer Funktion erscheinen, unpersönlicher, sei es mit dem Postbeamten oder der Serviceangestellten. Sie verkörpern nach Schütz »Funktionärstypen«, und sie sind schon eine Stufe anonymer, weil der Name, die Geschichte der Person letztlich irrelevant bleibt. Noch weiter entfernt von personalisiertem Wissen sind »soziale Kollektiva«, wie das Parlament, die Polizei, bis hin zu sozialen Klassen, »Feinde des Volkes«, aber auch abstrakten Kategorien wie dem Staat und Prozeduren, die mit Staat und Bürokratisierung verbunden sind: Solche Erscheinungsweisen sind, so Schütz, »hochanonym«.<sup>276</sup> Doch gemeint ist damit keineswegs eine Realität höherer Ordnung wie dem Staat oder der sozialen Klasse als eigenlogisch funktionierenden, institutionellen Akteuren; vielmehr handle es sich, wie bei allen sozialen Einheiten höherer Ordnung, bloß um »anthropomorphistische Metaphern« für ein Gewimmel individueller Handlungen. Mit Max Weber sagt Schütz, dass diese Gebilde lediglich Konglomerate von Abläufen spezifischen Handelns *einzelner* Menschen darstellten – für die Soziologie gebe es keine »handelnden« Kollektivpersönlichkeiten.<sup>277</sup> Letztlich erscheinen damit solche anonyme Gebilde wie der Staat oder die Bürokratie als »hochkomplexe Aufschichtungen von mitweltlichen personalen Idealtypen«,<sup>278</sup> etwa von seinerseits anonymem bürokratischem Personal. Die Vorstellung von Gesellschaft ist folglich als

273 Ebd., S. 90.

274 Schütz 1981, S. 274.

275 Schütz 1988a, S. 110–111.

276 Ebd., S. 112.

277 Schütz 1981, S. 279.

278 Ebd., S. 279.

eine unendliche Menge von Individuen gedacht, die dem Wahrnehmen- den als Konglomerate idealtypisch erfasster Menschen erscheint.

Kulminationspunkt einer solchen Anonymisierungsreihe, aufgrund derer die Welt dem Ego erscheint, ist für Schütz das technische Artefakt: Aufgrund einer Idee hergestellt, ist es Resultat unzähliger »vorvergangener menschlicher Handlungen« und Ideen, die nie in dem Sinn aufgehen, der sich in seinem konkreten Gebrauch spiegelt.<sup>279</sup> Dennoch sind diese vorvergangenen, anonym bleibenden Menschen im Artefakt stets präsent.<sup>280</sup> Mit dieser Logik, bei der Anonymität erscheint, wo Inhaltsfülle schwindet, lassen sich für Schütz nicht nur die Grade der Anonymität individueller Horizonte beschreiben, mit ihr lassen sich auch ganze Gesellschaften kennzeichnen (gedacht als Konglomerate von Individuen im obigen Sinne). So zeigt sich die Anonymisierung in Gesellschaften, die auf »Unmittelbarkeit und Wechselseitigkeit beruhen«, als vergleichsweise gering ausgeprägt. Sie ist selten, sogar ungewöhnlich,<sup>281</sup> währenddessen große Gesellschaften sich konsequenterweise anonymer zeigen. In diesem Fall äußert sich Anonymität selbst im Umgang mit den Dingen der Welt und der Prozesse, die damit verbunden sind, beispielsweise in der technischen Interaktion mit Automaten.<sup>282</sup>

Dieser Aufriss zeigt allerdings mit aller Deutlichkeit, wie sehr Schütz, und entgegen seiner Intention, die Intersubjektivität als *a priori* zu setzen, die soziale Welt immer noch aus der Perspektive des Egos konzipiert, sie egologisch entlang seiner Metapher des Scheinwerfer-Individuums aufbaut, während, um zwei Beispiele zu nennen, Norbert Elias mit seiner Idee der Figuration gerade gegenteilig mit dem *Apriori* einer fortwährenden Balancierung von Strukturen zwischen Menschen arbeitet, oder Talcott Parsons das Soziale wiederum von seiner Systemlogik her denkt.<sup>283</sup> Die Intersubjektivität gilt zwar bei Schütz als ein *Apriori*, um die Frage des Solipsismus ad acta zu legen,<sup>284</sup> de facto bildet sie, wie im Folgenden gezeigt wird, bei seiner Analyse »sozialer Strukturen der Lebenswelt« gerade nicht den erkenntnisleitenden Ausgangspunkt, vielmehr besteht dieser nach wie vor in der Ich-Perspektive auf die Welt.

Die nächste Umgebung wird gebildet durch die singulär markierten anderen. Schon alleine aus Gründen begrenzter Aufmerksamkeitsressour-

279 Schütz 1988b, S. 282.

280 Ebd., S. 282.

281 Ebd., S. 132.

282 Ebd., S. 132.

283 Elias 1976. Nicht zu sprechen davon, dass Talcott Parsons sich absolut immun gegen Bekehrungsversuche zur phänomenologischen Subjektivität zeigt. Er erkennt in Schütz' Theorie nichts anderes als den Ausdruck eines überkommenen Essentialismus; siehe dazu den entsprechenden Briefwechsel zwischen den Kontrahenten, Schütz und Parsons 1978, S. 74.

284 Siehe beispielsweise Schütz 1988b, S. 157.

cen ergeben sich dann unmarkierte andere am Rande des Wahrnehmungshorizontes, den das Ego nicht mehr richtig auszuleuchten vermag. Exemplarisch kommt diese Ich-Geografie über die Existenz der Personalpronomen zum Ausdruck, die als soziologische Kategorien damit deckungsgleich sind mit der Wahrnehmung der entsprechenden Kategorie der Individuen selbst.<sup>285</sup> Diese persönliche Nomenklatur dient Schütz schlicht dazu, die theoretisch konzipierte Anonymität auch als persönliche Erfahrung der Gesellschaftsmitglieder darzustellen:

»Untersuchen wir die Begriffe ›Wir‹, ›Ihr‹, ›Sie‹, die ›Eigengruppe‹ (*in-group*) und ›Fremdgruppe‹ (*out-group*), die Begriffe ›Mitmenschen‹, ›Zeitgenossen‹, ›Vorgänger‹ und ›Nachfolger‹, so gilt für sie und für ihre besondere Strukturierung der Vertrautheit und Anonymität, dass sie in den Typisierungen des Alltagsdenkens zumindest impliziert sind, wenn sie nach deren Konstitution mit beteiligt sind«.<sup>286</sup>

Dies gälte notabene nicht nur für die Personen in der Gesellschaft, sondern auch für jene, die sie beobachten. Obgleich Schütz die Reziprozität der anonymen Beziehungen annimmt – ich bin als Reisender für den Zugführer ebenso anonymer Typus wie er für mich Repräsentant eines anonymen Typus erscheint –, so ist diese Reziprozität letztlich dennoch egologisch gedacht: Das Gemeinsame der Anonymitätserfahrung ergibt sich ja durch eine nur mit mir geteilte Aufmerksamkeit, denn es ist mein Scheinwerfer, der auf denselben Aspekt der Realität, eine Reise, gerichtet ist wie jener des Beamten.<sup>287</sup> Doch hier zeichnet sich auch ein Problem ab: Der »Beleuchtungsgrad« weist nach außen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit, die sich gerade nicht egologisch erfassen lässt, aber mit dem Konzept der Anonymität in die lebensweltliche Erfahrung normalisierend eingebracht werden soll.

Dieser Vektor der Anonymisierung birgt bei genauerer Betrachtung entsprechend auch ein Moment der Unruhe, der Instabilität: Das Gegenüber transzendiert die Wahrnehmung durch das Ego. So ist sein Innerleben dem anderen nicht unmittelbar zugänglich.<sup>288</sup> Die Typologie, mit denen ein Ich die Welt ordnet, ist folglich niemals identisch mit den Wahrnehmungs- und Ordnungsleistungen anderer »konkreter alter egos«. Diese Inkongruenz wird nicht nur empirisch alltäglich erfahren, sie ergibt sich schon alleine aus der Erkenntnislogik der Typisierung, die gerade nie die konkrete Wirklichkeit unmittelbar abbildet, sondern diese eigentlich »idealisiert«. Schütz folgt damit der neukantianischen Erkenntnislogik des Idealtypus, wie sie Max Weber zur Anwendung bringt.<sup>289</sup> Oder anders aus-

285 Siehe dazu auch die kritischen Fragen von Welz 1996, S. 159 f., sowie ebd., S. 180. Desgleichen auch Theunissen 1965, S. 408–409.

286 Schütz 1971g, S. 44.

287 Schütz 1988b, S. 282–284.

288 Ebd., S. 158.

289 Schütz 1981, S. 257.

gedrückt: Die Typisierung im Alltag ist der Idealtypus des Mannes auf der Straße. Doch diese Übertragung ist nicht so problemlos möglich, wie es scheint. Max Weber hat den Idealtypus nicht als alltagspraktischen Modus des Handelns entworfen, sondern als ein ideales Instrument des wissenschaftlichen Erkennens. Max Webers Idee des Idealtypus geht von einem Konstrukt aus, das sich gerade durch höchstmögliche *Wirklichkeitsfremdheit* auszeichnet.<sup>290</sup> Idealtypen sind in Webers Perspektive keine Repräsentationen, keine »Darstellung des Wirklichen«; sie dienen lediglich dazu, für die Wissenschaft »eindeutige Ausdrucksmittel« zu schaffen, haben also instrumentalen Charakter.<sup>291</sup> Die Idealtypen sind nicht wirklich, sondern wie Weber immer wieder ausdrücklich sagt: Sie tragen eher den Charakter einer »Utopie«.<sup>292</sup> Sind die Schütz'schen Typologien utopische Konstrukte? Dies scheint unmöglich, weil die Typen, die Schütz vorschweben, augenscheinlich zur unmittelbaren Repräsentation von Anwesenden dienen. Dieser hier ist der Postbote, er ist ein Repräsentant des Typs des Postboten, er trägt sogar die Insignien, die ihm der Konzern verliehen hat. »Nur insofern sie als Träger einer solchen Funktion sind, sind sie für mich in mitweltlicher Einstellung relevant als Typen, und zwar als Idealtypen«. Obgleich als Leerformel konzipiert, die mit konkreten anderen gleichsam gefüllt werden, bestehen sie als Typen aus Fleisch und Blut.<sup>293</sup> Eine solche Konzeption verändert klar die Idee des Idealtypus von Weber. Schütz spricht sogar von einem »materialen Idealtypus«.<sup>294</sup> Doch der Preis ist, dass dessen epistemologischer Status völlig im Unklaren bleibt und Zweifel entstehen, wie er so als abstrakte Kategorie im Alltag funktionieren soll: De facto geht der konkret andere, wie er leibhaftig vor die Türe tritt, gerade nicht in einer Kategorie auf. Postbote oder Serienmörder in Postbotenuniform, was soll denn die Dame annehmen, wenn sie die Türe schon geöffnet hat?

Die Problematik benennt Schütz in klaren Worten, obwohl er vom Konstrukt des Idealtypus nicht Abstand nehmen will. Gerade aufgrund dieser Unbestimmtheit ergibt sich, dass die konkreten anderen nur *wahrscheinliche* Repräsentanten des Typus darstellen: »Es könnte sein, dass der in einer Automobilfabrik mit dem Anziehen einer Schraube Beschäftigte gar nicht ›Arbeiter‹ ist, sondern etwa leitender Ingenieur oder Werkstudent«,<sup>295</sup> oder aber vielleicht etwas ganz anderes noch unbekannter Art, vielleicht ein Betriebsspion. Die Wahrnehmung und die Nomenklatur des Sozialen im Kopf modifizieren sich beständig angesichts der realen Erfahrungen, versuchen sich zu adjustieren, oder in Schütz' Worten: Die »wirk-

290 Weber 1922, S. 190–193.

291 Vgl. zur Diskussion Keller 2001b.

292 Weber 1922, S. 191 f.

293 Schütz 1981, S. 258–259.

294 Ebd., S. 262.

295 Ebd., S. 272.

lichen« und »umweltlichen« Erfahrungen modifizieren in einem fort die idealtypischen Konstruktionen des »mitweltlichen alter egos«, doch leitet dieses Kategorischemas die Auslegung des konkreten anderen an.<sup>296</sup> Anderswo drückt sich Schütz so aus: Die direkte Erfahrung lässt die Kategorisierung offen (das »Sosein« ist »dahingestellt«); Individuen, die nicht in direktem Bezug zum Wahrnehmenden stehen, aber die für das Ego doch von Relevanz sind (die Leute, die mit »ihr« bezeichnet werden), können letztlich überhaupt erst im Modus der Anonymität begriffen und bezeichnet werden.<sup>297</sup>

So aber tritt nun die Bedeutung, die Anonymität bei Schütz einnimmt, klarer hervor. Sie drückt bei genauerem Hinsehen nur scheinbar Normalität aus. Anonymität markiert die Präsenz, die sich überhaupt adressieren lässt, aber diese Präsenz trägt nicht schon die Typisierung in sich, denn ihr gegenüber ist jede Typisierung stets mit einem Moment der Unwirklichkeit und Instabilität behaftet. Diese *prinzipiell* hervortretende Unwirklichkeit der Wahrnehmung anderer ließe sich alltäglich wohl kaum aushalten. Aber unter der Kategorie und dem Postulat einer normalen Anonymität verschwindet sie zumindest aus dem Bewusstsein, nicht von Soziopathen, aber zumindest von phänomenologischen Soziologen. Der Begriff der Anonymität steht hier erneut zu Diensten, eine Kluft zu überbrücken: eine Kluft zwischen als Typus markierten anderen und jenen, die sich aus Fleisch und Blut in der Welt bewegen. Diese Beruhigung hat allerdings ihren Preis, wie bereits kenntlich geworden ist.

#### Der »gut informierte Bürger« und die anonymen Mächte

Die Darstellung der Anonymität als normaler Erscheinungsform großer Gesellschaften stellt das, was der Begriff erfassen soll, keineswegs ruhig. In zwei Essays, in denen Schütz seine Theorie auf konkrete Phänomene anwendet, zeichnet sich eine Ambivalenz des Anonymen auch in der phänomenologischen Soziologie ab. Die beiden Essays diskutieren zwei entgegengesetzte Figuren des Sozialen: der Fremde und der wohlinformierte Bürger.<sup>298</sup> Der Fremde tritt von einem räumlichen Außen in eine ihm fremde Gesellschaft, während der gut informierte Bürger sich darin wohl aufgehoben findet. Der erste Text zeigt die Normalisierung des Anonymen, wie sie die phänomenologische Soziologie praktiziert, der zweite Text hingegen deckt ein Moment auf, das über diese Normalisierung hin-

296 Ebd., S. 272–273.

297 In Schütz' Worten tritt diese Unklarheit deutlich hervor: »Das mitweltliche alter ego ist also insofern *anonym* ... als sein *Dasein* nur als *Individuation eines typischen Soseins*, aber auch das nur im Modus des Möglichen, Vermutlichen, Widerspruchsfrei-dahingestellt-bleibenden *gesetzt werden kann*«, siehe ebd., S. 274.

298 Schütz 1972a,b.

ausreicht und direkt auf die Abgründigkeit des Anonymen auch in der phänomenologischen Soziologie verweist.

Der »Fremde«, wie er ihn Schütz idealtypisch darstellt, sieht sich in der Situation eines Außenstehenden angesichts einer dominanten Kultur, mit der er sich letztlich auseinandersetzen muss. Als Fremden definiert Schütz dabei einen »Erwachsenen unserer Zeit und Zivilisation«, der »von der Gruppe, welcher er sich nähert, dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet werden möchte«. Dahingehend ist der Fremde gefordert, sein Verhältnis zur Zivilisation und Kultur »einer sozialen Gruppe zu bestimmen« und sich »in ihr neu zurechtzufinden«.<sup>299</sup> Es geht Schütz nicht darum, eine Assimilation zu beschreiben, sondern Prozesse einer Annäherung (approaching) an die neue Gesellschaft, die jeglicher Assimilation überhaupt erst vorausgehen.<sup>300</sup> Die soziostrukturale Voraussetzung dieser Annäherung klammert er entsprechend der phänomenologischen Methode aus: das Verhältnis der Herkunfts- zur Zielgesellschaft, die Frage, weshalb der Fremde auftaucht, seine Beweggründe, Notwendigkeiten. In dieser Hinsicht gibt sich Schütz als distanzierter wissenschaftlicher Beobachter, indem er nicht an den unterschiedlichen Plänen, Handlungen, Motiven und Chancen interessiert ist, die den konkreten Fremden charakterisieren. Schütz möchte nur mit »wohlgeordneten Ausdrücken« die Situation des Fremden beschreiben, gemäß den wissenschaftlichen Idealen der Kohärenz und Konsistenz.<sup>301</sup> Oder anders ausgedrückt: Er skizziert eine idealtypische Welt, die sich mit der phänomenologischen Soziologie interpretieren lässt.

So verwendet Schütz eine ganze Reihe von strikten Einordnungen und Vorannahmen, um das Fremdsein überhaupt zu studieren: Der Fremde möchte in der neuen Gesellschaft akzeptiert werden, Akzeptiertwerden ist also keine Anforderung, die ihm als Zwang entgegentritt. Als Fremder gilt Schütz nur, wer erwachsen ist und einer höheren Zivilisation angehört. Er sagt es ausdrücklich: »Kinder und Primitive« vermögen den Status des Fremden gar nicht zu erreichen,<sup>302</sup> desgleichen können »Individuen und Gruppen verschiedener Zivilisationsstufen« nicht als Fremde gelten.<sup>303</sup> Was ist genau eine »Zivilisationsstufe« im »subjektiv erfahrenen lebensweltlichen Horizont«? Es fragt sich, ob angesichts dieser Kategorie Schütz nicht zwei erkenntnislogisch differente Bereiche ineinander überführen will, aufgrund der Tatsache, dass eine Zivilisationsstufe etwas ist, das, sofern es sie gibt, sich wohl ausschließlich außerindividuell bestimmen lässt. Der Impetus, diese beiden Bereiche zusammenzuführen, tritt allerdings deutlich hervor: Schütz sichert sich einen kategoria-

299 Schütz 1972a, S. 53.

300 Ebd., S. 53.

301 Ebd., S. 54.

302 Ebd., S. 53.

303 Ebd., S. 53.

len Rahmen, innerhalb dessen sich die Individuen überhaupt erst gegenseitig als unterschiedliche innerhalb eines gesetzten Raums wahrzunehmen vermögen. Angesichts divergenter Lebenswelten von Kindern und Erwachsenen, Primitiven und Zivilisierten wäre es seiner Ansicht zumindest erschwert, eine Korrespondenz zwischen Fremden und Autochthonen zu postulieren. Denn der Wahrnehmungshorizont von Fremden und Autochthonen muss sich zumindest zu einem bestimmten Anteil überschreiben, was nicht nur einen gemeinsamen Raum, sondern auch eine ähnlich psychische Verarbeitung der Realität voraussetzt, wodurch Kinder und Barbaren von der phänomenologischen Analyse des Fremdeins ausgeschlossen bleiben.

Eine derart phänomenologisch konzipierte Welt gliedert sich für Individuen graduell nach Relevanzschichten. Hier greift Schütz zu eigentlichen geografischen Metaphern: Er spricht von »Isohypsen« und »hypsographischen Konturen der Relevanz«; seine Relevanzstrukturen zeichnet das Individuum, so die Metapher, indem es wie ein Kartograf Punkte gleicher Höhe mit Konturenlinien verbindet, um eine Gebirgslandschaft darzustellen. Doch diese Karte der Relevanz sei kein geschlossenes System, sondern es gäbe verstreute Gebiete unterschiedlicher Größe und Gestalt,<sup>304</sup> unterschiedlicher Bekanntheitsgrade, und zwischen diesen Gebieten unmarkierte »Zonen des vollständigen Nichtwissens«. Das Wissen über die Welt ist nicht homogen, sogar inkohärent, weder klar noch keineswegs frei von Widersprüchen – wobei diese Fraktionen vornehmlich dem interesselosen Beobachter erscheinen, während sie im Alltag meist keine Probleme darstellen. Für die Individuen, die in denselben Räumen der Lebenswelt leben, trägt alles den »Schein genügender Kohärenz, Klarheit und Konsistenz«,<sup>305</sup> zumindest, um hinreichend Kommunikation mit anderen und Verständnis von Situationen zu ermöglichen. Es ist eine Art fraglos hingenommenes Rezeptwissen, Ausdruck »relativ natürlicher Weltanschauung«.<sup>306</sup>

Doch was hält dieses inkohärente Denk- und -Wahrnehmungssystem zusammen? Es sind verschiedene Grundannahmen, die offensichtlich implizit von den Menschen geteilt werden, die einer Kultur angehören: dass das (soziale) Leben weiterhin so bleiben wird, wie es gewesen ist; dass das traditionelle, übernommene Wissen verlässlich ist; dass im alltäglichen Ablauf genügt, über den typischen Verlauf der Dinge in Kenntnis zu sein und nicht alle Details kennen zu müssen; dass dieses Glaubenssystem auch von den anderen desselben Kulturreises, den »Mitmenschen«, geteilt wird.<sup>307</sup> All dies erhöht schlicht die »objektiven Chancen für die

304 Ebd., S. 55–56.

305 Ebd., S. 57.

306 Ebd., S. 58.

307 Ebd., S. 58–59.

Wirksamkeit« der alltäglichen Routinen im Umgang mit der Welt.<sup>308</sup> Dieses Wissen hat keinen Namen, keinen bekannten Ursprung. Es handelt sich schlicht um sinnvolles Verhalten eines Mitglieds eines bestimmten Kulturreises, um sich an »anonymen Typen«, an »anonymen typisierten Verhalten« auszurichten. »Anonymität« erscheint hier nicht mehr als Defizit, sondern gar als Privileg einer »in-group«, ihr Verhalten ökonomisch zu maximieren: Je mehr Vorgänge ein Einzelner in die äußere Peripherie der Relevanz- und Aufmerksamkeitsstrukturen verschieben kann, desto unproblematischer vermag er sich in einer komplexen Welt zu bewegen. Es sei schlicht ökonomisch, im alltäglichen Umgang sich gegenseitig als anonyme »Typen« wahrzunehmen.<sup>309</sup> Die Schalterbeamte, die plötzlich persönliche Fragen zu stellen beginnt, stößt schnell auf Abweisung.

Diese Möglichkeiten anonymisierter Handlungen und Typisierungen sind nun aber dem Fremden verwehrt. Der Fremde teilt gerade die erwähnten Grundannahmen nicht, respektive sind sie ihm wohl auch verschlossen: »Er [der Fremde] ist wesentlich der Mensch, der fast alles, das den Mitgliedern der Gruppe, der er sich nähert, unfraglich erscheint, in Frage stellt«, da er nicht an der geschichtlichen Tradition teilnimmt und diese für ihn auch keine Autorität besitzt,<sup>310</sup> selbst wenn er sich ihr annähern möchte. Während der Fremde die Kulturmuster der anderen Gesellschaft zuvor von außen gleichsam teilnahmslos betrachten oder sie sich zumindest vorstellen konnte, springt er, sobald er in die neue Gesellschaft einreist, gleichsam vom Parkett auf die Bühne. Er sieht sich gezwungen, sich mit diesen Mustern auseinanderzusetzen: Aus den »anonymen Inhalten« der Beobachtung werden vor seinen Augen konkrete soziale Situationen, die vorher gefertigten »Typologien fallen auseinander«.<sup>311</sup> Dies ist für ihn insofern schwierig, als das Bild des Kollektivs, mit dem er sich diesem annähert und das er sich zur Vorbereitung der Einreise zurechtgelegt hat, nicht für den Gebrauch innerhalb dieses Kollektivs entworfen wurde. Die vorgefassten Vorstellungen über diese Kultur und ihr Funktionieren operieren dann gleichsam im Leeren: Er kann sich selbst nicht im Orientierungssystem der fremden Gruppe lokalisieren, mit demselben Koordinatensystem arbeiten: »Er findet sich«, so Schütz, »als Grenzfall außerhalb des Gebietes, das von dem geläufigen Orientierungsschema der Gruppe gedeckt wird«.<sup>312</sup> Entsprechend setzt er notwendigerweise ein »anderes Maß für die Anonymität und die Typizität der sozialen Handlungen« ein. Er leidet gleichsam unter einer Art Anonymitätsentzug, sieht in Menschen ausschließlich singuläre Erscheinungen, die er deuten muss, die er nicht

308 Schütz 1972a, S. 65.

309 Ebd., S. 66.

310 Ebd., S. 59.

311 Ebd., S. 612.

312 Ebd., S. 58.

einordnen kann oder die ihm Anlass zu fehlerhaften Schlussfolgerungen geben:

Für den Fremden haben die beobachteten Handelnden in der Gruppe, welcher er sich nähert, nicht – wie für deren Mit-Handelnde – eine speziell vorausgesetzte Anonymität, nämlich nur Leistende typischer Funktionen zu sein, sondern sie sind für ihn Individuen. Anderseits neigt er dazu, rein individuelle Züge als typische anzusehen. Daher konstruiert er eine soziale Welt der Pseudoanonymität, Pseudointimität und Pseudotypizität.<sup>313</sup>

Für wen ist dies aber Pseudoanonymität? Diese Feststellung setzt wiederum den Standpunkt eines Dritten voraus, der gleichsam beide Kulturen übersieht, sie objektiv bestimmen kann, und der eigentlich so in der Phänomenologie nicht vorgesehen ist. Womöglich wird die Frage, ob Anonymität wahr oder pseudohaft sei, in der Normalität des Alltags nicht zum Problem. Doch entgeht dem Fremden auf jeden Fall die entlastende Leistung von Anonymisierung im Alltag. Denn für den, dem die Welt vertraut ist, erscheint die Anonymität als ein »Schutz«, der ihn vor der Überforderung durch die Komplexität des Alltags schützt. Anonymität reguliert, hierin zeigt sich allerdings ein altes Muster, einen Erfahrungsdruck, der ansonsten die Wahrnehmung zu überlasten droht.<sup>314</sup> Dieser Schutz fehlt dem Fremden, er ist eigentlich von der Anonymität der Gesellschaft *ausgeschlossen* und damit von einer sozialen Ressource, die das Leben der autochthonen Bevölkerung unterstützt.

Deshalb kann er [der Fremde] nicht die von ihm konstruierten Persönaltypen in ein kohärentes Bild der Gruppe, welcher er sich nähert, integrieren, und er kann sich nicht darauf verlassen, dass sie seinen Erwartungen entsprechend reagieren. Und noch viel weniger kann der Fremde selbst jene typische und anonyme Haltung einnehmen, die ein Mitglied der in-group mit Recht von seinem Partner in einer typischen Situation verlangt.<sup>315</sup>

Hier sagt Schütz implizit etwas Entscheidendes. Anonymität ist nicht ein Effekt des Fremdseins, sondern paradoxalement gerade ein Phänomen der Vertrautheit mit der Kultur. Die eigene Kultur ist dermaßen markiert und für den einzelnen interpretierbar, dass das Individuum sie gleichsam »unmarkieren« muss, um kognitiv nicht überfordert zu sein. Dem Fremden ist allerdings der Luxus unmarkierter Räume verwehrt; er muss permanent interpretieren und markieren.

Die Anonymität ist Signum der Normalität, von welcher der Fremde ausgeschlossen ist. Die Konsequenz ist, dass er Zugang zu einem Wissen erhält, das ihn noch fremder erscheinen lässt. Seine Fremdheit, die ihm

313 Ebd., S. 67.

314 Vgl. die Seiten S. 149 ff. im ersten Band dieser Untersuchung.

315 Schütz 1972a, S. 67.

verwehrt, die ihm kulturell eigenen Typisierungsmuster anzuwenden, so dass ihm die fremde Welt als ein Komplex von Singularitäten erscheint, führt zu einer spezifischen Form von Wissen, das ihn von den Autochthonen unterscheidet. Er entwickelt eine Sensibilität gegenüber der Inkohärenz und Inkonsistenz jener Gesellschaft, der er sich als Fremder nähert, die die Autochthonen selbst nicht mehr sehen. Dies führt dazu, dass er das Heraufkommen einer Krise, welche die übliche »natürliche« Weltanschauung bedroht, früher spürt als die Mitglieder der in-group, die sich ans Gewohnte halten. Mehr noch, die »zweifelhafte Loyalität des Fremden« sei »leider« mehr als nur Vorurteil, sie sei »wahr«, insbesondere in den Fällen, »wo sich der Fremde als unwillig oder unfähig erweist, die neuen Zivilisationsmuster vollständig anstelle der Heimatgruppe zu setzen«,<sup>316</sup> dies nicht zuletzt aufgrund des Unverständnisses der in-group selbst angesichts der Tatsache, dass er sich den Kultur- und Zivilisationsmustern nicht unterwirft, respektive nicht unterwerfen kann.

Anonymität erscheint hier als Faktor der Ordnung, die das Leben in einer Gesellschaft stabilisiert; die Möglichkeit zu anonymisieren, stellt sogar eine Art Kapital dar, das dem Fremden verwehrt bleibt. Anonymität signalisiert keine Krise, sondern sichert die Ordnung selbst, so sehr, dass ihre Fragilität nicht mehr erkannt werden kann. In dem Sinne, über Schütz hinaus, übernimmt die Anonymitätswahrnehmung alltagsweltlich die Funktion, gesellschaftliche Widersprüche einer dominanten gesellschaftlichen Ordnung zu überblenden. Dies erkennen nur jene, die von der Anonymität ausgeschlossen sind. Doch die integrative Gesellschaft vermag auch diese potenzielle Subversion zu absorbieren. Die »Angleichung« des Neuankömmings an die in-group sei ein kontinuierlicher Prozess, der gleich mit dem Eintreffen des Fremden einsetzt. Der Fremde untersucht fortwährend die Kultur- und Zivilisationsmuster der fremden Gruppe. Dann werden diese Muster und Elemente für den Neuankömmeling irgendwann eine Selbstverständlichkeit, »ein unbefragbarer Lebensstil, Obdach und Schutz«. Oder anders ausgedrückt, sie werden auch für ihn anonym: »Aber dann ist der Fremde kein Fremder mehr, und seine besonderen Probleme wurden gelöst«.<sup>317</sup> Die »Probleme des Fremden« werden also »gelöst«, so Schütz, indem der Fremde selbst in der Kultur, der er sich annähert, aufgeht. Mit ihm verschwindet jenes Wissen, das durch die Anonymität überblendet wird.

Obgleich idealtypisch konzipiert, wird hier die Kultur der Gastkultur absolut gesetzt, als ob sie durch das Auftauchen der »Fremden« nicht sich selbst auch veränderte. Schütz lässt unberücksichtigt, dass der Fremde sehr wohl eine soziale Position innerhalb der Gruppe einnehmen kann, also selbst schon typisiert ist durch die Wahrnehmung der Gastkultur, sei-

316 Schütz 1972a, S. 68. Hervorhebung von mir.

317 Ebd., S. 69.

ne Existenzweise also schon institutionell wie kulturell vorhergesehen ist, denn nur so kann er Fremder sein. Also ist er als Fremder schon bekannt, und die Gesellschaft begegnet ihm auf eine bestimmte, wenn auch ambivalente Weise,<sup>318</sup> die ihn auch wieder in seiner Position formt. Müsste eine Phänomenologie, welche die Intersubjektivität uranfänglich stellt, nicht gerade von dieser Dialektik zwischen Fremdem und Gesellschaft ausgehen? Denn der Fremde, das Fremde definiert sich nur wechselseitig über das Bekannte; das eine ohne das andere lässt sich schwer vorstellen, insofern gehört der Fremde eigentlich schon zur Gesellschaft.<sup>319</sup> Dagegen rekonstruiert Schütz den Fremden oder das Fremdsein nur aus der Perspektive der Eigenerfahrung des Fremden und nicht als Problem der Wahrnehmung durch andere, etwa als Problem eines Verhältnisses zwischen verschiedenen Kollektiven und Kulturen. Dies hat zur Folge, dass das, was als Anonymität wahrgenommen wird, augenscheinlich eine funktionale Überhöhung erfährt. Es symbolisiert das Geheimnis des *scheinbaren* Funktionierens der Gesellschaft, die den Fremden als Fremden definiert.

Doch Schütz korrigiert die homogenisierende Perspektive dieses Essays in einem anderen Aufsatz selbst, und als Folge daraus zeigt auch die Anonymität ein anderes Gesicht. Denn es lässt sich die Frage aufwerfen, ob eine moderne Gesellschaft nicht gerade dadurch funktioniert, dass sie eben keine gemeinsam geteilten Wissenskarten mit identischen Relevanzstrukturen aufweist. Tatsächlich geht Schütz auch auf diese Möglichkeit ein, dass Wissen »sozial verteilt« ist, und die zugrundeliegenden Mechanismen dieser Verteilung das Thema einer ganzen soziologischen Disziplin, der Wissenssoziologie, sein könnte. Nachdem er im Artikel zum Fremden eine Homogenität der Wissensbestände in einer Zivilisation konstruiert und konzipiert hat, konzentriert sich Schütz im Text zum *gut informierten Bürger* auf die Differenzierung dieser Wissensbestände innerhalb einer Kultur selbst. Oder anders ausgedrückt: Während der Fremde den Blick des Außen repräsentiert, untersucht nun Schütz den Blick von innen auf die Gesellschaft. Wie verändert sich damit, und wenn überhaupt, der Status des Anonymen? Jede *in-group* weise ein eigenes »relativ natürliches Weltkonzept« auf. »Der gut informierte Bürger« hingegen steht gleichsam im Kreuzungspunkt divergierender Wissensformen einer Kultur: Er ist der Antipode des Fremden, der von außen kommt.<sup>320</sup> Doch positioniert Schütz diesen Typus nicht in Opposition zum Fremden, sondern zu den Idealtypen des »Experten« und des »Mannes auf der Straße«. Dabei handelt es sich wiederum um ein bemerkenswertes Stück phänomenologischer Reduktion: Das Außen dieses so bestimmten Feldes wird schlicht negiert, um den konstituierten Ausschnitt beobachten zu können.

318 Siehe hierzu Bauman 2005, S. 92–124.

319 Vgl. zu einer in diesem Sinne anderen »Phänomenologie« des Fremden Kristeva 1990.

320 Schütz 1972b, S. 86.

Die Typen sind dem Alltagsverständnis entnommen: Das Wissen der Experten ist präzise, aber eingeschränkt, dieser vermag es zu begründen; es ist ein Wissen, das innerhalb eines Kollektivs zusammen mit anderen Experten geklärt, erläutert wird und das der Experte Außenstehenden mitteilt. Außerhalb dieses spezialisierten Wissenshorizonts verhält er sich wie alle anderen. Das Wissen des »Mannes auf der Straße« mag zwar umfassend sein, es ist aber weniger genau, in sich oft widersprüchlich und allenfalls »vorgewusst«.<sup>321</sup> Aber es reicht hin für die Praktiken des Alltags. Der gut informierte Bürger hingegen besitzt weder Expertenwissen noch strebt er es an, allerdings begnügt er sich auch nicht mit der Vagheit des Alltagswissens und seinen Widersprüchen, seiner Irrationalität. »Wohl informiert« heißt, dass der Bürger nach »vernünftig begründeten« Meinungen strebt, in Bereichen, die ihn etwas angehen.<sup>322</sup> Ebenso selbstverständlich ist für Schütz, dass sich diese drei Typen sehr wohl auch in einer Person überschneiden können, je nach Wissensgebiet, das zur Anwendung kommt. Doch es ist dem gut informierten Bürger ein Anliegen, nicht nur zu wissen, dass es Experten für eine Frage gibt, die er nicht beantworten kann, sondern dass er zugleich auch weiß, was ein guter Experte ist und wie er einen Experten selbst beurteilen kann.

Wiederum konzipiert Schütz den Alltag der Menschen als Landkarte, mit verschiedenen Isohypsen der Relevanz. Je nach Interesse und Bedeutung verändert sich das Wissen, wechselt seine Bedeutung; was im fernen Horizont des Alltags geschieht, ist wenig von Relevanz, entsprechend gering ist das Wissen; dort, wo der Mensch sein ureigenstes Gebiet erforscht, sind seine Kenntnis und Kompetenz trivialerweise hoch. Zwischenhinein gibt es einen »Sektor« der Welt, der von den »Mittmenschen« bevölkert ist. Hier entsteht eine Welt gemeinsamer Reichweite, womöglich gemeinsamer Interessen. Auch wenn die Perspektive und die Relevanzen des Anderen notwendigerweise different sind, ist diese Welt die Basis der Beziehungen, der Intersubjektivität (die er allerdings ja wiederum als gegeben voraussetzt).<sup>323</sup> Zumindest bei einer gegenseitigen Aufmerksamkeit, oder Zuwendung, sind »einige wesentliche Relevanzen gemeinsam«.<sup>324</sup> Doch die Lichtkegel der Scheinwerfer decken jeweils nur partiell die gleichen Bereiche, nur bestimmte Teile des »Systems der wesentlichen Relevanzen« ab. Dies bedeutet, dass, wenn zwei Personen interagieren, Relevanzstrukturen von anderen zwangsläufig übernommen werden müssen, um überhaupt eine Wechselwirkung in einer symbolischen Welt zu erzeugen. Schütz spricht in diesem Zusammenhang von »auferlegten Relevanzen«,<sup>325</sup> wobei es natürlich fraglich bleibt, inwieweit solche

321 Schütz 1972b, S. 90.

322 Ebd., S. 88.

323 Ebd., S. 94.

324 Ebd., S. 94.

325 Ebd., S. 94.

fremden Relevanzstrukturen akzeptiert werden.<sup>326</sup> Allerdings zeigen sich die fremden Relevanzen keineswegs als vollumfänglich zugänglich für den anderen, sie sind bloße Vermutungen, so Schütz. Sie bleiben »leere, unerfüllte Antizipationen«.<sup>327</sup> Dennoch sind sie unabdingbar, um mit anderen in Wechselwirkung zu treten.

Je komplexer die Gesellschaft, je größer die Gesellschaft, je »anonymer der Andere wird«, je weniger sein »Platz im sozialen Kosmos« bestimmbar bleibt, umso geringer erscheint für Schütz die Zone der gemeinsamen wesentlichen Relevanzen und umso mehr wächst die Zone der »auferlegten Relevanzen«.<sup>328</sup> Das Reich der auferlegten, antizipierten Relevanzen vergrößert sich mit dem Grad der Anonymität, die in einer Gesellschaft herrscht:

Das Anwachsen der wechselseitigen Anonymität der Partner ist jedoch charakteristisch für unsere moderne Zivilisation. In unserer sozialen Situation werden wir immer weniger durch Beziehungen mit individuellen Partnern innerhalb unserer mittelbaren oder unmittelbaren Reichweite bestimmt, sondern mehr und mehr durch höchst anonyme Typen, die keinen festen Platz im sozialen Kosmos haben. Wir sind immer weniger fähig, unsere Partner in der sozialen Welt zu suchen und unser soziales Leben mit ihnen zu teilen. Wir sind sozusagen potenziell das Subjekt der versteckten Kontrolle jedermanns.<sup>329</sup>

Dieser anonyme Jedermann, durch den die Gesellschaft an die einzelnen Personen herantritt, fordert einen Tribut, um von ihm gehört zu werden: die Steuerung und damit auch Fremdkontrolle der eigenen Relevanzstrukturen. Während für den Fremden Anonymität eine essenzielle Ressource der Gesellschaft darstellt, von der er ausgeschlossen bleibt, tritt Anonymität den Gesellschaftsmitgliedern selbst als Macht entgegen, der sie sich fügen müssen, ohne deren Ursprung benennen zu können.

Auch in anderer Hinsicht ist hier die Homogenität der Gesellschaft, wie sie dem Fremden gegenübertritt, aufgebrochen, denn Schütz spricht eigentlich von einer weltgesellschaftlichen Konstellation (der Aufsatz erschien 1946 zum ersten Mal). Die Weltgesellschaft ist nicht mehr an eine konkrete soziale Formation wie der Großstadt oder des modernen Staates und seines Territoriums gebunden, sondern umfasst global alles Soziale, lässt kein Außen zu:

326 Schütz' Text scheint dahingehend die Vorwegnahme eines größeren Diskurses um das Auftauchen eines »Radar-Typs« darzustellen, der im später erschienenen Werk von David Riesman als »außengeleiteter Mensch« bezeichnet wird, siehe Riesman 1958. Vgl. zur Diskussion dieses Diskurses um den Radar-Typen die Arbeit von Lethen 1996.

327 Schütz 1972b, S. 95.

328 Ebd., S. 95.

329 Ebd., S. 95.

Es gibt keinen Fleck auf der Erde, der mehr als 30 Flugstunden entfernt ist; elektromagnetische Wellen tragen Botschaften im Bruchteil einer Sekunde von einem Ende der Erde zum andren; und der Platz dieser Erde ist das mögliche Ziel von Zerstörungswaffen, die von jedem beliebigen Ort aus starten können. Unsere eigene soziale Umgebung ist innerhalb der Reichweite von jedermann, überall; ein anonymer Anderer, dessen Ziel uns wegen seiner Anonymität unbekannt ist, kann uns und unser System der Relevanzen und Interessen unter seine Kontrolle bringen.<sup>330</sup>

Mit dieser Fremdkontrolle durch das Kollektiv der anonymen anderen geht einher, dass der Einzelne immer weniger das Recht oder die Möglichkeit besitzt oder schlicht das Vermögen aufweist, das »System der Relevanzen und Interessen« unter seine Kontrolle zu bringen.<sup>331</sup> Stillschweigend erhält nun Anonymität auch bei Schütz eine unruhigende gesellschaftspolitische Dimension. Inwieweit müssen diese sozial auferlegten Relevanzen erkannt sein, oder zumindest durchschaut werden? Diese Frage diskutiert er über die Skizzierung der drei Idealtypen, die gleichsam die Matrix der möglichen Verhaltensweise abstecken. Der »Mann auf der Straße« ist dahingehend »naiv«. Auferlegte Relevanzen sind für ihn einfach gegeben, »es lohnt sich für ihn nicht, ihren Ursprung und ihre Struktur zu verstehen«; deshalb wird er bei seiner Meinungsbildung auch mehr von Gefühlen und Informationen geleitet, er zieht »die Seite mit den Comics den ausländischen Nachrichten in der Zeitung« vor,<sup>332</sup> Widersprüche stellen für ihn kein Problem dar, sie werden in sein vorbewusst operierendes Gedankensystem einfach irgendwie eingebaut.

Der Experte bezeichnet dahingehend das Gegenteil des naiven Mannes auf der Straße, er ist in den ihm auferlegten Relevanzen eigentlich zu Hause, sie bezeichnen sein Wissensgebiet, seine wissenschaftliche Gemeinschaft, die ihn allerdings im eigentlichen Sinne des Wortes diszipliniert. Er operiert in einer bestehenden Matrix von Rätseln und Lösungsmitteln,<sup>333</sup> das Wissen über bestehende Lösungen kommuniziert er ebenso wie die offenen Fragen. Wenn er nichts weiß, schweigt er. Der gut informierte Bürger ist dagegen jener, der die vorgegebene Struktur des Wissens, sei es in Form von Rätseln, Lösungen, und Lösungswegen nicht hinnimmt: Er setzt kein Wissensgebiet absolut, er hinterfragt sämtliche Relevanzen, die ihm auferlegt werden, er untersucht sie, er sammelt so viel Wissen wie möglich über ihren Ursprung, über ihr Zustandekommen. Dahingehend ist der gut informierte Bürger auch in gewissem Sinne verletzbar, schutzlos: »Es gibt keine vorgegebenen, fixfertigen Ziele, keine festen Grenzen, in denen er Schutz suchen kann«.<sup>334</sup> Er bemüht sich zwar, die »Zone des

330 Schütz 1972b, S. 95.

331 Ebd., S. 95.

332 Ebd., S. 96.

333 Kuhn 1997.

334 Schütz 1972b, S. 97.

Irrelevanten« einzuschränken, aber er vermag nicht die ganze Welt für relevant zu erklären. Er lebt unter der beständigen Drohung, dass das, was heute irrelevant sei, ihm morgen als primäre Relevanz auferlegt werden könnte, und dass die Zonen der vermeintlich »absoluten Irrelevanz« sich unversehens als »die Heimstätte der *anonymen Mächte* enthüllen kann, die ihn zu *überwältigen* drohen«.<sup>335</sup> Gerade die Zonen des Unmarkierten erscheinen dann als die Gewaltvollsten, weil er sie übersehen hat, übersehen musste, um nicht überfordert zu sein.

Hier sind sie wieder, die anonymen Mächte. Sie drohen erneut zu überwältigen: und zwar nichts weniger als das Alter Ego von Schütz selbst, den gut informierten Bürger.<sup>336</sup> Der Bürger sieht sich der Tatsache ausgesetzt, dass die große »Masse« des Wissens nicht aus Erfahrungen des eigenen Erkennens entsteht, sondern von anderen, Zeitgenossen, Vorgängern produziert wurde und sich in seinem Selbst sedimentierte, ohne dass er diesen Prozess kontrollieren könnte. Im übertragenen Sinne materialisiert sich hier Husserls Problem, das er mit dem Anonymitätsbegriff bezeichnen wollte: Was konstituiert das, was konstituiert? Woher nimmt das Ich seine Kategorien, aufgrund derer es die Welt? Was diese Fragen beantworten könnte, bleibt tatsächlich selbst anonym. In diesem Text wird jedoch die Frage der Anonymität nicht als logisches Problem abgehandelt, sondern als ein Phänomen der existierenden Weltgesellschaft, in der das Subjekt gleichsam treibt. Was es von dieser Welt weiß, ist bloß noch »sozial abgeleitetes Wissen«.<sup>337</sup> Es ist Wissen, von dem sich annehmen lässt, es resultiere aus Situationen, die andere erfahren haben, die aber auch das eigene Selbst gemacht haben könnte, wenn es ihnen ausgesetzt gewesen wäre. Dabei formieren sich diese einzelnen abgeleiteten Erfahrungen zu einer Macht, die nicht zu durchschauen ist.<sup>338</sup>

Diese »Macht« des anonymen, »sozial gebilligten Wissens« sei so ausgedehnt, dass als »selbstverständlich hingenommen wird«, wie in einer Kultur gemeinhin gedacht und gehandelt wird: »Es wird ein Element der relativ natürlichen Weltanschauung, obwohl die Quelle dieses Wissens in ihrer Anonymität völlig verborgen ist«.<sup>339</sup> Der gut informierte Bürger ringt mit dieser anonymen Macht, er versucht sie aufzuklären, ihre Quellen zu zeigen, die Urheber zu nennen, auch wenn er von ihr überwältigt wird. Doch Schütz, nach der Erfahrung des Weltkriegs und der totalitären Bewegungen, ist in Sorge: Indem der »Mann auf der Straße« sich über diese Zusammenhänge und über die Macht der auferlegten Relevanzen keine Gedanken macht, sondern sie einfach hin- und das Wissen und die

335 Ebd., S. 97. Hervorhebung von mir.

336 Ebd., S. 98.

337 Ebd., S. 98.

338 Hierin besteht durchaus eine gewisse Verwandtschaft zur anonymen Urheberschaft von Imitationsströmen bei Tarde, siehe die Ausführungen S. 125 ff.

339 Schütz 1972b, S. 100.

Normen übernimmt, indem er aber gleichzeitig die Quelle von Beobachtungswissen darstellt – Meinungsumfragen, Statistiken, Interviews, Leserbriefe – bildet dieses unreflektierte Wissen wiederum die Basis dessen, was dann als »öffentliche Meinung« gilt. Und diese akkumulierten uninformatierten Meinungen drängen sich den informierten Bürgern selbst wieder als auferlegte Relevanz auf. Es sei eine fehlinterpretierte Demokratie, »in welcher die Meinung des uninformatierten Mannes auf der Straße« vorzuuherrschen droht. Es sei daher schlicht die Pflicht des gut informierten Bürgers, seine private Meinung gegenüber der öffentlichen Meinung auf der Straße selbst zur Geltung zu bringen.<sup>340</sup> Die reflektierende Wohlinformiertheit stellt er heroisch gegen das anonyme Wissen, das nicht zu fassen ist.

Damit bringt Schütz verschiedene Topoi zusammen, die sich im Verlauf der Auseinandersetzung um das Wissen großer moderner Gesellschaften gebildet hat: unbekannte Menschen, Wissen ohne Urheber, Typisierung des Sozialen, öffentliche Meinung und schließlich anonyme Mächte. Doch gleichzeitig kommt etwas Neues hinzu. Das Anonyme wird nicht mehr in einem bestimmten Zirkulationsraum gebunden, sondern gleichsam gesellschaftlich universalisiert (im Sinne einer Globalisierung, die kein Außen zulässt). Sei es nun in der Großstadt oder der Kleinstadt, in Form von Texten oder Statistiken: Das Anonyme wird zum generischen Bestandteil von Wissen, das die Gesellschaft durchströmt, Stoff für Typisierungen darstellt, aber zusehends nicht mehr eingeordnet, typisiert werden kann. Schütz hat darin, so die Interpretation, eine Konstellation beschrieben, die seine eigene phänomenologische Soziologie historisiert. Denn in ihrem Zentrum steht, ungeachtet des Postulats der Intersubjektivität, eine Gestalt in Form des wohlinformierten Bürgers. Er ist zugleich auch ein »Mann der Straße«, der seine Welt und seine Relevanzen zu konstituieren versucht, die Welt mit dem Scheinwerfer seiner Erkenntnis ausleuchtet, Kreise des Relevanten zieht. Doch die Zeit dieses Subjekts ist gekommen, in einer neuen historischen Konstellation wird der wohlinformierte Bürger eigentlich von Wissensformen überwältigt, die er nicht mehr zu kontrollieren vermag. Dies sieht Schütz als gesellschaftspolitisches Problem globaler Gesellschaften, aber vielleicht ist das, was überwältigt wird, gar nicht so sehr das konkrete Individuum in der Weltgesellschaft, sondern die historische Idee des weltenbauenden Ichs selbst.

### *Die Essentialisierung des Anonymen*

Die fundamentale Bedeutung des Anonymen ist in Schütz' Phänomenologie bereits angelegt, sein Schüler Maurice Natanson<sup>341</sup> arbeitet dessen

340 Schütz 1972b, S. 101.

341 Ich danke Thomas Eberle für den Hinweis auf die Bedeutung Natansons.

grundlegende Relevanz aber explizit heraus; er klärt das Konzept, radikalisiert es sogar, aber eng innerhalb des Kategoriensystems, das bereits Schütz entwickelt hat.<sup>342</sup> Für Natanson bildet Anonymität schlicht die substantielle Basis von Gesellschaften, ohne die es keine Ordnung gäbe. Entsprechend liefere das Anonyme den »transzentalen Schlüssel«, um das Werk von Schütz überhaupt zu verstehen. Er diskutiert die Bezüge von Schütz zu Husserl vielfältig, doch nur kurz erwähnt er, dass die Idee des Anonymen bei Schütz letztlich in Husserls Philosophie gründet.<sup>343</sup> Husserls Ringen um die Konstitution des Ichs, das überhaupt Anlass zur Einführung des Begriffs war, lässt er wie Schütz beiseite, ebenso wie die Antinomien, die dem Konzept in der Phänomenologie zugrunde liegen.<sup>344</sup> Ungeachtet dessen führt er die Leistung der Anonymitätsvorstellung genau auf das Problem zurück, das eine phänomenologische Perspektive insgesamt behellt, nämlich den Fallen des Solipsismus zu entgehen. Ohne dass er darauf verweist, kommt für Natanson letztlich dem Anonymen ein ähnlicher Stellenwert zu wie in Husserls Denken: Es soll das Denksystem der Phänomenologie stabilisieren, indem es einen epistemologischen Abgrund gleichsam überbrückt.<sup>345</sup>

Natansons geht von Schütz' Ontologie aus und beschreibt wie dieser das intersubjektiv Soziale als ein *Apriori*; es ermöglicht erst, dass ein Ich überhaupt anderen begegnen kann, das heißt die Wahrnehmung eines anderen ist dem Intersubjektiven nachgelagert: »In essence, face-to-face experience is not derivative from the intersubjective world; the intersubjective world presupposes the face-to-face experience. In turn, the latter is grounded, in its pure form, in the primordial We-relationship«.<sup>346</sup> Auch Husserl hatte wie oben dargestellt den »puren Anderen« und die Intersubjektivität als Setzung eingeführt, im Versuch, die Welt außerhalb des Ichs zu sichern. Bei der soziologischen Phänomenologie soll nun das »pure Wir« die Trägerrolle des scheinbar unkonstituierten an-sich Vorhandenen übernehmen, oder wie Natanson Schütz zitiert: »If the *pure* We-relationship were merely a modification of social relationship in general,

342 In einem frühen Aufsatz ist für Natanson allerdings auch die Arbeit Sartres grundlegend; das Konzept des Anonymen, das Sartre nicht kennt, übernimmt er aber schon damals von Schütz, siehe Natanson 1966.

343 Natanson 1979b, S. 541.

344 Natanson 1986, S. 22. Natanson ignoriert eigentlich, dass Husserl sich systematisch mit Anonymität auseinandergesetzt hat, beispielsweise in dieser Stelle: »For Husserl, the transcendental ego has the power of *origin* – a central word in the vocabulary of phenomenology – and is not called ›anonymous‹«, siehe ebd., S. 140.

345 Vgl. Natanson 1966, 1970, 1975, 1979a,b, 1986. Natansons Diskussion des Anonymen wird, nahe an der Logik von Schütz' Soziologie, in folgenden Arbeiten referiert: Thomason 1990, Coenen 1985, S. 203–235 sowie Da Costa 2016.

346 Natanson 1979b, S. 542.

it could be identified equally with direct social orientation and with social interaction. But, strictly speaking, the pure We-relationship is given *prior* to either of these.<sup>347</sup> Natanson folgt dieser Einschätzung zunächst. Die reine Wir-Beziehung sei auch der Ausdruck einer schieren Präsenz des Anderen, sie stelle sich in der physischen Gegenwart eines anderen notwendig ein: »I experience his presence from the outset as that of a real existent«.<sup>348</sup> Doch diese Formulierung, diese Konzeption eines »Wir« vor aller Konstitutionsarbeit des Ichs erweist sich schnell widersprüchsvoll: Das Personalpronomen ist ja direkt mit einer egologischen Perspektive amalgamiert, das »Wir« lässt sich nicht außerhalb eines Egos denken (im Gegensatz zu Merleau-Pontys radikaler Lösung eines Dazwischen), es wird allenfalls orchestriert geäußert, was Natanson allerdings nicht thematisiert.<sup>349</sup>

Natanson konzentriert sich aber nicht alleine auf die vorgegebene Intersubjektivität oder die Wir-Beziehung, sondern er möchte das Anonyme als ein eigenständiges Phänomen selbst bestimmen: »How are we to understand the anonymous itself, on its own terms, as a phenomenon of man and world, as an emblem of transcendence and death?«<sup>350</sup> Eine solche Bestimmung als eigenständige Instanz einer Gesellschaftstheorie bedarf zunächst einer Abgrenzung gegenüber der alltagsweltlichen Verwendung des Begriffs, gegenüber der damals üblichen Bedeutung von Anonymität als Unbekanntes, ohne Identität, ja als Verborgenes.<sup>351</sup> In Kontrast zu dieser wahrgenommenen kritischen Alltagsbedeutung lässt er in einem ersten Schritt diese »alltäglich wahrnehmbare« Form von Anonymität als »normal« erscheinen, indem er die Bedeutung von »anonym« mit namenlos oder unbekannten Namen gleichsetzt: Er kenne nur die wenigen Menschen dieser Welt, der Rest sei ihm »anonym«, doch dies stelle

347 Schütz zitiert nach Natanson 1979b, S. 541.

348 Natanson 1986, S. 14.

349 Exemplarisch kommt diese Eigenschaft des »Wir« an folgender Textstelle zum Ausdruck: »Denn all unser Wissen von der Sozialwelt, selbst unser Wissen um ihre höchst anonymen entlegenen Phänomene, unser Wissen von den verschiedensten Typen sozialer Gemeinschaften ist auf der Möglichkeit der Erfahrung eines *alter ego* in lebendiger Gegenwart gegründet«, so Schütz 1971d, S. 203.

350 Natanson 1979b, S. 541.

351 Nach der Durchsicht des Katalogs der Yale-Bibliothek bemerkt er, dass nach dem Eintrag zur Anonymität das nächste klassifizierte Schlagwort ausgerechnet der Literatur entstamme (»ohne Autor«), ohne diese Spur weiterzuverfolgen. Er rückt hingegen die alltagsweltliche Verwendung von »Anonymität« in die Nähe von Entfremdungsvorstellungen; der Begriff bezeichnet für Natanson im Alltäglichen keinen wünschbaren Zustand, vgl. Natanson 1986, S. 23. Entfremdung fasst er dabei als Entstrukturierung des Sozialen auf (destructuration), als »Enttypisierung« gleichsam, siehe dazu Natanson 1979b, S. 544.

keine Schwierigkeit dar, im Gegenteil: »This is the normal state of the affair«.<sup>352</sup>

Freilich, diese unproblematische Abwesenheit von Namen und Kennzeichnungen ist noch keine Anonymität. Anonymität markiert etwas, setzt also eine Problematisierung voraus.<sup>353</sup> Was kommt bei Natanson zum Namenlosen hinzu, wenn er das unproblematisch Namenlose als Anonymität beschreibt, wenn er Anonymität definiert als »being anonymous is being nameless« und bestimmt: »anonymity, in general parlance, means the state of being unknown, without identity, a kind of hiddenness«<sup>354</sup> Ist Anonymität die Eigenschaft einer Existenz oder erscheint sie lediglich in der Wahrnehmung eines Anderen? Wenn sie mehr ist als eine Wahrnehmung, was ist sie dann? Aus einer archäologischen Perspektive des Anonymitätsbegriffs, die in dieser Arbeit zum Zuge kommt, bezeichnet Natasons Konzeption auf jeden Fall eine signifikante Verschiebung der bisherigen Bedeutung: Denn die Anonymitätsvorstellung im Bereich des Sozialen, wie auch in der Textwelt, die den Begriff überhaupt erst hervorbrachte, entstand als die *Problematisierung* von Bereichen, die zuvor »spannungslos« namenlos waren. Nun wird dieses Problematisierte wiederum selbst normalisiert. Doch der Zustand nach dieser Umdefinition kommt keinesfalls der Rückkehr zu einem Zustand *vor* der Problematisierung gleich. Dies zeigt sich direkt darin, dass Natanson die Normalität überhaupt erst begründen muss. Hierzu wendet er sich vom operativen Konzept der Bezeichnungsweise eines Unmarkierten ab und weist der Anonymität einen ontologischen Status zu: Anonymität bezeichnet nun eine »positive« Essenz der Gesellschaft, er essentialisiert sie zu etwas an sich Bestehendem: Anonymität ist gleichsam material, eine positive Essenz, mit lebewesenhaftem Charakter und mit einem eigenen Habitat: »The social world is the home of anonymity and of anonymization«.<sup>355</sup> Er sagt: »anonymity is part of the structure of social world«, und erläutert: »it should be understood that anonymity is an invariant feature of an existence lived in the taken-for-grantedness of ordinary life«.<sup>356</sup> Anonymität ist Teil einer Struktur, ein Element, das im Sozialen eine Heimat findet. Sie ist für ihn sogar eine Art »Elixier« der Gesellschaft selbst, ein invariantes Kennzeichen einer Existenz, die im Vorbewussten des alltäglichen Lebens immer schon vorhanden ist und deshalb übersehen wird: »The subject, I have decided, is so obvious that it is dark«.<sup>357</sup> Diese Aussage ist in historischer Hinsicht nicht ohne Ironie: Das Dunkle des Anonymen tauchte auf als

352 Natanson 1986, S. 24.

353 Dies wird ausführlich im einleitenden Teil des ersten Bandes dieser Untersuchung dargelegt, siehe insbesondere S. 63 ff.

354 Natanson 1986, S. 23.

355 Ebd., S. 21.

356 Ebd., S. 24.

357 Ebd., S. 23.

Gefährdung einer symbolischen Ordnung, nun erscheint es (um Natansons Gleichsetzung zu verwenden) als ein Normales, das wiederum selbst etwas verschleiert. Oder anders ausgedrückt: Anonymität wird nun gleichsam zu einer Art dunklen Materie des Sozialen, die allen anderen gesellschaftlichen Formen blieht.

Doch was verschleiert Anonymität genau? Wenn Anonymität problemlos wäre, weshalb widmet Natanson ihre eine größere und vor allem grundlegende Forschung? Es ist gerade eine Abgründigkeit, die sich in diesem Normalen des Anonymen verbirgt, die Natanson fasziniert. Schon die Einleitung zu seiner Studie lässt vermuten, dass es gerade die Frage der scheinbaren Normalität des Sozialen ist, dieses »taken for granted«, die unmittelbare Plausibilität der Welt, die auch einen entscheidenden Hinweis zu ihrer an sich grundlegenden Instabilität enthält: »This world of everyday life is indeed the unquestioned but always questionable matrix within which all your inquiries start and end«, so zitiert er Schütz,<sup>358</sup> und ebenso: »The social world precedes my being born into it – it is ›already there‹ – and that precedence is intrinsically problematic«.<sup>359</sup> Es geht um die potenzielle Abgründigkeit der Existenz der sozialen Welt, die über die alltägliche Plausibilität des Weltgeschehens gelegt wird. Diese existentielle Fraglosigkeit sichert die Kommunikation mit anderen, sichert das gemeinsame zweifelsfreie Wissen über die Realität der Welt.<sup>360</sup> Oder anders ausgedrückt: Augenscheinlich zeigt sich einmal mehr das Ringen mit der Frage, welche die Phänomenologie eigentlich verfolgt, inwiefern sich da draußen wirklich eine Welt außerhalb der Wahrnehmung nachweisen lässt: eine »ongoing world ›out-there‹ whose reality is incontestable«, die auch tatsächlich unabhängig von den Individuen existiert, »factually existent« ist.<sup>361</sup>

Natansons Argument lautet nun, hier folgt er klar seinem Lehrer Alfred Schütz, dass sich die Leute angesichts der potenziellen Unwägbarkeit der Welt, der Singularitäten, Brüche, Friktionen, den unberechenbaren anderen stabilisieren, indem sie die Welt typisierend ordnen und so vorhersehbar machen, aufgrund von Erfahrungen, von Kommunikation mit anderen Menschen, die sich dann im Bewusstsein und Gedächtnis sedimentieren. Er weist allerdings auch darauf hin, dass diese Typisierungen individuelle Konstruktionen darstellen: »The social world as a matrix of types precedes its ›construction‹ by the individual; without the construction of the typified world by the individual, there can be no common sense reality«.<sup>362</sup> Die erkenntnislogische Begründung beruht dabei, wie bei Schütz, auf der neukantianischen Weber'schen Idee des Idealtypus, nun in das

358 Natanson 1986, S. 2.

359 Ebd., S. 3.

360 Ebd., S. 3.

361 Ebd., S. 4.

362 Ebd., S. 66.

Alltagspraktische hineingedacht.<sup>363</sup> Es sind »miniatur idealtypes«,<sup>364</sup> wie sich Natanson ausdrückt, die hier ihre alltagspraktische Wirkung entfalten. Doch er zieht deutlicher als Schütz auch eine Differenz zum epistemologischen Idealtypus der Sozialwissenschaften. Während der Weber'sche Idealtypus ein Konstrukt zweiter Ordnung darstellt, mit der die Sozialwissenschaften die Welt begreifen, sind diese alltäglichen Typisierungen Konstrukte »erster Ordnung«, die direkt im Alltag funktionieren: »The ›second-order‹ constructs of the theorist give us a purely anonymous reality through which we are able to comprehend the correspondingly anonymous ›first-order‹ constructs of human beings in daily life«.<sup>365</sup>

Ungeachtet der Veralltäglichung dieser erkenntnislogischen Operationen funktionieren beide Formen von Idealtypen auch für Natanson auf gleiche Weise. Sie teilen die grundlegenden epistemologischen Eigenschaften, insofern sie die Wirklichkeit nicht unmittelbar abbilden, sondern sie zurüsten, auf den Punkt bringen, damit *idealisiieren*. Mit anderen Worten gesagt: Typen sind Hypothesen angesichts einer letztlich nicht mehr reduzierbaren Komplexität der Welt (»›posit‹ in the indeterminacy of the world«).<sup>366</sup> Gleichzeitig sind die beiden Formen miteinander verwoben in dem Sinn, als dass die Typisierungen zweiter Ordnung auf den alltagsweltlichen Typen erster Ordnung beruhen, sodass diese auch immer natürlichsprachlich formuliert werden können und unmittelbar interpretierbar sind.

Doch auf welche Weise werden diese Idealtypen gewonnen, sowohl der ersten wie auch der zweiten Ordnung? Dies geschieht durch den Prozess der analytischen Abstraktion vom Konkreten und Singulären: Schon auf der Ebene der ersten Ordnung geschieht das Gewinnen des Idealtypus über einen hoch selektiven Abstraktionsprozess. Über Abstraktionen und Typifizierung zweiter Ordnung auf der Basis der Typisierungen erster Ordnung öffnet sich ein Zugang zur anonymen Wirklichkeit, die das Alltägliche schlechthin durchzieht: »The ›second-order‹ constructs of the theorist give us a purely anonymous reality through which we are able to comprehend the correspondingly anonymous ›first order‹ constructs of human beings in daily life.«.<sup>367</sup>

In diesem Sinne sind jegliche Typen, die die Stabilität des Wissens um die Welt ermöglichen, Abstraktionen vom Realen, das sich nur selbst in einer Unendlichkeit zerstreuter Evidenzen zeigt. Dies bedeutet auch, dass jegliche Abstraktionsleistung eine *Negation von Singulärem* darstellt, und eine Typisierung letztlich primäre Evidenzen (»primes«) und Komplexitäten verdrängt: »Abstraction is the instrument of suppression. The primes

363 Ebd., S. 27.

364 Ebd., S. 37, 66.

365 Ebd., S. 87.

366 Ebd., S. 37.

367 Ebd., S. 87.

which are suppressed are, in effect, deemed superfluous or distractive of the type», so Natanson.<sup>368</sup> Typifikation meint generell Negation primärer Materie und damit Abstraktion, in dem Sinne greifen die Typisierungen der ersten und zweiten Ordnung auf dieselbe Welt zu: »To say that suppression of the primes is characteristic of typification of all kinds is to hold that the ›miniature‹ ideal types of commonsense thinking and the ›second-order‹ constructs of scientific thought share, in strikingly different ways, the same ground of abstraction.«<sup>369</sup> Dieser Vorgang der Verdrängung von Singulärem ist für Natanson wissenschaftlich durch den Prozess der phänomenologischen Einklammerung gerechtfertigt und kommt auf der Ebene der Konstruktion erster Ordnung einer Art unbewusster Epoché des kleinen Mannes gleich.<sup>370</sup>

Auf diese Weise abstrahieren Typisierungen vom Raum der Singularitäten, auf die sich die Eigennamen beziehen, insofern tritt aufgrund der Abstraktions- und Typisierungsprozesse und der damit verbundenen Negation der namentlichen Singularitäten eine Zone des Anonymen umso deutlicher hervor. In Natasons Worten: »The greater the clarity we achieve about the mundane the more anonymous it becomes«, und: »The ›primes‹ of life have been suppressed to yield the purity of the type – more or less. Thus: the greater the purity, the greater the anonymity«.<sup>371</sup> Je klarer und reiner die typifizierte Ordnung, desto größer ist die Anonymität. Für Natanson ist damit Anonymität nicht Effekt der Typisierung, der typisierenden Tätigkeit, wie sich erwarten ließe, sondern Anonymität existiert schon *vor* der Typisierung, bildet deren Grundlage, deren Instrument: »anonymity is the central instrument of typification, the structuration of the social by way of the abstractive power of consciousness«.<sup>372</sup> Die Diskussion der Typisierungsprozesse ließe eine existierende Zone des Anonymen erst deutlich werden: »It would be seem, then, that our discussion of typification and abstraction leads to a stratum of social anonymity«.<sup>373</sup>

Anonymisierung ist die zentrale Grundlage der Typifizierung und damit der Strukturierung des Sozialen schlechthin, weil sie vom konkreten Singulären, vom Dingraum, abstrahieren kann. In diesem Sinne postuliert Natanson eine Differenzierung auch auf Ebene des wahrnehmenden Ichs, welche in dieser Arbeit<sup>374</sup> als gesellschaftsgeschichtlicher Vorgang des Auseinandertretens eines Ding- und Systemraums rekonstruiert wurde. Die Etablierung eines systemischen Raums von Typologien ist für das Indi-

368 Natanson 1986, S. 55.

369 Ebd., S. 52.

370 Ebd., S. 66.

371 Ebd., S. 114.

372 Natanson 1979b, S. 545.

373 Hervorhebung von mir. Natanson 1970, S. 14.

374 Vgl. das Kapitel *Gesellschaft als System- und Dingraum*, S. 440 ff. im ersten Band dieser Untersuchung.

viduum existenziell, um überleben zu können, dasselbe gilt entsprechend auch für die zugrunde liegenden Abstraktions- und Anonymisierungsprozesse. Anonymisierung als Negation der Singularitäten verhindere, in einer vollends fragmentierten Welt dem Wahnsinn zu verfallen. Die Typisierung ist für das Leben essenziell, sie rettet vor den potenziellen Abgründen der alltäglichen Normalität.<sup>375</sup>

Eine Welt ohne Anonymisierung und Unterdrückung der Indizes gliche in gewisser Weise einigen Aspekten des psycho-pathologischen Verhaltens. Hier ist gerade die Fähigkeit, sich von einer begrifflichen Ordnung zur anderen zu bewegen und selbst Namen und Kategorien zu gebrauchen, eingeschränkt oder überhaupt nicht mehr gegeben. Eine solchermaßen kranke Person lebt in einer partikularisierten, bruchstückhaften Welt von Augenblicken, die voneinander isoliert sind. In dieser Welt hat sie keine Möglichkeit, von Einzelheiten so zu abstrahieren, dass sie über sie hinweg oder durch diese hindurch eine öffentlich zugängliche, intersubjektive und kommunikationsfähige Welt betreten kann. *Die soziale Realität setzt das Prinzip der Anonymisierung voraus und ist darauf aufgebaut.*<sup>376</sup>

Anonymisierung rettet vor dem Irrsinn des Realen, indem es ein System von Typen ermöglicht, ein Koordinationssystem, eine Geografie der Welt mit Relevanzen und Typen, welche allerdings nur insofern funktioniert, als dass diese Ich-Geografie deckungsgleiche Zonen zu anderen Ich-Geografien aufweist und damit eine Kongruenz der Wahrnehmung und Relevanzen besteht. Damit ist aber die Frage offen, was im Dazwischen von nicht deckungsgleich markierten Zonen geschieht, was dort existiert. Um dies zu erfassen, ändert Natanson schlicht die Qualität dessen, was der Anonymitäts-Begriff ausdrückt. Anonymität sei so etwas wie eine »pure Präsenz«: »pure presence ... may be thought of as the form of pure anonymity«.<sup>377</sup> Nachdem zunächst Anonymisierung einen Prozess bezeichnet, der vom Individuum ausgeht und von ihm aus gedacht wird, gerät nun Anonymität zu einer Eigenschaft des Sozialen schlechthin. Anonymität gerät zur Chiffre für die pure Präsenz von Gesellschaft, für das, was eine auf subjektiven Perspektiven gründende Phänomenologie sonst nicht benennen kann. Anonymität ist ontologische Voraussetzung (»ontological given«) aller sozialen Erscheinungen und sogar der singulären Erscheinungen von anderen Menschen: »Being face-to-face is not reducible to the faces which look at each other. To the contrary, the faces emerge as having individual character over and against the circumstance of their being«.<sup>378</sup> Es ist gerade jene Zone des Wirklichen, die die Egologie und die Ich-Geografie der sozialen Welt überschreiten soll: »All acts of recognition are rescues of

375 Natanson 1986, S. 13.

376 Natanson 1979a, S. 85. Hervorhebung von mir.

377 Natanson 1979b, S. 542.

378 Ebd., S. 542.

identity and from the anonymous ground of presence. It is not permissible to speak here of ›my‹ anonymity or of ›yours‹.«.<sup>379</sup>

Anonymität dient also für Natanson dazu, eine Präsenz des Sozialen zu bezeichnen, das nicht konstituiert, das nicht markiert ist: sei es inter-subjektiv oder egologisch. Er postuliert einen unmarkierten Raum, der an sich existiert. Doch dieser »erscheint« auch den Menschen selbst, deren Wahrnehmungen ja letztlich Ausgangspunkt einer phänomenologischen Soziologie sind: als etwas, das so nicht geformt ist; als etwas, das die konkrete Existenz transzendent, als das ganz andere (otherness). Dieses namenlose Andere bildet eine Art Enklave im Sinnhorizont: »Yet the ›otherness‹ does present itself as the ›nameless‹.«.<sup>380</sup> Das Individuum befindet sich somit mit seiner notwendig beschränkten Ich-Geografie in einer durchwegs anonymen Welt. Natanson erkennt darin eine resultierende erkenntnislogische Gefahr. Auch im Anonymen lauert eine Gefahr des Wahnsinns, in dem es einen Sog erzeugen kann, der die Kategorien der markierten Welt wieder aufzulösen droht: »Either we must say that Schutz's notion of anonymity, even if carried to its philosophical limits, remains essentially methodological or else – and this is what I believe – the extension of Schutz's concept of anonymity leads ultimately to a desolation of common sense.«<sup>381</sup>

Doch die Radikalisierung dieses Begriffs, die gleichzeitig mit einer eigentümlichen Normalisierung der Anonymitätsvorstellung einhergeht, erweist sich als sperrig, weil Natanson das methodologische Erbe der Phänomenologie nicht verlassen kann und letztlich stets die Leistung des transzendentalen Ichs als Ausgangspunkt allen Denkens im Vordergrund bleibt. Dies bedeutet nichts anderes, als die erkenntnislogischen Grundlagen des Anonymen selbst als anonym zu bezeichnen, was nahe an einer Tautologie vorbeischürft: »In phenomenological terms, the ›genesis of our world – the world of daily life – has as its transcendental ground an originary, anonymous ego. That anonymous transcendental ego constitutes the anonymity of the life-world.«.<sup>382</sup> Das transzendentale Ego hat sich zwar anonymisiert, bleibt aber im Zentrum des Raums des Wirklichen, nichts weniger als ein Demiurg, der eine Phänomenwelt für die Lebenden aufbaut: Es fragt sich, was denn überhaupt noch zu klären bleibt, wenn Natanson schreibt, dass die basale Struktur der Welt »viewed in extremity ... is that of anonymity engaging anonymity«.<sup>383</sup> Diese Erkenntnis, dass sich die gesellschaftliche Wirklichkeit dadurch ergibt, dass ein Anonymes selbst wieder Anonymes erzeugt, erinnert letztlich an den Nullpunkt, den Husserl auf allgemeinster Ebene erreicht hatte, und auf den Natanson nun

379 Natanson 1979b, S. 542.

380 Natanson 1986, S. 98.

381 Ebd., S. 129 f.

382 Ebd., S. 140.

383 Natanson 1966, S. 263.

auf der Ebene des Sozialen trifft. Allerdings: Weshalb bedarf es dann einer Anonymisierung, wenn die Welt wie das erkennende Prinzip, das transzendentale Ego, eh schon anonym sind und letzteres eine anonyme Welt erzeugt? Es scheint, als bleibe Natanson in Husserls epistemologischem Käfig gefangen, seine Flucht bleibt auf halbem Weg stehen, im Gegensatz zu Merleau-Pontys Strategie, konsequent das Dazwischen als »Essenz« des Wirklichen darzustellen, von dem aus alle, auch die erkenntnislogischen Konstrukte, emergieren.<sup>384</sup>

### *Unruhen in Kosmion*

Wie lässt sich dieser Versuch der phänomenologischen Soziologie interpretieren, das Anonyme zu normalisieren? Waldenfels erkennt einen Aufstand des »Mundanen gegen das Transzendentale«, der sich beim späten Schütz und bei Natanson abzeichnet<sup>385</sup> und der in einer Hoffnung auf ein Zurückmelden des Wirklichen jenseits des Subjektiven gründet. Wie dieser Aufstand mit der Verwendung des Anonymitätsbegriffs in der Phänomenologie zusammenhängt, lässt sich erkennen, wenn genau beobachtet wird, mit welcher Vorstellung von Welt die Phänomenologie das gesellschaftliche Geschehen studieren will: »Theorists are model-creators, theorists are individuals who are paid to be observers«, sagt Natanson. »More than that, theorists are tinkerers of the imagination. The models of human actors and action which are built by the theorist are stripped of their concrete, life-historical biographies and endowed by their creators with no rights save those ascribed them by their authors«.<sup>386</sup> Der gesellschaftliche Stoff, mit der die Soziologie arbeitet, besteht aus Individuen und Biografien. Diese werden von kreativen Wissenschaftlern so modelliert, dass daraus eine puppenstubenähnliche gesellschaftliche Welt entsteht. Dieses Minitheater ist bevölkert von *Homunculi*, kleinen artifiziellem Menschenwesen, die der Sozialwissenschaftler selbst erschafft, in ein Modell stellt, um das soziale Verhalten studieren zu können und um sie nach seinen Vorstellungen manipulieren zu können.<sup>387</sup> Jeder einzelne Homunculus ist perfekt gestaltet, geht in seiner Funktion vollständig auf, er ist eigentlich ein Roboterwesen der Sozialwissenschaft, das in einer systemähnlichen Matrix operiert, oder in Schütz Worten: »Er [der Homunculus] ist nichts weiter als der Urheber seiner typischen Funktion, da das ihm zugeschriebene künstliche Bewusstsein nur die notwendigen Elemente enthält, die jene Funktion subjektiv sinnvoll machen«.<sup>388</sup> Diese Vorstel-

384 Vgl. Abschnitt *Am Nullpunkt der Perspektiven*, S. 157 ff. in diesem Band.

385 Waldenfels 1983, S. 24.

386 Natanson 1986, S. 44.

387 Schütz 1971f, S. 47.

388 Ebd., S. 47.

lung findet sich auch bei Natanson ungebrochen als Grundlage des wissenschaftlichen Weltbilds:

This model ... is not peopled with human beings in their full humanity, but with puppets, with *types*, they are constructed as though they could perform working actions and reactions. Of course, these working actions, and reactions are merely fictitious, since they do not originate in a living consciousness as manifestations of its spontaneity, they are only assigned to the puppets by the grace of the scientist.<sup>389</sup>

Die Gesellschaft ist aus erkenntnislogischen Gründen zusammengezuschrumpft zu einem Puppenhausmodell, in der die Puppen Typen darstellen, die der Soziologe aufstellt, mit künstlichem Bewusstsein versieht und mit ihnen spielt, um das Reale zu begreifen. Es fehlen vollständig die gesellschaftlichen Brüche, die abstrakte sich selbst verstärkenden und zerstörenden Prozesse, eine eigenständige sich entwickelnde ökonomische Dynamik, wie sie andere Gesellschaftstheorien entwickeln, es fehlt die Vorstellung der Gesellschaft als abstrakter Systemraum, es fehlen die Techniken, die Wissen über die Gesellschaft erzeugen. Das, was an Gesellschaft begreifbar, beschreibbar ist, beschränkt sich auf eine übersichtliche Welt, die verstanden werden muss.

Grundlage dafür ist bezeichnenderweise ein Gesellschaftsbild, das Eric Voegelins Arbeit entnommen wird und den Aufbau der antiken Stadtstaaten Griechenlands beschreibt. Auf die entsprechende Darlegung beziehen sich sowohl Schütz wie Natanson explizit.<sup>390</sup> Die entsprechende Textstelle in Voegelins Arbeit lautet:

Denn die menschliche Gesellschaft ist mehr als eine Tatsache oder ein Ereignis der Außenwelt, das ein Beobachter wie ein Naturphänomen untersuchen könnte. Zwar ist ihr Außenweltcharakter eine der Komponenten ihres Seins, aber im Ganzen ist sie eine kleine Welt, ein *Kosmion*, von innen her mit Sinn erfüllt durch menschliche Wesen, die sie in Kontinuität schaffen und erhalten als Modus und Bedingung ihrer Selbstverwirklichung.<sup>391</sup>

Bezeichnenderweise erscheint die Textstelle im Zusammenhang mit Voegelins Rede vom *Ende der Modernität*, es handelt sich bei diesem Werk um einen Versuch der »Wiederherstellung der Wahrheit der kosmischen Ordnung«.<sup>392</sup> Dieser Versuch der Restauration einer alten symbolischen Ordnung, des »Kosmion«, als Puppenstubenmodell der Gegenwartsgesellschaft, damit sie überschau- und untersuchbar bleibt, kontrastiert

389 Schütz 1945, S. 572. Natanson zitiert diese Stelle, um die Differenz des Wissens des Beobachters zu den beobachteten natürlichen Realitäten zu ziehen, siehe Natanson 1986, S. 90.

390 Ebd., S. 61. Schütz zitiert dieselbe Stelle, siehe Schütz 1971e, S. 388.

391 Voegelin 2004, S. 43. Hervorhebung von mir.

392 Ebd., S. 173–174.

auf eigentümliche Weise mit der globalgesellschaftlichen Perspektive, die Schütz in dem Aufsatz zum wohl informierten Bürger eröffnet hat, welcher von »anonymen Mächten« überwältigt wird. Oder mit anderen Worten gesagt: Diese überschaubaren Puppenstubengesellschaften besitzen notwendigerweise ein Außen, das selbst nicht von ihnen erfasst ist, aber nun doch als »Überwältigung« erscheint.

Das damit verbundene Problem erkennt Natanson deutlich: »The ›externality‹ of human society is a problem not only for the individual but also – and centrally – for the theoretical observer«.<sup>393</sup> Das Spiel in der Puppenstube alleine begründet damit kein Forschungsprogramm. Es muss eine Brücke hin zu diesem Außen geben, dessen Erkennen als »an sich« ver спerrt ist, doch der Weg der Überprüfung von Modellen, wie sie die Naturwissenschaften vornehmen, verbietet sich den phänomenologischen Sozialwissenschaften stillschweigend. Immerhin lässt sich ein Übergang von Modell zur Wirklichkeit suchen. Und in diesem Zusammenhang erhält der Begriff des Anonymen in der Phänomenologie seine Bedeutung und seine Funktion. Die Vorstellung des Anonymen will gerade die Weltlichkeit der Modelle sichern, die aus einer namenlosen Wirklichkeit, dem Anonymen als »Elixier« der Gesellschaft gezogen sein sollen. Oder anders ausgedrückt: Bei der phänomenologischen Soziologie kommt dem Anonymen die Funktion zu, Wirklichkeit in den modellhaften, theaterartigen Raum einzubringen, um diesen mit »purer Präsenz« zu versehen, im gesellschaftlich Realen zu erden.

Bei genauerem Hinsehen, als Bestandteil der puppenstubenartigen Modellgesellschaft, negiert diese Vorstellung von Anonymität aber gerade jene pure Präsenz.<sup>394</sup> Auch wenn das Anonyme in der phänomenologischen Soziologie eine Normalisierung erfährt, so handelt es sich letztlich nur scheinbar um eine Deproblematisierung. Denn augenscheinlich erscheint dieses Anonyme doch immer nur aufgrund einer Epoché, sei es des Alltagsmenschen, sei es des Wissenschaftlers, und bleibt in dieser Kategorie gefangen.<sup>395</sup> So erweist sich dieses Anonyme letztlich als eine gedankliche Form, die dem Denksystem der Phänomenologie entspringt, ungeachtet des Versuchs Natansons, es als eine Art Essenz oder Ding an sich erscheinen zu lassen. Denn dieses, konsequent phänomenologisch gedacht, wäre ein Widerspruch in sich.

Merleau-Ponty hat das Scheitern dieses Versuchs auf den Punkt gebracht: Die Welt sei zwar der Ort, an dem die Menschen zusammenkom-

393 Natanson 1986, S. 61.

394 In den Worten Gurvitchs: »Im Falle vollständiger Anonymität werden die typisierten Individuen als austauschbar erscheinen«, Gurvitch 1971, S. XXXI.

395 Die Vergeblichkeit dieses Ringens ist zahlreich festgestellt worden: Habermas 1988a, S. 196–197; Theunissen 1965, S. 406–412; Welz 1996, S. 199–203. Natanson argumentiert so eng mit Schütz' philosophischen Begründungen, dass er nicht darüber hinausgeht.

men. Doch: »Jeder Versuch, die Illusion des ‚Dinges selbst‘ wiederherzustellen«, hier die pure Präsenz im Sinne Natansons, »stellt in Wirklichkeit den Versuch dar, auf meinen Imperialismus und auf den Wert meines Dinges zurückzukommen. Ein solcher Versuch führt uns nicht aus dem Solipsismus heraus: Er ist ein neues Zeugnis für denselben«.<sup>396</sup> Oder anders ausgedrückt: Diese normalisierende Anordnung von Anonymität im Alltag überblendet die Tatsache, dass diese Anonymität nicht pure Präsenz ist, sondern eine Fiktion, die sich aus der theoretischen Modellierung der Gesellschaft selbst ergibt. Die phänomenologische Normalisierung enthüllt unversehens ihre Abgründe. Die Welt der Homunculi droht den Forschenden zu entgleiten. Damit, auf den zweiten Blick, ist diese phänomenologische Anonymität keineswegs ein ruhiges Gewöhnliches, sondern es droht die Subversion der aktuellen Ordnung über einen Aufstand der Homunculi, die ihre Maskerade abstreifen.

### 3.4 Imaginäre Revolutionen

Die Idee, das Anonyme ließe sich durch den Akt der Reflexion aufklären, über die rationalen Kategorien der Epoché erfassen, hat Husserl in seiner Arbeit, wie gesehen, aufgegeben. Das Reich der Phänomene bleibt von Anonymität durchwirkt, etwas Anonymes hat sie in dieser Sichtweise überhaupt erst in der Welt hervortreten lassen. Der Versuch soziologischer Klärung, Anonymität als Bestandteil der normalen sozialen Ordnung zu begreifen, wie es die phänomenologische Soziologie intendiert, führt dagegen zu Selbstwidersprüchlichkeiten oder Tautologien. Ungeachtet dessen ist es bemerkenswert, dass sich an verschiedenen Orten auf ähnliche Weise Einsichten in die Nicht-Fassbarkeit des Anonymen äußern, so bei Merleau-Ponty, aber auch, wie dieses Kapitel zeigt, bei Foucault und Castoriadis, wobei doch die Vorstellung eines Anonymen durch diese Werke erst auch produziert, respektive zumindest reimaginiert wird. Möglicherweise ist das ein Hinweis darauf, dass sich eine generelle Konstellation ändert, dass der Diskurs um die Gesellschaft und um die individuelle Existenz in eine neue Phase tritt, die die Grenzen zwischen dem, was Gesellschaft ist und was nicht, was Ich ist und was nicht, anders zieht, ohne dass die zugrundeliegenden Formen selbst schon obsolet würden. Im Zuge dieser Entwicklung wird die Idee des Anonymen gleichsam aus der abstrakten Sphäre der Bezeichnung von Dingen und Menschen herausgehoben und als eine eigene Existenzweise entworfen, die wiederum die Kategorien der Gesellschaft und des (erkennenden) Ichs entgrenzt. Was sich in den vorherigen Verwendungsweisen des Anonymitätsbegriffs in den diskutierten Gebieten der Humanwissenschaften bereits abgezeichnet hat, wird nun deutlicher zum Ausdruck gebracht. Das Anonyme gerät

396 Merleau-Ponty 1985, S. 26.

zur Grundlage eines gesellschaftlichen Seins, das sich in den sichtbaren, benennbaren Formen nur partikular abschattiert, dem dafür aber umso größere Wirkungsmächtigkeit zugeschrieben wird.

In Michel Foucaults Werk und in Carlos Castoriadis' Entwurf der Gesellschaft als »imaginärer Institution« wird der Anonymitätsbegriff in dieser Hinsicht aber nicht nur konsequent weiterentwickelt, er lässt auch eine ebenso reale wie imaginäre Wirklichkeit erahnen, welche die existierende Welt verändern könnte – nun nicht mehr als ein persönliches Projekt, wie bei Jaspers, sondern als eine Art gesellschaftliche Revolution. Dieses Anonyme muss allerdings zuerst »befreit« werden, damit es seine Wirkung entfalten kann, denn es ist gleichsam verhüllt in der Ordnung der Dinge und des Wissens.<sup>397</sup> Oder anders ausgedrückt: Im Grund aller Dinge liegt Gefährliches und zugleich etwas, das den Möglichkeitshorizont einer anderen Existenzweise in sich trägt.

Diese Konzeptionen lassen bereits erahnen, dass diese so bezeichneten anonymen Zonen auch Orte der Unruhen darstellen könnten, die die etablierte Ordnung zur Disposition stellen, Orte des Entstehens neuer anderer Welten, Utopien und Mythen. Deshalb sagt Michel Foucault auch: »Wir müssen die Anonymität erobern«.<sup>398</sup>

### *Ein anthropologischer Traum*

Foucault thematisiert das Anonyme in zwei Phasen: zu Beginn seiner Arbeit und dann, nach langer Pause, nochmals gegen Ende seines Schaffens. Die erste Diskussion des Anonymen dient ihm dazu, das Andere der bestehenden Ordnung zu artikulieren. In der zweiten Phase erhält das Anonyme wieder stärker programmatische, politische Züge. Doch zu Beginn spiegelt sich in ihm ein traumähnliches Moment, das auf seine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und Psychoanalyse verweist.

Dass dem Anonymen bei Foucault eine verblüffend ähnliche zentrale Bedeutung zukommt wie bei Husserl, ist erklärbar,<sup>399</sup> weil Foucaults frühe Arbeit sich als intensive Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls verstehen lässt.<sup>400</sup> Dreyfus und Rabinow erkennen sogar, dass Foucault Husserls Werk zu seinem Endpunkt hinführt: Bei Foucaults

397 Das Anonyme »is so obvious that it is dark«, so auch Natanson, siehe Natanson 1986, S. 23.

398 Foucault 2001d, S. 764.

399 Zur einzigen auffindbaren Schrift, die sich explizit mit dem Status des Anonymen bei Foucault befasst, gehört die Arbeit von Bordeleau 2012. Bordeleau widmet sich vornehmlich dem widerständigen Potenzial des Anonymen; in diesem Kapitel geht es indessen um die Logik des Hervortretens, den Versuch, über das Angebot des Anonymen, Widersprüche zu lösen.

400 Davon berichtet akribisch die Chronologie in der von Defert und Ewalt herausgegebenen Schrift, insbesondere sind die Jahre 1958 bis 1962 zu nennen, siehe Defert und Ewald 2001.

Werk handle es sich nichts weniger als um eine Phänomenologie, die alle Phänomenologien beende.<sup>401</sup> Foucault überwinde, so diese Auffassung, die unlösbarer Paradoxien der Phänomenologie, das Wissen im Menschen selbst zu begründen, indem er die Figur des Menschen selbst als Wissensobjekt begreift, oder anders ausgedrückt als bereits konstituiertes Objekt innerhalb einer geschichtlichen Konfiguration und nicht als das voranfängliche konstituierende Ego. Das Ich, von Husserl bis Schütz absolut gesetzt, erhält hier eine Genealogie. Welche Rolle nimmt nun aber das Anonyme bei der Verbindung zwischen Husserls Phänomenologie und Foucaults frühen Untersuchungen ein?

Dass sich Foucault mit seinem Begriff des Anonymen gegen Husserls Phänomenologie wendet, heißt auch, dass er ihr in dieser Phase seines Schaffens noch folgt, wie sich zeigen lässt. Während für Husserl das Anonyme das Abgespaltene der Konstitutionstätigkeit des erkennenden Subjekts darstellt, erscheint umgekehrt das Subjekt für Foucault als Effekt eines anonymen Raumes, der sich in der Geschichte bewegt und verändert. Husserl und Foucault markieren so gleichsam Eckpunkte einer Matrix des Denk- und Wahrnehmbaren im Reich der Phänomene.<sup>402</sup>

Die Genese des Anonymitätsbegriffs in Foucaults Arbeit verweist auf eine seiner sehr frühen Schriften, welche die Basis legt für die späteren mächtigen Theoriegebäude, bevor sein Denken, wie Waldenfels schreibt, sich hin zu einer Stelle bewegt, wo die Philosophie selbst »im Anonymen versickert«, um dort eine Art »geheime Wirksamkeit« zu entfalten.<sup>403</sup> Bei dieser Schrift handelt es sich um das Vorwort zu einer französischen Übersetzung von Binswangers Arbeit *Traum und Existenz*, die selbst länger geraten ist als der zu publizierende Text selbst.<sup>404</sup> In dieser Vorrede zeigt sich deutlich der Einfluss von Husserls Phänomenologie, was sich sogar in der Begrifflichkeit zeigt.<sup>405</sup> Mit diesem Aufsatz möchte Foucault schlicht die psychoanalytische Theorie des Traumes aufgrund einer phänomenologischen Kritik überwinden. Damit legt er auch den Pfad zu seiner weiteren Arbeit: Er will nichts weniger als eine »Wendung von der Phänomenologie zur Anthropologie« vollziehen.<sup>406</sup>

401 Dreyfus und Rabinow 1987, S. 69. Nur sporadisch, aber nicht systematisch, geht Rudi Viskers Sammelband auf die Bedeutung von Husserl für Foucault ein, Referenzpunkt darin ist vielmehr die französische Philosophie, siehe Visker 1999, S. 30–38.

402 In dieser Hinsicht wandelt Natanson irgendwo zwischen Husserls und Foucaults Standpunkt.

403 Waldenfels 1998a, S. 516.

404 Binswanger 1992.

405 Allerdings erkennt Smyth auch einen Einfluss Heideggers, siehe Smyth 2011, S. 91. Dieser (vermeintliche) Einfluss wird von Foucault selbst, der sich in phänomenologischer Hinsicht ausschließlich auf Husserl beruft, notabene nicht expliziert.

406 Foucault 1992, S. 7.

Ausgangspunkt dieser suchenden Bewegung ist die bemerkenswerte Zeitgleichheit des Erscheinen von Husserls logischen Untersuchungen (respektive deren »Prolegomena«) und der Traumdeutung Freuds, die beide im Jahr 1900 veröffentlicht wurden. Sowohl Psychoanalyse wie Phänomenologie schieben das Ich auf je unterschiedliche Weise in den Vordergrund, so Foucault, einerseits als weltenkonstituierendes Ego und andererseits als etwas, das auf beunruhigende Weise nicht Herr im eigenen Haus ist: eine Konstellation, bei der eine oberflächliche Lesart gerade davon ausgehen könnte, dass die Psychoanalyse eine Destabilisierung der phänomenologischen Konstitution darstellte.<sup>407</sup> Die Etablierung einer subjektiven Erkenntnislogik und das Auftauchen einer tiefenpsychologischen Traumdeutung besäßen indes eine tiefere Korrespondenz. Der Schlüssel hierzu liegt im Traum. Der Traum bilde, so interpretiert Foucault Binswangers Ausführungen, eine Entität, die gleichsam jenseits des bewussten Subjekts entsteht und dennoch augenscheinlich in ihm existiert: Der Traum erzeuge aufgrund einer intensiven Bildwelt eine »Anwesenheit«, die sich, von der Logik ihrer *Form* der Produktion her gedacht, nicht vollständig auf etwas anderes, etwa ein lebensgeschichtliches Ich oder ein konstituierendes Ego, reduzieren lässt. Entsprechend beurteilt Foucault die Psychoanalyse Freuds als ungenügend, diese vermöge die nicht-subjektive Wirklichkeitebene des Traumes nicht zu fassen. Die Traumerfahrung als »Rhapsodie in Bildern« berge einen Gehalt, der sogar umso reicher sei, »je weniger er sich auf psychologische Bestimmungen reduzieren lässt«.<sup>408</sup>

Die Psychoanalyse Freuds konzentriere sich einzig auf die Trauminhalte, sie analysiere lediglich die »semantische Funktion« der Bilder, die es zu entziffern gälte.<sup>409</sup> Doch die semantische Funktion bildet nur eine Dimension der Träume.<sup>410</sup> Der semantische Bedeutungshorizont von Träumen erscheint Foucault, der offensichtlich wenig Vertrauen in die Deutungskompetenz der Psychoanalyse hat, zudem enorm instabil, hypothetisch, mit anderen Worten gesagt: »Es ist der Psychoanalyse nicht gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen«.<sup>411</sup> Die Psychoanalyse scheitert nach Foucault an dem Begriff des Symbols, den sie nicht diskursiv stabilisieren kann.<sup>412</sup> Auf die Oberflächlichkeiten der Trauminhalte fixiert, vermag die Psychoanalyse nicht zu dem vorzudringen, was der Akt des Träumens selbst bezeichnet: die Tatsache also, dass ein Mensch überhaupt träumt, gemeint sind die »Modalitäten des Existierens« des Traums als solchem.<sup>413</sup>

407 Ebd., S. 13.

408 Ebd., S. 32.

409 Ebd., S. 15.

410 Ebd., S. 17, 59.

411 Ebd., S. 20.

412 Ebd., S. 21.

413 Ebd., S. 12.

Lässt sich der Traum, nun greift er Husserl auf, demgegenüber aus einem konstituierenden Ego heraus begreifen? Ist der Traum etwas Konstituiertes, im Sinne der Phänomenologie? Foucault lehnt auch diese Interpretation ab: Das, was in den Träumen auftaucht, registriert und interpretiert wird, lässt sich auch nicht alleinig auf eine subjektive Konstitution zurückführen,<sup>414</sup> die beobachtbaren Bilder weisen vielmehr eine »Widerständigkeit« gegenüber jeglicher phänomenologischen Reduktion aus, da sich die Wirklichkeit eines Symbols nicht auf die Intentionen oder die Geschichte eines Ichs reduzieren lässt:

Jedes Symbol (etwa ein mathematisches Zeichen), jedes Bild oder jedes Wort, ob ausgesprochen oder niedergeschrieben, ob im strengen Lauf der Rede oder im Träumen der Imagination, es bringt immer eines mit sich: Es taucht etwas Neues außer uns auf; was von unserer Erwartung ein bisschen abweicht; und zwar aufgrund der Widerständigkeit des bildlichen, sprachlichen oder symbolischen Materials.<sup>415</sup>

Mit der präzisen phänomenologischen Befragung des Wirklichen tritt erst dieser Widerstand der Formen hervor: Diesen erkennen zu lassen, sei gerade die bemerkenswerte Leistung der Phänomenologie. Die Phänomenologie zeige damit (allerdings wohl entgegen ihrer Intention), dass die Symbolwirklichkeiten konstituiert sind, sich aber nicht vollumfänglich als auf die subjektive Intention reduzierbar erweisen. Dies lässt auch die Traumwirklichkeit als Phänomen neu begreifen, ihre Bilderwelt wird eigentlich von der subjektiven Konstitution freigestellt.<sup>416</sup> Der Traum wird dahingehend greifbar, ungeachtet der Frage, was er bedeutet, was er repräsentiert. Allerdings sagt dies alleine für sich noch wenig über das aus, was der Traum ausdrücken könnte, vielmehr: »Der Phänomenologie ist es gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen, aber sie hat niemandem die Möglichkeit gegeben, ihre Sprache zu verstehen«.<sup>417</sup>

Foucault treibt die Phänomenologie des Traumes gleichsam über sich selbst hinaus zu einer Theorie des Ausdrucks, also zu dem, was sich im »Akt« des Träumens selbst exprimiert, und nicht, was der Trauminhalt (unbewusst) bedeutet.<sup>418</sup> Oder anders ausgedrückt: Der Traum selbst bildet sich innerhalb einer umfassenden menschlichen Wirklichkeit. An dieser Vorstellung sei die psychoanalytische Methode noch gescheitert. Sie »setzt eine radikale Objektivierung des träumenden Subjekts voraus, das seine Rolle als symbolische Figur zwischen Kulissen und anderen Personen spielt«;<sup>419</sup> dieses Subjekt spielt *im* Traum und gleichzeitig *mit* dem Traum, eine Paradoxie, die sich als Traumtheater äußert. Aus phäno-

414 Foucault 1992, S. 70.

415 Ebd., S. 26.

416 Ebd., S. 27.

417 Ebd., S. 29.

418 Ebd., S. 70 f.

419 Ebd., S. 58.

nologischer Perspektive schlössen sich damit Konstituierendes und Konstituertes in einer »radikalen Subjektivität« eigentlich kurz.<sup>420</sup>

Aber es heißt, und nun führt Foucault die beiden Stränge zusammen und entwickelt daraus etwas Neues, auch etwas ganz anderes, nämlich dass der Akt des Träumens nicht ein Abbild eines Vergangenen sein kann, sondern durch die Tatsache des Geschehens über das bereits Vorhandene hinausweist: Dass im Akt des Träumens sich eine ganze Ontologie offenbart, die auf nichts anderes reduzierbar ist als auf die menschliche Existenz selbst.<sup>421</sup> Und darin haftet dem Traum etwas Universelles an, das in ihm erst zum Ausdruck kommt: »Wie jede bildhafte, imaginäre Erfahrung ist also der Traum eine spezifische Form der Erfahrung, die sich nicht zur Gänze psychologisch erklären lässt und die den Menschen als ein transzendiertes Wesen aufweist«.<sup>422</sup> Beide, das konstituierende Ego ebenso wie das Subjekt der Psychoanalyse, verschwinden hinter der Traumwirklichkeit, in der sich nun ein anderes, allgemein Menschliches zeigt.

Das Transzendieren der Traumwelt, von dem wir oben gesprochen haben, ist weder als Objektivität aufzufassen noch ist sie wegen ihrer »Subjektivität« auf eine mystifizierte Immanenz zu reduzieren. In seinem Transzendieren enthüllt der Traum die ursprüngliche Bewegung, mit der sich die unaufhebbar einsame Existenz auf eine Welt hin entwirft, die sich als Ort ihrer Geschichte konstituiert.<sup>423</sup>

Mit anderen Worten: Der Akt des Träumens eröffnet ein ganz anderes Seinsgebiet, ein »Gewebe aus Traum und Wirklichkeit«<sup>424</sup> jenseits der Phänomenologie und jenseits der Psychoanalyse. Damit ist aber der Weg von der Phänomenologie zur Anthropologie gewiesen: »In seinem Transzendieren enthüllt der Traum die ursprüngliche Bewegung, mit der sich die unaufhebbar einsame Existenz auf eine Welt hin entwirft«, als handle es sich um eine Wirklichkeit, die sich selbst erzeugt: »Die Kosmogonie des Träumens ist der Ursprung der Existenz selber«.<sup>425</sup> Darin lässt sich eine eigentliche »anthropologische Bedeutung des Traums herauslesen«,<sup>426</sup> sie manifestiert sich nicht in der Bedeutung des Traums, sondern im Akt des Träumens selbst, der diese anthropologisch-existentielle Bedeutung *ausdrückt*.<sup>427</sup>

420 Ebd., S. 59.

421 In den Worten Foucaults: »Der Traum hat so viel Gewicht für die Bezeichnung der existentiellen Bedeutung, weil er mit seinen grundlegenden Koordinaten die Bewegung der Existenz markiert«, siehe ebd., S. 63.

422 Ebd., S. 36.

423 Ebd., S. 47.

424 Ebd., S. 71.

425 Ebd., S. 47.

426 Ebd., S. 56.

427 Worin Foucault Husserl folgt, ist eine Trennung des Symbols in die Aspekte der Anzeige, des Ausdrucks und der Bedeutung. Er sieht die Husserl'sche

Vor dem Hintergrund dieser Theorie des Ausdrucks, die sich in seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Traums abzeichnet, vollzieht nun Foucault eine ebenso erkenntnikritische wie ikonoklastische Geste gegenüber allen Formen des Subjekts, welche von der Psychoanalyse und der Phänomenologie entworfen worden sind. Denn wenn die Koordinaten der Existenz durch den Traum gebildet werden, bedeutet dies auch, dass der Fixierung auf die Traumbilder als konstituierte Bilder (wie in der Phänomenologie) oder als Ausdruck der Krankheitsgeschichte (wie in der Psychoanalyse) etwas grundsätzlich Imaginäres anhaftet: indem sie Scheinsubjekte zu »Quasi-Subjekten« transformieren.<sup>428</sup> »Subjekt des Traumes« sei nicht so sehr eine Person, die »ich« sagt, »sondern der gesamte Traum mit seinem gesamten Inhalt«.<sup>429</sup> Der Wachzustand ist die Welt der schon konstituierten Formen, der Bilder,<sup>430</sup> der Traum dagegen verweist zum Imaginären, also dem Vor-Bildlichen, das gerade dadurch einen »Modus der Wirklichkeit« darstellt.<sup>431</sup> Das Bild als »kristallisierte Form«<sup>432</sup> ist modus operandi der Alltagswirklichkeit, der Typisierung und Formung, aber gerade darin führt diese Formoberfläche des Traumes vom Eigentlichen weg, das eben nicht geformt ist. Die kristallisierten Formen, die Bilder, zerstören darin letztlich auch die Imagination: »Es [das Bild] besetzt den Platz der Imagination und jener Bewegung, die mich zum Ursprung der konstituierten Welt zurückträgt«, das Bild ist lediglich »eine List des Bewusstseins, das nicht mehr imaginieren = bilden mag«.<sup>433</sup> Dahingegen ist die Imagination »wesenhaft bilderstürmerisch«. Hier zieht Foucault auch einen Vergleich zur dichterischen Imagination, die ähnlich wirkt:<sup>434</sup> Sie zertrümmert die Formen, lässt ein Anderes jenseits und in ihnen erkennen, das tiefer reicht. Die Dichtkunst ist dazu da, die Macht und Faszination der Bilder zu »brechen«.<sup>435</sup> Traumbilder zu analysieren, dabei bereits konstituierte Formen verwendend, diese sogar rational erklärend in Bezug zu einer Lebensgeschichte zu stellen, bedeutet, blind zu sein für die anthropologischen Dimensionen der Existenz, oder mit Foucaults Worten: »Das Wachbewusstsein bemächtigt sich so seiner Traummomen-

Phänomenologie sich vornehmlich auf die Bedeutungskonstitution (oder die Eidetik respektive Signifikation) konzentrieren, während diejenige des Ausdrucks unterentwickelt bliebe, siehe Foucault 2001b, S. 123. In dieser Kritik lässt sich eine Vorwegnahme seiner eigenen späteren Theorie der bedeutungsreisen positiven Äußerung (»énoncé«) erkennen.

428 Foucault 1992, S. 59.

429 Ebd., S. 62.

430 Ebd., S. 77.

431 Ebd., S. 77.

432 Ebd., S. 77.

433 Ebd., S. 87.

434 Ebd., S. 88.

435 Ebd., S. 89.

te«, es kolonisierte die anthropologische Wahrheit eigentlich, unterwirft sie der eigenen Logik.<sup>436</sup>

Foucaults Schrift zu Traum und Existenz haftet damit etwas radikal Ikonoklastisches an, sowohl gegenüber den Traumbildern wie gegenüber dem Bild des konstituierenden Subjekts. Doch ihr Ziel ist keineswegs bloß destruktiv. Foucault will die Spuren zu einem Allgemeinen freilegen, das in den Hintergrund tritt angesichts der Tatsache, dass die konstituierten Formen und Typen, wie Natanson ja zeigte, immer auf einer Verdrängung des Heterogenen beruhen. Dem Traum kommt hier eine Schlüsselrolle zu:

Der Traum ist nicht etwa die Wahrheit der Geschichte. Aber indem er das in der Existenz auftauchen lässt, was sich am wenigsten auf die Geschichte zurückführen lässt, zeigt er den Sinn auf, den die Geschichte für eine Freiheit annehmen kann, welchen den Moment ihrer Universalität in einem objektiven Ausdruck nicht erreicht hat. Deshalb der unbedingte Primat des Traumes für die anthropologische Erkenntnis des konkreten Menschen.<sup>437</sup>

Diese Stelle lässt, auch wenn noch nicht explizit, die Bedeutung des Anonymen für Foucaults gesamtes weiteres Werk bereits hervortreten. Er folgt dabei, so zeigt sich, zunächst Husserl. Wie Husserl eine phänomenologische (eidetische) Reduktion betreibt, so löst Foucault die Kategorie des Traumes von dem konkret träumenden empirischen Individuum, doch er verankert den Traum nicht in einer konkreten erzeugenden Instanz oder Form, etwa einem transzendentalen Ego: Er sieht in ihm Signum der anthropologischen Existenz als solcher, einer Existenz, die aber durch die kristallisierten Formen der Alltagswirklichkeit verdeckt ist. Es gibt also jenseits der Ordnung der Typen, Klassifikationen, Namen einen anderen Ort, eine unmarkierte Zone der anthropologischen Existenz. Auch wenn diese nur als Traum erscheint, erhellt sie doch das Dasein der einzelnen »konkreten« Menschen. Dies ist der Ausgangspunkt, von dem aus sich die Dimensionen des Anonymen bei Foucault erschließen lassen.

### *Jenseits aller Diskurse*

Vor dem Hintergrund dieser anthropologischen Deutung des Traums lässt sich nicht nur eine Linie des Denkens von Husserl zu Foucault ziehen. Das rätselhafte Kapitel in seiner klassischen Untersuchung zur Archäologie der Humanwissenschaften in seinem frühen Werk *Die Ordnung der Dinge*, mit dem Titel *Der anthropologische Schlaf*, erhält vor dem Hintergrund der Binswanger-Schrift erst seine Bedeutsamkeit.<sup>438</sup> In dieser Archäologie des Wissens beginnt Foucault auch mit dem Konstrukt des An-

436 Ebd., S. 89.

437 Ebd., S. 89.

438 Foucault 1991a.

onymen zu experimentieren: als Suche nach einem Jenseits der »kristallisierten Formen«, die die menschliche Wirklichkeit innerhalb einer historischen symbolischen Ordnung fassen. Seine Archäologie der Humanwissenschaften verfolgt das Hervortreten des Menschen als Figur der Beobachtung, des Erkennens, des Wissens, der Reflexion, gleich wie auch das absehbare Verschwinden dieser Instanz. So war die Idee des Menschen als Objekt und zugleich Quelle des Wissens nach Foucaults berühmter These in den sogenannten klassischen Epistemen nicht vorgesehen; der Mensch und sein Erkennen kommen darin schlicht kaum vor:<sup>439</sup> Die Welt ließ sich in der Ordnung des Wissens fraglos repräsentieren. Erst die Problematierung dieser vollumfänglichen Repräsentierbarkeit der Welt lässt jene Instanz hervortreten, die die Welt überhaupt erkennt und die Erkenntnisbedingungen reflektiert, nämlich *der Mensch* als das namengebende Wesen schlechthin: »Die Anthropologie als Analytik des Menschen ... war von dem Moment an notwendig geworden, in dem die Repräsentation die Kraft verloren hatte, für sich allein und in einer einzigen Bewegung das Spiel ihrer Synthesen und Analysen zu bestimmen«.<sup>440</sup> Doch Foucaults Ikonokasmus macht auch vor diesem Konstrukt des Menschen-Subjekts nicht Halt, nachdem die Formen universaler Repräsentierbarkeit zerstört worden sind. Wie er das Subjekt der Psychoanalyse auflöst, zerstört er das Subjekt der Humanwissenschaften schlechthin, um zu einem gänzlich anonymen Anderen vorzudringen.

Diese historischen Verschiebungen der grundlegenden Kategorien ist nicht auf einzelne Denker, soziale Bewegungen oder strukturelle Momente zurückführbar. Vielmehr handelt es sich um einen »anonymen Wissenskorporus«, der die verschiedenen Formen und Figuren des Wissens immer neu in sich erzeugt und sie oft abrupt verschiebt.<sup>441</sup> Wie die verschiedenen Aussagen erscheinen, sich auflösen, sich erneut zusammensetzen, rekurrende Strukturen bilden, neue Inhalte annehmen, so erscheinen auch die Begriffe und Namen der Dinge in Texten, Büchern und Schriften aller Art »anonym« verstreut. Die Art und Weise dieser Verstreuung bildet erst einen »Diskurstyp«,<sup>442</sup> der bestimmten Erzeugungsregeln folgt: »In der Analyse, die hier vorgeschlagen wird«, so Foucault weiter, »haben die Formationsregeln ihren Platz nicht in der ›Mentalität‹ oder dem Bewusstsein der Individuen«. Sie auferlegen sich vielmehr »gemäß einer Art uniforner Anonymität allen Individuen, die in diesem diskursiven Feld sprechen«.<sup>443</sup> In gleicher Weise dient Foucault das Konzept des Anonymen auch dazu, seine Vorstellung von »diskursiver Praxis« zu erläutern:

439 Foucault 2001c, S. 698.

440 Foucault 1991a, S. 410.

441 Ebd., S. 14.

442 Foucault 1981, S. 89.

443 Ebd., S. 92.

Man kann sie [die diskursive Praxis] nicht mit dem expressiven Tun verwechseln, durch das ein Individuum eine Idee, ein Verlangen, ein Bild formuliert, noch mit der rationalen Aktivität, die in einem System von Schlussfolgerungen verwendet wird; noch mit der »Kompetenz« eines sprechenden Subjekts, wenn es grammatische Sätze bildet. Sie ist eine Gesamtheit von *anonymen*, historischen, stets im Raum und in der Zeit determinierten Regeln, die in einer gegebenen Epoche und für eine gegebene, soziale, ökonomische, geografische oder sprachliche Umgebung die Wirkungsbedingungen der Aussagefunktion definiert haben.<sup>444</sup>

Es geht bei seiner Idee der Analyse einer »diskursiven Formation« und der damit verbundenen Praktiken darum, ein Feld von Ereignissen zu untersuchen, das gleichsam jenseits der Individuen und der namentlichen Urheberschaft operiert. Diese Aufgabe setze voraus, »dass das Feld der Aussagen nicht als eine *Übersetzung* von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewusstsein oder ihrem Unbewussten, in der Sphäre der transzendentalen Konstitution) abwickeln«,<sup>445</sup> es sind Äußerungen, die hier und jetzt *für sich selbst* Geltung erlangen. Die Zone des Anonymen ist nicht mehr bloß ein Außen des Unmarkierten, sie realisiert sich in den Erscheinungsformen selbst, die nichts weniger sind als die Realisierung dieses anonymen Systems.

Mit anderen Worten gesagt bricht Foucault hier mit der Tradition der Phänomenologie, welche die Konstitution in einem transzendentalen Ego verortet, er überwindet den Punkt, wo Natanson später stehen bleiben und zögern wird weiterzugehen: Es handelt sich schlicht darum, die Geschichte der Ereignisse als solche zu analysieren, sie in »einer Anonymität entfalten zu lassen, der keiner transzendentalen Konstitution die Form des Subjekts auferlegen würde«.<sup>446</sup> Das Feld der Aussagen, das sich als Positivität der Erscheinungen des Gesellschaftlichen selbst begreifen lässt, setze im Gegenteil voraus, so wiederum in Abgrenzung gegenüber der Phänomenologie, »dass dieses Aussagenfeld nicht auf ein individuelles Subjekt, nicht auf etwas wie ein kollektives Bewusstsein, eine transzendentale Subjektivität bezogen wird, sondern dass man es als ein *anonymes Feld* beschreibt, dessen Konfiguration den möglichen Platz der sprechenden Subjekte definiert«.<sup>447</sup>

444 Ebd., S. 171. Hervorhebung von mir.

445 Ebd., S. 177.

446 Ebd., S. 289.

447 Ebd., S. 177; Hervorhebung von mir. Selbst gegen den Versuch Husserls, das konstituierende Ego zu anonymisieren, wendet sich Foucault (ohne Husserl direkt zu nennen): Man müsse sich von der Idee verabschieden, »eine Geschichte der gesagten Dinge schreiben zu können, die mit Fug und Recht gleichzeitig in ihrer Form, in ihrer Regelmäßigkeit und in ihrer Natur die Ge-

Nachdem die Formen des Subjektiven, des Egologischen sich gleichsam als Traumformen erwiesen haben, die sich nicht nach ihren Inhalten beurteilen lassen, gälte es ein »Draußen« wiederzufinden, in dem sich die Aussagen in einem »entfalteten« Raum zerstreuen,<sup>448</sup> ohne auf metaphysische Konstrukte wie den Wandel der Mentalitäten zurückzugreifen.<sup>449</sup> Foucault erkennt hier ein »praktisches Gebiet«, das autonom funktioniert und auf einer eigenen Ebene beschrieben werden muss, es ist der Herrschaftsbereich einer »Gesamtheit« von »anonymen Regeln«, stets in Raum und Zeit »determinierten« und also »historischen« Regeln, die in einer Epoche die Aussagelogik definieren<sup>450</sup> und damit auch den »möglichen Platz der sprechenden Subjekte« im Gefüge dieser Aussagen.<sup>451</sup>

Umgekehrt bedeutet dies konsequenterweise auch, dass die Ordnung der Namen, der benannten Singularitäten, eigentlich eine Behinderung der Erkenntnis eines Wesentlichen darstellt: Die Namen, nach denen sich Diskurse ordnen, überblenden eigentlich den umfassenderen Wissenszusammenhang, so legt zumindest seine paradigmatische Analyse von Diego Velázquez' *Las Meninas* nahe. Die Eigennamen seien in diesem Spiel des Gemäldes nur ein »Kunstmittel«: Sie erlauben es zu zeigen, Punkte im Bildraum zu markieren, sich durch das Bild zu bewegen. Doch wenn man hinter diese Ordnung vorstoßen möchte, der Frage sich nähern wolle, auf welche Weise Sprache und Bild sich hier konfigurieren, ohne vereinbar zu sein, »dann muss man die Eigennamen auslöschen«. Dann leuchtet durch die »graue, anonyme« Sprache hindurch die Helligkeit der Malerei auf, so die Aussage.<sup>452</sup> Das Anonyme als Signum der Krise des Benennens, wie so oft in der Geschichte des Begriffs vor Foucault, wandelt sich zur Bezeichnung der Zonen von etwas anderem, nicht De-formiertem, einem undefinierbaren Leuchten.

Foucault überschreitet damit den Horizont der Namen, er sucht nach den zugrundeliegenden Konfigurationen, die ihm ein »anonymes und allgemeines Denken« offenbaren.<sup>453</sup> Er untersucht in seiner Archäologie der Humanwissenschaften ein »Spiel der Formen, die anonym zwischen den Menschen laufen« (»qui courrent anonymement entre les hommes«); sie stellen die Grundlagen der diskursiven Formationen dar, doch sie vermögen

schichte eines individuellen oder anonymen Bewusstseins« wäre, siehe Foucault 1981, S. 178.

448 Ebd., S. 177.

449 Ebd., S. 176.

450 Ebd., S. 171.

451 Ebd., S. 177.

452 Foucault 1991a, S. 38.

453 Ebd., S. 38. Unschwer zu erkennen, übernimmt er ein Argument, das er schon angesichts der Textwelt und der Autorschaft formuliert hat. Texte sind ein »Gewimmel sprachlicher Spuren«, die ein Individuum nach seinem Tod hinterlässt und dir unter Umständen zu einem Eigennamen zusammengefasst werden, siehe Foucault 1981, S. 37.

wie Sand in beständiger Bewegung kein umfassendes Fundament dieser Formationen zu bilden.<sup>454</sup>

Die zirkulierenden Evidenzen sind nun nicht mehr Texte, Individuen, sondern eben das, was Foucault »Äußerungen« (»énonciations«) nennt. Diese Positivitäten ordnet er zu Serien, damit lassen sich wiederum Serien von Serien produzieren, ganze Formationen.<sup>455</sup> Er strebt eine Geologie von Formationen an. Die Ideen, Äußerungen, Singularitäten, die sich nicht wiederholen (im Gegensatz zu dem, was er »Aussagen« nennt) erscheinen als eine Art Vagabunden der diskursiven Formation, die *population flottante* der Wissensgeschichte, die sich miteinander verbinden, ergänzen können und so Gefüge bilden, nur um dann wieder zu verstieben. Diese nicht geordneten Äußerungen werden von Wissenschaftlern beobachtet, registriert – um bei der Übertragung auf Menschen zu bleiben: wie die Hobos in den Auffangstationen Chicagos. Und wie diese Hobos den Auffangstationen wieder entrinnen, so entfliehen die einzelnen Äußerungen flugs wieder den Schemata der diskursiven Formationen, um eine andere Identität anzunehmen. Die Geschichte der Ideen, jenseits der Zentren der Formationen, ist entsprechend auch eine Geschichte der Subversionen dieser Formationen: Unversehens können Ideen die Form eines »insidieuse pensée« annehmen,<sup>456</sup> der sich nur durch Rumoren wahrnehmbar äußert, ein Rumoren, das sich nicht mehr einem einzelnen, namenlichen Individuum oder Autor zuschreiben lässt. Oder anders ausgedrückt: Foucault selbst beschreibt die frei vagabundierenden Äußerungen in verblüffend ähnlicher Weise wie den Plebs, der sich keiner Ordnung staatlicher Beobachtung fügt.

Diese Renitenz der singulären Äußerungen, die im Raum der diskursiven Formationen zirkulieren, gegenüber ihrer Aufhebung in einen symbolischen Raum, weswegen sie anonym bleiben; diese merkwürdige Homologie der Beschreibung von verstreuten Äußerungen und der Kennzeichnung dessen, was Foucault auch als »plebejisch« bezeichnet,<sup>457</sup> beides zeigt die Möglichkeit, das Anonyme als Form der Widerständigkeit selbst zu nutzen. Denn in diesen vagabundierenden Äußerungen liegt das Potenzial, diskursive wie soziale Formationen zu sprengen. Dies bezeich-

454 Ebd., S. 195. Hervorhebung von mir. Im französischen Original heißt es: »L'histoire des idées s'adresse à toute cette insidieuse pensée, à tout ce jeu de représentations qui courent anonymement entre les hommes; dans l'interstice des grands monuments discursifs, elle fait apparaître le sol friable sur lequel ils reposent.« »Représentations« wird im Deutschen als »Repräsentationen« übersetzt, was im Deutschen etwas meint, das auf ein anderes schon Vorhandenes verweist. In Französischen ist der Bedeutungshorizont breiter: »Représentations« sind auch Vorstellungen, selbst Bilder, Inszenierungen.

455 Ebd., S. 16.

456 Ebd., S. 195.

457 Foucault 2003a, S. 542.

net auch den Modus der zweiten Verwendungsart des Anonymen bei Foucault: Das Anonyme gerät selbst zu einem Ort des Widerständigen, nämlich zu etwas, das es zu *erobern* gilt.<sup>458</sup>

Foucault selbst trifft indes hier auf die Grenzen der Sprache und des Sagbaren: So etwa, wenn er mit dekonstruktiver Absicht schreibt, dass ein anonymes Feld den Platz des sprechenden Subjekts übernehme.<sup>459</sup> Dieses »anonyme Feld« tritt schon in grammatischer Hinsicht als Aktant an die Stelle eines anderen, eines (metaphysischen) Subjekts: Es agiert selbst wieder als eine Form mit dem Namen des Anonymen, und nimmt dadurch, dass es seine Herkunft desartikuliert, beinahe einen mystischen Charakter an. Foucault versucht der entsprechenden Falle zu entgehen: Bei dem, was sich in den Äußerungen kenntlich zeige, handle es sich weder um eine gemeinsame, i.e. öffentliche Meinung, noch um eine kollektive Tatsache, die sich dem Individuum auferlege, so gegen Durkheim gewendet. Es gäbe keine anonyme Metastimme oder Instanz: Unter einer herrschenden Aussagenlogik dürfe man »keine große anonyme Stimme verstehen, die notwendig durch die Diskurse eines jeden spräche«, es handle sich vielmehr um die schiere »Menge der gesagten Dinge«, um »die Relationen, die Regelmäßigkeiten und Transformationen, die darin beobachtet werden«.<sup>460</sup>

Dennoch, diese verstreuten Äußerungen und Äußerungsmodalitäten, die sich zu Aussagen verbinden, erfahren in Foucaults Werk eine Singularisierung, sie werden eingeschmolzen zu diskursiven Einheiten, die Namen erhalten: große Namen, die Jahrhunderte überspannende Formationen bezeichnen, so die Episteme der Klassik, der Moderne, beispielsweise. Diese Taufe der Diskurse erfolgt wiederum durch ein Subjekt namens Michel Foucault und verkettet sich, über seinen immensen Erfolg, zu weiteren Diskursen der Wissenschaft und ihrer Öffentlichkeit, gerät zum zirkulierenden Wissen, das sich durch sich selbst bestätigt, je mehr der Name Foucaults gleichsam als Garant ihrer Wahrheit gilt. Doch was er über das sprechende Subjekt im Generellen sagt, muss logischerweise auch auf ihn zutreffen. Konsequent gedacht: Foucault ist sich selbst ein anonymes Feld, das den Platz des sprechenden Subjekts, hier nun »Foucault«, definiert. Auf welche Weise kann Foucault dieser Schlaufe entrinnen?

Bereits in seiner Inauguralvorlesung am *Collège de France* im Jahr 1970 imaginierte er eine andere Stimme, die sich *zugleich* mit dem Sprechenden äußert, gleichsam in seinem Hintergrund. Es gibt ein anonymes Anderes, das gleichzeitig mit dem Sprechenden als seine zweite Stimme spricht. Und diese zweite Stimme, die der ersten voraus ist, ist gleichzeitig

458 Foucault 2001d, S. 764.

459 Foucault 1981, S. 177.

460 Ebd., S. 178.

jene, die den Sprechenden Foucault in einem größeren Zusammenhang aufhebt, ihn entlastet:

In den Diskurs, den ich heute zu halten habe, und in die Diskurse, die ich vielleicht durch Jahre hindurch hier werde halten müssen, hätte ich mich gern verstohlen eingeschlichen ... Ich hätte gewünscht, während meines Sprechens eine *Stimme ohne Namen* zu vernehmen, die mir immer schon voraus war: Ich wäre es dann zufrieden gewesen, an ihre Worte anzuschließen, sie fortzusetzen, mich in ihren Fugen unbemerkt einzunisten, gleichsam, als hätte sie mir ein Zeichen gegeben, indem sie für einen Augenblick aussetzte ... Anstatt der Urheber des Diskurses zu sein, wäre ich im Zufall seines Ablaufs nur eine winzige Lücke und vielleicht sein Ende.<sup>461</sup>

Es zeichnet sich hier der Versuch des Verbergens des eigenen Namens ab, da dieser die Wahrheit des anonymen Diskurses unterminiert. Es erscheint verblüffend, wie damit eine Idee Jaspers in neuem Gewande aber ohne expliziten theoretischen Bezug wieder auftaucht.<sup>462</sup> Wenn das Ich nur wagt, sich der Macht der Sprache hinzugeben, beginnt es sich aufzulösen, sich so davon zu befreien, weil die Sprache nie der alleinige Besitz eines Egos sein kann.<sup>463</sup> An die Stelle der Innerlichkeit, die noch mit dem »Ich denke« operiere, trete eine eigene Existenzform ohne Namen, ohne Grenze zwischen Innen und Außen: eine »Form – oder weniger als eine Form, etwas formlos und hartnäckig Anonymes –, die das Subjekt seiner einfachen Identität beraubt, es entleert«.<sup>464</sup> Doch diese Formlosigkeit hat eine Stimme, von der Foucault im obigen Zitat spricht. Diese namenlose Stimme wäre ihm voraus, sie orchestriert sein Sprechen, und sie ist nicht verortbar. Sie entlastet ihn als Autor und Namensgeber von den drohenden Paradoxien seiner Rede, nämlich dass nur über Namen über das anonyme Andere der Diskurse gesprochen werden kann.

Um diese zugleich sich auflösende wie zuvorkommende Stimme überhaupt sich vorstellen zu können, imaginiert er einen namenlosen Begleiter: eine »deckungsgleiche Figur« des Selbst, eine namenlose, paradox »formlose« Figur, eine anonyme Figur, die das Recht nimmt, »unmittelbar Ich« zu sagen.<sup>465</sup> Hierzu taucht er tief in die Erzählungen von Maurice Blanchot ein, dessen Werk er die Idee des Begleiters entnimmt.<sup>466</sup> Mit dem Topos des namenlosen »Begleiters« umgeht Foucault die Paradoxie, dass er als sprechendes Subjekt die Subjekthaftigkeit des Sprechens selbst hinterfragt.<sup>467</sup> Wenn also aus dem wirren Gemurmel eine einsa-

461 Foucault 1991b, S. 9. Hervorhebung von mir.

462 Vgl. das Kapitel *Anonyme Mächte*, S. 139 ff. in diesem Band.

463 Foucault 2001a, S. 694.

464 Ebd., S. 690.

465 Ebd., S. 690.

466 Blanchot 2002.

467 Foucault 2001a, S. 690–693.

me feste Stimme hervortritt, sieht er sogleich die »Hintergrundfigur eines stets verborgenen Begleiters« auftauchen. Es ist ein Doppelgänger, der sich mit unerschütterlicher Deutlichkeit aufdränge, ein ferner Doppelgänger, der in seiner Ähnlichkeit sich präsentiert.<sup>468</sup> Es zeige sich eine »Form«, so exemplifiziert er die enigmatische Rede, die gleichzeitig das Formhafte negiert: »etwas formlos und hartnäckig Anonymes«.<sup>469</sup> Es sei dieses Formlose-Anonyme, die das Subjekt von seiner einfachen Identität befreie, indem es dieses in »zwei gleichartige, aber nicht deckungsgleiche Figuren« entleere. Das nimmt ihm das Recht, »ganz unmittelbar Ich zu sagen«, der Begleiter setzt »gegen seinen Diskurs eine Sprache«, die »unauflösbar Echo und Verneinung zugleich ist«.<sup>470</sup> Der Begleiter ist Schatten und Echo in einem, verharrt in »wesenhafter Anonymität«, er ist eine »namenlose Grenze« des Subjekts selbst.<sup>471</sup> »Ohne Gesicht und Blick«, sich immer wieder zurückziehend, den Fragen ausweichend, verweist dieser Begleiter auf eine »Nacht ohne Dunkelheit«, eine »namenlose Reinheit«, »eine vollkommene gestaltlose Sichtbarkeit«.<sup>472</sup> Dieser Andere lässt die Erfahrung eines Außenraums erahnen, die Erfahrung einer Sprache, die den Sprechenden selbst auslöscht.<sup>473</sup> In diesem »murmelnden Raum« lässt sich nun eine »anonyme, befreite und ihrer eigenen Grenzenlosigkeit ausgelieferte Sprache« gänzlich ohne Figuration vernehmen,<sup>474</sup> sie löst sich auf in ein »formloses Rauschen und Rieseln«, sie verbirgt hierin ihre eigene Macht des Verbergens.<sup>475</sup>

In dieser rauenden Rede von einer anonymen Existenzweise zeigt sich allerdings mehr als die Sehnsucht nach der Auflösung einer Ordnung, in der Foucault selbst steht. Sie gründet vielmehr in direkter Weise in der Argumentation, die Foucault in der Vorrede zu Binswangers Schrift vorlegte. Er versucht das Projekt der Anthropologie zu umreißen, indem er die bestehenden Diskurse auflöst, doch sein Diskurs wird immer mystischer. Wie ein Traumgebilde ist das Subjekt eine geformte Form, und die Form selbst verweist auf ein Anderes, das mit ihr entsteht, und dessen Wissen verborgen, nicht artikuliert ist. Das Ich, das Subjekt ist stets das Falsche, die neuen Episteme, die Foucault heraufziehen sieht, lassen es »explodieren«: »Was ist dieses anonyme System ohne Subjekt. Was denkt da? Das ›Ich‹ ist explodiert (man denke nur an die moderne Literatur) – dem folgt nun die Entdeckung des ›es gibt‹«.<sup>476</sup> Damit erweist sich der namen-

468 Foucault 2001a, S. 690.

469 Ebd., S. 690.

470 Ebd., S. 690.

471 Ebd., S. 691.

472 Ebd., S. 693.

473 Ebd., S. 694.

474 Ebd., S. 695.

475 Ebd., S. 694.

476 Foucault 2001b, S. 666.

lose Begleiter letztlich als Figuration, oder vielleicht eher Bote eines umfassenderen Anderen, das sich nicht bestimmen lässt: »Wir setzen nicht den Menschen an die Stelle Gottes, sondern ein anonymes Denken; ein Wissen, das kein Subjekt hat, Theoretisches, das keine Identität besitzt«.<sup>477</sup> Das Anonyme gerät zum Kernpunkt eines Mythos, der sich an die Stelle Gottes setzt.<sup>478</sup>

Der namenlose Begleiter, der zu alledem führt, ist damit zugleich eine prophetengleiche Gestalt, die nicht nur hilft, die aktuellen Paradoxien von Foucaults Rede zu überwinden. Sie kündigt auch die andere, neue Existenzweise an. In einem kommenden Denksystem sei das Ich als Organisationsprinzip des Wissens weitgehend erloschen. Wissen lässt sich nicht mehr zuschreiben, es zirkuliert in der Gesellschaft, ohne sich mit einer Ordnung der Namen von Individuen zu verbinden. Das Ziel der Philosophie sei es, gerade diese Möglichkeit freizulegen, sie zu kommunizieren:

»Wir denken stets innerhalb eines anonymen, zwingenden Gedankensystems, das einer Zeit und einer Sprache zugehört. Dieses Denksystem und diese Sprache haben ihre eigenen Transformationsgesetze. Aufgabe der heutigen Philosophie und all der oben genannten theoretischen Disziplinen ist es, dieses Denken vor dem Denken, dieses System vor dem System aufzudecken ... Es bildet die Grundlage, auf der unser ›freies‹ Denken entsteht und für einen kurzen Moment funkelt«<sup>479</sup>

Seine Wissenschaft, die Geschichte von Denksystemen, verspräche so gesehen einen Moment der Befreiung aus den Zwängen der Formlogik, die eine Zeit dominiert: Dazu müsste nur dieses System »vor« dem System aufgedeckt werden, das die Formungen erst erzeugt.<sup>480</sup> Foucault ist indessen vorsichtig, skeptisch gegenüber einfachen Befreiungsversuchen: Bedeutet die Befreiung vom Subjekt nicht andererseits wieder eine Abhängigkeit, eine Unterwerfung unter ein anderes System?<sup>481</sup>

477 Ebd., S. 666.

478 Damit wird Foucault zum Vordenker einer Verbindung von mystischem Anarchismus und Anonymität, siehe Keller 2021a.

479 Foucault 2001b, S. 666.

480 In dieser Hinsicht interpretiert Érik Bordeleau, dass in Foucaults Konzept des Anonymen generell ein widerständiges Motiv steckt, das letztlich in einer politischen Widerständigkeit, einer neuen Form des Politischen seinen Ausdruck findet, siehe Bordeleau 2012.

481 Das folgende Zitat lässt vermuten, dass hier Foucault selbst skeptisch gegenüber der Vorstellung einer Befreiung ist, indem so immer nur ein anderes, ein vorhergehendes System gelöst wird. So mag die Imaginationsfigur des Menschen zwar verschwinden, doch eine neue Form der Strukturierung wartet schon: »Die Art, wie die Menschen denken, schreiben, urteilen, sprechen (selbst auf der Straße, im Gespräch, in den alltäglichen Formen des Schreibens), aber auch die Art und Weise, in der die Leute die Dinge prüfen, in der ihr Empfindungsvermögen reagiert, ihr ganzes Verhalten wird von einer theoretischen Struktur gesteuert, von einem *System*, das sich mit der Zeit und von

So erweist sich die Programmatik, die Foucault hier entwirft, letztlich als abgründig. Wenn ein Archäologe des Wissens symbolische Formen erstellt, in der Evidenzen nach zentralen Epistemen organisiert und damit individualisiert werden, so kommt diese Tätigkeit in gewisser Weise der Analyse von Traumbildern durch den Analytiker gleich, der selbst eine Oberfläche von Formen im therapeutischen Gespräch hervorbringt und individualisiert, um sie zu analysieren. Doch wer sagt, dass das aufgedeckte System das letztlich Entscheidende ist? Was, wenn hinter den Idolen nur weitere Idole existieren? Auf die Nachfrage, ob er bei seiner Analyse der Archäologie des Wissens letztlich jenseits der Gedanken-Systeme gestanden sei, die er identifiziert, artikuliert hat, antwortet er auf seltsam verklärende Weise:

Bei dem Versuch, das System zu denken, stand ich unter dem Zwang eines hinter dem System liegenden Systems, das ich nicht kenne und das im selben Masse zurückweichen wird, wie ich es enthülle oder wie es sich enthüllt.<sup>482</sup>

Foucault artikuliert folglich ein Anderes, das stets zurückweicht, sobald es benannt werden soll. Es ist das, was Foucaults Rede überhaupt erst ermöglicht: eine Art mystische Existenzform, die sich dem Begreifen entzieht.

Wagt man allerdings, diese übermächtige These dennoch in Bezug zu historischen Artikulationsweisen des Anonymen zu setzen, so stellt sich die Vermutung ein, dieses Andere könnte nicht ein Vorgängiges sein, sondern etwas, das sich als eine unmarkierte Zone gerade als das Andere der Inauguration einer formenden, klassifizierenden, markierenden Kraft ergibt, die Foucault innerhalb seines Wissenssystems selbst geschaffen hat: die unhintergehbare Macht der Diskurse. Ungeachtet dessen erscheint dieses Anonyme bei Foucault zugleich auch entscheidend weiterentwickelt: Nunmehr ist das Anonyme nicht mehr die Abwesenheit des Namens eines Individuums, sondern selbst die Negation des Gattungsnamens des Menschen selbst, wie der Schluss des Werks *Die Ordnung der Dinge* zeigt. Neben der erkenntnislogischen Radikalisierung, die Husserl betrieben hat, vollzieht nun Foucault eine ontologische Radikalisierung. Hierin erreicht der Diskurs um das Anonyme einen neuen Kulminationspunkt.

### *Das Imaginäre der Namen*

Die Humanwissenschaften, so Foucaults These, sind angesichts der Vorstellung des Menschen in einen »anthropologischen« Schlaf versunken. Im Traum erscheint der Mensch selbst. Dieses Traumbild ist weder stabil

Gesellschaft zu Gesellschaft verändert, aber zu allen Zeiten und allen Gesellschaften präsent ist«, siehe Foucault 2001b, S. 666. Hervorhebung von mir.

482 Ebd., S. 667.

noch zeitlos.<sup>483</sup> Doch die imaginierte Form ist so stark, dass der Eindruck des Wachseins entsteht, der Träumende träumt, so Foucault, er besäße eine »Analytik« dafür, die ursprüngliche »Unreinheit« zu überbrücken.<sup>484</sup> Erst im Akt des Aufwachens würde auch die dominante Traumfigur des Menschen selbst verschwinden.<sup>485</sup> Dann träte ein neuer, nicht markierter, ein symbolisch leerer Raum hervor, der ein anderes Denken ermöglichte: »In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken«.<sup>486</sup> Es handelt sich zwar »um einen untägigen und grauen Raum«, aber dennoch um einen Raum »der Empirizität«.<sup>487</sup> Empirizität meint hier: Da ist etwas, das keinen Namen trägt.

Was träte in dieser Situation dann hervor? Die Arbeit des Psychoanalytikers und Marxisten Cornelius Castoriadis<sup>488</sup> reiht sich ein in den intellektuellen Horizont, innerhalb dessen auch Foucaults Auseinandersetzung mit der Phänomenologie stattfand.<sup>489</sup> In Castoriadis Arbeit zeigt sich, dass das mystische Raunen allmählich der Vision einer politischen Praxis Platz macht, einer Praxis anonymer Kollektive, die den Antinomien politischer Repräsentation entgehen soll.<sup>490</sup> Ausgangspunkt ist für Castoriadis das Gesellschaftliche schlechthin, das er in seinem Hauptwerk als *imaginäre Institution* begreift, imaginär nicht im Sinne eines Unwirklichen, sondern einer Welt von Bildern, die nicht repräsentieren, sondern Vorstellungswelten und Praktiken erzeugen.<sup>491</sup> Die Gesellschaft ist für Castoriadis also etwas ganz anderes als das Soziale bei Weber und Schütz, das sich aus den orchestraerten Handlungen und Interpretationen von Individuen ergibt.<sup>492</sup>

483 Vgl. das Kapitel zur Analytik der Endlichkeit. Foucault 1991a, S. 377–384.

484 Ebd., S. 417.

485 Ebd., S. 411.

486 Ebd., S. 412.

487 Ebd., S. 412.

488 Ich danke Peter Scheiffele für die Vermittlung seines Wissens über Castoriadis.

489 Siehe zu den vielfältigen Bezügen und Abgrenzungen innerhalb des französischen Theoriediskurses dieser Zeit die Arbeit von Dosse 1992.

490 Diese Falle der politischen Repräsentation, resultierend aus einem Vertretungsanspruch, hatte Pierre Bourdieu in klaren Worten analysiert, siehe Bourdieu 1991.

491 Castoriadis 1990a, S. 12, siehe auch die Idee einer *Forma formans* bei Cassirer 1992, S. 43.

492 Castoriadis formuliert eine massive Kritik an Webers methodologischem Individualismus und der Vorstellung, Gesellschaft ließe sich auf individuelle Handlungen rückführen und so verstehen. Er spricht von »Irreduzibilität« von Institutionen und gesellschaftlichen Bedeutungen auf »individuelles Handeln«, siehe Castoriadis 2010b, S. 207. Eine tote Sprache ließe sich lernen, studieren, die zugrundeliegenden Institutionen ließen sich begreifen. Der Rück-

Gesellschaftliche Realität resultiert aus einer Vielheit von Bildern und Wissensformen, die sich in einem fort neu produzieren: »Es ist unaufhörliche und (gesellschaftlich-geschichtlich und psychisch) wesentlich »indeterminierte« Schöpfung von Gestalten, Formen, Bildern, die jeder Rede »von etwas« zugrunde liegen«.<sup>493</sup> Doch »wer« produziert diese Bilder und Formen? Wie verändert diese Konzeptionen die Vorstellung des Anonymen als konstitutiven Bestandteils der Gesellschaft?

Der Ausgangspunkt von Castoriadis' Arbeit ist eine Marx-Kritik, angesichts der Frage, wie eine Revolution noch möglich sei. Ein wesentlicher Bestandteil dieser Kritik, nämlich die Frage des Proletariats als historischen Akteurs, steht in einem engen Zusammenhang mit der Einführung einer grundsätzlich neuen Konzeption des Anonymen. Die Vorstellung der marxistischen Theorie, deren gesellschaftlichen Wert oder »Notwendigkeit« er nicht bestreitet, wurzelt für Castoriadis in dem deterministischen Weltbild des 19. Jahrhunderts.<sup>494</sup> Diese mechanistische Vorstellung von Gesellschaft verwickelt sich für ihn in Widersprüche. Der hauptsächliche Einwand gegenüber Marx, den Castoriadis erhebt, beruht auf dessen Auffassung eines Determinismus der Geschichte, den Marx selbst nicht adäquat als Produkt einer spezifisch historischen Situation zu erkennen vermag: »Es gibt keinen Ort und keinen Blickwinkel, der der Geschichte und der Gesellschaft äußerlich wäre, der ihnen »logisch vorausginge« und von wo aus man die Theorie beider erstellen könnte ... Jedes Denken von Gesellschaft und Geschichte ist selbst deren Teil. Jeder Gedanke, was immer er enthalten mag, was immer sein »Gegenstand« sei, ist nur ein Modus und eine Form des gesellschaftlich-geschichtlichen Tuns.«<sup>495</sup> Castoriadis verneint einen externen geometrischen Standpunkt, eine systemräumliche Perspektive, die die einzelnen Positionen, Situationen bestimmen ließe, und er verneint eine dialektische Fortbewegung der Geschichte insgesamt: Vielmehr ist jede Beschreibung der Gesellschaft selbst historisch,<sup>496</sup> verändert die Gesellschaft selbst.

Gesellschaft entwickelt sich in einem fort durch Praktiken, die nicht außerhalb ihrer selbst stehen, und deshalb ist auch das Wissen um die Gesellschaft eine aktive Hervorbringung, Teil einer umfassenden Praktik.<sup>497</sup> So kommt denn auch eine Theorie des Proletariats für Castoriadis nicht von außen in die Gesellschaft, sondern es handelt sich um die Hervorbringung einer Kategorie (des Proletariats) in einem geschichtlichen Pro-

griff auf das Verstehen individueller Akteure in diesem Zusammenhang sei schlicht absurd, vgl. Castoriadis 2010b, S. 203.

493 Castoriadis 1990a, S. 12.

494 Ebd., S. 87–91.

495 Ebd., S. 12 f.

496 Ebd., S. 27–28.

497 Ebd., S. 12–13.

zess.<sup>498</sup> Insofern ist Marx' Arbeit selbst ein Wirken in der Geschichte; es handelt sich nicht um eine universelle Theorie als solche. Freilich, wenn die Subjekte der Geschichte, die Klassen, zur Disposition stehen, fragt es sich: »Wenn von der Geschichte gesprochen wird – *wer* spricht dann?«<sup>499</sup> Es sei illusorisch, dass jemand im Namen der Geschichte oder eines Kollektivs wie des Proletariats zu sprechen vermöchte: »Nie spricht jemand im Namen von jemand«, es sei denn, er besäße ein ausdrückliches Mandat.<sup>500</sup> Die Frage des Subjekts des Sprechens, die ihren Anfang in der Textwelt gefunden hat, wird auf die gesellschaftliche Entwicklung selbst übertragen. Marx erkennt das Problem, Castoriadis zufolge, vermag es aber nicht in seine Theorie zu integrieren. Marx sieht seine Theorie als Ausdruck des Standpunkts des Proletariats, der letztlich die ganze Menschheitsgeschichte auszudrücken vermag,<sup>501</sup> sie erscheint dann als Stimme, die der ganzen Geschichte einen Namen gibt.

In allgemeinerer Form ausgedrückt: Marx entwirft logische Gesetze, die gleichsam in der Geschichte präsent sind, diese in einem dialektischen Prozess vorantreiben. Gleichzeitig ist diese Geschichtslogik auf die Praxis eines handelnden Kollektivsubjekts angewiesen, des Proletariats, das der Geschichte zum Durchbruch verhilft. Wenn aber die geschichtslogischen Gesetze als solche gelten, wäre das Proletariat nur ein Heer ferngesteuerter Roboter, die der Geschichtslogik dienen, womit das Prinzip der Praxis als Durchsetzung der revolutionären Ordnung ad absurdum geführt wäre. Eine solche Konzeption lasse ganze Kollektive nur als Funktionäre der Geschichtslogik erscheinen. Dies ist für Castoriadis vor allem auch ein theorieologischer Widerspruch. Oder anders gesagt, führe Marx mit der Notwendigkeit des Kampfes und dem Postulat der Geschichtslogik zwei gegenläufige Aspekte in seine Theorie ein, die sich nicht in einem Dritten aufheben lassen, denn ein logisch determinierter Kampf sei letztlich keiner: »Im übrigen lässt sich gerade an diesem Beispiel erweisen, dass der ökonomische Determinismus auf der einen und der Klassenkampf auf der anderen Seite zwei aufeinander nicht zurückführbare Erklärungsmodelle liefern – und dass diese beiden im Marxismus nicht wirklich eine ›Synthese‹ bilden, sondern dass vielmehr das zweite Modell zugunsten des ersten beseitigt wird«.<sup>502</sup>

Der Widerspruch zeigt sich insbesondere in der Frage des Bewusstseins, respektive des falschen Bewusstseins. Wenn es ein »richtiges« Bewusstsein gäbe, dann wäre dies nur eine Widerspiegelung der Lage, im eigentlichen Sinne gar kein Bewusstsein. Paradoxe Weise gilt dies aber auch

498 Damit steht er keineswegs alleine. Siehe etwa Thompson 1987 und Bourdieu 1985b.

499 Castoriadis 1990a, S. 59.

500 Ebd., S. 14.

501 Ebd., S. 61.

502 Ebd., S. 55.

für das falsche Bewusstsein des Lebens, denn dann müsste dahinter wiederum eine Bewusstseinsform existieren, die objektiv wäre: »Glaubt man nun aber nicht an Magie, so ist das bewusst oder unbewusst motivierte Handeln des Einzelnen offenbar eine unerlässliche Schaltstelle jeder Wirkung von ‚Kräften‘ oder ‚Gesetzen‘ in der Geschichte. Es wäre demnach eine ›ökonomische Psychoanalyse‹ zu begründen, die als Ursache menschlichen Handlungen den latenten ›wahren‹ (nämlich ökonomischen) Sinn herauszuarbeiten hätte«.<sup>503</sup> Doch eine solche Determinationsmacht, die Individuen und Gesellschaft gleichschaltet, erscheint Castoriadis als widersinnig. Tatsächlich beruht für Castoriadis das ganze Funktionieren der gesellschaftlichen Logik gerade darauf, dass es in der individuellen Logik nicht aufgehen kann: »Eine Fabrik, in der die Arbeiter tatsächlich restlos zu bloßen Rädchen in der Maschinerie geworden wären und blind die Anordnung der Direktion ausführten, würde binnen einer Viertelstunde stillstehen«.<sup>504</sup> Castoriadis nennt diesen Umstand auch das »Nicht-Kausale«, um den falschen Determinismus des Gesamtsystems der Geschichte und Gesellschaft zu kritisieren.

Castoriadis' Ziel lautet demnach, einen Gegenentwurf zu diesem deterministischen Projekt zu entwickeln, der dieses Nicht-Kausale integriert, ohne die Idee der Revolution aufzugeben. Castoriadis formuliert eine paradoxe Gesellschaftstheorie, welche die Möglichkeit der totalen Erkennbarkeit wie der theoretischen Erfassung der Gesellschaft negiert, ohne die Idee der Gesellschaft, die Existenz eines gesellschaftlich Wirklichen selbst aufzugeben. Dieses paradoxe Unterfangen beruht einerseits auf einer Ablehnung der strukturalistischen wie funktionalistischen Vorstellung von Gesellschaft, welche beide die Logik des Sozialen eigentlich jenseits der »konkreten« lebenden Menschen situieren, als eigenlogische Systeme begreifen (hierin ist vor allem eine Kritik an Lévi-Strauss' Strukturalismus gemeint).<sup>505</sup> Andererseits wendet er sich aber gegen einen anderen Pol der Gesellschaftstheorie, vornehmlich jenen der Phänomenologie, die das Soziale aufgrund von konstitutiven Setzungen von Subjekten begreifen will, damit in der Nachfolge Husserls eine egologische Perspektive etabliert.<sup>506</sup>

Für seinen eigenen theoretischen Entwurf kreuzt er nun Strukturalismus und Phänomenologie eigentlich übereinander. Es handelt sich einerseits um die Idee einer gleichsam verkörperlichten, in den realen Menschen gründenden Gesellschaft (gleich wie die Phänomenologie den Körper in die Theorie integriert), und andererseits um eine subjektlose Phänomenologie (gleich wie der Strukturalismus nicht in der Ich-Perspektive denkt), die er verfolgen will, um die Möglichkeiten einer Revolution neu zu ergründen. Dieses Projekt erfordert eine zweifache Dekonstruktion:

503 Castoriadis 1990a, S. 49 f.

504 Ebd., S. 31.

505 Ebd., S. 237 ff.

506 Ebd., S. 596.

des Subjekts als konstituierenden Ursprungs und der Idee einer bloß immanent wirkenden systemischen oder institutionellen Logik. In dieser dekonstruktiven Arbeit muss aber auch eine neue Art der Verankerung des Gesellschaftlichen in der Wirklichkeit selbst gedacht werden. Diese leistet die Vorstellung der Existenz anonymer Kollektive, wie gezeigt werden soll.

### Autonomie und Gesellschaft

Das Ziel einer revolutionären Praxis, wie Castoriadis sie sieht, ist die Autonomie, konkret die Autonomie der Individuen, die nicht ohne das möglich ist, was Castoriadis als Autonomie der Gesellschaft selbst bezeichnet. Autonomisierung heißt, die Mauern zu durchbrechen, die das bestehende, konventionelle Denken errichtet hat, die Regulation durch etablierte Fiktionen zu unterminieren, um neue Fiktionen freizulegen. Denn das Individuum, auch jenes abstrahierte der Phänomenologie, ist für Castoriadis zuallererst eine gesellschaftliche Institution.<sup>507</sup> Es wird von der Gesellschaft eigentlich »hergestellt«;<sup>508</sup> die Gesellschaft, so Castoriadis' Worte, »produziert« die Individuen eigentlich über komplizierte sozio- und idiogenetische Prozesse. Aus einem kleinen Wesen mit seiner ursprünglichen genügsamen Weltwahrnehmung, in der alles »Ich« ist, wird ein gesellschaftliches und handelndes Individuum herauspartialisiert.<sup>509</sup> Doch dies meint gerade nicht, dass in einem gesellschaftlichen Prozess ein Subjekt einer bestehenden Ordnung vollständig unterworfen werde, wie es etwa die Althusser'sche Subjektpflosophie postuliert.<sup>510</sup> Denn schon im Individuum findet sich der Kern einer Autonomie, der sich gerade dann verwirklichen kann, wenn die ursprünglich-ödipale Weltsicht durchbrochen wird. Dies ist aber wiederum nur über einen gesellschaftlichen Vorgang möglich. Gesellschaft formt also nicht nur das Individuum, sondern kann ihm auch zu Autonomie verhelfen. Oder in den Worten Castoriadis': »Nur die Institution der Gesellschaft kann die Psyche aus ihrem ursprünglichen nomadischen Wahn befreien«.<sup>511</sup> Die Verkettung mit der ödipal-familialen Struktur wird durch die Gesellschaft eigentlich durchtrennt.

Dieses aus der ödipalen Struktur befreite Individuum ist selbst wiederum essenziell für die Gesellschaft, die nicht ohne Individuen »existieren« kann, respektive ohne deren Praxis zu toten, bewusstlosen Strukturen erstarren würde: Die Hervorbringung von Gesellschaft »schließt ... notwendig die Institution des gesellschaftlichen Individuums ein«.<sup>512</sup> Dies meint

507 Ebd., S. 413.

508 Ebd., S. 437.

509 Ebd., S. 437.

510 Althusser 1977.

511 Castoriadis 1990a, S. 511.

512 Ebd., S. 604.

auch: Nur durch Individuen kann die Gesellschaft auch autonom existieren. Und er erkennt: »Auf diese Weise erschafft die Gesellschaft Individuen, für die es Wahrnehmung, Sprache und Reflexion gibt und die sich als gesellschaftliche Individuen unbegrenzt selbst reproduzieren können«.<sup>513</sup> Mit anderen Worten gesagt, handelt es sich um eine dialektische Bewegung der Autonomisierung: Die Gesellschaft erschafft in gewissem Sinne gesellschaftliche Individuen, um überhaupt als Gesellschaft zu existieren; die Existenz der Gesellschaft ist aber notwendig, dass das Individuum sich von seiner bloß biologischen Existenz autonomisieren kann. Es handelt sich um eine gegenseitige Befreiung und gleichzeitig um eine gegenseitige Abhängigkeit.<sup>514</sup>

Castoriadis versteht damit Autonomie nicht in dem Sinne, wie es eine naive Opposition von »Individuum versus Gesellschaft« postulierte, also dass sich das Individuum der Herrschaft der Gesellschaft entledigen könnte und dann für sich autonom in der Welt stünde. Vielmehr durchdringt Gesellschaftliches das Individuum selbst, fabriziert es als gesellschaftliches Individuum überhaupt, und erst über diesen Weg könnte es als autonome Instanz schließlich existieren. Der gegenwärtige Zustand, von dem er spricht, ist indes der, dass dieser dialektische Zusammenhang nicht bewusst ist, weshalb es doch zu einer Abhängigkeit kommt. Das Individuum im gegenwärtigen Zustand spricht nicht, es wird gesprochen, durch die gesellschaftliche Welt, die sich in ihm spiegelt. Fatalerweise meldet sich das verdrängte Gesellschaftliche in verdeckter Form wieder: Die Menschen »verflüchtigen« sich in der »kollektiven Anonymität«, verlieren sich in der »Unpersönlichkeit« der Marktmechanismen, der Planungsrationale, den unpersönlichen Institutionen. Doch gerade aufgrund dieser Verhüllung treten sie dann nur um so wirkungsmächtiger als »Anderer« aus dieser Unbewusstheit oder anonymen Verborgenheit heraus, als marschierende Truppen mit »Maschinenpistole«, mit einem »Mobilisierungsbefehl«, als Schlange von Arbeitslosen vor den Arbeitsämtern, oder als Gefängnispopulation. Diese Individuen sind gesellschaftlich »verkörpert«, materialisiert, aber im Allgemeinen nicht im eigenen Bewusstsein präsent, sofern die Maschinenpistole nicht abgefeuert wird, keine Gefängnisneuterei stattfindet, die Belegschaft im Lohnarbeitsverhältnis still vor sich hin arbeitet.<sup>515</sup>

Die völlige Beseitigung eines »undurchschaubaren Diskurses des Anderen« im Selbst, die Aufklärung über die Existenz der Anderen, wäre allerdings illusorisch, ungeschicktlich.<sup>516</sup> Vielmehr stellt sich die Frage, wie das eigene Bewusstsein, das Selbstbild mit der Wahrnehmung anderer Menschen sich verbinden lässt, ohne dabei die Andersheit und Anwe-

513 Castoriadis 1990a, S. 605.

514 Ebd., S. 179.

515 Ebd., S. 186.

516 Ebd., S. 178.

senheit der Anderen systematisch zu verdrängen. Diese Frage ist letztlich eine nach der Bewusstheit von Gesellschaftlichkeit. Sie führt Castoriadis zur Idee des Eigennamens. Der Eigename verkörpert für ihn nichts weniger als die Ideologie einer falschen Autonomie.<sup>517</sup> Er wendet sich gegen die Vorstellung, dass Namen, vornehmlich Eigennamen, bloß singularisieren. Sie verbergen im Gegenteil bei genauerem Hinsehen eine Öffnung hin zu einem weiten gesellschaftlichen Bedeutungshorizont. Was ist damit gemeint? Streng genommen, so Castoriadis, »gibt es keine ›Eigennamen‹«, vielmehr verweise der Name eines Individuums, sei es Person, Ding, Ort, auf den »grenzenlosen Ozean dessen, was dieses Individuum ›ist‹«,<sup>518</sup> etwas, das sich nie singularisieren lässt, sondern auf die Weite des Gesellschaftlichen verweist, das sich im Gedächtnis der Körper letztlich ausdrückt. Natürlich funktionieren Namen in der Praxis als Kennzeichnung, Aufruf, Registrierung, doch sie bezeichnen auch immer ein Mehr, das darin gerade nicht bezeichnet wird. Im Prinzip hält er an der Vorstellung einer Kripke'schen Taufe fest,<sup>519</sup> ein Name ist also keine Abkürzung für eine Beschreibung, sondern eine Taufe amalgamiert einen Namen mit einer Identität; doch womit er sich mit einem Taufakt verbindet, ist mehr als mit der individuellen Existenz, obwohl der Körper einer Person damit eindeutig singularisiert wird. Der Name verbindet sich mit einem ganzen geschichtlichen Horizont, der damit aktualisiert wird. Castoriadis erklärt dies am Beispiel des Sokrates: Der Name »Sokrates«, fälschlich »Eigename« geheißen, umfasst eine für die »Bedürfnisse der Praxis hinreichend« genaue Kennzeichnung der historischen Person mit Namen Sokrates, von dem es nur einen geben kann. Doch *zugleich* enthält der Name Sokrates eine Bedeutung, die auf zahllose andere Bedeutungen sowie auf unzählige Aspekte des Seienden verweist, schlicht der griechischen Geschichte.<sup>520</sup> Semiotisch ausgedrückt: Namen denotieren nicht nur und verketten rigide, sie *konnotieren* immer auch etwas, das nicht da ist, das weder real noch notwendig rational ist, sondern gerade *imaginär*. Namen fixieren nicht nur Singularitäten, sie erzeugen einen Horizont des Möglichen, das eben nicht »eigen« ist.<sup>521</sup>

Im Namen, so Castoriadis' Erweiterung, steckt also neben seiner Funktion als rigider Designator etwas inhärent gesellschaftlich Imaginäres, ungeachtet seiner gesellschaftspraktischen oder technischen Funktion. Dies hat gerade dann eine besondere gesellschaftliche Bedeutung und kommt dann besonders klar zum Ausdruck, wenn nicht ein Einzelner, sondern ein Kollektiv mit Namen versehen und so erst hervorgebracht wird: »Diese Gruppe, dieses Kollektiv, diese Gesellschaft, was ist das? Zunächst ein

517 Ebd., S. 253–254.

518 Ebd., S. 566, 567.

519 Vgl. die Ausführungen auf S. 70 ff. im ersten Band dieser Untersuchung.

520 Castoriadis 1990a, S. 575.

521 Ebd., S. 254.

Symbol: die Insignien, mit denen sich jeder Stamm, jede Stadt, und jedes Volk stets der eigenen Existenz versichert hat. Vor allem natürlich ein Name«,<sup>522</sup> im Kripkeschen Sinne. Doch dazu kommt die historische Genese, die den Namen mit dem Kollektiv verbindet. Mehr noch, durch den historischen Akt der Taufe erhält dieses Kollektiv eine ganz neue Qualität und auch Macht, die auf die Genese als Durchsetzung eines Neuen gegen die bestehende Realität verweist. Dies alles ist angesichts des Gebrauchs des Namens nicht sichtbar präsent, notwendig nur als Abwesendes vorhanden, aber es ist letztlich auch vorstellbar, das heißt, es ist »imaginär«.

Castoriadis begründet diesen Aspekt in einer ausführlichen mengenlogischen Diskussion. Er geht dabei von der klassischen Definition der Menge, wie sie Cantor lieferte, aus (die er als naiv bezeichnet), um darin ihren notwendig enthaltenen Überschuss zu zeigen: »Unter einer ›Menge‹ verstehen wir jede Zusammenfassung von bestimmten wohlunterschiedenen Objekten unserer Anschauung oder unseres Denkens ... zu einem Ganzen«.<sup>523</sup> Dieses Ganze, das in der Bestimmung der Menge zusammengefasst wird, ist etwas, das nicht in den Teilen liegt; es ist ein Imaginäres, und wenn es mit einer Bezeichnung versehen wird, erhält dieses Imaginäre einen Ausdruck zuweilen einen institutionellen Ausdruck und soziale Macht, sofern es ein Gesellschaftliches betrifft, das Individuen vereint.

Eines der Grundprobleme des Sozialen liegt dahingehend gerade in der Frage, was die Vielen bedeuten: »Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehrn wir, was fehlt?«<sup>524</sup> Doch was »diese Gruppe, dieses Kollektiv, diese Gesellschaft« *ist*, bleibt letztlich imaginär. Symbole, Insignien sind letztlich nur Ausdruck dieses Imaginären, wenn auch äußerst wirkungsmächtige und gerade aufgrund der imaginären Kraft äußerst reale, so etwa im Konstrukt der Nation, das sich nicht negieren lässt, etwa mit dem Hinweis, dass die Menge der letztlich darunter gefassten Leute eine bloße Idee darstelle – schließlich seien unter Umständen Millionen dafür gestorben.<sup>525</sup> Die Namensgebung »setzt die Gemeinschaft als bestimmte und dauerhafte Substanz jenseits ihrer vergänglichen Moleküle«,<sup>526</sup> so weit folgt Castoriadis auch Kripkes Theorie des Namens hinsichtlich der Bezeichnung von Gattungen,<sup>527</sup> doch er weist auch darüber hinaus. Indem die Setzung sich auf Symbole bezieht, welche eine Abwesenheit meinen, wird damit eine Verbindung zu einer »anderen Realität« erst hergestellt, dem Bereich des Imaginären.<sup>528</sup> Der Akt der Taufe, um mit Kripke zu

522 Castoriadis 1990a, S. 253.

523 Ebd., S. 375.

524 Ebd., S. 252.

525 Vgl. hierzu auch die Arbeiten von Anderson 2006 und Nancy 1988.

526 Castoriadis 1990a, S. 255.

527 Kripke 1981.

528 Castoriadis 1990a, S. 255.

sprechen, kreiert nicht nur ein neues Amalgam von Symbol und Entität, er öffnet gleichzeitig auch den Raum zu einem Imaginären (was notabene selbst dem christlichen Konzept der Taufe inhärent ist).

Gleichzeitig sind diese sozialen Namen, diese gesellschaftlichen Kategorien, nicht eigentlich dadurch gefestigt, dass sie ein Imaginäres in sich tragen. Castoriadis zeigt dies anhand der Bourgeoisie als Klasse: Sie entsteht nicht aus sich selbst, sie wird in eine Gesellschaft geboren, die bereits Klassen kennt, in der hierarchische Systeme ebenso wie Praktiken der Ausbeutung üblich sind. Doch gerade dadurch, dass dieser Name der Bourgeoisie auch imaginär aufgeladen ist, dadurch seine Macht, sein Prestige bezieht, kann er auch als Name bekämpft oder negiert werden, etwa indem die »unterdrückte Klasse« lernt, auf dieses Imaginäre, das der Name mit transportiert, zu antworten, oder »indem sie das gesellschaftliche Imaginäre ... als Ganzes ablehnt und ihm [dem Namen] die Realität einer wesenhaften Gleichheit aller Menschen entgegensemmt.«<sup>529</sup> Doch hier lässt Castoriadis die Frage offen, was diese autonomisierende dekonstruktive Praktik für die Eigennamen einzelner Individuen selbst bedeutet. Einerseits kann der Eigename die Ideologie einer falschen Autonomie annehmen, doch öffnen Eigennamen gerade, indem sie mit der Gesellschaft verbunden sind, wie gesehen auch erst den grenzenlosen »Ozean dessen, was dieses Individuum ist«.<sup>530</sup> Bedeutet dann die Verweigerung des Namens, folglich die Anonymität, dass das Individuum sich vom Strom des Imaginären abschneidet und damit auch von der Vorstellung einer möglichen anderen Existenzweise? Die Geschichte der politischen Praktik der Anonymität zeigt gerade, dass hier die produktive Zerstörung des eigenen Namens dasselbe utopisch-imaginäre Moment in sich tragen kann.

### *Anonyme Kollektive*

Die Verbindung zwischen Mengentheorie und Namensgebung ist für Castoriadis letztlich entscheidend für die Produktion von gesellschaftlicher Ordnung überhaupt, auch wenn das, was er Gesellschaftliches nennt, sich darin nicht erschöpfen kann. Gesellschaftliche Ordnung besteht aus Institutionen. Und mit der Namensgebung, dem Akt der Taufe, »verdichtet und materialisiert sich die Institution«.<sup>531</sup> Institutionen werden für Castoriadis über Prozesse hergestellt, bei denen die Namensgebung eine entscheidende Rolle spielt, in Verbindung mit den mengen- und identitäts-theoretischen Prämissen, die er »wohl oder übel« übernimmt, um sie letztlich zu überwinden.<sup>532</sup> Die Institutionen entstehen einerseits über die Fabrikation und Singularisierung von Entitäten, andererseits über die Ver-

529 Ebd., S. 167.

530 Ebd., S. 567.

531 Castoriadis 1990b, S. 254.

532 Ebd., S. 310.

bindung dieser Entitäten, und schließlich über die Taufe mit einem Namen. Castoriadis nennt die Fabrikation von Singularitäten das *teukein*, das so viel meint wie herstellen, bewirken, zusammenstellen, zurichten, aufbauen.<sup>533</sup> Die Verbindung dieser Entitäten zu Einheiten, Kollektiven, die Produktion von Nexus und Gesellschaftlichem nennt Castoriadis *legein*. Die Praktiken des *legein* umfassen benennen, unterscheiden, auswählen, aufteilen, zusammenstellen und schließlich auch zählen.<sup>534</sup> *Legein* meint dasjenige, was die Singularitäten symbolisch verbindet, trennt und benennt. Doch durch diese Fabrikation von Ordnung, dieses Erzeugen von Nexus, so hatte schon Whitehead gesagt, wird auch eine Sphäre von Potenzialitäten geschaffen, indem die Verbindungen immer auch auf eine andere Weise möglich wären; es entsteht das, was nun Castoriadis Imaginäres nennt.<sup>535</sup> Doch dieses Imaginäre ist nicht einfach etwas, das sich gleichsam als Nebeneffekt ergibt, es ist selbst konstitutiv für diese Gefüge oder Institutionen, die die Praktiken des *teukein* und *legein* überhaupt erstellt haben; es weist dem Gefüge selbst einen Ort in der Gesellschaft zu, verleiht ihnen symbolische Macht und auch Wahrnehmbarkeit.

Die Schlussfolgerung, die Castoriadis daraus zieht, besteht schlicht darin, dass Gesellschaft etwas Umfassenderes bezeichnet als gesellschaftliche Ordnung, als funktionierende Institutionen. Das Gesellschaftliche ist mehr als seine Fabrikationslogik, obwohl sie ohne diese weder möglich noch denkbar ist.<sup>536</sup> Auf das institutionelle Gefüge reduziert, wäre die Gesellschaft ein toter, für sich existierender Apparat, oder in Castoriadis Worten: »Wir können das Gesellschaftliche als Koexistenz nicht mit den Mitteln der überkommenen Logik denken, das heißt: Wir können es nicht als Einheit einer Mannigfaltigkeit (im üblichen Sinne der Ausdrücke), nicht als bestimmbare Menge bestimmter und wohlunterschiedener Elemente begreifen«.<sup>537</sup> Doch wie lässt sich dieses Imaginäre fassbar machen, inwiefern ist es mehr als bloß ein Postulat?

Es gibt zusätzlich etwas, das die Errichtung von gesellschaftlicher Ordnung antreibt, die Fabrikation von Gesellschaft mit Energie versieht, vorwärtsstreibt, wiederum in den Worten Castoriadis: »Das Gesellschaftlich-Geschichtliche besteht einerseits aus vorgegebenen Strukturen, Institutionen und ›materialisierten‹ Werken (die auch immateriell sein können), zum anderen jedoch aus dem, *was* da strukturiert, instituiert und materialisiert«.<sup>538</sup> Was ist denn dieses, »*was* da strukturiert, instituiert und materialisiert«? Menschliche Gesellschaft ist für Castoriadis nicht eine unbestimmte Zahl von Individuen, sondern etwas, das sich nicht unter ei-

533 Castoriadis 1990a, S. 299, 375.

534 Ebd., S. 298–299.

535 Vgl. die Ausführungen auf S. 67 ff. im ersten Band dieser Untersuchung.

536 Castoriadis 1990a, S. 382.

537 Ebd., S. 310.

538 Ebd., S. 184 f.

nem Obergriff subsumieren lässt, etwa als Spezialfall biologischer Systeme oder kybernetischer Informationslogik. Das Gesellschaftliche mag als Struktur erscheinen, aber es übersteigt jegliche gegebene Struktur, es ist ein »ungreifbares Ferment, ungestaltet Gestaltendes«, und dennoch ist es eine Präsenz von allem und keinem.<sup>539</sup> Es ist eine instituierte und instituierende Vielheit von materialen, ideellen und menschlichen Formen.<sup>540</sup>

Die Frage bleibt: Wie lässt sich dann das Imaginäre der Gesellschaft fassen, als etwas, das mehr ist als ein Gefüge von biologisch-kybernetischen und technischen Automaten, was ist die Realität des Imaginären? Hier greift er auf das phänomenologische Argument der Leiblichkeit zurück: Gesellschaft muss letztlich auch einen körperlichen Ausdruck besitzen.<sup>541</sup> Der Körper ist für Castoriadis eine »materielle Struktur, die einen virtuellen Sinn in sich trägt«.<sup>542</sup> Der Körper ist gleichsam der Ort, der nicht entfremdet sein kann, das heißt: nicht auflösbar ist in einer institutionellen Struktur. Der Körper bedeutet Partizipation an der Welt, er ist ursprünglich, er konstituiert die erste Form eines Bedeutungsuniversums; er ist durch und durch in der »Welt«, weder abstrakte Kategorie noch Monade.<sup>543</sup>

Die ontologische Bedeutung körperlicher Präsenz für die Gesellschaft bedeutet aber gerade nicht, dass Individuen Gesellschaft stiften, oder eine Menge von Subjekten, weil Individuen, wie gesehen schon selbst sozial »fabriziert« sind. Doch hier erscheint nun der psychoanalytische Aspekt: Die Körperlichkeit verbindet sich mit der Psyche, beides ist verschmolzen über Begehrungen, Wünsche, Ängste, wobei dies als Gesamtes der vollständigen gesellschaftlichen Unterwerfung widersteht. »Die Institution der Gesellschaft kann die Psyche als radikale Imagination niemals in sich aufsaugen – und eben dies ist eine positive Bedingung der Existenz und des Funktionierens der Gesellschaft«.<sup>544</sup> Dialektisch gewendet heißt dies: Gerade weil es ein Psychisch-Körperliches gibt, ist die Gesellschaft in gewissem Sinne auch autonom. Entsprechend ist die Gesellschaft auch nicht auf eine Ordnung der Individuen rückführbar, wie gesehen; und sie war es nie. Die fortschreitende Dialektik zwischen Psychisch-Körperlichem und gesellschaftlichen Institutionen erzeugt ein Gesellschaftlich-Geschichtliches, das sich nicht auf das Intersubjektive reduzieren lässt.<sup>545</sup> Castoriadis folgert daraus: »Das Gesellschaftliche setzt sich aus Intersubjektivem zusammen, ist

539 Ebd., S. 191.

540 Ebd., S. 44.

541 Ebd., S. 194.

542 Ebd., S. 180.

543 Ebd., S. 180–181.

544 Ebd., S. 529.

545 Halfbordt und Wolf 2006, S. 135. Castoriadis steht mit dieser Konzeption nicht alleine: Als Ergänzung einer solchen Verbindung zwischen Psyche und Gesellschaft könnte auch Norbert Elias' Zivilisationsgeschichte aufgeführt werden, siehe König 1993. Eine Verbindung zwischen Freud und Marx fin-

ihm aber auch vorausgesetzt«. Für Castoriadis ist damit Intersubjektivität nur Teil und Moment des Gesellschaftlichen selbst, existiert als, wie er sagt, Teil einer »gesellschaftlichen und geschichtlichen Existenz«, die ihr blueht.<sup>546</sup> Wenn indes das Individuelle nicht im Gesellschaftlichen aufgeht und das Gesellschaftliche nicht im Individuellen, besäße jede gesellschaftliche und individuelle Form etwas, das in der spezifischen historischen Formation von psychisch-körperlicher Existenz und Gesellschaft nicht aufgeht. Aber gerade dieser Rest, diese unmarkierte Zone, ist für Castoriadis der Bereich, in dem die Ordnung selbst erzeugt wird, ohne den sie in ewiger Selbstbezüglichkeit erstarren würde.

Castoriadis bezeichnet diesen produktiven Rest als schöpferisches Element<sup>547</sup> der Gesellschaft, die sich über diesen Rest so eigentlich selbst hervorbringt; aus ihm »quillt« etwas, das er desgleichen metaphorisch, aber auch mit seiner Theorie begründet und mit Pathos als »Magma« bezeichnet.<sup>548</sup> Magma ist unstrukturierte Form, Masse. Mit dem Begriff versucht er weniger auf ein ursprüngliches Chaos hinzuweisen, sondern er will zeigen, dass die Gesellschaft als Koexistenz von Vielen, Gegenwärtigen, Vergangenen und Zukünftigen sich mit den Mitteln der (Mengen-)Logik nicht denken ließe. Das Magma widersteht auch stets, eine »Einheit einer Mannigfaltigkeit« zu bilden, die sich als bestimmbare Menge von Elementen festlegen ließe, die ja selbst schon wieder gesellschaftlich wären. Vielmehr meint Castoriadis damit eine »nicht-mengenförmige Organisationsweise einer Mannigfaltigkeit«.<sup>549</sup> Bei der Hervorbringung von Gesellschaft habe man es genau mit solchen Magmen zu tun, mit einem *Magma von Magmen* sogar.

Castoriadis' Magma, trägt neben seiner ontologischen Dimension in Bezug zur Mengenlehre, auch die Bedeutung einer gewaltigen, zerstörerischen Energie in sich, und ebenso einer gleichzeitig gesteinsbildenden Masse. Inseln können über Magmaströme aus dem Meer entsteigen, letztlich schwimmen die Kontinente, die sichtbare und materiale Ordnung selbst, auf Magma, das selbst nicht sichtbar ist. Nur zuweilen eruptiv, katastrophisch und von den Geologen oft nicht vorhersehbar, vermag es als Ursache des Vulkanismus, als Lava auf die Oberfläche hervorzubrechen,

det sich stillschweigend auch in der »dialektischen Fantasie« der Frankfurter Schule, siehe Jay 1976.

546 Castoriadis 1990a, S. 184.

547 Ebd., S. 307.

548 Castoriadis schildert die Geschichte dieser Metapher in Castoriadis 2010a, 1990a, S. 310. Er hatte sie nach langem Suchen beim Kollektiv Bourbaki gefunden. Letztendlich hat sie Gründe in der Kontextualisierung der Mengentheorie und bezieht sich für Castoriadis zuallererst auf die Frage der Zerlegbarkeit einer Totalität. Doch er sagt auch, dass er den Begriff wegen seiner Konnotationen gewählt habe, weil er sich eignet, normalsprachlich darüber zu reden, siehe Castoriadis 2010a, S. 118.

549 Castoriadis 1990a, S. 310.

zu zerstören, um dann, erkaltet, eine fruchtbare Fläche zu bilden. Aber immer ist Magma nicht schon Form, es ist meist ein unsichtbarer Strom, ein unsichtbares Feld; mit anderen Worten gesagt bildet es ein unmarkiertes Etwas. Von daher gereicht ihm die Vorstellung des Magmas dazu, ein Jenseits dessen zu zeichnen, was die Institutionen und Namen überhaupt erst hervorbringen, ein notwendig vorgängig Reales also, das nicht bloß nebulös oder als analytischer Effekt erscheint. Aber diese Vorstellung von Magma muss dennoch auf irgendeine Weise mit dem Bereich der Gesellschaft und des Menschlichen in Verbindung gebracht werden, es wäre sonst eine Wirklichkeit ohne »Fleisch«,<sup>550</sup> denn die Gesellschaft steht für Castoriadis nicht außerhalb der Körperlichkeit von Individuen, sondern bildet sich über sie, mehr noch in und durch die leibliche Präsenz der Individuen.

Wenn das Magma also nicht schon (symbolische) Ordnung ist, stellt sich die Frage, wie diese Konzeption denn material fassbar wird, nicht bloß Metapher darstellt, sodass die Gesellschaft selbst schlicht ein Phantasma bliebe. Letztlich sucht Castoriadis ja immer nach einer revolutionären Praxis – mit dem bloßen Hoffen auf einen Magmstrom geschähe nicht viel. Doch wo bildet sie sich und wie? Castoriadis' lapidare Antwort auf diese Frage lautet: Man kann es nicht wissen. Das Geschehen des Magmas ist eher ein Unbewusstes der Gesellschaft selbst. Denn gleich wie sich das Unbewusste nicht verdrängen, beseitigen ließe, so werde eine Gesellschaft sich selbst nie vollständig transparent sein. Ein solches »absolutes Wissen«, das von allen bekannt würde, wäre nur in einer Gesellschaft ohne Wirklichkeit, ohne körperliche Realität denkbar;<sup>551</sup> »Niemals wird eine Gesellschaft völlig transparent sein, schon deshalb nicht, weil die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, sich selbst niemals völlig durchschauen«, und weiter: »das Gesellschaftliche schließt etwas ein, das sich als solches immer entzieht«.<sup>552</sup>

Dieses Postulat der unmöglichen Wissbarkeit der Gesellschaft und der Existenz unterirdischer, respektive unbewusster Magmaströme, die wiederum die Gesellschaft als Bereich des Nicht-Identischen hervorbringen, sind für Castoriadis' Argumentation absolut entscheidend, denn sie eröffnen erst die Möglichkeit für das, was er als revolutionäre Praxis bezeichnet: Praktiken ohne Namen, ausgeführt von Kollektiven, die nicht schon einer Mengenlogik subsumiert sind. Zur Bezeichnung dieser negativen Positivität greift er – entlang der vorliegenden Untersuchung sehr folgerichtig – zum Konstrukt des Anonymen, aber dieses Anonyme kann gemäß seiner Logik der Körperlichkeit der Gesellschaft nicht als solches existieren, es kann auch nicht über Praktiken des *legein* und *teukein* zu einer Organisation gerinnen; es sind vielmehr anonyme Kollektive und ihre an-

550 Ebd., S. 194.

551 Ebd., S. 194.

552 Ebd., S. 191.

onymen Praktiken, die namenlose, unbekannte, unverbundene Träger des Magmas sind, vielleicht das Magma selbst bilden. Aus den anonymen Kollektiven entstehen imaginäre Vorstellungshorizonte wie konkrete Institutionen, ohne dass diese Hervorbringung adressierbar wäre (womit wiederum an Tardes Theorie der anonymen Anfänge von Nachahmungsströmen erinnert wäre).<sup>553</sup> Castoriadis geht nun so weit, das Gesellschaftlich-Geschichtliche, die Gesellschaft also in der Zeit, sogar mit der Vorstellung des anonymen Kollektivs gleichzuschließen:

Das Gesellschaftlich-Geschichtliche *ist* das *anonyme Kollektiv*, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfasst, das jede Gesellschaft in eine Kontinuität von Gesellschaften einreicht, in der gewissermaßen auch die vergangenen, anderswo bestehenden und sogar künftig erst entstehenden gegenwärtig sind.<sup>554</sup>

Das anonyme Kollektiv ist zugleich real wie imaginär. Es ist körperlich (somatisch), aber nicht unmittelbar sichtbar präsent. Denn obwohl das anonyme Kollektiv seinen materialen Ort hat, transzendierte es auch die konkrete zeit-räumliche Präsenz. Dahingehend ist es die Quelle des radikal Imaginären und damit des »Magmas« der Gesellschaft selbst. Dieses »offene Strömen des anonymen Kollektivs« formt das Gesellschaftlich-Geschichtliche unweigerlich: Es umfasst sogar jene, die namenlos die gegenwärtige Welt gebaut haben, desgleichen jene, die als Imagination der Zukunft ihre Wirkung in der Gegenwart entfalten. Dahingehend ist dieses anonyme Kollektiv nicht einfach die Summe einzelner realer Individuen, die eine unbegrenzbare Menge bilden, denn als Individuen sind sie ja selbst schon gesellschaftlich. Vielmehr durchdringt das anonyme Kollektiv alle Formen der Präsenz auch einer einzelnen Person selbst:

Die gesellschaftlich-geschichtlichen Dimensionen als Dimension des *Kollektiven und Anonymen* stellt jeden und alle in ein simultanes Verhältnis von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, von Beteiligung und Ausschluss. Es kann gar keine Rede davon sein, dieses Verhältnis abzuschaffen oder in einem wie auch immer vage definierten Sinne »beherrschen« zu wollen. Das Gesellschaftliche, das sind alle und ist keiner.<sup>555</sup>

553 Dies ist genau der Ansatzpunkt der Kritik von Jürgen Habermas an Castoriadis: Er sieht keine Zurechenbarkeit der Praxis für »intersubjektive, vergesellschaftete Individuen«, siehe Habermas 1985, S. 383. Das ist allerdings Kern der Sache, die überhaupt erst Autonomie ermöglicht. Denn Zurechenbarkeit in einer aktuellen Gesellschaftsformation bedeutet gemäß Castoriadis' Logik bereits Entfremdung, da das zurechenbare Individuum gesellschaftlich konstituiert ist.

554 Castoriadis 1990a, S. 184. Hervorhebung von mir.

555 Hervorhebung von mir ebd., S. 191.

Diese radikal materiale wie imaginäre Existenz eines anonymen Kollektivs ist im Allgemeinen schlicht nicht vorstellbar oder adressierbar, aber dies sei letztlich auch nicht notwendig, um in der Gesellschaft handeln zu können,<sup>556</sup> denn »um ein gesellschaftliches Individuum zu sein, braucht sich niemand die Totalität der gesellschaftlichen Institution und die von ihr getragenen Bedeutungen ›vorzustellen‹; das könnte auch niemand«.<sup>557</sup>

Nun schließt sich auch der Kreis zur Nicht-Wissbarkeit, zum gesellschaftlich »Unbewussten« des anonymen Kollektivs: »Es ist das, was nie-  
mals fehlt und doch fast nie als solches da ist; ein Nichtsein, das wirkli-  
cher ist als alles Sein, in das wir eingelassen sind, das uns aber niemals  
*in persona* sichtbar gegenüber treten kann«.<sup>558</sup> Eine Gesellschaft, die voll-  
ständig um sich weiß, respektive eine Gesellschaft, deren Mitglieder sich  
selbst gegenseitig transparent wären, eine Gesellschaft, die in ihren  
Institutionen aufginge, wäre undenkbar. Castoriadis exemplifiziert dies an  
einem Gedankenmodell: Eine biologische Mutation führe dazu, dass je-  
des Gesellschaftsmitglied mit den anderen telepathisch verbunden wä-  
re, es gäbe keine Inauthentizität, keine Lügen, kein Geheimnis; dies lie-  
ße unverzüglich ein Chaos entstehen, die Gesellschaft zerstiele vollstän-  
dig.<sup>559</sup> Doch im Konkreten zeigt sich die Realität des anonymen Kollek-  
tivs sehr wohl: beispielsweise in der Kreation von Institutionen wie der  
Sprache, den Verwandtschaftsbeziehungen, den Ideen, in den vielen sicht-  
baren Erscheinungsweisen der Gesellschaft selbst, die nicht auf einzelne  
Autoren und Erfinder rückführbar sind, oder in den Worten von Casto-  
riadis selbst: »Die Institutionen und die gesellschaftlichen imaginären Be-  
deutungen sind Schöpfungen des radikalen Imaginären, des gesellschaft-  
lich instituierenden Imaginären, sowie der schöpferischen Fähigkeit des  
anonymen Kollektivs, die zum Beispiel in der und durch die Schöpfung  
von Sprache, Familienformen, Sitten und Gebräuchen, Ideen usw. deut-  
lich zum Ausdruck kommt«.<sup>560</sup> Institutionen, so etwa die Sprache, sind  
Schöpfungen des »gesellschaftlich-geschichtlichen Feldes«, das für Casto-  
riadis synonym ist mit dem anonymen Kollektiv. Das Entstehen solcher  
Institutionen, ihre Existenz transzendent jede produzierende Praktik ein-  
zelner Individuen, konkreter Mengen von Individuen oder sinnstiftender

556 Er gebraucht hier die Metapher des Arztes, der heilen könne, auch ohne ei-  
ne vollständige Theorie des Organismus zu besitzen. Niemand käme auf den  
Gedanken, den Ärzten die Ausübung der Medizin »mit der Begründung zu  
verhindern, es liege bisher keine befriedigende Theorie des Organismus als  
Ganzheit vor, ja nicht einmal eine genaue Definition von Gesundheit«. Der  
Arzt geht immer vom Organismus als Ganzem aus, ohne dieses Ganze voll-  
ständig zu kennen, siehe ebd., S. 151 sowie ebd., S. 125.

557 Ebd., S. 598.

558 Ebd., S. 191.

559 Ebd., S. 194.

560 Castoriadis 2012b, S. 120.

einzelner Subjekte.<sup>561</sup> Castoriadis sieht das Problem, dass selbst der Begriff des Kollektivs eine Singularisierung voraussetzt. So kann ein Kollektiv realiter nur als bereits instituierter existieren, dann, wenn es auf irgendeiner Weise symbolisch zentriert ist (über Namen, Götter, Gesetz der Geschichte, Marktmechanismen). Solche Institutionalisierungen bergen aber die Gefahr zu erstarren, unantastbar zu werden und sich ihre eigenen konformen Individuen zu schaffen:<sup>562</sup> Sie bedeuteten den Sieg der Ordnung über das Imaginäre, gerade dies gälte es über eine revolutionäre Praxis zu verhindern.

Die revolutionäre Praxis besteht deshalb darin, diesen institutionellen Wiederholungszwang, die erstarrte Ordnung zu durchbrechen und so neue Autonomie zu schaffen. Dies kann aber nicht mit denselben Mitteln der Institutionen getan werden, deren inhärenter Widerstand gegen Veränderung gerade das Problem darstellt. Die Autonomie der Gesellschaft besteht also gerade nicht darin, Zonen des Indeterminierten zu erobern, genauso wenig wie es darum geht, das Unbewusste durch das Ich zu vernichten. Vielmehr geht es bei Castoriadis' Vision darum, solche Zonen des Unmarkierten überhaupt zu schaffen, um so ein radikales Imaginäres als kollektive Praxis freizusetzen.<sup>563</sup> Dazu gehört, zuallererst ein Wissen zu ermöglichen, das den Blick auf die Möglichkeit eines Anderen, das nicht determiniert ist, öffnet.

Damit etabliert Castoriadis schlicht eine andere Vorstellung von Revolution. Marx sah sie bekanntlich geschichtsnotwendig heraufziehen. Für Castoriadis braucht es zunächst eine Befreiung des Imaginären als Möglichkeitsbedingung revolutionärer Praxis: Es ist ein Appell an das Wissen, dass ein Anderes möglich ist, aber dass dieses Andere nicht automatisch kommt, sondern auf eine »radikale Zerstörung der bekannten Institutionen der Gesellschaft« angewiesen ist, um eine neue bessere Gesellschaft zu erschaffen. Revolutionäre Politik bezeichnet eine Politik, welche die Existenz einer Totalität anerkennt, ohne diese volumnäßig darstellen zu wollen.<sup>564</sup> Diese revolutionäre Praxis gründe wiederum in einem »politischen Tun« ebenso wie in einem »politischen Denken«, das eine sich »selbst schöpfende« Gesellschaft akzeptiert. Um ein grundsätzlich Anderes zu erkennen, zum Durchbruch zu verhelfen, beruht diese Politik auf unmarkierten Zonen, auf einer »Unbestimmtheitsmarge«,<sup>565</sup> die in letzter Instanz, wenn auch technisch und institutionell durchdrungen, doch auf menschlichen Praktiken und Präsenzen beruht. Die Idee des »Gesellschaftlich-Geschichtlichen als anonymes Kollektiv«, seiner Existenzwei-

561 Halfbrodt und Wolf 2006, S. 135.

562 Castoriadis 2012b, S. 120.

563 Ebd., S. 120.

564 »Revolutionäre Politik besteht darin, die Probleme der Gesellschaft als Totalität anzuerkennen und deutlich zu machen«, siehe Castoriadis 1990a, S. 154.

565 Ebd., S. 250.

se als »instituierendes und Bedeutung schöpfendes radikales Imaginäres« überbrückt nicht nur die sonst irreduzible Kluft zwischen Psyche und Gesellschaftlichem,<sup>566</sup> die durch dysfunktionale verhärtete Strukturen aufrechterhalten wird. Sie bildet vor allem auch die Basis einer Revolution, die nicht schon einer institutionellen Logik unterworfen ist, getragen von einem anonymen Kollektiv, das dann wie ein Magmstrom durch die Strukturen hindurchbricht und sie auflöst.<sup>567</sup>

*Die Spuren verlorener Revolutionen*

Castoriadis' Theorie zeigt auf den ersten Blick eine Art Selbstwidersprüchlichkeit. Das Postulat der Unmöglichkeit des Erkennens eines Ganzen trägt genau jene Kennzeichen, die Castoriadis an einer generellen Gesellschaftstheorie kritisiert: Es gibt sich zeitlos allgemein als Bestandteil einer umfassenden Theorie. Doch dieser gesellschaftstheoretische Entwurf ist letztlich nur Mittel zum Zweck. Er ist ein notwendiges Bemühen, um ein Verborgenes freilegen. Um zu einem Nicht-Markierten und Anonymen vorzustoßen, muss Castoriadis nämlich stets eine Ordnung entwerfen, um ein Revolutionäres überhaupt als ein Anderes denkbar zu machen, das nicht schon institutionell kontaminiert und determiniert ist. Seine Theorie ist gedacht als eine Intervention, und bringt gerade, parallel zu Foucaults Rede vom Anonymen, damit eine andere Dimension in die Anonymitätsdiskurse ein, die sich auch schon bei Foucault abgezeichnet hat.

Die Formulierung von anonymen Kollektiven als Trägern des gesellschaftlich Imaginären trägt selbst Züge einer breiteren gesellschaftlichen Konstellation, die durch eine gescheiterte Revolution gekennzeichnet ist (ohne dass sie sich darauf reduzieren ließe). Zur Zeit, als Castoriadis das Werk verfasste, verflachte die revolutionäre Energie der Achtundsechziger, der Ruf nach der »Fantasie an die Macht« war verhallt,<sup>568</sup> übrig blieb die Wahrnehmung eines immensen Spektakels von Bildern.<sup>569</sup> Die revolutionären Gruppen der 1960er-Jahre waren zu diesem Zeitpunkt selbst schon ausgedeutet, ihre Herkunft bestimmt.<sup>570</sup> Die soziologischen Merkmale der Träger der 68er-Bewegung wurden bis ins letzte Detail durch umfangreiche internationale Surveys erhoben, durch neue Computertechno-

566 Castoriadis 2010b, S. 206, 2010a, S. 112.

567 Dies bedeutet keineswegs, und es wäre in seinem Theoriegebäude unlogisch, dass sich das anonyme Kollektiv als solches in einer Art Vollversammlung artikuliert und konstituiert, vielmehr bildet seine Imaginationskraft den Identifikationskern eines anderen, »starken« von der gesellschaftlichen Heteronomie losgelösten »Wir«, siehe Castoriadis 2012a, S. 87. Wie dieses aussehen könnte, darüber muss sich auch Castoriadis ausschweigen.

568 Gilcher-Holtey 1995.

569 Debord 1978, S. 3 f.

570 Bourdieu und Passeron 1969.

logen,<sup>571</sup> die damals auftauchten, verrechnet und statistisch gedeutet.<sup>572</sup> Selbst die kulturelle Ordnung der 1970er-Jahre wurde von der Forschungsgruppe um Pierre Bourdieu zeitgleich mit dem Erscheinen von Castoriadis' Werk desillusionierend analysiert, *en detail* korrespondenzanalytisch kartografiert. Bourdieus Ergebnisse gingen dahin, dass die körperlichen unbewussten Praktiken der Individuen nicht einen Ort der Widerständigkeit darstellen, sondern habituell diese Ordnung reproduzieren.<sup>573</sup> Doch den vermessenen Systemraum der Gesellschaft, die Logik der sozialen Felder hat Castoriadis mit der Mengen- und Identitätslogik durchaus als Realität zur Kenntnis genommen, sie sind eingespielen in seine Theorie; dennoch überschreitet Castoriadis diesen sich selbst reproduzierenden Raum hin zur Imagination der Existenz eines anderen, anonymen Kollektivs, das körperlich existent, aber zugleich nicht symbolisierbar bleibt, doch stets präsent ist: eine neue Form eines »revolutionären Potenzials«.

Die anonymen Kollektive vergegenwärtigen sich für Castoriadis in einem Nicht-Raum, in einem Nicht-Ort, in einem Dazwischen von sozialen Räumen und Identitäten, oder anders ausgedrückt: in einem *Utopos*, der aber gleichzeitig höchst real ist. Dieser ist so machtvoll, dass er Institutionen wie die Sprache gebiert. Anonyme Kollektive siedeln sich an zwischen Imaginärem und Realem, lassen diesen Nicht-Raum überhaupt vorstellbar werden; sie sind – ein *Topos*, der in anderer Form schon in der *Chicago School* aufgetaucht ist – zentraler Produktionsort von Gesellschaft.

Diese Artikulation eines gesellschaftlichen Anonymen als Imaginationsraum und gleichzeitig als intervenierende Praxis bezeichnet, zusammen mit Foucaults Forderung »wir müssen die Anonymität erobern«, über ihren intervenierenden Impetus eine neue Dimension in den Anonymitätsdiskursen. Die Problematisierung des Unmarkierten geht nun über zur Bezeichnung der möglichen Praktiken, welche die bestehenden Ordnungen zu unterlaufen vermögen. Doch es geht nicht mehr darum, eine Gefährdung durch das Namenlose darzustellen, sondern es soll der

571 Vgl. Kapitel 5.1, S. 391 ff. in diesem Band.

572 Barnes und Kaase 1979; Inglehart 1977.

573 Der Habitus ist bekanntlich der Vermittler zwischen Struktur und Praxis, kennzeichnet die inkorporierte soziale Ordnung, siehe Bourdieu 1974a. Castoriadis' *Gesellschaft als imaginäre Institution* erschien 1975 erstmals, Pierre Bourdieus *Die feinen Unterschiede* 1979, nachdem viele Aspekte zuvor schon in der Zeitschrift *Actes de la recherche en sciences sociales* veröffentlicht worden sind. Womöglich müssten Bourdieus und Castoriadis' Forschungsprogramme idealtypisch als Gegensatzpaare eines intervenierenden Blicks auf die Gesellschaft gedacht werden. Bourdieus Forschungsprogramm kartografierte und modellierte den sozialen Raum in noch nie bekanntem Maße, nicht nur zur soziologischen Darstellung, sondern auch zur Intervention in die Gesellschaft und zur Dekonstruktion ihrer Illusionen. Vgl. zur Begründung des klassifizierenden Intervenierens die entsprechenden Ausführungen in Bourdieu 1974b, 1985a.

Weg gewiesen werden zu einem anderen, noch utopischen Gesellschaftlichen. Diese Bewegung ist breiter, als dies die gesellschaftstheoretischen Diskurse erahnen lassen, die nolens volens in einem eigenen Sprachspiel verfangen sind; sie ist auch thematisch umfassender als noch die politische Programmatik von Urheberschaft im 19. Jahrhundert. Exemplarisch äußern sich diese Projekte in künstlerischen Bewegungen, welche in der Vorstellung des Anonymen je länger und je mehr eine Art Utopie erkennen, nun neue symbolische Produktions- und damit neue menschliche Existenzweisen zu kreieren, und die dabei mit Mitteln arbeiten, die ganz am Anfang der Herausbildung der Anonymität vorstellungen stehen. Es lässt sich die These formulieren: Je exakter sich die Gesellschaft beobachtet und beschreibt, je umfassender die Produktion von Fiktionen selbst institutionalisiert, geordnet und durch staatliche und kapitalistische Logik reguliert wird, desto mehr tritt dieses utopische Moment hervor. Die Artikulation eines solchen setzt aber wiederum eine Wahrnehmung voraus, die Spuren dieses Anderen in der Realität nachzeichnen kann: nämlich eine Ästhetisierung des namenlos Bleibenden selbst, dem sich das nächste Kapitel widmet.